



*Kutadgubilig*

FELSEFE – BİLİM ARAŞTIRMALARI

PHILOSOPHY – SCIENCE RESEARCH

38  
Eylül 2018

ISSN: 1303-3387

---

**KUTADGUBİLİĞ**  
Felsefe – Bilim Araştırmaları  
Philosophy – Science Research  
Sayı: 38, Eylül 2018  
(Altı ayda bir yayımlanır.)  
ISSN: 1303-3387

**Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları uluslararası hakemli dergidir / Kutadgubilig Philosophy – Science Researches is a refereed journal**  
**Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları TÜBİTAK / ULAKBİM tarafından dizinlenmektedir.**  
**Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları 1. sayısından itibaren THE PHILOSOPHER'S INDEX tarafından dizinlenmektedir.**

**Yayın Yönetmeni / Editor in Chief**

ŞABAN TEOMAN DURALI

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Abderezak Belagrouz (University of Sétif 2, Cezayir)  
Ayhan Bıçak (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Nihal Petek Boyacı Gülenç  
(İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)  
Yaylagül Ceran (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)  
Cengiz Çakmak (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi, Türkiye)  
Hans Daiber (Mainz Üniversitesi, Almanya)  
Aysel Demir (Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye)  
Şaban Teoman Duralı (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)  
Özgüç Güven (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Arzu İbişi Temelli (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
İsmail Kara (Marmara Üniversitesi, Türkiye)  
M.Cüneyt Kaya (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)

Sergey Malenko (Novgorod Devlet Üniversitesi,  
Rusya Federasyonu)  
Nebi Mehdiyev (Trakya Üniversitesi, Türkiye)  
Ferid Muhiç (Aziz Kril Metodi Üniversitesi, Makedonya)  
Andrey Nekita (Novgorod Devlet Üniversitesi, Rusya Federasyonu)  
Erhard Oeser (Viyana Üniversitesi, Avusturya)  
Jose Carlos Brandao Tiago de Oliveria  
(Euora Üniversitesi, Portekiz)  
Murad Omay (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Jamil Ragep (McGill Üniversitesi, Kanada)  
Stanley Salthe (Binghamton Üniversitesi, ABD)  
Cahid Şenel (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Oktay Taftalı (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)  
Ali Utku (Atatürk Üniversitesi, Türkiye)  
Saniye Vatansever (Bilkent Üniversitesi, Türkiye)  
Ernest Wolf-Gazo (Amerikan Üniversitesi, Mısır)

**Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü**

Dergâh Yayınları A.Ş. adına  
Asım Onur ERVERDİ

**Yazışma Adresi**

Klodfarer Caddesi Altan İşhanı Nu.: 3/20  
34122 Sultanahmet / İstanbul  
Tel: (212) 518 95 78 (3 hat)  
Faks: (212) 518 95 81

**Web Sayfası**

www.kutadgubilig.com  
e-posta  
bilgi@kutadgubilig.com

**Satış, Abone**

Ana Basım Yayın Molla Fenari Sokak Yıldız Han  
Nu.: 28 - 34110 Çağaloğlu / İstanbul  
Tel: (212) 526 99 41 (3 hat) Faks: (212) 519 04 21

**Baskı**

Ana Basım Yayın Gıda İnş. Tic. A.Ş.  
B.O.S.B. Mermerciler Sanayi Sitesi 10. Cad. No: 15  
Beylikdüzü / İstanbul  
Tel: (212) 422 79 29

**Yurtiçi abonelik bedeli**

Yıllık 4 sayı, 100 TL

**Kurumlar için abonelik bedeli**

Yıllık 4 sayı, 200 TL

**Yurtdışı abonelik bedeli**

Yıllık 4 sayı, 80 ABD Doları

**Abonelik için hesap numaraları**

**Ziraat Bankası** (Çağaloğlu Şubesi)

IBAN: TR 91 0001 0008 8929 0448 1950 01

**Posta Çeki Hesabı:** 6115869

---

---

Kendisine klasik İslâm düşünce geleneğini temel alan *Kutadgubilig* kendini bir felsefleşmiş kültür inşâasına katkıda bulunmak iddiasını taşıyan *felsefe* - “varlık” ile “bilgi” öğretileri, “bilim teorisi”, “ahlâk”, “dil”, “din”, “tarih” ile “toplum”- araştırmalarına; *mantık* ile *matematik* çalışmalarına ve *bilim* - “fizik”, “gökbilim”, “yer bilimleri”, “kimya”, “canlılar bilimi”- incelemelerine açacaktır.

*Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*’nda aranan başta gelen özellik, özgünlük, felsefe-bilim ciddîliği, enginlik, derinlik ile ifâde güzelliğidir. Özgünlükten kasdımız, öncelikle Türk müellifinin, ele aldığı soruna evveleminde klasikleşmiş İslâm düşüncesinin bakış açısını da dikkate alarak çözüm önermesi keyfiyetidir. İfâde güzelliğine gelince; bundan murad olunan, Türkçenin, yüzyılların zevk ile letâfet imbiğinden süzülerek günümüze erişmiş soylu söz varlığı ile anlatım gücünün alabildiğine ortaya koyulmasıdır.

Felsefe-bilim zihniyeti, taassub ile tek taraflılığı reddeder. Tersine, eleştiri tavıyla yola koyulur. Felsefe-bilim akılyürütme yolunun sonu yoktur. Her akılyürütme silsilesinin sonu gibi gözüken vargı, yeni bir gidişin başlangıcını bağrında taşır. Ancak, eleştirel tutum, özellikle ahlâk-tarih-toplum-siyaset çerçevesinde, açısızlık, görüşsüzlük ile ifâdesizlik anlamına gelmez, gelemmez, gelmemelidir.

Felsefe-bilim bağlamında ortaya koyulan bir verim, ilk bakışta, nice özgün gözü-kürse gözüksün, belli bir geleneğin bağrında yer almıyorsa, kalıcı bir anlam kazanamaz. Havaya saçılmış tohumları andırır. Ekinlerin yetişip serpilmeleri için tohumların, münbit topraklara atılmaları icâb eder. Benzer biçimde, düşünceler ile varsayımların kalıcı, etki-leyici ve evrensel anlamlar kazanabilmeleri de belli bir felsefe-bilim geleneğinin (école) içerisine doğup bağrında neşvünemâ bulmalarına bağlıdır. İşte, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Türk düşüncesinde böyle bir geleneğin oluşmasına zemîn hazırlayabilirse, kuruluş amacı doğrultusunda hizmet görmüş olacaktır. Derginin sayfalarında yazılarıyla yer alacak felsefeci-bilimadamlarımızın, dialektik bir anlatışta, düşüncelerini “çarptırtacak” bir ortama kavuşmaları dileğimizdir.

*Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 2002 yılından itibaren yayımlanmakta olan akademik ve hakemli bir felsefe dergisidir. 2002-2015 yılları arasında yılda iki defa yayımlanmış olan *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 2016-2018 yılları arasında Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında yılda dört sayı olacak şekilde yayımlanmıştır. 2018 yılından itibaren Mart ve Eylül aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanmaya devam edecektir.

ULAKBİM ve Philosopher’s Index tarafından dizinlenmekte olan *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*’nın yayım dili Türkçedir ve farklı dillerde makalelere, çevirileri ile birlikte yer verilmektedir. Ayrıca, daha önce değişik yayım organlarında, öncelikle eski yazıyla, çıkmış önemli çalışmalar da, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*’nın sayfalarında unutulmaktan kurtarılacaklardır. Her sayı, sırasıyla varlık, bilgi, ahlâk araştırmaları, tarih, toplum, siyaset, sanat araştırmaları, bilim incelemeleri ve kitabiyat biçiminde bölümlenecektir.

Yayımlanma talebi ile gönderilmiş olan çalışmalar, içerik ve biçim açısından hakemler ve yayım kurulu tarafından değerlendirildikten sonra yayımlanmaktadır. Basılmayanlar da, yayımlananlar gibi, iâde olunmayıp arşivlenmektedirler. Yayım ilkeleri ve makale formatı hakkında detaylı bilgi için web sitemize ([www.kutadgubilig.com](http://www.kutadgubilig.com)) bakınız.

*Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, yayımladığı çalışmalarda izhâr olunmuş düşünceler ile görüşlerin sorumluluklarını üstlenmez. Yalnız, dil ile ifâde biçimlerinde nisbî bir ortaklığı sağlamak amacıyla müdâhale hakkını mahfûz tutar. Saygılarımız ve selâmlarımızla, “mutluluk veren bilgi”: *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*.

---

---

Kutadgubilig takes its ground on the Islamic philosophy tradition, and now it is going to welcome in its pages the studies on philosophy –doctrines on ‘existence’ and ‘knowledge’, ‘theory of science’, ‘ethics’, ‘religion’, ‘language’, ‘history’ and ‘society’–, on logic and mathematics, and researches on science –‘physics’, ‘astronomy’, ‘geometry’, ‘chemistry’, ‘biology’– that claim providing for the establishment of a philosophical tradition.

First requirements are individuality, gravity on philosophy and science, immensity, depth, and beauty of expression. What we mean by individuality is the assessment of the classical early Islamic thought by the author (especially the Turkish author) while examining the question that he chooses and then provide a solution. As for the beauty of expression, what is desired is the revealed Turkish eloquence with its esteemed, charming and extant vocabulary.

The mentality of science and philosophy rejects the unilateralism. On the contrary, it sets off with an attitude of criticism. It is an endless road. Every end is a beginning. However, the attitude of criticism, does not, shall not and will not mean an agonic or expressionless attitude especially on the ethical-historical-social-political ground.

A philosophical and scientific fruit can not bear a permanent meaning unless it is supported by a tradition no matter how original it looks. It resembles the seeds thrown to the air. They should be sowed first. It is the same with the ideas. They should begin their existence in an école. That is why the periodicals’ aim is to prepare a ground for a tradition of this kind. Our hope is to get the authors ‘crash’ their ideas with dialectical minds in the papers of the periodicals.

*Kutadgubilig Philosophy-Science Studies* (the Blissful Wisdom) is an academic and refereed philosophy periodical being published since 2002. It was being published twice a year between 2002 and 2015; however from 2018 on, it has been published four times a year, on March, June, September, and December. From 2018 on, it will continue being published twice a year, on March and September.

Its index is being prepared by ULAKBİM and Philosopher’s Index. Turkish is its official language; however, it is also open to texts in some other languages together with their relevant Turkish translations. Moreover, some important works that were published with the ottoman script in various media organs are going to be revitalized. Every issue is going to be classified in this order: existence, knowledge, ethics studies; history, society, politics, arts studies; science studies; and bibliography.

Works submitted for publication are being published after the evaluation of the referees and the editorial board. The ones that are not being published are not sent back, but archived. For further information on publishing principles and the format of the articles, please visit our website ([www.kutadgubilig.com](http://www.kutadgubilig.com)).

Kutadgubilig Philosophy-Science Studies does not take the responsibility of the views and thoughts expressed in the articles. It does, however, keep the right of intervention so as to provide a relative cooperation on language and expression manners. Best regards, ‘uplifting knowledge’, Kutadgubilig Philosophy-Science Studies.

---

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

BABAM TEO GRÜNBERG 90 YAŞINDA

David Grünberg

13

ALİ SAİT SADIKOĞLU

Emmanuel Levinas Felsefesinde Ontoloji ve Meontoloji Sorunsalı  
The Problematic of Ontology and Meontology in the Philosophy of Emmanuel  
Levinas

23

A. SUAT GÖZCÜ

Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Zaman Anlayışları  
The Problem of Time: Theorises of Presentism and Eternalism

41

DAVID GRÜNBERG

Ontological Epistemology: Natural Kinds and Laws of Nature  
Ontolojik Epistemoloji: Doğal Türler ve Doğa Yasaları

67

DİLER EZGİ TARHAN

Bilincin Seçime Dayalı Dikkat Yöneliminin Fenomenolojik Analizi  
Phenomenological Analysis of Attention Orientation  
Based Upon Consciousness' Choice

79

ERTAN KARDEŞ

Adalet Kılıcı ve Savaş Kılıcı: Thomas Hobbes'un Politik Okulunda  
“Savaş Hali” ve “İç Savaş”  
The Sword of Justice and the Sword of War:  
“The State of War” and “Civil War” in the Political School of Thomas Hobbes

93

ESRA KARTAL SOYSAL

Aristotelesçi İnsan Doğasının Şekillenmesinde Alışkanlık Kavramının Etkisi  
The Influence of the Concept of Habit in the Formation of  
Aristotelian Human Nature

113

FATMA TURĖAY

İki Hikâye İki Yöntem: *Gurbetü'l-Garbî*'de Hayy B. Yakzan'a Meşşâî Yöntem  
Eleştirisi ve Müşâhede Yöntemine Giriş Denemesi  
Two Stories Two Methods: A Peripatetic Method Criticism Towards Hayy B. Yakzan  
in the *Story of the Occidental Exile* and an Introduction  
to Intuitive Method

137

MELİKE MOLACI

Kant'ta Tanrının İşlevi: Spekülatif Teolojiden Moral Teolojiye  
The Function of God in Kant: From Speculative Theology to Moral Theology

169

MUHAMMET NASİH ECE

Mantıksal ve Metafiziksel Açıdan İbn Rüşd Felsefesinde İmkân  
Possibility in the Averroes' Philosophy in terms of Logic and Metaphysics

191

MÜJDAT TAKICAK

Salih Zeki'nin ve Ali Sedad'ın Mantık Algıları  
The Logic Perceptions of Salih Zeki and Ali Sedad

221

NAZLI İNÖNÜ

Belief and Idea in Charles Sanders Peirce  
Charles Sanders Peirce'de İnanç ve Kavram

229

ÖMÜR KARSLI

Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesinde Milli Sanat/Yerel Estetik Arayışları  
Searching for National Art/Local Aesthetic in Republican Period Turkish Thought

239

ZEHRA BİLGİN

Çağdaş Matematiğin Temeli Olarak Kümeler Kuramı  
Set Theory as Foundation of Mathematics

257

KİTABİYAT  
BOOK REVIEW

ALİ SERTAN BEŞER  
İbni Sina ve Aristotelesçi Sol  
285

GÜLSÜM MEHDİYEV  
Küçük Çocuklar İçin Büyük Fikirler: Çocuk Edebiyatıyla Felsefe Öğretimi  
293





## EDİTÖR'ÜN NOTU

*Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 'nin Eylül 2018 tarihli 38. sayısı, ikisi kitabiyat olmak üzere toplam on beş yazıdan oluşmaktadır. Bu sayıda ayrıca, David Grünberg'in "*Babam Teo Grünberg 90 Yaşında*" adlı bir yazısı da bulunmaktadır. Bu yazının, 90. yaşı münasebetiyle Teo Grünberg'e ithaf olunan 36. sayıda yer alması planlanmıştır; ancak gecikme nedeniyle bu sayıda yer verilebilmiştir.

"*Emmanuel Levinas Felsefesinde Ontoloji ve Meontoloji Sorunsalı*" başlıklı yazısında Ali Sait Sadıkoğlu, Levinas felsefesinde varlıktan çıkma iddiasını, etik düşüncesinin sınırları bağlamında, ontoloji ve meontoloji tartışması üzerinden ele almaktadır.

A. Suat Gözcü, "*Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Zaman Anlayışları*" başlıklı makalesinde, zaman sorununu, McTaggart ve Husserl'in görüşleri bağlamında ele almakta ve şimdicilik-ebediyetçilik arasındaki tartışma üzerinden bir değerlendirme yapmaktadır.

David Grünberg, "*Ontological Epistemology: Natural Kinds and Laws of Nature*" başlıklı yazısında doğa yasaları ile doğal türler arasında içkin bir ilişki olduğunu gösteren bir görüş sunmakta, *ontolojik epistemoloji* olarak adlandırılan bilgi anlayışını savunmaktadır.

Diler Ezgi Tarhan, "*Bilincin Seçime Dayalı Dikkat Yöneliminin Fenomenolojik Analizi*" başlıklı makalesinde, bilincin karşılaştığı uyarıcılar arasında seçime dayalı bir ayıklama yaparak dikkatini hepsine yöneltmemesi konusundaki dikkat tasarrufunu nasıl gerçekleştirdiğini fenomenolojik bir analiz ile sunmaktadır.

"*Adalet Kılıcı ve Savaş Kılıcı: Thomas Hobbes'un Politik Okulunda "Savaş Hali" ve "İç Savaş"*" başlıklı yazısında Ertan Kardeş, Thomas Hobbes'un savaş, savaş hali ve iç savaş anlayışını değerlendirmekte, yasa ve anarşi resimlerinin içsel bağı açısından, barış ve iç savaşların birlikte düşünülmesi gerektiğini savunmaktadır.

Esra Kartal Soysal, "*Aristotelesçi İnsan Doğasının Şekillenmesinde Alışkanlık Kavramının Etkisi*" başlıklı yazısında, insan doğası kavrayışında, içsel zorunlu doğadan ziyade *polise* ve *terbiyeye* vurgu yapan Aristoteles'in *alışkanlık* kavramını merkeze alarak ördüğü insan oluş mefhumunu ele almaktadır.

"*İki Hikâye İki Yöntem: Gurbetü'l-Garbî'de Hayy B. Yakzan'a Meşşâî Yöntem Eleştirisi ve Müşâhede Yöntemine Giriş Denemesi*" başlıklı makalede Fatma Turğay, *Gurbetü'l-garbî* hikâyesinin Sühreverdî'nin işrâkî felsefesinin önemli yönlerinden biri olan müşâhede yönteminin bir parçası olarak sembolik dili nasıl inşa ettiği, buna karşılık *Hayy b. Yakzan*'ın sembolik bir hikâye olarak meşşâî yönteme nasıl dâhil olduğu üzerinde durmaktadır.

Melike Molacı, "*Kant'ta Tanrının İşlevi: Spekülatif Teolojiden Moral Teolojiye*" başlıklı yazısında, aklın teorik kullanımında temellendirilemeyen Tanrı kavramının

Kant tarafından saf akıl inancı olarak ortaya konulmasının mahiyetine odaklanarak, Tanrı idesi, transendental ideal ve spekülatif teolojiyi *Saf Aklın Eleştirisi* bağlamında ele almakta ve spekülatif teolojinin olanaksızlığından hareketle Kant'ın moral teolojisinin ayrıntıları üzerinde durmaktadır.

Muhammet Nasih Ece, “*Mantıksal ve Metafiziksel Açıdan İbn Rüşd Felsefesinde İmkân*” adlı makalesinde, İbn Rüşd'ün imkânâ ilişkin görüşlerini, Fârâbî ve İbn Sînâ ile olan benzerlikleri de göz önünde tutarak, mantık ve metafizik açısından ele almaktadır.

“*Salih Zeki'nin ve Ali Sedad'ın Mantık Algıları*” başlıklı yazıda Müjdat Takıca, matematiği mantığın önermeleri ile yeniden temellendirme düşüncesine dayanan yaklaşım ile Aristoteles mantığına alternatif olarak matematik mantığını savunan yaklaşımın Osmanlı mütefekkirlerine yansımaları ele almakta ve bu amaçla, Ali Sedad'ın *Mizanü'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl* ve Salih Zeki'nin *Mizân-ı Tefekkür* isimli eserlerini incelemektedir.

Nazlı İnönü, “*Belief and Idea in Charles Sanders Peirce*” adlı yazısında, Peirce'ün “İnancın Sabitleştirilmesi” ile “Kavramlarımızda Açıklık Nasıl Sağlanır?” adlı makaleleri üzerinden onun inanç ve kavram mevhumlarını nasıl algıladığını ele almaktadır.

Ömür Karşlı, “*Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesinde Milli Sanat/Yerel Estetik Arayışları*” başlıklı makalesinde, millî sanat anlayışının ilişkili olduğu kavramları belirginleştirerek, özellikle İsmail Hakkı Baltacıoğlu ile Sezer Tansuğ'un görüşlerini ele almaktadır. Ayrıca, tartışma etrafında geliştirilen görüşlerdeki tikanıklıklara işaret ederek çözüm yollarına dair önerilerde bulunmaktadır.

“*Çağdaş Matematiğin Temeli Olarak Kümeler Kuramı*” başlıklı yazısında Zehra Bilgin, kümeler kuramının temel kavramlarını açıklayarak, 19. ve 20. yüzyıllarda izlediği tarihsel süreç üzerinden kümeler kuramının gelişimini ele almaktadır.

Kitabiyat bölümünde Ali Sertan Beşer, “*İbni Sina ve Aristotelesçi Sol*” ve Gülsüm Mehdiyev, “*Küçük Çocuklar İçin Büyük Fikirler: Çocuk Edebiyatıyla Felsefe Öğretimi*” adlı kitapları tanıtmaktadırlar.

Yeni sayılarda yeni konularla buluşmak dileğiyle.

## EDITOR'S NOTE

The 38th issue of *Kutadgubilig Philosophy-Science Researches* published in September 2018 includes 15 articles, two of which are book reviews. This issue also presents David Grünberg's essay called "My Father Teo Grünberg is 90 Years Old". Actually this essay was planned to be on the 36th issue which was dedicated to Teo Grünberg but because of the delay it is published as the first article in this issue.

Ali Sait Sadıkoğlu deals with the pretense of escaping from being in the Levinasian philosophy with the aid of some basic concepts from Levinasian ethical thought via a discussion concerning ontology and meontology in his article named "*The Problematic of Ontology and Meontology in the Philosophy of Emmanuel Levinas*".

A. Suat Gözcü, discusses the fundamental problems of time in the context of McTaggart and Husserl's views and evaluates the opposing views called presentism and eternalism in his essay named "*The Problem of Time: Theories of Presentism and Eternalism*".

David Grünberg develops a view that aims to show an intrinsic relationship between laws of nature and natural kinds and he defends the conception of knowledge that may be called an *ontological epistemology* in his article named "*Ontological Epistemology: Natural Kinds and Laws of Nature*".

Diler Ezgi Tarhan, in her essay named "*Phenomenological analysis of Attention Orientation Based upon Consciousness' Choice*" intends to make a phenomenological analysis on how consciousness orient its attention by making an elimination based upon choice rather than focusing on every single stimulation that consciousness encounter.

In his work named "*The Sword of Justice and the Sword of War: 'The State of War' and 'Civil War' in the Political School of Thomas Hobbes*", Ertan Kardeş aims to provide a critical discussion of Thomas Hobbes' war, state of war, and civil war concepts together with an argument stating that the inner ties of law and anarchy regimes and he argue for a view that states peace and civil wars must be considered together.

Esra Kartal Soysal, in her essay named "*The Influence of the Concept of Habit in the Formation of Aristotelian Human Nature*", queries the notion of human being that Aristotle emphasized. In his understanding, nature of human being take form in external contingent conditions instead of its necessary conditions, namely the *police* and *nurture*, by the pivotal concept of habit.

Fatma Turğay, in her essay titled "*Two Stories Two Methods: A Peripatetic Method Criticism towards Hayy b. Yakzan in The Story of the Occidental Exile and*

*an Introduction to Intuitive Method*” examines how *The Story of Occidental Exile* establishes symbolic language as a part of intuitive method –an important part of Suhrawardi’s philosophy of illumination– and how *Hayy b. Yakzan*, as a symbolic story falls under peripatetic method.

In her work named “*The Function of God in Kant: From Speculative Theology to Moral Theology*”, Melike Molacı focuses on the nature of putting the concept of God, which cannot be based on the theoretical use of reason; handles the idea of god, transcendental ideal and speculative theology in the context of *The Critique of Pure Reason*; and discusses the details of Kant’s moral theology with a reference to the impossibility of speculative theology.

Muhammet Nasih Ece, in his essay titled “*In Terms of Logical and Metaphysical the Possibility in the Averroes’ Philosophy*” handles Averroes’ views on possibility from a logical and metaphysical perspective, keeping in mind the similarities of his views with the ones of Ibn Sina and Farabi.

“*The Logic Perceptions of Salih Zeki and Ali Sedad*” by Müjdat Takıcak analyses the idea of re-grounding mathematics with the propositions of logic and the mathematical logic as an alternative to the Aristotelian logic; and with this aim analyses Ali Sadad’s *Mizanü’l-Ukûl fi’l-Mantık ve’l-Usûl* and Salih Zeki’s *Mizân-ı Tefekkür*.

Nazlı İnönü, in her article “*Belief and Idea in Charles Sanders Peirce*” shows, by analyzing Peirce’s two articles, “The Fixation of Belief” and “How to Make Our Ideas Clear?”, how he perceives the concepts of belief and idea.

Ömür Karşlı, in his article named “*Searching for National Art-Logical Aesthetic in Turkish thought in Republican Period*” draws the conceptual framework of the national art debates in this article. He especially examines the views of İsmail Hakkı Baltacıoğlu and Sezer Tansuğ on this matter. He also tries to find suggestions for solutions by pointing to the common defects of the arguments in the discussion.

In her essay “*Set Theory as foundation of Mathematics*”, Zehra Bilgin examines the development of set theory in 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries and explains the basic concepts of set theory.

In the book review section of the magazine, Ali Sertan Beşer introduces “*Avicenna and the Aristotelian Left*”; and Gülsüm Mehdiyev introduces “*Big Ideas for Little Kids: Teaching Philosophy through Children’s Literature*”.

Hope to meet with new subjects.

## BABAM TEO GRÜNBERG 90 YAŞINDA

David Grünberg<sup>1</sup>

Bu yazıda babamın yaşam öyküsü üzerinde durmayacağım. Nedeni bu konuda—bazı felsefî görüşlerini de içeren—en az üç ayrıntılı söyleşinin yapılmış olması. Bunlar sırasıyla, benim tarafımdan yapıp 2004’te *Cogito* dergisinde basılan söyleşi; Ahmet İnam’ın yapıp 2011’de *Kutadgubilig*’de basılan söyleşisi ve Halil Turan’ın yapıp Zekiye Kutlusoy’un derlediği *Tutarsızlığın İz Sürücüsü, Dilde / Düşüncede: Teo Grünberg’e Armağan* kitabında 2013’te basılan söyleşidir. Ahmet İnam *Kutadgubilig*’de basılan söyleşinin, benim düzeltmelerim sonucunda yeni bir biçimini kendi web sayfasına koymuştur. Okuyucuların gerek babamın yaşam öyküsü gerekse genel anlamda felsefeye ve bilimlere bakış açısı hakkında bilgi edinmek için bu söyleşilere başvurmasını önemle tavsiye ediyorum.

Dolaysıyla tekrara düşmemek için başka bir yol izlemek gerektiğini düşündüm. Amacım bu yazıda babam Teo Grünberg’in felsefe yazınına yapmış olduğu katkılarını bir sınıflama çerçevesinde özlü bir biçimde ortaya koymak.

Bilindiği üzere babam bugüne değin elli seneyi geçen bir süre zarfında birçok kitap ve makale yayınlamıştır. Aşağıdaki başlıklar altında bu çalışmaların katkıları üzerinde durmak istiyorum.

### 1. Metafelsefe

Babam “Felsefe nedir?” sorusunu (metafelsefenin temel sorusu) ilk kez *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme* isimli 1964 yılında savunulan doktora tezinde—1970’de yayınlanan tez ikinci kez 2006’da yayınlanmıştır—yanıtlamaya çalışmıştır. Daha sonra ise bu konuya ancak 2008 yılında—*Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler* (2010) derlemesinde yayınlanan—“Anlam Kavramı ve Metafizik Önergeler” isimli konu-

<sup>1</sup> Prof. Dr. ODTÜ Felsefe Bölümü, [grunberg.david@gmail.com](mailto:grunberg.david@gmail.com).

ması ile geri dönecektir. Bu sene 24 Kasım Öğretmenler Günü'nde düzenlenen 90. Yaş Günü Onuruna Teo Grünberg Sempozyumu'nda ise, 2010'da yayınlanan yazısındaki görüşlerini daha açık bir şekilde ortaya koymuştur.

Kendisi analitik felsefenin üç aşaması olduğunu ileri sürer. Birinci aşamada—mantıkçı pozitivist dönemde—metafizik önermeler tamamen anlamsız sayılıp yok sayılmıştır. İkinci aşamada ise metafizik önermeler anlamlı olup içlerinde geçen ilkel kavramlarla birlikte bilgi sistemlerinin kavram çerçevelerini oluşturur. Ancak bu aşamada metafizik önermelerin anlamlı sayılması için “ilgili oldukları bilgi sistemine ait dilin önermelerine dönüştürülmesi” gerekmektedir (2010, s. 3). Bu görüş babam Teo Grünberg'in doktora tezinde savunmuş olduğu görüştür. Üçüncü aşamada ise—ki bu babamın şu andaki görüşünü yansıtmaktadır—ilgili oldukları bilgi sisteminin diline ait önermelere dönüştürülemeyen metafizik önermeler kabul edilmektedir. İşte bu tür metafizik önermeleri temele alıp “felsefe nedir?” sorusuna vereceği yanıt babamın bugünkü metafelsefe anlayışını ortaya koyacaktır. Aşağıda bunu özetlemeye çalışacağım.

En genelden en özele *varlık alanlarından* söz eden çok çeşitli *bilgi sistemleri* vardır. Bu bilgi sistemlerinin *örtük metafiziksel öndayanakları* bulunur. Analitik felsefenin *amacı* bilgi sistemlerinin örtük metafiziksel öndayanaklarını (önermelerini) *mantıksal çözümleme yöntemi* ile aksiyomatik bir sistemin *belirtik metafiziksel (öndayanaklarına) önermelerine* dönüştürmektir. Ancak bir bilgi sisteminin birbiriyle bağdaşmayan birden fazla belirtik metafiziksel öndayanakları/öndayanak sistemleri olabilir. Bu öndayanakların bazıları ilgili bulundukları bilgi sistemine *indirgenebilir* bazıları ise *indirgenemez*. Şimdi bu kavramları kendisinin verdiği bir örnek üzerinden somutlaştıralım. Fiziksel niceliklerin geçtiği bir fiziksel bilgi sistemini ele alalım. Böyle bir bilgi sisteminin en az iki bağdaşmayan örtük metafiziksel öndayanağı vardır. Biri nominalist (adcı) görüş olarak nitelenen “Fiziksel niceliklerin değerleri sayılardan ibarettir” önermesi ile dile getirilirken, realist (gerçekçi) olarak nitelenen diğeri ise “Fiziksel niceliklerin değerleri soyut tikel nesnelerdir” önermesi ile dile getirilir. (Örneğin birinci görüşe göre bir cismin ağırlığı 3 gram olarak saptanmışsa, buradaki “3 gram” ifadesinde geçen “3”, 3 reel sayısından başka bir şey değildir; buna karşılık ikinci görüşe göre “3 gram” ifadesi, 3 gram soyut tikel nesnesini gösterir.) Birinci öndayanak mantıksal çözümleme yoluyla belirtik önermelere dönüştürülüp indirgenir ve bağlı bulundukları fiziksel bilgi sistemin parçası haline gelir. Öte yandan ikinci öndayanak indirgenemez olup, mantıksal çözümleme yoluyla belirtik önermelere dönüştürülüp metafizik önermelerden oluşan ancak ilgili bilgi sisteminin uzantısı olmayan realist nicelikler teorisini oluşturur (2010, s. 12).

## 2. Dil Felsefesi

Dil felsefesi ya da anlam kuramı üzerine babam Teo Grünberg'in başyapıtı hiç kuşkusuz bugünden bakıldığında bile hiç değerini kaybetmemiş olan *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme* isimli iki kez yayınlanmış olan doktora tezidir. Bu tezin bir özetini burada sunmak tabii ki olanaksızdır. Ancak tezin özüne ilişkin bilgi edinmek isteyen okuyuculara tezin bir İngilizce özeti olan “En Essay on the Concept of Meaning” (*Language, Logic, and Empirical Knowledge, Collected Papers* içinde, pp. 2 – 6) öneririm.

Doktora tezi dışında dil felsefesine olan katkıları gerek İngilizce gerekse Türkçe dillerinde çeşitli makalelerde ortaya konulmuştur. Türkçe kaleme alınmış olanlar şöyle sıralanabilir: “Temel Önermeler”, “Bertrand Russell’in Tasvirler Teorisi”, “Anlama, Belirsizlik ve Çok-Anlamlılık Üzerine Bir Araştırma” (aslında bu yazı yüz sayfalık bir monografi niteliğindedir). Bu yazıların hepsi *Felsefe ve Felsefi Mantık Yazıları* içinde yeniden basılmıştır. İngilizce olanlar: “Syntactical Categories”, “Phenomenalism and Observation” ve “On the Ideationalist Theory of Meaning” olarak sıralanabilir. Bu yazıların hepsi *Language, Logic, and Empirical Knowledge, Collected Papers* içinde yeniden basılmıştır.

## 3. Mantık, Meta-Mantık Ve Mantık Felsefesi

Babam Teo Grünberg bilindiği gibi Türkçe ve İngilizce dillerinde çok sayıda *mantık* kitabı kaleme almıştır. Çoğu önermeler mantığı ve yüklem mantığını konu edinmesine karşın 2000 yılında METU PRESS tarafından yayınlanmış olan üç ciltlik *Sembolik Mantık El Kitabı*, ikinci ve üçüncü ciltlerinde sırasıyla bu konuları aşan özel mantık sistemlerine ve sembolik mantığın uygulamalarına yer vermiştir. Bunların dışında Doçentlik tezi olarak basılan *Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma* (ODTÜ, 1970, Yapı Kredi Yayınları, 2007) isimli eseri; *Set Theory: Sets, Relations, Functions* (Adnan Onart ve Nilüfer Narlı ile birlikte, ODTÜ, 1980) isimli kısa kitabı; ve *Mantık Terimleri Sözlüğü* (Adnan Onart ile birlikte, TDK, 1976, Adnan Onart, David Grünberg ve Halil Turan ile birlikte, METU PRESS, 2003, genişletilmiş 3. Basım) önemlidir. Yukarıda söz edilen eserler genellikle Türkiye’de felsefe camiası tarafından iyi bilinen ve yaygın olarak okunup/okutulan bir niteliğe sahiptir.

Buna karşılık bir kısmı uluslararası dergilerde ve kitaplarda basılan sırasıyla *meta-mantık* ve *mantık felsefesi* alanlarında dünya literatürüne katkı niteliğinde olan önemli makaleleri bulunmaktadır. *Meta-mantık* literatürüne katkısı *yüklem işlevleri* (*funktorları*) *mantığı* konusundadır. Yüklem işlevleri mantığı özünde hepimizin bildiği özdeşlikli-birinci-basamaklı yüklem mantığından değişkenlerin elenmesi ile elde edilen bir mantık sistemidir. Değişkenlerin elenmesi de dile bazı *yüklem işlevlerinin* eklenmesi ile sağlanır. Ünlü mantıkçı ve filozof W. V. O. Quine bir dizi yazısında

yüklem işlevleri mantığını kurmuş ancak böyle bir mantığın *eksiksizlik* (*completeness*) kanıtını verememiş ve bunun açık bir problem olduğunu söylemiştir. İşte babam Teo Grünberg dünyada ilk kez böyle bir kanıtı 1979 yılında kaleme alıp Profesörlük tezi olarak sunmuş ve yazı uzun bir makale biçiminde “Değişkensiz Niceleme: Yüklem İşlevleri Mantığı” ismi ile 1982 yılında *ODTÜ İnsan Bilimleri Dergisi*’nde (I/2, s. 279-332) yayınlanmıştır. Bu yazı babamın Türkçe yazmış olduğu makalelerinin toplandığı *Felsefe ve Felsefi Mantık Yazıları* (Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 231-275) isimli kitapta yeniden basılmıştır. Ancak bu konudaki en büyük başarısı yazının daha kısa bir biçiminin “A Tableau System of Proof for Predicate-Function Logic with Identity” adı ile belki de dünyanın en itibarlı mantık dergisi olan *The Journal of Symbolic Logic*’te (Vol. 48, No. 4, 1983, pp. 1140-1144) basılmış olmasıdır. Adından anlaşılacağı gibi yüklem işlevleri mantığının eksiksizlik (ve de sağlamlık [*soundness*]) kanıtı Türkçe’de *çözümleyici çizelge yöntemi* (*tableau system of proof* ya da *tree-method*’un çevirisi) olarak bilinen kanıtlama yöntemi ile yapılmıştır. Bu yöntem bilindiği gibi aksiyomları ya da bir aksiyomatik sistemin çıkarım kurallarını içermeyen bir sistemdir. Yüklem işlevleri mantığının eksiksizlik ve sağlamlık kanıtları aksiyomatik bir sistem içinde aynı yılda Steven T. Kuhn isimli bir mantıkçı tarafından “An Axiomatization of Predicate Function Logic” (*Notre Dame Journal of Formal Logic*, Volume 24/2, 1983) isimli yazısında verilmiştir. Babamın yüklem işlevleri mantığı konusunda uzun süredir yazdığı Quine, Kuhn’un bu makalesinden babamı haberdar etmiştir. Babam bu vesileyle Kuhn ile de yazmış fikir alışverişinde bulunmuştur.

Babam Teo Grünberg’in yüklem işlevleri mantığı üzerine çalışmaları devam etmiş, 1984’te *The Journal of Symbolic Logic* makalesinin çok daha ayrıntılı bir biçimini “A Soundness and Completeness Proof for Predicate-Function Logic with Identity” adı ile (*Journal of Human Sciences*, III/1, pp. 1-33) yayınlamıştır. Ancak bu konudaki esas ikinci başarısı, yüklem işlevleri mantığını fonksiyon sembollerinin eklenmesi ile elde edilen genişletilmiş özdeşlikli-birinci-basamaklı yüklem mantığına uygulamış ve bu yeni mantığın gene çözümleyici çizelge yöntemine dayanan eksiksizlik ve de sağlamlık kanıtlarını vermiştir. Bu çalışması 1986’da gene çok itibarlı bir mantık dergisi olan *Logique et Analyse*’de (Vol. 29, No. 113, pp. 95-104) basılmıştır. Yüklem işlevleri mantığı konusundaki son çalışması ise “Ultraproduct Construction and the Strong Completeness Theorem for Predicate Function Logic with Identity” (*Journal of Human Sciences*, VI/1, 1987, pp. 99-104) adlı makalesidir.

Uluslararası düzeydeki diğer katkısının *mantık felsefesi* alanında olduğunu söylemiştik. Mantık felsefesinin en önemli sorusu “Mantık nedir?” sorusudur. Bu soruyu yanıtlamak için ise *mantıksal değişmezler* kesin bir biçimde diğer değişmezlerden ayırabilecek bir ölçüt vermek gerekir. İşte babam Teo Grünberg bu konuda uzun yıllara yayılan bir çalışma yürütmüş, tıpkı yüklem işlevleri mantığı konusunda olduğu gibi, mantıksal değişmezler üzerine yazdıklarını Quine ile paylaşmış, uzun yıllar yazmıştır. Bu konudaki ilk çalışması “Logical Constants” isimli uzun makalesidir (*Araştırma*,



X, 1972, pp. 47-81). Oldukça teknik bir boyutu olan bu makalenin bir özetini burada sunmak olanaksızdır. Dolayısıyla genel fikrini ortaya koymaya çalışacağım.

Makalenin kalkış noktası yorumlanmış bir dilde analitik doğru önermelerin verilmiş olmasıdır. (Değillemeleri analitik yanlış olacağından analitik yanlış önermeler de verilmiş olur.) Kabaca analitik bir önermenin doğru olması yalnızca içinde geçen terimlerin anlamına dayanarak saptanır. Öte yandan—Quine’ın sentaktik mantıksal doğruluk tanımı gereği—mantıksal doğru (ve de mantıksal yanlış) bir önermenin doğruluk değeri ise yalnız içinde geçen *mantıksal değişmezlerin* anlamına dayanarak belirlenir. Bilindiği gibi her mantıksal doğru (yanlış) önerme, analitik doğru (yanlış) bir önerme olup tersi geçerli değildir. Dolayısıyla mantıksal doğru (yanlış) önermelerin kümesi, analitik doğru (yanlış) önermeler kümesinin bir öz-alt kümesini oluşturur. Yapılacak şey, bu durumda bu öz-alt kümeyi alt kümesi olduğu kümeden kesin bir şekilde ayıracak bir ölçüt ortaya koymaktır. Tam bu noktada *C-koruyucu yorum* (*C-preserving interpretation*) ve buna bağlı olarak *C-doğru* (*C-truth*) kavramları tanımlanır. Burada *C* ait olduğu dilin değişmezlerinin kümesidir. Bir dilin yorumu (ya da modeli) *C-koruyucudur* ancak ve ancak bu dile ait değişmezlerin anlamını sabit kılıyorsa. Öte yandan bu dile ait bir önerme *C-doğrudur* ancak ve ancak tüm *C-koruyucu yorumlarda* doğru ise. Özdeşlikli-birinci-basamaklı yüklemeler mantığının mantıksal değişmezler kümesi *C* olduğunda (ki bu kümenin elemanları önerme eklemleri, niceleyiciler ve özdeşlikten oluşur) bu mantık sisteminin yorumlarının *C-koruyucu* olduğunu ve doğrularının *C-doğru* olduğunu biliyoruz. Ne var ki bu bize *mantıksal değişmez* kavramının tanımını vermiyor. Mantıksal değişmezleri önceden sıraladığımızda, mantıksal doğruların bu özelliğe sahip olduğunu görüyoruz sadece.

Tam bu noktada önce *yarı-mantıksal* değişmezler kümesi kavramı tanımlanır (*Definition 28, ibid.*, p. 74) sonra da bu kavrama ilişkin bir teorem T67 (*ibid.*, p. 75) ortaya konulup kanıtlanır. Tanım günlük dilde şöyle okunabilir: *K* verilen biçimsel dilin olağan yorumunda analitik bir küme olsun (bkz. *Definition 27*, p. 74). Bu durumda, *C* bir *yarı-mantıksal* değişmezler kümesidir ancak ve ancak *K* verilen biçimsel dilin olağan yorumunda analitiktir ve *K* bu yorumda doğrudur ve *K*’nin *C*-içerdiği her *S* önermesi olağan yorumunda analitiktir. Burada *C-içerme* kavramını açıklamak gerekir. *K C-içerir S* ancak ve ancak *K*’nin her *C-koruyucu* modelinde (yorumunda) *S* bu modelde doğru ise (bkz. *Definition 21*, p. 68).

T67 ise şöyle okunur: Bir dilin değişmezlerinin kümesi *yarı-mantıksaldır* (*quasi-logical*) ancak ve ancak tüm doğru önermeleri analitik ise. İşte bundan sonraki tüm çaba bir dizi tanım ortaya koyduktan ve onu izleyen teoremleri kanıtladıktan sonra çeşitli kısıtlamalarla *yarı-mantıksal* değişmezler kümesinin bir öz-alt kümesi olan (salt) *mantıksal değişmezler* kümesinin tanımına varmak olacaktır.

Babam daha sonraları seksenli yılların ortalarında bu çalışmasının çok daha yalın bir biçimini kaleme alıp *The Journal of Symbolic Logic*’e sunmuştur. Ne var ki derginin anonim hakemlerinden biri ortaya konulan tanıma bir karşı-örnek geliştirmiştir.

Bu karşı-örnek o kadar karmaşıktır ki Quine önceleri bunu kabul etmek istememiştir. Ancak babam karşı-örneği çok açık bir biçimde yeniden formüle ederek Quine’ı sonunda ikna etmiştir. En sonunda babam karşı-örneği önleyecek bir biçimde teorisini geliştirerek “Demarcation of Logical Constants and Logical Truth in Terms of Analiticity” ismi ile 2005’te *Boston Studies in the Philosophy of Science* kitap serisinde (Vol. 244) yayınlamıştır.

#### 4. Ontoloji

Ontoloji alanındaki ilk çalışması “Nominalizm” (*Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları* içinde, s. 80-101; ilk basım: *Araştırma VI*, 1970, s. 47-67) isimli makalesidir. Bu yazının temel amacı nominalizmin bir savunusu olmasına karşın başka katkılar da içermektedir. Özellikle bunların birinden söz etmek istiyorum. Üyeleri somut olan kümelerin gene de niye *soyut* olduğu konusunda tartışma bugün hala devam etmektedir. Makalede bu soruna Quine’dan hareket ederek (bkz. *Mathematical Logic*, pp. 119-121) bir çözüm önerisi getirilmektedir. Bu önerinin merkezinde *kuşatım* ve *eş-kuşatım* kavramları yer almaktadır. Çözüm şöyle özetlenebilir. 1. Bir kümenin *kuşatımı* bu kümenin somut içeriğini oluşturan somut nesnelerin toplamıdır. Örneğin, belli bir *taş-kümesi*’nin *kuşatımı*, bu kümenin üyeleri olan taşların meydana getirdiği *taş-yığını*’na özdeştir. Bu yığın da bir *somut nesne* olduğundan, sözü geçen kümenin *kuşatımı* da bir somut nesnedir. 2. *Somut nesneler* ancak ve ancak eş-kuşatımlı olmaları durumunda birbiriyle özdeş olan nesnelerdir. O halde soyut nesneler somut-nesne olmayan nesneler olduğundan *soyut nesne* kavramı da şöyle tanımlanır. 3. *Soyut nesneler* ancak ve ancak eş-kuşatımlı oldukları halde birbiriyle özdeş olmayabilen nesnelerdir. Örneğin, sözü geçen *taş-yığını* onunla eş-kuşatımlı olan *atom yığını* ile özdeştir. Bu taş-yığının-  
dan meydana gelen taş-kümesi ise (gene aynı yığından meydana gelen) eş-kuşatımlı atom-kümesi ile özdeş değildir. O halde, taş-yığını bir somut nesne, taş-kümesi ise bir soyut nesne sayılmalıdır. Böylelikle kümelerin üyeleri somut da olsa kendilerinin niye soyut oldukları açıklanmış oluyor. (Bkz. *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları*, s. 84-85.)

İkinci olarak “A Set Theoretical Reconstruction of Wittgenstein’s Ontology and Picture Theory” (*Language, Logic, and Empirical Knowledge, Collected Papers* içinde, pp. 37-46; ilk basımı: *Journal of Human Sciences*, V/1, 1985, pp. 49-60) isimli makalesinden söz edebiliriz. Bu yazı, Wittgenstein’in *Tractatus* ontolojisinin ve resim teorisinin Stenius-Stegmüller-Hintikka yorumunu yeniden yapılandırmayı amaçlamaktadır. Bu yeniden yapılandırmanın sonucunda ortaya çıkan ontolojinin ve resim teorisinin, gerek kipsel gerekse kipsel-olmayan Tarski-Kripke semantiği ile yakından ilişkili olduğu gösterilmektedir. Aslında bu yazı Hintikka’nın o zamanlar baş editörlüğünü yapmış olduğu *Synthese* dergisinin bir özel sayısı içim kaleme alınmıştı. Hintikka yazıyı okuduktan sonra, özellikle Tarski-Kripke semantiği ile olan ilişkisini çok ilginç bulduğunu belirtmiş, gerek bu ilişkinin gerekse dipnotlarda ortaya konulan

felsefi açıklamaları ana metne alınmasını istemişti. Ancak babam sanırım hem aradan epey bir süre geçtiğinden hem de o sıralar başka bir çalışmaya yöneldiğinden bu isteği yerine getirememiş, yazıyı *Journal of Human Sciences*'da yayınlamayı yeğlemiştir.

Son olarak, babamla birlikte kaleme aldığımız ve İskender Taşdelen'in editörlüğünü üstlendiği 2010'da ilk baskısını yapan *Metafizik* (Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir) kitabından bahsedebiliriz. Kitap her ne kadar bir ders kitabı olarak yazılmış olsa bile yazarların kendi özgün görüşlerini de içermektedir.

## 5. Bilgi Teorisi ve Bilim Felsefesi

### 5.1 Bilgi Teorisi

Babamın bilgi teorisine en önemli katkısı 1995'te *Boston Studies in the Philosophy of Science*'da (Vol. 170) yayınlanan "Long Run Consistency of Beliefs as Criterion of Empirical Knowledge" isimli makalesi ile olmuştur. (Bu yazının temel fikirlerini içeren daha kısa bir biçimi 1992'de "Long Run Consistency of Beliefs" ismi ile *Journal of Human Sciences* dergisinde yayınlanmıştır.) Bilindiği gibi bilgi teorisinin en önemli sorunlarından biri doğruluğu büyük bir olasılıkla içeren bir (epistemik) haklı gösterme (*epistemic justification*) teorisi ve dolayısıyla bir *bilgi teorisi* geliştirmektir. Yazının amacı deneysel bilgi için böyle bir kuram geliştirmektir. Teorinin merkezinde, *ussal bilişsel kılıcı* (*rational cognitive agent*), *görünür çelişki* (*ostensible contradiction*), *uzun vadeli tutarlılık* (*long run consistency*) gibi kavramlar yer almaktadır. Yazı, bir ussal bilişsel kılıcının uzun vadeli tutarlı kanılar sisteminin (*system of beliefs*), epistemik haklı göstermenin ve de deneysel bilginin doğruluğu büyük ölçüde içeren nihai ölçütünü verdiğini ortaya koymaktadır.

Bilgi teorisine yaptığı diğer katkıları sıralayacak olursak, önce 1990'da yayınlanan "A Logical Analysis of Aristotle's Conception of Knowledge" (*Journal of Human Sciences*, Vol. IX/1, pp. 51-61) isimli makalesinden söz etmek gerekir. Bilindiği gibi Aristoteles'te (bilimsel) bilginin (*episteme*) konusu tümeller olup, tekil nesneler ancak kanının (*doxa*) konusu olabilir. Ancak doğal olarak tümelleri örnekleyen tikel nesnelerin de bilimsel bilginin konusu olması beklenir. Bu sorun felsefe tarihinde "bilginin tümelliği sorunu" olarak adlandırılır. Aristoteles'in kendisi bu soruna bir çözüm olarak *episteme*'ye iki farklı anlam yükler. Birinci anlamda *potansiyel* ya da *tümel* varlıklara ilişkindir. İkinci anlamda ise *aktüeldir* ve *tekil* (*tode ti*) varlıklara ilişkindir. İşte sözünü geçen makalenin amacı bu tartışmaya konu olan tüm kavramların mantıksal yapısını ortaya koyarak Aristoteles'in çözümünü daha açık bir hale getirmektir.

Bunların dışında iki yazıdan daha söz etmek gerekir. Birincisi "Bilgi Teorisi ve Gettier Problemi" (*Felsefe ve Felsefi Mantık Yazıları*, s. 385-392) isimli yazısı olup sıkça başvurulmuş bir kaynaktır. Bu yazıda klasik üç koşullu bilgi tanımına karşı ortaya

konulan Gettier-türü karşı örnekler epistemik mantık çerçevesinde açık bir şekilde ortaya konulmaktadır. İkincisi ise “Bilgi ve Bilim Felsefesi” (*Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları*, s. 203-224) isimli makalesidir. Bu yazının en önemli katkısı yukarıda ortaya koyulan metafelsefe görüşünün epistemoloji alanında nasıl bir karşılığı olduğunu açıkça ortaya koymasındır.

## 5.2 Bilim Felsefesi

Teo Grünberg’in bilim felsefesine olan katkıları hem uluslararası dergilerde hem de ulusal dergilerde yayınladığı makalelerde kendini göstermektedir. Bunlar arasında hiç kuşkusuz en önemlisi Gürol Irzık ile birlikte kaleme almış oldukları “Carnap and Kuhn: Arch Enemies or Close Allies?” (*The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 46, No. 3, 1995, pp. 285-307) isimli yazıdır. Bu yazıda Carnap ile Kuhn’un bilim üzerine görüşleri, başka bir deyişle bilim felsefeleri karşılaştırılmaktadır. Bu karşılaştırma iki bilim felsefecisinin görüşlerinde her ne kadar bazı önemli farklılıklar da olsa aralarında çok çarpıcı benzerlikler olduğu görüşünü ortaya koymuştur. En genel anlamda iki temel sonuca varılmıştır. Birincisi, pozitivist-sonrası bilim felsefesi, yaygın kanının tersine, pozitivist bilim felsefesinden köktenci bir biçimde farklılık göstermez. İkincisi, Carnap ve Kuhn’un görüşleri birbirine zıt olmaktan çok birbirini tamamlayan niteliktedir. Kuhn, yazıyı okuduktan sonra, babam ve Gürol Irzık’a birer mektup yazmış ve yazının çok değerli olduğunu belirttikten sonra, eğer yazıdaki fikirler ünlü kitabı *The Structure of Scientific Revolutions*’dan önce ortaya konulabilmiş ve okuyabilmiş olsaydı kitabı ya hiç yazmayabileceğini ya da tamamen farklı bir biçimde yazabileceğini belirtmiştir. Makalenin şimdiye kadar 100’den fazla atfı aldığını da belirtmekte yarar görüyorum.

Aslında Gürol Irzık’ın da *90. Yaş Günü Onuruna Teo Grünberg Sempozyumu*’ndaki konuşmasında belirttiği gibi babam bir dizi Türkçe yazısında çok önceden Kuhn’un yanlış yorumlandığını, yeni bir rasyonalite anlayışı ortaya koymaya çalıştığını öne sürmüştü. Bu yazılar şöyle sıralanabilir: “Bilimsel Akılcılık Anlayışının Evrimi” (*Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları*, s. 225-230; ilk basım: *Bilim ve Teknik*, 1982, s. 28-30); “Thomas S. Kuhn ve Bilimsel Akılcılık” (*Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları*, s. 276-296; ilk basım: *ODTÜ İnsan Bilimleri Dergisi*, I/1, 1982, s. 15-34) ve “Neopozitivizmin Bilim Anlayışının Eleştirisi” (*Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları*, s. 333-343; ilk basım: *Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri*, Ankara Üniversitesi Yayınları, No. 91, Ankara, 1984, s. 33-41).

Gürol Irzık ve babam Teo Grünberg 1998’de gene Kuhn üzerine “Worfian Variations on Kantian Themes: Kuhn’s Linguistic Turn” (*Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. 29, No. 2, pp. 207-221) isimli bir yazı yayınlamışlardır. Bu yazıda amaçlanan şöyle özetlenebilir. Thomas Kuhn’un 1980 sonrası çalışmalarında bilimsel devrimler ile eş-ölçülemezliğin belirlenmesinde dilin görevi gitgide önem kazanmıştır.

Bu bağlamda Kuhn'un dilsel dönüşümünün Worfçu dil kavramı ve bazı yeni-Kantçı mevzularla daha iyi anlaşılabilceği savunulmuştur. Bununla birlikte bu yaklaşımın, her ne kadar Kuhn'nun görüşlerinin daha fazla sadeleşmesine ve bütünlük sağlanmasına imkân tanısa da bazı güçlüklerle de yol açtığı ileri sürülmüştür.

Son olarak birlikte kaleme aldığımız ve gene İskender Taşdelen'in editörlüğünü üstlendiği 2011'da ilk baskısını yapan *Bilim Felsefesi* (Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir) kitabından bahsedebiliriz. *Metafizik* kitabı için söylediğimiz benzer şeyler bu kitap için de geçerlidir. Kitap bir ders kitabı olarak yazılmış olsa bile yazarların kendi özgün görüşlerini de içermektedir. Ayrıca *Metafizik* kitabında geliştirilen bazı kavramlar *Bilim Felsefesi* kitabında da yer bulmuş, böylelikle iki kitap arasında bir süreklilik sağlanmıştır.

Yaklaşık son beş senedir babam Teo Grünberg ile birlikte biçimsel dil felsefesi alanında *Meaning Theory Precedes Truth Theory, Not Conversely* isimli bir kitap çalışması yürütmekteyiz. Amacımız bu çalışmayı yurt dışında saygın bir yayınevinde yayınlamaktır. Bunu başarmayı umuyor ve sevgili babam Teo Grünberg'e daha nice sağlıklı, mutlu yıllar diliyorum.

#### KAYNAKLAR

- Grünberg, Teo (2005); *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.  
 — (2006); *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.  
 —o (2010); “Anlam Kavramı ve Metafizik Önergeler”, *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler*; haz. S. Kibar, S. A. Bayram ve A. Sol, İstanbul: Legal Kitapevi, s. 167-172.  
 — (2017); *Language, Logic, and Empirical Knowledge, Collected Papers, 1965-2005*, ed. by D. Grünberg and A. Özeren, Ankara: METU PRESS.  
 Kutlusoy, Zekiye (Ed.) (2013); *Tutarsızlığın İz Sürücüsü, Dilde / Düşüncede: Teo Grünberg'e Armağan*, Ankara: İmge Kitabevi.  
 Quine, Willard Van Orman (1958); *Mathematical Logic*, 3<sup>rd</sup> edition, Cambridge, MA: Harvard University Press.



# EMMANUEL LEVINAS FELSEFESİNDE ONTOLOJİ VE MEONTOLOJİ SORUNSALI\*

Ali Sait Sadıkoğlu\*\*

## THE PROBLEMATIC OF ONTOLOGY AND MEONTOLOGY IN THE PHILOSOPHY OF EMMANUEL LEVINAS

### ÖZ

Emmanuel Levinas felsefesinde erken dönem eserlerden itibaren dile getirildiği gibi ontolojiden çıkış isteği, sunmak istediği etik felsefesinin en önemli özelliği olmuştur. Levinas felsefesinde varlık düşüncesinden çıkma iddiası, etiğin önemli teması olan başkalığın anlaşılmasında merkezi rol oynar. Bizim çalışmamız, Levinasçı etik düşüncesinin bazı temel kavramları aracılığıyla, varlıktan ve onun kategorilerinden çıkma iddiasını, ontoloji ve meontoloji tartışması üzerinden ele almaya çalışmaktadır. Bu çalışma aynı zamanda Levinasçı etik felsefesinin genel bir güzergâhını göstermeye çalışarak varlık düşüncesinden çıkma iddiasının zorluklarını göstermeyi denemektedir. Varlık düşüncesinden çıkma, eğer Levinas'ın söylediği gibi yokluğa varmak değilse, yani etik kendisini yokluğa düşmeden göstermek zorunda kalmış ise, etik kendisini belli bir varlık düşüncesine bağlamış gözükmektedir. İşte bu meseleyi sunmayı deneyen mevcut makalemiz aynı zamanda etik düşüncesinin sınırları hakkında genel bir sorgulama niyeti taşımaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Ontoloji, Meontoloji, Varlık, Yokluk, Başka, Etik, Tanrı

### ABSTRACT

As given utterance in Levinas's early philosophical works, a principal trait of the philosophy of ethics has been a desire to present itself as something separate from the field of ontology. The pretense of escaping from the notion of being

\* Bu yazıyı, eşsiz anlayış gücü ve hayranlık uyandırıcı duru felsefî dilinden her zaman ilham aldığım çok değerli hocam Prof. Dr. Kenan Gürsoy'a ithaf ediyorum

\*\* Dr., alisaitsadk@yahoo.com. Yazı geliş tarihi: 20.04.2018; kabul tarihi: 19.09.2018.

in Levinas's philosophy plays a central role in the recognition of the Other, which is the principal theme of ethics. Our aim here is to examine the pretense of escaping from being and its categories with the aid of some basic concepts from Levinasian ethical thought, via a discussion concerning ontology and meontology. In addition, this study attempts to illustrate the difficulty inherent in any attempt to escape from the notion of being by revealing the general thought process of Levinasian philosophy of ethics. If it is not the case that the eschewal of being can be achieved in non-being as Levinas claims—that is to say if ethics still must manifest without falling itself into non-being—then ethics seems to be tied to its own particular notion of being. As a further point of interest, we hope that the present article's treatment of this topic will also serve as an interrogation of the limits of ethical thought.

**Keywords:** Ontology, Meontology, Being, Non-Being, Other, Ethics, God.

...

## 1. Giriş

Burada sunmak istediğimiz ontoloji ve meontoloji sorunsalı, Levinas düşüncesini bütünü boyunca yani 1930'lardan, 1982'deki son konferansına<sup>1</sup> kadar ilgilendiren en temel meselelerden biri olarak görünmektedir. Husserl ve Heidegger felsefeleri üzerine olan ilk kitaplarından hemen sonra, savaş yıllarında yayınladığı *Kaçış Üzerine*<sup>2</sup> adlı kitapta Levinas'ın belli bir program olarak ortaya attığı varlık düşüncesinden ve onun dilinden çıkma arzusu, daha sonraki bütün kitaplarında bir amaç olarak belirmiştir. Kitabın adının *Kaçış Üzerine* olarak seçilmesinin nedeni bu bağlamda, Batı felsefesinden, yani Levinas'a göre sürekli varlık düşüncesine bağlı kalmış ve zorunlu olarak ontoloji olarak kendisini göstermiş felsefeden bir tür kaçma olarak anlaşılabilir. Daha sonra, Levinas'ın birçok yorumcusuna göre en önemli kitabı olan *Bütünlük ve Sonsuz, Dışsallık Üzerine Deneme*'de<sup>3</sup> ontoloji olarak adlandırılan Batı felsefesinden kaçışın ya da çıkışın adı açık şekilde etik olarak adlandırılacaktır. Fakat Levinas, beraberinde birçok tartışmayı getirmiş bu kitapta etiği aynı zamanda "metafizik" olarak adlandırmıştır. Kitabın ilk sayfalarından itibaren "metafizik" kelimesi açık olarak etik için kullanılmış ve metafiziğin anlamı ayından (*le même*) çıkarak Mutlak Başkası'na (*L'Autre Absolu*) aşkın bir yönelim olarak ifade edilmiştir. Daha sonra aynı kitapta Levinas, etiği, felsefenin herhangi bir alanı değil de metafiziğin bizzat kendisi olarak ve ilk felsefe olarak adlandırmıştır. İlk felsefe tabiri, biraz önce bahsettiğimiz gibi, son konferansının da tematiği olmuş ve bu konferansta Levinas etiği ilk felsefe<sup>4</sup> ola-

<sup>1</sup> Bu konferans Fransızca "İlk Felsefe Olarak Etik" başlığı ile 1998 yılında yayınlanmıştır. Bkz. *Ethique Comme Philosophie Première*, Paris, Payot&Rivages, 1998.

<sup>2</sup> Özgün adı, *De l'évasion*, (1935), Paris, Fata Morgana, 1982.

<sup>3</sup> Özgün adı, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité* (1961), La Haye, Nijhoff, 1971.

<sup>4</sup> Fr. philosophie première.



rak klasik metafiziğin yerine ikame etmek istemiştir. Bu konferansta varlık üzerine radikal bir refleksiyon geliştirdikten sonra Levinas şöyle yazar: “Felsefe’nin sorusu ya da soruların en eşsiz sorusu, “neden hiçlikten ziyade varlık vardır” değildir, asıl soru “varlığın nasıl kendini haklılaştırdığı” sorusudur.”<sup>5</sup>

Öyle düşünüyoruz ki *İlk Felsefe Olarak Etik* konferansının bu son cümlesi bütün Levinas düşüncesinin en baştan beri en temel motivasyonu olmuştur. Neden veya nedenler sorusu olarak, varlığın prensipleri üzerine araştırma olan geleneksel felsefenin temel sorusu Levinas’a göre düşüncenin ilk ve temel sorusu değildir. İlk ve temel soru, varlığın başka bir ifade ile bizzat kendi varlığımız olan varlığın kendisini nasıl haklı kılacağı sorusudur. Levinas varlığın nasıl haklı veya varlıkta haklılığın nasıl olabileceği sorusunu geleneksel varlık sorusundan daha kökensel düşünerek etiği ontolojiden daha önsel bir alana götürmek istemiştir.

Böylece bu ön açıklama niyetindeki genel fikirlerle başlıkta bahsettiğimiz sorunsala girmiş oluyoruz. Sorunsal olarak beliren bu varlık meselesi aşağıda sorduğumuz sorular yardımıyla şöyle ifade edilebilir: İlk eserlerinden itibaren duyurulan, düşüncede “varlık ve onun kategorilerinden” çıkmayı arzulayan ve varlığın nasıl kendini haklılaştıracığı veya meşrulaştıracığı gibi etik meseleleri felsefenin merkezine yerleştiren Levinas düşüncesi ontolojiden hangi manada uzaklaşmıştır? Acaba Levinas’ın etik düşüncesi, *Bütünlük ve Sonsuz*’da duyurulan “metafizik” ya da “ilk felsefe” olarak düşünüldüğünde gerçekten ontolojik düşünceden çıkabilmiş midir? Son döneminde, özellikle ikinci önemli kitabı olan *Varlıktan Başka Türölü ya da Özün Ötesinde*<sup>6</sup> adlı kitabında Levinas, “metafizik” teriminden uzaklaşmış gözükse bile düşüncesinde ilk felsefeye yönelik ilgi hiç azalmamıştır. Bununla beraber son dönemde Levinas etik felsefesini “meontoloji”<sup>7</sup> olarak adlandırmaktan geri kalmamıştır. Bu son ifade ile metafizik yerine etiğin “meontoloji” yani “ontoloji olmayan” olarak düşünülmesi bir belirsizliği de beraberinde getirmiştir. Meontoloji teriminden varlık olmayana, yokluk, ölüm ya da hiçliğe yönelmeyi anlayabileceğimiz gibi varlık ötesi olarak başka türlü olana yönelmeyi de anlamamız mümkün görünmektedir. Aslında tam bu anlam belirsizliği olabilecek noktada, *Varlıktan Başka Türölü*’nün giriş notu bize katkı

<sup>5</sup> Bizim çevirimiz. Cümlelerin aslı ise şöyledir : “Question par excellence ou la question de la philosophie. Non pas : pourquoi l’être plutôt que rien mais comment l’être se justifie.” *Age*.

<sup>6</sup> Özgün adı, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974), La Haye, Nijhoff, 1978. Öz olarak çevirdiğimiz “essence” teriminin Levinas düşüncesinde aynı zamanda varlık ya da varlaşma olarak varlığın fiil manasını göndermede bulunduğunu belirtmek gerekir. Bkz., *age*, s. 9 ve s. 13. Latince “esse”den gelen “essence” terimini öz olarak çevirirken Levinas’ın bu terim ile varlığı düşündüğünü belirtmekle beraber özcü her türlü metafiziğin de dışına çıkmak istediği için öz terimini burada korumak istiyoruz.

<sup>7</sup> Metis yayınevi tarafından “Sonsuza Tanıklık” başlığı ile yayınlanmış Türkçe derlemenin içinde bir röportajda açık olarak, Levinas kendi düşüncesi için “meontoloji” ifadesini kullanmıştır. Bu röportaj için ayrıca bkz. Bernasconi Robert and Wood David, *The provocation Of Levinas, rethinking the Other*, Londres New-York, Routledge 1988.

sağlamaktadır. Eğer burada kitabın da adında formüle edilen varlıktan başka türlüyi anlamayı istersek –varlıktan başka türlüyi “Aşkınlık”<sup>8</sup> olarak da anlamamız mümkündür–, Levinas’ın alıntılatacağımız bu cümlesi belirleyici gözükmetedir: “*Varlıktan başkaya geçmek, varlıktan başkaca olana geçmek, başkaca bir varlığa geçmek değil, varlıktan başkaya geçmektir. Bu varlık olmayan da değildir. Geçiş burada ölüme denk değildir.*”<sup>9</sup> Yani Levinas “Varlıktan başkayı”<sup>10</sup> ölüm ya da yokluk terimleri ile anlamamaktadır. Bu noktanın altı çizilmesi bizi bir manada aydınlatmış olsa da etiğin statüsü olarak meontoloji ya da ontoloji sorunsalının Levinas külliyatında izinin sürülmesi, bu külliyatın bütünlüğü içinde ele alındığında bir dizi anlam belirsizliklerine ve zorluklara yol açmaktadır. Biz mevcut çalışmamızla bu belirsizlikleri ve zorlukları genel olarak ele alarak varlık düşüncesi bakımından etiğin sınırları hakkında bir soruşturmaya giriş yapma niyetindeyiz.

## 2. Varlığa Karşı Varlık

Bazı Levinas yorumcularının<sup>11</sup> yaptığı gibi, belki belli dönemlere ayırarak Levinas düşüncesine yaklaşmak, bazı ayırık ve parçalı fakat daha açık fikirlere ulaşmamızı sağlayacaktır. Fakat yine de bütünlüğü içerisinde ele alındığında metafizik meselesi *Varlıktan Başka Türlü* eserine kadar sürmüştür. *Varlıktan Başka Türlü* eserinde ise Levinas artık bambaşka bir dil iddiası ile düşüncesini metafizikten koparmayı deneyecektir fakat bu deneme varlıktan başkayı düşünse de yukarıda bahsedildiği gibi bir yokluk ya da ölüm düşüncesi değildir. Ayrıca *Bütünlük ve Sonsuz*’da öne sürülen metafiziğin hâlâ varlık düşüncesinin diline başvurması<sup>12</sup> ontoloji ve kendi felsefesi arasındaki irtibat düşünüldüğünde, bu iki eser arasında bir dizi probleme ve soruya yol açmıştır. Daha açık ifade edilirse, Levinas kendi düşüncesi için hiçbir zaman “ontoloji” terimini kullanmadan sadece “metafizik” terimini kullanmış olsa bile, bu metafizik düşüncesinin ontolojinin dilinden ve de bizzat genel anlamıyla ontolojiden bağımsız olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Biz burada ontoloji ve meontoloji arasındaki gerilimi daha da açığa kavuşturmak için üç notla, temel birkaç izleği öne çıkarmak istiyoruz.

<sup>8</sup> Fr. Transcendance. Terimin anlamı kitabın ilk cümlesinden itibaren varlıktan öteyi işaret etmektedir.

<sup>9</sup> Bizim çevirimizdir. Bkz. s. 13. Cümlemin aslı ise şöyle: “Passer à l’autre de l’être, autrement qu’être. Non pas être autrement, autrement qu’être. Ni non plus ne-pas-être. Passer n’équivaut pas ici à mourir.” “Autre” terimini “başka” olarak karşılarken, “autrement” zarfını ise “başkaca” olarak karşılıyoruz.

<sup>10</sup> Fr. Autrement qu’être.

<sup>11</sup> Bkz. Jacques Rolland’ın *İlk Felsefe Olarak Etik* için yazdığı önsöz.

<sup>12</sup> Levinas, ontolojik dile başvurması konusunda bir açıklama getirmiştir. Bu açıklamaya göre, etiğin deneysel psikolojik bir düşünce olmaması için önlem alınmış ve bu nedenle ontolojik dile başvurulmuştur denilmektedir. Bkz. *Bütünlük ve Sonsuz*’un Almanca baskısına yazılan önsöz.

1. İlk eserlerinden itibaren Levinas ontoloji terimini, geleneksel varlık düşüncesine bağlı olarak Husserl ve Heidegger gibi son dönem Batı felsefesinin önemli filozofları üzerinden anlamıştır. Genel hatlarıyla ontoloji düşüncesi, ister yönelimsellik<sup>13</sup> fikri üzerinden nesnenin bilinç tarafından kurulmuş olduğu varlık alanlarını ilgilendirsin, ister kendisi olduğumuz varolan tarafından yönelimsellik öncesi duygulanımsal anlamaya bağlı olsun belli bir ortak karaktere sahiptir. Bu ortak karakter, Levinas tarafından temelde geleneksel felsefenin “aynı” (*le même*) ve “başka” (*l'autre*) kategorileri üzerine olan düşüncesi üzerinden ortaya çıkmıştır. Ontolojik fikir ya da ontoloji sürekli kendine mal edici bir üçüncü terim aracılığıyla başkayı aynıda yok etmektedir veya başkayı aynıda asimile etmektedir. Husserl’in görü (*intuition*) düşüncesi bu asimile edici edimi yönelimsellik fikri üzerinden nesnenin genel olarak özdeşleştirildiği ve benzeştirildiği, yani kendi bilinç yapıları içinde nesneyi indirgediği noematik yapılar içinde tesis etmektedir.<sup>14</sup> Aynı şekilde burada genel olarak anlatılan özdeşleştirme ve benzeştirme edimi araştırma nesnesi ile araştırılan arasında düşünüldüğünde Heidegger felsefesinde de devam ettirilmiştir. Heidegger bilinç ve yönelimsellik düşüncesinin dışına çıkmış olsa bile ya da varlık açısından daha önsel yapıları düşünmüş olsa bile, varlığın anlamını bizzat kendisi olduğumuz Da-sein’in anlama şartına bağlayarak yani bir tür sahiplenici anlama içinde düşünerek başkayı, aynı içinde veya aynının önceliğinde düşünmüştür.<sup>15</sup> Hem son örneklerini Husserl’de gördüğümüz bilinç felsefelerinde hem de Heidegger’de gördüğümüz varlığın anlamını araştırılan varlık felsefesinde aynı ontolojik ortak karaktere rastlamaktayız. Bu ortak karakter hiçbir mal edici veya sahiplenici ilişkiyi indirgenemez olan başkayı ve de Mutlak Başka’yı aynının içinde hapseden düşünme alışkanlığıdır. Levinas başkayı, başkası nosyonunu yani farklı ve indirgenemez olanı, somut insan ile ilişkimiz içerisinde “yüz”<sup>16</sup> nosyonu üzerinden, başkanın aynıda mal edildiği ve sahiplenildiği anlamayı terk ederek bambaşka yollardan anlamayı deneyecektir. Levinas metninde etik açısından ontoloji teriminin olumsuz bir mana taşımasının nedeni budur: Ontoloji sürekli olarak son iki büyük örneğinde gördüğümüz gibi başkasının aşkınlığını ve indirgenemez farklılığını yok ederek onu içkin bir tarzda anlama çabası olarak başkasını varlığın içinde eriten bir tür indirgeyici ve totaliter düşünce olmuştur.

2. Bununla birlikte içkin her tür felsefeyi ve ontolojiyi eleştirmesi ile birlikte, Levinas etik düşüncesini somut planda düşündüğünde varlık terimlerine paradoksal olarak ihtiyaç duymuştur. Temel olarak, Husserlci ve Heideggerci ontolojinin belli bir içkin felsefe olması açısından değerlendirdiği dünya ve dünyada varlık (*in-der-Welt-sein*) nosyonlarını değerlendirdiği *Varoluştan Varolana*<sup>17</sup> ve *Bütünlük ve Sonsuz* adlı

<sup>13</sup> Fr. Intentionnalité.

<sup>14</sup> Bkz. Levinas, “Husserl ve Heidegger ile Varoluşu Keşfederken” (2006), *En découvrant l'existence Avec Husserl et Heidegger* (1949), Paris, Vrin, 2006.

<sup>15</sup> Bkz. Age. Ayrıca *Bütünlük ve Sonsuz*’un ilk bölümü.

<sup>16</sup> Fr. Le visage.

<sup>17</sup> Asıl adı, *De l'existence à l'existant* (1947), Paris, Vrin, 2004.

kitaplarında kendisine ait “dünya” fikrini öne sürdüğünde bu eğilim görünmektedir. Aslında Levinas açık olarak ontolojik dünya nosyonlarını eleştirmiş olsa bile kendine ait bir dünya fenomenolojisi geliştirmiştir. Bu dünya fenomenolojisi, ne bilinç tarafından yapılanmış nesne fikri ile, ne de içinde sonluluğun anlaşıldığı varlığın kendi imkânlarına yöneldiği dünya manasında anlaşılmıştır. Dünya nosyonunu düşündüğünde Levinas, fenomenolojisini araçsal ya da nesneleştirici anlam fikri üzerinden değil de arzu (*le désir*) ve haz (*la jouissance*) gibi duygulanımsal terimlerle başlatmıştır. Bu iki terim ile başlayarak, hem Husserlci teorik ve tarafsız (nötr) olan nesneleştirici bilinçten<sup>18</sup> hem de Heideggerci varlıkbilimsel kaygı (*Sorge*) düşüncesinden farklı olarak arzu ve hazzı öne çıkararak, aslında “beden”<sup>19</sup> kavramının öncelikli olarak dünyanın anlaşılmasında gerekli olduğunu düşünmüştür. Fakat Levinas olumlu olarak “dünya” ve “beden” kavramlarını kendi fenomenolojisi içinde düşündüğünde varlık<sup>20</sup> (*être*) ve varolan (*étant*) gibi ontoloji terimlerini de kullanmak zorunda kalmıştır. Üstelik bu kullanım sadece deneysel psikolojiden uzak kalmak için dilsel ve terminolojik bir seçim olarak görünmemektedir. Bize göre ontolojik bir gereklilik olduğu fikri de göz önünde bulundurulmalıdır. Öncelikle arzunun nesnesi olarak düşündüğümüz dünyasal varlık yani en özel örneğinde “besin” olarak anlaşılan unsur bir tür varolan olarak düşünülmüştür. Levinas dünya mefhumunun ontolojik boyutunu düşünürken ayrıca kendine göre varlık fikrini, yani belirsiz varlık düşüncesi olarak anlaşılan “Var” (*l’il y a*) gibi bir nosyonu düşünmüştür.<sup>21</sup> Daha sonra her ne kadar bu dünya planına başka insan ile irtibat girdiğinde, dünya ile beden üzerinden girilen keyif ve arzu yönelimi kendisini *metafizik arzuya* bıraktığında yani başkası için sorumluluk fikrine bıraktığında, yine de bir başlangıç olarak varlık olarak dünya mevcudiyetini koruyacaktır. Üstelik Levinas öznelliğin temelinde düşündüğü “dünya” ve “beden” kavramlarının yanı sıra başkasını düşündüğünde de yine ontolojik dile başvurmuştur. Başkası “yüz” olarak kendisini bana duyurduğunda, bir ses, bir çağrı olarak muhatap alınan bir “varolan” (*étant*) olarak adlandırılmıştır.<sup>22</sup> Tam da bu ontolojik dilsel benzerlikten çıkmak isteği,

<sup>18</sup> Levinas Husserl’in düşüncesi üzerine olan kitabında ve daha sonraki eserlerinde Husserlci fenomenolojide nesneleştirici edimin önceliğini vurgulamıştır. Husserl’de teorik bilinç ya da nesneleştirici bilincin ayrıcalığı için Levinas’ın Husserl’in görüşü kuramı üzerine olan kitabına bakılabilir. Bkz. Levinas, *La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Paris, Vrin, 2010.

<sup>19</sup> Fr. Le corps. *Bütünlük ve Sonsuz* kitabının ikinci bölümünde geliştirilen “beden” düşüncesi Husserlci fenomenolojik beden düşüncesinden ayrıt edilmiştir. Levinas “beden” düşüncesini duyu verileri ile bilince verilen bilinç içeriklerinden daha kökensel olarak bilince indirgenemez “arzu” ve “haz” terimleri üzerinden anlamıştır. Arzu veya hazzın ise bilince indirgenemez anlam fazlalığı üzerinde durulmuştur. Husserlci “beden” kavramı ile Levinasçı “beden” mefhumu arasındaki farkların daha ayrıntılı bir açıklaması için *Bütünlük ve Sonsuz*’un ikinci bölümüne bakılabilir.

<sup>20</sup> Bkz. *Bütünlük ve Sonsuz*. Ayrıca diğer kitaplarda *l’il y a (Var)*, *l’être (Varlık)* gibi terimlerin kullanımları açıktır.

<sup>21</sup> Bkz. Özellikle *Bütünlük ve Sonsuz*’un ikinci bölümü, s. 151.

<sup>22</sup> Özellikle *Husserl ve Heidegger ile Varoluşu Keşfederken* adlı kitabın içinde yayınlanan *Ontoloji Temel midir?* makalesine veya doğrudan *Bütünlük ve Sonsuz*’a bakılabilir.

*Varlıktan Başka Türölü* kitabında başkasının bir “varolan” adlandırılmasından kaçınılan neden olmuştur. Fakat başkası, Levinas’ın tercih ettiğı fenomenolojik yöntem gereğince, somut alanda belirmek zorunda olduğundan dünyada yani varlıksal bir alanda tekrar belirmek zorunda kalmıştır. Böylelikle bu ikinci anlamda başkasının bir olmayan olmadığı ya da bir hiç olmadığı, bir tür varlık olduğu, belki de kendisinde aşkınlığa izin verdiği için sonsuz bir varlık manasına yol açtığı öne sürülebilir. Fakat bu tür varlık düşüncesi açıktır ki aynının başkasını asimile ettiği ve sahiplendiğı bir varlık düşüncesi olmayacaktır. *Bütünlük ve Sonsuz*’da varlık terimi başkası için de kullanılmış olsa bile diğer ontolojilerin tersine Levinasçı metafizik sürekli olarak başkasının *aynılaştırılmasına* direnen başka bir metafiziğı düşünmek istemiştir.

3. Böylece bizi asıl ilgilendiren meseleyi merkeze koyarak burada şu soruyu sormamız mümkündür: Etik düşüncesi içinde daha önceki bütün ontolojileri eleştirmiş olsa da Levinas etiğı düşünmeye çalıştığında farklı bir ontoloji geliştirmiş olabilir mi? Bize göre, “dünya”, “beden”, “başkası” mefhumlarının düşünülmesi açısından Levinas felsefesi bir tür ontolojiyi düşünmeye izin vermektedir. Daha açık ifade ile “dünya”, “beden”, “başkası” mefhumlarının varlık alanları olarak belirmesi, Levinas felsefesinin bir meontoloji fikrinin karşısında bir tür ontoloji olarak savunulabilecek tarafıdır. Diğer taraftan eğer tekrar meontoloji fikrine geri dönersek, en önemli izlek olarak, *Varlıktan Başka Türölü*’de sunulan başkasının yerine geçme ve başkasının sorumluluğunu üstlenme olarak anlayabileceğimiz ikame etme (*substitution*) fikrine bakmamız gerekecektir. Levinas bu izlekle daha önceki etik düşüncesine ilâve bir fikir geliştirmiştir. Etik sorumlulukta, başkasının yerine geçerek onun sorumluluğundan bile sorumlu<sup>23</sup> olmak söz konusu olacaktır fakat bu yerine geçme adeta “ben”in kendi varlığından çıkarak, daha doğrusu varlıktan çıkarak yani aşkınlık olarak somut düzeyde başkası için biri olması olarak düşünülmüştür. *Varlıktan Başka Türölü*’de Levinas başkasının yerine geçme olarak düşündüğü “*substitution*” fikrini tasvir ettiğı sayfalarda bunun varlıktan öteye geçmek manasına geldiğini açıkça ifade etmiştir. Dolayısıyla daha önce bahsettiğimiz gibi yokluk ve ölüm üzerine felsefe olarak düşünülmeyen meontoloji tabiri, başkasının yerine geçtiğinde, yani onun yerine sorumlu olduğunda, “ben”in egoist kendine mal edici ve sahiplenici varlığından dışarıya çıkmam demek olacaktır. Bu son fikir ile Levinas, aynılığa dönüş yapan bütün düşüncelerden radikal olarak koparak sonsuz bir sorumluluk fikri ile radikal bir etik düşüncesine yönelmiştir.<sup>24</sup> Buradaki varlık mefhumu aynılık veya öznel varlık olarak düşünülürse, başkasının

<sup>23</sup> Yerine geçmede sadece başkasından sorumlu değildir, hatta onun sorumluluğundan bile sorumlu olurum.

<sup>24</sup> Levinas varlığın içkin olarak anlaşıldığı bütün düşünceleri eleştirmiştir. Bu düşünceler içerisinde Spinoza’nın *conatus essendi*’sinden Hegel’deki bilincin diyalektik olarak kendine tekrar dönüşüne ve Heidegger’deki varlığın anlamının *Da-sein* tarafından kendine mal edilmesine kadar Batı felsefesinin büyük figürlerinin düşünceleri bulunmaktadır. Levinas’ın ilkece “egoloji” olarak adlandırdığı bu düşüncelerde aynının (özne, ego, bilinç, vb) her seferinde başkasını asimile edici biçimde kendisini tesis etmesi öne çıkarılmıştır.

yerine geçme, varlık düşüncesinden ve onun içkin kategorilerinden çıkma olarak izah edilebilir. Fakat diğer yandan başkasının yerine geçme edimi gerçekleştiğinde, kendi aynılığımız değil de başkasının varlığı düşünüldüğünde mesele yine bir tür varlık düşüncesine bağlı kalmak zorunda kalmıştır. Başkası karşıda, orada bulunur ve onun belirş manası veya modu, “ben”i sorumluluğa çağırır fakat kendisi bir yokluk veya hiçlik değildir. Başkasının yerine geçerken ve etik sorumluluğu icra ettiğinde, başkasının somut varlığı olarak başka insanı yani bir tür “olanı” karşıda kabul etmek zorunda kalınması bizi ontolojik olmayan etik fikri konusunda tekrar düşündürmek zorunda bırakmıştır.

Bu üç not boyunca ontoloji ve meontoloji tartışması daha da netlik kazanabilir. İlk olarak ontoloji terimini kullandığında yukarıda bahsedildiği gibi Levinas belli bir düşünceyi göz önünde bulundurmıştır. Bu düşünceye göre yani Batı felsefesindeki ontolojik fikre göre varlık sürekli olarak içkinlik tarzında kuşatılan, mutlak başkalığın ve aşkınlığın yok edildiği bir tür içkin varlıkbilim olmuştur. Diğer taraftan başkasına yer açan ve onun mutlak farklılığını veya aşkınlığını yok etmeden başka bir varlık fikri düşünülebilir. Levinas bu varlık fikrini, *Bütünlük ve Sonsuz* kitabında öne sürmüş ve metafizik olarak adlandırmıştır. *Bütünlük ve Sonsuz*’dan çok daha sonra meontoloji terimini tercih ettiğinde aslında belli bir varlığı düşünmekten vazgeçmemiştir; dolayısıyla Levinasçı meontoloji fikrinin, varlıktan, daha doğrusu, her türlü varlık düşüncesinden tamamen bağımsız olduğunu söylememiz mümkün değildir. Etik sorumlulukta, başkasının yerine geçilen etik durumda bile, yine de başkasının varlığını varlık olarak kabul etmek ve varlık olarak onun varlığına bağlı kalınmış olmak söz konusudur.

### 3. Etik ve Anlam

Diğer taraftan kendisinin bağlı kaldığı varlık fikri söz konusu olduğunda Levinas düşüncesinin fenomenolojik bir düşünce olmasının önemli bir etkisinin olduğu söylenmelidir. Fenomenoloji, Levinas için, aynının başka ile kurduğu etik ilişkinin tasvir edilmesinde temel yöntemsel araç olarak düşünülmüştür. Tasvir edici yöntem olarak belli yönelimsellikler arasındaki farkların tasvirine izin veren fenomenolojinin tercih edilmesinin yukarıda bahsedilen ontoloji ve meontoloji sorunsalını anlamamız açısından önemli olduğunu belirtmek gerekmektedir. Fenomenoloji, araştırmacının araştırma nesnesini, kendi özgünlüğünde, onun ortaya çıkış ya da tezahür etme kipine (moduna) saygı göstererek betimleme çabası ise, Levinasçı etiğin bir tür fenomenoloji olduğunu söylemek mümkündür. Fakat fenomenolojinin tercih edilmesi sadece bir yöntem meselesinin ötesinde, aynı zamanda bize göre bizzat varlık düşüncesinin Levinasçı etikte neden devam ettiğini açıklamaktadır. Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da farklı anlamlarını açıkladığı fenomen terimini, temel olarak, Yunanca kökeninden itibaren saklı olanın açığa çıkması yani gizinden çıkıp görünmesi olarak anlamıştır.

Bu görünme ışık (*phos*) terimine yani belli bir bilme veya bilince göndermiş olsa bile, Heidegger'e göre, şeylerin bilim ve bilinç öncesinde gizinden çıktığı ve zaten anlamlarını fenomenler olarak teorik bilme öncesinde bize sundukları tasvir edilebilir.<sup>25</sup> Aynı biçimde Levinas düşüncesi de bilme ve bilinç öncesi anlam öbekleri veya bölgeleri tasvir ederek gelişmiştir. Dünyada şeylerle ilişki bilmeden ve bilinçten önce arzu ve keyif terimi ile açıklandığında, Heideggerci fenomenolojiye yakın bir yol izlenmiş olmaktadır<sup>26</sup>; aynı durum etik irtibat içinde başkasının ortaya çıktığı "yüz" nosyonun tasvir edildiği durumlarda da izlenebilir.

"Yüz" gözüken bir obje olmadan, bilim ve bilinç öncesinde ve hatta bilim ve bilinci kuran başkasının dilde bir muhatap olarak kabul edildiği tezahürün diğer adıdır. Levinas, şüphesiz daha uzun incelenmesi gereken tasvirlerinde, "yüz" nosyonunu her ne kadar gözüken yani gözün gördüğü bir fenomen olarak düşünmese bile, etik ilişkinin bizzat ortaya çıktığı başkası ile onun yüzü olarak karşılaşmanın kendisini fenomenolojik bir tasvirle anlatmaktadır. Aynı zamanda *Bütünlük ve Sonsuz*'da<sup>27</sup> başkası ile ilişki için *Aşkın yönelimsellik*<sup>28</sup> terimini kullandığında başkasının diğer yönelimselliklere indirgenemez tarafını tasvir etmeye çalışmıştır. Burada bahsettiğimiz farklı yollardan giriştiği ana temaların fenomenolojik tasviri çabası bizzat bu temaların gözle ilgisi olmasa bile belli bir varlık alanı olarak kabul edilmesi sonucunu doğuracaktır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da fenomenolojiyi ontoloji ile –kendisi için daha doğru tabirle *temel ontoloji* ile– özssel ilişki içinde düşünmesinde hiçbir rastlantı söz konusu değildir. *Varlık ve Zaman*'da fenomenoloji teriminin açıklandığı giriş bölümünde, "ontoloji sadece ve sadece fenomenoloji olarak mümkündür"<sup>29</sup> denmektedir. Açıkça görünmese de varlık kendi gizliliğinde ya da unutulmuşluğunda varolandan farklı olarak fenomenolojinin araştırma konusu olmuştur. Heidegger böylece, gözle açıkça tematize edilmeyen zimni veya gizil anlamların da fenomenolojinin konusunu olduğunu söylediğinde Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'da geliştirdiği fenomenolojiden çok uzak görünmemektedir. Bu manada, Levinas'ın sürekli olarak söylediği gibi, Heidegger'in kendisinin felsefi ufkunu geliştiren büyük filozoflar listesinde en başta bulunmasında hiçbir rastlantı söz konusu değildir. Levinas'ın Heidegger'den öğrendiği en temel derslerinden biri, varlığın yani Heidegger'e göre gizil olan ya da unutulmuş varlığın anlam alanının fenomenolojik yöntemle tasvir edilebileceğidir. Fakat bizim açımızdan buradaki temel mesele iki

<sup>25</sup> Bkz. *Varlık ve Zaman*'ın ilk bölümü.

<sup>26</sup> Levinas düşüncesinin Heidegger düşüncesine indirgenemez olduğunun altını çizmekle beraber fenomenolojinin yöntem bakımından anlaşılmasında her iki filozof arasında benzerlikler bulunduğunu belirtmek gerekir. Levinas tarafından ilk eserlerinden itibaren Husserl'e getirilen eleştirilerin Heideggerci olması daha sonra Levinas düşüncesinde gizil ve zimni anlamların araştırılmasında etkili olmuştur. Bkz. Levinas, *Husserl ve Heidegger ile Varoluşu Keşfederken* (2006) *En découvrant l'existence Avec Husserl et Heidegger* (1949), Paris, Vrin, 2006.

<sup>27</sup> Bkz. s. 41.

<sup>28</sup> Fr. l'intentionnalité de la Transcendance

<sup>29</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora kitaplığı, 2011, s-36-37.

filozof arasındaki fenomenolojik miras değildir; daha ziyade fenomenolojik yöntemi sadece tasvir edici boyutunda düşündüğümüzde belli bir varlık fikrinden yani belli bir ontolojiden bağımsız olarak düşünemeyeceğimizin altının çizilmesidir. Levinas'ın belli bir biçimde fenomenolojik tasvir etme yöntemine bağlı kalması aynı zamanda onun etik düşüncesinin statüsünü de etkilemiştir: Etik ilişki dâhil olmak üzere tasvir ettiği anlam alanları, aynı zamanda birer varlık türü olarak düşünülme zorunda kalmıştır. *Bütünlük ve Sonsuz* kitabında ontolojik dilin takip edilmesinin en temel nedeni de işte burada anlatılan fenomenolojiye sadık kalınmasıdır. Fakat bize göre bu sadece dilsel ya da terminolojik bir mesele değildir; özsel olarak fenomenolojiye bağlı kalmak aynı zamanda yukarıda bahsettiğimiz anlam alanları bakımından varlığı düşünmek demektir.

#### 4. Teori ve Pratik

Diğer yandan Levinasçı etik düşüncesinin sadece bir fenomenolojik tasvir yöntemi ile belirlediğini ve onunla sınırlı olduğunu açıklamak onun düşüncesini anlamak açısından yeterli olmayacaktır. Şüphesiz Levinas etiği ortaya koyduğunda “dünya”, “beden”, “dil” veya “yüz” gibi mefhumların fenomenolojik tasvirini yapmıştır fakat etik aynı zamanda onun düşüncesinde başkasına doğru bir edim yani pratik bir eylem olarak anlaşılmıştır. Fakat burada başkasına doğru bu pratik edim etik düşüncesinde belli maksimlere dayanan bir ahlâk olarak, örneğin Kant'ın pratik felsefesinde olduğu gibi pratik ve evrensel bir ahlâk düşüncesi ile geliştirilmiş değildir. Levinas özneyi, rasyonel ve evrensel bir moral yasaya bağlanmadan önce, başkasına karşı duyduğu *doğrudan* sorumlulukta “yüz” nosyonu üzerinden düşünmek istemiştir.<sup>30</sup> Bu düşünce bir taraftan teorik olarak dil düşüncesi<sup>31</sup> ile anlaşılmış, diğer taraftan başkası ile ilişki ekonomik alandan yola çıkılarak pratik olarak anlaşılmıştır. Başkası kendisine eli boş olarak gidemeyeceği biricik varlıktır Levinas'a göre. Metafizik arzu olarak düşündüğü aşkın olana yönelik böylesine bir hareket ya da edim herhangi bir *evrensel yasa* dolayımına girmeden önce bir anlam taşımaktadır. Bu etik düşüncesinde Levinas'ın aslında öne sürdüğü duygulanımsal durumlar büyük rol oynamaktadır. Başkası karşısında etik bir çağrı zaten duygulanımsal olarak bize kendini duyurmaktadır. Etik anlam *vahiy*<sup>32</sup> gibi öznenin öznelliğinde hissettiği veya duyduğu ve kayıtsız kalamayacağı duyumsal bir çağrıdır. *Bütünlük ve Sonsuz*’da, duyumsama, hissetme, vahiy veya çağrı gibi nosyonlar, bir din felsefesinin olası fikirleri olması yanında, öznelğin temelde

<sup>30</sup> Burada Ricoeur'ün *Başkası olarak Kendisi* kitabındaki Levinas düşüncesi üzerine olan pasajlarına bakılabilir. Bkz. Ricoeur Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, s. 388-389. Levinas'ta Kant düşüncesinden farklı olarak “yüz” mefhumu kendi tekilliğinde ve yasa öncesi bir mana taşır.

<sup>31</sup> Bu dil düşüncesi *Bütünlük ve Sonsuz*’da “yüz” nosyonu aracılığıyla geliştirilmiştir. Bkz. *Bütünlük ve Sonsuz*’un ilk bölümü.

<sup>32</sup> Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*’da vahiy manasına da gelen Fransızca “révélation” kelimesini kullanır. Ayrıca bu kelimenin etimolojik manasını göz önünde bulundurmak gerekir.



refleksiyon veya düşünümsele edim öncesi bazı duygulanımsal durumlar boyunca zaten başkasına pratik bir yönelime girmiş olduğunu belirtmek için de ifade edilmiştir. Diğer taraftan *Bütünlük ve Sonsuz* kitabının önsözünde belirttiği gibi Levinas teorik veya pratik ayrımını silmek istemiş ve her ikisini de bilerek ve isteyerek karıştırmak istemiştir. Levinas'a göre etik söz konusu olduğunda teorik veya pratik birlikte düşünmek gerekir; aşkınlık olarak başkasına yönelen etik her iki boyutu zaten kendinde barındırır.

Fakat bize göre, pratik felsefe olarak belli duygulanımsal durumlar boyunca başkasına yönelmek ontoloji ve meontoloji tartışması söz konusu olduğunda tekrar ele alınabilir. Levinas'ın etik düşüncesi fenomenolojik tasvir ötesinde pratik bir anlam taşısa bile, bu pratik anlam başkasının yerine geçme düşüncesinde belirtildiği gibi *başkası için* sorumluluk manasına gelmektedir. Daha açık ifade edilirse: Pratik alanda düşünüldüğünde, ego başkası için sorumlu olduğunda ve onun yerine geçtiğinde bile başkası olmamaktadır veya olamamaktadır. Levinas için, egonun başkasının varlığı ile özdeş ve aynı olma fikri, *Varlıktan Başka Türlü* kitabında öznenin kendi varlığına bir tür yabancılaşma<sup>33</sup> olarak ifade edilmiş ve etik sorumluluğu ortadan kaldıran bir fikir olarak düşünülmüştür. Diğer bir ifadeyle başkasının varlığına iştirak eden her türlü birlik düşüncesi Levinas düşüncesinde mümkün değildir. Levinas her seferinde aynı (ego) ve başka (yekdiğeri) arasındaki mesafeyi korumak istemiştir ve bütün felsefi kariyeri boyunca hiçbir zaman bu terimler arasında bir birlik fikrine sahip olmamıştır. Fakat bu noktada biz bu fark düşüncesinde yani aynı ile başkası arasındaki farkın korunduğu felsefede ontoloji veya meontoloji tartışması açısından önemli bir sonuca varıyoruz: Bu sonuç temel olarak, bize göre, aynı ile başka arasındaki farkın korunması dolayısıyla, egonun ya da aynıının başkasına doğru kendi varlığını aşamamasıdır. Ego, başkası ile girdiği etik sorumluluk ilişkisi içinde kendi egoizminden çıkmaya çalışsa bile kendi varlığını başkasında yok ederek aşmayacaktır; başkasına doğru sorumluluk veya onun yerine geçerek onun sorumluluğunda olmak tarzında olsa bile varlık bakımından kendisinde kendi varlığını aşmış olamamaktadır. Ayrıca daha önce belirttiğimiz gibi bu başkasının yerine geçme durumunda bile başkasının varlığı bende erimiş olmaz. Böylece Levinas düşüncesi varlık bakımından birlik fikrini ya da başkasının varlığına iştirak edecek bir varlık birliği fikrinden uzak kalarak varlık açısından belli bir çoğulluk fikrine ulaşmıştır. Bu varlıktaki çoğulluk fikri en baştan beri aynı zamanda Levinas düşüncesinin Parmenidesçi varlığın birliği fikrine karşı olduğu temel savı oluşturur.<sup>34</sup>

Fakat varlığın çokluğu fikri varlık olmayana yönelik düşünce yani meontoloji üzerinden düşünüldüğünde varlık olmayan açısından belli bir dirence yol açacaktır. Felsefe belli bir oluş-varoluş fikrine her zaman açık olmakla birlikte, ego başkasına yöneldiğinde, başkası sadece bir fark veya karşıda duran biri olduğunda ve etik sorumluluk olarak anlaşıldığında ego bakımından varlığın ötesine geçiş mümkün müdür

<sup>33</sup> Fr. Aliénation bkz. *Varlıktan Başka Türlü*, s. 181.

<sup>34</sup> Bkz. Levinas, *Zaman ve Başkası*, Levinas, *Le temps et l'autre* (1948), Paris, Puf, 1983.

diye sorulabilir. Başkası için sorumlu olarak başkasına yöneldiğinde kendi varlığını koruyan –çünkü aynı ve başka arasında belli bir fark ve mesafe söz konusudur– aynı veya ego, kendi varlığını aşması açısından sürekli bir gerilim ile karşı karşıyadır. Etik, hem başkasına karşı bir sorumluluk olarak onun yerine geçerek hissetme ve eylemde bulunma olarak, hem de kendi egosunda kalan bir varlığın istikrarsızlığı olacaktır. Levinas düşüncesi felsefe tarihine giderek aşma fikrine<sup>35</sup> her ne kadar bazı atıflarda bulunmuş olsa bile, *aynının kendi içinde kendisini aşması fikrini* yeterince hesaba katmamış görünmektedir. Aynının kendini aşması bir tür aynılığa geri dönmek olarak anlaşılmıştır.<sup>36</sup> Mutlak Başka'ya yönelmek bir tür yokluk olarak anlaşılırsa, ego için yokluk demek olan kendini aşma fikri, varlığın ötesini en asli manada anlamak olabilir. Levinas düşüncesi, egonun kendini aştığı manada belli bir egonun ölümü ve yokluğu olarak kendini aşma düşüncesini yeterince dikkate almamış ve etik dönüşümlerinde olsa bile yaşayan mevcut egonun felsefesi olmuştur. Bilindiği üzere yaşam düşüncesi *Bütünlük ve Sonsuz*'dan beri Levinas'ın düşünmek istediği en temel meselelerden biridir. Diğer taraftan, Heidegger'in, varlığın etimolojisinden bahsettiğinde varlığın yaşam manasına geldiğinin altını çizmesi burada hatırlanabilir.<sup>37</sup> Hayat veya yaşam eğer varlığın manasının bir kökeni ise Levinas düşüncesi, öznenin hayatına bağlı kalarak yani bir şekilde öznenin, yani burada ego manasında öznenin, yaşamsallığını ve varlığını koruyarak belli bir varlık fikrine çoğul olarak bağlı kalmıştır.

## 5. Varlık ve Tanrı

Son olarak, Levinas'taki Tanrı düşüncesinin söz konusu sorunsal açısından genel olarak değerlendirilmesi gerekecektir. Mevcut çalışmamızda zaman zaman *Mutlak Başka* olarak zikrettiğimiz radikal başkalık düşüncesi Tanrı düşüncesini ilgilendirmektedir. *Bütünlük ve Sonsuz*'da ve daha sonraki *Fikre Gelen Tanrı Üzerine*<sup>38</sup> adlı kitapta, Tanrı, sürekli olarak Mutlak Başka olarak düşünülmüştür. Levinas ayrıca *Başkadan Başka*, *Başka olarak Başka*, *Aşkın* gibi terimleri de Tanrı için kullanmaktadır. Ayrıca Tanrı düşünülürken *Bütünlük ve Sonsuz*'da Descartes'in sonsuz fikrine<sup>39</sup> sürekli bir

<sup>35</sup> Bkz. *Varlıktan Başka Türlü*, s. 21.

<sup>36</sup> Aynıda kalan diyalektik, Levinas için içkin bir felsefe tarzı olarak düşünülmüştür. Bkz. *Bütünlük ve Sonsuz*, s. 34-43.

<sup>37</sup> Heidegger'in *Metafizik Giriş*'teki notuna bakılabilir. Heidegger Martin, *Introduction à la métaphysique*, Traduit Par G. Kahn Paris, Gallimard, 1967, s. 80.

<sup>38</sup> Özgün adı, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.

<sup>39</sup> Levinas Descartes'in sonsuz fikrini biçimsel olarak alarak, asıl meseleyi *Bütünlük ve Sonsuz*'da söylediği gibi sonsuz fikrinin yöneldiği şeyin (*ideatum*) sürekli olarak sonsuz fikrini (*idée*) aşmasında görmektedir. Aslında Levinas metafizik arzuyu düşünürken, sonsuz fikrinin bu biçimsel yapısına göndermede bulunmaktadır: Metafizik arzuda aynen sonsuz fikrinde olduğu gibi sonsuz olarak arzunun nesnesi arzunun kendisinden kaçmaktadır. Daha fazla bilgi için *Bütünlük ve Sonsuz* kitabının ilk bölümüne bakılabilir. Bkz., s. 41.

atıf vardır. Sonsuz fikri varlığın ötesinde bir fikir olarak düşünüldüğü için ontolojik Tanrı fikrine direnen bir Tanrı tasarımıyla akla getirmektedir. Fakat Tanrı düşüncesi iz<sup>40</sup> kavramı aracılığıyla fenomenolojik tasvire söz konusu olduğunda varlığı ilgilendirir. Mutlak Başkası ya da Mutlak Başka olarak Tanrı fikri varlığın ötesinde Sonsuz aşkın ya da *İyi* olarak düşünülmüş olursa bile kendisini bir yanıyla varlığa açan bir fikir olarak düşünülmüştür. Levinas, Tanrı'yı sadece varlık ötesi ya da Mutlak Başkası olarak düşündüğümüzde soyut bir düşüncede kalacağımızın gayet farkındadır. Aslında, Tanrı fikri belli bir tezahür aracılığıyla, başka insan ile girdiğimiz etik ilişkide, yani Levinasçı “yüz” düşüncesinde (dil ve söylem) kendini duyurmaktadır. *Bütünlük ve Sonsuz* insanlar arası ilişkide ortaya çıkan etik anlamdan soyutlanmış bir Tanrı fikrine oldukça uzak durmuştur. Dolayısıyla yukarıda bahsedilen insanlar arası etik anlamlar aracılığıyla somut düzeyde Tanrı fikrinin bize açıldığını ve belli bir biçimde varlık düşüncesini ilgilendirdiğini söylemek gerekecektir.<sup>41</sup>

Etik anlam dikkate alındığında Levinas sadece dil ve söylem kavramlarını ele aldığı başka insan ile karşılaşmayı düşünmez. Ayrıca son dönem Levinas etik anlamı düşünürken başkası ile karşılaşmadan önce öznelliğin içsel boyutunda beliren bir başkalık fikrini öne çıkarmıştır. Ayrıca burada söz konusu olan etik anlam, *Bütünlük ve Sonsuz* ve *Varlıktan Başka Türü* kitapları arasındaki belirgin dönüşümü de açıklamaktadır. *Bütünlük ve Sonsuz*’da Levinas “yüz” terimi aracılığıyla başkalığı<sup>42</sup> aynının karşısında ya da dışında düşünürken, *Varlıktan Başka Türü* kitabıyla başkalığı öznelliğin içinde ya da iç anlamlarında düşünmektedir. Başka sadece dışarda duran bir başka insan aracılığıyla değil aynı zamanda öznenin kendi içinde tecrübe ettiği

<sup>40</sup> “İz” (*La trace*) nosyonu ilk olarak, *Husserl ve Heidegger ile Varoluşu Keşfederken (En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger)*, Paris, Vrin, 2006) adlı kitapta yayımlanan *Başkasının İzi (La Trace de l'Autre)* adlı makalede dile getirilmiştir. Fakat bize göre iz nosyonu Tanrı düşüncesini anlama açısından önemli bir nosyon olarak daha sonraki Levinas düşüncesinde farklı kavramlar aracılığıyla tekrar gündeme gelmiştir. Özellikle Tanrı fikrinin anlaşılması açısından “yüz”, “zaman” ve “dil” gibi Levinas düşüncesinde özel anlamlar ihtiva eden fikirlerin “iz” kavramı ile irtibatının olduğunu söylemeliyiz.

<sup>41</sup> Paris 1 Üniversitesi’nde savunulan “*Être et Altérité, l'ontologie dans la pensée d'Emmanuel Lévinas* (2017)” (Varlık ve Başkalık, Emmanuel Levinas düşüncesinde ontoloji) adlı doktora tezimizin, Tanrı fikrine ayrılmış bölümünde, bu minvalde ilerlemiş ve Tanrı fikrinin anlamını somut düzeyde araştırmıştık. Tezimizin gösterdiği gibi somut düzeyde Tanrı’nın anlamını düşünürken Levinas belli bir düzeyde, onto-teolojik olmasa da belli bir tezahür ve anlam düşüncesine bağlı kalmıştır. Bu anlam ve tezahür boyutu düşünüldüğünde, Levinas’ın Tanrı düşüncesi bütün olarak varlık ya da ilk neden olarak varlık düşüncesinden farklı olsa da somut düzeyde araştırıldığında bir varlık manasının tezahürü olarak kendini belli etmektedir. Levinas’ta geleneksel onto-teolojik düşüncenin dışında, “*varolan*”dan (*étant*) farklı olarak “*Varlık*” (*être*) anlamı düşünülürken temsili olmayan duyumsal bir anlam alanında tezahür eden Tanrı anlamından bahsetmek mümkündür. Tezimiz, Levinas’ta Heidegger düşüncesinden daha radikal olarak “*Varlık*” (*être*) anlamının Tanrı fikri ile dile getirilebileceğini göstermeye çalışmıştır. Biz bu çalışmamızda, zaman düşüncesi ile kesin bir ilişkisi olan Levinas düşüncesinin son döneminde ortaya çıkan rahatsız vicdan (*mauvaise conscience*) kavramını öne çıkarıp, Tanrı fikrinin onto-teolojik olmayan anlamını öne sürüyoruz.

<sup>42</sup> Fr. Altérité.

duygulanımsal anlamlar aracılığıyla da kendini duyurmuştur. Aslında bu dönüşümün daha belirgin olması kendilik (*ipséité*) üzerine olan daha derin bir düşünce ile mümkün olmuştur. Gerçekten de *Bütünlük ve Sonsuz* henüz kendiliği etik anlama açıklık olarak düşünememiş, etik adeta dışarıdan gelen yani dışarıda kendini gösteren başkasının anlamı aracılığıyla belirlemiştir. *Varlıktan Başka Türü* ise kendiliğin bizzat içinde etik anlamın açıldığını bize göstermiştir. Özellikle bu kitabın önemli temaları olarak ortaya çıkan başkasının yerine geçme (*substitution*) ve sorumluluk (*responsabilité*) kavramları aracılığıyla kendilik bizzat içerden etik anlama açıklık olarak düşünülmüştür. Etiğin anlamının dışarıdan gelen çağrı olarak veya anlamın kendisini aşkın bir dışallık olarak gösterdiği boyuttan içerideki belli yaşantılar ve duygulanımlar aracılığıyla gösterdiği boyuta doğru dönmesi Tanrı fikri bakımından yeni bir düşünce imkânı sunmuştur.

Bu dönüşüm ayrıca, Levinas'ın Tanrı fikrinin sadece dışsal bir Mutlak Başka olarak değil aynı zamanda içsel boyutta kendini gösteren bir anlam olarak düşünülmeye de izin vermektedir. Bu bağlamda son dönem Levinas düşüncesinin, özellikle *İlk Felsefe Olarak Etik* konferansının önemli teması olan rahatsız vicdan (*mauvaise conscience*) kavramını düşünmek mümkündür. Daha çok, zaman düşüncesi bağlamında ortaya çıkarılmak istenen rahatsız vicdan düşüncesi, öznenin kendi mevcudiyetinden sorumlu olduğu bir rahatsızlık olarak etik bir anlama sahiptir. Zaman, sürekli akan ve bilincin yönelimsel edimleri içerisinde tutulamayan, somut olarak yaşlanmada kendini gösteren, öznenin kendisi içinde fakat kendisine rağmen zamandır.<sup>43</sup> Bu zaman fikri, egonun kendisinden menkul bilincini sürekli aşan süre (*le laps*) üzerine yoğunlaşmaktadır. Akan süre olarak zaman ile öznenin temsili düşüncesinin zamanına indirgenemeyen bir zaman fikri ortaya çıkarılmak istenmiştir. Zaman aslî manasında aynılaştırma ve özdeşleştirme çabalarına karşı büyük bir direnç olarak akmaktadır. Öznenin bilinç olarak, önceden yakaladığı ya da hatırladığı zaman gerçekte Levinas için zamanın en doğrudan manasını vermemektedir. Zaman öncelikle öznenin hiçbir şekilde donduramadığı, sürekli olarak kaybettiği anların süresi olarak anlaşılmıştır. Açık şekilde durdurulamaz olarak somut yaşantı olarak *yaşlanmada* gösteren bu zaman düşüncesi bir başkalık olarak içsel duygulanımda bir bilinç rahatsızlığı ya da rahatsız vicdan olarak kendini göstermek zorundadır. Öznenin kendisinin içinde fakat kendisine rağmen akan zaman aynı zamanda Mutlak Başkası'nın anlamının bize açıldığı başkalık türü olarak tasavvur edilmiştir.

*Varlıktan Başka Türü* adlı kitabın önemli fikirlerinden biri de, başkalık olarak düşünülen zamanın, Mutlak Başkası'nın yani Tanrı'nın düşünülmesinde imkân sağlaması olarak görünmektedir. *Varlıktan Başka Türü*'nün bir pasajında<sup>44</sup> belirtildiği gibi Tanrı düşüncesi özneliğin edilgen sentezinde yani sonlu şartı olarak kaybettiği zamanda kendini göstermektedir. Öznenin biricik olarak atanmış olduğu ve mutlak

<sup>43</sup> *Varlıktan Başka Türü* kitabında geçen “*le contre soi en soi*” ifadesini Türkçe'ye “kendisi içinde fakat kendisine rağmen” olarak çeviriyoruz.

<sup>44</sup> Bu pasaj için kitabın Fransızca baskısındaki 88. ve 89. sayfalarına bakılabilir.

olarak boyun eğmek zorunda kaldığı zaman kendisini yaşlanma veya ölümün yaklaşması gibi edilgenlikler boyunca göstermiştir. Fakat zamanın somut düzeyde aslı manasının ortaya çıktığı yaşlanma ve ölümün yaklaşması gibi edilgenlikler, *Tanrı'nın izi* olarak tecrübe edilen rahatsız vicdan olarak yani mutlu bilincin bir şekilde karşısında bir rahatsızlık olarak hissettiği duygulanım ile özsel bir bağ içindedir. Tanrı'nın anlamı somut düzeyde yani duygulanım düzeyinde, mutlu bilincin rahatsız edildiği vicdan olarak<sup>45</sup>, mutlu bilincin rahatsız olduğu bilinç rahatsızlığı olarak, karşısında mutlak olarak boyun eğdiğimiz zaman aracılığıyla görünmektedir.

Zaman düşüncesi aracılığıyla, duygulanımsal düzeyde tezahür eden Tanrı'nın anlamının rahatsız vicdan olarak düşünülmesi aynı zamanda yukarıda bahsettiğimiz ontoloji ve meontoloji sorunsalı bakımından belirleyicidir. Platoncu varlığın ötesindeki “iyi” fikrine geri dönmüş olsa bile Levinas, acaba tezahür (fenomen)<sup>46</sup> olarak somut düzeyde etik anlamları düşündüğünde, örneğin burada olduğu gibi rahatsız vicdan aracılığıyla Tanrıyı düşünmek istediğinde yine belli bir anlamda varlık alanında kalmamış mıdır? Bizim düşüncemizin yoğunlaştığı boyut burada zaman düşüncesinin dolayısıyla Tanrı düşüncesinin fenomenal düzeyde kendini gösterdiği duygulanımsal boyuttur. Temsili<sup>47</sup> olarak düşünülen ilk neden olarak Tanrı fikrinden yani onto-teolojik Tanrı fikrinden kopmuş olsa bile, Levinas'ın düşündüğü gibi belli bir duygulanım aracılığıyla Tanrı'yı düşünmek varlıktan tamamen kopma manasına gelmez. Yine de sonsuzluğunda düşünülen Tanrı, bilincin bütün olarak hiçbir zaman yakalayamadığı ve anlamını hiçbir zaman donduramadığı bir anlam olarak öteye işaret edecektir. Fakat bu “öte” varlıktan tamamen bağımsız olarak kendini gösteremiyorsa, bir vicdan ya da bilinç rahatsızlığı olarak yine de kendini öznel yaşantıda göstermek zorunda kalıyorsa, burada bir “varlık” manasından bahsedilme zorunluluğu doğar. Bize göre, bu “öte” yine de kendini anlaşılabilir bir söylem olarak fenomenolojiye dayandırmak istediğinde tekil ve farklı bir varlık manasından bahsetmek gerekecektir. Fenomenal anlam olarak Tanrı düşüncesi yine varlık mantığına ya da söylemine bağlı kaldığı için mutlak ontolojik olmayan bir düşünce olarak sunulamaz. Mevcut çalışmamız bu manada Levinas'ın düşündüğü manada Tanrı mefhumunun fenomenal düzeyde tezahürünün varlık ötesi olarak anlaşılan manası arasında bir gerilim olduğu fikrine bağlı kalmış ve bu varlık ötesi manasını dikkate alarak meontoloji düşüncesinin sınırlarını çizmeyi denemiştir.

<sup>45</sup> Rahatsız vicdan olarak Türkçeye çevirdiğimiz *mauvaise conscience* terimini zaman zaman bilinç rahatsızlığı olarak da okumak mümkündür. Burada bu rahatsızlık fenomenal düzeyde bilinç ile ilişkisi içinde düşünüldüğü için rahatsız vicdan terimi tam bir çeviri olamasa da şimdilik, Levinas düşüncesinin etik anlamı dolayısıyla böyle çevirmenin mümkün olacağını düşünüyoruz.

<sup>46</sup> Tezahür olarak çevirdiğimiz “fenomen” terimini Husserl fenomenolojisi ile karışmaması adına “görüngü” olarak çevirmiyoruz. Levinas düşüncesi söz konusu olduğunda Husserlci manaya indirgenemez bir manada fenomen terimini kullandığımızı belirtmek istiyoruz. Levinas fenomenolojisi ve Husserl'in fenomenolojisi ilişkisi buradaki çalışmamızın sınırlarını aştığı için, şimdilik, sadece genel açıklamalar ile yetiniyoruz. Bu konu kendi başına işlenecek kadar zengin ve karmaşık bir konu olarak durmaktadır.

<sup>47</sup> Fr. Représentation.

## 6. Sonuç

Böylece Levinas düşüncesinde ontoloji ve meontoloji sorunsalı olarak ortaya çıkan etik düşüncesinin statüsü hakkında bir giriş yapmış oluyoruz. Bizim cevabımız anlaşılacağı üzere, Levinasçı etik düşüncesinin meontoloji olarak adlandırılrsa da yine belli bir varlık düşüncesine bağlı kaldığı üzerine yoğunlaşmaktadır. Eğer bu varlık düşüncesi yine de meontoloji olarak adlandırılacaksa, onun aşma olarak saf bir yokluk düşüncesi olmadığı belirtilmelidir. Yokluk meselesi felsefenin en baştan beri en zor kabul ettiği meseledir aynı zamanda. Yokluk üzerine düşünce üstü çizilmiş varlık ya da hiçlik olarak geçen yüzyılın felsefi izleklerinde tekrar geri dönüş yapmış olsa bile hâlâ felsefe tarihinin en zor meselelerinden biri olarak durmaktadır. Levinasçı meontoloji ontolojiye göre düşünülmesi imkânsız olan bizzat yokluk mefhumunu kendi saflığında sunmuş değildir. Meontoloji Levinas'ta belli bir varlığın ötesine geçme olarak paradoksal olarak yine kendini varlık ile ilişki içinde bulan bir düşüncedir. Özellikle Levinas felsefesi fenomenolojik yöntemle bağlı kaldığını belirttiğinde ve bu yöntemle uygun olarak farklı anlam alanları belirlediğinde yani bu farklı anlam alanlarını düşünce bakımından görünür kıldığında varlık düşüncesine bağlı kalmıştır.

Genel olarak bahsettiğimiz, “dünya”, “ego”, “beden”, “başka”, “Mutlak Başka” gibi etik felsefesinin somut alanda düşünüldüğü kavramları söz konusu olduğunda varlığın ötesine geçmenin manası daralmaktadır. Eğer fenomenoloji etiği düşünmeye başlamak için bir yol karakterine sahip ise varlığın ötesini düşünürken yine varlığın ötesinin somut yani dünyasal bir alanda belirlediğinin üzerine felsefe yapılması zorunluluğu vardır. Mevcut çalışmamız bu anlamda varlığın ötesi düşüncesinin yine de varlığa bağlı kalmasından doğan bu durum için “paradoks” terimini kullanmaktadır. Aynı zamanda meontoloji düşüncesinin belli bir varlık düşüncesine sürekli bağlı kaldığını gündeme getirmek felsefe tarihi açısından önem arz etmektedir. Platon'dan beri felsefenin en zor meselelerinden biri olan yokluk meselesini Levinas felsefesi bağlamında ele almaya çalışmak kuşkusuz felsefe tarihinden bağımsız değildir. Burada göstermek istediğimiz paradoks felsefenin genel olarak yokluk üzerine düşünürken karşılaştığı paradokstur. Genel olarak felsefe yokluğu düşünürken, mantık ve düşüncesinin biçimi açısından sürekli bu paradoksla karşılaşmak zorunda değil midir? Yokluk düşüncesi temsili olarak bir tür yokluğun varlığını ya da bir tür varlığın yokluğunu temsil etmek demek ise mantık bakımından varlığı düşünmenin dışına mutlak olarak çıkamayacağımız haklı olarak dile getirilecektir. Başka yollu söylersek, mutlak yokluğu düşünmek temsili düşünce ve mantık açısından imkânsızdır.

Fakat Levinas felsefesi söz konusu olduğunda tamamen mantık ya da temsili düşünce açısından değil düşüncesinin fenomenolojiye bağlı kalarak ilgilendiği öznel alanları bakımından bir sorunsal ile karşılaşılıyor. Öznel söz konusu olduğunda bu Levinasçı etik düşüncesinin en önemli sorunu bu bağlamda varlık sorunudur. Bu sorun somut olarak bu tartışmaya bağlı olarak bedenin dünya ile kurduğu arzu ve keyif

bağlanımı içinde etik sorumluluğa açıldığı noktada ortaya çıkmıştır. Levinas'ın başkasının yüzünün tezahürü olarak etik ilişkiyi anlattığı başkalık figürleri<sup>48</sup> ile karşılaşmanın bizi sorumluluğa götürdüğünü düşündüğü noktada, varlık olarak bedende cisimleşen dünyasal arzudan ve keyiften çıkmanın zorluğuna dikkat çekiyoruz. Çünkü ego, bize göre, egoist bedensel arzusunu kendi *varlığında aşmadan* başkası ile karşılaştığında etik sorumluluğu yani metafizik arzuyu gerçekleştirirken bir engel ile karşılaşır. Bu engel, egoist bedensel arzu ile etik sorumluluk aynı bedende yani aynı egoda karşılaştığında ortaya çıkan istikrarsızlık olarak ifade edilebilir. Bu istikrarsızlık çalışmamızda fenomenoloji ile ilişkisi içinde sunulan ontoloji ve meontoloji sorunundan bağımsız değildir.

Sonuç bölümümüzde, Tanrı fikrine geri dönüp birkaç meseleyi daha da açığa kavuşturmak istiyoruz. Anlaşıldığı üzere çalışmamız Tanrı fikri söz konusu olduğunda fenomenal alanda Tanrı'nın zaman ve rahatsız vicdan üzerinden kendini duyurduğunu belirtmiştir. Çalışmamızda söz konusu alan belli bir varlık alanı olarak düşünülmüştür. Fakat Tanrı, Levinas düşüncesinde *Mutlak Başkası* olarak sonsuzluğunda ve bilincin hiçbir zaman yakalayamadığı aşkınlığında varlığın ötesi olarak sunulmuştur. Böyle bir varlık ötesi Tanrı fikri Levinas felsefesinde ontolojik olmayan bir Tanrı Fikri olarak sunulmak istenmiştir. Fakat bizim çalışmamız Tanrı'nın anlamının somut düzeyde tezahür ettiği fenomenolojik alanı dikkate aldığı için yukarıda zikredilen varlığın ötesinde kalan sonsuz boyut hakkında müspet veya menfî bir fikir sunmamıştır. Belki de Levinas etiğinin meontolojik boyutu varlığı aşan sonsuz Tanrı fikrinde saklıdır fakat anlaşılacağı üzere tezahürü aşan ya da tezahürün ötesinde kalan bu boyut için fenomenoloji susmayı tercih eder. Sonsuzun tezahürü veya izi üzerine düşünülebilir fakat sonsuz olarak sonsuzun bizzat kendisini düşünmek fenomenoloji için mümkün değildir; dolayısıyla sonsuzun varlığı ya da yokluğu hakkında bu yolla konuşmak mümkün olamamaktadır. Diğer yandan Levinas düşüncesi ontolojiden çıkmayı deneyen en ciddi çağdaş denemelerden biridir. Çünkü Levinas'ın düşündüğü üzere bütün olarak *insanın insanlığı* kendine sürekli mal edindiği varlığında değil, varlığın ötesindeki aşkınlıkta gizlidir.

Nihayet, bu çalışmayı meontoloji üzerine genel olarak iki fikirden bahsederek bitirmek istiyoruz. Meontoloji bir manasıyla an-ontoloji yani ontolojik olmayan manasında anlaşılabilir. Levinas felsefesi ontolojik olmayan bakımından düşünüldüğünde, belki kendisinden önceki ontolojik düşüncelere göre “ontolojik olmayan düşünce” geliştirmiş olsa da bizim çalışmamızın gösterdiği gibi bu “ontolojik olmayan düşünce” somut anlam alanlarını düşünmek zorunda kaldığında başka türden de olsa belli bir varlık düşüncesine bağlı kalmıştır. Bu bizim çalışmamızda dikkat çekilen en önemli noktadır. Diğer taraftan bizzat yokluk düşüncesinin kendisi olarak meontoloji fikri Levinas felsefesinin bir düşüncesi değildir.

<sup>48</sup> Bu başkalık figürleri için *Bütünlük ve Sonsuz*'a bkz.

Yokluğun bizzat kendisini düşünmek temsile ve mantığa bağlı felsefi söylem açısından imkânsız bir düşüncedir. Fakat yine de yokluğu bizzat kendisinde düşünmenin yolunu sormak imkânsız bir soru değildir. Varlığın ötesi gibi bir fikir ile dile geldiğine göre, yokluk bu “öte” olarak düşünülürse, onun anlamı varlığın öznellikte aşılması olarak düşünülebilir mi? Böyle bir aşma fikri tasvir edici yöntem olarak fenomenolojiye ve varlık düşüncesine bağlı kalmak zorunda mıdır?<sup>49</sup> Aslında bizim burada bahsettiğimiz aşma fikri bizzat varlık olarak varlığı kendinde aşmayı hedeflemez mi?

## KAYNAKLAR

Emmanuel Levinas'ın Telif Eserleri

*La théorie de l'intuition dans la phénoménologie De Husserl* (1930), Paris, Vrin, 2010.  
*De l'évasion* (1935), Paris, Fata Morgana, 1982.  
*De l'existence à l'existant* (1947), Paris, Vrin, 2004.  
*Le temps et l'autre* (1948), Paris, Puf, 1983.  
*En découvrant l'existence Avec Husserl et Heidegger* (1949), Paris, Vrin, 2006.  
*Totalité et infini, essai sur l'extériorité* (1961), La Haye, Nijhoff, 1971.  
*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), La Haye, Nijhoff, 1978.  
*De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.  
*Éthique comme philosophie première*, Paris, Payot&Rivages, 1998.

## Diğer Eserler

Heidegger Martin; *Introduction à la métaphysique*, Traduit Par G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967.  
 —; *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Agora kitaplığı, 2011.  
 —; *Être et Temps*, Traduit Par E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.  
 Husserl Edmund; *Recherches logiques, tome I*, Traduit Par H. Ellie, A.L Kelkel Et R. Scherer, Paris, PUF, 1959.  
 —; *Recherches logiques, tome II*, Traduit Par H. Ellie, A.L Kelkel Et R. Scherer, Paris, Puf, 1961.  
 —; *Recherches logiques, tome III*, Traduit Par H. Ellie, A.L Kelkel Et R. Scherer, Paris, PUF, 1963.  
 —; *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie*, Traduit Par G. Peiffer, E. Lévinas Paris, Vrin, 2008.  
 Kant Emmanuel; *Critique de la raison pratique*, Traduit Par F. Picavet, Paris, PUF, 1993.  
 Levinas Emmanuel; *Sonsuza Tanıklık*, İstanbul, Metis Yayınları, 2003.  
 Nietzsche Friedrich, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003.  
 —; *Œuvres, Ainsi parlait Zarathoustra*, Traduit Par G. Blanquis, Paris, Flammarion, 1996.  
 Ricœur Paul; *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

<sup>49</sup> Örneğin, Nietzsche'nin *Böyle Söyledi Zerdüşt* 'ünde düşünmek istediğine belki de benzer bir şekilde başka bir “kendini aşmak” fikri varlık bakımından “öte”ye geçiş olarak sunulamaz mı? Ya da her türlü “aşma” fikri varlık düşüncesine bağlı kalmak zorunda mıdır?



## ZAMAN SORUNU: ŞİMDİCİ VE EBEDİYETÇİ ZAMAN ANLAYIŞLARI\*

A. Suat Gözcü\*\*

### THE PROBLEM OF TIME: THEORIES OF PRESENTISM AND ETERNALISM

#### ÖZ

Bu çalışmada, ilk olarak, zamanın gerçekliği, zamanın ne olduğu ve deneyimde bize nasıl belirlediği gibi temel zaman sorunları McTaggart ve Husserl'in zaman görüşleri bağlamında incelenmiştir. Bu iki filozof zaman kavramını farklı şekillerde araştırmıştır. McTaggart zaman kavramını varolan ve gerçeklik ayırımına dayandırarak açıklamaktadır. Zaman, McTaggart'a göre gerçekliğe uygulandığında çelişkiye neden olur ve bu nedenle zaman gerçek-olmayandır. Buna karşın, Husserl zaman kavramını bilinç ile bağıntısı içinde ele almaktadır. Ona göre her bir yaşantı temporal bir ufuk yapısını taşımakta ve bilincin temporallığı zaman deneyimini olanaklı kılmaktadır.

Bu farklı iki yaklaşım çağdaş zaman felsefe çalışmalarını da önemli bir şekilde etkiler ve yeni tartışmaların gelişmesini sağlar. Şimdi'nin nesnelliği ve zamanın deneyimlenmesi sorunu bu yaklaşımlardan biridir ve bu tartışma *şimdici* ve *ebediyetçi* olarak anılan iki karşıt görüş arasında ortaya çıkar. Dolayısıyla, bu çalışmanın diğer yönü de şimdicilik ve ebediyetçilik arasındaki tartışmayla ilgilidir. Şimdici görüş yalnızca şimdi olanın gerçek olduğunu ileri sürerken, ebediyetçilik ise tersine, varolan her şeyin zamanın tüm evrelerinde eşit bir şekilde var olduğunu savunur. Böylece, bu çalışmada McTaggart ve Husserl'in zaman görüşlerine dayanarak hem ebediyetçi ve hem de şimdici görüşün çelişki olmadan bir zaman görüşünü ortaya koymadıkları gösterilecektir.

\* Bu çalışma Temmuz 2016'da tamamladığımız doktora tezimizin makale haline dönüştürülmüş halidir: Ali Suat Gözcü, '*Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Zaman Anlayışları*', Tez danışmanı: Prof. Dr. Cengiz Çakmak, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2016.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Felsefe Bölümü, a.gozcu@alparslan.edu.tr. Yazı geliş tarihi: 06.08.2018; kabul tarihi: 19.09.2018.

Bunun yanında, bir de zaman sorunun yalnızca bir temporal yargı sorunu olmadığına dikkat çekilerek, bilinçle bağıntılı yönünün olduğu gösterilmeye çalışılacak ve bu yolla, ‘şimdi olma’nın bilinç ile bağıntısı içinde açıklanabileceği ileri sürülecektir.

**Anahtar kelimeler:** Zaman, şimdi, ebediyet, akış, değişim.

## ABSTRACT

This study firstly deals with fundamental problems of time such as reality of time, what time is and how it appears to us in experience in the context of McTaggart and Husserl’s views of time. These two philosophers have investigated the concept of time in different ways. McTaggart explained the concept of time based on his distinction between reality and existence. According to McTaggart, when time is applied to reality, it causes contradiction, and therefore, for him, time is unreal. However, Husserl deals with the concept of time in relation to consciousness. According to Husserl, all experience entails a temporal horizon and temporality of consciousness makes time experience possible.

These two approaches allow the development of important debates in contemporary philosophy of time. Problems of objectivity of the present and time experience are some of these debates and this controversy arises between two opposing views which is called *presentism* and *eternalism*. Therefore, another aspect of this study is the discussion between presentism and eternalism. While presentism claims that only what is present is real, on the contrary eternalism argues that all that exists equally exists in all stages of time. Thus, in this study, based on McTaggart and Husserl’s views on time, we want to show that both eternalism and presentism could not give a time without contradiction. Beside this, in this study, it is suggested that the problem of time is not only a problem of temporal judgement, but it is also related to consciousness, and in this way it will be claimed that ‘being present’ can be explained in relation to consciousness.

**Keywords:** Time, present, eternal, flow, change.

...

## Giriş

Zamanın ne olduğu ya da nasıl tanımlanabileceği çok eskilerden beri tartışma konusu olmuş ve günümüzde de bu konu üzerinde çok sayıda çalışma yapılmaktadır. Özellikle felsefe ve bilim alanındaki çalışmalarda bunun çok sayıda örneğiyle karşılaşılmaktadır. Zamanın ne olduğunun ve nasıl tanımlanacağını bu kadar önemli bir konu olmasının nedeni yalnızca zaman kavramıyla ilgili değil, zamanla ilgili olan diğer konularla da ilgili olmasından kaynaklanmaktadır. Gerçek, varolan, değişim, kalıcı olma, kendine özdeş kalma, akış, uzay-zamanda yayılma gibi felsefe tarihinde

tartışılan önemli konuların her biri zamanla doğrudan bağıntılıdır ve bu nedenle, zamanın nasıl tanımlandığı bu kavramların da tanımlanmasını belirlemektedir. Buna göre, zamanın bağıntılı olmadığı neredeyse hiçbir şeyin olmadığı kabul edilirse eğer, neden zaman sorununun bu kadar önemli olduğu hemen görülür. Zaman kavramının bağıntılı olduğu diğer alanlarla birlikte düşünüldüğünde şu yaklaşım konun öneminin anlaşılması açısından oldukça yerindedir:

Zaman, uzaydan daha önemlidir. Aynı şekilde zaman tüm kategorilerin en kalıcısıdır. Bazı teologlar Tanrı'nın zamanın dışında olduğunu söyler, ancak Tanrı'nın zamansız olması doğru olamaz, çünkü Tanrı bilinçtir ve zaman da bilince eşlik eder. Zaman yalnızca bilinçle beraber bulunmaz ama bir de edimselleşme sürecine ve değişimin boyutlarına eşlik eder. Zaman hem duygu varlıkları olarak hem de aracı olarak kişilere bağlıdır; zaman modalite ile bağıntılıdır ve açık gelecekte değişmez geçmişe geçişe bağlıdır ve bu nedenle değişen şeylere ve içinde değiştikleri uzaya bağlıdır.<sup>1</sup>

Lucas'ın bu pasajı zaman kavrayışlarının en genel anlamıyla hangi bağlamlarda kullanıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Zaman, uzay ve uzanımsal olanlarla, bilinçle ve duygulu varlıklarla, Tanrı'yla, kozmosla ve ruhla bağıntılıdır. Bu pasajda da görüldüğü gibi, zamanın dışından kalan neredeyse hiçbir şey yoktur. Eğer zaman kavrayışlarında bir sorun varsa, zamanla ilgili olan bu kavramlara ilişkin kullanımlar da sorunlu olur. Peki zaman kavramının kendisi açık mı, ya da evrensel bir zaman tanımı var mı? Felsefe ve bilim tarihine bakıldığında böyle bir zaman tanımının olmadığı hemen görülür. Öyle ki, bazı filozoflar zamanın kapsayıcı ve çelişkisiz bir tanımının verilmediğini ve bu nedenle zamanın olmadığını iddia etmiştir, bazıları zamanın yalnızca bir yönü üzerinde durmuş ve bazıları da zamanın insan bilinciyle birlikte tanımlamaya çalışmıştır.

Böylece, burada zaman sorunu hem McTaggart'la başlayan metafizik hem de Husserl'de görüldüğü gibi fenomenolojinin temel tartışmaları göz önünde bulundurularak, çağdaş şimdici ve ebediyetçi tartışması üzerinde durulmaktadır. Aynı şekilde, zamanın ebedi olana uygulandığında çelişkilerin ortaya çıktığı ve zaman kavramının en doğru şekilde şimdi evresiyle açıklanabileceği gösterilmeye çalışılmaktadır. Böylece, McTaggart ve Husserl öncesinde karşılaşılan önemli bazı zaman kavrayışları üzerinde kısaca durulacak, daha sonra McTaggart ve Husserl'in zaman görüşleri gösterilecek ve en sonunda da çağdaş şimdici ve ebediyetçi tartışmasına geçilecektir.

## 1. Zaman Sorununun Ana Hatları

McTaggart ve Husserl zaman kavrayışlarıyla ilgili temelde iki sorun olduğunu tespit eder. İlki zamanın gerçekliğe uygulandığında hangi bakımlardan çelişkilerin

<sup>1</sup> Lucas, J. R., *A Treatise on Time and Space*, London, 1973, s. 3.

çıktığıyla ilgilidir. İkincisi ise, zamanın hangi koşullarda kurulduğuyla ilgilidir. McTaggart ve Husserl bu iki sorunun şimdiye kadar göz ardı edildiğini düşünür. McTaggart zaman kavramının ‘doğa’ ve ‘gerçeklik’ gibi kavramlarla olan bağıntısı göz önünde bulundurulmadığında *nesnel zaman sorunu* çözümsüz kalır. Husserl açısından ise, zamanın bilinç ya da insan aklıyla olan bağıntısı göz önünde bulundurulmaksızın zamanın deneyimlenmesi, içkin zaman bilinci ve zaman akışı gibi konuları ilgilendiren *öznel zaman sorunu* açıklanamaz. Böylelikle, McTaggartçı yaklaşıma göre, zamanın uzay ve uzanımlı olanlarla birlikte düşünülmesi ve buna göre yeniden tanımlanması gerekirken, Husserlci yaklaşım açısından ise, fenomenoloji içinde bir zaman araştırmasının yapılması ve zamanın nasıl kurulduğunun gösterilmesi gerekir.

Bu iki yaklaşımdan yola çıkarak gelişen çağdaş zaman tartışmaların önemli bir kısmı temporallik sorunu çerçevesinde yapılır. Bu başlık altında zaman kavramı hareket, oluş, değişim ve süre gibi temporal kavramlarla birlikte kullanılmaya başlanır.<sup>2</sup> Buna göre, zamanın uzay ve uzanımlı varlıklar gibi gerçek olduğunu savunanlar açısından, şeylerin hareketleri, taşıdıkları özellikleri ve birbirleriyle olan bağıntıları zaman kavramıyla birlikte açıklanır. Bu türden zaman kullanımları bizim günlük hayatta kullandığımız süre ölçümü, saatlerin ayarlanması gibi konuları da ilgilendirir.<sup>3</sup> Zamanın bu biçimdeki kullanımları gittikçe zaman kavramının nasıl tanımlandığını da belirlemiştir. Böylece zaman kavramı ‘zaman akışı’, ‘zamanın uçup gitmesi’ gibi uzanımsal benzetmelerle kullanılmaya başlanır. Bu türden zaman kullanımları çağdaş zaman felsefelerinde, özellikle üç-boyutçu ve dört-boyutçu tartışmalarında karşımıza çıkar.<sup>4</sup> Bu tartışmalarda, fiziksel nesne kavramının uzayla birlikte zamanı da ilgilendirdiği görülür. Bu durum, zamanın net bir tanımının vermesini zorlaştırır. Bu nedenle, zamanın insanlığın karşılaştığı en önemli sorun olduğu da düşünülür.<sup>5</sup> Felsefe ve bilim tarihi zamanla ilgili bu türden tartışmalarla doludur. Örneğin, Arşimed zaman akışının şeyler için temel bir öneminin olmadığını düşünürken, buna karşın, Aristoteles açısından ise varoluşa-gelme [genesis] gerçektir.<sup>6</sup> Aristoteles zamanın karakteristikleri olan geçmiş, şimdi ve geleceğin aynı anda gerçekliğe yüklenemeyeceğini, çünkü geçmiş ve geleceğin artık olmayan ve henüz olmamış olanın temporal karakteristiği olduğunu fark eder. Dolayısıyla ona göre yalnızca şimdi temporal karakteristiği gerçekliği en

<sup>2</sup> Bkz. Taylor, R., “Spatial and Temporal Analogies and the Concept of Identity”, *The Journal of Philosophy* Vol. 52 No. 22, 1955, s. 600.

<sup>3</sup> Bkz. Lüscher, E., *Zamanın Fiziksel Tanımına ilişkin Notlar*, Zaman Nasıl İçimizde Niçin Dışımızda, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 1994, s. 67.

<sup>4</sup> Bkz. Sider, T., *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*, New York, Clarendon Press, 2001.  
s. 2-3 ve Bkz. Denkel, A., *Düşünceler ve Gereklçeler*, İstanbul, Doruk, 2003, s. 417-418.

<sup>5</sup> Bkz. Ouspensky, P. D., *Tertium Organum, The Third Canon of Thought*, trans. by N. Bessaraboff and C. Bragdon, New York, 1922, s. 39.

<sup>6</sup> Bkz. Whitrow, G. J., *The Natural Philosophy of Time*, Edinburgh, Thomas Nelson and Sons Ltd., 1961, s. 1.

doğru şekilde verdiğinden zaman için şimdi vazgeçilmezdir.<sup>7</sup> Bu yaklaşım daha sonra üzerinde duracağımız çağdaş şimdici zaman görüşünün temel argümanlarından birini oluşturur. Ancak Aristoteles zamanı şeyler ve şeylerin hareketleri üzerinden tanımlar. Aristoteles'in şimdiciliğinin tersine Platon zaman ebedi dinginlikte olan varlıklara bakılarak yapılmıştır.<sup>8</sup> Başka bir söyleyişle Platon açısından zaman, ezeli-ebedi varlıkların hareket eden imgesidir. Hareketle birlikte oluş ve yok oluş, böylece geçmiş ve gelecek ortaya çıkar. Aristoteles, Platon'un bu görüşünü şeylerin hareketlerinin hızları farklı olacağından zamanın kendisini ölçmenin olanaklı olmayacağını söyleyerek eleştirir. Bununla birlikte, Aristoteles Platon'daki gibi kozmolojik bir zaman anlayışı ortaya koyar. O, göksel cisimlerin hareketlerinin mükemmel olduğunu ve bu hareketin ezeli-ebedi bir döngüsellikte olduğunu düşünür. Burada mutlak ve sabit döngüsellik kavrayışlarıyla birlikte düşünülen bir genel zaman anlayışıyla karşılaşırız.

Bu genel zaman kullanımı kalıcı bir düzenlilik halinde olan hareketli bir alan işaret eder ve Aristoteles bu yolla evrensel diyebileceğimiz bir zaman kavrayışı ortaya koyar gibi görünmekte. Böyle bir çaba daha sonra farklı bağlamlarda da olsa Newton ve Kant gibi filozoflarda karşımıza çıkar. Newton uzanımsal şeylerden bağımsız olarak dışarıda bulunan mutlak ve matematiksel bir zaman görüşü ortaya koyarken<sup>9</sup>; Kant ise, zamanın Newton'da olduğu gibi mutlak bir akış değil ama bizde a priori olarak bulunan saf bir görü olduğunu söyler.<sup>10</sup> Daha sonra görüleceği gibi, zamanın mutlak ve a priori olmasına ilişkin bu iki filozofun ortaya koyduğu görüşler McTaggart ve Husserl'i de etkiler ve zaman kavramına ilişkin yeni tartışmaların ortaya çıkmasına katkı sağlar.

Hem Husserl hem de McTaggart Kant'ın açmış olduğu yoldan giderek, zamanın deneyimle verilmediğini, ama bizim deneyimlediğimiz şeyleri zamanla birlikte nasıl bir yolla deneyimlediğimiz üzerinde durur ve bu nedenle onlar açısından zamanın a priori olması daha akla yatkındır.<sup>11</sup> Bu yeni yaklaşımlarla birlikte zaman herhangi bir varolan gibi dışarıda olan bir şey olarak düşünülmesi anlayışı gittikçe terk edilir. Çünkü dışarıda olan olaylar, şeyler, süreçlerdir ve tüm bunlar zamanın yapısı üzerine kurulur.<sup>12</sup> Eğer dışarıda olan mutlak ya da nesnel bir zamandan söz edilirse, bu durumda bu nesnel zamanın nesnelliğini kazandığı başka bir nesnel zamandan daha söz etmek gerekir. Çünkü nesnel zamanın nesnellik koşullarını sağlayan kendi dışında bir zaman daha olmalıdır ama bu durum bir döngüye neden olur. Dolayısıyla zamanın a priori olduğunu göstermenin başka bir yolu daha bulunmalıdır. Buna göre, zaman

<sup>7</sup> Bkz. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, 218a.

<sup>8</sup> Bkz. Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney ve Lütfi Ay, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001, s. 33-34.

<sup>9</sup> Bkz. Newton, I., *Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World*, Trans. by Florian Cajori, Vol. 1, University Press of California Press, 1934, s. 6.

<sup>10</sup> Bkz. Kant, I., *Critique of Pure Reason*, trans. by Paul Guyer and Allen W. Wood, United State of America, Cambridge University Press, 2000, s. 183-185.

<sup>11</sup> Bkz. Mellor, D. H. and Lucas, J. R., "Transcendental Tense", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 72, 1998, s. 30.

<sup>12</sup> Bkz. Denbigh, K. G., *Three Concepts of Time*, Springer, Verlag, 1981, s. 3.

terimi *önce-sonra, geçmiş, şimdi ve gelecek, değişim, süre, akıp gitme* gibi çeşitli bağlamlarda kullanılır. Zaman kavramının tüm bu yönleri birer temporallığıyla ilgilidir. Böylece, bu temporal terimler dil içinde kullanıldığı için zaman bu şekilde ortaya çıkmaz; tersine, dil ve dolayısıyla düşünce bu temporal terimlerle kurulur ya da onlarla anlamlarını kazanır. Buna göre, tüm düşünce ve deneyim bir *süregitme* ya da *ardışık olma* bağıntısı sonucunda olanaklı olduğundan, temporallık *a priori* 'dir denilebilir.<sup>13</sup> Tüm bunlarında yanında, McTaggart temporal terimlerin geleneksel bağlamlarında kullanıldıklarında çelişkilerin ortaya çıktığını göstermiştir. Husserl ise bu temporal terimleri içsel zaman bilinciyle birlikte yeniden açıklamış ve zamanın deneyimle birlikte bilinçte nasıl kurulduğunu göstermiştir. Şimdi bu iki filozofun bu görüşlerini nasıl ortaya koydukları kısaca gösterilecektir.

## 2. McTaggart'ın Zaman Anlayışı ve Zamanın Gerçekliği Sorunu

McTaggart zaman kavramını ele almadan önce zamanla doğrudan bağıntısı olan varolan ve gerçeklik kavramları üzerinde durarak eski zaman kavrayışlarındaki çelişkileri gösterir ve bu nedenle zamanın gerçekliğe uygulanamadığını ileri sürer. Böyle bir iddia ilkin gerçekliğin ve varolanın ne olduğu, daha sonra karakteristiklerin tanımlanması ve en sonunda da zamanın bu kavramlarla bağıntısı düşünüldüğünde nasıl tanımlanabileceğini tartışılması şeklinde üç aşamada ortaya çıkar. Sırasıyla gidildiğinde, McTaggart açısından varolanın ne olduğunun belirlenimi yapılmadan zamanın gerçekliğinden söz edilemez. Ona göre, varolan ve gerçeklik birbirinden farklıdır. Varolan, gerçekliğin bir türüyse, varolan her şey gerçektir gibi bir sonuç çıkar. Bu ilk argümandır. İkinci argüman ise, varolan ile ben arasındaki bağıntıyla ilgilidir. Ona göre, varolanlar ben'in bir parçasıdır. Bu nedenle gerçeklik de sonsuz sayıda ben'lerin bir serisidir. Sonsuzluk tanımlanamayacağından, gerçeklik de tanımlanamaz. Eğer gerçeklik tanımlanamazsa, gerçekliğin alt türü ve algıların konusu olan varolan da tanımlanamaz. Varolan tözdür ve bu tözlerin karakteristikleri nitelikler ve bağıntılardır. Tözler kendilerinde karakteristik değildir ve karakteristikler olmadan tözler tanımlanamaz. Böylece, McTaggart açısından, herhangi bir varolanın edimsel olarak taşıdığı karakteristikler gerçektir ama kendilerinde bu karakteristikler gerçek değildir.<sup>14</sup> Bu nedenle, nitelikler ve bağıntılar edimsel olduklarında gerçek olur. Bu ayrım, daha sonra gösterileceği gibi gelecek, şimdi ve geçmiş temporal karakteristiklerinin farklarının anlaşılması açısından önemlidir.

McTaggart'a göre, varolanlara ilişkin bilginin yolu, yani varolan-ben bağıntısının olanağı algıdır. Başka bir söyleyişle, gerçekliğin alt türü olan varolan ile ben arasındaki bağıntı algılarla kurulur. Buna göre, herhangi bir şeyin varolması, onun algılanması

<sup>13</sup> Bkz. Denbigh *Three Concepts of Time*, s. 13.

<sup>14</sup> Bkz. McTaggart, J. E., *The Nature of Existence*, Vol. 1, New York, Cambridge University Press, 1921, s. 25-31.

anlamına gelir. Ancak algılanan gerçek olan değil, varolandır.<sup>15</sup> Bu algıların gerçek olmamasının nedeni, varolana ilişkin algıların hatalı olmasıyla ilgilidir. Bu da gerçek olan gibi varolanın da aslında tanımlanamaz olduğunu gösterir. Buradan yola çıkarak McTaggart, eğer zaman gerçekse olaylar da gerçektir çıkarımında bulunur. Şimdi bunun ne anlama geldiğini inceleyebiliriz.

Olayların ve şeylerin nitelikleri ve bağıntıları varolandır. Örneğin, eğer Sokrates gerçek ise, bu durumda o vardır. Eğer tersi bir durum olsaydı, onunla birlikte varolan bilge olma gibi nitelikler ve bağıntılar da varolmazdı, çünkü bunlar kendilerinde gerçek değildir. Sokrates'in taşıdığı nitelikler ve bağıntılar, örneğin saçlarının uzun olması bir olgudur. Olgulara ilişkin inançlarımızın doğruluğu da kurduğumuz bağıntılar arasındaki uygulamaya bakılarak tespit edilir, şeylerin kendilerinde gerçekten o bağıntıları ya da nitelikleri taşımasıyla ilgili bir şey söyleyemeyiz. Dolayısıyla, herhangi bir şey ya da olgu hakkındaki önermenin doğruluğuna ilişkin bir inanç, belli niteliklere ve bağıntılara işaret eder ve inanç doğruysa bu bir olguya işaret ediyordur.<sup>16</sup> Bu olgulara ilişkin her inanç zamandadır. Eğer önermeler gerçekse zamansızdır. Çünkü McTaggart açısından gerçek olan önermeler varolmayandır ve yalnızca varolanlar zaman içinde olabilir ve onlara ilişkin önermeler de temporal olabilir. Buna göre, herhangi bir inanç bir zaman doğru olup başka bir zamanda doğru olmazsa, bu durumda bu inanç zamansız olarak doğru olamaz.<sup>17</sup>

Böylece, McTaggart açısından herhangi bir şeyin algılanması demek, onun niteliğinin ve bağıntısının algılanması anlamına gelir.<sup>18</sup> Algı, böylece, ben ve varolan arasındaki bağıntıyı sağladığından ben'in farkındalığının da koşuludur. Herhangi bir şeyin farkında olmak onu algılamaktır ve yalnızca varolan algılanabilir, varolmayan değil. Diğer türlü, örneğin, 'Varolmayan X vardır' gibi çelişik bir durumdan söz edilirdi.<sup>19</sup> Böylelikle, edimsel olarak meydana gelen tek bilme biçimi algıdır, bu ister doğru ister yanlış olsun. Algı yanlış da olabilir çünkü algıda verilen hatalı olabilir ya da önermeler ile algının sağladıkları tam uyuşmayabilir. Bu da algının hatalı olmasına neden olur.<sup>20</sup> Bunun yanında, algılar ister hatalı ister doğru olsun, algılanan her bir şeyin bir süresi vardır, dolayısıyla zaman içindedir.<sup>21</sup>

Böylelikle, McTaggart'a göre, varolanların temporal karakteristikleri vardır. Bunlar, geçmiş, şimdi ve gelecektir ve varolanlar bu temporal karakteristikleri belli sürelerle sırasıyla taşır. İster iç duyuyula algılananlar olsun (bunlar zihinsel algılardır)

<sup>15</sup> Bkz. McTaggart *The Nature of Existence*, Vol. 1, s. 6.

<sup>16</sup> Bkz. McTaggart *The Nature of Existence*, Vol. 1, s. 12-14.

<sup>17</sup> Bkz. McTaggart *The Nature of Existence*, Vol. 1, s. 17-18.

<sup>18</sup> Bkz. McTaggart *The Nature of Existence*, Vol. 1, s. 64.

<sup>19</sup> Bkz. McTaggart *The Nature of Existence*, Vol. 1, s. 42.

<sup>20</sup> Bkz. Geach, P. T., *Truth, Love and Immortality: An Introduction to McTaggart's Philosophy*, London, Hutchinson, 1979, s. 77 ve 143-144.

<sup>21</sup> Bkz. McTaggart *The Nature of Existence*, Vol. 1, s. 174-177.

ister dış duyum yoluyla algılananlar olsun, her biri zaman içindedir ve bu temporal karakteristikleri taşır. Öyle ki, kişi kendini de zamanda süren temporal bir varlık olarak algılar. Bu algılar kendilerinde nasılsa bize o şekilde verilir, ama algılara ilişkin farkındalığımız sahte ya da hayalidir.<sup>22</sup> Bu nedenle varolana ilişkin algı, gerçekliğin algısı değildir ve algılara ilişkin yargılar da varolanla ilişkindir. Dolayısıyla gerçekliğe değil, yalnızca varolana ilişkin algılarımız yanlış yorumlayabiliriz.

Bu noktada, gerçeklik ve görünüş ayrımı ortaya çıkar. McTaggart'a göre, zaman varolanların temporal karakteristiğini veriyor gibi görünür ama gerçekte ona ait değildir. Yani zamanın gerçekte herhangi bir zaman içinde olmak zorunluluğu yoktur. Bu bakımdan zaman gerçek-olmayandır (unreal).<sup>23</sup> Algılananlar ise zaman içindedir ve algıların süreleri vardır.<sup>24</sup> Bu algılar ben'in şimdisinde deneyim olarak verilir. Böylece, McTaggart varolanın bu temporal karakteristiği konusunu çağdaş zaman felsefelerinde de büyük etkisi olan A- ve B-serileri adını verdiği zaman serileri başlığı altında inceler.

### Zaman Serileri

McTaggart zamandaki farklı konumları A- ve B-serileri adını verdiği iki kategori altında toplar. Algının konusu olan her şey zamanın bu iki serisi altında deneyimlenir. McTaggart bu düşüncesini şu şekilde dile getirir:

İlk bakışta göze çarpan zaman anlamında, zamanda konumlar ikiye ayrılır. Her konum diğer konumdan Öncedir ya da Sonradır. Aynı şekilde, her konum hem geçmiş hem şimdi hem de gelecektir.<sup>25</sup>

Önce ve sonra bağıntısına göre, olayların temporal anlamda bir oluş sırası vardır. Buna B-serisi denir. Diğerinde ise, olaylar belli bir süre şimdi, gelecek ve geçmiş temporal karakteristiklerini taşır. Bu da A-serisidir. B-serisi kalıcı ve nesneldir, çünkü bu serideki olayların yerleri sabittir. Buna karşın A-serisi akışın olduğu seridir, gelip geçicidir ve deneyimlenen zamandır.<sup>26</sup> McTaggart zamanın zorunlu olarak bu iki seriden oluştuğunu söyler. Ancak, bu iki zaman serisi birbiriyle çelişir. Bu nedenle, yukarıda belirtildiği gibi, çelişik bir zaman gerçekliği doğru yansıtamaz ve gerçekliğe uygulanamaz. Buna göre, eğer zaman çelişik yapısından dolayı gerçekliği doğru yansıtmıyorsa, bu durumda McTaggart zamanın gerçek-olmayan

<sup>22</sup> Bkz. Oakeley, H. D., "The Philosophy of Time and the Timeless in McTaggart's Nature of Existence", *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series Vol. 47, 1947*, pp. 105-12, s. 109.

<sup>23</sup> Bkz. Turetzky, P., *Time*, New York, Routledge, 1998, s. 121.

<sup>24</sup> Bkz. McTaggart, J. E., *The Nature of Existence*, Vol. 2, New York: Cambridge University Press, 1927, s. 59.

<sup>25</sup> McTaggart, J. E., "The Unreality of Time", *Mind. New Series Vol. 17 No. 68 1908*, pp. 457-474, 190, s. 458.

<sup>26</sup> Bkz. Oaklander, L. N., "McTaggart's Paradox and Smith's Tensed Theory of Time", *Synthese*, Vol. 107, No. 2, 1996, s. 17.



olduğunu söyler. Şimdi bu iki zaman serisinin neden çelişkili olduğunu ve bu çelişkin giderilip giderilemeyeceğini kısaca gösterebilir.

Olayların gelecekte şimdide, şimdiden de geçmişe doğru geçişi değişim olayını açıklar ancak olaylar aynı anda birden fazla A-karakteristiği taşıyamayacağından dolayı olayların karakteristikleri belli sürelerle değişir. Bu bakımdan, McTaggart'a göre A-serisi değişimi sağladığı için zaman için özseldir. Buna karşın, olayların temporal konumları arasındaki önce ve sonra bağıntısının verili olması gerekir, çünkü hangi olayın zamanda diğerinden önce, sonra ya da onunla eş anlı olduğu bu yolla, yani B-serisiyle tespit edilir. Bu seri olayların zamandaki düzenli dizilişini sağladığı için A-serisi gibi B-serisi de zaman için özseldir.<sup>27</sup> Böylece, McTaggart bu iki serinin aynı anda tek bir olayın temporal karakteristiği olamayacağını fark eder. Çünkü diğer türlü, zaman içinde varolan olaylar sırasıyla A-karakteristiklerini taşımaları gerektiğinden, her iki seri aynı anda bu olaylara uygulanacağından bu durumda aynı anda herhangi bir olayın birden fazla A-karakteristiğini taşıması gerekirdi, ki bu çelişkiye neden olur. Burada beliren çelişkinin giderilmesi için A-serisini dışarıda bırakmayı denediğimizde olayların zamandaki durumları şu şekilde dile getirilebilir. Örneğin, 'soba maşası saat 2'de sıcaktır' ve 'soba maşası saat 3'te soğuktur' şeklinde olur ancak burada da değişim belirmez. Eğer değişim olmazsa zaman da olmaz. Dolayısıyla çelişki bu yolla giderilemez.

Bunun yanında, herhangi bir olayın ya da şeyin zamanına işaret edilirken, o olayın ya da şeyin A-karakteristiklerinden (geçmiş, şimdi ve gelecek) yalnızca birini taşır ve burada da B-serisi, yani önce, sonra ve eş anlı olma bağıntısı kuralı var. Ancak olayların A-karakteristikleri sürekli değişmesine karşın, B-belirlenimleri değişmez. Bu iki seri birlikte aynı olaya yüklenemeyeceğinden McTaggart A-serisinin gerçekliğe uygulanamayacağını, dolayısıyla zamanın gerçek olmadığını söyler. Bu da hiçbir şeyin zaman çekimli olmadığı sonucuna bizi götürür. Bu durum ona göre zaman paradoksuna neden olur.

Buna göre, burada A-serisinin kaynağının ne olduğu sorusu karşımıza çıkar. McTaggart bu serinin deneyimden türetildiğini düşünür. Bu böyle olsa bile, değişim olmadan bir zaman düşünülebilir mi? Örneğin, 'elma kırmızı olmadan önce yeşildir', 'Elma *T* zamanında yeşil ve *Ta* zamanında kırmızıdır' ve 'elma *şimdi* yeşildir ve *gelecekte* kırmızı olacaktır' önermelerine baktığımızda yalnızca son önermede gerçek anlamda bir değişim var. Buna karşın ilk iki önermede ise yalnızca B-serisindeki olaylar arasındaki fark gözlemlenebilir. Bu da zaman akışındaki değişimi vermez.<sup>28</sup> McTaggart açısından değişim bir şeyin başka bir şeye dönüşmesinin temporal konumların karşılaştırılmasıyla değil ama şeylerin ya da olayların temporal karakteristiklerinin değişmesiyle olur.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Bkz. McTaggart "The Unreality of Time", s. 458.

<sup>28</sup> Bkz. Oaklander "McTaggart's Paradox and Smith's Tensed Theory of Time", s. 206.

<sup>29</sup> Bkz. McTaggart *The Nature of Existence*, Vol. 2, s. 13.

Bu nedenle kaynağı deneyim olsa bile değişim için A-serisi gereklidir.

Zaman paradoksunun diğer yönü de B-serisi yani önce ve sonra bağıntısı olmadan A-karakteristiklerinin belirlenememesiyle ilgilidir. Bunun en önemli nedeni A-serisinin gerçekte olayların zaman akışının doğru yönünü tek başına verememesidir. Yani olayların  $X-Y-Z$  yönünde mi yoksa  $Z-Y-X$  yönünde mi zamanda meydana geldiği yalnızca A-karakteristikleriyle belirlenemez. Bunun yanında, B-serisi açısından baktığımızda da şöyle bir durum ortaya çıkar: B-serisi de A-karakteristiği olan ‘şimdi’ olmadan belirlenemez, çünkü B-bağıntıları bir şimdi zamanında kuruluyor olmalıdır. Ama burada şimdinin hareket yönü tam belirlenmiş değildir, bu da zamanın hangi yöne aktığı gibi bir sorunu gündeme getirir. Bu nedenle şimdiyi B-serisine uyguladığımızda da gerçekliği çelişkisiz bir şekilde veren bir zamanı elde edemiyoruz.

Bu durumda ortaya çıkan sonuca göre zaman gerçek-olmayandır ve eğer gerçek değilse yukarıda da belirttiğimiz gibi bir varolan da değildir. Varolan-olmayan bir zaman ne töz ne de karakteristik olabilir. Buna karşın eğer tözler sonsuz sayıda olabiliyorsa ya da tözlerin sonsuz sayıda karakteristikleri olabiliyorsa bunun için yine bir seri olması gerektiğinden zaman da gereklidir. Dolayısıyla zamanın gerçek olmaması da bir paradoksa neden olur. Bunun yanında deneyimle her şeyin zaman içinde olduğunu ve varolan her şeyin temporal bir boyutunun biliyoruz bu nedenle paradoksal bir yapısı bile olsa yani hatalı da olsa zamanın olduğu akla yatkındır.<sup>30</sup> Öyle ki McTaggart zamanın gerçek-olmamasıyla ilgili argümanın kendisinin bir temporal olduğunu söyler.<sup>31</sup>

Zamana ilişkin kavrayışımız hatalı da olsa gerçekliğin serisiyle uyumlu olabilir. Gerçekliğin serisine McTaggart C-serisi der.<sup>32</sup> C-serisi varolanların da görünüşlerin serilerine (A- ve B-serileri) gerçeklikte karşılık gelen seridir. Buna göre, her bir ‘ben’ kadar bir C-serisi vardır. Bu ben’lerin temporal deneyimlerine ilişkin hatalı algıların gerçeklikteki karşılığı C-serisidir. Dolayısıyla, ‘ben’ yalnızca hatalı algıların toplamı değil, tersine, önceden sonraya gidiş arttıkça ‘ben’ C-serisi karşısında daha da yetkin olmaya başlar. Bu süreçte, gerçeklik ile ben bağıntısı gittikçe artar. Bu bağıntı ben’in gerçekliğe ilişkin hatalı-algılarının parçalı bir serisinden, yani A-serisinden oluşur. Bu bakımdan, A-serisine göre ‘x vardır’ denildiğinde bile o şeyin varolduğu zaman geçmiş olur ve artık ‘x vardır’ doğru bir yargı olmaz. Bu seride her şey akış halindedir, bu nedenle varolanların varoluşuyla ilgili yargıları hep hatalı olacaktır. Bir şeyi algıladığımızda o şey artık değişmiştir, bu nedenle A-serisinde algılarımız da gerçekliği vermez.<sup>33</sup> Burada zaman hem A-serisiyle olanaklı olur hem de onunla olanaksızlaşır. Çünkü biz gerçekliği geçmiş, şimdi ve gelecek karakteristikleriyle anlamaya çalışırız

<sup>30</sup> Bkz. Oaklander “McTaggart’s Paradox and Smith’s Tensed Theory of Time”, s. 210.

<sup>31</sup> McTaggart *The Nature of Existence*, Vol. 2, s. 9.

<sup>32</sup> Bkz. McTaggart *The Nature of Existence*, Vol. 2, s. 30.

<sup>33</sup> Burada yargı zamanı ile olay zamanı arasındaki fark üzerinde durulur ve ‘özel şimdi’ görüşü karşımıza çıkar. Ayrıntılı bilgi için bkz. Oaklander, L. N., *The Ontology of Time*, New York: Prometheus Books, 2004, s. 158.

ve bunu deneyimle yapmaya çalışırız. Ancak asla gerçeklik bize A-serisi gibi çelişik bir zaman kavrayışıyla verilemez.<sup>34</sup> Bunun yanında, gerçeklik varolana göre daha kapsayıcı olduğundan C-serisi de A- ve B-serilerine göre daha kapsayıcıdır. Bu bakımdan gerçeklikte hata yoktur ve gerçekliğin serisi olan C-serisi de doğası gereği düzenlidir.

Burada C-serisinin neden ortaya çıktığı sorulabilir. McTaggart'ın C-serisi gibi bir seriye gereksinim duymasının nedeni, kaynağının ne olduğunu bilemediği A-serisi ya da A-karakteristikleri için bir temel bulmaktır. McTaggart açısından C-serisi bir zaman serisi olmamasına karşın A- ve B-serilerinin gerçekliğin serisi olan C-serisinin bir görünüşü olduğunu düşünür. C-serisindeki ögeler arasındaki bağıntılar kalıcıdır ancak B-serisinden farklı olarak bu ögeler varolan değildir, B-serisindekiler varolandır, çünkü gerçeklikte her şey vardır, gerçektir, olduğu gibidir. Zaman içinde ise değişim, başkalaşma vardır. Bu nedenle zaman içindeki varolanlar birer yanılsama ya da illüzyondur. Zaman illüzyonu da A-serisinin C-serisine uygulanmasıyla olur ve burada B-serisi oluşur.<sup>35</sup> Başka bir söyleyişle, ben ile gerçeklik her defasında karşı karşıya geldiğinde aslında A-serisi ile C-serisi karşı karşıya gelir. Deneyimlenen zaman ile gerçekliğin düzenli serisi bağıntısıyla düzenli olduğuna inandığımız B-serisi üretilir ve bu düzenini de C-serisinden alır.<sup>36</sup> C-serisi de tek boyutlu ve sonsuz sayıda ögeyi içerebilen bir seridir.<sup>37</sup>

Böylece, burada beliren paradoks, çelişik yapısına karşın zamandan yukarıda söylenen nedenlerden dolayı vaz geçememekle ortaya çıkar. Buna karşın McTaggart sonrası tartışmalara baktığımızda Mellor, Le Poidevin ve Lowe gibi çağdaş metafizikçiler arasında A-serisinin zaman için özsel olmadığına ilişkin tartışmalar vardır.<sup>38</sup> Ancak bu tartışmalardaki önemli eksiklik deneyimlenen ya da içkin zamanın tam olarak ne olduğunun ortaya konulmamasıyla ilgilidir. Biz bu eksikliğin giderilmesi için Husserl'in içkin zaman bilinci görüşüne gitmenin yerinde olduğunu düşünüyoruz. Bu yolla, deneyimlenen zaman serisi olan A-serisinin nasıl kurulduğu gösterilirse, sorunun giderilip giderilmeyeceğini göstermeye çalışacağız.

### 3. Husserl'in Zaman Anlayışı ve Zamanın Kuruluşu Sorunu

Husserl zaman ile bilinç arasındaki bağıntıyı kurarak yukarda beliren paradoksun aslında çözülebilir olduğunu fenomenoloji içinde göstermeye çalışır. Bunun yolu da,

<sup>34</sup> Bkz. McTaggart "The Unreality of Time", s. 471.

<sup>35</sup> Bkz. McTaggart *The Nature of Existence*, Vol. 2, s. 30.

<sup>36</sup> McTaggart bununla ilgili olarak bazı örnekler verir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bkz. McTaggart 1927, s. 214.

<sup>37</sup> C-serisinin diğer özellikleri için bkz. McTaggart *The Nature of Existence*, Vol. 2, s. 218-221.

<sup>38</sup> Bkz. Le Poidevin, R. and Mellor, D. H., "Time, change, and the 'Indexical Fallacy'", *Mind* Vol. 96, pp. 534-535, 1987, s. 534-535.

doğal tavra karşı gelişen Husserlci bir fenomenoloji içinde zamanın *nasıl* kurulduğunu göstermektir.<sup>39</sup> Böylelikle, burada nesnelerin zamanı değil ama yukarıda McTaggart'ta gördüğümüz gibi yanıtı verilmesi olanaksız olan gerçekliğin zamanı ya da nesnel zaman gibi sorular Husserl'de dışarıda bırakılır.<sup>40</sup> Burada daha çok zamanın bilinçte nasıl kurulduğu ve temporal deneyimin ne olduğu gösterilecektir. Böylece Husserl *İçsel Zaman-Bilincinin Fenomenolojisi*'nde nesnelerin temporal olarak (geçmiş, şimdi ve gelecek karakteristikleriyle) nasıl kurulduğunu, nesnelerin temporal olarak verilimleri sırasında tek bir temporal aralıkta birden fazla temporal evrenin nasıl bulunduğunu ve içsel zaman-bilincinin ne olduğunu gösterir.

Böylelikle, McTaggart'ın tersine, Husserl doğal tavırda dikkatin bilginin kritiğine değil ama onun bize nasıl verildiğine çevrildiğini, çünkü bu tavırda dünyanın zaten varolduğunu düşünür.<sup>41</sup> Buna göre, Husserl'in de eleştirdiği doğal tavırda nesneler deneyimlenirken, aslında neyin deneyimlendiğine değil ama bu deneyimin kaynağında neyin olduğuna bakılır ve bu nedenle, aşkın olması anlamında nesnel zaman yapısı da bilince deneyim yoluyla dışarıdan girer ve zaman duyumdan ya da algının temporal yapısından bağımsız bir yolla bilince yabancı olan bir şey olarak anlaşılır. Bunun yanında, Husserl nesnel zamanın olmadığını ileri sürmez ama yine de McTaggart'ta gördüğümüz gibi B-serisi anlamında bir nesnel zaman anlayışını da kabul etmez, tersine, zamanın böyle bir nesnelligi en başta nasıl kazandığının sorulması gerektiğini düşünür. Bu durumda deneyimi aşan yargılar vermek yerine asıl üzerinde durulması gereken konu zamanın yaşantılarımızla olan bağıntısıdır. Bu bakımdan, Husserl'e göre nesnellik yaşantıya, yaşantının birliğine aittir ve bu yaşantılar da nesnel zaman içinde temporal olarak ortaya çıkar. Burada nesne fenomen olarak alınarak algı ve belirli kavramları ön plana çıkar.<sup>42</sup> Nesnenin bilinçten ayrı olan yapısı epoche yoluyla paranteze alınır, nesne kendinde şey olmaktan çıkar ve fenomen olur, yani görünüş beliren bir şey olur. Böylece burada artık gerçek uzay ya da gerçek (veya gerçek-olmayan) zaman yerine, bir belirli uzayı ve belirli zamanı karşımıza çıkar. Buradaki belirli zamanı bilincin tüm biçimlerinin kendi zamanları, kendi şimdileri ve kendi temporal uzanımları olduğunu gösterir ve bu zaman *öznel zaman*'dır.<sup>43</sup>

Husserl'e göre dünya yaşantıda bize verilir, yani tüm nesnel göndermelerin temelinde bulunur ve duyusal olarak verilir. Tüm yaşantılar, herhangi bir şeyin bilinci

<sup>39</sup> Bkz. Meister, J. C., "The Temporality Effect Towards a Process Model of Narrative Time Construction", Germany, De Gruyter, 2011, s. 173 ve Bkz. Moran, D. and Cohen, J., *The Husserl Dictionary*, Continuum, Bloomsbury, 2012, s. 46.

<sup>40</sup> Bkz. Dastur, F., "Phenomenology of the Event: Waiting and Surprise", *Hypatia*, Vol. 15, No. 4, 2000, s. 178.

<sup>41</sup> Bkz. Husserl, E., *The Idea of Phenomenology*, Trans. by Lee Hardy. Vol. VIII, Collected Works. London, Kluwer Academic Publishers, 1999, s. 15.

<sup>42</sup> Bkz. Husserl, E., *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, trans. By James S. Churchill, London, Indiana University Press, 1964, s. 150.

<sup>43</sup> Bkz. Husserl *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, s. 150.

oldukları sürece bu şeylerle yönelimsel olarak bağıntılıdır. Husserl'e göre algılama, anımsama ve imgelem gibi bilincin farklı türden yönelme tarzları vardır. Örneğin, karşımızda duran nesneyle olan bağıntı yönelimsel bir algı yaşantısıdır, daha önce algıda verilen ama artık verilmeyen yaşantının anımsanması anımsamaya dayalı bir yönelimselliktir. Tüm bu yaşantılar Husserl'e göre temporaldir. Bu nedenle Husserl açısından zaman-bilinci diğer her bilinç ediminde içerilir ya da tüm bilinç-yönelme tarzlarının temelinde onlara eşlik eden anlamında bulunur. Bu bakımdan tüm yönelme edimleri içsel bir zaman-bilinci karakterini içerir. Buna göre, her bir yaşantı zaman ufkunda ortaya çıkar ve buna temporal ufuk denir.<sup>44</sup> Zaman bu bakımdan tüm yönelimsel yaşantılar için en kökensel dayanaktır.

Husserl'e göre zaman ufkunda bilinç koyutlayıcıdır (positional), her bir ediminde nesne koyutlar. Bilinç her bir ediminde kendisinden öte, kendisine aşkın olan bir şeyle karşılaşır ve yönelme ediminde yönelinenin tümüyle içerilmediğini, şeyin bilince aşkın olduğunu fark eder. Yani bilince temporal ufukta beliren nesne ile şeyin kendisi aynı değildir. Zaman ufkundaki her yönelme ediminde farklı yaşantılar ortaya çıkar. Bu yaşantılar, Husserl'e göre yönelinen ya da bakış çevrilen şey ile duyum-verileri (hyletik veri) birbirinden farklıdır. Herhangi bir yönelme ediminin içeriği algının ve düşünmenin nesnesi değildir, yani duyuşal içerikler nesne değildir. Bu duyum-verileri algı yaşantısının bir parçasıdır ama yine de yönelimsel olmayan yaşantılardır. Husserl açısından tek bir nesneyle ilgili birden fazla duyum-verisi gelebilir ama bunlar farklı nesnelere karşılık gelmez, tersine, bu duyuşal içerikler yönelme ediminin kurulmasına katkı sağlar. Bu durumda duyum-verileri zaten verili olduğundan ve bilinç de kendisinde olmayana yöneldiğinden bilincin duyum-verilerine yönelmesi söz konusu değil.

Husserl açısından herhangi bir nesneye yönelmede, örneğin bahçedeki ağaca bakıldığında, algılanan ağacın kendisidir, ağaca bakma edimi değil. Bu edim ve edimin içsel bileşenleri pre-reflektif ve tematik-olmayan bir şekilde yaşanmış yaşantılardır.<sup>45</sup> Bu pre-reflektif bilinç tüm nesnelliğin ve gerçekliğin a priori temelidir ve bilincimiz değişen bir şey olarak ama aynı zamanda süregelen bir şey olarak pre-reflektif bir yolla varolur. Bu bilinç indirgemeye yönelimsel bilincin pre-reflektif edimi içindeki zorunlu olan yönelimsel kuruluş yasalarını ortaya çıkarır. Pre-reflektif yaşantıda yönelinen kendisini gerçek anlamda verdiğinden, bu indirgeme yöntemi içsel zaman-bilincinin analizi açısından önemlidir. Şimdi Husserl'in içsel zaman-bilinci görüşüne değinebiliriz.

Husserl'e göre üç farklı temporalite vardır. Bunlardan ilki, beliren ya da görünen ve algının konusu olan nesnelerin *nesnel* zamanı; ikincisi, yaşantıların ve edimlerin öznel zamanı ve sonuncusu da içsel-zaman bilincinin fenomenal mutlak akışıdır.<sup>46</sup> Dolayısıyla zamanın analizinde temporal nesnelerin rolü büyüktür. Husserl temporal

<sup>44</sup> 'Ufuk' (horizon) terimi birinin bulunduğu noktadan görebildiği en uzak mesafe anlamında kullanılır.

<sup>45</sup> Bkz. Zahavi, D., *Husserl's Phenomenology*, California, Stanford University Press, 2003, s. 22-26.

<sup>46</sup> Bkz. Zahavi *Husserl's Phenomenology*, s. 80-81.

nesne algısının kendisinde temporal olmadığını, sürenin algısının da algının süresini varsaydığını düşünür. Husserl'e göre herhangi bir şeyi algıladığımızda, örneğin bir melodiye duyduğumuzda, bu duyulan ton iz bırakmadan öylece ortadan kalksaydı, bu durumda bir melodi değil, sürekli kaybolan ve birbirinden bağımsız olan ve ardışık oldukları anlaşılmayan tonların duyulması durumu söz konusu olurdu ve bu da bir müzik ya da melodi olmazdı.<sup>47</sup> Eğer bu tonlar temporal olarak ayrılmasaydı, bu durumda sesler çoklusundan başka bir şey duyulmazdı. Husserl şunu söyler:

Öyleyse, her sunuşun, doğal olarak, süregiden bir seride birbirine bağlanması, geçmişin şimdiye asılması anlamında devam edenin içeriğini oluşturması evrensel bir yasadır.<sup>48</sup>

Algılar öylece ortadan kalkmaz, bunun yerine kendine benzeyen fantezi-ideleri oluşturur. Bir sonraki duyum verildiğinde bir önceki fantezi-ideası ile şimdide birlikte verilir. Şimdide yaşantılar daha önce verilenler fantezi-ideasının ürettikleri ve şu an algının sağladıklarıyla birlikte yeniden kurulur. Üretici fantezi yalnızca algıda şimdi verili olanın içeriğini önceden verili olana ekleyerek değiştirir ama şimdi verili olanla önceden verili olanın temporal modifikasyonunu yapmaz, bu nedenle üretici fantezide içeriklik şimdi verili olan olarak kalır. Ancak burada bir çelişki ortaya çıkar: Bir şeyin aynı anda geçmiş ve şimdi olması durumu ortaya çıkar. Husserl burada McTaggart'ın A-serisinde göremediği bir noktayı yakalar. Ona göre temporal değişim içeriğin değişimiyle ilgili değil, içeriğin nasıl verildiğinin değişimiyle ilgilidir. Husserl'in sözünü ettiği süreklilik şu şekildedir:

... sesi bir hyletik veri gibi saf olarak alırız. O [ses] başlar ve durur ve sesin bütün süresinin birliği, içinde başladığı ve bittiği bütün sürecin birliği, çok daha uzak geçmiş içinde sonuna kadar 'sürer'. Bu geriye batışta, yine de onu [sesi] hızlı bir şekilde 'tutarım', ona bir 'retentionda' sahip olurum ve retention sürmeye devam ettikçe ses kendi temporallığını taşır. Ses de süresi de aynıdır. Bakışımı onun veriliş moduna çevirebilirim. Sesin ve bir 'süregiden akış' içinde onun [sesin] bir 'modlar' sürekliliği içinde olduğu sürenin bilincindeyim. Bir nokta, bu akışın bir evresi 'sesin başladığı bilinç' adını alır ve onda şu-an modu içindeki sesin süresinin ilk temporal noktasının bilincinde olurum. Ses verilmiştir; yani onun şu-an olarak ve herhangi bir evresinin şu-an olarak bilincinde 'olduğum sürece' onun bilincindeyim.<sup>49</sup>

Algılanan bir nesnenin temporal uzanımı birincil izlenimler, retention ve protention olmak üzere üç evrede gerçekleşir.<sup>50</sup> Algı yaşantısının temporal evresi *şimdi oluyor* *olandır*; geçmiş ise *artık algısı verilmeyen* ve *ortadan kalkmış* *olandır*; gelecek ise *henüz verilmemiş* *olandır*. Bu noktaya kadar Husserl bildiğimiz anlamda zaman evrelerini tanımlar, ancak nesnenin temporal kuruluşunda yalnızca algı ön planda değildir; tersine, temporal nesnenin bilincine geçmiş ve gelecek zaman evreleri ve

<sup>47</sup> Bkz. Husserl *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, s. 30.

<sup>48</sup> Husserl *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, s. 30-31.

<sup>49</sup> Husserl *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, s. 44.

<sup>50</sup> Yazı içinde geniş ölçüde gösterileceği gibi, retention tutuş, protention ise beklenti olarak anlaşılabilir.

onların yaşantıları da eklenir. Yani, bir melodinin daha önce duyulan bir tonu yok olmaz ama şimdide *daha önce duyulan bir şey* anlamında modifiye edilerek tutulur. Burada geçmişin olup bitmiş ya da geçip gitmiş olan gibi bilinen eski kullanımalarının ötesine geçilir. Bunu yapan evre retention'dur. Husserl'e göre retention, yaşayan ya da canlı şimdinin birincil izlenimler üzerinden 'henüz geçen' her ne ise onun tutulması'dır.<sup>51</sup> Bu da şöyle olur: şimdide yeni duyum-verileri geldikçe önceki şimdilerde verilenler gittikçe daha da geçmişe doğru itilir ama daha önce olmuş olma anlamında onun algısı devam ettikçe şimdide hep verilir.<sup>52</sup> Böylece burada *şimdide edimsel olarak verilen ve daha önce edimsel olarak verilenin retentionunun modifikasyonu*yla şimdide tutulması olmak üzere bir nesnenin temporal olarak iki farklı verilüş biçimiyle karşılaşırız.<sup>53</sup> Bunu Husserl ses örneğiyle şu şekilde açıklar: Ses şimdide edimsel olarak verilmeye başlanır ve ses duyulur. Ses bu aşamada izlenimde verilir ve bilinç burada algı bilincidir. Daha sonra yeni bir şimdide yeni bir izlenimde ses verilmeye başlanınca, sesin ilk duyulmaya başlandığı kaynak noktasındaki bilinç retention'a düşer ve retention bilinci olur. Buna göre sesin şimdisi, sesin retention'a düşmesiyle birlikte sesin geçmişi olur ve bunun yerine yeni bir izlenim gelince, yeni bir edimsel şimdi bilinci ortaya çıkar. Eğer başka bir izlenim verilmeye devam ederse daha sonra bu bilinç de aynı şekilde geçmiş bilincine dönüşür. Sürekli olarak yeni bir şimdi kendini sunduğundan, her bir şimdi, bir geçmiş olur ve geçmişe doğru akıp-gidiş, bir ufuk çizgisi oluşur ve bu ufuk çizgisi de sürekli olan nesnenin akıp-gitme modunu gösterir.<sup>54</sup> Dolayısıyla, Husserl'e göre retention bilinci hem bir önceki şimdi-bilinciyle hem de onun bilincinde olunan bir önceki algılanmış nesne ile bağıntıya geçer ve bu yaşantılar arasında kurduğu bağıntıyla sürekliliği sağlar.

Burada bir de bilincin üçüncü evresi olan protention karşımıza çıkar. Protentionda 'az sonra' verilmesi beklenenin bilincidir. Buna göre, bilinç birincil izlenim ve retention yapısından hareketle az sonra algıda verilecek olanın yaşantısını edinir. Yaşantının görüde verilememiş kısmı protention'da ortaya çıkar. Husserl'e göre, protention bütünüyle açık olan geleceğin beklentilerle kapatılmasıdır.<sup>55</sup> Protention'un bu yapısı sayesinde şimdiki zamandaki her an için bir temporal ufuk içerilir. Burada retention ile protention yaşantısı arasındaki çekimle bir zaman yapısı ortaya çıkar. Bu yolla, nesnenin temporal ufku retentionla geçmişe uzanırken, protentionla da geleceğe uzanır ve bilinç de her iki yönde uzanan bir zaman ufku yapısı kazanır. Aynı şekilde, nesneler bu üçlü yapı içinde zaman boyunca süren bir şey olarak kavranır.

<sup>51</sup> Bkz. Rodemeyer, L. M., *Intersubjective Temporality*, Netherlands, Springer, 2006, s. 232.

<sup>52</sup> Bunun daha iyi anlaşılması için Husserl 'melodi' örneğini verir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Husserl 1964, s. 50-51.

<sup>53</sup> Husserl zaman diagramıyla da süregidişi inceler. Ayrıntılı bilgi için bkz. Husserl, *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, s. 49.

<sup>54</sup> Bkz. Husserl *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, s. 50.

<sup>55</sup> Bkz. Wood, D., *The Deconstruction of Time*, Illionis, Northwestern University Press, 2001, s. 89.

Husserl retention ile anımsama arasında ayrım yapar. İlk ayrım birincil anımsama ve ikincil anımsama türleriyle ilgilidir. Birincil anımsama retention'dur ve ikincil anımsama da asıl anlamında anımsamadır. Yani daha önce olmuş bir şeyin ya da bir olayın anımsanması, yani daha önce algıda verilenin yeniden sunulmasıdır.<sup>56</sup> Buna göre, birincil izlenim bilinci ve retention bilinci, bilincin şimdi duyumsanan ve az önce duyumsanmış olan verilerine yönelmeyken, anımsama bilinci ise, daha önce olmuş olan ve artık algıda verilmeyen, sürmeyen bir yaşantıya yönelmedir. Bu yeniden şimdileştirme'dir. Bu yönelme edimi de şimdi gerçekleşir ama algıda edimsel olarak verilenle ilgisi yoktur. Husserl bu düşüncesini şu şekilde anlatır:

...kökensel anımsamayı ya da retentionu edimsel algıda kuyruklu-yıldızın kuyruğuna takılan olarak karakterize ederiz. İkincil anımsama ya da yeniden-canlandırma bütünüyle farklıdır.<sup>57</sup>

Husserl anımsama yaşantısına da birincil izlenimler, retention ve protention evrelerinin dahil olduğunu söyler. Retention yapısı, yani birincil anımsama ikincil anımsamada içerilir. Ancak anımsanan bir yaşantıda bilinç özgürdür, bu nedenle anımsanan yaşantıda yaşantının istenilen bir bölümüne bilinç yoğunlaşabilir. Yine de anımsanan yaşantı bu üçlü evreyle kurulur. Ancak buradaki birincil izlenimler edimsel olarak algıda verilen anlamında değil, daha önce olmuş bitmiş bir şeyin algısı olduğu için anımsama esnasında şimdide *sanki* (çünkü burada edimsel olarak görü yoktur) yeniden veriliyormuş gibi yaşantı kurulur.<sup>58</sup> Başka bir söyleyişle, herhangi bir şey anımsanırken eksik ya da hatalı olarak anımsanabilir ama anımsanan şey temporal olmaktan başka türlü yolla anımsanamaz. Anımsama ediminde anımsanan şey şimdileştirilir ve şimdileştirme ediminde şimdileştirilen şeyin temporal kurulma edimi tekrarlanır, örneğin bir melodiyi anımsadığımızda onu yine aynı temporal sırayla yeniden kurarız. Husserl'in yaptığı bu algı ve anımsama ayrımı sayesinde temporal nesnenin nasıl kurulduğunu, yani nesneleri zamanda bilincin nasıl kavrandığını görürüz. Bunun en önemli nedenlerinden biri de protentionun yapısıyla ilgilidir. Buna göre, Husserl anımsamaya protention'u dahil eder ve bu yolla bilinç gelecek olanı boş olarak kurar. Yani burada bir yönelim var ama içerik olmadığından, yönelme boşa çıkar (boşa hedefleme). Ancak anımsanan daha önce yaşandığından burada protent edilen de bilinir ve yönelme boşa çıkmaz. Bu da beklenin boşa çıkmaması, yeniden-gerçekleşmesidir. Dolayısıyla anımsamadaki protention daha çok geçmişin içinden bir geleceğe açılmadır.

Bu bakımdan yeniden-üretim Husserl'e göre bir içsel bilinç olayıdır ve yeniden-üretimde bilinç kendi edimsel şimdisi ve akıp-gitme modundadır. Yeniden-üretim süre ve ardışıklığın kurulmasında retentionla birlikte iş görür. Ardışıklığın algılanması, melodi örneğinde olduğu gibi, tek tek verilen seslerin bir bütün içinde algılanmasıyla olur. Yeniden-üretimde tekrarlamayı biz yaparız, iki ses tonu arasındaki bağıntıyı ku-

<sup>56</sup> Bkz. Husserl *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, s. 64.

<sup>57</sup> Husserl *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, s. 57.

<sup>58</sup> Bkz. Husserl *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, s. 58-59.



rabilme özgürlüğünde olan, yani yeniden-üretme özgürlüğünde olan bilinç ardışıklık bağıntısını kurar.<sup>59</sup> Bununla birlikte yeniden-şimdileştirme yeniden-üretimden farklıdır. Husserl'e göre şimdileştirmede oluşan içsel yenileme, üretici şimdiiyi anımsamada hala yaşanan şimdiyle bağıntıya sokar ve burada özdeşlik bilinci oluşur, çünkü yakın geçmişte anımsananla, şu an bir resim olarak üretilen şeyin aynı şey olduğuna dair bilinç özdeşlik bilinci olur.<sup>60</sup> Böylece, her bir şimdi bilinci sürekli olarak geçmiş bilincine dönüşür, yani retentionun modifikasyonuna uğrar ve bir de, her zaman için yeni bir şimdi bilinci önceki bilincin yerini alır. Bu modifikasyon boyunca dönüşen bilinç ise kendi nesnel yönelimini korumayı sürdürür.<sup>61</sup> Bu geçmişe itilen şimdinin temporal karakteristiği değişir ve ona duysal bir şey artık verilmez ama yine de aynı şimdi olmayı sürdürür çünkü burada şimdinin nesnel yönelimi değişmez. Yani burada sadece nesnenin kendisine özgü yapısı içinde korunması yoktur ama bir de temporal olarak belirlenmiş bireysel bir nesne olarak da korunması durumu söz konusudur. Böylece bu nesne kendi temporal belirlenimiyle birlikte geçmişe düşer. Geçmişe düşmeyle birlikte edimsel şimdiyle olan uzaklık gittikçe artar ve zamanda gittikçe daha fazla yol alır. Burada değişen nesnenin temporallığı değil ama onun edimsel şimdiyle olan uzaklığıdır. Eğer bu böyle olmasaydı, Husserl'e göre, edimsel şimdi hep yeni olan nesnel bir anmış gibi görünürdü ve temporal olarak geçmiş olan da hep ne ise o olarak kalırdı.<sup>62</sup>

Buna göre, tüm nesneleştirmeler zaman bilincinde gerçekleşir ve eğer temporal konumun özdeşliği açıklanamazsa, nesnenin zamandaki özdeşliği de açıklanamaz. Örneğin, zamanda sürüp giden sesin birliği içindeki her bir anın nesne zamanda sabit bir yeri var. Böylece burada zaman hareketsiz hem de akış halindedir. Böylece, zaman akışı içinde geçmişe sürekli düşüş içinde akmayan mutlak olarak sabit, özdeş ve nesnel bir zaman kurulur. Bu bakımdan herhangi bir şeye zamanda sabit bir konum vermek zamanın da sabit olmasını düşündürür ama yine de çelişik de olsa zamanın akan bir şey olması da söz konusu. Burada kavrayış devreye girer. Husserl'e göre kavrayış farklı anlarda farklı nesneleri değil ama hep aynı nesneyi hedefler.<sup>63</sup> Buna göre zamanda sabit konum duysal içerikle sağlanırken, zamanda geçmişe düşme ise kavrayışa olur, yani zaman akışı kavrayışın bir modifikasyonudur.<sup>64</sup>

Şimdi, üç zaman kavrayışından üçüncüsü olan öz-kurucu içsel zaman-bilincine kısaca değinebiliriz. Buna göre, Husserl içsel bilinç için reflektif yönelimden söz eder. Refleksiyonda önce yönelimsel nesne algılanır ve yaşantı ortaya çıkar. Refleksiyon bilinci ise, herhangi bir şeyin temporal olarak kuruluşuyla değil ama bu temporal olarak kurucu olan yönelimsel bilinç edimlerinin kendilerinin başka bir kaynaktan, yani

<sup>59</sup> Bkz. Husserl *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, s. 65.

<sup>60</sup> Bkz. Husserl *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, s. 145.

<sup>61</sup> Bkz. Husserl *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, s. 86-87.

<sup>62</sup> Bkz. Husserl *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, s. 87.

<sup>63</sup> Bkz. Husserl *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, s. 90.

<sup>64</sup> Bkz. Husserl *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, s. 92-93.

içsel zaman-bilincinde temporal olarak nasıl kurulduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla bu bilinç kendisinde olmayana değil, zaten verili olan yönelimsel yaşantılara yönelir. Artık verili olan yönelimsel yaşantılar refleksiyon yoluyla yeni bir tarzda kavranır ve böylece temporal olarak kurulmuş olan yaşantılarının temporallığının nasıl kurulduğunun anlaşılmasını sağlar. Bu da aslında zamanın kendisinin kavranışıdır.

Husserl açısından zamanın da içinde kurulduğu kökensel ve tüm kuruluşların temelinde bulunan pre-reflektif mutlak kurucu bir akış vardır. Mutlak ya da kökensel bilinç kendisi temporal olmayan ama geri kalan her şeyin temporalize olmasını sağlayan bir bilinçtir. Yaşantıların kurulduğu zamanda verili olan ilişkin bilincin kendisi bu yaşantılarla aynı biçimde verilmez, çünkü diğer türlü bir döngü oluşurdu. Bu nedenle zaman kuran bilincin de kendisinin kurulduğu bir zaman olsaydı, bu durumda daha üst düzeyde zaman kurucu bir bilinç varsaymak gerekirdi. Bu nedenle zaman kuran bilinç ile temporal olarak kurulan eş anlı değildir, çünkü içsel zaman-bilincinin akışı temporal değişimlerden etkilenmez. Bu akış hep şimdidir ve akışın şu andaki bu duruşu, kendisinde bir temporallık türüdür.<sup>65</sup> İçsel zaman-bilinci Husserl'e göre pre-reflektif olarak kendinin bilincinde değildir ve bu bilinç başka bir kaynağa dayanarak kendisinin bilincinde olmaz. Bu bilinç kendisinin bilincinde olan bilinçtir. İçsel zamanın mutlak akışı Husserl'e göre nesnelerin kuruluşunda olduğu gibi ardışık değil ama hep birliktedir. Her şeyi içinde düşündüğümüz tek bir zaman vardır o da içsel zamandır. Tüm belirişler ve birlikler zamanın bu mutlak akışı içinde kurulur.

Böyle bir akış düşüncesi, A-serisindeki zaman akışı anlayışının da ötesine geçer. Zaman akışı burada algılanmış olaylar arasında kurulan nedensel bir bağıntı değil, yani şu an verilen algıların anlık zamanı ile sınırlı değil, onu kendi içsel bilincinde kuran bir akıştır. Başka bir söyleyişle, zamanın kendisi edimsel olarak ortak bir temel içinde birbirini izleyen şeyler dizisi değildir, yalnızca algıda verilenin ya da şu anın süresiyle sınırlı değiliz ve bu yolla algıda verilenin zamanından oluşan bir dünyayla da sınırlı değiliz. Tersine zaman akışının kendi süresi ve kendi dünyasını ürettiği bir zaman kavrayışı söz konusudur.<sup>66</sup>

#### 4. Şimdici ve Ebediyetçi Zaman Görüşü

Hem McTaggart hem de Husserl'in zaman görüşlerinde şimdi zaman evresinin merkezinin ne kadar önemli olduğu gösterildi. Ancak hem McTaggart ve Husserl öncesinde hem bu iki filozofun görüşlerinde hem de çağdaş tartışmalarda şimdi'nin oldukça sorunlu bir kavram olduğu görülmekte. Bunun nedenlerinden biri, şimdinin ontolojik bakımdan diğer zaman evrelerinden farklı yüklerinin olmasıdır. Bir diğer

<sup>65</sup> Bkz. Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, s. 86-87.

<sup>66</sup> Bkz. Colebrook, C., *Gilles Deleuze*, çev. C. Soydemir. Ankara: Doğu Batı Yay., 2014, s. 61.

nedeni şimdi hem varolanın edimsel olarak varolduğu hem de aynı varolanın varoluşa geldiği ve onu terk ettiği bir zaman evresi olmasıdır. Buna göre, şimdinin tanımlarına baktığımızda bu sorunlar daha açık hale gelir. Genel kullanımındaki şimdi zamanı herhangi bir özel olayın (edimsel algıda bir şeyin verildiği, daha önce olmuş olanın anımsandığı, olması beklenenin beklendiği, herhangi bir şeyin meydana geldiği, yok olduğu...vs..) gerçekleştiği zaman evresidir. Bu şimdi zamanı akışın içindekileri gerçekleştiği zaman evresidir. Daha özel anlamdaki şimdi zamanı kullanımı da akışın zamanıdır. Bu akışın zamanın gelecek-şimdi-geçmiş yapısından oluşma ama hep varolan zamandır. Buna mutlak akış ya da ezeli-ebedi (eternal) olanın zamanı denir. Böylece burada şimdi ve ebedi olmak üzere iki zamanla karşılaşırız ve çağdaş metafiziklerde bu ayrım Şimdıcilik ve Ebediyetçilik başlıkları altında yapılır. McTaggart ve Husserl'in görüşlerini de göz önünde bulundurarak bu iki konu üzerinde durabiliriz. Buna göre ilkin bu iki görüşle ilgili çağdaş tartışmaların ana hatlarını kısaca göstermek gerekir.

Geçmiş ile geleceğin olmadığına ilişkin Augustinus önemli bir tartışma başlatır. Ona göre geçmiş ya da gelecek olanın karakteristiğinin geçmiş ya da gelecek içinde belirlenmesi bazı bakımlardan sorunludur. Augustinus zamanı geçmiş-şimdi-gelecek şeklinde değil de gelecekte yaşanacakların şimdiki zamanın ve geçmişte yaşananların şimdiki zamanı ve şimdi yaşanıyor olanlar şeklinde üçe ayırır.<sup>67</sup> Dolayısıyla ona göre, geçmiş ve gelecek ile ilgili yargılar şimdiki zamanın koşullarına göre verilir. Bu iki zaman evresi şimdinin içine anımsama ve beklenti bağlamında dahil olur.<sup>68</sup> Bu tartışma çağdaşlar arasında her bir zaman evresi için yapılmaya devam eder. Örneğin, geçmiş olan olup bitmişe karşılık gelirken, gelecek olan ise olmayanın zamanıdır. Başka bir söyleyişle, olacak olan geçmiş gibi verili değildir ve gelecekle ilgili elimizdeki tüm veriler şimdi ve geçmişten türetilir. Bu bakımdan bazı çağdaşlar geleceğin diğer zaman evrelerine göre daha az belirlenimli olduğunu düşünür.<sup>69</sup> Bu durumda geçmişin tam belirlenimli olduğu anlamına gelmez. Geleceğin olasılık içermesi gibi geçmiş de olasılık içerebilir. Ancak bize göre geçmişteki olaylar dizisini başka bir nedensel bağıntıyla anlatmak geçmişin belirlenimliliğini değiştirmez sadece farklılaştırır. Buna karşın şimdi zamanından geleceğe doğru bir bağıntıda düşünülen her bir nedensellik zinciri bir olasılık olmaktan öteye gitmez.

Bu sorunlardan dolayı Lieb gibi metafizikçiler zamanın kendisinden geçmiş-şimdi-gelecek evrelere bölünmediğini ama bu evrelerin zaman içindeki şeylere göre ortaya çıktığına ve şimdide olan şeylerin zaman üzerinde etkide bulunduğuna işaret eder. Bu nedenle şeylerle zaman arasındaki bağıntı en net şimdi evresinde ortaya çıkar ve meydana gelenler yalnızca şimdide meydana gelir, oluş geçmiş ve gelecekte yoktur

<sup>67</sup> Bkz. Augustinus, *İtirafatlar*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2010, s. 374-375 ve 381.

<sup>68</sup> Bkz. Ricoeur, P., *Zaman ve Anlatı: Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis*, çev. M. Rıfat ve S. Rıfat, *Cogito* 151, Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 32.

<sup>69</sup> Bkz. Ouspensky *Tertium Organum, The Third Canon of Thought*, s. 43.

ve bu nedenle zaman yalnızca şimdi evresinde etkindir.<sup>70</sup> Ancak bu anlayış hem nesnele zaman görüşleri açısından hem de eternal zaman görüşünü savunanlar açısından bazı bakımlardan sorunlu görünür. Çünkü geçmiş ya da gelecek zaman evrelerindeki olaylara, şeylere işaret edildiğinde orada her durumda bir şeyin bulunması gerektiği, diğer türlü, özellikle geçmiş olgular hakkında konuşmanın olanaksız olacağı düşünülür. Bunun yanında bir de şimdi olandan söz etmek aslında onun bir süre sonra geçmiş olması gerekeceğinden, onun hakkında ‘bir süre önce şimdidi’ demek gerekir. Yani şimdi olan zorunlu olarak geçmiş olur ve artık onun hakkında verilen yargılar geçmiş zamanlı olmak zorundadır.<sup>71</sup> Benzer durum gelecek evresinden daha belirsizdir. Çünkü, örneğin gelecekte öleceğin ya da yarın Güneş’in doğacağı her ne kadar kesin gibi görünse de geçmiş gibi belirlenim karakteri taşımaz.<sup>72</sup>

Çağdaş tartışmalarda bir şimdinin sınırları üzerinde durulur. Burada ‘şimdi’ ile ‘şu an’ ya da ‘noktasal an’ arasında ayırım yapılır. Nesnel zaman görüşlerinde şimdi ‘belli bir süresi olan’ anlamında kullanılır ve bu bağlamda şimdi şu an olur. An, algılanan en küçük zaman aralığıdır. Bunun yanında ölçülebilir andan söz edenler var ancak genelde ölçülebilir olduğu varsayılan an gerçekte zamanın bir noktası değil, daha çok ideal bir şimdinin parçasıdır. Buradaki en önemli belirsizlik böyle bir şimdi anında ya da noktasal şimdide herhangi bir şeyin meydana gelmesinin olanaksız olmasıyla ilgilidir.<sup>73</sup> Çünkü sonsuza dek bölünen anlardan oluşan bir zamana uygun bir nesne varsayımı gerekeceğinden böyle bir şimdide herhangi bir şeyin meydana gelmesi olanaksızdır. Yani böyle bir zamanı ölçmeye çalıştığımızda şimdinin başlaması ve bitmesi olanaksız olur. Başka bir söyleyişle, şimdinin anlara bölünmesinde, örneğin *a-b-c-d* anlarından oluştuğu varsayılan bir şimdi evresinde ilk ve son anlardan önceki ya da sonraki anlarla olan ayırımına baktığımızda aslında geçmiş ve gelecek ile şimdinin birleştiğini görürüz, çünkü şimdinin başlangıç noktası burada belirlenemez. Buradaki diğer bir sorun da şudur: Eğer şimdi süresi olan bir şeyse, bu durumda onun parçalarının da süresi olmalıdır ve her bir parça arasında da önce-sonra bağıntısı olacağından, şimdinin kendi içinde geçmiş ve gelecek parçaları taşıması gerektiği ve şimdinin tek seferde meydana gelmediği gibi çelişik görünen bir durumla karşılaşırız. Bu gibi durumlar bizi şimdinin bir yanılsama olduğunu düşünmeye zorlar. Bu da McTaggart’ta gördüğümüz gibi, zamanın gerçekliği sorununa bizi götürür. Çünkü böyle bir zamanda hangi olayın şimdi olduğunu belirlemek olanaksız hale gelir.

Tam bir belirlenim olmasa da çağdaş nesnel zaman görüşlerinde, zaman içindeki olaylar arasında önce-sonra bağıntısının zorunlu olarak içerildiği, önceki olayın sonrakinin nedeni olduğu savunulur. Buna göre, önceki olay şimdidir ve bir süre sonra

<sup>70</sup> Bkz. Lieb, I. C., *Past, Present, and Future*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1991, s. 15.

<sup>71</sup> Bkz. Ouspensky *Tertium Organum, The Third Canon of Thought*, s. 42.

<sup>72</sup> Bkz. Ney, A., *Metaphysics, An Introduction*, London and New York, Routledge, 2014, s. 138-9.

<sup>73</sup> Bkz. Lieb *Past, Present, and Future*, s. 55.

sonraki gerçekleştiğinde ilki geçmiş olur ve bu böyle devam eder. Böyle bir zaman serisinde bizim öznelliğimiz devre dışı kalır ama farklı gözlemciler için ortak olan bir nesnel zaman serisi belirir.<sup>74</sup> Zaten McTaggart da gelecek, şimdi ve geçmiş evrelerin tam olarak açıklanamadığını, daha çok bazı bakımlardan betimlendiğini söyleyerek bu tartışmayla ilgili spekülatif düşüncelerin önünü keser.<sup>75</sup> Bunun bir diğer nedeni de, şimdide olanın kişilerin bakış açısına göre değişeceğinden, her bir gözlemci şimdide farklı şeylerin olduğunu düşünebilir ama yine de toplumsal onaylamayla kendi yargılarının doğruluğunu test eder.

Böylece, şimdi zaman evresine ilişkin tüm bu tartışmalara baktığımızda, şimdinin değişimi verdiğiyle, şeylerin ve olayların kendileri olarak algılandığı zaman olmasıyla, zaman akışının deneyimlendiğiyle ilgili görüşlerle karşılaştık. Bununla birlikte, şimdide her şeyin değiştiği ya da akıp gittiği söylendiğinde, burada değişmeyen bir şeyin olması gerektiği düşünülebilir. Buna göre, eğer şimdide her şey değişen ve akan bir şey olarak algılanıyorsa, bu durumda şimdide algılanan ya da kavranan şeylerin hatırası da aynı şekilde akan ve değişen bir yolla tutulmalıdır. Ancak bu kabul edilemez. Bu anlayışın yerine, şimdiler şimdinin sadece akıp gidenin, yani hem varolanın hem de yok olanın zamanı olmadığını, olanın gerçekten edimsel olarak varolduğu bir zaman evresi olduğunu savunur. Bu görüşü savunanlara göre, varolan bir şeyin varolduğu yer dışında onun hakkında tespit edilebilir bir olgu olamaz.<sup>76</sup> Geçmiş ve gelecekle ilgili yargılar da yine şimdi zamanının koşullarına göre belirlenir.<sup>77</sup> Bu bakımdan şimdinin gerçek olduğunu, öyle ki bu ikisinin bir ve aynı şey olduğunu savunanlar vardır. Buna göre, şimdiciliğin temel argümanı şudur: Yalnızca şimdi olan gerçektir.

Şimdilik açısından, her ne kadar A-karakteristikleri olan geçmiş ve gelecek kendine göre özel içerikleri taşısa da<sup>78</sup> varolanın edimsel olarak varolduğu ve bizim dolaysız olarak bağıntılı olduğumuz zaman içinde bulunduğumuz zamandır: ‘Ne zamandayım?’ sorusuna yanıt verilemezse, bir zaman kavrayışı da olmaz. Buna göre, zamanın ne olduğunu bilmek herhangi bir günün ya da saatin bilinmesi değil, içinde bulunulan temporal aralığın ve temporal konumun bilinmesidir görüşü burada savunulur.

Özellikle Bourne gibi şimdiler açısından geleceğin bütün öğeleri şimdinin nasıl kurulacağına göre değişebilir. Bu açıdan geleceğin belirsizliği, henüz olmadığından değil, şimdinin henüz bitmemesinden kaynaklanır. Bu bakımdan evrenin şimdiki durumu sonsuz sayıda gelecek (aynı şekilde geçmiş) olasılıkları da içerir.<sup>79</sup> Ancak

<sup>74</sup> Bkz. Gale, R., “Time, Temporality, and Paradox”, The Blackwell Guide to Metaphysics, Blackwell Publishers, 2002, s. 78.

<sup>75</sup> Bkz. McTaggart *The Unreality of Time*, s. 463.

<sup>76</sup> Bkz. Prior, A., *Papers on Time and Tense*, New York, Oxford University Press, 1968, s.259.

<sup>77</sup> Bu görüşe karşıt olarak geçmiş ve şimdinin dünyanın olgularını vermesi bakımından gerçek olduğunu savunanlar da vardır. Buna göre, eğer edimsel dünya statik olmuş olsaydı, bu durumda herhangi bir zamanda hiçbir olay geçmiş, şimdi ve gelecek olmazdı. Ayrıntılı tartışma için bkz. Tooley 1997, s. 198.

<sup>78</sup> Bkz. Bourne, C., *A Future for Presentism*, New York, Clarendon Press, 2006, s.76.

<sup>79</sup> Bkz. Bourne *A Future for Presentism*, s. 49.

burada geçmiş ve gelecek olguların şimdi olgularına indirgenerek açıklanması gibi bir sorun ortaya çıkar. Bunun önüne geçmek için, geçmiş zamanlı yargıları ‘Dün İstanbul’da yağmur yağdı’ şeklinde vermek yerine, ‘dün İstanbul’a yağmur yağması şimdi doğrudur’ şeklinde değiştirmektir. Bu yolla geçmiş olayları şimdiki varolana göre açıklamak yerine, onların temporal çekimlerine şimdi zaman çekimini eklemek daha uygun görünmekte. Bu sayede yargılar geçmiş-şimdi ya da gelecek-şimdi şeklinde kurulabilir. Bu sayede geçmiş ve gelecekte olanlar şimdilik açısından olanaklı olur ama bunlara ilişkin yargıları şimdi zamanına göre vermek koşuluyla.<sup>80</sup>

Şimdiciliğe karşıt olarak ebediyetçiliğe göre zamanın her bir evresinde varolanlar eşit bir şekilde gerçektir. Yani geçmiş, şimdi ve gelecek olan gerçektir. Buna göre, McTaggart ebediyetin bitmeyen varlıkların (varoluşun sonsuz olması) zamanı, hakiki olanların zamanı (geometri ve doğa yasaları) ve varolanların zamansızlığı (varolanların nitelikleri ve bağıntılarıyla birlikte zamansız varolması) olarak üç şekilde analiz eder.<sup>81</sup> Buna karşı, çağdaş ebediyetçilik görüşü büyük ölçüde McTaggart’ın B-serisine dayanır. Çağdaş ebediyetçilikte blok-evrende olayların ve şeylerin varolduğu düşünülür.<sup>82</sup> Bu görüşe göre, şimdi içinde bulunmadığımız ama daha önce bulunduğumuz bir yerin gerçek olmaya devam etmesi gibi geçmiş ve gelecek de gerçektir. Dolayısıyla geçmiş, şimdi ve gelecek nesneler ya da olaylar arasında gerçek olmaları bakımından ayırım yapılmaz: ‘... vardır’ herhangi bir şeyin varolması için yeterlidir.

Ebediyetçiler şimdi varolanın varolduğunu kabul eder ancak şimdinin de temporal belirleniminin dört-boyutlu evrende olduğunu ve şimdinin diğer temporal evrelerden yalnızca biri olduğunu düşünür. Buna göre, evrendeki olaylar zamanda nedensel bağıntılarla birbirlerine bağlıdır ve nedensel bağıntının olması için geçmiş, şimdi ve gelecek olayların olması gerekir. Buna karşın ebedi olan ya da sonsuz olan zamanın olmadığına işaret eder çünkü sonsuzluk aslında bir zamansızlaştırma durumudur. Çünkü zaman değişim ve akış kavramlarıyla dolaysız bağıntı içindedir. Ebedi olan zamansız varlıklarla, yani zaman-dışı olanla ilgilidir.

## Sonuç

McTaggart’la başlayan tartışmalarda görüldüğü gibi hem zaman kavramı gerçekliğe uygulandığında hem de zamana ait temporal terimler birlikte kullanıldığında bazı sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bu tartışmalardaki önemli sorunlardan biri, akışın ve değişimin deneyimlendiği zaman ile olayların sabit konumlandığı nesnel zaman

<sup>80</sup> Bkz. Crisp, T. M., “Presentism and “Cross-Time” Relations”, *American Philosophical Quarterly* vol. 42 No. 1. 2005, s. 5.

<sup>81</sup> Bkz. McTaggart, J. E., “The Relation of Time and Eternity”, *Mind* Vol. 18 No. 71, 1909, s. 343-4

<sup>82</sup> Bkz. Stoneham, T., “Time and Truth: The Presentism-Eternalism Debate”, *Philosophy*, Vol. 84, No. 328, pp. 201-218, 2009, s. 201.

serisinin tek bir zaman kavramı altında düşünüldüğünde paradoksun ortaya çıkmasıyla ilgilidir. Bir diğeri de şimdi zaman evresinin hem nesnel hem de öznel yönüyle ilgilidir. McTaggart her ne kadar gerçekliğin bir zamanı olmasa da bir serisinin (C-serisi) olduğunu ve bu serinin de A- ve B-serilerinin oluşmasına ve düzenlenmesine yaradığını söylese de zamanın nasıl oluyor da deneyimden türetildiğini ve zamanın bilinçte nasıl kurulduğunu göstermede tatmin eden yanıtlar vermiyor gibi görünmektedir. Bunun yanında çağdaş metafizik tartışmalarında da sıklıkla A-serisinin ya da dinamik zamanın öznel, psişik olduğu söylenerek sorun bir kenara itiliyor. Bu eksiklik bize göre Husserl'in zaman fenomenolojisinde bazı bakımlardan giderilmektedir. A-serisinin, yani zamanın deneyimle, akışla ve değişimle ilgili yönü Husserl'de daha ayrıntılı bir şekilde, McTaggart'ta olduğundan farklı bir yöntemle işlenir. Buna göre, Husserl zamanın ne olduğundan ya da gerçek olup olmadığı sorusundan önce, *olan* zamanın nasıl kurulduğu sorusu üzerinde durur. Husserl zamanın hem nesnelerin kurulduğu zaman ve hem de içsel zaman-bilinci olmak üzere inceler ve bu yolla, temporal uzanımlı nesnelerin süreleriyle birlikte, *sürüp giden* anlamında algılarının nasıl olanaklı olduğunu ve sürenin ve ardışıklığın bilincinin nasıl kurulduğunu gösterir. Ona göre tüm yaşantılar birincil izlenimler, retention ve protention üçlü yapısına göre kurulur. Anımsama, imgeleme gibi yaşantılar ise şimdide bu üçlü yapıya göre yeniden düzenlenir. Böylelikle, diğer görüşlerden farklı olarak burada zaman olayların serilerinin toplamı değil, yeni bir olay eskilerine eklendiğinde yeniden kurulan bir yapıdadır. Olayların ya da nesnelerin zamanda kurulmasıyla birlikte zamanın kendisinin de nasıl kurulduğu ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşımla birlikte şimdi zaman evresi, içinde yalnızca olayların meydana geldiği ve edimsel olarak varolduğu zaman evresi gibi dar anlamındaki kullanımı aşılır ve kendi içinde diğer tüm zaman evrelerinin de olduğu bir zaman evresine bürünür.

Sonuç olarak, zaman McTaggart, Husserl ve çağdaş şimdıcilik'te gördüğümüz gibi, içkin ve aşkın olan dünyanın sürekli yeniden kurulması olarak tanımlanabilir. Böyle bir zamanın etkin olarak kurulduğu evre şimdidir ve geçmiş ile gelecek şimdi evresine göre düzenlenir. Buna göre, şeylerin ya da olayların zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek evrelerinde var olmaya devam ettiklerini savunan ebediyetçi görüşten daha çok, şeylerin ve olayların şimdide varolduğunu savunan şimdici görüş zamanın doğasını daha doğru vermektedir. Bununla birlikte, bu iki görüş arasında akış, değişim ve nesnel zamanla ilgili tartışmalara bakıldığında, zaman boyunca kendi birliğini koruyan varlıklar yoluyla şimdinin akışı ve ebedi olanın birlikte düşünülmesi olanaklı olabilir. Çünkü değişime karşın zamanda özdeş kalan şeyler ya da varlıklar açısından şimdi, birden fazla zaman evresinde varolmaları bakımından ebedi şimdije dönüşür. Eğer ebedi olan bir zamandan söz edilecekse, ebedi zamanın diğer tüm zaman evrelerini kapsayan bir şimdi ile olanaklı olacağı görülmektedir.

## KAYNAKLAR

- Augustinus; *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.
- Aristoteles; *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Bourne, C.; *A Future for Presentism*, New York: Clarendon Press, 2006.
- Colebrook, C.; *Gilles Deleuze*, çev. C. Soydemir. Ankara: Doğu Batı Yay., 2014.
- Crisp, T. M.; "Presentism and "Cross-Time" Relations", *American Philosophical Quarterly* vol. 42 No. 1. 2005.
- Dastur, F.; "Phenomenology of the Event: Waiting and Surprise", *Hypatia* Vol. 15, No. 4, 2000.
- Denbigh, K. G.; *Three Concepts of Time*, Verlag: Springer, 1981.
- Denkel, A.; *Düşünceler ve Gerekçeler*, İstanbul, Doruk, 2003.
- Gale, R.; "Time, Temporality, and Paradox", *The Blackwell Guide to Metaphysics*, Blackwell Publishers, 2002.
- Geach, P. T.; *Truth, Love and Immortality: An Introduction to McTaggart's Philosophy*, London: Hutchinson, 1979.
- Husserl, E.; *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, trans. By James S. Churchill, London: Indiana University Press, 1964.
- ; *The Idea of Phenomenology*, trans. by Lee Hardy, Vol. VIII, Collected Works. London: Kluwer Academic Publishers, 1999.
- Kant, I.; *Critique of Pure Reason*, trans. by Paul Guyer and Allen W. Wood. United State of America: Cambridge University Press, 2000.
- Le Poidevin, R, and Mellor, D. H., "Time, change, and the 'Indexical Fallacy'", *Mind* Vol. 96, pp. 534-535, 1987.
- Lieb, I. C., *Past, Present, and Future*, Urbana and Chicago: University of Illionis Press, 1991.
- Lucas, J. R.; *A Treatise on Time and Space*, London: Methuen, 1973.
- Lüscher, E.; *Zamanın Fiziksel Tanımına ilişkin Notlar, Zaman Nasıl İçimizde Niçin Dışımızda*, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 1994.
- McTaggart, J. E.; "The Unreality of Time", *Mind*, New Series Vol. 17 No. 68, 1908, pp. 457-474, 1908
- ; "The Relation of Time and Eternity", *Mind* Vol. 18, No. 71, 1909
- ; *The Nature of Existence*, Vol. 1, New York: Cambridge University Press, 1921.
- ; *The Nature of Existence*, Vol. 2, New York: Cambridge University Press, 1927
- Mellor, D. H. and Lucas, J. R.; "Transcendental Tense", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 72, 1998.
- Meister, J. C.; *The Temporality Effect Towards a Process Model of Narrative Time Construction*, Germany: De Guyer, 2011.
- Moran, D.; and Cohen, J.; *The Husserl Dictionary*, Bloomsbury: Continuum, 2012.
- Ney, A.; *Metaphysics, An Introduction*, London and New York: Routledge, 2014.
- Newton, I.; *Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World*, trans. by Florian Cajori, Vol. 1, Berkeley: University Press of California Press, 1934.
- Oakeley, H. D.; "The Philosophy of Time and the Timeless in McTaggart's Nature of Existence", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series Vol. 47, 1947, pp. 105-128.
- Oaklander, L. N.; "McTaggart's Paradox and Smith's Tensed Theory of Time", *Synthese*, Vol. 107, No. 2, 1996.
- ; *The Ontology of Time*, New York: Prometheus Books, 2004.



- Ouspensky, P. D.; *Tertium Organum, The Third Canon of Thought*, trans. by N. Bessaraboff and C. Bragdon, New York: Knopf, 1922.
- Platon; *Timaios*, Çev. Erol Güney ve Lütfi Ay, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.
- Prior, A.; *Papers on Time and Tense*, New York: Oxford University Press, 1968.
- Ricoeur, P.; *Zaman ve Anlatı: Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis*, çev. M. Rıfat ve S. Rıfat, Cogito 151, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Rodemeyer, L. M.; *Intersubjective Temporality*, Netherlands: Springer, 2006.
- Sider, T.; *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*, New York: Clarendon Press, 2001.
- Stoneham, T.; “Time and Truth: The Presentism-Eternalism Debate”, *Philosophy*, Vol. 84, No. 328, pp. 201-218, 2009.
- Taylor, R.; “Spatial and Temporal Analogies and the Concept of Identity”, *The Journal of Philosophy* Vol. 52 No. 22, 1955.
- Tooley, M.; *Time, Tense and Causation*, New York: Clarendon Press, 1997.
- Turetzky, P.; *Time*, New York: Routledge, 1998.
- Whitrow, G. J.; *The Natural Philosophy of Time*, Edinburgh: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1961.
- Wood, D.; *The Deconstruction of Time*, Illionis: Northwestern University Press, 2001.
- Zahavi, D.; *Husserl’s Phenomenology*, California: Stanford University Press, 2003.



# BİLİNCİN SEÇİME DAYALI DİKKAT YÖNELİMİNİN FENOMENOLOJİK ANALİZİ

Diler Ezgi Tarhan\*

## PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS OF ATTENTION ORIENTATION BASED UPON CONSCIOUSNESS' CHOICE

### ÖZ

Bu makaleyle amaçlanan, bilincin karşılaştığı tüm uyarıcıları tek tek alımlamaya yönelmek yerine onlar arasında seçime dayalı bir ayıklama yaparak dikkatini hepsine yöneltmemesi konusundaki dikkat tasarrufunu nasıl gerçekleştirdiği üzerine fenomenolojik bir analiz yapmaktır. Çünkü bilincin seçime dayalı dikkat yönelimi sorunu, nihayetinde yine bilincin yönelimselliği bağlamında hem genetik fenomenoloji hem de fenomenolojik ufuk ve zaman kavramları bağlamında önemli bir sorundur. Her ne kadar bu konu daha ziyade bilişsel psikoloji ve nöroloji alanları tarafından çalışılıyor olsa da bu konunun felsefe çatısı altında en çok fenomenolojik gelenek açısından ele alınmaya değer görülmektedir. Dolayısıyla amacımız, sadece bilincin seçime dayalı bir dikkat yönelimine sahip olması konusunda nedensel ya da bağlamsal bir açıklama sunmaktan ziyade, bilinci fenomenal evrenle karşılıklı etkileşim içinde görerek seçime dayalı dikkat yöneliminin bilinç aşamalarıyla ve iç-dış faktörlerle ilgisini fenomenolojik açıdan analiz etmektir. Bu amaçla ilk önce genetik fenomenoloji açısından bedensel dikkat yönelimi ile alışkanlığa dayalı dikkat stratejileri arasındaki farkı aydınlatacak, akabinde dikkate dair fenomenolojik ufuk türlerinden (noetik ve noematik ufuk) söz edecek ve nihayetinde seçime dayalı dikkat türlerini sınıflandıracaktır. Bu nedenle çalışmamız psikolojik ve indirgemeci dikkat araştırmalarından ayrılmakta ve konuya fenomenolojik bir perspektiften bakılmasını sağlamaktadır. **Anahtar Sözcükler:** Seçim, dikkat, bilinç, yönelimsellik, ufuk.

\* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi. dilertarhan@gmail.com. Yazı geliş tarihi: 25.07.2018; kabul tarihi: 19.09.2018.

## ABSTRACT

What is intended to do in this report is to make a phenomenological analysis on how to save attention span of not to focusing on everything by making an elimination based upon choice rather than orientating every single stimulation that consciousness encounter. As consciousness' problem about attention orientation based on choice is still an important problem again with the consciousness' orientational and both genetic phenomenology, phenomenology horizon and the subject of temporality. Although it is more of a working field cognitive psychology and neurology, it's mostly being seen value to tackle this issue with regards to phenomenological tradition under the roof of philosophy. Thereby our purpose is not just giving a causative and contextual explanation of consciousness' attention orientation based upon choosing, its rather to analyse the sections of attention orientation based upon choosing and its relations with inside-outside factors with regards to phenomenological point of view by seeing the consciousness interacting with phenomenal universe. With this purpose, firstly we will illuminate the differences between physical attention orientation of genetic phenomenology and strategies based upon habits and then we will mention about types of phenomenological horizons about attention (neotic and neomatic horizon) and finally classify the types of attentions based upon choice. Our main understanding is to deal with the basic dynamics of attention under the roof of the integrative phenomenology. That is why our study segregate itself from the psychology and minimalist attention researches and yields to look at this issue in the perspective of phenomenology.

**Keywords:** Choice, attention, consciousness, orientational, horizon.

...

Bilincin nasıl olup da dikkatini tüm algılanabilir uyarıcılara yönlendirerek bir algı ve kavram karmaşası yaşamayıp aksine kendi ilgi, ihtiyaç, alışkanlık, motivasyon vb. durumu uyarınca dikkatini belli başlı şeylere yöneltip diğerlerini ikinci plâna attığı hem psikoloji hem de fenomenoloji açısından araştırılmaya değer bir konudur. Bu konu bilincin dikkatini neye yönelteceği konusunda bir seçim gerçekleştirmesine dayanmakta, bu seçimin gerekliliği ise dikkatin sınırlı bir kapasitesi olduğu kabulüne dayanmaktadır. İşte bilincin işlem yapmak istemediği uyarıcıları gözardı ederek sadece kendisine hitap edenleri seçmesine dayalı bu seçim mekanizması, bir şeye yönelme durumunda bilincin etkin olduğunu göstermektedir. Böylece bilinç uyarıcılar arasında bir seçme ve ayıklama işlemi yaparak onların bazılarını dikkatle yönelmekte, bazılarını ise göz ardı etmektedir. Ancak bu göz ardı ediş onları yok saymak boyutunda olmayıp yalnızca arkaplâna itmek biçimindedir. Dolayısıyla etkin bir dikkat ediminde bilincin bir şeye yönelimindeki şartlar, motivasyon, iç ve dış faktörler vs. topyekün belirleyici

olmakta; tüm bu faktörlerin dikkatin yöneltildiği durum ya da nesneyle ilgisi ise bilincin edilgin olarak istemdişi kavradığı arkaplânı oluşturmaktadır.

Psikolojinin diğer disiplinlerden ayrılarak kendi kurumsal ve bilimsel kimliğine kavuşması sonrasında William James ve Edward Titchener gibi isimler bu konuda detaylı araştırmalar yapmış ve bilincin istemli bir biçimde dikkatini bir şeye yöneltmesi ile dikkatini yönelttiği esnada istemdişi olarak algıladıklarını birbirine karıştırmamak için bilincin etkin dikkat formunu, edilgin dikkat formundan ayırmışlardır. Bilincin bir şeye dikkatle yönelmesi durumu şüphesiz uyarıcıların yeni, hareketli, kendi içinde zıtlıklar barındıran ve ilgi çekici olmaları gibi durumlar doğrultusunda dikkati çekmeye daha çok ya da az elverişli olmalarına karşın bu süreçte dış faktörler kadar iç faktörler de belirleyici olmaktadır. İşte fenomenoloji, bilincin her daim bir şeyin bilinci olduğu yönündeki ‘yönelimsellik’ kabulünden hareketle bilincin dikkatini bir şeye yöneltme durumunda gerçekleşen ‘dikkat edimi’ni de incelemekte, bu konuda psikolojiyle paralel bir araştırma sahasına girmiş olmaktadır. Ancak Husserl başta olmak üzere birçok fenomenolog, dikkat ediminin fenomenolojik analizindeki psikolojik yanın edimi psikolojikleştirmedikçe iddia etmektedir. Bu görüşü daha iyi anlamak için öncelikle Husserl’in yönelimsellik kuramı doğrultusunda edimlerle etkinlikler arasında yaptığı ayrıma ve Husserlci yaşantı kavramı görüşüne değinelim.

Husserl’e göre ‘bir nesneye yönelik olma, edim yaşantısının özüdür ve yaşantılar, yönelimsel yaşantılar ya da edimler olarak tanımlanırlar.’<sup>1</sup> Husserl, ‘yönelimin konstitue edildiği durumlar ile edim olmayan durumlar arasındaki farkı bulmayı’<sup>2</sup> amaçlamaktadır. Edim ile yönelimsel yaşantı kavramları eş anlamlı oldukları için her ikisi de Husserl açısından aynı kaplama sahiptir. Husserl edim ile yaşantı arasındaki özdeşliği ‘*Mantık Araştırmaları*’nda şöyle ifade etmektedir: “Yönelimsel yaşantılar genel olarak edimler olarak nitelenebilir.”<sup>3</sup> Ancak yönelimsel yaşantıların edimler olarak tanımlanması Husserl için psikolojist Lipps’in kuramındaki özlerin belirlenimiyle aynı şey değildir, çünkü Lipps’e göre edimler, yaşantılar değil etkinliklerdir. Husserl ise yaşantılarla etkinlikleri birbirinden ayırmakta ve edimlerin etkinliklerle özdeş olduğu düşüncesini reddetmektedir. Ayrıca “edimlerle ilgili bir başka husus da ‘etkin olma’nın artık temel sözcük anlamıyla düşünülmemesi gerektiğidir.”<sup>4</sup> Husserl açısından biz ‘etkinliklerin mitolojisini reddetmekte; edimleri psişik etkinlikler olarak değil, bilakis yönelimsel yaşantılar olarak tanımlamaktayız.’<sup>5</sup> Dolayısıyla görüldüğü

<sup>1</sup> Husserl, Edmund, “Logische Untersuchungen”, Band II, Gesammelte Schriften, herausgegeben von Elisabeth Ströker, Hamburg, 1992, s. 427.

<sup>2</sup> Husserl, Edmund, *a.g.e.*, s. 397.

<sup>3</sup> Janssen, Paul, “Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie”, Freiburg / München, 1976, s. 41.

<sup>4</sup> Husserl, Edmund, “Logische Untersuchungen”, Band II, Gesammelte Schriften, herausgegeben von Elisabeth Ströker, Hamburg, 1992, s. 393.

<sup>5</sup> Husserl, Edmund, *a.g.e.*, s. 393.

üzere ‘dikkat edimi’nin fenomenolojik analizini psikolojik analize indirgemek haksızlık olur. Nasıl ki Hegel ‘*Aufhebung*’ (kaldırarak içirme) kavramıyla psikolojik yaşantı kavramını aşmayı denemiştir, Husserl de ‘*Mantık Araştırmaları*’ adlı eserinde fenomenolojik yaşantı kavramıyla psikolojik yaşantı kavramını aşmayı denemiştir. Görüldüğü üzere bilincin hangi uyarıcılara, hangi ölçütler uyarınca, hangi şiddette ve nasıl dikkatini yönelim gösterdiği sorunu fenomenolojide de en az psikoloji açısından olduğu kadar önemlidir. Ancak söz konusu yönelimsellik kuramı uyarınca bilincin seçime dayalı dikkat yöneliminin fenomenolojik analizi psikolojik olmaktan ziyade, epistemolojiktir. Şimdi dikkatin fenomenolojik analizini yapmak ve bilincin dikkatini bir şeye etkin olarak yönlendirirken nasıl olup da uyarıcılar arasında bir eleme ve seçim gerçekleştirdiğini anlamak için bazı örnekler üzerinden gidelim.

Örneğin aniden şimşek çakması durumunda ışığın veya gök gürültüsü durumunda sesin doğrudan dikkatimizi çekerek bizi şaşırtması ya da irkiltmesi durumu, bir matematik ya da geometri problemini çözerken orada hangi formülün ya da işlemin uygulanacağını görebilmeyi başarmak için toplamaya çalıştığımız dikkatten oldukça farklıdır. Nitekim bunların ilkinde bilinç doğrudan bir uyarıcıya maruz kalıp onu algılamak zorunda kalmakta, ikincisinde ise kendi seçimi ve iradesiyle bir şeye dikkatini yöneltmektedir. Bu durumların ilkinde bir uyarıcı bizzat kendisi dikkat çekmekte, dolayısıyla da bilinç edilgin ve istem dışı bir biçimde bir şeye dikkat kesilmektedir ki bilincin bu yönelimi ‘birincil düzey dikkat’ olarak adlandırılır. İkincisinde ise bilinç etkin ve kasıtlı biçimde bir şeye yöneltmekte, dolayısıyla da ikincil düzey dikkat gerçekleşmektedir ki dikkat yöneliminde bilinç birçok uyarıcı arasından hangisine veya hangilerine dikkatle yöneleceğini kendisi seçmektedir. Özetle gök gürültüsü ve şimşek örneğindeki dikkat ‘birincil düzey dikkat’e örnek teşkil ederken matematik ya da geometri sorusunu çözmeye çalışırken gösterilen dikkat ‘ikincil düzey dikkat’ olarak adlandırılmaktadır.<sup>6</sup>

Her ne kadar bu iki durumdaki dikkat yönelimi türleri arasındaki ayrım ortada olsa da buna rağmen bilincin farklı karmaşıklık derecelerine sahip dikkat aşamaları topyekün birbirlerinden bağımsız düşünülememektedir. İkincil düzey dikkat, zaten bilincin edilgin olduğu duyusal bir arkaplana sahip olduğundan birincil düzey dikkatten ayrı düşünülememektedir. Fakat psikolojik araştırma sahasında dikkat durumu ile bilinç tarafından dikkatle birlikte gerçekleştirilen seçim edimi ya doğrudan öznel istence indirgenmekte ya da âdeta bir reflex gibi otomatik olarak gerçekleştirildiğine inanılmaktadır. Oysa fenomenolojik araştırma, bilinci fenomenal evrenle olan ilişkisi içinde bir bütün olarak ele almakta ve bilinci uyaran tüm faktörleri, bilinçle karşılıklı alışveriş içinde oldukları geçişli bir zeminde değerlendirmektedir. Daha doğru bir

<sup>6</sup> Titchener, E. B. “A text-book of psychology”, New York: Macmillan. Thompson, E. (2007), “Mind in life”, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1911, s. 268. Birincil ve ikincil dikkat analizinin ortaya konulması, daha sonra nöropsikolojide ortaya çıkacak olan ‘bottom-up’ (edilgin, istemsiz, uyarıcı odaklı dikkat) ve ‘top-down’ (etkin, istemli, seçici, yönelimsel dikkat) ayrımını önclemiştir.

deyişle bilincin dikkat ediminin fenomenolojik analizi, nedensel ya da bağlamsal olmayıp dikkat edimini bu iki indirgemeci yaklaşımın arasında ele almakta, böylece de hem bilincin farklı aşamaları hem de farklı iç ve dış faktörler arasındaki geçişlilik sağlanmış olmaktadır. Şimdi bu fenomenolojik analizi iki aşamalı olarak ele alacak olursak ilk aşamada dikkat edimini genetik fenomenoloji açısından, ikinci aşamada ise fenomenolojik ufuk kavramı açısından değerlendireceğiz.

Dikkatin genetik fenomenoloji bağlamında ele alınışı, dinamik bir yaşama sürekliliği sağlamakta ve dikkati edilgin ve zamansal nitelikte öznel bir fenomen olarak ele almaktadır. Dikkatin daha ziyade bedensel bir dikkat yönelimi olarak görüldüğü bu dinamik yaklaşımda zamansal olarak geniş kapsamlı dikkat süreçlerine yalnızca belirli bir odak noktası üzerinden değil, aksine “algılayan öznenin bedensel nitelikleri, kinestetik imkân ve yetileriyle birlikte bakılmaktadır.”<sup>7</sup> Bu görüş açısından dikkat, bilincin algısal ve işlemsel sınırlılığı nedeniyle algılanabilir şeyleri filtreleyen, sınırlı kaynaklara sahip bir seçim mekanizması olarak görülemez. Bu yaklaşıma göre bilincin algıda seçiciliğe ihtiyaç duymasındaki neden algısal ve bilişsel sistemin ‘bilgiyi işleme’<sup>8</sup> konusunda fizyolojik bir sınırlılığa sahip olması değil bilakis bilincin tüm verileri eşzamanlı ve kusursuz bir biçimde birbirine bağlayıp işleme kabiliyeti olsaydı bile yine de bunlar arasında bir seçim yapmak durumunda olmasıdır.<sup>9</sup> Daha açık bir deyişle algısal ve bilişsel organizma eylemlerini kontrol altında tutabilmek için her hâlükârda alternatif uyarıcılar arasında bir seçim yapmak durumundadır.<sup>10</sup> Dolayısıyla dikkat, “dikkatin bir odak noktasına yöneltildiği durumlardan dikkatin duysal bir arkaplâna sahip olduğu içeriklere varıncaya dek”<sup>11</sup> her durumda fenomenlere yöneltilmiş olmaktadır.

Dikkatin genetik fenomenoloji bağlamındaki yorumunda gidişat genellikle Merlau-Ponty çizgisinde olup bilincin algıda seçicilik yoluyla belli bazı şeylere yönelmeyi tercih edip başka bazı şeyleri göz ardı etmesi durumu, ‘kompleks ve kinestetik uygulamalarla resmedilebilecek’<sup>12</sup> bir bedensel dikkat görüşüne dayandırılmaktadır. Nitekim bu durumu bir futbol maçı üzerinden izah edecek olursak Merlau-Ponty’e göre futbol oyuncusu için maç alanı, onun tüm algı, hareket ve eylemleri açısından onu oyuna davet eden bir imkânlar alanıdır. Elbette bir futbol maçının ya da sahasının bizde uyandırdığı dikkat, bir futbolcuda uyandırdığından farklı olacaktır. Nitekim mekân algısı, algılayan öznenin pratik yönelimlerinden ayrı düşünülememekte, dolayısıyla

<sup>7</sup> O’Reagan, J. K., & Noë, A., “A sensorimotor approach to vision and visual consciousness”, şunun içinde: ‘Behavioral and Brain Sciences 24’, 2001, ss. 939-1031.

<sup>8</sup> Broadbent, D. E., “Decision and stress”, New York: Academic, 1971, s. 147.

<sup>9</sup> Pashler, H. E., “The psychology of attention”, Hove: Psychology Press, 1998, s. 218.

<sup>10</sup> Neumann, O., “Theorien der Aufmerksamkeit”, şunun içinde: “Aufmerksamkeit”, Göttingen, Bern, Toronto, Seattle: Hogrefe, 1996, s. 589.

<sup>11</sup> Mole, C., “Attention”, şunun içinde: “The Routledge companion to philosophy of psychology”, London, New York: Routledge, 2009, s. 503.

<sup>12</sup> Merleau-Ponty, M., “Die Struktur des Verhaltens”, Berlin, New York: De Gruyter, 1976, s. 193.

dikkat statik bir nesneye değil, aksine kurulmuş (*konstitue* edilmiş) bir algı durumuna yönelmektedir. Böylece ortam ve eylem arasındaki diyalektik ilişki, dikkati ve yöneltimsel bilinç sürekliliğini sağlamaktadır. Konunun daha iyi anlaşılması için bu durumu aynı örnek üzerinden izah etmeyi sürdüreceğiz olursak futbolcu için futbol sahasında gerçekleştirdiği her eylem ve içinde bulunduğu takımın her hamlesi, o kişinin futbol sahasına dair deneyimini modifiye etmektedir. Dolayısıyla sürekli yeniden yapılandırılan deneyimler birliği, oyuncuların toplu etkinliği ve alanın sürekli algısıyla sürdürülmekte ve kinestetik deneyimin zamansal akışı içinde sürekli yeniden yapılandırılmaktadır. Bu nedenle özne ile çevre arasındaki etkileşim ve buna bağlı olarak öznenin dünyayı görme biçimi hem fizyolojik hem de fenomenolojik açıdan betimlenmelidir. Nitekim “tekrar eden algı izlenimleri, gerçekleştirilen eylemler ve kazanılmış yetenekler zihinde kişisel ve bedensel alışkanlıklar haline gelerek kayda değer modülasyonlar biçiminde ontogenetik izler bırakmaktadır.”<sup>13</sup>

Dikkate dinamik olarak yaklaşan bu görüş farklı dikkat aşamalarını ayırt ettikten sonra bilincin dikkat yöneliminin analizini ortaya koymakta ve onun edilgin bir biçimde gerçekleşmesine karşın dikkat yönünün bilinç tarafından etkin olarak belirlendiği görüşünü savunmaktadır. Bu görüş uyarınca algıyı mümkün kılan edilgin unsurlar bütünlüştürük sentetik yetiler oluşturarak dikkat yönelimini ortaya çıkarmaktadır. Başka bir deyişle algıyı mümkün kılan içerikle ilgili unsurlar zamanla bir araya gelerek nesneye dair bir odak noktası oluşturmakta ve odak noktasıyla birlikte seçik dikkat edimini tamamlayıcı tüm diğer unsurlar arka plana itilmiş olmaktadır. Ancak bu faktörlerin arka planında kalmaları kesinlikle konu dışı kaldıkları anlamına gelmemekte, bilakis onlar sayesinde farklı nesnelerin bütünlüştürük algısı mümkün olabilmektedir. Dikkatin esas amacı ise özneyi uyaran uyarıcılarının ‘ilk formlarını ortaya çıkarmaktır.’<sup>14</sup> Fakat dikkat aracılığıyla ‘duyu alanının ayırt edilmesiyle’<sup>15</sup> kast edilen, öznenin alımlama gücünün izlenimlere edilgin bir teslimiyetinden ziyade, dünyayla olan seçime dayalı bir ilişkidir. Bu seçiciliğin tamamlayıcı bir anlamı vardır, çünkü bu sayede yeni fenomenler deneyim birliğine dahil edilmekte ve hem zamansal ve tematik olarak birlikli bir algı sürecine ulaşılması hem de özne için sürekli zenginleştirilen bir yaşama dünyasının ortaya koyulması mümkün olmaktadır. Görüldüğü üzere ilginin nesne alanının tamamına değil de sadece seçme edimiyle belli bazı durumlara ve nesnelere yöneltilmesi, dikkatin algı zemininde bilinç ve deneyim açısından hâlâ ekonomik bir işlevi bulunduğunu göstermektedir.

Şüphesiz bir duyu yetisi ve öznel dünya ile ilişkinin temel aracı olarak beden, bedensel dikkat açısından oldukça önemlidir. Fakat bedensel dikkat yalnızca beden

<sup>13</sup> Davidson, R. J., & Lutz, A., “Buddha’s brain: neuroplasticity and meditation”, şunun içinde: ‘IEEE Signal Processing 176’, 2007, ss. 172-174.

<sup>14</sup> Husserl, E., “Analysen zur passiven Synthesis”, Husserliana XI, Den Haag: Nijhoff, 1966, s. 168.

<sup>15</sup> Singer, W., “Large-scale temporal coordination of cortical activity as a prerequisite for conscious experience”, şunun içinde: ‘The Blackwell companion to consciousness’, Oxford: Oxford University Press, 2007, ss. 605-615.



odaklı eylemler için geçerli olduğundan, alışkanlığa dayalı reaksiyon formları, bu duyu odaklı hareket süreçlerinden ayrılmaktadır. Bu iki durum arasında yapılan ayırım, aynen doğuştan getirilen özelliklerle sonradan kazanılmış yetenekler arasında yapılan ayırma benzemektedir. Bedensel reaksiyon ile etkinlik gösteren dikkat, dikkat sahibi öznenin sahip olduğu bilişsel süreçlerin hangi aşamada ve hangi formda olduğuna göre birbirinden ayrılmaktadır. Fakat buna karşın uyanık olmayı ve bir reaksiyon göstermeyi gerektiren durumlarda bedensel gerilim, çevresel uyarıcılarla birlikte tespit edilmektedir. Daha açık bir biçimde söyleyecek olursak dikkati belli bir yere ya da nesneye odakladığımızda, örneğin daha net görebilmek için gözümüzü belli bir şeye diktiğimizde, belli bir şey aradığımızda ya da plânlanmış bir davranışı gerçekleştirdiğimizde dikkatimiz edilgin ve dinamik nitelikteyken bir metne, konuşmaya ya da düşünceye odaklanarak bilişsel bir dikkat üzerine yoğunlaştığımızda ise dikkatimiz ‘seçik dikkat stratejisi’ durumundadır. ‘Seçik dikkat stratejileri’ olarak adlandırılan bu tematik dikkat türüyle kast edilen dikkat, çoğunlukla tek bir duyu kipinin üstünlüğüyle temsil edilmektedir. Edilgin ve sentetik nitelikteki dikkat global ve bağlamsal bir algı oluşturan bütünleştirici bir misyona sahipken seçici dikkat strajilerinde ise dikkatin seçici ve ‘analitik’<sup>16</sup> misyonu ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu iki dikkat türü arasındaki ayırım aşağıdaki tablo uyarınca daha açık görülebilmektedir:

| BEDEN ODAKLI DİKKAT           | SEÇİK DİKKAT STRATEJİLERİ             |
|-------------------------------|---------------------------------------|
| Bedensel Reaksiyon            | Spontanlık Gösteren Dikkat            |
| Duyu Odaklı Hareket Süreçleri | Alışkanlığa Dayalı Reaksiyon Formları |
| Global ve Bağlamsal Algı      | Tek Bir Duyu Kipinin Üstünlüğü        |
| Dinamik Dikkat                | Seçik Dikkat Stratejisi               |
| Edilgin                       | Etkin                                 |
| Sentetik / Bütünleştirici     | Analitik / Seçici                     |
| Gizil                         | Açık                                  |
| Pragmatik ve Duyusal          | Tematik ve Bilişsel                   |

Genel olarak duyu odaklı dikkat ile tematik dikkat arasında yapılan bahsi geçen ayırım her ne kadar dikkat mefhumunun farklı bilinç düzeyleri açısından sınıflandırılması bakımından faydalı olsa da bizim esas amacımız bilincin seçime dayalı dikkat yöneliminin fenomenolojik analizini yapmak olduğundan burada benimseyeceğimiz temel görüş, hiçbir dikkat ediminin diğerlerinden izole edilerek betimlenemeyeceği

<sup>16</sup> Merleau-Ponty, M., “Phänomenologie der Wahrnehmung”, Berlin, New York: De Gruyter, 1966, s. 30.

ve hatta tam aksine onların çevresinde bulunan tüm unsurların özne, nesne ve zamanla bağıntısı içinde fenomenolojik bir analize tabi tutulmaları gerektiği yönündedir. Bu amaca yönelik olarak hiçbir dikkat ediminin aslında diğerlerinden bağımsız olmadığı izah edilmeye çalışılırken ‘dikkate dair ufuk türleri’<sup>17</sup> nin fenomenolojik analizi ortaya konulacak ve bunlar arasındaki bağıntı gösterilecektir. Şimdi dikkatin fenomenolojik bağlamdaki iki ayrı türü olan noematik ve noetik ufuk türlerinden söz edelim.

Empirik dikkat araştırmalarında çevre bilimi, arkaplân bilinci ve etkin dikkat ufku görüşleri genelde yeteri kadar ilgi görmemektedir.<sup>18</sup> Bu faktörler daha ziyade görsel bir çevrenin bilincinde olma ile bilincinde olmama arasındaki açıklık ve yoğunluk derecelerini belirlemektedir. Noematik ufuk ise odak noktasında bulunan değil, bilakis arkaplânda kalan ve şu an ya da az önce algılanmış olan olgu bağlaşımlarının (*Sachverhalt*’ın) deneyimlendiği dikkat durumuna işaret etmektedir. Husserl’e benzer biçimde Aron Gurwitsch tarafından da betimlenmiş olan dikkat konusu, boş bir arkaplânla veya bilincin sınırlılığıyla ayırt edilen ve konuyla yapısal ve içeriksel olarak ilgisi olan betimsel bağlam hakkındadır.<sup>19</sup> Başka bir deyişle Gurwitsch, konu ile bağlamın birbirinden soyutlanabilmelerine karşın asla ayrılamaz iki alan olduğunu savunmuş ve nesnelerin, onlara ait noematik bağlamdan ayrılamayacaklarını savunmuştur. Husserl’de olduğu gibi Gurwitsch’e göre de nesnelerle noematik bağlamlar arasındaki bu etkileşim Gestalt psikolojisine uygun bir bütüncül yapılanma formunda sürekli dönüşümlü olarak gerçekleşmektedir. Ayrıca çağrışımsal olarak hatırlanan önceki deneyimler, zihinde görsel alanı canlandırarak içeriksel bir ufuk oluşturmaktadır. Dolayısıyla dikkatin öznel çevreni, dikkat durumunda objektif olarak ölçülebilir olan görsel odakla bağdaşmamaktadır. Oysa öznel ve nesnel uyarıcılar dikkatin ortaya çıkmasında birlikte rol oynamakta ve dikkatin bütünlüklü bir araştırması için hem nesneyle ilgili hem de içerikle ilgili ufuklar dikkat araştırmalarına dahil edilmek durumundadır. Örneğin bir üçgenin kenar oranlarıyla ilgili hesaplamalar yapıldığında vs. dikkat sınırlı bir odağa sahiptir. Ancak daha karmaşık uyarıcılar karşısında dikkat birden fazla uyarıcıya maruz kalmakta ve bu karmaşık durum, bilincin her birini aynı açıklık ve yoğunlukta algılayamayacağı kadar çok sayıda ayrıntı içermektedir. İşte bu durumda açık ve kapsamlı bir algıdan ziyade genel bir izlenim sahibi olunmakta ve bu izlenim, o durumda içerilen genel anlamın “daha ilk bakışta sezgisel olarak anlaşılmasını mümkün kılmaktadır.”<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Wehrle, M., “Horizonte der Aufmerksamkeit. Entwurf einer dynamischen Konzeption der Aufmerksamkeit aus phänomenologischer und kognitionspsychologischer Sicht”, Paderborn: Wilhelm Fink, 2013.

<sup>18</sup> Arvidson, P. S., “Attentional capture and attentional character”, ‘Phenomenology and the Cognitive Sciences 7’, 2008, s. 540.

<sup>19</sup> Gurwitsch, A., “Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich”, şunun içinde: ‘Psychologische Forschungen 12’, 1929, ss. 279-381.

<sup>20</sup> Greene, M. R., & Oliva, A., “Recognition of natural scenes from global properties: seeing the forest without representing the trees”, şunun içinde: ‘Cognitive Psychology 58/2’, 2009, ss. 137-176.

Burada söz konusu olan, belli bir nesneyi arama durumunda olduğu gibi belirli bir bölgeye ya da odak noktasına dair dikkatten ziyade global bir dikkat stratejisidir. Dinamik bakış açısına uygun olarak bu dikkat stratejisinde nesneler ya da durumlar tek tek ve diğerlerinden izole bir biçimde değil, aksine bir bağlamın parçası olarak algılanmaktadır. Nasıl ki araba kullanırken diğer araçlara ve tabelalara göre hareket etmek durumundaysak noematik ufuk bağlamında da dikkatimizi tek bir uyarıcıya odaklayamaz, bilâkis tüm uyarıcıların birbirleriyle etkileşim halinde oldukları genel bir uyarıcılar bağlamına odaklanıriz.

Elbette dikkat odağının tek bir uyarıcıya değil, bilâkis bütün uyarıcıların etkileşim içinde oldukları bir uyarıcılar bütününe yönelmesi durumunda noematik ufuk nesnesel bağlamın yanında ayrıca da davranış edimindeki içeriksel bağlam ile algılayan özne bağlamını da kapsamaktadır. Görüldüğü üzere tematik dikkat bu anlamda olayın saf görsel bir odağa yönelik olduğu duyusal dikkatten ayrılmaktadır. Nitekim bir olay veya durum söz konusu olduğunda görsel odak çoğunlukla mekânsal değil içeriksel olmakta; olaydaki semantik bağlam, amaçlanan nesnenin seçilmesini kolaylaştırabilmektedir. Örneğin günlük hayatta “posta kutusunun üstünde duran yangın musluğunun [...] o kadar da çabuk farkına varılmaz.”<sup>21</sup> Ancak küçük de olsa evinde ya da yakınında yangın tehlikesi geçirmiş birinin bunu fark etmesi daha kolay ve hızlı olacaktır. Başka bir örnek üzerinden söyleyecek olursak ‘bir mutfağın semantik bağlamı söz konusu olduğunda bir ekmek kutusu, bir davuldan daha kolay seçilebilmektedir.’<sup>22</sup> Dolayısıyla bir şeyin duyusal olarak dikkat çekmesinin yanı sıra, önceki yaşantılar, ilgi, ihtiyaç ve öncelikler de dikkati yönlendirme konusunda etkilidir. İşte bu unsurların tamamını dikkatle ve seçicilikle ilgi içinde gören dinamik yaklaşım, dikkatimizi yönelttiğimiz şeyin anlam ufkunun dikkat üzerinde etkin olan tüm iç-dış faktörler tarafından belirlendiğini iddia etmekte ve bu semantik bağlamı, ‘noematik ufuk’ olarak adlandırmaktadır. Noematik ufuk sayesinde her nesneye tek tek odaklanma ihtiyacı duyulmaksızın uyarıcılar arasında seçici bir dikkat gerçekleştirilmektedir. Bu seçici farkındalığı sağlayan ‘yapılarla ilgili değişmez bilgiler ise deneyim esnasında kazanılmaktadır.’<sup>23</sup> Böylece seçilen nesneler, daha önce kazanılmış mutlak bağlamda daha çabuk konumlandırılmakta ve nesnelerin değişimlerinden kaynaklanan dinamik bağlamlara da daha kolay uyum sağlanmaktadır ki bu uyum daha sonraki davranışların yönlendirilmesi açısından da faydalı olmaktadır.

Psikolojik ve fenomenolojik dikkat araştırmasında sıkça karşılaştığımız bir fenomen, sözkonusu öznedeki onun için bilhassa önem arz eden uyarıcıların uyandırdığı dikkatin onu önceleyen dikkatin değişmesine vesile olmasıdır. Normal şartlarda etraftaki

<sup>21</sup> Palmer, S. E., “The effects of contextual scenes on the identification of objects”, ‘Memory and Cognition 3’, 1975, ss. 519-526.

<sup>22</sup> Biederman, I. & Mezzanotte, R. J. & Rabinowitz, J. C., “Scene perception: Detecting and judging objects undergoing relational violations”, şunun içinde: ‘Cognitive Psychology 14’, 1982, ss. 143-177.

<sup>23</sup> Chun, M. M., “Contextual cueing of visual attention”, şunun içinde: ‘Trends in Cognitive Sciences 4’, 2000, ss. 170-177.

seslerin göz ardı edildiği derin bir sohbet esnasında kişinin toplum içinde kendi adını yüksek sesle duymasıyla bu derin sohbetten kopması durumunu örneklediren Colin Cherry'nin 'Kokteyl-Partisi-Efekt'i'<sup>24</sup> bunun en ünlü örneğidir. Aynı durum içeriksel ya da çağrışımsal bağlamda hem davranışımız açısından hem de algılanmış olan açısından geçerlidir. Semantik ve öznel gereksinim, dikkatin ona dışsal olarak etkiyen nesnel uyarılar aracılığıyla etkin ve seçici bir biçimde yönlendirilip idame ettirildiği görüşüne karşıdır. Peki hangi koşullar seçik bir dikkat değişimine neden olmakta ve söz konusu öznel gereksinim kriterleri burada hangi rolü oynamaktadır? Duyusal olarak dikkat çekmeyi kolaylaştıran zıtlık, hareketlilik vb. unsurların seçimle ilgili öznel gereksinim kriterlerine bağlı olduğunu savunan noetik ufuk görüşüne göre duyusal ve normatif düşüncelerle yetinilmeyip tüm diğer noetik bileşenler ve alışkanlığa bağlı bedensel yetkinlikler vs. de işin içine katılmalıdır. Bunlar dikkatin bir şeye odaklanmasını motive etmeleri açısından önemlidirler. Yani karşılaştığımız durumları nasıl algılayacağımız ve o durumlar bağlamında dikkatimizi neye yönlendireceğimiz, aslında karşılaştığımız yeni durumun otomatik bir biçimde geçmiş deneyimlerimizle tamamlanması doğrultusunda belirlenmektedir. Böylece alışkanlıklara dayalı olarak kazandığımız geçmiş hareket süreçlerinin edilgin önsezileri vasıtasıyla etkin algı durumumuz yönlendirilmektedir. Ancak bu ilişkinin zaman zaman yanılgılarla sonuçlanması ve önsezilerin algı ya da dikkatimizi yanıltması da söz konusu olabilmektedir, çünkü bazen gerçekten de o an karşımızda bulunan uyarıcıyla onu tamamladığımız önsezi arasındaki ayrımı gözden kaçırabiliriz.

Görüldüğü üzere seçime dair ihtiyaç yapısı halâ tek bir olayın tek başına gözlemlenmesi ya da etkin olarak bir davranışta içerilmesiyle ilgilidir. Nitekim geçmiş deneyim ve alışkanlıklarımızdan yola çıkarak sahip olduğumuz önsezinin bugünkü algı ve dikkatimiz üzerinde etkin olması gibi bugünkü gözlem ve algımız da başka olay ya da durumları algılama biçimimizi etkileyecektir. Öznel ve alışkanlığa dayalı olarak kazanılmış deneyimlerden hareketle dikkat ve algı süreçlerinin açıklandığı 'noetik ufuk' görüşüne göre zıtlık, hareketlilik vb. etkenlerin yanısıra 'bedensel hazır-bulunışluk' da başkaların hareketlerinde bizim dikkatimizi neyin çekeceğini belirlemektedir. Bu konuda 'ayna nöronlarının keşfi'<sup>25</sup> insanın empati kurarak karşısındaki anlama ve anlamlandırma etkinliğinin aslında aşinâ olunan hareketleri gerçekleştiren kişi ile gözlemci arasında bir tür 'motorik salınım' kurulduğu kabulüne dayanmakta ve bu görüş doğrultusunda "kişinin alışkanlık hâline getirdiği ya da aşina olduğu hareket ve etkinliklerle ilgili durumlarda daha üst düzey bir hassasiyete sahip olduğu düşünülmektedir."<sup>26</sup> Elbette

<sup>24</sup> Cherry, E. C., "Some experiments on the recognition of speech, with one and with two ears", şunun içinde: 'Journal of the Acoustical Society of America 25', 1953, ss. 975-979.

<sup>25</sup> Gallagher, S. & Zahavi, D., "The phenomenological mind", London, New York: Routledge, 2008, s. 181.

<sup>26</sup> Schütz-Bosbach, S. & Prinz, W. (2007), "Perceptual resonance: action-induced modulation of perception", 'Trends in Cognitive Science 11', s. 349.

benzer bir ‘motorik salınım’ aynı meslekî gruba ya da aynı uzmanlık alanına sahip insanlar arasında da görülmekte, örneğin sürekli bilgisayar başında kod yazan bir yazılım mühendisinin bazı harf ya da rakamları görür görmez zihninde bununla ilgili motor bir yanın etkinleştiği görülmektedir. Aynı durum aynı dansı profesyonel olarak yapan insanların diğer insanlara ya da dansçılara göre onlar açısından ‘alışlagelen veya aşinâ olunan hareketleri daha kolay ayırt etme yetisine sahip olmaları’<sup>27</sup> durumunda da görülmektedir. Kısaca her mesleki grubun yaşama dünyasına dair bilgi ve deneyimleri, diğerlerinden farklıdır ve bu spesifik alt yapı onların karşılaşılan tüm durumlara dair farklı bir önseziye sahip olmalarına neden olmakta böylelikle de herkesin kendi ilgi, deneyim, amaç, ihtiyaç ve alışkanlıkları doğrultusunda sahip olduğu önsezi, onların algı sürecini farklı bir biçimde yönlendirmektedir.

Böylece bedensel ve alışkanlıklara bağlı ufuklar, özel motor becerilere sahip kişilerin algı ve dikkat araştırmaları açısından belirleyici olmaktadır. Dikkatin dinamik motivasyon temelleri ne salt semantik bağlam, ne salt kültürel çevre, ne salt öznelarasılık, ne salt spesifik motor beceriler, ne de salt alışkanlıklara ve geçmiş deneyimlere bağlı olarak değerlendirilebilmektedir. Dolayısıyla seçime dayalı dikkat türleri aslında yalnızca yüzeysel bir ayrıma tabî tutulmakta, yoksa birbirlerinden bağımsız düşünülememektedir. Dolayısıyla hem noetik hem de noematik ufuk bağlamı üzerinden söylenebilecek şey, seçime dayalı dikkatin diğer insanlar ile çevrenin etkisi göz ardı edilerek araştırılamayacağıdır. Bu bağlamda seçici dikkat açısından dört farklı ufkun –her ne kadar biz bunların birbirlerinden izole edilerek ele alınamayacakları kanaatindeyssek de– hangi açıdan birbirlerinden ayrıldıklarına bakalım.

1) Edilgin Ufuk: ‘Şimdi-olan’ ile dolaylı ya da dolaysız olarak bağlantı içindeki tüm zamansal deneyimleri içermekte; bu nedenle ‘zamansal ufuk’ olarak da anılmaktadır. Şimdi ile bağlantı içindeki zamansal deneyimler, ‘şimdiki zamanla *konstitue* edilen ve ön-seziyi (*Antizipation*)<sup>28</sup> hale getiren, önceden tahmin edilebilir nitelikteki içeriklere aittir ki bunlar ‘retensiyonel ve protensiyonel içerikler’<sup>29</sup> olarak adlandırılmaktadır.

2) Alışkanlığa Dayalı Ufuk: Eylemlerin, durumların ya da olayların algılanma biçimi üzerinde belirleyici olan motor beceriler, yetenek ve alışkanlığa dayalı davranış modelleri tarafından oluşturulmakta, bu nedenle ‘bedensel ufuk’ olarak da adlandırılmaktadır. Bunlar tematik- olmayan algı alışkanlığından farklıdır, çünkü çevreyi

<sup>27</sup> Calvo-Merino, B. & Ehrenberg, S. & Leung, D. & Haggard, P., “Experts see it all: configural effects in action observation”, şunun içinde: ‘Psychological Research 74’, 2010, ss. 400-406.

<sup>28</sup> Husserl’den yapılan Türkçe çevirilerde genellikle ‘Antizipation’ terimi ‘beklenti’ olarak çevrilmekteyse de biz aynı ‘beklenti’ sözcüğünün Husserl’in ‘Erwartung’ kavramını daha iyi karşıladığını ve bu iki terimin birbiriyle karıştırılmaması gerektiğini düşündüğümüzden ‘Antizipation’ sözcüğünü ‘ön-sezi’ olarak çevirmeyi uygun gördük.

<sup>29</sup> Husserl, E., “Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins”, Husserliana X. Den Haag: Nijhoff, s. 29 & ayrıca bkz. Husserl, E. (2001), “Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)”, Husserliana XXXIII, Dordrecht: Kluwer, 1966, s. 7.

alışılmış ve bilindik yollarla yapılandırarak algı alışkanlığının oryantasyonunu bir otomatizme mahkûm etmemektedir.

3) Kişisel Ufuk: Davranışları yönlendiren hedef ve istekleri, plânları, uzmanlıkları, ilgi ve ihtiyaçları kapsamakta, bu nedenle ‘ilgi ufku’ olarak da anılmaktadır. Tüm bu faktörler tamamlayıcı bir refleksiyon için ulaşılabilir etkenler olarak günlük algı üzerinde belirleyici bir misyona sahiptirler. Her ne kadar bu etki, tematik bir etki olmasa da kişisel ufuk genel hatlarıyla öznenin kimliğinin şekillenmesi açısından belirleyici olarak ‘kendini hatırlama’nın nesnesi olabilmektedir.

4) Yaşama Dünyası Ufku: Kişisel ufuk öznel arası ve sosyo-kültürel çerçevesini oluşturan yaşama dünyasına dayalı ufuk, normlar ile gelenekleri belli bir öznel duyarlılıkla ele almakta ve belli dikkat yönelimleri ile uyarıcılar karşısında bir tepkisellik ortaya koymaktadır.

Kısacası noematik ufuk sayesinde etkin ya da edilgin olarak farkına varılan şeylerin diğer şeylerle nasıl bir ilişki içinde oldukları açık kılınmakta; noetik ufukla da bir yandan öznenin herhangi bir özel durumda neden özellikle o şeyi fark edip başka bir şeyi fark etmediği öte yandan da bazı şeylerin nasıl olup da belli insanların dikkatini başkalarından daha hızlı çektiği soruları yanıtlanmakta ve bu iki ufuk türü aracılığıyla ‘tipik dikkat türleri’<sup>30</sup> sınıflandırılıp tanımlanmaktadır. Ancak en önemli nokta bu noetik - noematik ufuk kavramları üzerinden dikkat esnasındaki yönelimsel bilincin davranış, durum ya da olaylara nasıl yöneldiğinin ve yönelimde ortaya çıkan anlamın hangi faktörler ışığında belirlendiğinin ortaya konmasıdır ki zaten çalışmamızda, dikkat durumunun hangi algısal, bedensel, psikolojik, davranışsal, deneyimsel ve zamansal faktörlerden hangi şiddette ve hangi yönde etkilenip hangilerinden etkilenmediği genel hatlarıyla ortaya konulmuş olup dikkatin dinamik motivasyon temelleri ile seçime dayalı dikkat türleri, hem genetik fenomenoloji hem de fenomenolojik ufuksallık açısından yorumlanmaya açık olan yanlarıyla özetlenmiştir.

## KAYNAKLAR

- Arvidson, P. S.; “Attentional capture and attentional character”, ‘Phenomenology and the Cognitive Sciences 7’, 2008.
- Biederman, I. & Mezzanotte, R. J. & Rabinowitz, J. C.; “Scene perception: Detecting and judging objects undergoing relational violations”, şunun içinde: ‘Cognitive Psychology 14’, 1982.
- Broadbent, D. E.; “Decision and stress”, New York: Academic, 1971.
- Calvo-Merino, B. & Ehrenberg, S. & Leung, D. & Haggard, P.; “Experts see it all: configural effects in action observation”, şunun içinde: ‘Psychological Research 74’, 2010.
- Cherry, E. C.; “Some experiments on the recognition of speech, with one and with two ears”, şunun içinde: ‘Journal of the Acoustical Society of America 25’, 1953.

<sup>30</sup> Tipik dikkat türleri derken Husserl empirik dikkati kast etmektedir.

- Chun, M. M.; "Contextual cueing of visual attention", şunun içinde: 'Trends in Cognitive Sciences 4', 2000.
- Davidson, R. J., & Lutz, A.; "Buddha's brain: neuroplasticity and meditation", şunun içinde: 'IEEE Signal Processing 176', 2007.
- Gallagher, S. & Zahavi, D.; "The phenomenological mind", London, New York: Routledge, 2008.
- Greene, M. R., & Oliva, A.; "Recognition of natural scenes from global properties: seeing the forest without representing the trees", şunun içinde: 'Cognitive Psychology 58/2', 2009.
- Gurwitsch, A.; "Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich", şunun içinde: 'Psychologische Forschungen 12', 1929.
- Husserl, E.; "Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)", Husserliana XXXIII, Dordrecht: Kluwer, 2001.
- ; "Logische Untersuchungen", Band II, Gesammelte Schriften, herausgegeben von Elisabeth Ströker, Hamburg, 1992.
- ; "Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins", Husserliana X. Den Haag: Nijhoff.
- Janssen, Paul; "Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie", Freiburg / München, 1976.
- Merleau-Ponty, M.; "Die Struktur des Verhaltens", Berlin, New York: De Gruyter, 1976.
- Husserl, E.; "Analysen zur passiven Synthesis", Husserliana XI, Den Haag: Nijhoff, 1966.
- Merleau-Ponty, M., "Phänomenologie der Wahrnehmung", Berlin, New York: De Gruyter, 1966.
- Mole, C.; "Attention", şunun içinde: "The Routledge companion to philosophy of psychology", London, New York: Routledge, 2009.
- Neumann, O.; "Theorien der Aufmerksamkeit", şunun içinde: "Aufmerksamkeit", Göttingen, Bern, Toronto, Seattle: Hogrefe, 1996.
- O'Reagan, J. K., & Noë, A.; "A sensorimotor approach to vision and visual consciousness", şunun içinde: 'Behavioral and Brain Sciences 24', 2001.
- Palmer, S. E.; "The effects of contextual scenes on the identification of objects", 'Memory and Cognition 3', 1975.
- Pashler, H. E.; "The psychology of attention", Hove: Psychology Press, 1998.
- Schütz-Bosbach, S. & Prinz, W. (2007); "Perceptual resonance: action-induced modulation of perception", 'Trends in Cognitive Science 11'
- Singer, W.; "Large-scale temporal coordination of cortical activity as a prerequisite for conscious experience", şunun içinde: 'The Blackwell companion to consciousness', Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Titchener, E. B.; "A text-book of psychology", New York: Macmillan. Thompson, E., "Mind in life", Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- Wehrle, M.; "Horizonte der Aufmerksamkeit. Entwurf einer dynamischen Konzeption der Aufmerksamkeit aus phänomenologischer und kognitionspsychologischer Sicht", Paderborn: Wilhelm Fink, 2013.





ADALET KILICI VE SAVAŞ KILICI:  
THOMAS HOBBS'UN POLİTİK OKULUNDA  
“SAVAŞ HALİ” VE “İÇ SAVAŞ”

Ertan Kardeş\*

THE SWORD OF JUSTICE AND THE SWORD OF WAR:  
“THE STATE OF WAR” AND “CIVIL WAR” IN THE POLITICAL SCHOOL  
OF THOMAS HOBBS

ÖZ

Bu makale, Thomas Hobbes'un *The Elements of Law* (1640), *Leviathan* (1651) ve *Behemoth* (1679) kitaplarındaki savaş, savaş hali ve iç savaş kavrayışlarını ele almaktadır. T. Hobbes makalede üç düzlemde değerlendirilmektedir. İlk olarak, T. Hobbes ve J-J. Rousseau'nun çatışan savaş kavrayışları açısından bir okuma gerçekleştirilmektedir. İkinci olarak, Hobbes'un adil savaş geleneğinden koparak savaş “hipotezini” geliştirmesi ele alınmaktadır. Üçüncü olarak ise Hobbes'un savaş hipotezi ile iç savaş arasında kurmuş olduğu içsel bağ irdelenmektedir. Böylelikle makalede amaçlanan, Hobbes'un ontik savaş kavrayışının, çağdaş dünyadaki yasa krizini düşünmek için sağlam bir teorik zemin oluşturduğunu göstermektir. Buna göre artık, Hobbes'un tasarladığı anarşik dünya resminden çıkış, sadece devletin düzenini tesis etmesiyle mümkün değildir. Politik düzenin mantığı açısından, *Leviathan* ve *Behemoth* figürleri aynı iktidar pratiğinin farklı yüzleridir. Bu doğrultuda bu makale, yasa ve anarşi resimlerinin içsel bağı açısından, barış ve iç savaşların – hatta Schmittyen bir yorumla dünya iç savaşının, birlikte düşünülmesinin zorunlu olduğunu savunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Politik Felsefe, Thomas Hobbes, savaş, savaş hali, iç savaş.

\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, ertan.kardes@istanbul.edu.tr. Yazı geliş tarihi: 13.07.2018; kabul tarihi: 19.09.2018.

## ABSTRACT

The aim of this article is to provide a critical discussion of the concepts of war, state of war, and civil war in Thomas Hobbes' *The Elements of Law* (1640), *Leviathan* (1651), and *Behemoth* (1679). T. Hobbes is being evaluated on three bases in this study. Firstly, it has been discussed the conflicts in terms of conception of war between Hobbes and Rousseau. Secondly, it was continued with war 'hypothesis' which is revealed by Hobbes by breaking just war tradition. Thirdly, the inner connection between Hobbes' war hypothesis and civil war is examined. Hence, the main purpose of this article is to indicate Hobbes' conception of the ontic war which is a solid theoretical base to think about the law crisis in the contemporary world. Accordingly, Hobbes design for a way out of the anarchic world picture is no longer possible just by establishing the state's order. Leviathan and Behemoth figures are the different facets of the practice of power in terms of the logic of political power. The inner ties of law and anarchy pictures, peace and civil wars –even with Schmitt's interpretation of the world civil war– must be considered together.

**Keyword:** Political Philosophy, Thomas Hobbes, war, warfare, civil war.

...

## Giriş

Malmesburyli filozof Thomas Hobbes'un (1588-1679) politik felsefesinde savaş; bir kavram, bir durum ve bir fenomen olarak nerede durmaktadır? Onun teorik inşasında "savaş"ın göndermeleri antropolojik, yönetsel ve politik düzlemlerde hangi anlamlara sahiptir? Belki daha da önemlisi modern politik-hukukun erozyona uğradığı XXI. yüzyılda Hobbesçu kavramsallaştırmalar hangi refleksiyon zeminlerine imkan tanımaktadır. Tüm bu sorular Hobbes felsefesinin modernitenin başlangıç ya da kapanış sorunları itibarıyla tüketilemezliği fikrini varsaymaktadır. Bu makale İngiliz filozofun savaş nosyonu merkezinde okunmasının güncel katkılar sunacağı ön kabulünü paylaşmaktadır.

Birinci zemin olarak Rousseau'nun Hobbes eleştirisi<sup>1</sup>, Hobbes perspektifinden tekrar ele alınacaktır: Rousseau, Hobbes'un Leviathan'daki anlatısını "korkunç"/"dehşet verici" bir sistem olarak nitelendirmektedir. Rousseau'nun savaşı, sadece politik aygıtlar arasındaki şiddetli bir mücadele biçimi olarak gören kavrayışına karşı Hobbes'un "doğa durumunda" olduğunu varsaydığı "savaş"ın İngiliz filozofun argümantasyonu açısından ne anlam ifade ettiği üzerinde durulacaktır. Böylelikle bir yandan Hobbes

<sup>1</sup> Bkz. Kardeş, M. Ertan, "Rousseau'nun Savaş Hukuku Teorisinin Savaş Düşüncesine Katkısı", *Düşünen Siyaset*, sayı: 32, 2016, Ankara: Lotus, 29-43.

ve Rousseau'nun üzerinde konuştukları "savaş"ın farklı düzlemleri yakalanmaya çalışılacak diğer yandan da politik-hukukî momentlerin krizinde savaş fenomeninin farklı kavramsallaştırılmalarına dair felsefî stratejiler gösterilecektir. Hobbes-Rousseau polemîği o halde mevcut okumanın ana problematîğini teşkil etmektedir.

İkinci olarak ise Hobbes'un savaşa dair kavramsallaştırmasının felsefe tarihi içinde yapmış olduğu teorik operasyona dikkat çekilecektir. Hobbes, şüphesiz, premodern düşünürlerle diyalog ve aynı zamanda çağdaşlarıyla felsefî bir diyalog içerisindedir. Bu bağlamda içerisinde durduğu geleneğin sorunlarını çözmeye yönelik modern bir politik felsefe oluşturmuştur. Özellikle Grotius'un ayrımlarını radikalleştirerek savaş hipotezi etrafında tüm politik hukukun süreçlerini yeniden tanımlamayı başarmıştır. O halde Hobbes'un içinde olduğu geleneğin sorunlarını olgunlaştırarak ondan kopmasında "savaş" üzerine refleksiyonu özel bir yer tutmaktadır. Hobbesçu ayrımlar bu anlamda ortaya koyulacaktır.

Son olarak ise Hobbes'un savaş nosyonu berraklaştırılırken özellikle onun antropolojik savaş hipotezi ile iç savaş fenomeni arasında kurmuş olduğu imgeye odaklanılacaktır. Zira eğer Hobbes'un savaş kavrayışı güncellenilecekse, özellikle de uluslararası hukukun hakiki bir devletlerarası hukuk kuramadığı bir çağda, onun iç savaş tespitini Schmitt'in "dünya iç savaşı"<sup>2</sup> ışığında yeniden yorumlamak zorunludur. Uluslararası düzlemde Hobbesçu momente geri dönülmesini nasıl yorumlamak gerekmektedir?

Makalede bu üç ana öbek bağlamında Hobbes'un *The Elements of Law, Natural and Politic* (1640) [Politik ve Doğal Hukukun Öğeleri, EoL], *Elementorum philosophiae sectio tertia de Cive* (1642 – Latince, 1651 – İngilizce) [De Cive, dC], *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil* (1651) [Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti, L] ve son olarak *Behemoth, Behemoth: the history of the causes of the civil wars of England, and of the counsels and artifices by which they were carried on from the year 1640 to the year 1660* (1679 [1668]) [Behemoth ya da Uzun Parlamento, B] metinleri ele alınacaktır. Buradaki akıl yürütmelerinden hareketle adil/haklı savaş geleneğine bakış açısı, politika ve antropoloji arasında kurduğu ilgi ve uluslararası düzlem çerçevesinde Hobbesçu kavrayış irdelenecektir.

## 1. Hobbes Metinlerinde Savaş

Bir Machiavelli okuru olması açısından Hobbes metinlerinde karşımıza çıkan en temel farklılık rasyonel ve sistemli inşadır. Machiavelli dolaylımsızca iktidarı ve

<sup>2</sup> Bkz. Kardeş, M. E., Schmittyen Bir Sorun Olarak Norm, İhlal ve Dünya İç Savaşı, in *On the relation of Phenomenon of War and Justice: Norm, transgression and "world civil war" as a Schmittian Problem*. IV. International Philosophy Congress, 2016 Uludağ University, 77-78.

bağlamlarını ele alırken<sup>3</sup>, Hobbes meşruiyet ilişkisi üzerinden gelişen dolayimler etrafında politik-olanın modern karakterini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda belirli meşruiyet modelleri ve inşalar söz konusudur. Meşruiyet meselesi ise temelde kendisini Hobbes'un yasa, hak ve politik hukuk meseleleri etrafında yapmış olduğu operasyonlarda göstermektedir.

*The Elements of Law* metninde birinci bölüm 14. başlıkta Hobbes *Leviathan*'daki doğa yasası ve doğal hak tanımlarının ilk formülasyonlarından birini gerçekleştirmektedir. Hobbes'a göre doğal hak, kendini korumak amacıyla gücünü kullanmaktır, istediğini yapabilme özgürlüğüdür. Buna göre İngiliz filozof "savaş durumunu" (estate of war), insanın içinde bulunduğu bu doğal özgürlükle özdeşleştirmektedir<sup>4</sup>. Savaş tanım olarak "mücadele etme iradesi ve niyeti" olarak anlaşılmaktadır; savaş, güçle, kelimelerle ya da karşılıklı olarak yeterince ilan edilmiş eylemlerle mücadele etme iradesi ve niyetinden başka bir şey değildir. Barış ise bu tanımın zorunlu sonucu olarak savaşın olmadığı zamandır. Hobbes, *Leviathan*'da Kısım 1, Bölüm 13'te ise daha açık olarak şu cümleleri kaleme almaktadır:

Devlet olmadıkça herkes herkese karşı daima savaş halindedir. Buradan şu açıkça görülür ki, insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler; ve bu savaş herkesin herkese karşı savaşıdır. Çünkü SAVAŞ, sadece muharebeden veya dövüşme eyleminden ibaret olmayıp; mücadele etme iradesinin yeterince bilindiği bir zaman süresinden oluşur: dolayısıyla, savaşın doğasında zaman kavramı, havanın doğasındaki gibi düşünülmelidir. Nasıl kötü havanın doğası bir veya iki yağmur sağanağından ibaret olmayıp, bir çok günlerin eğiliminden oluşursa: savaşın doğası da, çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, tersine bir güvencenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimden oluşur. Bunun dışındaki bütün zamanlarda BARIŞ vardır<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Bkz. Kardeş, M. E., "Machiavelli Barışı Sevmek ve Savaşmayı Bilmek", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2017 Güz, sayı: 24, 337-352.

<sup>4</sup> Thomas Hobbes, *Elements of Law*, ed. Tönnies, Cambridge: Cambridge University Press, 1928, 52.: "11. Seeing then to the offensiveness of man's nature one to another, there is added a right of every man to every thing, whereby one man invadeth with right, and another with right resisteth; and men live thereby in perpetual diffidence, and study how to preoccupate each other; the estate of men in this natural liberty is the estate of war. For WAR is nothing else but that time wherein the will and intention of contending by force is either by words or actions sufficiently declared; and the time which is not war is PEACE."

<sup>5</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, trad. Semih Lim, İstanbul: YKY, 2005, 94. Thomas Hobbes, *Leviathan with selected variants from the Latin edition of 1668*, ed. Edwin Curley, Cambridge, MA: Hackett, 1994, 77-78.: "Hereby it is manifest that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war; and such a war as is of every man against every man. For war consisteth not in battle only, or the act of fighting, but in a tract of time, wherein the will to contend by battle is sufficiently known: and therefore the notion of time is to be considered in the nature of war, as it is in the nature of weather. For as the nature of foul weather lieth not in a shower or two of rain, but in an inclination thereto of many days together: so the nature of war consisteth not in actual fighting, but in the known disposition thereto during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is peace".

Yorumlamak gerekirse, Hobbes "savaş halini" çok geniş bir çerçeveye oturtmaktadır. Hatta insanın antropolojik gerçekliğinin temel unsuru olarak savaş halinden söz etmektedir. Herhangi bir "polis" ya da "sivil hal" oluşmadan önce olan, insanlar arasındaki ilişkiyi zorunlu olarak kapsayan çatışmacı bir durumu savaş hali olarak anlamaktadır. Benzer bir şekilde, tüm çatışma biçimleri savaş olarak anlaşılmaktadır: Sözel olsun ya da şiddetli olsun, karşılıklı düşmanlığın gösterildiği her durum, Hobbes tarafından savaş hali olarak düşünülmektedir. Barış ise, bu çatışmalı bağlamların geçici olarak askıya alınmasına dair her şeydir. O halde savaş hali, insanın aslı unsurları arasında yer alırken; barış, savaşın belirli bir uygarlaşma süreci içerisinde askıya alınması için gerekli kurumların oluşturulmasıyla meydana gelebilecek olumsal bir durumdur.

İnsana barışı arzulatacak olan şeyse, herkesin özgür olduğu ortamda kimsenin güvende olmamasıdır. Bu sebepten dolayı, doğa yasası, insanın kendini korumak için bu eşitlik ve özgürlük arayışından vazgeçmesini ve barışın yolunu bulmasını zorunlu kılmaktadır. Akıl her insana "ortak iyi" için olmasa da "kendi iyiliği" için barışın tesisini dikte etmektedir. Bu sebepten dolayı, ortak iyi herkesin kendi iyiliği perspektifinden hareketle oluşabilecektir. Özetle Hobbes'un bu metninde tüm insanların zaten savaş halinde olduğunu ama aklın zorunlu olarak barışı dayattığı tezini savunduğunu iddia etmek mümkündür.

Malmesburyli filozof şüphesiz "sözleşme" teorisini sırasıyla *Hukukun Öğeleri*, *Yurttaş Üzerine* ve *Leviathan*'daki birtakım ufak çaplı değişikliklerle barışı tesis etme projesi olarak geliştirmektedir. Hobbes'un "egemen", "egemenlik", "egemen iktidar" etrafında yaptığı kavramsallaştırma onun modern devleti savaşlara son veren "yapay" bir örgütlenme olarak tasarlamasına yaslanmaktadır. O halde egemenin gücünün "mutlak" olarak tasarlanması, "mutlaklığın" meşru hale getirilmesine yönelik bir hamle olduğu kadar, bu hamlenin "savaş hali" karşısında ürettiği kurumsal yapının başarısını da gerekli meşruiyetin aslı unsurları arasına yerleştirmektedir.

Hobbes *EoL*'da, "politik ya da sivil yasalar"dan (Laws Politic, or civil)<sup>6</sup> söz ederken öncelikle *Commonwealth*'in (devletin) oluşumunu birinci olarak o devletin vaz ettiği yasaların varlığı ile ilişkilendirmektedir (Part.2. Ch. 20.10). Egemen devlet, kamusal anlamda yargıda bulunma yetkileriyle donatılırken, bu yetki kendisini yasa ile sınırlamaktadır. İkinci olarak ise yasanın sivilliği ya da politikliği bu karakterini sadece kendisini bir devlet tarafından vaz edilmesinden almaz aynı zamanda ve en temelde şiddete karşı bir başka "hal" oluşturabilmiş olmasından alır. Bu durumda şiddetin her yerde ve herkes tarafından uygulandığı yerde yasanın varlığından söz etmek mümkün olmayacaktır.

Demek ki Hobbes savaş halinin antropolojik olarak yaygınlığından, istisna olarak tesis edilen barışın devletine doğru bir geçiş yapmaktadır. Bu akıl yürütmeye göre Hobbes antropolojik tezden politik kurumsallığa doğru bir sıçrama yapmaktadır. Başka

<sup>6</sup> Thomas Hobbes, *a.g.e.*, 80.

bir deyişle Hobbesçu düşüncede antropoloji ve politika ilişkisi birbirlerine çok yakın iki alanı imlemektedir. Eğer devlet, savaş hali olan doğa halinden topluluğunu çıkarma konusunda başarısız olursa politik halin doğa haline doğru hızlıca değişeceğini öngörebiliriz. Gerçek bir politik durum, barışı, tüm savaş ihtimallerini bertaraf etme suretiyle yeniden üretmektedir. Savaş ihtimallerinin bertaraf edilmesi ise bir yandan devletin egemen olarak iktidarını güçlendirecektir diğer yandan da meşruiyetini artıracaktır.

“Savaş hali”, Hobbes felsefesinde o halde, ne tarihsel bir durumdur ne de fiili bir haldir: O daha çok var olan sivil halin politikliğini düşünmesine olanak tanıyan bir hipotezdir. Bu yüzden Hobbes terminolojisinde “savaş hali” ile fiili “savaş” birbirine karıştırmamak gerekmektedir. Birincisi sivil yasanın tesisi açısından bir düşünme sunmaktadır. Fakat ikincisini düşünmemize olanak tanıyan unsur egemen iktidar pratikleri açısından karşılaşılan düşmana karşı savaş ve iç savaştır.

Ancak Hobbes *Hukukun Öğeleri* metninden itibaren “iç savaş” meselesine düşmanla yapılan “savaş”tan daha fazla önem atfetmiştir. Hatta iç savaş karşıtlığı Hobbes’un bütün “savaş” ve “savaş hali” argümantasyonuna sirayet etmiştir denilebilir. Buna göre Hobbes düşmanla yapılan savaş, başka bir kategoride ele almayı denemektedir. Esas derdi yurttaşların iç savaş çıkarmaya hakkının olup olmadığıdır. Eğer iç savaş çıkarsa, bu durumda “savaş hali”nin sınırsız özgürlüğünden ve yasadışlılığından, dolayısıyla da sınırsız şiddetinden pay alınmış olacaktır. Sivil durum istenmeyen bir şekilde sonlanacaktır.

İngiliz filozof *EoL*’daki şu pasajda ve *De Cive* bölüm 6’da “adalet kılıcı” ve “savaş kılıcı”ndan<sup>7</sup> söz açmaktadır:

Eğer kendilerini dışarıya karşı koruyamayacaklarsa, insanların arasındaki barışın devamının hiçbir yararı yoktur; ve eğer güçlerini birleştirmemişler ise, kendilerini savunmaları mümkün değildir. Bundan dolayı, bireylerin güvenliği için; her tehlike veya fırsat durumunda düşmanın sayısı ve gücündeki belirsizliği de göz önüne alarak genel savunmanın gerektirdiği kadar sayıda yurttaş silahlandırma, toplama ve birleştirme, avantajlı olan durumlarda da düşmanla barış yapma hakkının bir Meclise veya tek bir kişiye ait olması zorunludur. Dolayısıyla, buradan, tek tek tüm yurttaşların tüm savaş ve barış hakkını tek bir kişi veya meclise devrettikleri anlaşılmalıdır. Savaş Kılıcı olarak adlandırılabilir bu hak, Adalet kılıcını da elinde tutan aynı kişi veya meclise aittir. Zira insanları hak yoluyla silah altına alan ve onları savaşılmaya zorlayan kişi, itaat etmeyenleri cezalandırma hakkını elinde tutan kişidir. Bundan dolayı, savaş Kılıcı ve adalet Kılıcı olan iki kılıç da, devletin doğası gereği, egemen güç tarafından içerilmektedir<sup>8</sup>. (Part.2.Ch.20.8)

<sup>7</sup> Bu hususta T. Hobbes’un Papa Gelasius’tan beri kullanılagelmiş çifte kılıçlar teorisini yorumladığını belirtmekte fayda vardır. Bkz. Bloom, Robert L. et al. “7. The Two Swords in *Theory and Practice*. Pt. III: *The Medieval Church*.” *Ideas and Institutions of Western Man*, Gettysburg College, 1958, 65-72.

<sup>8</sup> Thomas Hobbes, *EoL*, 79. :”And forasmuch as they who are amongst themselves in security, by the means of this sword of justice that keeps them all in awe, are nevertheless in danger of enemies from without; if there be not some means found, to unite their strengths and natural forces in the resistance of such enemies, their peace amongst themselves is but in vain. And therefore it is to be understood as

Devlet bir elinde "adalet kılıcını" diğer elinde "savaş kılıcını" tutmaktadır. Öncelikle adalet kılıcını tutmayan bir gücün, savaş hakkı yoktur. Adaletin kılıcı, savaş halini, politik birliğe dönüştürür. Onun başarısızlığı kimsenin adaleti tesis edemediği iç savaş halini yaratacaktır. O halde iç savaş, politik düzenin başarısızlığıdır. Egemen iktidarın, egemen olamaması ve onu kaybetmesidir. İç savaş bu durumda barışın bozulmasıyla oluşan bir durumdur ve savaş haline dönüşü temsil etmektedir.

Aksinden bakılacak olunursa, iç savaşın zapt edilmesi politik yasanın inşasını sağlayacaktır. Prepolitik bir hal olarak iç savaş, politik halin imkanı olarak belirlemektedir. Politika okulu, iç savaşın barışa dönüştürülmesini öğretmektedir. Egemen ise prepolitik hali, politik hale dönüştürerek hem kendi mutlakiyetini sınırsız hale getirmektedir hem de yurttaşın haklarını sahici politik haklara dönüştürmektedir. Bu durumda egemen, egemen olduğu ölçüde politik hukukun sürekliliğini tesis etmektedir.

*Hukukun Öğeleri* metninin çıkarımlarından hareketle *De Cive* 'ye bakmayı önermekteyiz. Hobbes bu metninin önsözünde Ixion mitinden söz açmaktadır<sup>9</sup>: Ixion kendisine iyilik yapan Tanrı Zeus'a (Jüpiter) nankörce davranarak Hera'ya (Juno) aşık olup ona kur yapmaya başlar. Bunun üzerine kendisine Tanrıça'ya benzeyen bir bulut yaratılır. Ixion ve buluttan yarı insan, yarı at olan Kentauros doğar. Ixion, asla son bulmayacak bir cezaya çarptırılır. Hobbes, bu miti devlet ve egemenlik işleri açısından yorumlamaktadır. Egemen, madem ki adalet kılıcını taşıyandır, o halde onun adaletini değil de adaletin bir buluta benzeyen sahte imgelerini adalet yerine koyanlar, egemenliğin tesis ettiği politik düzenin tehdididir. Egemen, iç karışıklıklara yol açan "bulutları dağıtandır". Egemen, barışı tesis etmek için barışın iyiliğini fark ettiği kadar, insanların kötülüklerini de hesaplamalıdır.

Hobbes'un politik düzeni, savaşın ve doğa halinin her yerdeliğinin bilincinde, her an insanlar arasındaki antropolojik güvensizliğin ve çatışmalı durumların farkında bir barış tesisidir. Barış, korku, tedirginlik ve teyakkuz üzerine kuruludur. Hobbes temel ilkesinin altını çizmektedir: "[...] ilk sıraya herkesin kendi deneyimlerine dayanarak bildiği ve kabul ettiği insanlar doğal karakterleri gereği genel bir gücün korkusu tarafından sınırlandırılmadıkça birbirlerine güvenmezler ve birbirlerinden korkarlar, bundan dolayı da herkes hakkaniyetli bir şekilde ve zorunlu olarak kendi kaynaklarına dayanarak kendi başının çaresine bakar şeklindeki ilkeyi koydum"<sup>10</sup>. Bu ilke aynı

a covenant of every member to contribute their several forces for the defence of the whole; whereby to make one power as sufficient, as is possible, for their defence. Now seeing that every man hath already transferred the use of his strength to him or them, that have the sword of justice; it followeth that the power of defence, that is to say **the sword of war**, be in the same hands wherein is the **sword of justice**: and consequently those two swords are but one, and that inseparably and essentially annexed to the **sovereign power**"[tarafımızdan kalın harfle belirtilmiştir.]

<sup>9</sup> Thomas Hobbes, *De Cive*, the English version, ed. H. Warrender, Oxford: The Clarendon Press, 1987, 31.

<sup>10</sup> Thomas Hobbes, *a. g. e.*, 32. : "State. Having therefore followed this kind of Method; In the first place I set down for a Principle by experience known to all men, and denied by none, to wit, that the dispo-

zamanda politik-olana has olan bu teyakkuz durumunun Tanrısal ya da ahlâkî gerekçelerle reddedilemezliği fikrine yaslanmaktadır. Güvensizlik, politik şeylerin doğası açısından en temel unsurdur.

Ixion mitinin politik dersi şudur: İç Savaş tehlikesi hep vardır. İç Savaş tamamen yok edilebilecek bir tehdit değildir. Hobbes'un şeylerin maddiliğine dair analizi bu tarz bir *inertia* (eylemsizlik) momentinin devlet işlerinde imkansızlığına işaret etmektedir. Madem ki iç savaş yok edilemez o halde, devletin var olma ya da yok olmama *causası* olarak sürekli biçim değiştirerek belirmektedir. *EoL* metni iç kargaşaların sebeplerine dair kısa bir liste sunmaktadır (Part II, Ch. 27)<sup>11</sup>: Buna göre memnuniyetsizlik, hak iddiası, istikbal arayışı, egemenliğin bölünebileceği görüşü, egemen corpus'tan bağımsız yurttaşlık alanı olabileceği fikri, tiran-katlinin yasal olduğu kanısı vb. Ancak Hobbes'un olası her tür "faction" (hizipleşme), "sedition" (ayaklanma) ve "civil war" (iç savaş) tehlikesine en temel itirazı, egemenin hukuki gerçekliğinin dışında bireylerin ya da toplulukların tek tek hukuk ve adalet tesis etmesinin imkansızlığıdır. Adalet kılıcına sahip olmayanın kan akıtma özgürlüğü ve meşruiyeti yoktur.

Toparlanacak olunursa toplum dışında insanlar birbirleriyle sürekli olarak savaş hali içerisinde. Savaş ise insanın kendisini korumasının önünde engeldir. Bu sebepten dolayı doğa, barışı aramanın zorunlu olduğunu öğretmektedir. Ancak bu barış insanlar arasında basit bir anlaşmadan ibaret değildir; aksine aklın yasasının dayatmasına yaslanmaktadır. O halde barışı aramak ve kendini savunmaya hazır olmak akli olandır.

*Leviathan* metninde nihai ifadesini bulan [Bölüm 14: Birinci ve İkinci Doğa Yasaları ve Sözleşmeler Üzerine], *Hukukun Öğeleri* [Part II. De Corpore Politico] ve *De Cive*'de ["Devletin Nedenleri ve Ortaya Çıkışı"] de formüle edilen "hakların devredilmesi" meselesi barışın tesisiyle doğrudan ilişkilidir. Hakların karşılıklı olarak devredilmesi, sözleşme yapılmasıdır<sup>12</sup>. Sözleşme temelde, barışı, insanlar arasındaki basit "onamanın" ötesine geçerek "güçlü" bir birliği sağlamayı amaçlamaktadır. Sadece "güvenmek" yetmez, politik birliğin zorlayıcı ve düzenleyici gücüne ihtiyaç vardır. Devlet, bu sayede, tek ve üstün güç olarak adaletin kılıcını taşımaktadır.

sitions of men are naturally such, that except they be restrained through feare of some coercive power, every man will distrust and dread each other, and as by naturall right he may, so by necessity he will be forced to make use of the strength hee hath, toward the preservation of himself". Thomas Hobbes, *De Cive, Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. D. Zarakolu, İstanbul: Belge, 2007, 11.

<sup>11</sup> Thomas Hobbes, *EoL*, 94-100.

<sup>12</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan with selected variants from the Latin edition of 1668*, ed. Edwin Curley, Cambridge, MA: Hackett, 1994, 82. : "The mutual transferring of right is that which men call contract". Thomas Hobbes, *Leviathan*, trad. Semih Lim, İstanbul: YKY, 2005, 99.



## 2. İç Savaşa Karşı Devlet

Şimdiye kadar Hobbes'ta "savaş" ile "savaş hali" ayrıştırıldı. Özellikle Hobbes'un politik kuruluş için antropolojik-hipotetik bir hal olarak kullandığı savaş halinin statüsünden bahsedildi. Ancak savaş fenomeninin fiiliyatı ile savaş halinin spekülatif yanı arasındaki ayrımın yanında Hobbes'un *Hukukun Öğeleri*, *Yurttaş Üzerine*, *Leviathan* ve *Behemoth*'ta tarihsel incelemeye dayalı fiilî bir iç (sivil) savaş fenomeni yorumu yaptığını da saptamak gerekmektedir. Öyle ki iç savaş, Malmesburyli düşünürün, tüm politik algısını üzerine dayandığı farklı bir konuma sahiptir. O halde savaş fenomeni, savaş hali ve iç savaşın yaslandığı ayrımlar Hobbes'un inşasını kavramak açısından belirleyicidir.

Her şeyden önce Hobbes'un politik jargonunda iç savaşın ve savaşın doğaları benzer görünseler de, iç savaş tehdit unsuru olarak merkezi plandadır. Savaş yapmak, egemenliğin alametlerinden bir tanesi iken, iç savaş egemen varoluş açısından bir tehdittir. Egemen güç yasaları yapma ve kaldırma, savaş ve barışa karar verme ve son kertede yurttaşlar için geçerli olan yasaların dışında olma kudretine sahip kişidir. Egemenlik, Schmitt jargonuyla söylenecek olunursa, sivil düzen açısından bir yandan düzenin yasallığına tabi diğer yandan ise o düzenin yasallığını aşan bir iktidar uygulamasıdır. Bu sayede hem adalet kılıcını hem de savaş kılıcını elinde tutabilmektedir. Ancak iç savaş, Hobbes'un *Yurttaş Üzerine* 6.13'te yazdığı gibi "özel Kılıç hakkının" (*Right of the private Sword*) geri dönmesine işaret etmektedir.

Hobbes'un devletinde, yurttaşın politik ve toplumsal haklarını edinmesinin önkoşulu devlete tabiiyettir. Tabiiyet olmadan tebaadan yurttaşla bir geçiş momenti yoktur. Bu sebepten dolayı hakların devredilmesine ilişkin vazgeçiş, yurttaşın artık "özel kılıç hakkından" da feragat ettiğinin taahhüdüdür. İç savaş, kamusalılık içerisinde özel kılıcın kullanılmaya başlanmasıdır<sup>13</sup>. Kendi kılıcını kullanma hakkını eline alan insan, yurttaşın politik topluluğu açısından tehdittir.

Devlet, anlaşmayı ve birliği güvence altına alan taraf olarak yurttaşların ortak çıkarını anlaşma yolu ile korumaya gayret etmektedir. Hobbes'a göre anlaşmazlıkların ise kargaşa, ayaklanma ya da iç savaşla sürdürülmesi herhangi bir tabiiyetten daha kötüdür. Kötülük iki açıdan zuhur etmektedir: Egemen açıdan ve yurttaş açısından. Egemen açıdan kötüdür zira egemenlik bölüşdürülebilir ve paylaştırılabilir değildir. Egemenlik, mutlaklıktır. Yurttaş açısından kötüdür zira doğa halindeki tehlikelerle karşısında sınırsız korku belirecektir. O halde egemenin, en çok teyakkuz halinde olmasını gerektiren durum iç savaş tehdididir.

Peki Hobbes, iç savaşta, kamu hukukunun hakim olmasını mı öngörmektedir? İç savaşa karşı devlet, kendi tesis ettiği hukuku değil doğal hukuku icra etmektedir.

<sup>13</sup> Thomas Hobbes, *De Cive*, 108. : "[...] but if they disagree, the State returns to a Civill War, and the Right of the private Sword, which .certainly is much worse then any subjection whatsoever [...]".

Hobbes, şunu yazmaktadır:

Doğal hukuk gereği ihanet suçu olan bir günah, medeni değil ama doğal hukukun ihlal edilmesidir. Zira gücüyle tüm medeni yasaları geçerli kılan sivil itaat yükümlülüğü tüm medeni yasalardan önce geldiğinden ve doğa gereği ihanet suçu basitçe bu yükümlülüğün ihlal edilmesi olduğundan, buradan ihanet suçuyla ihlal edilen yasanın medeni yasadaki önce geldiği ve yaptığımız sözleşmeleri ve verdiğimiz sözleri bozmamızı yasaklayanın doğal hukuk olduğu sonucu çıkmaktadır. Eğer egemen bir hükümdar isyan etmeyeceksiniz şeklinde bir yasa yapacak olursa, hiçbir şey elde etmiş olmaz. Zira yurttaşlar daha önce itaatle, eş deyişle isyan etmemekle, yükümlü kılınmazlarsa, yasaların bir hükmü olmaz; ve birinin zaten yapmakla yükümlü olduğu bir şeyi yapmakla yükümlü kılınması, fuzulidir. [...] Bundan isyankarların, hainlerin ve ihanet suçu işleyen diğerlerinin medeni hukuka göre değil ama doğal hakka göre, eş deyişle kötü yurttaşlar olarak değil ama devlet düşmanları olarak, hükümet veya hakimiyet hakkına göre değil ama savaş hakkına göre cezalandırılacağı sonucu çıkmaktadır<sup>14</sup>.

Dolayısıyla, politik durumun mevcudiyeti açısından, iç savaş prepolitik koşullara geri dönüşü temsil ettiğinden politik hukuka tabi olmayan bir sürecin işletilmesi zorunludur. “İhanet” suçu artık “yurttaş”ın bir suçu değildir. Bu sebepten dolayı politik hukuk süreçlerine tabii tutulamaz.

Madem ki savaşa karışanlar adaletin kılıcından pay alamamaktadır, fenomen olarak savaş Hobbes’ta hem iç savaş olarak hem de dış düşmana karşı savaş olarak nasıl bir hukuki dolayım sunmaktadır? *Leviathan*’da şu ifadeler geçmektedir: “*Böyle bir savaşta hiçbir şey adalete aykırı değildir. Bu herkesin herkese karşı savaşının bir sonucu da, böyle bir savaşta hiçbir şeyin adalete aykırı olamayacağıdır. Orada, doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarına yer yoktur. Genel bir gücün olmadığı yerde, yasa yoktur; yasa olmayan yerde de, adaletsizlik yoktur*”<sup>15</sup>. Savaşta, Hobbes’un gözünde, her şeye izin vardır. Bu yüzden savaş değil barış, iç savaş değil düzen ve dirlik tercih edilmelidir.

### 3. Hobbesçu antinomi olarak Leviathan ve Behemoth figürleri

Dış düşman ile isyancı arasındaki fark açıktır. Birincisi, doğası gereği tehdit olduğundan düşmanlığı açık ve görünürdür. Bu yüzden düşmanlığı düşmanı tarafından tanınmaktadır. İkincisi ise bir politik corpus’un parçası olduğundan ne meşru bir düşmandır ne de politik düzen açısından tanınmaktadır. “Devletler kendi aralarında doğa halindedir” tezini savunan Hobbes açısından devletlerin birbirleriyle düşmanlığının mantığı anlaşılabilir ve öngörülebilir durumdadır. Oysa iç savaş ve özel kılıç

<sup>14</sup> Thomas Hobbes, *De Cive, Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. D. Zarakolu, İstanbul: Belge, 2007, 201. Thomas Hobbes, *De Cive*, the English version, ed. H. Warrender, Oxford: The Clarendon Press, 1987, 181.

<sup>15</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, trad. Semih Lim, İstanbul: YKY, 2005, 96.

hakkının kullanılması sorunu, Leviathan'ın egemenliğini tesis etmesi açısından daha belirleyicidir.

Eski Ahit'ten iki figür Leviathan ve Behemoth, Hobbes'un düzen ile düzensizlik arasındaki ilişkinin metaforu olarak kullandığı iki figürdür. Balibar'a göre zaten Leviathan, Behemoth'u içermektedir<sup>16</sup>. Düzen ve düzensizlik, otorite ve tahribat, yasa ve yasasızlık birbirlerini karşılıklı olarak gerektiren momentlerdir. Egemenlik hem iç savaş ve hem de devletin istikrarı terimleriyle bir arada düşünülür. İkisi de canavarlığı paylaşmaktadır. Deniz canlısı Leviathan'ın "yeryüzünde bir eşi daha yoktur ve korkusuzdur". Yer canlısı Behemoth ise dehşet saçar, korkutur. Hobbes'un politik tasarımı bu iki figürün iç savaş bahsi üzerinden nasıl antinomik bir karakter kazandığını göstermek gerekmektedir.

Madem ki şiddet korkusundan kaçış barışın önkoşuludur, peki o zaman devletin yarattığı ama hukuk tesis etmeyen korkudan nasıl kaçılacaktır? Güvenlik<sup>17</sup> adına yönetenlerden halkı kim koruyacaktır? Behemoth'un sunduğu antinomi burada belirlemektedir. Behemoth herkesin "kendi özel kılıcına" başvurduğu duruma işaret ediyorsa o vakit, ya devlet şiddete bir son vermelidir ya da devletin egemen olamadığı durumda herkes kendi kılıç hakkını icra edecektir. Hobbes'tan hareketle şunu formüle etmek mümkündür: "Egemenin erdemleri içeride barış etmenin ve dış düşmanlara karşı da direnmenin erdemleridir"<sup>18</sup>. Devletin erdemi, iç savaşa son verebilmesinden ve bir normatif düzen oluşturabilmesinden gelmektedir.

Hizip, nifak, ayaklanma, bölünme, parçalanma ve yok olma, Hobbes'un Behemoth figüründe resmettiği temel felaketin görünümüleri olarak belirlemektedir. Bir "parça"nın ya da "tarafın" kendisini bütün olmadan bütününe yerine geçirme çabası, bir ülkeyi iç savaşa götürmesinin başlangıcı olarak gösterilmektedir. Bir *Civitas*'ın ya da *Commonwealt*'in içerisindeki bir unsurun kendisini bütününe kendisiymiş gibi sunma arzusunun yol açtığı doğa durumu manzarası, Hobbes'un Leviathan'la ortadan kaldırmaya çalıştığı temel unsurdur. Leviathan'daki tabiiyet ve yurttaşlar topluluğu şeması bir anda yerini herkesin herkese düşman olduğu bir prepolitik bağlama bırakmıştır. Hobbes'un İngiltere özelinde ele aldığı bu tartışma iç savaşın, tüm şiddet türleri

<sup>16</sup> Etienne Balibar, *Violence et Civilité, Welles Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris: Galilée, 2010, 347.

<sup>17</sup> Bu hususta Arends'in güvenlik kavramındaki paradigmatik değişimleri Hobbes etrafında ele alan çalışmasına bakmakta fayda vardır. Güvenlik buna göre egemenin iç savaşları önleme otoritesine dair antropolojik bir öğeyi temsil etmektedir. Bkz. Arends, J. Frederik M., "Homeros'dan Hobbes ve Ötesine: "Güvenlik" Kavramının Avrupa Geleneğindeki Boyutları", *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 6, Sayı 22 (Yaz 2009), s. 3-33.

<sup>18</sup> Bkz. Thomas Hobbes, *Béhémouth, ou le Long Parlement*. Traduit de l'anglais par Philippe Folliot, professeur de philosophie au Lycée Johan Ango de Dieppe, à partir de Behemoth Or the Long Parlement. Première édition (pirate) : 1679. Première édition autorisée : 1682. Edited for the first time from the original MS by Ferdinand Tönnies. London, Simpkin, Marshall, and Co, 1889. Édition numérique réalisée le 18 septembre 2010 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada, 58.

arasında en kötüsü olduğunu savlamaktadır.

İç savaş, egemenin başa çıkması gereken en temel unsurdur çünkü iç savaşın gidişatı belirsizdir. Dış düşmana karşı direnmekten daha fazlasını gerektirmektedir. Herkesin potansiyel olarak düşman olduğunu ve kimsenin potansiyel olarak tabiiyet ilişkisi içerisinde yurttaş olarak varsayamayacağı bir tekinsizlik hali, iç savaşın kötülüğüne işaret etmektedir. Dış savaşın, *Civitas* nazarındaki dışsallığı, yerini içte olanı kontrol altına alabilmek için dışsallaştırılan belirsiz bir düşmanlık fenomenine bırakmaktadır. Dıştaki düşmanın dışsallığına karşı koyulan direnç ile içteki radikal şiddetin bir yandan doğa haline geri dönüşü imlemesi diğer yandan ise doğa halinden bile daha karmaşık hale gelmiş prepolitik dolayimler sarmalı oluşturmaları, Hobbes jargonunda iç savaş, devletlerarası savaş nazarında daha az tahammül edilebilir kılmaktadır. İç savaşın son bulması herhangi bir dış savaşın sona erdirilmesinden daha acildir.

İç Savaş'ta, çok başlı canavarın yasadışılığı, egemenin yasaşının yadsınmasından başlamaktadır. Leviathan'ın mutlaklığı ve aşkın Tanrısallığı, Behemoth'un canavarımsı imgesi tarafından altüst edilmektedir. Leviathan'ın başarısı ya da başarısızlığı aslı unsur olarak beliren bu bölünme hallerini dış savaşa dönüştürebilme ve içerisinde barışı tesis edebilme becerinden gelmektedir. Bu haliyle Hobbes'taki iç savaş incelemesi, onun doğa durumuna ilişkin yaptığı tek hakiki tarihsel inceleme olarak belirlemektedir. Bu inceleme şu çıkarımın yapılmasına izin vermektedir: Eğer iç savaş varsa, Leviathan – dolayısıyla onun mutlaklığı, otoritesi ve yasaşı yoktur.

Leviathan'ın mevcudiyeti ve kurmuş olduğu zamansallık, savaşın zamansal ve mekansal olarak dışarı atılmasına olanak tanımaktadır. Ancak bu sayede Hobbes terminolojisinde “savaş hali”, “iç savaş” ve “savaş” terimleri arasında dış savaş, kabul edilebilir seviyeye yükselmektedir. İç savaş ise en az kabul edilebilir ve şiddeti en yüksek fenomen olarak belirlemektedir. Nasıl ki “doğa hali”/“savaş hali” insanın doğası olarak sivil halde de mevcutsa, Leviathan bunun bilinciyle bir politik kuruluş gerçekleştirmektedir. Oysa “iç savaş”, insan doğasının herhangi bir politik kuruluşa izin vermeyen tezahürüdür. İç savaşın belirmesi politik hukukun ölümüdür.

Leviathan ile Behemoth figürleri bu anlamda Hobbes düşüncesindeki antinomidir. Antinomi şuradan kaynaklanmaktadır: Savaş, hukuk kuramıyorsa ve devlet, hukuki normativiteye işaret ediyorsa, devlet ve hukuksuzluk nasıl yan yana durabilir? Leviathan, hem herkesten güçlüdür hem de bu normativite sayesinde koruyucu, kollayıcı bir hukuk tesis etmektir. Eğer Leviathan'ın gücü hukuk kurmayan güç haline gelmişse, onun Behemoth'a dönüşme riski yüksektir<sup>19</sup>. Leviathan'ın “bastırdığı” iç dinamiklerin

<sup>19</sup> Hamit Bozarslan, *Arap Baharı'nı İbn Haldun üzerinden yorumlarken Hobbes'çu bu antinomiye işaret etmektedir. Hamit Bozarslan, Lüks ve Şiddet, İbn Haldun'da Tahakküm ve Direniş*, çev. M. I. Durmaz, İstanbul: İleşitim, 2016, 17. : “Gerçekte ise son tahlilde Leviathan, Hobbes'un Leviathan'ının tersine yani Bahamut'a [Behemoth] dönüşebilir, toplumu ve toplumsal barışı tehdit eden, hatta sistemli bir şekilde yok eden bir aygıt niteliğini alabilir. Bu nedenledir ki, anti-Hobbesçu formül gibi Hobbesçu formül de potansiyel olarak toplumun varlığını tehdit edebilmektedir”. Tespite katılmakla birlikte me-

"geri dönüşü" ya kendisinin canavar halini daha görünür yapacaktır ya da Behemoth gibi düzenin doğurduğu yeni canavarları. Bir başka sorun ise Hobbes'un kendi içinde tartışmadığı ancak W. Benjamin'in paradigmatik olarak modernite eleştirisi yaptığı "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" metninde gösterdiği noktadır: Devlet şiddete karşı şiddet uygulayarak şiddet sarmalını başlatmış olmaktadır; bu sarmal içerisinde şiddet ve hukuk Hobbes jargonunda olduğu kadar birbirine karşıt değildir<sup>20</sup>.

Agamben, *Stasis* metninin "Leviathan ve Behemoth" bölümünde iç savaş bahsi üzerine egemen söylemin çelişkilerinin altını çizmektedir. Her şeyden Hobbes'un halkı (populus) tanımlama tarzı çoğulluğun (multitudo) ayrıştırılmasını içermektedir<sup>21</sup>. Yurttaşların toplamına halk adı verilmez. Birliği temsil eder ancak bu birlik egemenin corpus'uyla var olabilmektedir. O halde "egemen, halktır" zira tebaası (halk olmayan) egemeni mümkün kılarak, kendisini sadece "birlik" olarak "halk" statüsünde var edebilmektedir.

Demek ki meşruiyetin kaynağı olan "halk" kendi bünyesinde iç savaş ve düzene dair bir çelişkiyi barındırmaktadır. "Halk", "yığın" olma potansiyelini taşımaktadır. Agamben şunları yazmaktadır: "Hobbes, Michel Foucault'nun modern biyopolitikanın başlangıcına yerleştiği halk ve nüfus arasındaki ayrımı açıkça yapıyordu"<sup>22</sup>. Buna göre "Hobbes, "halk" teriminin tehlikeli ve kurucu belirsizliğinin en âlâsından bilincindeydi. [...] Aslında "halk" (people) kelimesi iki anlama sahiptir. Bir anlamıyla, sadece belirli sayıda insan [...] anlamına gelmektedir. [...] Diğer anlamıyla ise bu kelime sivil bir kişidir, yani tek bir adamdır ya da meclistir"<sup>23</sup>. Eğer yığın çözümlerse, iç savaş tehlikesi sürekli olarak mümkün olacaktır. "Halk" ise zaten egemen corpus'un ifadesi olduğundan, halkın mevcudiyeti Civitas düzenini imlemektedir.

Kesinlikle "devlet egemen ise, orada iç savaş yoktur" denilebilir ancak egemenliğin kendisini savaş hali ve iç savaş imgeleri üzerine kurması Hobbesçu antinominin aslı ögesidir. Leviathan hem Tanrısal bir varlıktır hem de canavardır. Tanrısaldır ama bu Tanrısallığı aşkın bir kaynağa yaslanmaz. Tamamen seküler güç ilişkileri içerisinde tanımlanmıştır. Canavardır zira kötülüğe karşı kötülük yapacak tüm şiddet imkanlarına sahiptir. Behemoth'tan ayrıştırılamayacak kadar ona benzemektedir.

Sonuç olarak:

i. Hobbes'ta egemenlik Leviathan ve Behemoth figürleri ışığında Teoloji, Antro-

tinde geçen "anti-Hobbesçu" ifadesini mevcut makalede geliştirdiğimiz Behemoth ve Leviathan'ın birbirlerini içeren momentlere sahip olması argümanımıza istinaden tartışmalı bulmaktayız.

<sup>20</sup> Bkz. Walter Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt", in *Walter Benjamin Gesammelte Schriften*, vol. II.1, herausgegeben von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, 179-204.

<sup>21</sup> Bkz. Giorgio Agamben, *Stasis*, çev. J. Gayraud, Paris: Editions Points, 2015, 47.

<sup>22</sup> Agamben, *a. g. e.*, 56.

<sup>23</sup> Agamben, *a. g. e.*

poloji ve zooloji arasındaki geçişlilikleri ve yanyanalıkları üzerinden ele alınmaktadır<sup>24</sup>. Leviathan ve Behemoth bu geçişliliğin antinomik figürleridir.

ii. Savaş da benzer şekilde Tanrı, İnsan ve Hayvan arasındaki ilişkileri çözümlemekten geçmektedir. Teoloji, Antropoloji ve Zooloji politikanın temel alanlarıdır.

iii. Egemenlik ve savaş ise doğanın içinde doğaya karşı insanî kuruluş ve bozulma momentlerini içermektedir.

Tüm bu çıkarımlar bir yandan Hobbes'un apolitik, prepolitik ve politik süreçler arasındaki dönüşümleri iyi okuyabilen bir filozof olarak öne çıkmasına izin verirken diğer yandan da onun kavramsal düzlemde kurmuş olduğu yakınlıklar ve özdeşlikler bazı başka teorik sorunlara da işaret etmektedir. Bu sorunları antropoloji ve devletlerarası ilişkiler düzlemlerinde ele almakta fayda görünmektedir.

#### 4. Hesaplaşılan adil/haklı savaş geleneği

İç savaşın sona erdirilmesi üzerine bir felsefe Hobbes'un düşüncesinde devletlerarası savaşa göre daha mı merkezidir? İç düzen açısından başa çıkılan "iç savaş" karşısında Hobbes nasıl bir uluslararası ya da devletlerarası düzen öngörmektedir? Başka bir deyişle egemenin alametleri arasında olan savaş yapma, egemenlerin ortak alanında nasıl tezahür etmektedir? Egemenler çoğul olarak bir arada mı var olurlar yoksa devletler zoraki bir yan yanalık mı içerisindedirler? Bu sorulara yanıt verebilmek için öncelikle Hobbes'un karşı çıktığını savladığımız "adil ve haklı" savaş teorisiyle ilişkisini ortaya koyacağız.

Hobbes'un adil ve haklı savaş teorisinden yola çıkmadığını ortaya koyduk. Aksine muhayyilede, iştahlarda ve arzulardaki savaşın önselliğinden düşüncesini geliştirmektedir. Bu sayede savaşa, adalet ölçüsünü tayin etme görevini felsefesinin alanı dışına çıkarmaktadır. Hobbes'un yolu adil/haklı savaş geleneğinin bir eleştirisi ve onun nihayetine erdirilmesi üzerine bir felsefî etkinlik olarak belirlemektedir. Denilebilir ki Hobbes'un yapıtı, belirli bir düzey metafizikle kopuşu ortaya koymaktadır. Hobbes tam anlamıyla bilimden politikaya modern referansları benimseyerek hukukun eski tarz kutsallık referanslarını kıran bir açı sunmaktadır. Ancak kutsallığın bu kırılmasını, Schmitt'in ikazında belirttiği gibi, tamamen teoloji-politikten arınmış bir kavram-sallaştırma olarak belirmemektedir; aksine teoloji-politiğin modern yorumu olarak karşımıza çıkmaktadır.

<sup>24</sup> Buradaki formülasyon için Derrida'nın "hayvan" ve "egemen" arasında kurduğu ilgiden faydalanılmıştır. Bkz. Jacques Derrida, *La Bête et le Souverain, Séminaire*, édition établie par M. Lisse, M-L. Mallet et G. Michaud, Paris: Galilée, 2008, 39. : "Dans le recouvrement métaphorique des deux figures, la bête et le souverain, on pressent donc qu'une profonde et essentielle copule ontologique est à l'œuvre, qui travaille ce couple. C'est comme un accouplement, une copulation ontologique, onto-zoo-anthropo-théologico-politique : la bête devient le souverain qui devient la bête. Il y a la bête et le souverain (conjonction), mais aussi la bête e.s. t. le souverain, le souverain e.s. t. la bête".

Adil-haklı savaş geleneğinin en yetkin temsilcisi olarak Hugo Grotius *De Jure Belli Ac Pacis*<sup>25</sup> (1625) [Savaş ve Barış Hukuku Üzerine] metninde, modern anlamda akli ve sistematik bir hukuk bilimi kurarak, savaşın hukukiliği sorununu ele almıştır. Hobbes'un, Grotius tarzı bir savaş kavramsallaştırmasından farklı olarak gerçekleştirmiş olduğu en temel operasyon, onun savaşı hukuk bilimi gözüyle değil ama içsel ve ontik süreçleriyle ele almış olmasıdır. Bu sebepten dolayı Hobbes'u realist hattın bir temsilcisi olarak adlandırmak mümkündür. Hobbes, her şeyden önce, savaş bahsinde hukuki bir tanım arayışı içerisinde değildir. Aksine insanın antropolojik gerçekliği olarak savaşın ve iç savaşın "sebeplerini" bilimsel olarak kanıtlama derdindedir. O halde savaş, adil-haklı savaş geleneğinden farklı olarak hukukileştirilerek değil ama politik felsefe diliyle epistemolojik olarak çözümlenmeye çalışılmaktadır.

Bu durumda, Malmesburyli filozofun gözünde, barışın tesisi epistemolojik olarak saptanabilir. Savaş hali ve iç savaş, herhangi bir bilimsel kazanımın toplumsal yaşamda sürdürebilir olmaması anlamına gelmektedir. Hobbesçu politik felsefe, fiilen barışı tüm toplumsal üretimi (ekonomi, bilim, sanat vb.) mümkün kılan tek sivil durum olarak ele almaktadır. Adil-haklı savaş teorisinin hukuk ve bilim ilişkisi yerini politik felsefe ve bilim ilişkisine bırakmıştır. Hobbes'ta politik felsefe, *Civitas*'ın mevcudiyetini ve onun kargaşa ile başa çıkabilme becerisini "sebepleriyle" açıklamaktadır. *Civitas*'ın başarısızlığı ise sebeplere dair bilgisizlik olarak yorumlanmaktadır.

Hobbes, böylelikle "savaş adil olmalıdır" tezi yerine "savaş sebepleriyle anlaşılabilir" iddiasını temellendirmektedir: İnsanlar savaşırlar çünkü zira sürekli olarak prestij, tanınma, kıskançlık, yer kapma vb. süreçler için mücadele ederler. İnsanın temel arzuları savaşı başlatmaktadır. Bu sebepten dolayı Hobbes, antropolojik incelemelerle savaş halini anlamaya yönelmektedir. Oysa adil savaş geleneği açısından savaş ve adalet ilişkisi tüm akıl yürütmenin ana gövdesini oluşturmaktadır. İngiliz filozof, bu geleneğe yanıt olarak savaş kavrayışını geliştirmektedir.

Savaşın haklılığı yerine savaşın her yerdeliğine odaklanan Hobbes için politik felsefenin görevi sebepleri bilmektir. Savaş, antropolojik öncüllerin ışığında, kendisine çıkış kaynağı olarak mal-mülk paylaşımı, meydan okuma, şan, şöhret gibi alanları almaktadır. Madem ki doğada ortak iyyinin tayinini sağlayacak bir üst mercii yoktur, savaş bu tayinin—sivil bir kuruluş gerçekleştirilene kadar, şiddetli ya da sözel imkanları olarak belirlemektedir.

Bu çerçevede Hobbes, bu doğa durumu manzarasını devletlerarası ilişkilere aktarmaktadır. Devletler aralarında doğa halindedir; her devlet bu doğrultuda savaş hakkını taşımaktadır. *Hukukun Öğeleri*'nde şu ifade geçmektedir: "In one word, therefore, the only law of actions in war is honour; and the right of war providence"<sup>26</sup> ["Özetle, buradan hareketle, savaştaki eylemlerde tek yasa şereftir ve savaş hakkının

<sup>25</sup> Bkz. Hugo Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, çev. P. Pradier-Fodéré, Paris: PUF, 2005.

<sup>26</sup> Thomas Hobbes, *EoL*, 57.

sağlanması]. Burada ilginç olan Hobbes'un Grotius jargonundaki *jus ad bellum* (savaş yapma hakkı, savaşa girme hakkı) ile *jus in bello* (savaşta haklar, savaşta uyulması gerekenler) terimlerinden ziyade “savaş hakkı”nı (right of war) kullanmasıdır. Hobbes, savaşa girmek için haklı nedenlerin bulunmasını ve savaşta eylemlerin sınırlanması yerine devletin savaş hakkını, savaş ve hukuk ilişkisine dair yegane unsur olarak kullanmaktadır. Artık ne düşmanın ne de savaşın haklılığından söz edilmektedir. İngiliz filozof, geleneğin aksine, savaş ve hukuk terimlerinin yan yana gelmesine dair minimal bir kullanım gerçekleştirmiştir.

Hobbes bu yüzden savaş hukuku terimini neredeyse “tezat” olarak ele almaktadır: “Savaş çıkarsa yasalar susar”. Savaş ve hukuk alanlarını birlikte düşünen perspektif karşısında Hobbes doğa hali olarak savaştan söz açmaktadır. Ya metafizik-dini bir çerçeve ile savaş ve hukuk yan yana getirilmektedir ya da politik-hukuk olarak ikisi birlikte kullanılmaktadır. Hobbes metafizik geleneği kesintiye uğratmakta ancak modern savaş hukuku paradigmasını düşünmemektedir.

Hobbes'un bu zayıf görünen yanı, XXI. yüzyılda artık çökmüş olan modern politik-hukuk paradigmasının olmadığı şiddet hallerini anlamak açısından etkili görünmektedir. Şöyle ki, Hobbes'un minimal ölçüde kullandığı savaş ve hukuk ilişkisi her şeyden önce, devlet dolayımı olsun ya da olmasın “savunma” ve “korunma” momentlerine aittir. Dolayısıyla savunma hakkının evrenselliği üzerinden savaş hali kurgusu gerçekleştirilmektedir. O halde bu korunmayı tehdit eden her unsur “düşman” olarak belirlemektedir. Eğer bir düşman, devleti tehdit ediyorsa ya da ona bağlı değilse ona savaş ilanı hakkıdır.

Bu sınırlı hukuk ve savaş ilişkisi içerisinde her şey devlet için meşrudur ve savaşta haklı/haksız eylem yoktur. Şüphesiz Hobbes, muhriplerin eşitliği fikrini dışlamamaktadır ancak söz konusu olan savaşın ontik unsurlarına ilişkin bir tespittir. Savaş ve hukuk kavramları tezat olduğundan, ikisi arasında yoğun bir ilgi aranması doğru bir çaba olmayacaktır. Bu durumda İngiliz filozof, savaşın “medenileştirilmesine” yönelik düşüncenin imkansızlığından hareket etmektedir. “Medenileştirme” süreci zaten savaşın olağan varlığına karşı geliştirilmiş bir politikadır. Onunla birlikte yürütülen değil.

## 5. Savaş ve Hukuk terimleri çelişik midir?

Hobbes'un hipotetik savaş kavrayışı, medenilik olarak barış tesisinin teorik temellerini oluşturmaktadır. Makalede ortaya konulduğu gibi savaş hali, hukuk ile minimal düzeyde bir ilişkiye geçmektedir. Bir yandan Hobbes'ta Leviathan-Behemoth antinomik unsur olarak belirlemekte diğer yandan da bu antinomi insani gerçekliğin teolojik, antropolojik ve zoolojik unsurları arasındaki geçişliliklere yaslanmaktadır. Bu geçişliliğin yarattığı sorunların altını çizmek niyetindeyiz.

İlk olarak Hobbes, doğa halindeki insanın insanla ilişkisini gerçek anlamda “toplumsal” bir ilişki olarak değerlendirmemektedir. Doğa halinde toplum yoktur. Sadece



savaş vardır. Bu tezin zayıf tarafı şu noktadan kaynaklanmaktadır: İnsanlar, "savaş hali"nde bile olsalar, ilişki geliştirmektedirler. Savaş hali, bir ilişkisizlik ya da normatif anlamda ortak bir takım yönelimlerin çıkmadığı bir çerçeve sunamaz. Hobbes, "doğa halinde toplum yoktur" teziyle savaşın ilişkiselliğini düşünmemektedir. Bu anlamda Rousseau-Hegel<sup>27</sup> hattındaki "devletler aralarında doğa halindedir" savı ile Hobbes'un ki arasında bir ayrım oluşmaktadır.

Hobbes, savaşın ontik doğası üzerine, Rousseau ise savaşın politik hukuki çerçevesi üzerine eğilmektedir. Hobbes, şiddetin sürdüğü ancak politik hukuki biçimlerin oluşmadığı momentleri çözümleyebilirken bunların normatif bağlamlarıyla sürekliliklerini konu dışında bırakmaktadır. Denilebilir ki Hobbes'un şeması "savaş × hukuk" demek olduğundan, hukuk ise Hobbes kavrayışında, adil/haklı savaş teorisinin metafizik çerçevesi olarak anlaşıldığından savaş ve hukuk ilişkisi azami bir tasarrufla kullanılmaktadır. Minimal bir hukuk ve savaş ilişkisi hipoteziyle politik kuruluş fikri tasarlanmaktadır.

Bu tutum şüphesiz Hobbes'un "realist" kamp içerisine yerleştirilmesine yol açmaktadır. Ancak realizmin topyekün bir benzerlik taşıdığını iddia etmek zor görünmektedir. Zira Rousseau, Hegel ve Schmitt örneklerinde savaş, hem Kantçı olmayan ya da hukuki metafizik üretmeyen bir çerçevede düşünülmekte hem de savaş ve hukuk ilişkisi politikliği içerisinde ele alınabilmektedir. Kantçı olmayan bir hukuk şemasını *Jus Publicum Europaeum*'da görmek mümkündür. Her ne kadar Schmitt açısından Hobbes en önemli politik düşünür olarak anlaşılsa da ikisinin tamamen örtüşmediği açıktır.

Hobbes'ta savaş ve hukuk karşıtlığı aynı zamanda onda savaş hali kavrayışının hipotetik karakterinden kaynaklanmaktadır. Hobbes, barışı fiili bir durum olarak düşünebilirken savaş doğal ve hipotetik bir konumda yer almaktadır. Hobbes'ta tüm savaş kavramsallaştırması gerçek-olmayan bir karaktere yaslanmaktadır. Oysa Rousseau'nun akıl yürütmesi bizi savaşın da barışın da politik momentler olduğu tezine yaklaştırmakta ve böylelikle hipotetik, antropolojik ya da spekülatif bir unsur olarak ele alınan savaş yerine, fiili savaşın ürettiği ilişkisellikler açısından değerlendirilmesinin önü açılmaktadır. O halde hem uluslararası ilişkiler jargonundaki "realist" etiketinin kavramsal sınırına dikkat çekmekteyiz hem de Schmittyen realizmin normativite ve dezisyonizm arasında kurduğu dolayımın sık bir "realizm"den farkına. Hobbes'un "realizmi" egemenin barışı tesis edebilme kabiliyeti açısından realisttir. Egemenliğin teolojik, antropolojik ve zoolojik düzlemlerine dair bir refleksiyon sunmaktadır.

Schmitt'e göre Hobbes uluslararası hukukta, devletlerin birbirleriyle doğa halinde olduğunu gören ilk düşünürdür<sup>28</sup>. Bu haliyle Schmitt, Hobbesçu realizmi olumlamak-

<sup>27</sup> Bkz. M. Ertan Kardeş (2016), "Hegel ve Çağında Savaşın Anlamı", *Felsefi Düşün*, Nisan 2016, S. 6, 111-136.

<sup>28</sup> Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2003; Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État*

tadır. Devletlerarası ilişkide üstün bir devlet ve hukuki savaş yoktur. Ancak Schmitt ile Hobbes arasındaki birinci ayrışma İngiliz filozofun rasyonalizmidir. Schmitt açısından Leviathan'ın başarısızlığı onun akli bir politik birlik tasarlamasından kaynaklanmaktadır. Hobbes'un rasyonalizmi aynı zamanda onun hipotetik savaş kavrayışını da kurmaktadır. Schmitt irrasyonel öğelerin ve mitlerin, politik birliğin inşasındaki kurucu ve reel yönünün altını çizmektedir. İkinci ayrışma ise Schmitt'in "düşman" kavrayışının ilişkiselliğidir. Hobbes bu ilişkiselliği en çok iç savaş zamanları açısından düşünmekte ancak hipotetik savaş hali bu ilişkiselliğe yer açmamaktadır.

Hobbes antropolojisi devletlerarası ilişkide herhangi bir meta-aklın hakim olduğu bir dünya devleti fikrinin imkansızlığını ortaya koyduğu ölçüde realisttir. Ancak bu antropoloji, savaş halini, insanlar arasında değişim<sup>29</sup>'in olmadığı bir hal olarak düşünererek, insana dair politik kuruluşları egemenin zoolojik tasarruflarıyla özdeşleştirme riskine sahiptir.

## Sonuç yerine

Thukydides çevirmeni Hobbes, geniş bir savaş tanımı kullanmıştır. Savaş praksisten önceki bir hal olarak anlaşılmaktadır. Hatta bu hal, "barış" zamanındaki şeylerin akışının temelinde olan sürekli bir hal olarak anlaşılmaktadır. Savaş, Hobbes'un kurgusunda, fiilen gerçekleşmeden önce inşa edilmiş bir haldir. Savaş hali, tüm örgütlü ve karşılıklı şiddet pratiklerinin öncesinde ontik olarak vardır. Savaş, niyetlerde, kelimelerde, duruşlarda zaten saklıdır.

Hobbes'un savaş kavrayışı açısından durduğu konum şu şekilde anlaşılabilir: Birincisi adil/haklı savaş geleneği ve benzeri hukuki metafiziklere karşıdır. İkincisi onun Rousseau'nun "savaş muharip devletler arası bir şiddet ilişkisidir" görüşüne karşı doğa halinde insanların birbirleriyle olan çatışmalı halini anlatan "savaş hali" kavrayışıdır. Buradan hareketle insan doğal olarak güç arzusuna sahiptir. Bu arzu insanın kendisini doğal olarak koruma hakkının da kaynağındadır. Üçüncü olarak ise devletler arası ilişki kişiler arası ilişkiler gibidir; devletler birbirleriyle savaş halindedir.

Rekabet, güvensizlik ve şan savaşın kökensel sebepleridir. Hobbes bu tespiti her tür ilişki modalitesine uygulamaktadır. Bu durum, Rousseau'nun eleştirisini hem haklı hem de haksız çıkarmaktadır; haklı çıkarmaktadır zira bireyler arası savaş halinin tüm savaş fenomeninin incelemesi için hipotez yapılması devletlerarası ilişkinin özgül noktalarını gözden kaçırmaktadır; haksız çıkarmaktadır zira Hobbes barışın tesisi için

*de Thomas Hobbes, Sens et échec d'un symbole politique*, çev. Denis Trierweiler, Paris: Éd. du Seuil, 2002, 107.

<sup>29</sup> Bkz. Pierre Clastres, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, La Tour-d'Aigues: L'Aube, 2016.

bireyler arası savaş halinin kesinlikle ve kesinlikle hukuki-politik bir düzen tarafından aşılması gerektiği düşüncesindedir. Ancak bu sayede kaba güç yerini normatif bir düzene bıcaacaktır. Barış, Hobbes'un gözünde, doğal değildir. Aksine doğadaki savaş haline nazaran barış, çatışmalara karşı normatif bir çözümdür. O halde barış durumunda kimse özel şiddetleri pratik edemez. Bu yüzdendir ki özel şiddet pratiği devletin devlet olma alametleri açısından düşmansı bir etkinliktir. Barışı yapan, yapay kurum olarak devlet bireysel şiddetlere izin veremez. Barış o halde sivil düzlemde yasanın tesis edilmesinden başka bir şey değildir.

Egemen devlet, yasa koyucu olarak yasanın uygulayıcısı ve yorumlayıcısıdır. Yasaların yorumlanması, iç savaşın önlenmesine ya da savaşın barışın korunması uğruna yapılmasına dair bir pratiği gerektirmektedir. Hobbes bir yandan savaşı doğal duruma, barışı sivil duruma göndermekte ancak diğer yandan da antropoloji ile politika arasında geçişlilikler kurmaktadır. Hobbes, politika dışı bir momentten kaçışı politikanın yegane kuruluş çaresi olarak anlamaktadır. Şiddetin korkusundan kaçış, barışın önkoşuludur. Peki o zaman devletin yarattığı ve hukuk kurmayan korkudan nasıl kaçılacaktır?

Bu soru iki düzleme aittir. Birincisi devletlerin kendi yurttaşları ile ilişkisi düzlemine: Leviathan'ların Behemoth'tan ayrıştırılamayacak hale gelmesi durumuna karşı yeni politik kuruluşlar nasıl gerçekleştirilebilir? Politik-hukukun imkanı ne olabilir? İkincisi ise "birbirleriyle savaş halinde olan devletlerin" Schmitt terimiyle nomos'suz dünyasında şiddetin sınırsızlığını azaltacak tanınma ve denklik mekanizmalarının işler hale gelmesi mümkün müdür? Hiç şüphesiz bu tanınma meselesi Kantçı hukukî bir sorun olarak düşünülmemektedir aksine savaş halindeki politik birliklerin ilişkiselliklerinden doğan bir tanınma ve dengenin (ya da hiyerarşik denge) oluşturduğu bir normativite olarak anlaşılmaktadır. Bugünkü küresel iç savaş hali, öncelikle bu tanınmanın oluşacağı "dış düşman"ı mümkün kılmamaktadır. Bu anlamda Schmittvari "dünya iç savaşı", Hobbes'un eşitlikçi anarşik düzensizliğinin dünyasına yakındır.

O halde Hobbesçu anarşinin dünyası olarak çağdaş dünya, politik olan barışı, politik kuruluşlarının yoksunluğunda gerçekleştirememektedir. Ancak Hobbes'un ontik savaş kavrayışının ötesinde fiili savaşların da barışların da politik haller olarak gerçekleşmesi dünya iç savaşı resminden dış düşmanlarla savaşa doğru bir geçişi sağlayacaktır. Savaşın "medenileştirilmesine", "hukukileştirilmesine" ve "teolojikleştirilmesine" karşı savaşın savaş olarak yapılmasının, barış zamanları için yegane imkan olduğunu söylemek mümkündür. Savaşın politik olarak gerçekleştirilemediği yerde barışın tesis edilememesi de olağandır. Şiddetin her yerdeliği, öncelikle savaşın politik karakterini azaltmaktadır. Savımız, "devletler birbirleriyle savaş halindedir" tezinin "iç savaş" resminden ayrı değil aksine onunla birlikte düşünülmesinin zorunlu olduğudur. Bu birlikte ele alış için Hobbesçu anarşi tezinin Schmittyen güncellenmesi zorunlu görünmektedir. Hobbesçu savaş hali hipotezi ancak bu tarz bir kavramsal eklemlleme ile görünür şiddetler içerisindeki politik dolayimleri ve bu dolayimlarla zoolojik momentler arasındaki ilgiyi daha fazla okunur kılacaktır.

## KAYNAKLAR

- Agamben, Giorgio; *Stasis*, çev. J. Gayraud, Paris: Editions Points, 2015.
- Arends, J. Frederik M.; "Homeros'dan Hobbes ve Ötesine: "Güvenlik" Kavramının Avrupa Geleceğindeki Boyutları", *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 6, Sayı 22 (Yaz 2009), 3-33.
- Benjamin, Walter; "Zur Kritik der Gewalt", in Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. II.1, herausgegeben von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- Balibar, Etienne; *Violence et Civilité, Welles Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris: Galilée, 2010.
- Bloom, Robert L.; et al. "7. The Two Swords in *Theory and Practice*. Pt. III: *The Medieval Church*." *Ideas and Institutions of Western Man*, Gettysburg College, 1958, 65-72.
- Bozarslan, Hamit; *Lüks ve Şiddet, İbn Haldun'da Tahakküm ve Direniş*, çev. M. I. Durmaz, İstanbul: İleştirim, 2016.
- Clastres, Pierre; *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, La Tour-d'Aigues: L'Aube, 2016.
- Derrida, Jacques; *La Bête et le Souverain, Séminaire*, édition établie par M. Lisse, M-L. Mallet et G. Michaud; Paris: Galilée, 2008.
- Grotius, Hugo; *Le Droit de la guerre et de la paix*, çev. P. Pradier-Fodéré, Paris: PUF, 2005.
- Hobbes, Thomas; *Leviathan with selected variants from the Latin edition of 1668*, ed. Edwin Curley, Cambridge, MA: Hackett, 1994.
- ; *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, trad. Gérard Mairet, Paris: Gallimard, 2003.
- ; *Leviathan*, trad. Semih Lim, İstanbul: YKY, 2005.
- ; *Elements of Law*, ed. Tönnies, Cambridge: Cambridge University Press, 1928
- ; *De Cive*, the English version, ed. H. Warrender, Oxford: The Clarendon Press, 1987
- ; *De Cive, Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. D. Zarakolu, İstanbul: Belge, 2007
- ; *Béhémot, ou le Long Parlement*. Traduit de l'anglais par Philippe Folliot, professeur de philosophie au Lycée Johan Ango de Dieppe, à partir de Behemot Or the Long Parlement. Première édition (pirate) : 1679. Première édition autorisée : 1682. Edited for the first time from the original MS by Ferdinand Tönnies. London, Simpkin, Marshall, and Co, 1889. Édition numérique réalisée le 18 septembre 2010 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.
- Kardeş, M. Ertan. "Hegel ve Çağında Savaşın Anlamı", *Felsefî Düşün*, Nisan, 2016, S. 6, 111-136.
- ; Rousseau'nun Savaş Hukuku Teorisinin Savaş Düşüncesine Katkısı, *Düşünen Siyaset*, sayı: 32, 2016, Ankara: Lotus, 29-43.
- ; "Schmittyen Bir Sorun Olarak Norm, İhlal ve Dünya İç Savaşı", in On the relation of Phenomenon of War and Justice: Norm, transgression and "world civil war" as a Schmittian Problem. IV. *International Philosophy Congress*, Uludağ University, 2016 77-78.
- ; "Machiavelli Barışı Sevmek ve Savaşmayı Bilmek". *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2017, Güz, sayı: 24, 337-352.
- Schmitt, Carl. *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes, Sens et échec d'un symbole politique*, çev. Denis Trierweiler, Paris: Éd. du Seuil, 2002.
- ; *La Notion de Politique*, suivie de *Théorie du Partisan*, trad. Marie-Louise Steinhauser, Paris: Flammarion, 1992.
- ; *La guerre civile mondiale, Essais (1943-1978)*, trad. C. Jouin, Paris: Éditions Ère, 2007.
- Waltz, N. Kenneth., *Man, The State and War, A Theoretical Analysis*, New York: Columbia University Press, 2001.
- Walzer, Michael. *Just and Unjust Wars, A Moral Argument With Historical Illustrations*
- Zarka, Yves Charles. *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

# ARİSTOTELESÇİ İNSAN DOĞASININ ŞEKİLLENMESİNDE ALİŞKANLIK KAVRAMININ ETKİSİ

Esra Kartal Soysal\*

## THE INFLUENCE OF THE CONCEPT OF HABIT IN THE FORMATION OF ARİSTOTELIAN HUMAN NATURE

### ÖZ

Aristotelesçi düşünce sisteminde insan doğası gereği *düşünme/konuşma* (*zoon logikon*) ve aynı zamanda *toplumsal/politik yaşam* (*zoon politikon*) eğilimindedir. Yine insan doğal olarak hazzı arayan, acıdan kaçınan eylemlerle birlikte erdemli olmaya da meyillidir. Entelektüel erdemler *eğitim*, ahlâkî erdemler *alışkanlık edinme* yoluyla öğrenilir. İnsanın doğal olarak yöneldiği en nihai gaye olan temaşa yaşamı için entelektüel erdemlerini aktüel hale getirecek şekilde öğretim görmesi, *alışkanlık* ile de iyi/erdemli olana yöneltilmesi (*terbiye*) gerekir. Bu öğretim ve eğitimin yapılabilmesi için de *boş zamana* ve bu boş zamanı doğuracak düzenlenmiş *polis* yaşamına ihtiyaç vardır. Başka bir ifadeyle bireyin tek başına yetersizliği iş bölümünü, iş bölümü de birlikte yaşamayı zorunlu kılar. Boş zaman, insanın varoluş amacı olan teorik düşünme etkinliğine ulaşmak için gerekli olan eğitimle doldurulur. Aristoteles, haz-acı ve erdem görüşünü birleştirirken, *iyi yaşamı* ve *eudaimoniayı* elde etmek için de erdemli olmayı şart koşar. Aristoteles'e göre, erdemli bir karaktere sahip olmadan erdemli olunamaz. Karakterin gelişmesinde ve dolayısıyla erdemli olmakta ise *alışkanlık* başat bir rol oynar. Ne erdemler duyular gibi doğal kapasitelerdir ne insan doğal olarak erdemlidir. Aristoteles'in doğal bir olgu olarak kabul ettiği, insanın alışkanlık sayesinde erdemli hale gelebilmesidir. Alışkanlık çocukluktan itibaren yetiştirme şekline dayanan (*terbiye*) bir deneyimden doğar. Erdemler insanın *doğası gereği* ortaya çıkmadığından *alışkanlık* doğal bir kapasiteyi etkinleştirmez. İnsan, *ne doğal ne doğaya aykırı olarak* ortaya çıkan erdemleri, *doğası gereği* 'elde edebilir' ve onları *alışkanlık* yoluyla kemaline eriştirebilir. Öyleyse insan doğal

\* Dr., esra.kartal@gmail.com. Yazı geliş tarihi: 22.04.2018; kabul tarihi:19.09.2018.

olarak erdemli değildir, ancak *alışkanlık* sayesinde erdemli hale gelir; zira ancak *terbiye* altında tüm potansiyeline erişip işlevini yerine getirebilir. Öyleyse erdem giden yol *alışkanlıktan* geçmektedir. Bu makalede *Nikomakhos'a Etik, Politika ve Ruh Üzerine* eserleri temelinde yorumlanan insan doğası kavrayışında, vurgusunu içsel zorunlu doğadan ziyade dışsal olumsal koşullara, yani *polise* ve *terbiyeye* yapan Aristoteles'in *alışkanlık* kavramını merkeze alarak ördüğü insan oluş mefhumu sorgulanır.

**Anahtar Kelimeler:** Aristoteles, insan doğası, erdem, doğa-terbiye, alışkanlık.

## ABSTRACT

In the Aristotelian system of thought, human nature has a tendency to *thinking/speaking* (*zoon logikon*) and at the same time *social/political* (*zoon politikon*) life. Again, human beings are naturally inclined to be virtuous as well as actions that avoid pain, seeking pleasure. Intellectual virtues are learned through *education*, moral virtues are acquired through *habituation*. For the theoretical life to which mankind is naturally directed to as the most ultimate goal, human being must be educated in order to actualize intellectual virtues for his life and directed to good/virtuous by *habit* (*nurture*). In order to be able to do this education and training, there is a need for leisure time and organized *police* life that will lead to this leisure time. In other words, inadequacy of individual render necessary the division of labor that require living together. Leisure time is filled with the training necessary to achieve the theoretical thinking activity of the human being. While Aristotle combines the view of pleasure-pain and virtue, he makes it necessary to be virtuous to obtain *living well* and *eudaimonia*. According to Aristotle, it can not be virtuous without having a virtuous character. The *habit* plays a dominant role in developing the character and therefore in becoming virtuous. Neither virtues are natural capacities like senses nor human beings are naturally virtuous. What Aristotle regards as a natural phenomenon is that a person can become virtuous by virtue of habit. Habit comes from an experience (*nurture*) based on the way of growing from childhood. Since the virtues do not appear by virtue of nature of man, the *habit* does not activate a natural capacity. Human beings can 'obtain' virtues naturally that arise neither by nature nor contrary to nature and they can make perfect them through habit. So, man is not virtuous naturally, but becomes virtuous through habit; because it can only reach his full potential and fulfill his function under *nurture*. Then the path to the virtue passes through habit. In this article, the notion of the human being that Aristotle emphasized in external contingent conditions more than inner necessary nature, namely the *police* and *nurture*, arranged taking the center on the concept of habit is queried which is in the the conception of human nature interpreted on the basis of his work on *Nicomachean Ethics*, *Politics* and *On The Soul*.

**Keywords:** Aristotle, human nature, virtue, nature-nurture, habit.

...

## 1. Aristoteles'te İnsan Doğası

Türlerin sabit olduğu, tözcü klasik dünyada insanın alamet-i farikası “akıl”dır; insan “akıllı canlı”dır. Aristoteles’e göre her tür, tüm bireylerinde bulunan bir “doğa/töz” ile tanımlanmıştır. İnsan tüm diğer canlı türlerinden farklı olarak, *doğası/tözü gereği* “düşünen/konuşan canlı”dır (Yn. *zoon logikon*).<sup>1</sup> Esasında Aristoteles’tе insan, düşünen değil ‘düşünebilen’, konuşan değil ‘konuşabilen’ canlıdır; zira ancak olanak halindeki *logosu* kullanır. Aristoteles’tе varlık ve yokluk kategorileri dışında bir de ‘olabilme’ durumları, yani potansiyeller söz konusu olduğundan her insan *akıllı* değil, *aklını kura-bilen* bir varlıktır. Zira potansiyel olarak var olma ile aktüel olarak var olma, birbirine indirgenemez *oluş* (Yn. *genesis*) şekilleridir. İnsanın doğası devingenlikte potansiyelini ortaya çıkarmasındadır. Bir şeyin doğası, onun yetkinleşmiş örneğidir. Doğanın eksik belirlenimlerinin aksine yetkinleşme, kendinde saklı potansiyelin olabildiğince açığa çıkmış halidir. Bu açığa çıkma Aristoteles’tе, “şehir/devlet” (Yn. *polis*) başlığa altına düşen matris içinde sağlanır. *Polis*, başka disiplinlerce “terbiye” (*nurture*), “kültür” (*culture*), “çevre” (*environment*) kavramsal başlıklarının işlevleriyle de benzeşir. Doğan beşer (doğal/potansiyel), insana (kültürel/aktüel) doğru yetkinleşmektedir. Başka bir ifadeyle insan oluş verili değildir, edinilir. Yetkinleşme, benimsenecek erdemlere bağlıdır. Erdemler ise *ne doğa ne de doğanın ihlali* sonucunda oluşurlar; doğa erdemleri elde etme kapasitesini verir ve bu da “alışkanlık” (*habit*)<sup>2</sup> sayesinde kusursuz hale gelir.<sup>3</sup>

Aristoteles *Politika*’ya (*Politics*), *polis*in doğal bir topluluk biçimi olmasından insanın *doğası gereği* “toplumsal/politik bir canlı” (Yn. *zoon politikon*) olduğu çıkarımını yaparak başlar. İnsan *logos* sahibi; yani düşünebilen/konuşabilen canlı olduğu için hayatta kalma ve çoğalma içgüdülerinin ötesine geçip *iyi yaşama* (Yn. *eu zen*) sahip olabileceği *polisi* kurar. Diğer hayvanlar da bir arada yaşar ama *iyi yaşam* için bir araya gelen tek varlık insandır.<sup>4</sup> Teorik potansiyelini pratikle birleştirmek, aklını ve erdemleri kullanarak eylemek, yani vatandaş olmak insan olmanın şartıdır. Öyleyse insan ancak toplum içinde var olabilir, dolayısıyla ancak *poliste* insan olabilir. İnsanın tür olarak sahip olduğu teorik ve pratik potansiyel kapasiteler olan “entelektüel” (Yn. *dianoetike*) ve “ahlâkî” (Yn. *etike*) erdemlerin<sup>5</sup> bütünüyle aktüel hale gelebileceği yegâne yer *polistir*.<sup>6</sup> İnsanın *iyi yaşama* ve *mutluluğa* (Yn. *eudaimonia*)<sup>7</sup> ulaşabilmesi için

<sup>1</sup> Aristoteles, *Politika*, çev.: M. Temelli, Ark Kitapları, İstanbul, 2013, 1253a 9-10.

<sup>2</sup> Alışkanlık: İng. habit: Yn. ethos: εθος / Alışkanlık edinme: İng. habituation: Yn. ehtics: ες εθους.

<sup>3</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev.: Saffet Babür, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2012, 1103a 24-26.

<sup>4</sup> Bkz: Aristoteles, *Politika* I.

<sup>5</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1103a 4-13.

<sup>6</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1099b 25-1100a 4.; Aristoteles, *Politika*, I.1-3; II.2; bkz: Aristoteles, *Retorik*, çev.: M. H. Doğan, YKY, İstanbul, 2004, 1364a 5-10.

<sup>7</sup> *Eu-daimonia* tam olarak bugün ‘mutluluk’ denen şey değildir, insan için ‘en yüksek iyi’dir. *Daimon*

yetkinleşmesi, yetkinleşebilmesi için de boş zamanı olması gerekir. İnsan ancak boş zaman sayesinde aklını etkin hale getirilebilir, sahip olduğu kapasiteleri yetkinleştirebilir, yönetime katılabilir.<sup>8</sup> Boş zamanı da ancak zorunlu birlikte yaşayış, toplum, sosyal düzen, yani *polis* doğurur. Aristoteles bozuk bir *poliste* bireyin yetkinleşemeyeceğini, *en iyi yaşam* biçimi olan temaşa yaşamına (Yn. *bios theoretikos*) ulaşamayacağını ve *mutlu* olamayacağını söyler.<sup>9</sup>

Aristoteles'in insan doğası ve mutluluğu ile ilgili merkezi iddialarından biri, teorik kavrayışın insan doğasının özsel ve baskın bileşeni<sup>10</sup> olduğu yönündedir. Başka bir ifadeyle teorik faaliyet insan doğasının bütünü ya da büyük bir bölümünü oluşturur ve teorik faaliyetin insanın en yüksek amacı olduğu gerçeği bu faaliyeti sürdürmenin gerekçesidir.<sup>11</sup> Fakat Aristoteles aynı zamanda teorik kavrayışın insanlar arasında nadir olduğunu gözlemler.<sup>12</sup> İnsanın teorik faaliyetinin nadir olduğu önermesi, teorik faaliyetin insan doğasının merkezi olduğu önermesi ile çelişir. Ayrıca Aristoteles'in doğa teorisinin temel ilkelerinden biri doğal olayların *her zaman* ya da *çoğunlukla*<sup>13</sup> gerçekleşmesidir. Türün doğasını belirleyen çekirdek özellikler nadiren olamaz.<sup>14</sup> Doğal fenomenlerin *her zaman* ya da *çoğunlukla* olduğu önermesinin reddi ise ay altı dünyadaki en yüksek organizma açıklamasını, dolayısıyla Aristoteles'in teleolojisini ortadan kaldıracaktır. En yüksek iynin teorik bir etkinlik değil de pratik bir etkinlik olması ise Aristoteles sisteminde kabul edilemez bir çıkarımdır, zira insanın diğer organizmalardan üstünlüğünü ancak teorik faaliyet korur. Öyleyse Aristoteles'in insan doğası teorisinin bazı temel önermeleri arasında telifi ve çözümü zor bir tutarsızlığın mevcudiyeti aşıkardır.<sup>15</sup> Böylesi ikilemler kendi sınırlılıkları içinde değerlendirilmelidir.<sup>16</sup>

Aristoteles'e göre “erdem” (Yn. *arethe*), *a priori* bir bilgi olmanın aksine *a posteriori* bir bilgidir. Erdemleri elde edebilme potansiyeli insan doğasının bir parçasıdır. Aristoteles, erdemin bir duygu (Yn. *pathos*) mu, bir kapasite (Yn. *dunamis*) mi veya

Sokrates için uyarıcı işlevi olan iç sestir, yapılmaması gerekenler noktasında yönlendiricidir. Birey, tercihleriyle kişi haline gelebildiği için *daimon* tercihlerini yaptığı zaman yerleşir.

<sup>8</sup> Richard Kraut, “Aristotle’s Ethics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), edited by: Edward N. Zalta, URL = [https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/aristotle-ethics/].

<sup>9</sup> David Ross, *Aristoteles*, çev.: Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 340.

<sup>10</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* X.7, 1178a 2-8.

<sup>11</sup> Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* X.7, 1177b 19-26.

<sup>12</sup> Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* I.5, 1095b 14 vd.

<sup>13</sup> ‘Either always or for the most part’, Aristoteles’te tartışmalı bir mefhumdur.

<sup>14</sup> Aristoteles, *Fizik*, çev.: Saffet Babür, YKY, İstanbul, 2012, II.8, 199b 15-18., 199b 24-26.; Aristotle, *On The Parts Of Animals*, translated by: James G. Lennox, edited by: J. L. Ackrill & Lindsay Judson, Oxford University Press, Clarendon, Oxford, 2001, III.2, 663b 27-29.

<sup>15</sup> Mor Segev, “Aristotle on Nature, Human Nature and Human Understanding”, *Rhizomata* 5(2), 2017, p. 177-209.

<sup>16</sup> J. H. Leshner, “Aristotle on Form, Substance, and Universals: A Dilemma”, *Phronesis* 16, 1971, p. 169-178.



bir durum (Yn. *heksis*) mu olması gerektiğini tartışır. Erdem bir duygu olamaz çünkü insanlar iyi ya da kötü duyguları ölçüsünde değil, tezahür eden erdemleri ya da kötü huyları bazında mükemmel ya da rezil addedilirler. Erdem sadece bir kapasite de olamaz, çünkü insan doğa tarafından kapasiteyle donatılsa da ancak temrin ve alışkanlık ile erdemli hale gelir.<sup>17</sup> Hiç kimse bir günde usta bir marangoz olmayı öğrenemez, fakat bu bir kere elde edildiğinde marangozun –sonsuz kadar olmasa da– uzun bir süre usta olarak kalması beklenebilir. Erdem için de aynısı geçerlidir, erdem de bir kere kazanıldıktan sonra kolayca kaybolmayan kararlı bir durumdur (*heksis*).<sup>18</sup> Bu durumda yolu erdemden geçen *eudaimonia* da insan doğasında yerleşiktir, ancak gerçekleştirmek için toplumsal girdiye ihtiyaç duyar. Aristoteles’in *eudaimoniya*ya ulaşmak için gösterdiği rota ise üç tür *iyinin* bir araya gelmesinden geçer: ruhsal iyi (erdemler), bedensel iyi (sağlık, güç, güzellik) ve dıhsal iyi (zenginlik, şeref, soyluluk). *Nikomakhos’a Etik* (*Nicomachean Ethics*) bunların ilkiyle, *Politika* hepsiyle ilgilidir. Ruhsal iyi, doğa (Yn. *physis*), alışkanlık (Yn. *ethos*) ve akla (Yn. *logos*) dayanır. Eğitim son ikisiyle, yani alışkanlıkla (ahlâkî erdemler) ve akılla (entelektüel erdemler) ilgilidir.<sup>19</sup> Çünkü ahlâkî erdemler ruhun irrasyonel bölümünün iyileri, entelektüel erdemler ise rasyonel bölümünün iyileridir.<sup>20</sup> David Ross, birey için *iyi* olan ile *polis* için *iyi* olanı meydana getirenin aynı bilgelik olduğunu, ilki için *pratik* bilgeliğin, ikincisi için *politik* bilgeliğin kullanıldığını söyler. O halde politik bilgelik, bütünü temsil etmesi bakımından daha kapsayıcı ve önceliklidir. Aristoteles’in *polis*in doğası gereği bireye önceliğini iddia eden tezi, *polisi* bir *organizma* ya da *töz* olarak görmeyi gerektirmez.<sup>21</sup> Bilakis öncelik iddiası, bireylerin potansiyellerini ancak *polis*in hakimiyetine tabi olduklarında gerçekleştirebilecekleri toplumsallık ilkesine dayanmaktadır.<sup>22</sup> *Polis*, topluluk bakımından bir bütündür ve onun doğal gayesi bireylerin doğrudan katıldığı *ortak iyidir*.

İnsan için *en yüksek iyi* nedir? İnsan erdeme ancak işlevini yerine getirirse, formunun hakkını verirse, potansiyelini bütünüyle aktüel hale getirirse erişir. Aristoteles bir baltanın *erdeminin*, yani onun balta olarak işlevini en mükemmel şekilde yerine getirmesi durumundan da söz etmektedir.<sup>23</sup> Nitekim erdem, bir şeyi *her ne ise o yapan işlevin* en yetkin hali olarak tanımlanır.<sup>24</sup> Gözün veya atın erdemleri de onların işlevlerinin en yetkin halleridir. Erdemli göz iyi gören gözdür, erdemli at hızlı koşan, binicisini taşıyan ve düşmanla karşılaşabilen attır.<sup>25</sup> Fakat aynı zamanda bu *erdem*,

<sup>17</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1105b 20-1106a 13.

<sup>18</sup> Christopher Shields, *Aristotle*, Routledge, 2. edition, London & New York, 2014, p. 384-385.

<sup>19</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1103a 16-35.; Bkz. Aristoteles, *Politika* VIII.

<sup>20</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1117b 20-25.

<sup>21</sup> Fred D. Miller, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle’s Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 56.

<sup>22</sup> Aristoteles, *Politika* I.2, 1253a 31-39.

<sup>23</sup> Jonathan Barnes, *Aristoteles*, çev.: B. Ö. Düzgören, Altın Kitaplar, İstanbul, 2002, s. 115-116.

<sup>24</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1106 a15-16.

<sup>25</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1106 a12-25.

baltanın varoluş amacıdır; yani baltayı yapan sanatçının zihnindeki ideal formdur. Çünkü “amaç, akıl yürütmenin başlangıcıdır ama hem poetik hem de pratik etkinliğin sonucudur.”<sup>26</sup> Şu halde erdem, ilgili olduğu nesnenin veya fiilin en yetkinleşmiş hali olmanın yanında, o nesnenin veya fiilin varoluş amacı ve ulaşmaya çalıştığı gayedir. Diğer bir deyişle formunun *entelekyası*dır.<sup>27</sup>

İnsan doğasına dayanarak insanın amacı/işlevi/*entelekyası* ise hem teorik düşünceye yönelmesi, yani ruhun rasyonel kısmının yetkinleşmesidir hem de iyiye yönelmesi, yani ruhun *terbiyesidir*. *Nikomakhos 'a Etik'*’in girişinde insana özgü *eudaimonia*, ruhun rasyonel kısmının erdeme uygun şekilde etkinleşmesi olarak tanımlanır. Başka bir ifadeyle insan düşünsel kapasitesini tümüyle aktüel hale getirip iyiye yönelirse *eudaimoniaya* ulaşır. İnsan olmanın şartı etkinliktir. İnsanın amacı/işlevi/*entelekyası* etkinlik ise *eudaimonia* da erdeme uygun etkinliktir.<sup>28</sup> Bir eylemin erdemli eylem olabilmesinin şartı onun *bile-isteye* tercih edilmesidir. İnsanın yapıp etmeleri Aristoteles’in bilimler sınıflandırmasında pratik bilimler kapsamındaki olumsal gruptadır. Erdemlerin kazanılması, yaşam sırasındaki etkinliklerle olumsaldır. Aristoteles’te doğuştan erdemlilik diye bir durumdan bahsedilemez; zira her bir erdem ya *eğitimle* ya *alışkanlık edinerek* sonradan edinilir. Çünkü erdem bir potansiyellik (olanak) değil, aktüelliktir (etkinlik). Erdemli olmak da ancak bir etkinlik biçimidir. Erdemler, ulaşılmak istenen *telosun* aracı değil ta kendisidir. Aristoteles için ruh, bedenın ilk *entelekyası*dır. Öyleyse organlaşmış bir beden (cisim), düşünme işlevinin varlığa gelmesi için ön koşuldur.<sup>29</sup> Klasik ahlâk öğretisi, hem Platon hem Aristoteles’te kendiliğinden hareket edebilen birincil töz olarak birey insanlara gereksinim duyar. Çünkü kendiliğinden hareket edebilme kabiliyeti olmazsa bireylerin *polis* içinde akıllarını kullanarak eylemleri, erdemleri kazanmaları ve *eudaimoniaya* ulaşmaları imkansızlaşır.<sup>30</sup>

Aristoteles *Nikomakhos 'a Etik'*’te yaptığı entelektüel erdemler ile ilgili teorik tartışmada ruh teorisinden<sup>31</sup> faydalanır ve ruhu, rasyonel ve irrasyonel olarak ikiye böler. İrrasyonel kısım kendi içinde bitkisel ve hayvansal (istek duyan; Yn. *orektikon*) olarak ikiye ayrılır. Rasyonel kısım ise *zorunlu* olanı bilen bilimsel bölüm (Yn. *epistemonikon*) ve *olumsal* olanı bilen hesaplayıcı bölümden (*logistikon*) oluşur. Düşünüp

<sup>26</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, 1032b 8-11.

<sup>27</sup> Yun. *entelekheia*, Lat. *entelechia*, İng. *entelechy*. Gerçekleşmiş biçim, gayeye erişilmişlik.

<sup>28</sup> Aristoteles’te insanın amacının ve *eudaimonianın* ne olduğunun birçok okuması arasında makale kapsamında tercih edilen yoruma göre; daha ayrıntılı bilgi için bakınız: Richard Kraut, “Two Conceptions of Happiness”, *Philosophical Review* 88(2), 1979, p. 167-197.

<sup>29</sup> Mesela Descartes için ruh bedenın bir işlevi değildir, bedenden ayrı otonom bir varlıktır. Descartes bunu söylerken Platon’a dayanır, çünkü Platon için ruh bu anlamda bedenın işlevi değildir, asıl varlıktır; hatta beden içinde hapistedir, zira beden olmasa da varlığını sürdürebilir.

<sup>30</sup> Kant’a göre ise mekanik evrende, teleolojik evrendeki gibi kendiliğinden hareketli bireylerden teorik olarak söz edilemeyeceği için birey teorik faaliyeti (düşünme) üzerinden değil ancak pratik faaliyeti üzerinden tözselleşebilir, dolayısıyla ahlâk da pratik faaliyet (özgürlük) üzerinden kurulabilir.

<sup>31</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev.: Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018, 403a; bkz: Aristoteles, *Metafizik*, 1026a 4-5.

taşınmak ile hesaplamak (Yn. *dianoia*) aynı şeydir ve *zorunlu* şeyler üzerine düşünüp taşınma olmaz. Pratik olana dair düşünüp taşınma (Yn. *praktike dianoia*) ruhun hesaplayıcı kısmında (Yn. *logistikon*) olmalıdır ve bu yetinin erdemi de pratik bilgeliktir (Yn. *phronesis*).<sup>32</sup> Bununla birlikte Aristoteles ruhun rasyonel kısmının dört erdemi daha olduğunu söyler: *tekhne*, *episteme*, *sophia* ve *nous*.<sup>33</sup> İçsel zorunluluğa yönelik doğal varlıkların bilgisi *episteme*, dışsal olumsuzluğa yönelik yapıtların bilgisi *tekhne* anlamına gelir. İnsana özgü akıl kapasitesi olan *us* (Yn. *nous*), kişiyi o kişi yapan temel erdemdir ve eğitimle edinilebilir. İnsan *noesis* etkinliği sayesinde, doğa çalışmasının bir parçası, dolayısıyla bedensel bir fakülte olmayan *nous* ile ilkeleri görebilir. *Phronesis*<sup>34</sup> de önce koşullara bakarak neyin tercih edilmesi gerektiğini görme ve uygulama erdemidir. İnsan *phronesis*i eğitimle kazanarak doğru seçimler yapar. Aristoteles'in "tercih"i, doğru zamanda doğru şeyi yapmaktır; bu anlamda sürekli *orada duran* bir *iyiden* bahsedilemez. Metafiziğe yönelik *sofia*<sup>35</sup> ise *phronesis*ten yüksek bir erdemdir. Entelektüel erdemler *egitimle* elde edilir.<sup>36</sup>

*Alışkanlık edinerek* (yapa yapa) elde edilen ahlâkî erdemlerin ölçütleri ise bilerek, tercih ederek, amacın kendisi için isteyerek eylemektir. Aristoteles'in eylem alanı için ortaya koyduğu teorik çerçeve ahlâkî erdemlere ilişkin itidal teorisidir. İtidal teorisinin niceliksel yönü eylemdeki ifrat ve tefrit ile ilgiliyken, niteliksel yönü eylemi yapan kişinin doğal hiyerarşideki konumu ile ilgilidir. Doğa bilgisini kendine model alan Aristoteles için nasıl doğada bitkiler, hayvanlar, insanlar şeklinde bir hiyerarşi varsa, toplumda da insanın ayırt edici niteliği olan düşünme kapasitesine göre hiyerarşik bir yapı oluşmuştur. Köleliğin doğal olmasının nedeni de budur. Bir köle, işçi, kadın, çocuk ya da barbar erdemli davranamaz; çünkü düşünülmüş tercihle seçemez. Bu nedenle tercih yapmaktan uzak, güdülerinin esiri olan varlıklar, kendilerine yol gösterecek rehberlere, yani rasyonel insanlara ihtiyaç duyarlar. Jonathan Lear'a göre "Aristoteles için bir köle, doğal olarak eksik insandır. Ruhunda, arzularını ve şevhetini yönetecek rasyonel ilkeden yoksun olarak doğmuştur. Efendi bu doğayı tamamlar, doğanın eksik ürününün tamamlanmasına yardımcı olur."<sup>37</sup> Sanatın, doğanın yarım bıraktığı işleri tamamlaması gibi<sup>38</sup>, ev idaresi sanatının ustası, kendi tebasının yetkinleşmesinde onları yönlendirir. Çünkü Aristoteles için politikanın ideal ilkeleri doğaldır. Rasyonel insanların öğretmeni doğadır. Dolayısıyla doğal düzenin bilgisi, politik düzenin bilgisine model teşkil eder. İnsanın hayvana, erkeğin kadına, ruhun bedene üstün olmasının nedeni ile Atinalı özgür erkeğin köleye üstün olmasının nedeni aynıdır ve bu iki olgu

<sup>32</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1139a 5-15.; 1140b 25-30.

<sup>33</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1139a 5-1139b 18; bkz: Ross, David, *Aristoteles*, s. 336-337.

<sup>34</sup> Pratik bilgelik, pratik aklın erdemi, aklı başındalık, yaşamdaki ustalık, basiret, doğru dürüst tartmak.

<sup>35</sup> Bilgelik/hikmet.

<sup>36</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103a 15-17.

<sup>37</sup> Jonathan Lear, *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 199.

<sup>38</sup> Aristoteles, *Fizik*, 199 a 8-20.

aynı şekilde gerekçelendirilir. Ancak ideal politik rejim içinde insan entelektüel ve ahlâkî erdemleri bütünüyle aktüel kılıp mutlu olabilir.<sup>39</sup>

## 2. Aristotelesçi Sistemde İçsel Zorunluluk, Dışsal Olumsuzluk

Aristotelesçi doğada içsel zorunluluk bir şeyin formunu/özsel doğasını, dışsal olumsuzluk maddî koşullara bağlılığı imler. Mesela, üreme teorisinde embriyonun oluşumu *zorunlu* olarak gerçekleşirken mesela dişinin hamilelik sürecinde yediği yemekler, ruh hali, çevresel, dışsal koşullar *olumsaldır*. Doğal süreç daima *zorunlu* olarak gerçekleşir; buna mukabil doğal bir süreç gerçekleşmiyorsa maddî nedende/koşulda bir problem var demektir. Tohumun doğası çatlamaya meyillidir ve uygun koşullar oluştuğunda veya sağlandığında *zorunlu* olarak çatlar. Tohum çatlamıyorsa koşullarda bir eksiklik vardır. Aristoteles'te bilmek de *zorunlu* olanı bilmektir. Dışsal olumsuz koşullar her zaman bilinemez; zira olmaları da olmamaları da mümkündür. Teorik bilimler içsel zorunlunun bilgisi ile, pratik ve poetik bilimler dışsal olumsuz koşullar ile ilgilenir. Mesela tıp sanatı olumsuz nedenlerle uğraşır. Bir cüce ile karşılaşıldığında insanın türsel formunun bireyde bedensel yetkinleşmeye yönelik bir amaç (Yn. *telos*) taşımasının, fiziğe göre zorunlu olmasına rağmen gözlem verisinde tahakkuk etmediği görülecektir. Başka bir ifadeyle “olması gereken” olarak kavramsallaştırılan “doğal süreç” gerçekleşmemiştir; bu gerçekleşmemenin muhakkak dışsal olumsuz nedenleri olmalıdır. İşte bu nedenler bir sanat olan tıbbın konusunu teşkil eder.<sup>40</sup>

Aristoteles'te ‘doğa’ kendiliğinden hareket eder ve *zorunlu* olarak gerçekleşir; ‘çevre’ ise canlının formundaki potansiyelin gerçekleşmesini sağlayan veya gerçekleşmesine engel teşkil eden koşullar, unsurlar, yani maddî nedenler olarak varlık bulur. Sanat, bu engelleri kaldırma işiyle ilgilenir. Kültür zaten doğal olduğu için ve insandaki potansiyelin tümüyle aktüel hale gelmesi de yine *polis*in varlığını şart koştuğu için yanlış *polis* biçimlerinin insanın gerçekleşmesini engellemesi söz konusu olabilir. *Nikomakhos’a Etik ve Politika* işte bu dışsal gerçekleşmenin koşullarıyla ilgilenir. Bedensel gerçekleşme içsel bir zorunluluğun sonucu olduğu için, her türlü bedensel yetersizlik, koşullardaki bir yetersizlikle-eksiklikle ilgilidir. Annenin yediği yemekler, endişeleri vb. gibi dışsal olumsuz koşullar, bebeğin gelişimini engelleyebilir ve bebek bedensel olarak kusurlu doğabilir. Form doğası gereği *iyiliğe* yönelmiştir. Gözün görmesi, baltanın kesmesi *iyidir*. Kötülüğü meydana getiren ise dışsal olumsuz koşullardır. Bir şey gerçekleşmemişse sorun dışsal koşullarda aranmalıdır. Öyleyse Aristoteles’e göre insan içsel zorunlu olarak *iyiye* yönelir; yönelmiyorsa dışsal olumsuz nedenlerde, mesela içinde yaşadığı toplumsal örgütlenmede problem var demektir.

<sup>39</sup> Engin Koca, “Aristotelesçi Sistemde Politika, Pratik Sanatlar ve Fizik İlişkisi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 37, İstanbul, Mart 2018, s. 213-231.

<sup>40</sup> Engin Koca, “Aristotelesçi Sistemde Politika, Pratik Sanatlar ve Fizik İlişkisi”, s. 213-231.

İrrasyonel ruhun hayvansal yanı (Yn. *orektikon*), ruhtaki hareketin nihai kaynağıdır ve üç türe ayrılır: Akıl dışı kör istek, duyuşal iştah ve şehvet anlamına gelen *epithumai*, direnme gücü, cesaret, iktidara yönelik istek anlamına gelen *thumos* ve düşünüp taşınma sonucu yapılan seçim anlamına gelen *boulesis*.<sup>41</sup> Organizmayı hareket ettiren yegâne ruhsal kısım (*orektikon*) en genel anlamda isteme ve kaçınma davranışlarının merkezidir<sup>42</sup>; eğer bu ruhsal bölüm, aklın kendisine koymuş olduğu sınırlar içinde, politik ilkelere, yani pratik iyiye itaat ederek organizmayı hareket ettirirse, bu organizma bir erdeme göre hareket etmiştir ve eylemin sonucu iyi olacaktır.<sup>43</sup> Ölçülü davrananlar, istek ve iştah duyduklarında, istedikleri şeyleri yapmazlar, fakat akla itaat ederler.<sup>44</sup> Aristoteles'te *pathos*, dış bir nesnenin ruhta oluşturduğu değişimdir. Bu anlamda öfke, arzu, sevinç, özlem, kıskançlık gibi son tahlilde haz ve acıya indirgenebilen değişimlerin genel adıdır. İnsanı harekete geçiren *pathos*dur; ancak akıl dışı nesnenin onda oluşturduğu duyguya göre değil, aklın ideali olarak erdeme göre hareket ettiğinde *iyi* eylemiş sayılır. *Pathos*, her insanda doğuştan gelen ruhun bir yönelimidir ama erdemli davranış doğuştan gelmez, alışkanlıkla edinilir. Bu nedenle Aristoteles erdemi, *pathos* ile karşıtlık içinde kavramsallaştırır.<sup>45</sup> Çünkü *pathos* bir hal, erdem ise hem etkinliğin sıfatı hem de o etkinliğin kendisinden hareketle düzenlendiği ve sınırlandığı ilkedir. İlkini gayr-ı iradî, ikincisini iradî kılan da budur. Aristoteles iradî ve gayr-ı iradî eylemler ile ilgili tartışmasında, cahilin *zorunlu* olarak gayr-ı iradî davranacağını söyler.<sup>46</sup>

Cahilin, yani pratik iyinin bilgisine sahip olmayan insanın gayr-ı iradî davranması, erdemsiz davranması anlamına gelmez. Bir insan eylemlerinin nedenini bilmeden, salt alışkanlıkla cesur, cömert, adil olabilir. Bu eylemin hareket ettiricisi olan istek (Yn. *oreksis*), *epithumai* ya da *thumos* formunda değil, düşünülmüş taşınılmış istek (Yn. *boulesis*) formunda olmalıdır. Hareket ettirici ilke dışsal bir nesne değil de *pratik iyi* olursa, yani o kişinin erdemli davranışını salt alışkanlık değil bilgi motive ediyorsa Aristoteles bu isteğe, özgür tercih anlamında *proairesis*<sup>47</sup> der. Erdemli eylemin ilkesi

<sup>41</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, III. 4; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414b, 431a, 433a-b; Aristoteles, *Politika* VII.7.; bkz: Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü*, çev.: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004, s. 58; 111-112; 268; 381.

<sup>42</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 433a 22-30.

<sup>43</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 434a 5-16.

<sup>44</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 432b 26-433a 8.

<sup>45</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1105b 20-25.; 1106a 10.

<sup>46</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1111a 17-19.

<sup>47</sup> Aristoteles fiziği çerçevesinde madde tümüyle edilgin olduğu için sonraki çağlardaki anlamda özgür iradede bahsedilemez, fakat aklın rehberliğinde olan ve aklın rehberliğinde olan olmayan arzu ve entelekyaya vardır. Özgür irade) ilk olarak modern felsefenin kurucusu Descartes'te (res cogitans: akıl + irade) ortaya çıkar. Aristoteles'te özgür tercih diye çevrilen *proairesis* aslında özgür değildir, çünkü akıl bilfiil olduğunda beden zorunlu olarak iyinin rehberliğinde eyley; olmadığında dışsal nesne tarafından yine zorunlu olarak belirlenir. Descartes'a göre insan sırf özgür iradenin gücünü göstermek için apaçıklığı bile reddedebilir. Şüphesiz "Düşünüyorum, o halde varım" gibi apaçık bir önerme, insandan kendisini tasdik etmesini talep eder gibi görünür. Ama insan her zaman onu göz önüne almaktan kaçınma, dikkatini başka bir yöne çevirme özgürlüğüne sahiptir. İnsan aklın ışıyla açık ve seçik

özgür tercihtir, insan idealine göre eyleyip eylememe özgürlüğüne sahiptir; tercihin ilkesi ise (pratik iyiye yönelik) istek ve isteğe ulaşmanın araçlarına dair akıl yürütmedir.<sup>48</sup> İstek hazza ve acıya bağlı ise de özgür tercih (Yn. *proairesis*), akılla (Yn. *dianoia*) birliktedir.<sup>49</sup> Eğer organizma, dışsal bir nesnenin kendisinde oluşturduğu haz ve acıya (*pathos*) göre eylemek isterse, bu durumda özgür bir tercihte bulunmamış olacaktır. Aristoteles'e göre pratik iyunin bilgisine (etkinliğin nedenine) sahip olmayan kişi, özgür tercih yapabilme gücüne sahip değildir. Öyleyse erdemli davranış, bilgi ile motive edilmelidir. Pratik iyunin bilgisine ve dolayısıyla özgür tercih yapabilme gücüne sahip olan kişi, pratik bilge, eylem alanında güdülerine göre değil aklına göre eyler.<sup>50</sup> Özgür tercihle eyleyen insan için hareketsiz hareket ettirici pratik iyidir<sup>51</sup>; hareket ettirici ilke ise değişimden azadedir. "Hareketin kendisinden başladığı ilke, ilke olması bakımından her zaman değişimin dışındadır."<sup>52</sup> Bu nedenle pratik iyunin kaynağı pratik akıl değil, *noustur*. Pratik akıl, amaca ulaşmak için gerekli araçları ve adımları tespit eder.

İnsan erekler hakkında değil, fakat ereklere ulaşma araçları konusunda düşünüp taşınır.<sup>53</sup> Pratik bilgelik, pratik iyiye ve en nihayetinde *eudaimoniaya* ulaşmak için gerekli olan araçlar üzerinde düşünüp taşınma gücündeki mükemmelliktir. David Ross'un ifadesiyle "haz ve acı tarafından saptırılması mümkün olan güç burasıdır; haz ve acıyı eylemlerinin ilkesi yapmak erdemsizliktir ve erdemsizlik pratik kıyasın büyük öncülünü (pratik iyiyi) yıkarak onun görülmesini engeller."<sup>54</sup> Pratik bilgeliğin bulunmasının ön şartı, ahlâkî erdemlere sahip olmaktır. Kişi ilk olarak iyi olanı yapmayı, kötü olandan sakınmayı alışkanlık (*ethos*) haline getirmiş olmalıdır. Daha sonra entelektüel erdemlerden pratik bilgelik eğitimle geliştirilebilir. Buradaki ayrım önemlidir; zira bir insan salt alışkanlıkla cömertlik, cesaret, adalet, ölçülülük gibi ahlâkî erdemlere, onların nedenlerini bilmeden sahip olabilir ama bu onun pratik bilge olduğunu göstermez. Pratik bilge, bu erdemlere sahip olmanın yanında, onlara neden sahip olması gerektiğini bilen kişidir. Pratik bilgelik, doğru eylemin nasıl gerçekleştirilmesi gerektiğinin bilgisidir. Yani Aristoteles'te iyiyi yapmak için iyiyi bilmek gerekir. Diğer bir deyişle pratik bilgelik, olumsal alanda, *nousun* ilkesi güdümünde, kendisi için ve genel olarak insan için iyi olana ulaşmaya yönelik gerekli araçları hızlı ve yetkin bir biçimde tespit etme gücüdür.<sup>55</sup>

olarak gördüğü şeye inanır, ama öte yandan sadece baktığı şeyi görür ve istediği şeye bakar. O halde doğrunun apaçıklığı bile insanın özgür dikkatinin keyfine bağlıdır.

<sup>48</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1139a 32-34.

<sup>49</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1111b 5-20.; 1111b 26-30.; 1112a 15.

<sup>50</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1140a 16-27.

<sup>51</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 433 b15-18.

<sup>52</sup> Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, çev.: H. Nur Beyaz Erkızan, Sentez Yayınları, Ankara, 2013, 698b 1-3.

<sup>53</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1112b 13.

<sup>54</sup> David Ross, *Aristoteles*, s. 338.

<sup>55</sup> Engin Koca, "Aristotelesçi Sistemde Politika, Pratik Sanatlar ve Fizik İlişkisi", s. 213-231.

### 3. Aristoteles'te İnsan Doğasını Belirleyen Doğa-Terbiye Etkileşimi

Klasik Yunan düşüncesinde yasa, düzen, gelenek ve akıl anlamındaki *nomos* “terbiye”ye atıfta bulunurken *physis* “doğa”yı tanımlar. Aristoteles’in insan doğası görüşü “doğaya karşı terbiye” (*nature vs. nurture*) tartışması cihetinden nasıl değerlendirilebilir? Elbette insanın davranışlarında doğası mı terbiyesi mi önemlidir sorunun en isabetli doğru cevabı her ikisinin de etkili olduğu yönündedir. Ne Platon ne Aristoteles açık bir şekilde *doğa* ve *terbiye* kavramlarını kullanmışsa da Platon’dan farklı olarak Aristoteles, insanın biçimlenmeye hazır bir *doğa* ile doğduğunu ve düşüncelerinin ve davranışlarının *deneyimlerden* kaynaklandığını ve kazanıldığını iddia etmiştir.<sup>56</sup> Platon, yapının ve işlevin kökeninin organizmanın *doğasında* olduğunu düşünürken, Aristoteles *terbiyesinde* yattığını öne sürmüştür. Platon’da doğa terbiyeye baskın iken Aristoteles’te terbiye doğaya baskındır. *Tabula rasa*<sup>57</sup> tezinin savunucuları, genel manada insan doğasını belirleyen *terbiye* tarafını desteklemişlerdir. Çevrenin davranışta hayati bir etken olduğuna dair veriler, tarih boyunca empirizmi etkilemiştir. Aristoteles, gelişmeyi sürekli bir bütünleşme ve farklılaşma süreci olarak tanımlamış ve karmaşık büyüme örüntülerinin basit unsurlara indirgenemez olduğunda ısrar etmiştir. Epigenesisçi bakış açısından yetkinlik, basitçe daha önceki yapıların toplamı değil, onların yeni bir sentezidir.<sup>58</sup> Akıl bir potansiyel olduğuna göre ancak terbiye/kültür/çevre içinde kullanıldığı takdirde etkinleşecektir; aynı şekilde *toplumsal/politik* canlı olmaklık durumu da potansiyeldir ve *polise* ihtiyaç duyar. Aristoteles’in vurguları genel anlamda *terbiyeye*, yani dışsal olumsuzluğa. Doğa farklı potansiyeller içerir, dışsal çevre ise onları aktüel hale getirir. Aristoteles insanın erdemleri almaya eğilimli doğduğunu belirtir; fakat eğitim ve alışkanlıklar, karakteri şekillendirmede üst düzey bir etkiye sahiptir.

Aristoteles’in ahlâkî erdemlerin varlığına ilişkin *Nikomakhos’a Etik*’teki açıklaması, ahlâkî açıdan mükemmel olmanın doğal bir süreç olmak yerine alışkanlıktan üretildiği iddiasına dayanır: Ahlâkî erdemlerin hiçbiri insanda *doğal olarak* ortaya çıkmaz. Aristoteles burada ‘doğal’ ifadesini özel bir anlamda kullanır, zira onun sonraki argümanının gösterdiği üzere insanın erdem kapasitesi de kısmen *doğaldır*. Ahlâkî erdemlerin üretilmesinde alışkanlığın özel rolü nedir? Aristoteles tıpkı taşın aşağıya doğru hareket etme eğiliminin tekrar tekrar yukarı doğru atılmasıyla değişmemesi ya da ateşin doğal eğilimine karşın aşağı doğru hareket etmek üzere eğitilememesi gibi, herhangi bir alışkanlık miktarının bir gayeye yönelik doğal bir eğilimi değiştiremeyeceğini iddia

<sup>56</sup> Mark Ashcraft, *Fundamentals of Cognition*, Longman, New York, 1998.

<sup>57</sup> İnsanların davranışsal özelliklerinin tümünü ya da çoğunu doğuştan değil, sonradan, terbiye yoluyla elde ettiklerini iddia eden felsefî duruş.

<sup>58</sup> S. Anandakshmy & R. E. Grinder, “Conceptual Emphasis in the History of Developmental Psychology: Evolutionary Theory, Teleology, and the Nature Nurture Issue”, *Child Development*, 41(4), 1113-1123, 1970, p. 118-119.

eder.<sup>59</sup> Dolayısıyla doğal potansiyeli kendi gayelerine doğru yönlendiren unsurların aksine ahlâkî erdemler *ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak*<sup>60</sup> gerçekleşir. İnsan ahlâkî erdemlerle donanmaya *doğal olarak* nasıl kabiliyetlidir ve ne tür bir *doğal erdem* kapasitesine sahiptir? Mesela duyular türünde doğal kapasiteler, insanın uygulayarak edindiği ahlâkî erdemlerle karşıtlık arz eder. Daha doğrusu ahlâkî erdemler, alışkanlık yoluyla etkin veya etkili hale getirilmek zorunda olan durumlardır. Dolayısıyla Aristoteles sadece eyleyerek *olduğumuzu*, “ölçülü” eylemlerle *ölçülü olduğumuzu* gözlemler.<sup>61</sup> Öyleyse insan doğası esasen ahlâkî erdem kabiliyetine sahip olmakla birlikte, ahlâkî erdem belirli bir eğitim türü olmaksızın etkili değildir.

Aristoteles’in görme gibi doğal bir kapasite durumunda potansiyelden aktüel hale geçmek için gerekli gördüğü *şeyler* ile ahlâkî erdem durumu arasında çizdiği ayrım, insanın bu kapasitelere orijinal olarak sahip oluşları arasında ontolojik bir farklılığı ima eder. Özel bir duyu gibi doğal bir fakülte durumunda kapasite, fakültenin aktif hale gelmesini sağlayan harici bir nedenin etkisi ile potansiyellikten aktüelliğe geçer. Mesela görme durumunda duyulur nesnenin duyulur formunun ortamı hareket ettirmesi ve duyu organına etki etmesi, görmeye neden olur.<sup>62</sup> Burada önemli olan gerçekte görmeden önce duyu kapasitesinin gelişkin bir hazır olma (ikinci dereceden bir potansiyellik veya birinci dereceden aktüellik) halidir; böylece duyulur form duyu üzerinde hareket ettiğinde kapasitenin aktif kullanımı hasıl olur. Duyu fakültesi tarafından eğilimin öngörülebilir akıbeti, önsel görme kapasitesinin tamamlanması demek olan algılayıcının gerçekte görmesidir (birinci dereceden aktüellik). Üstelik potansiyellikten aktüellik durumuna doğru hareket eden duyu fakültesinde niteliksel bir değişim<sup>63</sup> gerçekleşmez.<sup>64</sup> Aksine doğal ahlâkî kapasitenin aktüel hale gelmesi durumu oldukça farklıdır, çünkü ahlâkî erdem söz konusu olduğunda orijinal ahlâkî kapasitenin ontolojik durumu, insanın niteliksel bir değişime uğramadan fakülteyi uygulayamayacağı yapıdadır. Öyleyse erdemli hale gelirken ahlâkî fakültenin doğasındaki değişimle elde edilen bir müdahale aşaması vardır. Zira Aristoteles’e göre, insan ancak erdemleri uygulamak vasıtasıyla belirli bir alışkanlığı edindikten sonra aktüel olarak iyi olma kapasitesine sahiptir.<sup>65</sup>

Potansiyelliğin üç düzeyi ile aktüellik ayrımı yapıldıktan sonra, insanın ahlâkî alışkanlıktan önce ahlâkî erdem için birinci düzey bir potansiyele sahip olduğu söylenebilir; okula başlamamış bir çocuğun okur-yazar olma kapasitesine sahip olmasına

<sup>59</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* II, 1103a 17-20.; 1103a 19-26.

<sup>60</sup> ‘Neither by nature nor contrary to nature’

<sup>61</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1103a 26-b 2.; 1103a 26-32.; 1103a 34-b 1.

<sup>62</sup> Julie K. Ward, “Perception and Logos in *De Anima* II.12”, *Ancient Philosophy* 8, 1988, p. 217-233.

<sup>63</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 417a 21-b 1.

<sup>64</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine* II.4, 416b 34.; 417b 2-6.

<sup>65</sup> Julie K. Ward, “Aristotle on Physis: Human Nature in the *Ethics* and *Politics*”, *Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought*, vol. 22 iss. 2, 2005, p. 296 (287-308).



benzer bir şekilde insan da gelişmemiş bir ahlâkî kapasiteye sahiptir. İnsan bir kez ahlâkî eylemek üzere alışkanlık edindikten sonra, tıpkı okur-yazar kişinin dışsal engeller olmadığı sürece okuyabilmesi gibi, ikinci düzey bir potansiyellik olarak ahlâkî mükemmellik kapasitesine sahiptir.<sup>66</sup> Aristotelesçi doğa resmi, insan doğasının tek başına tam olarak gerçekleştirilebilecek bir kapasite haline gelmek için üzerinde çalışılması ve biçimlenmesi gereken erdemler için belirsiz bir tür baz oluşturduğunu ima eder. Ontolojik düzeydeki erdemler için gerçekleşen alışkanlık, birinci düzey potansiyellikten ikinci düzey potansiyelliğe değişimi etkiler. İlk olarak insan doğası insana iyi ya da kötü olabileceği bir kapasite sağlaması açısından ahlâkî erdem için temel ama gelişmemiş bir potansiyel sağlar. Ahlâkî iyiliğin gelişmiş halini etkili kılmak ise zaman alan, zor bir alışkanlık edinme sürecinden geçmeyi gerektirir.<sup>67</sup> Bu süreçten sonra insan ahlâkî alışkanlıklar ve itkilerle özne sayıldığı için ahlâkî temsilci haline gelir ve ahlâkî erdem için ikinci düzey bir potansiyellik ya da birinci düzey bir aktüellik kapasitesi elde eder. Daha sonra temsilci düşünüp taşınarak seçim yaptığında geliştirilen kapasite aktüelleştirilmiş olur. Dolayısıyla alışkanlıktan etkilenen değişim, birinci doğal potansiyellik durumundan gelişmiş ikinci doğal potansiyellik durumuna niteliksel olarak değişse de ikinci potansiyellikten nihai aktüelliğe geçiş, yani erdemleri sergileme niteliksel bir değişimi içermez.

İnsanın alışkanlık edinmeden önce ve sonra (birinci ve ikinci düzey potansiyellik olarak) sahip olduğu ahlâkî erdemlerle ilgili şema, *Ruh Üzerine*'de (*On The Soul*) fark edilen potansiyel çeşitliliğin yanı sıra *Fizik*'te (*Physics*) alışkanlıklar hakkında yazılanlar ile de uyumludur. *Ruh Üzerine*'de Aristoteles, insanların bilgi için birinci düzey potansiyele, belirli bir cinse ait olmaları nedeniyle sahip olduğunu belirtir. Dahası bu kapasite talimat yoluyla bilginin ikinci düzey potansiyelliğine ulaşmak üzere niteliksel bir değişime uğrar.<sup>68</sup> İkinci düzey potansiyellikten onun kullanımına geçilmesi ise niteliksel bir değişim değildir. Daha doğrusu ikinci düzey potansiyel olarak bilmeden, aktüel olarak bilmeye doğru değişmek, aslında potansiyel olarak mevcut olanın korunmasıdır. Aristoteles ikinci türden böylesi bir değişimi, kendi içinde ve aktüelliğe doğru bir ilerleme olarak tanımlar.<sup>69</sup> *Ruh Üzerine*'de tanımlanan bilişsel ilerlemenin aşamaları boyunca gelişmemiş ahlâkî kapasiteden tam erdeme ilerlemenin yorumlanması, Aristoteles'in eğilimler hakkında *Fizik*'te yaptığı yorumlar ile uzlaşır: Öncelikle ister fiziksel ister zihinsel olsun alışkanlıklar “dönüşüm”<sup>70</sup> değildir; bazıları kötü alışkanlıklardır (*vice*), bazıları üstünlüklerdir (*excellence*). İkincisi alışkanlıklar olarak düşünülen ahlâkî erdemler *dönüşüm* olmasalar da duyu fakültesinin belirli kısımları, oluşmakta olan ahlâkî erdemler için bir *dönüşüm* geçirmek zorundadır.

<sup>66</sup> Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine* II.5, 417a 25-27.; 417a 27-28.

<sup>67</sup> Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* X.9.

<sup>68</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine* II.5, 417a 27-31.

<sup>69</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine* II.5, 417b 2-4.; 417b 6-7.

<sup>70</sup> Dönüşüm: İng. *alteration*: Yn. ἀλλοίωσις (alloiosis).

Aristoteles'in buradaki argümanına göre ahlâkî erdem haz ve acı ile ilgili olduğundan ve bunlar duyu fakültesinde *dönüşümler* içerdiğinden, duyu fakültesinin *dönüşüm* sürecine eş yollarla ahlâkî erdem ya da kötü alışkanlıklar kazanılır. Nihayetinde Aristoteles, erdemlerin ve kötü alışkanlıkların kendileri *dönüşüm* olmasalar da oluşumlarının *dönüşüm* yoluyla gerçekleştiği sonucuna varır.<sup>71</sup> Erdemin haz ve acı ile ilgili bir duyu fakültesinin kullanılması yoluyla elde edilmesi açıklaması, Aristoteles'in asil olanı sevmeye meyille ilgili *Nikomakhos 'a Etik'*teki yorumlarıyla uyumludur. Aristoteles'e göre asil olana duyulan çekim/aşk ve adi olandan kaçınma, ahlâkî erdem durumundan önce gelir ve erdemli eylemlerin kök saldıği tohumları besler.<sup>72</sup> O halde ruh asili takip ettiği ve adiden sakındığı için ahlâkî erdem birinci ve ikinci düzey potansiyellikleri arasındaki aşamadaki müdahale, duyu fakültesinin *dönüşümüne* bağlıdır.<sup>73</sup>

Birinci ve ikinci düzey potansiyellik ile *Ruh Üzerine*'deki bilişsel durumların aktüelliği arasındaki ayrımların ahlâkî erdemlerin alışkanlık edinme süreci ile ilgisi nasıl kurulur? *Fizik*'te alışkanlıkla ilgili olanların yanı sıra *Nikomakhos 'a Etik'*teki ahlâkî erdem kazanma süreci ile ilgili pasajlar, *Ruh Üzerine*'de sunulan ayrımlarla uyumludur. Mesela *Nikomakhos 'a Etik'*te doğal ahlâkî kapasitenin alışkanlıktan önce belirlenmemiş olduğu öne sürülür. Doğal eğilimleri bakımından bir taş veya ateş ile ahlâkî erdemleri bakımından insan aynı konumda değildir. Bu nedenle *Nikomakhos 'a Etik'*teki “doğa” tanımı, Julia Annas'ın “tam tersi yönde de geliştirilebilen insanın temel malzemesi”ni sağlama anlamında “saf doğa” kavramıyla işaret ettiği mefhum olarak düşünülebilir.<sup>74</sup> Çünkü *Nikomakhos 'a Etik* ahlâkî alışkanlıktan önce insanın iyi ya da kötü olabilecek temsilci olduğunu ima eder. *Saf doğaya* ilişkin bu resimde *Fizik*, ahlâkî temsilcinin alışkanlık edinme süreci boyunca tam ahlâkî erdem seviyesine ulaşacak şekilde *dönüşümüne* uğrayacağını belirtir. Nitekim Aristoteles pratik akıl ve zekâ durumlarını karşılaştırır ve ‘gerçek iyiliğe’ benzeyen, fakat pratik aklın zekâdan farklı olması nedeniyle de farklı olan ‘doğal erdem’i isimlendirir. Buradaki makul öneri, *doğal erdem* gelişmemiş kapasiteye veya alışılmış durumun<sup>75</sup> doğal temeli olan erdem birinci düzey potansiyelliğine delalet etmesidir.<sup>76</sup> Bu bağlamda *Nikomakhos 'a Etik* VI.13'teki *doğal erdem*, *Nikomakhos 'a Etik* II.1'deki *erdem* gelişmemiş *doğal kapasitesi* ile aynı mefhumu işaret eder.

*Nikomakhos 'a Etik* ve *Fizik*'teki pasajlardan hareketle ahlâkî alışkanlık edinme süreci, erdem için insan doğası tarafından verilen birinci düzey potansiyelliği ikinci düzey

<sup>71</sup> Aristoteles, *Fizik* VII.3, 246a 10-11.; 247a 4-7.; 246a 16-19.

<sup>72</sup> Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos 'a Etik* X.9, 1179b 24-26.

<sup>73</sup> Aristoteles, *Nikomakhos 'a Etik* X.9.; Burnyeat, Myles, “Aristotle on Learning to Be Good”, in *Essays on Aristotle's Ethics*, edited by.: Amelie Oksenberg Rorty, University of California Press, Berkeley, 1980, p. 69-92.

<sup>74</sup> Julia Annas, “Aristotle on Human Nature and Political Virtue”, *Aristotle: Critical Assessments*, vol. IV, edited by.: Lloyd Gerson, New York and London, 1999, p. (50-51) 48-66.

<sup>75</sup> Aristoteles'in terimiyle: “gerçek erdem” (Yn. *hexis*).

<sup>76</sup> Aristoteles, *Nikomakhos 'a Etik* VI.13, 1144b 1-16.

potansiyelliğe dönüştüren bir tür *dönüşüm* olarak tanımlanabilir. Ahlâkî alışkanlık edinmeden sonra ahlâkî erdem için ikinci düzey potansiyelliğe sahip olunur. İnsan istikrarlı bir eğilim olarak erdeme sahiptir, yani dışsal bir engel olmadığı sürece erdem kapasitesini kullanabilir. Son aşamada bilişsel düzeydeki değişime paralel olarak iyi eylemler yaparak ahlâkî erdem için ikinci düzey potansiyelliğin kullanılmasıyla erdemlerin aktifleşmesine doğru değişim, bir durumdan karşıt duruma *dönüşüm* olarak değil; ahlâkî alışkanlık edinmenin eşit ölçüde ‘korunması’ ve ‘ilerlemesi’ olarak düşünülebilir. Ahlâkî alışkanlık edinme açıklaması, ahlâkî erdeme doğru ilerlemenin başlangıcında orijinal doğaya da bir miktar rol verir; ancak tek başına bu doğa gelişmiş durumu elde etmede etkili değildir. Aristoteles’e göre birincil, gelişmemiş doğal kapasiteyi tadil eden niteliksel bir değişim meydana gelinceye kadar ne ahlâkî erdemler ne entelektüel erdemler kazanılabilir.

Orijinal insan doğası, tam ahlâkî erdem için gerekli olan istikrarlı durumu sağlamada yetersiz addedilir; bu bakımdan orijinal ahlâkî doğa, *Fizik* ve *Metafizik*’te tanımlanan doğa kavramından uzaklaşmış görünmektedir. İnsan doğası ve ahlâkî erdem kapasitesi ile ilgili ortak uzlaşma noktaları bulma çabası, Aristoteles’in *Politika*’da ahlâkî iyiliğin kökleri arasında ayırım yaptığı bir pasaj ile daha da zorlaşmaktadır. Nasıl *iyi* olunacağı konusuna cevap veren üç farklı temel, doğa, alışkanlık ve akıldır:

Doğa, alışkanlık ve akıl, insanoğlunun *iyi* ve erdemli olabileceği üç özelliktir. Başka bir hayvan türü değil de insan olarak birey belirli bir doğaya ve belirli türde bir beden ve ruha sahip olmalıdır. Bazı kapasitelerin, alışkanlıklar onları değiştirdiği için doğmaktan başka çareleri yoktur, bazıları doğaları gereği belirsizdir, bazıları ise alışkanlıklara göre daha kötüye ya da daha iyiye eğilimlidir. Diğer hayvanların çoğu bazı bakımlardan alışkanlıkları olsa da doğaları gereği yaşar, fakat insan akıl sahibi tek varlık olarak akılla yaşar, bu yüzden bu özellikler birbirleriyle uyumlu hale getirilmelidir. Çünkü doğaya ve alışkanlıklarına aykırı da olsa insan, bir diğer eylemin daha iyi olduğuna ikna olursa akılla uyumlu davranır.<sup>77</sup>

Görünüşe göre doğa, ahlâk için bir çeşit başlangıç koşulu sağlar. Çünkü Aristoteles, birinin ahlâkî açıdan iyi olabilmesi için hayvan doğasına değil, insan doğasına sahip olması gerektiği belirtilmektedir. Bu bakımdan, insan doğasına sahip olmak, belirli bir beden ve ruh niteliğine sahip olmak anlamına gelir. Fakat bu anlamda ahlâkî bir doğaya sahip olmak, alışkanlıklar orijinal doğayı *dönüştürebileceği* için tam olmaktan uzaktır; bazı doğal kapasitelerin belirsiz olduğu, alışkanlıklar tarafından etkilenip *dönüştürülebileceği* görülmektedir. Yine akla ilişkin olarak insan doğası, doğaya ve alışkanlıklara karşı olsa da insanın akılla uyumlu eyleme kabiliyetleri nedeniyle doğuştan yetersizdir.<sup>78</sup>

*Alışkanlık edinme* sürecinde insanda *ethosta* belirtilen değerler yavaş yavaş kökleşir. İyi karakter tekrarlanan iyi eylemlerin sonucudur, ancak tekrarlanan kötü eylemler de kötü karaktere yol açar; zira eylemin doğası, karakterin doğasını belirler. Aslında, alışkanlığın oluşumu, aklın gelişimi uğrunadır. Yine de bu, aklın alışkanlığın yerini

<sup>77</sup> Aristoteles, *Politika* VII.12, 1332a 40-b 7.

<sup>78</sup> Aristoteles, *Politika* VII.12, 1332a 41-42.; 1332b 1-7.

alabileceği anlamına gelmez. Süreç ahlâkî erdem ile, yani ruhun irrasyonel kısmının mükemmel durumu ile sonuçlanır. Ahlâkî eğitimin başlangıcında alışkanlık çok önemlidir, çünkü çocuklar rasyonel düşünceye uzaktırlar. Her ne kadar alışkanlık edinme, rasyonel öğretimin yerini alamazsa da yine de akıl eğitimi için gerekli önkoşuldur. Ayrıca alışkanlık edinme, rasyonel düşünme için bir başlangıç noktası sağlar. Kişinin tam erdeme sahip olması için ise akıl kaçınılmazdır.<sup>79</sup>

Aristoteles'te doğa akıl ile ters düşebilir veya alışkanlık ile *dönüştürülebilir*.<sup>80</sup> İnsan belirli doğadaki bir ruha sahip olduğu takdirde doğal nitelikler alışkanlık edinme süreci ile doğru yönde devralınmalıdır ve bu iyi alışkanlıklar aklın rehberliği altına girmelidir. Fakat Aristoteles aklın diğer iki etken eliyle tamamlanmış iyi işlerin tümünü eski haline getirebileceğinin altını çizer. “İnsanlar, akıldan ötürü eğer bir şeyi başka bir şekilde yapmanın daha iyi olduğuna ikna edilirlerse, alışkanlıklarına ve doğalarına aykırı birçok şey yapabilirler.”<sup>81</sup> Bu şüphesiz sağlam bir gözlemdir. Çoğu alışkanlık, doğal eğilimler üzerine kurulu olsalar bile kırılmaz değildir. Doğa bizi belirli bir yöne meylettirebilir ve alışkanlık da bu eğilimleri güçlendirebilir. Fakat bu şekilde edindiğimiz eğilimlerden geri durabiliriz ve kendimizi yeniden şekillendirmemiz gerektiğine karar verebiliriz. Akıl yürütmenin gücü bu dönüşümü sağlamak için yeterlidir.<sup>82</sup> Aristoteles doğa için ise böyle düşünmez; belli bir doğaya sahip olmanın *alışkanlıklar onu değiştirebildiği* için yetersizliğini vurgular. Diğer bir deyişle bazı doğal kapasiteler, ifa edilecek eğitim tarafından tamamlanmaları gerektiği anlamında açık uçlu veya belirsizdir. Doğanın ikili bir eğilimi olduğu iddiası, ahlâkî erdem kapasitesine atıfta bulunur. Bu, daha iyi ya da daha kötüsü için alışkanlık yoluyla *dönüştürülebilecek* kapasitenin ikiliğidir.<sup>83</sup> Öyleyse doğanın ikiliği, *Nikomakhos 'a Etik'*teki doğal ahlâkî erdem kapasitesi tanımı ile; doğal ahlâkî kökler hakkında *Politika*'nın tavrı da *Nikomakhos 'a Etik'*te tarif edilen gelişmemiş, orijinal ahlâkî kapasite fikri ile örtüşür. *Politika*'daki akıl ve alışkanlık ile ilişkili ahlâkî doğaya dair içerimler şu görüşü destekler: Alışma kavramı, gelişmiş alışkanlık ya da ikinci potansiyellik anlamında bir doğa değildir, gelişmemiş bir doğadır ya da birinci potansiyelliktir. Dahası bu yüzden *Politika* ve *Nikomakhos 'a Etik'*te *saf doğa* ya da birinci düzey potansiyellik anlamında bir kavrayış olarak doğanın baskın bir tür kullanımı gözlenir. Bu kullanım ise incelenen teorik çalışmalarda daha karakteristik olarak ortaya çıkan<sup>84</sup> türsel-form ve gaye anlamında doğanın baskın kavrayışının karşısındadır.<sup>85</sup>

<sup>79</sup> Yu Jiuyan, “Ethos and Habituation in Aristotle”, *Frontiers of Philosophy in China* 7(4), 2012, p. 522, 526 (519-532).

<sup>80</sup> Ward, Julie K., “Aristotle on Physis: Human Nature in the *Ethics* and *Politics*”, p. 294-301 (287-308).

<sup>81</sup> Aristoteles, *Politika* VII.13, 1332a 31-52.

<sup>82</sup> Richard Kraut, “Aristotle on Becoming Good: Habituation, Reflection, and Perception”, in *The Oxford Handbook on Aristotle*, edited by: C. Shields, 2012, p. 540 (529-557).

<sup>83</sup> Aristoteles, *Politika*, 1332b 1-3.

<sup>84</sup> Aristoteles, *Fizik* II.1, 192b 12-13, 192b 21-23.; Aristoteles, *Metafizik* V.4, 1014b 35-36, 1015 a4-5.

<sup>85</sup> Julie K. Ward, “Aristotle on Physis: Human Nature in the *Ethics* and *Politics*”, p. 301 (287-308).

İnsanın doğuştan gelen doğal güdülerinde, (a) yeterli yaşam gereksinimlerine sahip olma arzusu, (b) düşünme/konuşma yeteneği (*logos*) ve (c) doğal ahlâk algısı vardır. Bu üçünden ilki, diğer hayvanlarla paylaşılır, ancak ikinci ve üçüncü insana özgüdür. Bu nedenlerle Aristoteles, insanların diğer hayvanlardan daha *politik* canlılar olduğunu iddia etmiştir. İnsanları çeşitli topluluklar oluşturmaya yönlendiren bu itici güçlerdir. Güdüler gerçekleştirilmek isterler ve böylece bir *polis*in yaratılmasının kaçınılmaz sürecini başlatırlar. *Polis* bu sosyal güdülerin gerçekleştirilmesinin son aşamasıdır. *Polis* doğal bir oluşumdur çünkü insanın sosyal doğasına dayanır ve esasında o doğanın gerçekleştirilmesidir. İnsan *doğası gereği* toplumsal/politik canlı olmasına rağmen, bu doğanın etkinleşmesi kendiliğinden gerçekleşemez. Bir tür doğal potansiyel olan sosyal güdü otomatik olarak erdeme dönüşmez. Onun etkinleşmesi eğitimin ve alışkanlığın katkısını gerektirir. Böylece Aristoteles *phusis* ve *nomos*, yani *doğa* ve *terbiye* arasındaki keskin ayrımı koparır. Orijinal sosyal doğası insanı erdemli temsilci olarak eğitmeye hazırlar. Bu doğal temel olmadan erdem in elde edilmesi imkansız olurdu. Taş yukarı doğru, ateş aşağıya doğru hareket etmeye alıştıramaz. Doğal bir temeli yoksa sırf tekrar eden eğitim, insanı erdemli hale getiremez. İnsan doğası gereği erdemi almaya uyarlanmışsa da, ahlâkî erdem insanın doğal kaynağının bir parçası değildir. Erdem doğadan kaynaklanmadığı gibi doğal bir sonuç da değildir. Erdem öğrenilmek ve geliştirilmek zorundadır. O halde erdem in elde edilmesi, tıpkı *polis*in büyümesi gibi, *phusis* ile *nomos* arasında bir karşıtlık olmadığı, hatta doğanın kültürle işbirliği yaptığı bir durumdur.<sup>86</sup>

#### 4. Alışkanlık Kavramının Terbiye Etkisi İçindeki Yeri

“Alışkanlık” (*habit*) veya “alışkanlık edinme” (*habituation*) kavramı Aristoteles’in temel bir kavramıdır; alıştırmaya (egzersiz, pratik) yapmak, tekrarlamak, uygulamak, meleke kesp etmek anlamlarını taşır. Aristoteles’e göre insan *iyiliği*, nihayetinde *eudaimoniya*dır.<sup>87</sup> *İyinin* de başka bir amaç için bir araç oluşturmaması ve bu anlamda kendi kendine yeterli olması gerekir. İnsan *alışkanlık* yoluyla *iyi/erdemli* hale gelir. İnsanın sahip olduğu akıl yürütme kabiliyeti onu hayvanlardan ayıran şeydir. Ruhun unsurları, insanın tüm kapasiteleriyle ilgili aklını da yansıtır. Ruhtaki bir unsur irrasyoneldir ve bir tanesi de akla sahiptir.<sup>88</sup> Ancak ruhun irrasyonel (örneğin, iştah, duygular) unsuru bile, akla cevap verme konumu dolayısıyla akılla ilişkilidir. Temsilci, aklın kullanımıyla ruhun bu kısmının kontrolünü ele geçirerek mutlu bir yaşam için gerekli erdemleri edinir. Alışkanlık edinme erdemli bir vatandaş olmak için temel rolde görünmektedir.

<sup>86</sup> Yu Jiyuan, “Ethos and Habituation in Aristotle”, *Frontiers of Philosophy in China* 7(4), 2012, p. 526-529 (519-532).

<sup>87</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* I.4, 1095a 17-21.

<sup>88</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* I.7, 1097a 29-b 2.; 1097b 33-1098a 2.; 1102a 28-29.

Entelektüel erdem hem var olmasında hem gelişmesinde öğretime (zaman ve tecrübe gerektirdiği için) dayanırken ahlâkî erdem alışkanlığın bir sonucu olarak ortaya çıkar. Öyleyse alışkanlık yalnızca ahlâkî erdemlerle ilişkilidir. Doğal olarak var olan hiçbir şey doğasına aykırı bir alışkanlık oluşturamaz; erdemler de insanda *ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak* ortaya çıkar, daha doğrusu insan onları kabul etmek üzere doğaya uyarlanır ve alışkanlık ile mükemmel hale gelir.<sup>89</sup> Bir kayayı yokuş yukarı yuvarlamak ya da ateşi aşağı doğru hareket etmeye *alıştırmak* imkansızdır. Alışkanlık ile mükemmel hale getirilen doğa, insanın *toplumsal/politik* canlı olarak doğasıdır. *Toplumsal/politik canlı* tezi, insanın bir sosyal ağda büyüdüğü ve yaşadığı gerçeğini anlatır.

Aristoteles için *alışkanlık* belirli eylem türlerini gerçekleştirmek için edinilmiş bir eğilimdir. Bu eğilim, eylemlerin geliştirilmiş bir bilişsel kontrolünü içeriyorsa “öğrenme alışkanlığı”, bilişsel kontrolden yoksun ise “rutin alışkanlık” olarak adlandırılabilir. Aristoteles alışkanlığı, teorik, davranışsal, teknik-öğrenilen beceriler olmak üzere üç kategoride sınıflandırır.<sup>90</sup> Aristoteles’e göre erdeme alışkanlık kesp edilen süreç, pratik itibarla taklit ve tekrarı içeren bir süreçtir. İnsan, erdemli insanın eylediği gibi eyleyerek (*taklit*) erdemli olur. Erdemli bir insanın gibi hareket etmek üzere alışkanlık yardımıyla adeta “ahlâkî kas” (*moral muscle*) geliştirilir.<sup>91</sup> Erdemli bir insan olarak tekrar tekrar eyleyen birey, arzularını ve duygularını kontrol etmeyi öğrenir. Mesela çocuk, mutsuz olmanın erdeme aykırı olduğunu tekrar eden bir öğütle öğrenirse mutsuzluk güdüsüne direnme yeteneği geliştirmeye başlar.<sup>92</sup> Fakat *ahlâkî kas* modelinin aksine Aristoteles sürekli erdemli olmanın, uygun eğilim ve duygusal durum içinde olmayı içerdiğinde ısrar eder. Erdemli olmak bir mücadele değildir ve olamaz, bu yüzden erdemli olmak için *ahlâkî bir kasa* gerek yoktur. Alternatif olarak alışkanlığın genç insanın eğilimine ilişkin ve duygusal durumlarını biçimlendirdiği ileri sürülebilir. Alışkanlığın *koşullu karakter* modeli, alışkanlığın amacının nihayetinde erdemli bir karakteri edinmesi gerektiği olduğunu söyler. Öğrenci, özgürce ve kasıtlı kurulmuş bir karakter ile erdemli kişi olarak hareket etmekten haz aldığı anda ahlâkî olgunluğa ulaşır.<sup>93</sup> Dolayısıyla erdemli insan olarak hareket etmenin bir anlamı da, erdemli faaliyetlerden haz almaktır. Taklit ve tekrar ise genç insana erdemli bir şekilde hareket etmekten haz alma alışkanlığı sağlar.<sup>94</sup> Sonuç olarak insan mutsuzken haz almayı deneyimleyebileceği araçlara sahiptir. *Koşullu karakter* modelinde sonunda genç

<sup>89</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* II.1, 1103a 14-17.; 1103a 19-26.

<sup>90</sup> Javier Bernacer & Jose Ignacio Murillo, “The Aristotelian Conception of Habit and Its Contribution to Human Neuroscience”, *Frontiers in Human Neuroscience* 8:883, 2014, p. 1-19.

<sup>91</sup> Sarah Broadie, *Ethics With Aristotle*, Oxford University Press, New York, 1991, p. 108.

<sup>92</sup> H. H. Joachim, *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, Oxford University Press, London, 1951, p. 84-87.

<sup>93</sup> Aristoteles, erdemli insanın yaptığı şekilde hareket etmekten ne kastettiğini kısmen açıklığa kavuşturur (*NE* II.3 1104b7-14).

<sup>94</sup> Myles Burnyeat, “Aristotle on Learning to Be Good”, p. 76 (69-92).; L. A. Kosman, “Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle’s Ethics”, in *Essays on Aristotle’s Ethics*, ed. A.O. Rorty, University of California Press, Berkeley, 1980, p. 109-115.

insan, erdemli eylemden haz alır. Ayrıca bu model, insanın alıştığı düzeltici süreçleri içselleştirerek kendi ahlâkî gelişiminde bir rol oynayabileceği ihtimaline yer açar.<sup>95</sup>

Alışkanlık edinme kavramının *terbiye* etkisi içindeki yerini anlamak için bir örnekten faydalanmak yerinde olacaktır. Aristoteles'e göre eline geçen her fırsatta tatlı yemeyi seven bir genç *ölçülü* olarak tanımlanamayacağı gibi hayatına bu şekilde devam etmesi iyi, *erdemli* ve *mutlu* olmasını da engelleyecektir. Bu gencin gündelik hayatında pratik bilgeliği etkin bir şekilde uygulayarak erdemli bir vatandaş olan ebeveyninin ya da hocasının görevi çocuğunu ya da öğrencisini ahlâkî açıdan iyi bir temsilci haline getirmeye *alıştırmaktır*. Genç, yaşından dolayı ahlâkî değer olarak kabul edilenin ardında yatan akıl yürütme ve gerekçelendirme yeteneğinden yoksundur, bunu eğitim yoluyla öğrenecektir. Ancak eğitim için de uygun bir öğrenci olmak için öncelikle alışkanlık edinme sürecini tamamlamış olması gerekir. Bahsi geçen genç tatlı yemeye düşkündür, çünkü bunu yaparken haz alır. Önce hareketlerini ard arda motive eden etken, yani tatlı yemekten aldığı haz doğru tespit edilir. Benzer şekilde *ölçülü* bir şekilde davranmamasına neden olan acı da saptanır. Zira alışkanlık edinme süreci haz ve acılarla da ilişkilidir. Tıpkı bir hekimin hastasını (acı verici) tedavi yoluyla iyileştirmesi gibi, bir ebeveyn de asi çocuğunun kötü alışkanlıklarını (acı verici) ceza yoluyla erdeme dönüştürebilir.<sup>96</sup> Son kertede bir ebeveynin/hocanın amacı, böylesi bir sapkın davranışı yönlendiren motivasyonu ortadan kaldırmak suretiyle gencin eylemlerinin normalde sahip olacağı sonuçları değiştirmektir. Genç aldığı rehberlik altında ölçülü bir temsilci olma yolunda ilk adımları atmaya başlar. Böylece Aristoteles ancak erdemli insan örnekliklerinin takip edilerek *iyi/erdemli* insan olmanın öğrenilebileceğine inanır.

Aristoteles, alışkanlığın insan doğasını ve davranışlarını belirleyen tek etken olduğunu iddia etmese de doğal eğilimlere göre daha güçlü olduğunu ima eder. Sadece ahlâkî açıdan uygun eylemin ne olduğunu bilmek, insanı erdemli bir temsilci yapmaz. Temsilci özümsemiş bilgisini aynı zamanda uygulamalıdır.<sup>97</sup> Yine Aristoteles bazı insanların ahlâken iyi ya da kötü ya da yetenekli (güzel sanatlarda ya da matematikte) olarak doğduğu görüşüyle mücadele etmeye çalışır. Ayrıca bir duvar ustasının sanatını öğrenmesi için bir öğretmen gerekli değildir. Deneme ve yanılma yöntemi, tüm meslekler ve sanatlar tarafından yaygın olarak kullanılan epistemik bir yöntemdir. Duvar ustası belirli koşullar altında çökecek birkaç duvar inşa edebilir, ancak pratik yaparak kendi hatalarını tespit edip bunları aşamalı olarak düzeltebilir; böylece zaman geçtikçe kendini geliştirebilir. Yaygın olarak kullanılan başka epistemik bir yöntem de gözlem ve taklitçiliktir. İnsanların yanı sıra bazı hayvan türleri, başkalarının yaptıklarını gözlemleyerek ve sonra da tekniklerini, stratejilerini vb. taklit ederek bir şeyi nasıl yapabileceklerini öğrenebilirler. Böylece duvar ustası bir öğretmene gerek duymadan

<sup>95</sup> Nathan Bowditch, "Aristotle on Habituation: The Key to Unlocking the *Nicomachean Ethics*", *Ethical Perspectives* 15, no. 3, 2008, p. 314-318 (309-342).

<sup>96</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* II.3, 1104b 16-18.

<sup>97</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* II.1, 1103a 31-b 2.

başka bir ustayı gözlemleyerek ve taklit ederek, sağlam ve dayanıklı duvarlar inşa etmeyi öğrenebilir.<sup>98</sup>

İnsanın erdemli olmayı başardığı nasıl anlaşılacaktır? Bir kez daha Aristoteles, hazzın ve erdemlin geri dönülemez biçimde ilişkili olduğuna dair inancını vurgular. Ancak ne kimsenin karakterini muhafaza etmesi ne de bedensel hazlardan kaçınmak yeterlidir. Sıkı eğitim yoluyla uzun yıllara dayanan alışkanlık, temsilciyi bir zamanlar olduğundan önemli ölçüde farklı yeni bir varlığa dönüştürür. Bedenin zevklerine düşkün ama yine de bu türden dürtülere boyun eğmemeyi deneyimleyen erdemli temsilcinin bir anlamda demir bir iradeye ihtiyacı kalmaz. Alışkanlık edinme süreci, konuyla ilgili kötü alışkanlıklara karşı bağışıklık kazandırma kapasitesine sahip olduğu için artık bir demir iradeye gerek kalmaz. Erdemli temsilci, mesela aşırı derecede yemek yemeye eğilimli olmak gibi durumların ötesine geçmiştir. Çünkü alışkanlık edinme süreci temsilcinin motive edici unsurlarını etkin bir şekilde tersine çevirir. Alışkanlık insanın erdemli bir vatandaş olma şansını artırır, ancak bu sonucu garanti etmez.<sup>99</sup>

Erdemli olmak için doğru olanı tesadüfen yapmak yeterli değildir; bilerek yapmak gereklidir. Sosyal şartlandırma, insan ve bazı durumlarda hayvan davranışlarını kontrol etme ve değiştirme biçimidir. Kullanılan mekanizmalar ödül ve cezalandırmadır. İlk durumda bir davranışın pekiştirilmesi, ikincisinde ise engellenmesi söz konusudur.<sup>100</sup> Sosyal şartlandırmanın en önemli örneği akran baskısıdır. Çoğu zaman sosyal koşulların öznesi, içine gömüldüğü sosyal bağlamı taklit yoluyla benimser ve ona uyum sağlar. Toplumsal cinsiyet rollerinde, birey bilinçsizce, belirli durumlarda nasıl davranacağını ve hatta nasıl düşüneceğini içselleştirir. Özelde kişi yerinde ve uygun sayılan, dolayısıyla toplumun geri kalanı tarafından kabul edilen belirli bir kimliği benimser. Aristoteles'e göre *pratik bilgelik* kazanmak, kişinin *erdemli* ve *mutlu* bir insan olması için gerekli bir ön şarttır. Böylece sosyal şartlandırma pratik bilgelik kazandırma yönünde olacaktır. Alışkanlığı yaratan şartlandırma sürecinin amacı, erdemli olma potansiyeline sahip bireyler oluşturmaktır. Utanç da bir sosyal şartlandırma şekli olarak kullanılır.<sup>101</sup> Aristoteles'e göre utanç bir çeşit korkudur. Aşırı derecede yiyen ve sonuç olarak çok fazla kilo alan bir genç, ergen olduğunda toplumun normlarını anlayabilir, önemli ölçüde içselleştirebilir ve sosyalleşme yoluyla temel bir benlik ve kimlik duygusu geliştirebilir. Sonuç olarak kendisine herhangi bir dış baskı uygulanmasa bile (ceza, sözlü eleştiri vb. biçiminde) utanç duygusuyla tanışır. Böyle bir duygunun gücü, dolaylı olmakla birlikte çok etkilidir. Aristoteles utanç potansiyelini bir uyum mekanizması olarak addetmiştir. Örnekteki genç utanç duygusunu yaşarsa, yeme alışkanlıklarını değiştirmek için çaba sarf etme olasılığı yüksektir. Bu, genç bir insan için iyi bir başlangıçtır, çünkü iradesinin gücünü kullanmak zorunda kalacaktır.

<sup>98</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* II.1, 1103b 11-14.

<sup>99</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* II.3, 1104b 4-8.

<sup>100</sup> Burrhus Frederic Skinner, *Science and Human Behavior*, The Free Press, New York, 1953, p. 62-66.

<sup>101</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* IV.9, 1128b 10-12.



Bu türden disiplinli davranışlar, doğrudan dış müdahaleyi (yasaklar vb.) gereksiz kılar. Öyleyse Aristoteles'in *alışkanlık* kavramı aynı zamanda bir *şartlandırma* biçimidir.

*Nikomakhos'a Etik ve Politika*, insan eylemi ve ahlâkî erdem alanında orijinal doğal kapasitenin eksik olduğunu ve sosyal müdahale, ahlâkî eğitim ve benzerleri ile desteklenmesi gerektiğini göstermektedir. Mükemmelleşmiş ahlâkî erdemlerin doğal kapasiteler olmak yerine önceki durumdan ikinci düzey potansiyelliğe erişmek üzere niteliksel bir değişime sebebiyet veren alışkanlık edinme süreci ile elde edildiği görülür. Mesela eğitim ile birlikte akıl etkenleri, ahlâkî erdem in elde edilmesinde kişinin orijinal doğasının tesirini niteleyebilir, sınırlayabilir veya hükümsüz kılabilir. Aristoteles insan ruhunun veya doğasının, kişinin meşguliyetinden, eğitiminden veya uğraşından etkilendiğini gözler önüne serer. Mesela Aristoteles'e göre el işçiliği ve ustalık sanatlarının yanı sıra ticaret ve çiftçilik gibi birçok türde meşguliyet, vatandaşlığı engeller. Aristoteles bu türde insanların eksik ahlâkî kapasiteleri ve gerçek *eudaimoniayı* paylaşmadaki yetersizlikleri dolayısıyla *en iyi poliste* vatandaş olamayacaklarını savunmakta; aynı zamanda ahlâkî erdem için bir katkı sağlamadığı gerekçesiyle, ortalama emek gerektiren meşguliyetleri kusurlu bulmakta ve kınamaktadır.<sup>102</sup> Bu tür sınıfları *en iyi polisten* çıkarmasının gerekçesi, bu tür faaliyetlerinin insan ahlâkî karakterinin kalitesini olumsuz yönde etkilediğine inanmasıdır. El işlerini sergileyen sınıflar, belirli faaliyetlerin ve meşguliyetlerin belirli türden kötü ahlâkî eğilimleri beraberinde getirdiği gerekçesiyle *en iyi* şehrin haricinde tutulurlar. Bu çeşit faaliyetlerden ruhun niteliğine veya eğilimlere doğru akan nedensel bir yön vardır. Aristoteles el emeği içeren belirli meşguliyetleri üstlenmede ahlâkî karakter için bir tehlike görmüş, bu yüzden ideal *poliste* zanaat, ticaret, çiftçilik gibi temel faaliyetleri üstlenen vatandaşlara karşı açık uyarıda bulunmuştur.<sup>103</sup> Zira bu tür meşguliyetler, vatandaşların ahlâkî erdemler geliştirmesi ve kamusal meseleler hakkında bilinçlenmesi için gereken yeterli boş zamanı sağlamaz. Öyleyse meşguliyetlerin ve günlük faaliyetlerin karakterin nitelikleri üzerinde etkileri mevcuttur. Kötü politik rejimlerin vatandaşların karakteri üzerinde olumsuz nedensel etkilerinden bahsedilebilir. Bir tiran vatandaşlar arasında dar fikirlilik, vehim, hizmetkârlık ve hareket kabiliyetsizliği gibi temel nitelikleri geliştirmeyi amaçlar. Tiran iktidarını koruyan sosyal kontrol araçları ile ortak kurum (kulüpler, araştırma çevreleri ve akademik merkezler vb.) ve uygulamaları yasaklar ve böylelikle doğru ahlâkî ve politik erdemlerin oluşumunu önlemiş olur.<sup>104</sup> Fakat normal bir yönetici için Aristoteles "yasa koyucunun, vatandaşlarına alışkanlık edindirecek onları *iyi* kıldığını ve bunun her yasa koyucunun isteği olduğunu; eğer bunu iyi yapmayı başaramazsa, hedefini ıskaladığını" iddia eder.<sup>105</sup> Eğitimin politik adaletle uyumu göz önünde bulundurulduğunda, yasa koyucunun *poliste*ki her bireyi ahlâkî erdeme

<sup>102</sup> Aristoteles, *Politika* VII.13, 1319a 26-28; 1328b 33-1329a 2.

<sup>103</sup> Aristoteles, *Politika* VII.9, 1328b 37-1329a 2.

<sup>104</sup> Aristoteles, *Politika*, 1313b 6-9.; 1313a 40-b 5.; 1313b 1-17.

<sup>105</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103b 24-25.; 1103b 3-6.

alıştırmayı amaçlayan tedbirleri benimsemesi uygun olacaktır. Elbette Aristoteles'in politik planı, *polis*in tüm üyelerini ahlâkî açıdan eğitmeyi amaçlar, ancak bu sadece her birinin varsayılan kabiliyeti kadarıyla yapılabilir; zira fiili durumda insanları iyi hale getirmek üzere verilecek ahlâkî eğitimin etkinliği, Aristoteles'in bizzat doğal farklılıkların (kadın, çocuk, köle, işçi, barbar insan doğaları ayrımları) kaçınılmazlığını vurgulama eğilimi ile çelişmektedir.

## 5. Sonuç

Aristoteles insanı doğası gereği düşünen/konuşan (Yn. *logikon*) ve toplumsal/politik (Yn. *politikon*) bir canlı (Yn. *zoon*) olarak nitelemiştir. Bu yaklaşım 'İnsan doğası gereği *zoon logikondur* ve doğası gereği *zoon politikondur*' şeklindeki *yargı* cümlesi yerine 'İnsan doğası gereği *zoon logikon* ve doğası gereği *zoon politikon* olmalıdır' şeklindeki *dilek* cümlesine daha yakındır. Zira ancak tüm bireysel yetersizliğine karşın insan *akıllı* ve *toplumsal* bir yaşam kurabilirse hayatta kalıp varlığını idame ettirebilir. Aristotelesçi sistem içinde sanatlar doğanın hâkimi olmaya çalışırken *polis* ve *terbiye* insanı içsel zorunluluklardan kurtarmayı ve ona dışsal olumsuzluk çerçevesinde kendi eğitimi için boş zaman sağlamayı amaçlamaktadır. İnsan *doğası gereği* toplumsal/politik canlıdır çünkü politik bir topluluk onun sosyal doğasının yerine getirilmesi için kaçınılmazdır. Yine insan *doğası gereği* erdemi kabul etmeye uyarlanmıştır. Aristoteles insanın, sahip olduğu doğadan dolayı erdemi *elde edebileceğini* ileri sürer.<sup>106</sup> Öğrenme yoluyla elde edilen entelektüel erdemlerdeki değişim, ahlâkî erdemler söz konusu olduğunda alışkanlık yoluyla edinilir. *Pratik bilgeliğin* bulunmasının ön şartı, ahlâkî erdemlere sahip olmaktır. Kişi ilk olarak iyi olanı yapmayı, kötü olandan sakınmayı alışkanlık (*ethos*) haline getirmiş olmalıdır. Aristoteles'e göre tam erdem için *pratik bilgelik* gereklidir; bunun alışkanlığa eklediği şey ise iyiyi eylemek yanında iyiyi bilmektir. Erdeme dair önermelerin bilinmesi, bu bilginin insan için ikinci bir doğa haline gelmesi zaman alır. Pratik bilgeliği içselleştiren birey, hazlar onu başka türlü yapmaya zorlasa bile hazlarını yeniden şekillendirmeyi başardığı için her zaman erdemli davranacaktır.

İnsanın orijinal, *içsel zorunlu* doğası yetersizdir, ancak *dışsal olumsuz* bir terbiyenin içinde *erdem* ve *eudaimoniya*ya erişebilir. İnsanın çocukluğundan itibaren herhangi bir alışkanlık türünde eğitilmiş olması büyük önem taşır. Tekrarlanan eylemler insan karakterine iz bıraktığı için meşguliyetlerin ve günlük faaliyetlerin de karakterin nitelikleri üzerinde etkileri mevcuttur. Aristoteles alışkanlığın oynadığı role birincil yer vererek etkin ahlâkî kapasitenin doğuştan gelen doğaya indirgenmesine direndiği için, sınıf, milliyet veya cinsiyete dayalı ahlâkî ve politik kapasiteler bariz bir şekilde sınırlandırılır. Çünkü ahlâkî ve politik erdemin elde edilmesinde ahlâkî alışkanlığın

<sup>106</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103a 26.

oynadığı rol göz önüne alındığında insan doğasının birinci düzey kapasite olarak katkısı büyük ölçüde azalmış görünür. Aristoteles insanı, yeryüzünde nihai amacı doğasıyla belirlenmemiş olan tek doğal tür addeder. Aristoteles'te tam erdem ancak birinci düzey potansiyellikten ikinci düzey potansiyelliğe erişmek üzere niteliksel bir değişime sebebiyet veren *alışkanlık edinme* süreci ile elde edilir.

Ahlâkî erdem kapasitesi ne doğadan ne de doğaya karşı ortaya çıkar. Fakat doğa ahlâkî erdemin temeli ile ilgili olarak cinse özgü bir rol oynuyor görünmektedir: Birey, ahlâkî açıdan iyi olmak için başka bir hayvan türü değil, insan olmalıdır ve belirli bir bedene ve bir ruha sahip olmalıdır. Öyleyse insanın ahlâkî doğasıyla ilgili iki tanım aynı anlama gelir: Ahlâklı olmak için hayvan değil insan olmak; iyi olmak için belirli türde bir bedene ve ruha sahip olmak lazımdır. *Nikomakhos'a Etik, Politika* ve *Fizik* geliştirilen doğa mefhumu bütünüyle tutarlı değildir. Etik ve politik çalışmalarda “doğa” birinci ya da ikinci düzey potansiyellik (veya birinci düzey aktüellik) olarak düşünülebilirken fizik ve metafizik çalışmalarda doğanın en kesin algısı ikinci düzey potansiyellik (veya birinci düzey aktüellik) olarak düşünülen tözsel forma işaret eder. “Doğa”nın iki anlamı arasındaki uyumsuzluğun izi Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te insanın ahlâkî doğasını ve erdemleri basitçe doğal (doğuştan) ya da tümüyle alışkanlık edinme sonucu öğrenilen olarak tanımlamadaki isteksizliğinde de takip edilebilir. Aristoteles insan doğasını ne doğuştan gelene ne de sonradan elde edilene tümüyle indirgemeye bilgece direnir.

Alışkanlık adeta doğanın bir uzantısı/genişlemesi olarak değerlendirilebilir. Çünkü belirli bir türden etkinliklerin taklidiyle veya tekrarlanmasıyla, doğuştan yerleşik olmayan, pratik biliş ve motivasyon kalıpları oluşturulur. Buna göre alışkanlığa nedensel bir güç atfedilebilir, taklit veya tekrarlama yoluyla bir temsilci, dış müdahale olmaksızın doğal olmayan bir etkinlik modelini gerçekleştirebilir. Temsilcinin faaliyetini esas alan ilke başlangıçta dışsaldır, ancak alışkanlık yoluyla içselleşir. Bu nedenle etkinlik adeta ‘ikinci doğa’ haline gelir: kültürel (yapay) bir içsel hareket ilkesi. Alışkanlık edinme aynı zamanda bilişsel ve sevk edici yönleri sahiptir, zira alışkanlık nesneleri haz veya acı verici hale getirir.<sup>107</sup> Öyleyse alışkanlık edinme insanı erdemli bir şekilde hareket etmekten haz almaya yönelik de eğitir. Alışkanlık, doğa-terbiye tartışmasında kendi *eudaimoniasına* erişen ve *polisin eudaimoniasını* da teşvik eden tam bireyler üreten Aristoteles sisteminde merkezi öneme sahip bir *terbiye* sürecidir.

## KAYNAKLAR

- Aristoteles; *Fizik*, çev.: Saffet Babür, YKY, İstanbul, 2012.  
 —; *Hayvanların Hareketi Üzerine*, çev.: H. Nur Beyaz Erkızan, Sentez Yayınları, Ankara, 2013.  
 —; *Metafizik*, çev.: A. Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.  
 —; *Nikomakhos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, Bilgesu Yayınları, İstanbul, 2012.

<sup>107</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* II.3, 1104b 8-13.; VII.10, 1152a 30-33.

- ; translated by.: James G. Lennox, edited by.: J. L. Ackrill & Lindsay Judson, Oxford University Press, Clarendon, Oxford, 2001.
- ; *Politika*, çev.: M. Temelli, Ark Kitapları, İstanbul, 2013.
- ; *Retorik*, çev.: M. H. Doğan, YKY, İstanbul, 2004.
- ; *Ruh Üzerine*, çev.: Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- Burrhus Frederic Skinner, *Science and Human Behavior*, The Free Press, New York, 1953.
- Christopher Shields; *Aristotle*, Routledge, 2. edition, London & New York, 2014.
- David Ross; *Aristoteles*, çev.: A. Arslan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011.
- Engin Koca; “Aristotelesçi Sistemde Politika, Pratik Sanatlar ve Fizik İlişkisi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 37, İstanbul, Mart 2018, s. 213-231.
- Francis E. Peters; *Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü*, çev.: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004.
- Fred D. Miller; *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- H. H. Joachim; *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, Oxford University Press, London, 1951.
- Javier Bernacer & Jose Ignacio Murillo; “The Aristotelian Conception of Habit and Its Contribution to Human Neuroscience”, *Frontiers in Human Neuroscience* 8:883, 2014, p. 1–19.
- Jonathan Barnes; *Aristoteles*, çev.: B. Ö. Düzgören. Altın Kitaplar, İstanbul, 2002.
- Jonathan Lear; *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Julia Annas; “Aristotle on Human Nature and Political Virtue”, *Aristotle: Critical Assessments*, vol. IV, edited by.: Lloyd Gerson, New York and London, 1999, p. 48–66.
- Julie K. Ward; “Perception and Logos in *De Anima* II.12”, *Ancient Philosophy* 8, 1988, p. 217–233.
- J. H. Lesher; “Aristotle on Form, Substance, and Universals: A Dilemma”, *Phronesis* 16, 1971, p. 169–178.
- L. A. Kosman; “Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics”, in *Essays on Aristotle's Ethics*, edited by.: A.O. Rorty, University of California Press, Berkeley, 1980, p. 109–115.
- Mark Ashcraft; *Fundamentals of Cognition*, Longman, New York, 1998.
- Mor Segev; “Aristotle on Nature, Human Nature and Human Understanding”, *Rhizomata* 5(2), 2017, p. 177–209.
- Myles Burnyeat; “Aristotle on Learning to Be Good”, in *Essays on Aristotle's Ethics*, edited by.: Amelie Oksenberg Rorty, University of California Press, Berkeley, 1980, p. 69–92.
- Nathan Bowditch; “Aristotle on Habituation: The Key to Unlocking the *Nicomachean Ethics*”, *Ethical Perspectives* 15, no. 3, 2008, p. 309–342.
- Richard Kraut; “Aristotle's Ethics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), edited by.: Edward N. Zalta, URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/aristotle-ethics/>].
- ; “Aristotle on Becoming Good: Habituation, Reflection, and Perception”, in *The Oxford Handbook on Aristotle*, edited by.: C. Shields, 2012, p. 529–557.
- ; “Two Conceptions of Happiness”, *Philosophical Review* 88(2), 1979, p. 167–197.
- S. Anandalakshmy & R. E. Grinder; “Conceptual Emphasis in the History of Developmental Psychology: Evolutionary Theory, Teleology, and the Nature Nurture Issue”, *Child Development*, 41(4), 1113–1123, 1970, p. 118–119.
- Yu Jiuyan; “Ethos and Habituation in Aristotle”, *Frontiers of Philosophy in China* 7(4), 2012, p. 519–532.
- ; “Aristotle on Physis: Human Nature in the *Ethics* and *Politics*”, *Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought*, vol. 22 iss. 2, 2005, p. 287–308.

# İKİ HİKÂYE İKİ YÖNTEM: *GURBETÜ'L-GARBÎ*'DE *HAYY B. YAKZAN*'A MEŞŞÂÎ YÖNTEM ELEŞTİRİSİ VE MÜŞÂHEDE YÖNTEMİNE GİRİŞ DENEMESİ

Fatma Turğay\*

TWO STORIES TWO METHODS: A PERIPATETIC METHOD CRITICISM  
TOWARDS *HAYY B. YAKZAN* IN *THE STORY OF THE OCCIDENTAL EXILE*  
AND AN INTRODUCTION TO INTUITIVE METHOD

## ÖZ

Sühreverdî'nin *Gurbetü'l-garbî* hikâyesinin girişinde İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzan* hikâyesinin bazı işaretler/semboller yönünden eksik kaldığı eleştirisi; hikâyelerdeki bazı ortak sembollerle birlikte, onun *Hayy b. Yakzan* hikâyesini devam ettirdiği düşüncesine, buradan hareketle bu iki filozofun arasındaki ilişkinin bir devamlılık ilişkisi olduğu yorumuna neden olmuştur. Bu çalışma, Sühreverdî'nin *Gurbetü'l-garbî*'de *Hayy b. Yakzan* için yaptığı bu değerlendirmenin böylesi bir devamlılık/tamamlama gayesine değil, meşşâî yöneme karşı eleştirel bir yöne sahip olduğunu, bu eleştirinin de sembolik hikâye tarzında dile getirildiğini ortaya koymaya çalışacak; bu bağlamda *Gurbetü'l-garbî* hikâyesinin Sühreverdî'nin işrâkî felsefesinin önemli yönlerinden biri olan müşâhede yönteminin bir parçası olarak sembolik dili nasıl inşa ettiği, buna karşılık *Hayy b. Yakzan*'ın sembolik bir hikâye olarak meşşâî yöneme nasıl dâhil olduğunu inceleyecektir. **Anahtar Kelimeler:** Sühreverdî, *Gurbetü'l-garbî*, İbn Sînâ, *Hayy b. Yakzan*, müşâhede yöntemi, sembolik yöntem.

## ABSTRACT

In the beginning of Suhrawardi's story *The Story of the Occidental Exile*, there appears a criticism towards *Hayy b. Yakzan*, telling that the story is not satisfactory enough in terms of signs/symbols. Together with some common symbols, this criticism paved way to the idea that Suhrawardi extended the story of *Hayy*

\* Dr., ft.turgay@gmail.com. Yazı geliş tarihi: 16.05.2018; kabul tarihi: 19.09.2018.

*b. Yakzan* and thus the philosophers have a relation of continuity. This study will demonstrate that Suhrawardi's criticism does not aim at such a continuity/consummation, rather it has a critical manner towards peripatetic method, which is mentioned by means of symbolism. In this context, this study will examine how *The Story of the Occidental Exile* establishes symbolic language as a part of intuitive method, –an important part of Suhrawardi's philosophy of illumination– and how *Hayy b. Yakzan*, as a symbolic story falls under peripatetic method. **Keywords:** *Occidental Exile*, İbn Sînâ, *Hayy b. Yakzan*, intuitive method, symbolic method.

...

## I. Giriş

Sühreverdî'nin *Gurbetü 'l-garbî* hikâyesi (*Kıssatü 'l-gurbeti 'l-garbiyye-Batılı Sür-günün Hikâyesi*), kendisinden çok girişinde İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzan* ve *Salaman ve Absal* hikâyelerine değinmesi,<sup>1</sup> bu hikâyelerle bazı sembol ve temaların ortaklığı ve benzerliği itibarıyla dikkate alınmış; buradaki ifadelerden yola çıkılarak İbn Sînâ ile arasındaki felsefî ilişkinin niteliği belirlenmeye çalışılmıştır. İbn Sînâ'nın sembolik hikâyeleriyle birlikte, bazı âyet-sûre yorumlarının, *el-İşârât* ve *t-tenbîhât/İşaretler* ve *Tenbihler* adlı eserindeki kimi kavramlarla birlikte dil ve üslubun, Sühreverdî şahsında işrâkî felsefeyi etkilediği ve ona kaynaklık ettiği; onun “Meşrikî Hikmet”inin Sühreverdî’de makes bulduğu gibi yorumların ortaya çıkmasında da *Gurbetü 'l-garbî* hikâyesi, özellikle de giriş kısmı etkili olmuş görünmektedir.<sup>2</sup>

Sühreverdî'nin *Gurbetü 'l-garbî*'nin giriş paragrafını *Hayy b. Yakzan*'a dair düşüncelerine ayırması, kendi hikâyesini de burada bulduğu eksikliğe dayandırması, iki hikâyenin, dolayısıyla iki filozofun felsefe anlayışlarını karşılaştırmak için gereken verileri sunmaktadır. İbn Sînâ'da işrâkîlik<sup>3</sup> ya da tersinden Sühreverdî’de meşşâîliğin (ya da İbn Sînâcılık)<sup>4</sup> izlerinin aranmasına kadar giden bir dizi yoruma neden olan

<sup>1</sup> Sühreverdî, “Kıssatü 'l-gurbeti 'l-garbiyye: bâ tercüme ve şerh-i fârisî”, *Mecmûa-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk II* içinde, tsh. ve muk. Henry Corbin v.dğr., IV c., Tahran: Pejûheşgah-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî, 2001/1380, s. 275-76. (bu esere bundan sonra *Gurbetü 'l-garbî* olarak atıfta bulunulacaktır.) s. 275-76.

<sup>2</sup> İbn Sînâ'nın “Meşrikî hikmet”ine dair tartışmalar için bkz. İlhan Kutluer, “Mâkâmâtü 'l-ârifin: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul: 2008, c. I. s. 31-53; a.mlf. *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 61-104; Meşrikî düşünce ile işrâkî düşünce arasında bir ilişkinin kurulup kurulamayacağına dair tartışmaları içeren bir çalışma için bkz. Nesim Doru, “Meşrikî Düşünceden İşrâkî Düşünceye Bir Yol Var mı?”, *Şeyhü 'l-İsrâk'ın İzinde: İlk Dönem İşrâkî Şârihler*, ed. M. Nesim Doru v.dğr., Ankara: Divan Kitap, 2015, s. 105-31.

<sup>3</sup> Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi, Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 358-59.

<sup>4</sup> Dimitri Gutas, Henry Corbin'in İbn Sînâ ile Sühreverdî arasında gördüğü devamlılık esasına dayalı

eserler içinde *Gurbetü'l-garbî*'nin özel bir yeri vardır. Bu makalede ise, sözü edilen iki hikâye ve dolayısıyla da iki filozof arasında varsayılan düşünsel devamlılığın ya da tamamlamanın<sup>5</sup> ötesinde, ikincinin birinciye yöntemsel bir eleştiriyi yaklaştığı, bu eleştirinin de bir yöntem arayışına karşılık geldiği, hikâyenin de bu arayışa cevap olarak ortaya konduğu vurgulanacaktır.

Bu yöntem eleştirisi ve arayışı esnasında dile getirilen eksiklik ve öneriler, Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk*'te tebellür eden felsefesinin özellikle işrâkî yöntem açısından çekirdek niteliklerini taşımaktadır. Bu eleştiri ve devamındaki öneri, hikâye tarzında ortaya konsa da bununla sınırlandırmayacak ölçüde yapısal bir yöne sahiptir ve bu yönüyle bir felsefe yapma biçimini de içermekte, olgunlaşmış haline *Hikmetü'l-işrâk*'te ulaşmaktadır. Sühreverdî'nin tasavvufî hayatla oldukça ilgili olduğu bir evreyi temsil eden bu hikâyenin referansı, doğrudan teorik-analitik bir felsefî sistem değil, Kur'an/vahiy, hakîmlerin sembolleri ve tasavvuf ehlinin uygulamalarıdır. Bu nedenle onun bu hikâyede meşşâi felsefeye yaslandığı söylenemez; ancak içerikte *Hikmetü'l-işrâk*'e kadar meşşâi kozmoloji (âlem mertebeleri açısından) ve psikolojiyi (nefsin güçleri bakımından) izlediğini de belirtmek gerekir. Bu nedenle burada işrâkî felsefenin bu alanlarda farklılaşan yönleri tam anlamıyla görülemese de kimi işrâkî kavramlarla (özellikle nûr kavramı)<sup>6</sup> birlikte, yol ve yönteminin ana hatlarını takip etmek mümkün olabilmektedir. *Hayy b. Yakzan* gibi İbn Sînâ'nın olgunluk dönemine denk düşen ve onun meşşâi felsefeyi farklı bir yöntemle ortaya koymayı denediği ve bu açıdan oldukça çarpıcı ifadeleri-sembolleri barındıran bir hikâye ile Sühreverdî'nin işrâkî felsefeye geçiş dönemini temsil eden *Gurbetü'l-garbî* hikâyesi, bu iki filozofun görüşlerini hem özgün hem de bütünlüklü biçimde içinde taşıyan, bir tür minyatür eserler olarak<sup>7</sup> bu türden bir araştırma ve karşılaştırmaya oldukça uygun bir form ve içerik sunarlar.

Tartışma alanımızı hikâyelerin yöntemiyle sınırlandırdığımızdan, bu iki hikâyenin yöntemini belirleyen, hikâyeleri taşıyan ve diğer sembollerin etrafında örgütlendiği merkez iki sembole odaklanacağız. Bunun için de İbn Sînâ'da "Faal Akılla ittisal" yani hikâyedeki Hayy b. Yakzan sembolünü, Sühreverdî'de ise "ölmeden önce ölüm" anlamına gelen "kıyâmet" sembolünü merkeze alacak ve tartışmayı bu semboller ve bunlara işaret eden kavramlar etrafında yürüteceğiz. Yine burada hikâyenin içeriğinden çok yöntemini öne çıkaracak, içeriğe de bu yöntem çerçevesinde yaklaşacağız. Bunun için de İbn Sînâ'nın sembolik dilini ve gayesini yöntem açısından ele alan Dimitri Gutas'ın,

yorumlarını İbn Sînâ açısından eleştirse de Sühreverdî'de İbn Sînâ etkilerini bu yoldan okumakta ve onun işrakiliğini "İbn Sînâcı işrakilik" olarak değerlendirmektedir; bkz. Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2004, s. 169-72.

<sup>5</sup> Corbin, *Avicenna and Visionary Recitals*, çev. Willard R. Traks, Dallas: Spring Publications, 1980, s. 43.

<sup>6</sup> Sühreverdî, *Gurbetü'l-garbî*, s. 293, 296.

<sup>7</sup> Sarah Stroumsa, "Avicenna's Philosophical Stories: Aristotle's *Poetic* Reinterpreted", *Arabica*, c. 39, 1992, s. 183.

Sühreverdî'nin *Gurbetü'l-garbî*'si içinse Henry Corbin'in yorumlarına başvuracağız.

## II. Sühreverdî'nin Hayy b. Yakzan Eleştirisi ve Yorumu

Sühreverdî, *Gurbetü'l-garbî*'nin girişinde *Hayy b. Yakzan*'ı okuduğunda onda olağanüstü rûhânî sözlere ve derin işaretlere rastladığını, ancak bu hikâyenin çok önemli bir eksiklikle malûl olduğunu, onun “en büyük durum” (*et-tavrü'l-a'zam*), yani “büyük sarsıntı/kıyâmet”e (*et-tâmmetü'l-kübrâ*)<sup>8</sup> dair işaretlerden (*telvîhât*) ârî/yoksun (*müte'arriye*) bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre, bu *kıyâmet*, ilahi kitaplarda saklı (*mahzûne*) ve hâkimlerin sembollerine (*rumûz*) emanet edilmiş (*müstevdi'a*) bir büyük hal, tasavvuf ve mükâşefe ehlinin makamlarının dayanağı olan bir “sır”dır. İbn Sînâ'nın *Salaman ve Absal* hikâyesinde de “örtük/gizli” (*mahfî*) kalan bu büyük duruma/kıyâmete, ona göre, *Hayy b. Yakzan* hikâyesinin ancak sonuna doğru işaret edilmiştir.<sup>9</sup> Kendisinin *Gurbetü'l-garbî*'yi hikâye tarzında yazma nedeni de işte bu kıyâmetten kısmen söz edebilme fırsatı yakalamaktır. Hikâyenin giriş yazısı kendi sözleriyle şu şekildedir:

“Hayy b. Yakzan” hikâyesini okuduğumda, onda olağanüstü ruhanî sözler ve derinlikli işaretlere rastlasam da onu ilahî kitaplarda saklı, hakîmlerin sembollerine emanet edilmiş *büyük olay*, yani “büyük sarsıntı”ya (en-Nâziât, 79/34) (*tâmmetu'l kübrâ*) değinen işaretlerden yoksun buldum. Ehli tasavvufun ve mükâşefe ashabının makamlarının dayandığı bu *sır*, Hayy b. Yakzan hikâyesinin yazarının kaleme aldığı “Salaman ve Absal” hikâyesinde de gizli kalmıştır. Ona sadece Hayy b. Yakzan risâlesinde, kitabın sonlarındaki şu cümle ve devamında işaret edilmektedir. “Belki insanlardan bazıları O'na hicret edebilir.” Ben de bu yüzden bazı kıymetli dostlar için adını “Kıssatü'l-gurbetü'l-garbiyye” (Batılı Sürğünün Hikâyesi) koyduğum bir hikâye tarzında o sırdan kısmen söz etmeye koyuldum.”<sup>10</sup>

Buradaki ifadelerden *Hayy b. Yakzan* hikâyesine yapılan bu eleştirinin, bir hikâyeye yapılmış sıradan edebî bir eleştiri olmadığı anlaşılmaktadır. *Gurbetü'l-garbî* hikâyesinin yazılış amacı ve içeriği de ondaki eksikliği tamamlama, bütünlüğünü bozan tarafı onarma değil, sözü edilmeyen, ancak böylesi bir hikâyede yer alması gereken eksik bir sırra işaretle bunu konu edindiğini göstermektedir. *Hayy b. Yakzan* ve ardından *Gurbetü'l-garbî* okunduğunda, Sühreverdî'nin sözüne ettiği eksikliğin, hikâyenin yarım bırakılması anlamında bir eksiklik olmadığı rahatlıkla görülebilir. Nitekim Sühreverdî, kendisinin hikâye formunda/tarzında (*fî tarzi kıssa*), en büyük hal/olay ve sır dediği bu eksik parçayı, yani kıyâmeti anlatmak istediğini söylemekte;

<sup>8</sup> en-Nâziât, 79/34.

<sup>9</sup> İbn Sînâ, “Hayy b. Yakzan”, *Hayy bin Yakzan, İbn Sînâ, İbn Tufeyl* içinde, nşr. Ahmet Emîn, (İbn Zeyle'nin şerhiyle birlikte) Kahire: 1952, s. 43-53. (Türkçesi, Hayy b. Yakzan (İbn Sînâ), *İbn Sînâ / İbn Tufeyl, Hayy Bin Yakzan*, haz. N. Ahmet Özalp, çev. Şerafettin Yaltkaya, Babanzade Reşid, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996, s. 53.

<sup>10</sup> Sühreverdî, *Gurbetü'l-garbî*, s. 275.



tüm sembolleri bu büyük sembol ile ilişkilendirmekte ve bir bütün olarak bu kıyâmeti hikâye etmektedir. Artık bu, *Hayy b. Yakzan*'ı tamamlayan değil, ona alternatif yeni bir hikâyedir. Hikâyenin girişinde belirtildiği gibi, bir kıyâmet hikâyesidir. Bu kıyâmetin küçük âlem olan nefiste cereyan ettiği ise açıktır.<sup>11</sup>

Anlaşılan o ki Sühreverdî, *Hayy b. Yakzan* hikâyesine nefsin bu kıyâmetinden söz edilmesi beklentisiyle yaklaşmış, ancak bu beklentisi karşılanmamıştır. Sühreverdî'nin neden böyle bir beklentiye girdiğini anlayabilmek ve bu “en büyük halin/olayın” içeriği hakkında fikir edinebilmek içinse burada bakılacak yer, *Hayy b. Yakzan* hikâyesinde Sühreverdî'nin gösterdiği; “Belki insanlardan bazıları (*efrâd*) O'na hicret edebilir.” cümlesi ve devamı, ayrıca *Salaman ve Absal* hikâyesidir. Ancak o, *Hayy b. Yakzan*'ın sonuna denk düşen kıyâmet işaretinin tam olarak neye karşılık geldiğini belirtmeyip, sadece bu kısımda yer aldığını ifade etmektedir. *Gurbetü'l-garbî*'nin bu işareten sonrasını devam mı ettirdiği yoksa bu işareti merkeze taşıyarak yöntemsel bir ayrışmaya mı gittiğinin cevabı, hikâyelerin ana temaları etrafında anlamlı ve anlaşılabilir hale gelen sembollerin bu temalarla kurduğu ilişkinin çözümlenmesiyle verilebilecektir.

#### a. *Hayy b. Yakzan*'ın Önemli Sembollerinin Yöntem Açısından Değerlendirilmesi

*Hayy b. Yakzan* hikâyesinin en önemli sembolü, adından da anlaşılacağı üzere Hayy b. Yakzan, yani faal akıldır. Cebrâil şahsında melek, hikâyedeki görüntüsüyle ‘pîr/şeyh’ olarak sembolize edilen faal akıl, öncelikle kendini, ardından fîraset ilmi, yani dış görünümünden iç nitelikleri bilme yoluyla nefse kendisini tanıtmamasının akabinde, onun gibi yolculuk etmek, âlemleri dolaşmak isteyen nefsin talebi doğrultusunda, yolculuklarında gördüklerini anlatması, nefsin onunla ittisalini gösteren bir anlatıdır ve İbn Sînâ'nın faal akılla ittisal öğretisinin ayrıntılarını da içeren sembollerle örülmüştür. Faal aklın bu yolculuk anlatısı, tüm hikâyeyi oluşturmakta ve bir karşılaşma

<sup>11</sup> Abdürrezzak Kâşânî'nin, tasavvuf istilahlarını açıkladığı eserindeki kıyâmet tarifi şöyledir: “Kıyâmet, öldükten sonra ebedî hayatta dirilmektir. Üç türlü kıyâmet vardır. Birincisi, ölen kişinin dünyevî hayatındaki durumuna göre tabiî ölümden sonra ulvî veya suflî berzahtan birindeki bir hayata dirilmesidir. Zira Hz. Peygamber (as) “Nasıl yaşıyorsanız, öyle ölürsünüz ve [nasıl ölürseniz] öyle diriltilirsiniz” buyurmuştur. Bu, Hz. Peygamberin (as) “Kim ölürse kıyâmeti kopmuştur” sözünde işaret edilen küçük ölümdür. İkincisi, iradî ölümden sonra kudsî âlemdeki ebedî kalbi hayatta dirilmektir. Nitekim “İradeyle öl ki, tabiatla diri kalasın” denmiştir. Bu, “Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine nûr verdiğimiz kimse” (En'âm, 6/122) âyetinde işaret edilen orta kıyâmettir. Üçüncüsü, Allah'ta fenâ bulduktan sonra Hak'la bekâ esnasında gerçek hayatta dirilmektir. Bu ise, “Büyük felâket (kıyâmet) geldiği zaman” (en-Nâziât, 79/34) âyetiyle işaret edilen büyük kıyâmettir.” Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü, Letâifü'l-a'lâm fî işâreti ehli'l-ilhâm*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 83. Abdülkerim Cîlî ise *İnsân-ı Kâmil* kitabında kıyâmeti insanda ve âlemde olması bakımından küçük ve büyük kıyâmet olarak tasnif eder ve büyük kıyâmetin âlemlerinin her birinin, küçük âlem olan insanda nasıl zuhûr edeceğini açıklar. Bkz. Abdülkerim el-Cîlî, *İnsân-ı kâmil*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. Selçuk Eraydın vdğ., İstanbul: İz Yayıncılık, 1998, s. 350-60.

ile başlayan ittisal-sohbet, nihayetinde kendisi gibi yolculuk yapmak isteyen nefsi, kendi eşliğinde Padişah'a/Tanrı'ya götürme davetiyle sona ermektedir.

Faal aklın hem Fârâbî hem de İbn Sînâ açısından Cebrâil ile özdeşleştirilmesi, *Hayy b. Yakzan* gibi sembolik bir hikâyenin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Zira sembolik bir dili temel alan vahiy ve onu getiren bir melek, felsefede akılla özdeşleştirilmekte ve onun “vâhibü's-süver” yönü ile peygambere vahiy getiren yönü birleştirilmektedir. Bununla birlikte bu birleştirme her iki filozof için de akli bir içyapıya sahip bulunmaktır.<sup>12</sup> Dolayısıyla hikâyenin dili ile vahiy dilinin ortak noktası, faal aklın bir melek olmasıdır. Hikâyede Kur'an'dan alınan semboller, yine bu melek sembolü etrafında anlamlı hale gelmekte; hikâyedeki kozmolojik çatı, melekî bir kozmoloji olarak Kur'an ayetlerinden ilham almaktadır.<sup>13</sup> Ayrıca faal aklın bir 'pîr/şeyh'le sembolize edilmesi, onun *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta arif olarak nitelendirdiği kişiyi anımsattığından aralarında bu açıdan bir bağ kurulması da mümkün hale gelmekle birlikte,<sup>14</sup> İbn Sînâ'nın tasavvuf unsurlarını felsefesinin içine alma gayesi ağır bastığından, hikâyede faal akli bir 'şeyh/pîr' olmasından çok bir melek, onun vurgusuyla Cebrâil kimliği öne çıkmaktadır.<sup>15</sup>

Öyle anlaşıyor ki İbn Sînâ için faal akılla ittisal, bir hikâye formatına dönüştürülebilecek derecede açık, bir o kadar da önemlidir. Faal akılla ittisalin burada ayrıntılarıyla birlikte bir bütün olarak yer alması, konuya dair sorulacak soru ve sorunları da aynı açıklıkla gözler önüne sermektedir. Sühreverdî'nin hikâyeden beklentisini de bu açıklık içinde yorumlamak mümkündür. Nitekim o, aradığı işareti hikâyenin sonuna doğru, 'fertler'in (*efrâd*) Padişah'a hicreti ve onun katından dönüşlerinde bahsedilen kısımda bulmaktadır. Padişaha '*hicret*' ve bu '*hicretin keyfiyeti*', Sühreverdî için

<sup>12</sup> İlhan Kutluer, “Mâkâmâtü'l-arifin: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, s. 48.

<sup>13</sup> Âlemin sınırlarının belirlenmesi, bu belirlemede doğu-ışık-melek sembolünün yeri; ışığın maddeyle nasıl bir araya geldiği gibi soruların sembolik dildeki anlatımı burada Kur'an sembollerine özellikle de Zülkarneyn sembolüne bağlı olarak anlatılmaktadır. Aynı anlatı *Salaman ve Absal* hikâyesinde de mevcuttur. Bkz. İbn Sînâ, “*Salaman ve Absal*”, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* içinde IV c., nşr. Süleyman Dünya, Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1992, (Nasireddin Tûsî'nin şerhiyle birlikte), c. IV, s. 54 (Türkçesi, *İbn Sînâ-İbn Tufeyl Hayy bin Yakzan*, haz. N. Ahmet Özalp, çev. Şerafettin Yalçınkaya, Babanzade Reşid, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996, s. 23-25. Nasireddin Tûsî'nin sembol yorumları dipnotlarda yer almaktadır, s. 28-29, dn.: 22-39.) Corbin âlem şemasının melekîyyât üzerine kurulu olmasına ve bu sistemin Zerdüşti kökenlerine dikkat çekmektedir. Ancak bu melekîyyâtın Fars kökenlerine tam anlamıyla dönüşü ona göre, Sühreverdî ile birlikte gerçekleştirilecektir. Bkz. Corbin, *Avicenna and Visionary Recitals*, s. 120-21.

<sup>14</sup> Faal aklın bu hikâyede *şeyh/pîr* görünümünde olması, tasavvufi bir tema olarak gözükse de hikâyede bunun dışında bir bağlantı bulmak zordur. Sühreverdî ise, kendi hikâyesinde faal aklın bu *şeyh/pîr* yönünü daha fazla öne çıkaracak; hatta burada gördüğümüz, faal akıldan daha çok bir tasavvuf ya da tekke şeyhini anlatan bir görünüme bürünecektir. *Baba* olarak adlandırılan bu figürün tasavvufi yönünü, *tekke*, *ihvan* gibi semboller de desteklemektedir; bkz. Sühreverdî, *Gurbetü'l-garbî*, s. 292, 293.

<sup>15</sup> Hikâyede Hayy b. Yakzan'ın bir melek oluşu, onun kendini tanıttığı bölümde açık sembollerle verilir. Hikâyenin sonunda Tanrı'ya gidişte eşlik önerisi de Mirâç hadisesine telmih olarak onun Cibril kimliğini açığa vurur. Onun melek kimliğini vurgulayan semboller için bkz. İbn Sînâ, *Hayy b. Yakzan*, s. 43, 53.

hikâyenin işlenmemiş eksik parçasıdır. Biz de bu nedenle Sühreverdî'nin dikkatimizi çektiği son paragraftan yola çıkarak geriye doğru gidecek, bu cümlelerin ima ettiği, Sühreverdî'nin deyişiyle işaret ettiği anlam etrafında, hikâyedeki ittisal sembollerini, nefsin ittisale ulaşmasının yolu ve metodu açısından irdeleyeceğiz. O cümle ve devamı olan kısım ise şöyledir:

“Buradan kurtulup ona gidebilen (*hicret*) kimi sayılı kimseler (*efrâd*) olabilir. Padişah onları, sizin ikliminizin mallarını hiçe indiren bağışlarıyla karşılar. İnsana o denli çok iyilikte bulunur ki, kişi O'nun bağışları karşısında yük altında kalır. Bunlar, onun yanından döndükleri zaman, ikramlarla dönerler. Hayy bin Yakzan ekledi: Eğer seni aydınlatmak amacıyla söylediğim bu sözler, beni ona yaklaştırmamış olsaydı, onunla ilgim, seninle bir çift söz etmemi bile engellerdi. İstersen arkamdan gel... Seni O'na götürüyüm...”<sup>16</sup>

*Hayy b. Yakzan* şârihi için bu bölümün merkez kavramı ‘peygamber’, merkez sembolü de ‘fertler’dir. Bu nedenle o, bu bölümün şerhini, peygamber ve onun diğer insanlardan farkına ve bu farkın nasıl ortaya çıktığına ayırmıştır. Faal akılla ittisalin Padişah’a uzanan boyutu peygamberle ilgili olsa da diğer insanlarla ortak tarafı bilginin elde edilmesindeki rolüdür. Burada insanların bilgi edinmesindeki farklılıkla birlikte bilginin getirdiği hazzın farklılaşmasından, bunun da nefsin beden sonrasındaki hayatına yansımalarından söz eden şârih buradan peygambere ve onun gerekliliğine, peygamberin dilinin, yani vahiy dilinin sembolik olmasının nedenlerine geçmekte; bu konuda İbn Sînâ’nın ifadelerine yakın açıklamalar vermekte ve şeriatteki bir kısım sözlerin zahiriyle, bir kısmının ise üstü kapalı biçimde söylenmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Ona göre bunun nedeni, akıl sahiplerine bu gerçeklerin üstü kapalı söylenmesi halinde, konu üzerinde düşüncelerinin, böylece gerçek ilmin bir üst mertebesine erişme imkânını bulmalarının sağlanmasıdır.<sup>17</sup> Ayrıca âyetlerde geçen sembollerin tevilinin mutlaklaştırılmaması, hatta peygamberin dahi bu sembollerin nedenliliğine dair açıklamalarda bulunmaması gerekmektedir. Zira peygambere vahyin nedenini ortaya koymak yaraşmaz; peygamber kendi şeriatının emrinin nedenini açıklarsa, şeriat koyucu Tanrının yerine geçmiş olur. O halde burada sözü edilen akıl sahiplerinin bir üst mertebeye geçişi, aklî bir nedenselliği anlatmamakta; çünkü burada nefsin bir üst mertebeye geçişi, ahiretteki durumu itibarıyla ele alınmakta, şârih burada konuyu peygamber-vahiy-şeriat-âhiret bağlamından çıkarmamaktadır. Bu yüzden de âyetlerin tevilini peygamber nezdinde dahi uygun görmeyen şârih, şeriatteki ifadelerin de mutlaklığını savunmaktadır.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> İbn Sînâ, *Hayy b. Yakzan*, s. 53.

<sup>17</sup> İbn Sînâ, “Risâle-i Hayy b. Yakzan (İbn Sînâ) ve Şerhi, (Metin I)”, *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler (I): İbn Sina-Sühreverdî-A. Gazzali-Necm-i Razi* içinde, çev. ve der. Derya Örs v.dğr., İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s. 40.

<sup>18</sup> “Risâle-i Hayy b. Yakzan (İbn Sînâ) ve Şerhi”, s. 41-2; İsmailî tevil anlayışına karşı bir tür eleştiri anlamına da gelen yorumlarıyla şârih, “şeriate neden gerekmez” diyerek, vahyin tevilinde belirleyici nedenselliğin bulunduğu düşüncesini eleştirmekte, ilâhî hükümlerin nedensel bağlarının bulunduğu görüşünü reddetmektedir. Bkz. “Risâle-i Hayy b. Yakzan (İbn Sînâ) ve Şerhi”, s. 41.

Hikâyede Faal aklın/Hayy b. Yakzan'ın nefse yarım yolculuklarla yetinmesi, bazen yolculuk edip bazen de şehrinde ikamet etmesi gerektiği tavsiyesi, İbn Sînâ'nın ittisalin tam anlamıyla ancak bedenden koptuktan, yani ölümden sonra gerçekleşeceği fikrine uygun biçimde işlenmektedir.<sup>19</sup> Bu nedenle, nefsin faal akla yönelmesi ve bedensel güçlerinden ayrılması esnasında ittisalin kurulması, güçlerine döndüğünde ise bunun kesilmesi, şârih tarafından faal akılla değil, nefisle ilgili bir durum olarak değerlendirilmektedir.<sup>20</sup> Hikâyedeki anlatıma göre, bu güçlerden kopuş metafizik âleme yönelim ve şevkle ortaya çıkmakta, nefsin bedenle birlikteliği, onun bu güçlere dönüşünü zorunlu kılmaktadır.<sup>21</sup> Hem *Hayy b. Yakzan* hem de *Risâletü't-tayr/Kuşlar Risâlesi*'nde<sup>22</sup> bedenle birlikteyken gerçekleşen ittisalden dönüşün zorunluluğu açık biçimde işlenmektedir. Ancak ittisalin nefis açısından arzu-aşk ve şevke bağlı bir yönelimle gerçekleşmesi gerekli ve önemli olmakla birlikte, bu yönelimin nefsin soyutlanmasına bağlı olarak ortaya çıkışı en az bunun kadar önemli, dahası önceliklidir. İbn Sînâ'nın hikâyede faal aklın nefisle ittisalinin gerçekleşme şartlarını anlatırken kullandığı iki kavram-sembol dikkat çekmektedir: *Teferrüd* ve *tecerrüd*. Hayy b. Yakzan burada nefse güçlerinden soyutlandığında ve onlardan ayrılarak *ferdiyetini kazandığında* kendisiyle buluşabileceğini ve eşlik edebileceğini söylemekte; hikâyenin sonuna doğru Padişah'ı tanıtırken de bu *ferdiyete* erişmiş insanlardan Padişah'a/Tanrıya hicret etmeye yol bulmuş kişilerin olabileceğini belirtmektedir.

*Hayy b. Yakzan* şârihi, Sühreverdî'nin işaret ettiği cümleyi, "Padişah'a yakınlaşabilen bu kişilerin, bilmeye ve algılamaya layık hale geldiklerinde, özellikle de çaba harcadıklarında bu halleri, yani ahiret hallerini kavrayabilecekleri" şeklinde yorumlamaktadır. Padişah'ın onlara yaptığı bağış/iyilik de bu dünyanın hallerinin ve onun lezzetlerinin değersizliği ve öte dünyayla meşgul olmaları gerektiği konusundadır. Bundan dolayı "Onun yanından geri gelince büyük keremlerle gelirler" sözü, kurtuluşa ermek için her iki dünyanın da hallerini *bilmiş* olurlar demektir.<sup>23</sup> Görüldüğü gibi ittisal Padişah'la olduğunda da bilginin elde edilmesi anlaşılmaktadır.

*Hayy b. Yakzan* şârihi az sayıdaki 'ferd'i peygamberlerle sınırlı tutsa da 'kâmil insan'ı anmadan geçmemektedir. Sühreverdî'nin dikkat çektiği yer de burasıdır. Eğer sayılı fertler bu yolculuğu/hicreti yapabiliyorlarsa, bunun yolunun, diğer kişilerden farklı olarak neyi başardıklarının gösterilmesi, buna işaret edilmesi gerekirdi; ancak hikâye bundan söz açmamakta, ittisalin kendisine ve bu esnada alınan bilgiye odaklanmaktadır. Bu nedenle Sühreverdî, kıyâmet sırrının bulunduğu yer olarak, "ferdiyet

<sup>19</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Baydarfer, Kum: İntişârât-ı Baydar, 1992, s. 199.

<sup>20</sup> "Risâle-i Hayy b. Yakzan (İbn Sînâ) ve Şerhi", s. 42.

<sup>21</sup> İbn Sînâ, *Hayy b. Yakzan*, s. 45.

<sup>22</sup> İbn Sînâ, "Risâletü't-tayr", *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugati's-süfiyye fî felsefeti İbn Sina* içinde, nşr. Hasan Âsî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'iyye, 1983, s. 338-343. (Türkçesi, Kuşların Öyküsü, çev. Derya Örs, *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler*, s. 123-29.)

<sup>23</sup> "Risâle-i Hayy b. Yakzan (İbn Sînâ) ve Şerhi", s. 70.

kazanmış bu kişilerin hicretine” işaret etmektedir. İleride de görüleceği üzere, Sühreverdi için kıyâmet, ittisale giden yolu ifade ettiğinden, ondan ayrılması mümkün olmayan bir konudur.

İbn Sînâ'nın analitik dilinde *Hayy b. Yakzan*'daki sohbet ittisal, Hayy b. Yakzan'ın bu esnada verdiği bilgiler de nefsin elde ettiği bilgilerdir. Bu durumda nefis için, onun Metafizik'te sözünü ettiği aklî âlem haline gelme durumu söz konusu olmalıdır.<sup>24</sup> Hikâyede ise buna şu cümle işaret etmektedir: “Sözümüz, kendisinin yolculuğu sırasında gördüğü ve öğrendiği iklimleri birer birer sormaya gelmişti.” Bu bölümde faal akıl tüm iklimleri nefse birer birer açıklamakta ve âlemleri ayrıntılarıyla ona tanıtmaktadır. Faal akıl nefse Padişah'ı da tanıtmakta, onun cömertliğinden, güzelliğinden söz etmektedir. Ancak burada verilen bilgi, ona ulaşmak anlamına gelmemektedir. *Kuşlar Risâlesi*'nin şârihlerinden Ömer b. Sehlân-ı Sâvî, buradaki “Padişah'a vardım” ifadesini, onun tevhid ve celalini ispatlama mertebesi olarak yorumlar.<sup>25</sup> Oysa konu Sühreverdi için Tanrı bilgisine ulaşmanın yolu değil, bizzat Tanrıya ulaşmanın yolu-yolculuğudur (*seyr*). Bu da aklî bilgiyle değil, bizzat tecrübe edilerek edinilebilecek bir bilgi, yani müşâhede bilgisidir.

Mücerret nefsin akledilir âleme dönüşmesi, *Hayy b. Yakzan*'da sembolik dilde ifadesini bulmuş gibi görünse de nefsin bedensel güçleriyle ilişkisinin niteliği, bu hikâyede Aristocu ahlâk anlayışının devam ettirir tarzdadır. Bu ise nefsin güçlerini dengelemesi anlamına gelmektedir. Ancak nefsin bedensel güçlerinden soyutlanması ile onları dengelemesi-yönetmesi aynı anlama gelmemektedir; en azından faal akılla ittisalin gerektirdiği soyutlanma bu değildir. Ayrıca ittisal için bu biçimde bir soyutlanma, sadece bedensel güçlerden yüzünü metafizik âleme çevirmeyi, yani bir yönelişi ima etmekte ve beklemektedir. Bu durumda da İbn Sînâ felsefesinde tecerrüdün ne anlama geldiğinin yeniden belirlenmesi ve belirtilmesi gerekecektir. Ancak nefsin bedenden soyutlanması durumunda aklî âlem haline geleceği, faal akla benzeme denilen durumun da bu olduğu hatırlanmalıdır. O halde şu sonuca ulaşmak gerekmektedir: İbn Sînâ'da sözü edilen aklî âlem haline gelmek için soyutlanma, bedenle birlikteyken bedenden sonra kazanılacak tam ittisal için bir hazırlık mesabesindedir. Dolayısıyla soyutlanma da ittisal de ölümden sonraki tam haz ve mutluluk için gereklidir. Ancak

<sup>24</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 115, 172. İbn Sînâ aklî âlem olma halini, *el-Mebde ve'l-me'âd*'de Hayy b. Yakzan hikâyesine oldukça uygun biçimde şöyle açıklamaktadır: “Aklî güç, her duyulurun ve makûlün sûretini alır; bu sûretleri İlk İlke'den mukarreb melekler olan akıllara, akıllardan sonra gelen melekler olan nefislere, göklere, unsurlara ve bütünün heyeti ve tabiatına kadar tertip eder. Böylece aklî güç, faâl aklın nûruyla aydınlanmış ve zâtı sürekli olan aklî bir âlem haline gelir”. Bkz. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran: Müessese-i Motaleat-ı İslami Danişgah-ı Mc Gill Şube-i Tahran, 1984, s. 153.

<sup>25</sup> Ömer bin Sehlânî Sâvî, *Risâletü'l-tayr şerhi*, çev. Derya Örs, *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler (I): İbn Sina-Sühreverdi-A. Gazzali-Necm-i Razi* içinde, çev. ve der. Derya Örs v.dğr., İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s. 156.

bu açıklamalar, soyutlanmanın da ittisalin de nefse nasıl kazandırıldığını değil, bu kazanımın ardından elde edilmesi beklenen sonuçları içermektedir.

#### b. Gutas'ın Sembolik Dil Yorumu: Hayy b. Yakzan'ın Yazılış Metodu

İbn Sînâ'nın sembolik hikâyeleri söz konusu olduğunda, gündeme ilk olarak, bu hikâyelerin; âyet-sûre yorumları, bazı kısa risâleler ve İşârât'ın dokuzuncu namatı ile birlikte, onun mistik düşüncelerini yansıtır yansıtmadığı meselesi gelir.<sup>26</sup> Dimitri Gutas'ın bu konudaki tavrı açıktır. Ona göre, İbn Sînâ'nın biri mistik, diğeri aklî iki ayrı felsefesi yoktur. Mistik olarak görülen ifade, tarz ve üsluplar, aklî kavramların farklı bir formda yeniden ifade edilmesinden ibarettir. Bu hikâyelerin yazılış nedenini de burada arayan Gutas'a göre, farklı anlatım formları, biçimsel farklılıklar, farklı yöntemleri ifade etmektedir.<sup>27</sup> İbn Sînâ'nın temelde üç yönteminden –semboller, işâretler/tenbihler, kıyas/burhan– biri olan<sup>28</sup> sembolik formda hikâyeler yazma bir amaca mebnidir ve bu tarzın hitap ettiği kendine has bir kitlesi vardır. Bu kitlenin kimlerden müteşekkil olduğu, filozof ve peygambere göre kısmen farklılık gösterse de benzer bir gayeyi ve benzer bir epistemolojik zemini, pedagojik kaygılarla birlikte paylaşırlar.

İbn Sînâ'daki sembolik anlatı, kendini hikâye (*kıssa*) formunda gösterirken, bu sembollerin nasıl yorumlanması gerektiğine dair kendi uygulaması, aksi yönden âyet yorumlarında ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ'nın hikâyelerde sembol kurma ve âyetlerin tefsirinde bunları çözümleme yolu, bu açıdan birbirini destekleyen ve doğrulayan bir yöntemin varlığını göstermektedir.<sup>29</sup> Bu yönetsel yaklaşımın kavramsal zeminini ise onun başta nübüvveti ispatla ilgili risâleleri ve diğer eserlerindeki peygamber ve vahiy dili hakkındaki düşünceleri oluşturur.<sup>30</sup> Nitekim Gutas da buna dikkat çekmekte ve bu ikisini, yani âyet yorumları ile sembolik hikâyeleri aynı metodun ürünleri olarak değerlendirmektedir. Buna göre, sembolik dilin kullanılması ve yorumlanması, İbn Sînâ'da peygamberlik teorisinden neşet eder. Bu teorisinin de kalbinde faal akıl ve onunla ittisal bulunur. Nitekim *Hayy b. Yakzan* hikâyesinin de merkezi teması, faal akıl ile nefsin buluşması, yani ittisal konusudur. Ancak İbn Sînâ'nın Aristo'dan ayrıldığı bu konu, yöntem söz konusu olduğunda yeniden bu yönüyle Aristo'ya ve meşşâî geleneğe bağlanır. Zira Gutas'a göre bu yöntem, Aristo'nun da ısrarla vurguladığı, felsefeyi

<sup>26</sup> Sarah Stroumsa, "Avicenna's Philosophical Stories: Aristotle's *Poetic* Reinterpreted", s. 183.

<sup>27</sup> Gutas'ın İbn Sînâ'nın yönetsel yaklaşımlarına dair açıklamaları için bkz. a.mlf. *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 140-41; a.mlf. *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, Leiden-Boston: E. J. Brill, 2014, s. 335-58.

<sup>28</sup> Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, s. 337.

<sup>29</sup> İbn Sînâ'nın Kur'an âyetlerini yorumlama biçimine dair bir çalışma için bkz. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu: İbn Sînâ Örneği*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2001.

<sup>30</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi isbâti'n-nübüvvât ve te'vîli rumûzihim ve emsâlihim*, nşr. Michael Marmura, Beyrut: Dârü'n-nehâr, 1991; a.mlf. "Tevhîdin Hakikati ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine" (er-Risâletü'l-'arşıyye fi hakâiki't-tevhîd ve isbâti'n-nübüvvæ), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, s. 317; a.mlf. *Kitabu'ş-Şifâ, Metafizik II*, s. 191 vd.

avamdan koruma, buna yetenekli olanların ise eğitimi esasına dayanmaktadır. Dolayısıyla bu metodun kullanımının peygamberlik teorisine bağlı olarak epistemolojik yönü hads-sezgi, mütehayyile gücüyle<sup>31</sup> açıklanırken, diğer taraftan kişinin-toplumun veya öğrencinin eğitimini hedeflemektedir.

Peygamberin bu metodu kullanmasındaki teorik zemin, İbn Sînâ'nın meşşâi sistem içinde kalmakla birlikte kendine has felsefesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış olmasına rağmen, eğitimle ilgili yönü kadim bir geleneğe işaret etmektedir. İbn Sînâ'daki bu yönünü Aristo'daki tezahürüne bağlı biçimde meşşâi geleneğe bağlayan ve onun bu geleneği devam ettirdiği düşüncesini Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Cem* kitabındaki açıklamalara<sup>32</sup> dayandıran Gutas, bu eserde belirtilen Aristo'nun felsefi bilginin veriliş tarzında kullandığı yöntemlerin İbn Sînâ üzerinde etkili olduğunu ve felsefesindeki üslub ve formun bu eserdeki açıklamalarla şekillendiğini ifade etmektedir. Gutas bu eserdeki açıklamalardan yola çıkarak İbn Sînâ'nın da son döneminde meşşâi sisteminde açık gibi görünen bilgiyi, kasıtlı belirsizlik içinde bıraktığını, onu bu bilgiyi almaya uygun olmayan kişilerden koruyacak biçimde dizayn ettiğini belirtmektedir.<sup>33</sup>

İbn Sînâ'nın peygamberlik teorisinde sembolik dil ve yöntem, peygamberin muhayyilesi ve sezgisinin üst düzeyde güçlü oluşuna bağlı olarak açıklansa da bir görev eşliğinde formüle edilir.<sup>34</sup> Peygamberin bu yönü, onun halkı ibadetleri düzenli yapma ve toplumsal düzeni sağlamayı amaçlaması ile yakından ilişkilidir. Buna göre peygamber, halkın algılayabileceği bir dil ve üsluba sahip olmalıdır. Dilin gayeye dönük bu özelliği, peygamber şahsında olduğu kadar, Fârâbî'nin anlatısına göre, filozof için de sembolün kullanımında aynı biçimde önemli ve işlevseldir.<sup>35</sup> Hem peygamber hem de filozof için sıradan insana hakikati sunmak, onların algılayabileceği bir üslubu ve tarzı gerektirir. Dolayısıyla peygamber ve filozof arasında bir ayrım yapmaksızın

<sup>31</sup> Peygamberler gaybî bilgileri, faal akıl vasıtasıyla Allah'tan alıp hayal yetisiyle o bilgileri insanların anlayabileceği çeşitli harf, şekil, rumuz veya sembol şekline getirerek diğer insanlara duyurur; bkz. İbn Sina, *er-Risâletü'l-ʿArşîyye*, *İbn Sina Risaleleri*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara: Kitâbiyât, 2004, s. 56.

<sup>32</sup> Fârâbî burada Platon ile Aristo'nun üsluplarını karşılaştırmakta ve görünüşte bunların birbirine aykırı olduğunu, ancak Aristo'nun üslubuna yakından bakıldığında, onun da Platon gibi, felsefesini bir takım yollarla gizlediğini ve ehlinin anlayabileceği bir düzen ve ifade biçiminde yazdığını belirtmektedir. Dolayısıyla, burada Platon'un gizleme metodu, Aristo'nun açık gibi görünen düzeni içinde başka bir yolla uygulanmış; açık seçik yazmayı hedef almışsa da ifadesi kapalı, üslubu çetrefilli olmuştur. Bkz. Fârâbî, "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", (*Kitâbü'l-Cem* beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtâlis) *Felsefe Metinleri*, Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2013, s. 155-56.

<sup>33</sup> Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, s. 335, 337.

<sup>34</sup> İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 187 vd. Fârâbî de benzer biçimde, din dilinin sembole dayalı olmasıyla ikna yöntemini kullandığını ve anlaşılması zor soyut küllî kavramları, duyulur benzerleri yoluyla açıklayarak kolaylaştırılmasını hedeflediğini, bunu da insandaki tahayyül gücüyle gerçekleştirdiğini belirtir; bkz. Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma: Tahsilü's-sa'âda*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s. 90-1.

<sup>35</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı, Kitâbü'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2008, s. 69-70.

hakikatin sunum şeklinin bir yöntem olarak ortaya konmasının, bir yönden hakikati taşıyan bir form olmak bakımından ontolojik, diğer yönden pedagojik nedenleri vardır. Gutas’a göre, bu yaklaşımda böylesi bir formun ayrıca epistemolojik içeriğe katkısı olmadığından, burada sadece hakikatin hangi kalıp içinde sunulacağından söz edilmiş olmaktadır.<sup>36</sup>

Dolayısıyla meşşâî bağlamda sembol derken söz konusu olan bir varlık formu değil, bir sunum formudur. Kavramsal zemine sahip olsa da gaye olarak pedagojik bir formasyon taşıyan bu yaklaşım biçimini, İbn Sînâ’nın Metafizik’inde peygamberliği toplumsal yönüyle ortaya koyması da desteklemektedir. Peygamberin yasa koyucu özelliği, onun insanları ikna eden, toplumsal ve kişisel sorumluluklarını yerine getirmelerini engellemeyen, kuşku ve tereddüte düşürmeyen, onların anlayabileceği, çatışmayı değil, birleştirmeyi sağlayan bir dile ihtiyaç duyar. Bu dil sembolik dildir ve insanın muhayyilesine hitap eder. Bu sayede peygamber, kıyas yoluyla anlatılamayacak hakikatleri bu dilde anlatarak, zeki kişileri de buna yönelterek, onların bu bilgiden mahrum kalmamalarını sağlar. İnsanlara, Allah’ın bir ve benzersiz olduğunu, yüceliğini ve büyüklüğünü, onlarca değerli ve yüce şeylerden alınmış örnekler ve sembollerle öğretmesi gerekir. Ahireti ve oradaki mutluluk ve bedbahtlığı, insanların tasavvur edebilecekleri ve nefislerinin kabul edebileceği tarzda ortaya koymalı, anladıkları şeylerden örneklerle açıklamalıdır.<sup>37</sup>

İbn Sînâ’nın özetlenen bu yaklaşım biçiminden de anlaşılacağı üzere, peygamberin halka metafizik gerçeklikleri açıklaması, doğrudan değil, misaller ve remizler yoluyla olmalıdır ve bu anlatım tarzı, kişisel ve toplumsal yönden neredeyse bir zorunluluktur; ayrıca ilâhi hikmet de bunu gerektirmektedir. Zira İbn Sînâ’ya göre Allah’ın hitabı, yaratılış itibarıyla istidatlı olanları felsefî araştırmaya sevk edecek biçimde işaret ve semboller de kuşatır.<sup>38</sup> Gutas, İbn Sînâ’nın bu yöntemin uygulanmasında peygamber için saydığı gerekçeleri benzer biçimde kendi felsefesi için de uyguladığı düşünce-sindedir.<sup>39</sup>

Gutas’a göre, sembolik ya da alegorik iletişim, genelin kıyas/ispatlama dilini anlama eksikliği ve kapasite noksanlığından kaynaklanan bir gerekliliktir. Bu yöntemin en önemlisi gerekçesi, ispatlama yöntemine göre daha aşağı olmasıdır; çünkü *aşağı zihinler* için uygundur ve onlara işaret etmektedir. Bundan dolayı tek çare, aynı gerçeğin mit ya da daha derin bir gerçek olarak değil; daha kesin, daha basitleştirilmiş, yalın mahiyetlere indirilmiş imgeler biçiminde verilmesidir. Onlara daha büyük bir anlama kapasitesi gerektiren ispat yöntemiyle anlatılabilecek gerçeklik, sadece semboller yoluyla verilebilir. Çünkü semboller, günlük hayatta insanların aşına oldukları ve kolay ilişki kurabildikleri nesneler yoluyla bağ kurar. Bu basitleştirme ya da (soyuttan

<sup>36</sup> Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, s. 341.

<sup>37</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik II*, s. 189-90.

<sup>38</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik II*, s. 190.

<sup>39</sup> Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, s. 338-340.



somuta) indirme yöntemi, sayılan ihtiyaçlara binaen ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu dil içinde yer alan alegorik yöntem, üstün akılları ispat metoduna yöneltmekle “felsefi araştırma”ya da teşvik edici bir rol oynayabilir.<sup>40</sup> Burada sözü edilen nedenlerin, aynıyla filozof için de geçerli olduğunu gösteren en önemli delil ise, İbn Sînâ’nın sembolik hikâyeleridir. Bu metodun peygamberî tavırdaki işlevi, onun yorumuna göre böylece İbn Sînâ sistemine de dâhil olmuştur. Burada vahyin dili hikâyelere aktarılmış, sıradan insanın/halkın yerini ise felsefe öğrencisi almıştır.

Burada mesele, en nihayetinde içerik değil de bir form meselesi olduğundan,<sup>41</sup> Gutas’a göre, bu form ya da yöntem değişikliği, içeriğin de değiştiği ya da bu formun artı bir bilgi içeriği taşıdığı anlamına gelmemekte ve dolayısıyla da İbn Sînâ’nın diğer eserlerinde sözünü etmediği mistik bir bilgiye işaret etmemektedir. Bu nedenle İbn Sînâ tarafından sembolik sunum yöntemi, mistisizm ile karıştırılmamalıdır; çünkü burada akli olarak ifade edilemeyen ya da kavrama sığmayan bir bilgiden değil, akli olanın farklı bir formda sunulmasından, aynı bilginin farklı araçlarla yeniden ifadesinden bahsedilmektedir.<sup>42</sup> Buna göre alegorik sunumda hem fazladan bir bilgi bulunmamakta hem de kıyas yönteminden daha düşük bir formu ifade etmektedir. Kıyas formları ise, kitlelerin idrak düzeyine uymadığından, onlardan uzak tutulması, bu formların ulaşmak istediği bilginin de sembol içinde verilmesi gerekmektedir. Bu durum, düşünsel bir ikiliğe işaret etmeyip sosyal menfaatin gereği olarak ortaya çıkar.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, s. 340.

<sup>41</sup> Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, s. 341.

<sup>42</sup> Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, s. 346; Bu yabancılık, bu ona göre varsayılan mistik bilgi için ayrı bir idrak organı ve ayrı bir idrak alanını gerektirdiği için böyledir. Zira bu bilgi, madde âlemiyle bağlantılı olan dış duyarlar ve vehim kanalıyla alınmaz. Muhayyile ise göksel dünya hakkında bilgi sağlar, bu da İbn Sînâ’nın “gayb” diye adlandırdığı şeydir ve yeryüzünün geçmiş, şimdi ve gelecek olaylarına atıfta bulunur. İnsan nefsi, göksel kürelerin nefislerine kendisine benzerliği (*mücânese*) nedeniyle erişir. Bu iletişim sonucunda da elde ettiği bilgi mütehayyilesinde vizyoner-görülebilir hale getirilmektedir. Onun felsefesinde his, hayâl, vehim ve akıl idrakinden başka bir idrak tarzı sisteminde tanımlanmamakta ve bunların hiçbirinde mistik bir boyut bulunmamaktadır. Sonuç olarak Gutas’a göre tüm bu bilginin kapsamı aşkın bir dünya değil, burasıyla ilgilidir. Dolayısıyla mistik bir bilginin İbn Sînâ felsefesinde bu anlamda yeri yoktur. (a.mlf., *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, s. 344.) Gutas’a göre mistik bilgi; “akılın ötesi”ne ait olan, akli idrak süreçleriyle ilgili olmayıp onu aşan, bu yüzden de akli terimlerle ifade edilemez olan bilgi ya da tecrübedir. (a.mlf. “Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ’da Mistisizmin Mevcut Olmaması Üzerine”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 15, 2007, s. 332.) Akıl, nihayetinde düşünerek ve kıyaslayarak bilir, bunlar da faal akılda ve kürelerin akıllarında yer alanlar anlamına gelir. Dolayısıyla ne hayal ne de akıl gücü yoluyla alınanlar mistik değildir. İbn Sînâ sadece bu bilgiye bazen neşe ve hazzın eşlik ettiğini belirtmektedir. İbn Sînâ’nın müşâhede olarak tavsif ettiği bilgiyi de aynı minvalde yorumlayan Gutas, müşâhedeyi İbn Sînâ’nın açıklamalarından yola çıkarak, *aşinalık, aklın samimiyeti-ülfet* ve *istidat* olarak tanımlamaktadır. Orta terim müşâhedeye eşlik etmesine rağmen buna gerek yok gibidir. Dolayısıyla doğrudan deneyim, bu konuda aklın deneyimidir. Bkz. a.mlf. *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, s. 344-45; İbn Sînâ’da müşâhedenin bir yöntem değil, bir idrak olarak tanımlanmasına örnek olarak bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Mübâhasât*, s. 277-78.

<sup>43</sup> Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, s. 341.

Gutas, hikâyelerde her felsefi kavramın bir sembole karşılık geldiğini, semboller arasındaki dizilimin de kavramsal dizilimi takip ettiğini, dolayısıyla kavramsal yapının varmak istediği sonucun burada yeniden üretildiğini belirtmektedir. Bu nedenle Gutas, İbn Sînâ'nın *remz* kavramını *alegori* olarak tercüme eder.<sup>44</sup> Alegori ise, çözülmesi, karşılığının bulunması gereken bir formdur. Bu tercihinin, İbn Sînâ *el-İşârât*'ta Salaman'ın nefis, Absal'ın ise nefsin irfandaki derecesi için örnek olduğunu söyleyip okuyucudan bu hikâyenin sembollerini (*remz*) "çözmesi"ni istemesinden yola çıkarak açıklayan<sup>45</sup> Gutas'a göre, buradaki çözme (*hall*), analiz etmek anlamına gelmektedir.<sup>46</sup> İbn Sînâ'nın öğrencisi Cüzcânî de *Hayy b. Yakzan*'ı şerh ederken aynı yöntemi kullanmış ve şerhin sonunda hikâyede sözü edilen meselelerin her birinden bir işaret/sembol bulunduğunu belirterek, bunların daha geniş açıklamaları için İbn Sînâ'nın *Kitâbü 'ş-Şifâ*'sına, özeti için de *Dânişnâme-i 'Alâî*'sine başvurulmasını tavsiye etmiştir.<sup>47</sup>

İbn Sînâ'nın farklı dönemlerde Aristocu felsefeye yaklaşım tarzı ve eğilimleri, yazım-iletişim tarzına da etki etmiş, ayrıca her bir eserini birine ithaf etmesi ya da birinin ricasıyla bir eser yazması da farklı üslup ve yöntemler kullanmasını gerektirmiştir.<sup>48</sup> Gutas, burada *Hayy b. Yakzan* için bu gerekçelerden hangisinin etkili olduğuna değinme de İbn Sînâ'nın öğrencilerinden, ayrıca *Hayy b. Yakzan*'ın şârihlerinden biri olma ihtimali güçlü olan Cüzcânî, onun bu hikâyeyi, *Kitâbü 'ş-Şifâ*'nın ana bölümlerini bitirdikten sonra Ferdican kalesindeki hapsi esnasında yazdığını belirtmektedir.<sup>49</sup> Hikâyede faal akılla ittisal, madde-sûret, fizik-metafizik, sudur teorisi bağlamında ele alındığından, İbn Sînâ'nın diğer eserlerindeki açıklamaları ile uyum içindedir. Bu nedenle hikâyedeki sembollerin eserleriyle açıklanabilir oluşu, konunun İbn Sînâ açısından önemini olduğu kadar, bir bütün içinde hikâye formunda gösterme isteğine de karşılık gelmektedir. Gutas da İbn Sînâ'nın olgunluk öncesi dönemde çeşitli yöntemler deneyerek Aristo'nun muğlak bıraktığı konuları geliştirmeye yöneldiğini belirtmektedir<sup>50</sup> ki bu konulardan biri de nefis ve faal akılla ittisaldır;<sup>51</sup> *Hayy b. Yakzan* hikâyesi de bunun için iyi bir örnektir.

<sup>44</sup> Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, s. 343.

<sup>45</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy v.dğr., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 182; Fahreddin Razi, İbn Sînâ'nın buradaki "gücün yetiyorsa çöz" sözünü haksızlık ve gaybî bilmekle yükümlü tutmak olarak yorumlamakta ve Salaman ve Absal hikâyesinin akılla çözülebilecek bir hikâye olmadığını, zaten kendisinin bu iki lafzı icat ettiğini belirtmektedir. Ona göre burada kastın anlaşılması zordur; ancak Salaman Hz. Âdem, Absal ise cennet olarak yorumlanabilir. Zira Salaman, nefsin kendisinin, Absal ise irfandaki derecenin örneği olarak verilmiştir. Bkz. İbn Sînâ, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, (Şerh, Fahreddin Râzî), çev. Ömer Türker, İstanbul: Hayykitap, 2010, s. 12-13.

<sup>46</sup> Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, s. 343.

<sup>47</sup> Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, s. 342-343; "Risâle-i Hayy b. Yakzan (İbn Sînâ) ve Şerhi", s. 70-71.

<sup>48</sup> Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, s. 336.

<sup>49</sup> Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1992, s. 155; Corbin, *Avicenna and Visionary Recitals*, s. 125.

<sup>50</sup> Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, s. 335.

<sup>51</sup> İlhan Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 63.

### III. Gurbetü'l-garbî'nin Sembolik Metodu

#### a. Gurbet-i Garbi'nin Önemli Sembollerinin Yöntem Açısından Değerlendirilmesi

Corbin'in "bir hermenötik şaheseri" dediği<sup>52</sup> *Gurbetü'l-garbî* hikâyesi, girişte belirtildiği gibi, "kıyâmet" üzerine kuruludur; bu kıyâmetin nefsin kıyâmeti olduğu anlaşılmadığında ise, hikâyenin dolambaçlı ve girift yapısını kavramak daha da zor bir hal alacaktır.<sup>53</sup> Yapılan şerhlerde özel olarak bu kıyâmete dair bir yorum bulunmasa<sup>54</sup> da hikâyedeki semboller, bu sembolün anlam küresi içinde yer almakta, ona bağlanmakta ve Sühreverdî'nin deyiimiyle "en büyük olay"ın mâhiyeti, hikâye ancak bu şekilde okunduğunda kendini açmaktadır.

Bu hikâyenin Sühreverdî'nin diğer hikâyelerinden ilk görünür farkı Arapça olmasıdır. Oysa o, diğer tüm hikâyelerini Farsça yazmış, ayrıca İbn Sînâ'nın *Kuşlar Risâlesi*'ni de Farsçaya çevirmiştir.<sup>55</sup> Burada dili belirleyen de kolaylıkla tahmin edilebileceği gibi, hikâyenin sembollerinin Kur'an kaynaklı olmasıdır. Âyetlerde geçen ifadelerin benzerlik, farklılık, zıtlık ve imaları dahi hikâyeye dâhil edildiğinden semboller arası ilişkinin kurulmasında kelimelerin etimolojisi ve semantiği oldukça önem taşımaktadır. Bu nedenle burada basitçe Kur'an'dan mülhem sembollerin kullanılmasından değil, bu sembollerin ilişkisel ağlarının da buraya taşınmasından ve her kelimenin sembolleşerek bağlamlarıyla yeniden üretildiğinden söz etmek gerekir.

Hikâyesini kendi ağzından dinlediğimiz nefis, Batı'ya (*garb*) bir sürgün (*garib*)<sup>56</sup> olarak hapsedilmiştir ve vatanına/Doğuya tekrar geri dönebilmenin yollarını aramaktadır. Bu dönüş yolculuğu, Sühreverdî'nin *Hayy b. Yakzan* hikâyesindeki "O'na hicret eden fertler olabilir" cümlesinde geçen hicrettir; hikâyedeki ifadesiyle "halkı zâlim olan şehirden"<sup>57</sup> Doğuya dönüş, asıl yurda göç hikâyesidir. Bu hicret, aynı zamanda nefsin ferdiyet kazanma yolculuğu olduğundan, ancak yolculuk dairesini tamamlayanlar, İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzan*'da belirttiği gibi, *fert* olarak anılma ayrıcalığına

<sup>52</sup> Corbin, "Ruhun Yolculuğu, (Önsöz 2)", *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler* içinde, s. 81.

<sup>53</sup> Jaakko Hämeen-Anttila Sühreverdî'nin bu hikâyesini "absürd bir alegori" olarak tanımlar. Ona göre buradaki olayların dolambaçlı yapısı, onun bir "rüya yolculuğu" olduğunu göstermektedir; bkz. a.mlf. "Suhrawardî's Western Exile As Artistic Prose", *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, c. 2, 2011, s. 117.

<sup>54</sup> *Gurbetü'l-garbî* hikâyesine yapılan şerhler, burada atıf yapılan Corbin edisyonunda, eserin dipnotlarında verilmiştir.

<sup>55</sup> İbn Sînâ, *Risâletü'l-Tayr*, çev. Sühreverdî, *Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde, tsh. ve muk. Henry Corbin v.dğr., IV c., Tahran: Pejûheşgah-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî, 2001/1380, s. 198-205.

<sup>56</sup> Ayrıca Hayy b. Yakzan'da doğudan batıya gelenler için kullanılan *garib* ifadesini, Sühreverdî kendi hikâyesine, kahramanın batıda *gurbette* oluşunu vurgulamak için uyarlamıştır; bkz. İbn Sînâ, *Hayy b. Yakzan*, s. 49.

<sup>57</sup> Sühreverdî, *Gurbetü'l-garbî*, s. 277.

kavuşabilirler. Dolayısıyla *Gurbetü'l-garbî*'deki kıyâmet, *Hayy b. Yakzan*'da ifade edilen nefsin tecerrüdü/soyutlanması ve teferrüdü/ferdîleşmesi anlamına gelmektedir.

Bu yolculuğun kıyâmet olarak nitelendirilmesi, hem bu ferdiyeti kazanmayı hem de Batıya ait niteliklerden (nefsin bedenle birlikteliği dolayısıyla ortaya çıkan güçle-rinden) ayrılışı, bir tür yük atmayı/ölümü ifade etmektedir. Hikâyede bu niteliklerden kopuşu anlatmak için, o niteliklere muhatap olmuş bir peygamber seçilerek kahraman o peygamberle özdeşleştirilmekte; kıyâmetin her bir safhası/alâmetleri, Kur'an'da o peygamberle ilgili kıssada yer alan semboller yoluyla aktarılmaktadır. Bu nedenle nefis, bu yolculuğun her bir aşamasında, o peygamberle birlikte anılan halleri yaşamakta ve bir üst seviyeye/mertebeyeye, hikâyede de bir diğer sahneye geçmektedir.

Burada kıyâmet açık biçimde “ölmeden önceki ölüm”ü sembolize etmektedir. Bu hikâye bir yolculuk hikâyesi olarak düşünülecekse, bu yolculuğun kendisi, nefsin beden güçlerinden adım adım ölüşünün hikâyesidir. Ancak hikâyenin sonunda, kahramanımız kendini yeniden sürgün hayatını geçirdiği kuyunun dibinde bulmakta ve bu eve dönüş hikâyesi bir döngüye girmektedir. Ancak bu döngü ya da dönüşler, eğer karşılaştırmak gerekirse, *Kuşlar Risâlesi*'ndeki dönüşten farklıdır. Bu farklılık, nefsin “kıyâmet” tecrübesini yaşamış olmasıyla ilgilidir. Sühreverdî'nin *Hayy b. Yakzan* hikâyesinin sonunda nefsin bu buluşmadan ikramlarla, kazanımlarla dönmesine<sup>58</sup> dikkat çekmesi de bundandır. Zira nefis, yolculuğa çıkmadan önceki halinden farklı olarak, bir takım kazanımlar elde etmiştir. En önemli kazanımı ise, “ittisal melekesi”dir.

Sühreverdî, tasavvuf istilahlarını meşşâî felsefenin diliyle açıklamayı denediği eseri *Kelimetü'l-tasavvuf*'ta “makam”ı “meleke”, yani “bir şey istenildiğinde tefekküre ve çalışmaya ihtiyaç duymadan, zorlanmaksızın onu yapma kudreti”<sup>59</sup> olarak tanımlar. Buna göre, kıyâmetin girişte sözünü ettiği tasavvuf makamlarının dayanağı/belirleyicisi olması, onun kişide bir melekeyi ortaya çıkarması dolayısıyladır. O bu melekeyi *Hikmetü'l-işrâk*'te ölüm melekesi (*meleke-i mevt*) ve ittisâl melekesi (*meleketü'l-ittisâl*) olarak isimlendirmektedir. *Küçük ölüm* ya da *ihtiyârî ölüm* de denen, nefsin bedenden soyutlanması (*tecrîd*) veya soyunması (*hal*) anlamına gelen bu ölüm; kazanılan, kes-bedilen bir melekedir.<sup>60</sup> Bu melekeyi kazanan nefis, cismânî âlem ve cismânî ilişkiler karşısında âdeta ölüdür (*mâteani*'z-zulumât, *mâte 'an hâze*'-l-âlem); yani beden ilgi-lerinden (*alâik*) ve cismânî engellerden sıyrılma (*insilâh*) melekesi edinmiş; böylece bedenden sıyrılanlar (*munselihi*ne 'ani'n-nevâsît) cemaatinden olmuştur.<sup>61</sup> Buradan da anlaşılmaktadır ki mesele, *Hayy b. Yakzan*'daki gibi, nefsin arkadaşlarıyla-güçleriyle

<sup>58</sup> İbn Sînâ, *Hayy b. Yakzan*, s. 53.

<sup>59</sup> Sühreverdî, *Kelimetü'l-tasavvuf*, *Mecmûa-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk IV* içinde, s. 132.

<sup>60</sup> Sühreverdî, *Kitâbü'l-Telvîhâtü'l-levhiyye ve 'l-'arşîyye: el-'ilmü's-sâlis*, *Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk I* içinde, s. 113.

<sup>61</sup> Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, *Mecmûa-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk II* içinde, tsh. ve muk. Henry Corbin v.dğr., IV c., Tahran: Pejuheşgah-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mütâlâât-ı Ferhengî, 2001/1380, s. 241, 255.

iyi geçinmesi meselesi değildir. Zira Sühreverdî'nin hikâyesinde sembolik olarak bu güçlerin öldürülmesinden (nefsin güçlerinden ölmesinden) söz edilmektedir.

Bu yönden bakıldığında Corbin'in hikâyelerin içsel/vizyoner bir tecrübe olduğu yorumu özellikle *Gurbetü'l-garbî* hikâyesine uygun düşmektedir. Zira burada Corbin'in deyişiyle bir değişim-dönüşüm (*transmutation*) gerçekleşmektedir.<sup>62</sup> Hikâyenin sonunda melekle buluşmanın bu dönüşümü tamamlayıcı bir etkisinin olduğunun da vurgulanması gerekir. Yoksa tersi bir durum söz konusu olamaz. Zira nefsin bedensel güçlerinden soyutlanmadan bu buluşma/ittisal, hem İbn Sînâ hem de Sühreverdî için mümkün olmaz. Bedensel güçlerden sıyrılma (*tecerrüd*), tabiat/heyûlâ elbisesinden soyunma (*tehallü'*) ise nefsin kıyâmetiyle gerçekleşmekte, böylece ittisal nefiste bir meleke haline gelmektedir.

*Salaman ve Absal* hikâyesinde de benzer bir yaklaşım olduğundan, Sühreverdî bu hikâyede, sözü edilen sırrın, *Hayy b. Yakzan*'daki gibi eksik-ârî değil, örtük (*mahfî*) olduğunu belirtmektedir. *Salaman ve Absal* hikâyesinde örtük olduğu söylenen nefsin güçlerinin ölümüdür. Hikâyede nefsin beden güçlerinin sembolü olan Salaman'ın karısının, öfke ve şehvet güçlerinin sembolü olan aşçısı ve sofrâ hizmetçisinin, nazârî aklı sembolize eden Absal'ın ölümü,<sup>63</sup> Sühreverdî için örtük kalmış bu kıyâmete işaret etmektedir. Corbin, *Salaman ve Absal* hikâyesini yorumlarken, Absal'ın ölümünün, inisiyasyonun başarılı olduğuna, onun bu güçlere karşı zafer kazandığına işaret ettiğini belirtmektedir. Bu güçlerin Absal'ı öldürmelerinin ardından Salaman'ın da bu güçleri öldürmesi, nefsin onlardan öldüğünü göstermektedir. Böylece nefis memleketi, meleğin yerleşmesine hazır hale gelmiş olur.<sup>64</sup>

*Kitâbü't-Telvîhât*'ta Hermes'in müşahedesini<sup>65</sup> anlatan paragraf ise *Gurbetü'l-garbî* hikâyesinin küçük bir özeti gibidir:

“Bir gece Güneş'in katında iken, Hermes nûr heykelinde/mabedinde namaza durmuştu. Bu arada Sabahın ışık sütunları parladı ve Hermes yeryüzünün, şehirleri batıran sert ilâhî bir gazapla aşağılara düştüğünü gördü. Derken şöyle feryat etti: “Baba! Beni bu kötü komşuların arasından kurtar.” Ona şöyle nida edildi: “Bizim aşağı sarkan şua-ışık ipimize sarıl ve kürsünün şerefelerine tırman.” Yukarı çıktığında, yeryüzünün ve göklerin ayaklarının altında kaldığını gördü.”<sup>66</sup>

*Gurbetü'l-garbî* hikâyesinin kıyâmetle ilgili ana sembolleri “şehirlerin batması”, “Allah'ın kahrının ve gazabının yeryüzüne inmesi” gibi, burada da yer alır. Hermes'in

<sup>62</sup> Corbin, *Avicenna and Visionary Recitals*, s. 260.

<sup>63</sup> İbn Sînâ, *Salaman ve Absal*, s. 54-56.

<sup>64</sup> Corbin, *Avicenna and Visionary Recitals*, s. 156.

<sup>65</sup> Sühreverdî bu tarz müşahedeleri “hulse” olarak isimlendirmekte ve bunu ölüme en yakın hallerden biri olarak nitelendirmekte; süfîlerin bazılarının *hülle makamı* olarak gördükleri bu makama Platon'un da işaret ettiğini belirtmektedir, bkz. *Kitâbü't-Telvîhât*, s. 114. Bu anlamda hulse, nefsin kendi âlemine ya da diğer adıyla gayb âlemine çekilmesi anlamına gelmektedir. bkz. Sühreverdî, *Kelimetü't-Tasavvuf*, s. 135.

<sup>66</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, s. 108.

“beni bu kötü komşuların olduğu yerden çıkar” feryadı, akla *Gurbetü'l-garbi*’deki “halkı zalim olan şehri”;<sup>67</sup> oradan kurtuluş için “şua-nûr ipimize sarıl” nidası da babasından gelen mektupta “Allah’ın ipine sarılın” sözünü getirmektedir. Kürsînin şerefeleri, mertebe olarak göksel cisimlerin üzerinde olan mücerret nûrlardır. Kürsi, gökleri ve yeri kuşattığından,<sup>68</sup> buradan çıkış, bu nûrlara yükselmek, onlara tutunmakla sembolize edilmiştir. Yer ve göklerin ayaklarının altında kalması ise, cismânî, felekî ve unsûrî âlemlerden yukarı çıktığına işaret etmektedir. *Hikmetü'l-işrâk*’te Platon’un müşâhadesine onun “Bedenimden sıyrıldığımda (*tecerrüd*) nûrlu felekler gördüm.” ifadesiyle<sup>69</sup> yer veren Sühreverdî, buradaki *nûrlu feleklerin* bazı insanların *kıyâmetlerinde* müşâhede ettiklerini zikrettikleri *yüce gökler* olduğunu, “O gün yer başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülür.”<sup>70</sup> âyetinin de bu göklere işaret ettiğini belirtmektedir.<sup>71</sup> Şehrezûrî’ye göre, Platon’un “nûrlu felekler gördüm” ifadesindeki “nûrlu felekler” mücerret nûrlardır; zira kadîm hukemâdan bazıları, mücerret nûrlara felekler demeyi adet haline getirmiştir. Bu durum, feleklerin de mücerret nûrlar gibi, nûrları şiddetli olanların daha zayıf olanları ihata etmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>72</sup> Hermes’in müşâhedesindeki *kürsî şerefeleri* ile Platon’un *nûrlu felekleri* aynı yere işaret etmektedir. Mücerred nûrlara çıkış, bedenden tam anlamıyla *tecerrüd* olduğundan, buraya ancak Sühreverdî’nin işaret ettiği *kıyâmeti tecrübe edenler* ulaşabilir. Bu nedenle İbn Kemmûne Sühreverdî’nin bu konudaki açıklamalarını birleştirerek<sup>73</sup> Hermes’in ayağının altında kalan yerin ve göklerin, misâl âleminde bulunduğu yorumunu yapmaktadır.<sup>74</sup> Sühreverdî’nin işaret ettiği *kıyâmet* ile cisim âleminin yeri ve gökleri, yeni bir yer ve yeni gökler ile yer değiştirecektir; bunlar da misâl âleminin yeri ve gökleridir; zira *kıyâmetten* sonra dirilişin gerçekleşeceği yer misâl âlemdir.

<sup>67</sup> en-Nisâ, 4/75.

<sup>68</sup> el-Bakara, 2/255.

<sup>69</sup> Corbin, Platon’dan aktarılan bu ifadenin, Plotinus’un *Enneadlar*’ının IV-VI. bölümlerinden uyarlanan *Aristoteles’in Teolojisi*’nde (*Esûlücyâ Aristûtâlîs*) yer aldığını belirtmektedir; bkz. Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi’ite Iran*, çev. Nancy Pearson, London: I. B. Tauris, 1990, s. 122.

<sup>70</sup> İbrahim, 14/48.

<sup>71</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 162; a.mlf. *Kitâbü't-Telvîhât*, s. 112. Bu âyette geçen “gökler”in *melekût semâlarına* işaret ettiğine dair benzer bir yorum Gazzâlî’ye aittir: “Ulvî âlemle kastettiğimiz semâlardır; çünkü semâlar şehâdet ve his âlemine göre yüksek ve yücedir. Bunu idrak etmek konusunda hayvanlar da ortaktır. Fakat kendisi nazarında *yer başka bir yere, gökler de başka göklere değişmedi*çe ve semâlar da dâhil olmak üzere his ve hayâl alanına giren bütün şeyler kendisi için yer (*arz*) mesâbesine gelip hissin üstünde bulunan şeyler de kendisinin semâsı olmadıkça kula melekût kapısı açılmaz ve melekûtî olmaz.” Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr: Nûr Metafizîği*, çev. A. Cüneyd Köksal, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004, s. 27.

<sup>72</sup> Şehrezûrî’nin şerhi için bkz. Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, s. 108.

<sup>73</sup> Hem Şehrezûrî hem de İbn Kemmûne, Hermes’in müşâhadesini Platon’un müşâhadesiyle birlikte değerlendirir. Sühreverdî’nin Hermes’i Platon’la müşâhadelерinin ortaklığı yoluyla anmasının bunda payı vardır. Bkz. a.mlf. *Hikmetü'l-işrâk*, s. 157.

<sup>74</sup> İbn Kemmûne’nin şerhi için bkz. Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, s. 108-9; Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, s. 120-23.

Hikâyedeki kıyâmetin kopuş anına işaret eden olaylar ile Hermes'in müşâhede-  
sindeki olayların ardışıklığı da aynıdır. Kıyâmet, gecenin bitip sabahın ilk ışıklarının  
ortaya çıkmasıyla gerçekleşecektir. Hikâyede de sabahın gelişi, nefsin güçlerinden  
kurtuluşu anlamına gelmekte; bu durum, halkı zalim kavmin vadesinin sabaha kadar  
olduğu, sabahın gelmesiyle kavminin helak edileceğini bilmesiyle ifade edilmektedir:  
“Anladım ki kavmimin vadesi sabaha kadardır; sabah yakın değil mi?”<sup>75</sup> “Bildim ki  
içinde ‘çirkinliklerin işlendiği memleket’in altı üstüne getirilecektir.”<sup>76</sup>

Corbin, Hermes'in müşâhedesinde “yeryüzünün Allah'ın gazabıyla batışı”/“kıyâ-  
met” ile “sabah sütunlarının doğması”/“nûr tecellisi” arasındaki ilişkiyi, kıyâmetten  
söz eden Kamer sûresinin “Kıyâmet yaklaştı ve ay yarıldı”<sup>77</sup> ayetinde de bulur. Burada  
sabah ışıklarının doğuşunu/nûr tecellisini ifade eden “inşakka/inşikâk” kelimesi ile  
âyetteki “şakk/şakku'l-kamer” (ve ay yarıldı) kelimesinin benzerliğine ve yakınlığına  
dikkat çeker ve buradaki ışığı, kıyâmet yaklaştığında ortaya çıkan ışık olarak yorum-  
lar.<sup>78</sup> Sühreverdî'nin hikâyede babasıyla karşılaşmasında onu anlatırken, “nûrunun  
tecellisinden yerin ve göklerin neredeyse yarılabacağı” (*tenşekka*)<sup>79</sup> ifadesi de başka  
bir bağlamda yine bu ilişkiyi teyid etmektedir.<sup>80</sup>

#### b. Corbin'in Sembolik Hikâyeleri Okuma Yöntemi

Henry Corbin için sembolik hikâyeler, bir fikri ya da felsefi düşüncüyü ortaya  
koyma yolu değil, bir gerçekliğin kendini ifade ve ifşa biçimidir. Onun bu hikâyeler  
üzerinde titizlikle durması ve onları ortak semboller üzerinden okuması da sembolün  
evrensel bir dile işaret ettiği düşüncesinden kaynaklanır.<sup>81</sup> Onun yöntemi, hikâyeleri  
ve onların izlerini filozofun kendi felsefesi içinde aramak yerine, sembolü merkeze  
alarak filozofun görüşlerini bu sembol etrafında yorumlamaktır.

<sup>75</sup> Hûd, 11/81.

<sup>76</sup> Sühreverdî, *Gurbetü'l-garbî*, s. 284; el-Enbiya, 21/74.

<sup>77</sup> el-Kamer, 54/1.

<sup>78</sup> Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, s. 305, dn: 4.

<sup>79</sup> el-A'raf, 7/143; Meryem, 19/90. Sühreverdî, el-A'raf, 7/143 âyetinde nûrun dağa tecelli etmesi ve  
beden dağına akseden bu nûr dolayısıyla dağın (cisimsel yer ve göklerin) dağılmasına atıfta bulu-  
nurken (bkz. a.mlf. *Gurbetü'l-garbî*, s. 293.) burada nefsin/Hz. Musa'nın bayılması, tasavvuf litera-  
türünde onun fenâ mertebesine erişmesi olarak görülmüştür. Kâşânî'nin Sühreverdî'nin işaret ettiği  
en-Nâziât, 79/34 (tâmmetu'l kübrâ) ayetini “büyük kıyâmet”, bunu da fenâ olarak yorumlaması da  
benzer niteliktedir. Tasavvufta Allah'ın nûrunun tecellisi ile Hz. Musa'nın bayılmasının fena olarak  
ele alınması hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Mahmut Esad Erkaya, “Kur'an Kıssaları Bağla-  
mında Hz. Musa ile İlişkilendirilen Bazı Tasavvuf Kavramları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar  
Dergisi*, c. 8, S. 41, 2015, s. 1349-50; Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât: Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*, çev.  
Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, s. 112.

<sup>80</sup> Sühreverdî, *Gurbetü'l-garbî*, s. 293.

<sup>81</sup> Henry Corbin, *Avicenna and Visionary Recitals*, s. 260. Henry Corbin'in bu hikâyeleri değerlendirme  
yöntemi hakkında bkz. Sarah Stroumsa, “Avicenna's Philosophical Stories: Aristotle's *Poetic* Rein-  
terpreted”, s. 193-95.

Onun için bu sembollerin okunmasında referans Sühreverdî'dir. Bu nedenle o, İbn Sînâ'nın hikâyelerini de Sühreverdî'nin sembolik dili yoluyla okumakta, dolayısıyla onlardaki ortak temalara yoğunlaşmaktadır. Bu ortak temaların başında ise “faal akılla ittisal”, bunun sembolik anlatısı olarak da “Doğuya yolculuk” gelmektedir. Corbin'e göre faal akıl/Cebraîl'in melekî semanın bir temsilcisi olarak insan nefsiyle kurduğu ilişki, kavramsal bir temele indirgenemeyecek rûhsal bir olayı, onun deyiimiyle melekî bir pedagojiyi yansıtmaktadır. Böylece iki yorumcu arasındaki en açık fark da ortaya çıkmış olmaktadır; Gutas, faal akılla ittisali akli bir olay olarak yorumlarken, Corbin için bu, rûhsal bir olaydır.

Sembolik hikâyeler, Corbin'e göre “nefsin tevili/yorumlanması"dır. Hikâyelerdeki olaylar nefsin olayları olduğundan, onları yorumlamak –çözümlemek değil–, onun ısrarla vurguladığı biçimde, “tevil” etmek için, bu olayların nefiste cereyan ettiğinin bilinmesi gerekmektedir. Onun ifadesiyle, bu olayları yaşayan nefis olsa da meydana geldiği yer rûhsal bir âlem olan nefis âlemi, asıl ismiyle semboller âlemidir.<sup>82</sup> Sembollerin kaynağı olan bu âlemde gerçekleşen olayları nefis, muhayyilesi yoluyla idrak etmekte ve bu içsel tecrübeyi kendi dünyasında temaşa etmektedir. Bu nedenle de bu tür hikâyeler onun için, rûhu tevil etmek, onu ilksel haline, daha doğru ifadesiyle melekûtî varlığına geri döndürmek demektir. Nefis kendinde ortaya çıkardığı bu yorumu kendi kendine bir şey yapmakla elde etmez; kendi dünyasıyla birleşerek gerçekleştirir. Bunun için ise içsel bir dönüşüm gerekir.<sup>83</sup> Bu dönüşüm, sadece semboller âlemine bitişmekle gerçekleştiğinden nefsin kendi kişisel gerçek sembolüne ulaşmasına, dolayısıyla sembolün işaret ettiği daha büyük gerçekliklerin idrakine varmasına yardımcı olur. Tüm bu semboller evreninde gerçekleşen olaylar dizisi, nefiste/rûhta ortaya çıkmakla birlikte, bu durum aynı zamanda dışsal bir gerçekliğe sahip olan o dünyanın kendini ifade etmesi-sunmasıdır.<sup>84</sup>

Bu tarz içsel bir olayın kavramlarla kurulmasının ya da anlaşılmasının imkânı yoktur. Sembollere gereksinim duyulması da bu nedenledir. Tecrübeye ortaya çıkan sembollerini anlamak için onları duysal niteliklerinden, bu âlemdeki anlamlarından kurtarmak yeterli değildir; dahası sembolün daha üst gerçeklikle aracılığı da onun kendi gerçekliğini ortadan kaldırmaz. Bu nedenle de sembolün kendisi olarak konuştuğu ve bağımsız-kendinde bir varlığa sahip olduğu fark edilerek anlamına ulaşılmalıdır. Ancak buna sahip olmak, akli bir kavramı onun yerine koymak olarak anlaşılmamalıdır.

<sup>82</sup> Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk* öncesi eserlerinde, Corbin'in *semboller âlemi* olarak nitelediği *misâl âlemi*, henüz sisteminde bu isim ve anlamda yer almamıştır. Bunun yerine misâl âleminde gerçekleşen olaylar, nefis âlemi içinde mütalaa edildiğinden, Corbin İbn Sînâ ile Sühreverdî arasındaki yakınlığı nefis âlemi üzerinden kurmaktadır. Ancak fizik ve metafizik âlem, bunun karşılığı olarak da ay üstü-ay altı âlem ayırımına sahip olan İbn Sînâ için nefis âleminden söz etmek mümkün gözükmemektedir. İbn Sînâ'nın semâvî küreler, felekler ve onları yöneten nefisler hakkındaki açıklamaları için bkz. İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 136, 151-153.

<sup>83</sup> Corbin, *Avicenna and Visionary of Recitals*, s. 258.

<sup>84</sup> Corbin, *Avicenna and Visionary of Recitals*, s. 259.



Böyle bir durumda ona göre, İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin hikâyelerinin tüm dramatik unsurları ortadan kalkar; geriye sadece soluk alegoriler kalır. İbn Sînâ hikâyeleri üzerinde titizlikle durmaktaki asıl amaç da bu hikâyelerin tatsız, sadece zihinsel, steril bir yaratıma bırakılmasını önlemektir. Buradaki mesele, “soyutlama”, “çözümleme” meselesi olamaz. İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin öğretileri, aklın soyutlaması değil, meleğin aydınlatmasına ulaşma ve nefis için bir dönüşümün icra edilmesi meselesidir.<sup>85</sup> Dolayısıyla Corbin için İbn Sînâ'nın melekî dünyası, melekî eğitimin söz konusu olduğu bir bilgilenme tarzını içerdiğinden, epistemolojisi de sembolik hikâyeleri de bu yönde ele alınmalıdır.

Corbin, Sühreverdî'de gördüğü sembollerin bağımsız varlıklarına dayalı yorumlarını, İbn Sînâ'da semboller böylesi kendinde ontolojik gerçeklikleri sahip olmamasına rağmen, onu da içine alan bir açıklama ve yorumlama faaliyetine dönüştürür. Bu nedenle her iki filozofun hikâyeleri de semboller âleminde, Sühreverdî'deki adıyla Hûrkalyâ âleminde/misâl âleminde gerçekleşmektedir. Bu âlem, objektif bir gerçekliğe sahiptir ve hikâyelerdeki zamandan-mekândan bağımsız semboller, ancak bu âlemle ilişki yoluyla kavranabilir. Burası peygamber ve mistiklerin vizyonlarının arketiplerini sunan melekî nefislerin yeridir. Hikâyedeki olayların semboller üzerine kurulu olması, semboller âleminin varlığıyla birlikte bu sembollerin tevilini mümkün kılar ve bu sembolleri bir üst âleme, vurgulandığı gibi türlerin melekî varlıklarına bağlar. Oysa İbn Sînâ'da bu âlemin bulunmayışı, sembollerin kavramlarla eşleştirilmesini gerektiren bir sonuç doğurmuştur. Çünkü sembollerin anlamlarını çözmek (tevil etmek) için bir bağa ihtiyaç vardır. Sembolün sadece bir işarete indirgenerek iki yönünün olduğu düşüncesi, ikili âlem –fizik ve metafizik, ay altı ve ay üstü– anlayışını tazammun etmektedir. Sembolün simgelediği diğer bir şeyi gerektirmesi; onun iki şeyi kendinde toplayan varlığıyla ilgili bir yorumlamanın etkisi altındadır. İkili âlem anlayışında sembol iki yöne/yüze sahiptir; bir yüzü metafizik âleme diğer yüzü fizik âleme bakar. Sembolün bu ikili özelliği, böylesi fizik-metafizik gibi iki âlemi ya da biri duysal diğeri zihnî iki anlamı birbirine bağlayan muhayyel bir bağ olarak düşünülmesine neden olmuştur.<sup>86</sup> Muhayyel olan bir kurgu olduğunda ise, gerçekliğin tecrübesi/müşâhadesi anlamına gelmez. Bu nedenle Corbin sembolün alegori olarak algılanmasına karşı çıkmış, onun semboller âlemindeki kendinde varlığını, Sühreverdî'nin misâl âlemi düşüncesini öne çıkarmak suretiyle vurgulamıştır.

Bu âleme hayal yoluyla ulaşılabildiğinden, hikâyelerdeki rûhsal deneyim, orijinal

<sup>85</sup> Corbin, *Avicenna and Visionary of Recitals*, s. 260.

<sup>86</sup> Corbin, bu durumu sembolün iki yönü birleştirerek bir bütün oluşturması yoluyla açıklamaktadır. Bunlardan biri, yani melekûti âlem kabul edilmediğinde, bu tek boyutluluk, onu alegoriye, hayalî bir kurguya dönüştürür. Bu da içsel tecrübelerin ortaya çıkardığı hikâyeleri, kuramsal yapıtlardaki ulaşılabılır gerçekliklere indirmek demektir. Corbin, “Önsöz 5”, çev. Fevzi Topaçoğlu, *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler (I): İbn Sina-Sühreverdî-A. Gazzali-Necm-i Razi* içinde, çev. ve der. Derya Örs v.dğr., İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s. 116-17.

kökeninden indirgenemez bir özelliğe sahiptir. Corbin Batıda hikâyelerin yorumlanış biçimine; Tanrı'yı aşkın ve ulaşılamaz kılan teolojik bakış açısına eleştirel<sup>87</sup> bir yaklaşıma sahip olduğundan bu hikâyeler konusunda İbn Sînâ ya da Sühreverdî arasındaki farklılık yerine, Doğu-Batı ya da teoloji ile mistik düşünce arasındaki farka odaklanmaktadır. Bu nedenle de o, İbn Sînâ ve Sühreverdî'yi aynı çizgide Doğulu düşünürler olarak değerlendirir ve hikâyelerinin de aynı hakikate işaret ettiğine inanır. Aralarındaki ortaklığı ve sürekliliği ise, Faal Akıl, yani meleklerle karşılaşma deneyimi sağlar. Ayrıca İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin, Faal aklı/sûretleri verici dikkate almaksızın açıklanamaz oluşu, ona göre İbn Sînâ'yı Doğulu bir vizyoner olarak görmek için yeterli bir nedendir.<sup>88</sup>

Bu nedenle İbn Sînâ'nın bu doğulu yönleri ile Sühreverdî arasında bir ilişki kurmak Corbin için zor olmamıştır. Bu ilişkinin niteliğini ise önemli ölçüde hikâyeler belirlemektedir. Nitekim o, özellikle İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzan* hikâyesi ile *Gurbetü'l-garbî* arasında açık bir devamlılık gördüğünden, bu hikâyelerin peş peşe okunması gerektiğini, birinin bittiği yerde diğerrinin başladığını belirtmektedir.<sup>89</sup> Corbin'e göre, İbn Sînâ'nın *Kuşlar Risâlesi* de *Hayy b. Yakzan*'da eksik bırakıldığı düşünülen yolculuğun gerçekleştirildiği bir hikâye olarak bu halkaya dâhil edilmesi gereken bir diğer hikâyedir. *Salaman ve Absal* ise bu hikâyelerin tamamlayıcısı konumundadır. Bu hikâyeleri birbirine bağlayan ortak tema ise hikâyelerdeki fiziksel ve ruhsal kozmolojiyi işaretleyen Doğuya yolculuktur.

Tüm bu ortak sembol ve temalar bir yana, Corbin'in *Gurbetü'l-garbî* hikâyesini, *Hayy b. Yakzan*'ın sonundaki "davet"e bir tür icabet olarak görmesi, bu iki filozof arasında kurduğu devamlılığın tamamlayıcısı ve bunu anlamlı kılan tarafı olmasına rağmen, bu yorumun hikâyeye tam olarak uyduğu ve hikâyelerdeki anlatımla tam olarak örtüştüğü söylenemez. Öncelikle hikâye, *Hayy b. Yakzan*'ın nefsi kendisinin eşliğinde Padişah'a götürme teklifi-daveti ile bitmesine karşın, *Gurbetü'l-garbî* hikâyesinde faal akıl gibi bir eşlikçi değil, hüdhüd kuşu olarak sembolize edilen ve ona babasından mektup getiren bir elçi görürüz. Ayrıca bu hikâyede nefis, Padişah/Melik'e değil, "baba-pîr/şeyh"e (*Hikmetü'l-işrâk*'te baba olarak anılan insanın tür rabbi Cebrâîl'e<sup>90</sup>) ulaşmaktadır.<sup>91</sup> Dolayısıyla burada 'Büyük Melik'le/Padişahla buluşma da söz konusu değildir. Dolayısıyla Corbin'in *Hayy b. Yakzan*'ın bittiği yerde, Sühreverdî'nin *Gurbetü'l-garbî* hikâyesinin başladığı yorumuna neden olan eksiklik, Padişah'a ulaşmak olamaz.

<sup>87</sup> Corbin, *Avicenna and Visionary of Recitals*, s. 262.

<sup>88</sup> Corbin, *Avicenna and Visionary of Recitals*, s. 263.

<sup>89</sup> Corbin, *Avicenna and Visionary of Recitals*, s. 43, 126.

<sup>90</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 200-201.

<sup>91</sup> Hikâyenin girişinde "el-Hâdî b. el-Hayr" olarak isimlendirilen *baba*, "büyük şeyh/pîr" olarak sembolize edilmektedir. Ona dair buradaki en önemli özellik ise nûrunun tecellisidir; bkz. Sühreverdî, *Gurbetü'l-garbî*, s. 293.

Bu durumda Sühreverdî'nin eksikliğe dair itirazının ve bazı fertlerin Ona/Padişaha hicret edebildiğinin belirtildiği cümlede gördüğü sırdan söz ederken, Padişah'la buluşmanın yer aldığı *Kuşlar Risâlesi*'ni anmamasının nedeni de açıklık kazanmış olmaktadır. Ancak Corbin, özellikle bu hikâyeyi *Hayy b. Yakzan* hikâyesinin devamı olarak görmekte ve Sühreverdî'nin *Gurbetü'l-garbî* hikâyesiyle de paralellikler kurmakta, Sühreverdî'nin *Hayy b. Yakzan*'da gördüğü eksikliğin *Kuşlar Risâlesi*'nde tamamlandığını, *Gurbetü'l-garbî* hikâyesinin de yine bu hikâyedeki son çağrıya bir karşılık olduğunu düşünmektedir.<sup>92</sup> Oysa *Kuşlar Risâlesi* uçma-kuş sembolüne bağlı olarak bilginin elde edilme yollarına; *Gurbetü'l-garbî* ise nefsin tecerrüd yolculuğuna dayanmakta; bilgiyi elde etme yöntemi olarak orta terime ulaşma, diğerinde ise müşâhede yöntemi ile nefsin tecerrüdü hikâye edilmektedir.

Ancak *Gurbetü'l-garbî* hikâyesi, Corbin'in iddia ettiği ya da önerdiği gibi bir tamamlama ameliyesi ise, bunun *Hayy b. Yakzan*'ın sonrasına, onun devamı olarak değil, belki öncesine eklenmesi gerekir. Bu durumda soru şu olacaktır: *Gurbetü'l-garbî*, *Hayy b. Yakzan*'ın başına eklenseydi, bu iki hikâye birbirine ne derece uygun düşerdi ya da nerelerde uyumsuzluklar baş gösterirdi?

## VI. İki Hikâye, İki Yöntem: *Gurbetü'l-garbî* ve *Hayy b. Yakzan*'ın Yöntem Açısından Karşılaştırılması

Her iki hikâye de kendini “kıssa” olarak tanımlamaktadır. Corbin bu kelimenin hikâyeleri yorumlamadaki önemine vurgu yaparak kökenine dikkat çeker; “birinin başka birinin ayak izlerini takip etmesi”. Kelimenin bu etimolojisi nedeniyle de bu hikâyelere “recital” –*re-cite* kendini yeniden sunma– denmesi gerektiğini, böylece okuyucunun kahramanın yerine kendini koyarak onun deneyimlerini yineleyeceğini vurgulayan Corbin için, İbn Sînâ'nın üç hikâyesi, birbirini takip eden birer parça olarak

<sup>92</sup> Corbin, *Avicenna and Visionary Recitals*, s. 126. Bunun nedenlerinden biri de *Kuşlar Risâlesi* ve *Gurbetü'l-garbî*'deki padişah ya da babayla buluşma sahnesinde birbirine benzer diyalogların yer almasıdır. Sahneler benzer görünse de buluşmanın yeri ve beden kaydı olduğunda gerçekleşen ittisalin içeriği farklılıklar barındırmaktadır. *Kuşlar Risâlesi*'nde Padişah'a ayaklarındaki bağlardan şikâyet eden kuşlara, Padişah bu bağları kuran kişinin açabileceğini, ayrıca kendilerine bunun için bir elçi gönderileceğini söylerken, buradaki elçinin Azrail meleği olduğu yorumuyla birlikte bu meleğin faal akıl olarak görülen Cebraîl olduğu yorumu da yapılmıştır; bkz. Ömer b. Sehlânî Sâvî, “Risâletü't-tayr şerhi”, s. 157; Corbin, *Avicenna and Visionary Recital*, s. 194. Buradaki elçi ile nefse eşlik etme teklinde bulunan Hayy b. Yakzan, hikâyeleri birbirine bağlamaktadır. Sühreverdî ise, bu sahnede “babasıyla” buluşmakta ve aynı şikâyetleri bu kez düştüğü kuyu için yapmaktadır. Burada da beden kaydı söz konusu edilmekte ve bundan tam olarak sıyrılmadığı müddetçe Batı hapsine dönmesinin gerekli oluşu dile getirilmektedir. Yine de nefse bu bağlarla birlikte dilediği zaman cennete, bu bağlardan tam olarak kurtulduğunda ise katına (*cenâb*) çıkabileceği müjdesi verilir; bkz. Sühreverdî, *Gurbetü'l-garbî*, s. 294-95. O halde hala beden kaydında olan nefis ile bu görüşme babanın katında değil, cennette, yani misâl âleminde yapılmaktadır.

bir döngü oluşturlar. Elbette o bu döngüye Sühreverdî'nin *Gurbetü 'l-garbî* hikâyesini de dâhil eder. Ayrıca *recital* bu hikâyelerin her okuyan için tekrar edilebilirliğine ve yaşanabilirliğine, bunların kişisel olduğu kadar kozmik döngüsüne de işaret eder. Corbin'in bu hikâyeleri sembolik olmanın ötesinde rûhun/nefsin vizyoner-iç görüsel (visionary) ya da içsel hikâyeleri olduğunu belirtmesi ve onları *recital* olarak nitelemesi, bu hikâyelerin mistik alegoriler ya da felsefî hikâyeler olmadıkları düşüncesini de yansıtmaktadır.<sup>93</sup> Gutas, sembolik dili bir yöntem olarak gördüğünden, hikâyelere *alegori* demeyi uygun görmektedir. Corbin içinse bu hikâyelere *alegori* denmesi ya da onların aklî-hayalî bir kurgu olarak görülmesi mümkün değildir.<sup>94</sup> Dolayısıyla hikâyelerin tanımlanma biçimi, onların nasıl okunması gerektiğine dair yöntemsel bir yaklaşımı da ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada Gutas ve Corbin'in şahsında öne çıkarılan yöntem önerileri göz ardı edilse bile, hikâyeler sembollerini kurma biçimleriyle, okuyucuyu belli bir okuma yöntemine adeta zorlamaktadır. Bu durum burada konu edindiğimiz iki hikâye için de geçerlidir. Bu nedenle Gutas'ın *Hayy b. Yakzan* için veya Corbin'in *Gurbetü 'l-garbî* için yaptığı yorumlar, asıl olarak hikâyelerin kendilerini sunma biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle de büyük ölçüde isabetlidir. O halde hikâyeler kendiliklerinde bir yönetime işaret eder veya bu yöntemle doğar, dahası kendilerini bu anlamda bir yöntem olarak ortaya koyarlar diyebiliriz.

*Gurbetü 'l-garbî*'nin giriş kısmı, hikâyenin ana teması olan kıyâmetin hangi okumaya tabi tutulması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. i-ilâhî vahiy, ii-hakîmlerin sembolleri, iii-tasavvuf ehlinin uygulaması. O halde sembollerle örülü olan bu hikâyenin kaynağı vahiy, dili sembol, pratiği tasavvuf ve mükâşefe ehlinin uygulamasıdır. Ya da başka bir deyişle, buradaki semboller; peygamberin vahyinde, kâmil insanın/hakîmin dilinde ve sâlikin 'seyr-i sülûk'unda ortaya çıkmaktadır. Kıyâmet, girişte sözü edilen bu kaynaklarda, bu dünyanın (duyusal-cisimsel dünyanın) alt üst olacağını, ardından yeni bir dünyanın (misâl âlemi ya da âhiret/öte dünya) kurulacağını, ölümden sonraki dirilişin de burada gerçekleşeceğini anlatır. Hikâyenin kahramanı nefis için Batı cisim âleminin, yani sürgün yerinin; Doğu ise rûhsal âlemin, yani evinin sembolüdür. Bu durumda kıyâmet, Batı'dan çıkış, yani kurtuluşa; bunun ardından gelen eve/Doğuya dönüş ise dirilişe karşılık gelmektedir.

Hikâyelerin her ikisi de Kur'an'daki kişi ve olaylara göndermeler yapmakla birlikte *Gurbetü 'l-garbî*, sadece belirli sembollerle değil, neredeyse her kelimesi ile Kur'an'daki olaylara imalar taşır. Bu nedenle hikâyenin iç örgüsünün iyi takip edilebilmesi, belirli düzeyde bir Kur'an bilgisini gerektirir. *Hayy b. Yakzan* bu açıdan daha doğrudan çağrışımlı sembollere başvurur ve var olan en açık ve olası ilk işareti kullanır, daha derin ve katmanlı bir anlama yer açmaz.<sup>95</sup> Ya da açma girişimlerini dışta

<sup>93</sup> Corbin, *Avicenna and Visionary Recitals*, s. 33-4.

<sup>94</sup> Corbin, *Avicenna and Visionary Recitals*, s. 5, 30-31.

<sup>95</sup> Yine de Corbin, *Hayy b. Yakzan* hikâyesinin ne sade ne de kolay bir üslupla yazılmadığını, bu hikâye-

bırakır (faal aklın, ‘şeyh/pîr’ olarak sembolize edilmesi, ancak bunu destekleyen ya da açan başka sembollerin bulunmaması gibi) ve sembollerin işaret ettikleri anlamın dışına çıkmadan okunmasına izin verir.

Vahyin kendisi *Gurbetü'l-garbî*’nin örgüsünü oluşturan anlamın asıl kurucu ögesi konumundadır. Bu nedenle de sembolün yer aldığı âyet ya da âyetlerin bağlamı hikâyeye taşınarak, vahiy diliyle doğrudan ilişki kurulmuştur. Bu ilişki, âyetlerde yer alan ifadelerin kimi yerde doğrudan verdiği anlamı, kimi yerde bu anlama bağlı ifadelerin de katılımıyla, sembollerin birbirine referans yapan iç bağlarını kurmayı da sağlamaktadır. Yine de sadece bu yöntem, yani âyet referanslarının dikkate alınması, *Gurbetü'l-garbî*’deki sembollerin çözümlendiği anlamına gelmemekte; burada nefsin kendi tecrübesi devreye girmekte, âyetlerdeki semboller bu tecrübenin formları olarak, ancak tecrübe edenin okuyabileceği bir metne dönüşmektedir.

İbn Sînâ’nın Kur’an’daki bazı sûre ve âyetleri yorumlama tekniği, *Hayy b. Yakzan*’ın yazılma yöntemiyle uyuştğu gibi, hikâyelerinin şerh edilme yöntemi için de yol gösterici olmuştur. Onun âyetleri kavramsal karşılıklarla okuması ve yorumlaması,<sup>96</sup> hikâyelerde yer alan Kur’anî sembollerini kullanım biçimiyle örtüşmektedir.<sup>97</sup> Âyet-kavram eşleşmesinin alt yapısını onun peygamber teorisi oluşturduğundan, vahyin peygamber şahsında ortaya çıkan epistemolojik yönü burada da devrededir. Gutas, hem hikâyeler hem de âyetlerin yorumlanmasında sembollerin içerik olarak artı bir bilgi taşımadıkları konusunda ısrarlıdır. İbn Sînâ’nın âyet yorumları, belli bir anlamın belli bir sembol içinde verildiğini ortaya koyar. Onun tefsir çalışmaları, bu nedenle bir tevil faaliyeti olarak görülse de<sup>98</sup> bu sembolün işaret ettiği anlam, İbn Sînâ’nın kıyasta aradığı orta terimden başka bir şey değildir.<sup>99</sup> Bu nedenle bir sembol için yapılması gereken şey, onun karşılığı olan kavramı/orta terimi bulmaktır. Ancak

yi Farsçaya çevirip şerh eden şârihe (Cüzcanî) eseri anlamak ve sevmek konusunda çok şey borçlu olduğumuzu belirtir; bkz. Henry Corbin, *Avicenna and Visionary Recitals*, s. 126.

<sup>96</sup> İbn Sînâ’nın âyet ve sûre tefsirlerine dair örnekler (Nûr âyeti, İhlâs, Felak, Nâs sûreleri) için bkz. *et-Tefsîru'l-Kur’ânî ve'l-lugatü's-süfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, nşr. Hasan Âsî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmî’iyye, 1983, s. 86-8, 106-13, 116-20, 123-25.

<sup>97</sup> İbn Sînâ’nın Kur’an’ı kendi felsefî düşüncelerinden hareketle yorumlama biçimini inceleyen Mesut Okumuş, bu yöntemi “te’vil yoluna başvurma yöntemi” olarak isimlendirmekte, burada sembolik hikâyelerde yer alan âyet ve hadis örnekler de vermektedir; bkz. Mesut Okumuş, *Kur’ân’ın Felsefî Okunuşu: İbn Sînâ Örneği*, s. 101-7, 126-31.

<sup>98</sup> Mesut Okumuş, *Kur’ân’ın Felsefî Okunuşu: İbn Sînâ Örneği*, s. 103-7.

<sup>99</sup> *Kuşlar Risâlesi*’nde geçen “nefislerinizdekini ortaya çıkarın, aklınızın (lûb) üstündeki perdeleri kaldırın ve birbirinizin sırtına muttali olun.” cümlesindeki “perdenin kaldırılması”, özdeki-hakikatin keşfedilmesi, nefiste elde edilmiş bilginin/orta terimin –kıyas ya da sezgi yoluyla– ortaya çıkarılması ve paylaşılması anlamında yorumlanmıştır. Burada sezgi, orta terimin düşünmeksizin nefiste adeta bir resim gibi ortaya çıkması olarak tanımlanmış, peygamberde ise bu durumun en üst seviyede olduğu belirtilmiştir. Sembol bu orta terime işaret ederek onun elde edilmesini sağlama işlevini yerine getirmektedir. Şârihlerin sezgi hakkındaki yorumları içinse bkz. Sâvî, “Risâletü’t-tayr şerhi”, s. 135-37; “Şârihi Meçhul Bir Risâletü’t-tayr Şerhi”, çev. Derya Örs, *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler* içinde, s. 165-66.

burada mesele sadece sembol-kavram eşleşmesi değildir; buradan bir adım daha ileri gidildiğinde ortaya çıkan sonuç, sembolün kavramdan daha aşağı bir değere ve yere sahip olmasıdır. Zira asıl gerçekliğe sahip olan orta terim, duysal bir nitelikle sembole dönüşmekte, diğer bir deyişle muhayyileye inmektedir.

Meşşâî felsefede halkın anlayabileceği dili ifade eden sembolik dil, hem yöntem hem de içerik olarak kıyasın altında bir yere sahiptir. Zira bu dil bir yöntem olarak ele alındığında, kavramsal değil, benzerliğe; ispata değil, iknaya/hitâbet, form olarak da sanata/şiir dayanmaktadır. Bu yönüyle de amaçlanan orta terime ulaşmak değil, kişisel ve toplumsal bir faydayı gözetmektir.<sup>100</sup> Ayrıca her bir idrak organı ile idrak konusu olanlar arasındaki ontolojik hiyerarşinin epistemolojik mütekabiliyeti gereği, mütehayyile ve onun idrak konusu olan hayâlî sûretler, akıl ve onun idrakine konu olan soyut-aklı kavramlardan daha aşağı bir mertebede ve seviyede yer alır. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın peygamber/nübüvvet teorisine göre, peygambere melek vasıtasıyla gelen gayb bilgisi, akıldan mütehayyileye inerek orada sembollere dönüşür ki bu da peygamberin dilinde ifadesini bulan vahiy bilgisidir. İçerik ve kaynak olarak aynıdır, ancak sembol kalıplarına dökülmektedir.<sup>101</sup> Aklın daha aşağı bir alanı olarak mütehayyile her ne kadar peygamberde güçlü bir konumda bulunsun da sembollerin duysal bir form olmaları ve insanların duysal düzeyine hitap etmeleri bakımından bilgi kategorisi olarak da daha alt düzeyi temsil ederler.

Sühreverdî açısından sembolik dil, müşâhedenin dilidir ve daha alt değil, tersine daha üst bir dili ifade eder.<sup>102</sup> Zira bu dilin kendisi, daha alt idrak formlarını inşa ettiği gibi, daha üst formlarla, yani kendisini ortaya çıkaran mücerret nûrlarla, yani türlerin sahipleri/koruyucusu konumunda bulunan Platon'un ideleriyle ilişkiyi sağlar. İşrâkî felsefede semboller, idelerin gölgeleri olduğundan, kendi gerçeklikleriyle müşâhede edilirler. Âlem tümüyle misâllerden oluştuğundan, burada sembol, bir hakikat mertebesi olarak semboller âleminde, asıl adıyla misâl âleminde gelmekte; bundan daha alt düzeyde, yani duysal âlemde ise cisimsel bir görünüme bürünmektedir. Dolayısıyla semboller, özellikle de vahiy, ilham gibi gaybî bilginin ifadesinde, bir müşâhedenin sonucu olarak dile gelirler. Bu nedenle Sühreverdî'de "akıl ve mütehayyile" ilişkisi, diğer deyişle "sembol-kavram" ilişkisi, meşşâî sistemdekinin tersine işler. Sühreverdî'de akıl, sembolik formları, müşâhede edilmelerinin sonrasında, kıyas formlarına aktarır, dönüştürür.<sup>103</sup> Burada, İbn Sînâ'da olduğu gibi, mütehayyile etkili olmakla birlikte, onun işi akıldan geleni değil (bu akıl ister akıl gücü, isterse faal akıl olsun),

<sup>100</sup> Meşşâî ekolde ilmi bilginin kriteri olarak burhânî kıyas yöntemi ve değeri; bu yöntemin sembolik dil üzerine kurulu olan hitâbet ve şiir sanatından üstünlüğü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 177-194.

<sup>101</sup> İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakikati ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine", s. 317.

<sup>102</sup> Hossein Ziai, "Beyond Philosophy: Suhrawardî's Illuminationist Path to Wisdom." *Myth and Philosophy*, ed. Frank E. Reynolds and David Tracy, New York: State University of New York Press, 1990, s. 235.

<sup>103</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 10, 204-205.

nefsin gördüğünü, hafızada olduğu gibi kalmazsa, başka benzer/misalî bir forma intikal ettirmek ya da olduğu gibi görünmesinde ayna görevini yerine getirmektir.<sup>104</sup> Sembolün indiği yer, mücerred nûrlar âlemi, görüldüğü yer misâl âlemi, nefisteki mazharı ise mütehayyiledir. Gören ise nefsin kendisidir.<sup>105</sup> Dolayısıyla semboller, kavranılan değil, görülen-müşâhede edilen ontolojik bir gerçekliğe sahiptir. Bu sembolün tevil edilmesi gerektiğinde, onun döndürüleceği yer, daha üst gerçekliği, yani melekî varlığıdır.<sup>106</sup> Bu nedenle Sühreverdî'de sembolü çözme yerine ona muttali olma/müşâhede etme söz konusudur.<sup>107</sup>

Sembollerini anlama, onun karşılığını bir kavramda ya da nesnede bulma işi değil, onun gerçekliğini-hakikatini görme işidir. Ancak bu semboller, onları dile getiren hakimler gibi tam bir fitrata (*fitra tâtme*) sahip olanlar<sup>108</sup> müşâhede edebilir/muttali olabilir. Dolayısıyla bunları öğrenmeye talip olan kişi, riyâzâta ve bu yolu tecrübe etmiş müşâhede ehlinin gösterdiği yönetime uymalıdır.<sup>109</sup> Sühreverdî işrakiliğin sembolik dilinin muhatap aldığı kişileri, ilâhî ışıgı almış, teellüh felsefesini öğrenmiş müctehid ya da buna talip-öğrenci olarak tanımlar.<sup>110</sup> Dolayısıyla bu sembollerin anlaşılması, aynı ya da benzer tecrübelerin kişisel ve içsel deneyimini gerektirir.

Sühreverdî'nin “kıyâmet” sembolü için gönderme yaptığı diğer bir alan tasavvuf-tur. Kıyâmet, tasavvuf ehli ve mükâsefe ashabının makamlarının dayanağı olarak sûfî uygulamalarda da yer almaktadır. Bu nedenle *şeyh*, *baba*, *tekke*, *ihvan* gibi semboller hikâyede tesadüf eseri yer almazlar. Girişte tasavvufa yapılan atıf, nefsin kıyâmetinin tasavvufta ne derecede önemli bir yere sahip olduğunu,<sup>111</sup> kıyâmet tecrübesinin, seyr-i sülûkte sâliğin nefis mertebesindeki belirleyici rolünü de göstermektedir. Nitekim

<sup>104</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 236-237.

<sup>105</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 213-214.

<sup>106</sup> Corbin, *Avicenna and Visionary Recitals*, s. 35.

<sup>107</sup> Sühreverdî, *Kitâbü'l-Telvîhât*, s. 112.

<sup>108</sup> Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşşâi' ve 'l-mutârahât: el- 'ilmü's-sâlis, Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk I* içinde, s. 494.

<sup>109</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 156.

<sup>110</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 12-3.

<sup>111</sup> Sühreverdî, nefsin hallerinin tasavvufun da konusu olduğunu, zira onunla ilgili hallerin ya bedenle ya da kutsî âlemle ilgili olduğunu, bu nedenle de tasavvuf terimlerinin bu konu etrafında dönüp dolaştığını belirtir. (a.mlf. *Kelimetü't-tasavvuf*, s. 132.) Bu eserin ismi de Sühreverdî'nin bu konudaki tavrını yansıtmaktadır. Nefsin *tasavvufun kelimesi* olması da aynı anlama racidir. Ona göre filozof buna “nâtık nefis”; sûfî ise “sır, rûh, kelime ve kalp” adını vermekte; *kelime* ise “cisim ve cisimsel olmayan, bir mahalde olmaksızın var olan, idrak edici ve cisimde tasarruf eden zat” anlamına gelmektedir. (a.mlf. *Kelimetü't-tasavvuf*, s. 110.) Nefsi, tasavvufun kelimesi olarak isimlendiren Sühreverdî, nefsi ayetlerden alınan kelime ile özdeşleştirmekte (Meryem sûresi, 19/19; bu konudaki açıklamaları için bkz. a.g.e, s. 118), tasavvuf istilahlarını felsefenin kavramsal diline tercüme etmektedir. Örneğin o, cisimden soyut varlıklara hükemânın dilinde “akıllar” sûfilerin ve şeraitin ıstılahına göre ise “kerrû-biyyûn/büyük melekler ve nûrlu otağlar” denildiğine de ifade etmektedir; (a.mlf. *Kelimetü't-tasavvuf*, s. 116.) Bu eserindeki tavrı, onun meşşâi yöntem içinde hareket ettiği ilk dönemlerini yansıtmaktadır. Ancak bu tasavvuf ıstılahlarını felsefenin diline aktarma yaklaşımının, *Hikmetü'l-işrâk*'le birlikte kendi dilini kurmakta oldukça belirleyici olduğu, artık bu iki dilin iç içe geçtiği de görülmektedir.

tasavvufta, büyük âlemde kopacağı söylenen kıyâmetin, küçük âlem olan nefiste de kopacağı ve bunun sâliğin seyrinde önemli bir aşamayı temsil ettiği düşünülür.<sup>112</sup>

Bu kıyâmet olmaksızın, yani nefis beden güçlerinden tecerrüd etmeksizin, mücerret nûrlarla ittisal etmesi mümkün değildir. Burada sözü edilen, *Hayy b. Yakzan*’da ifadesini bulduğu gibi, nefsin güçleriyle iyi geçinmesi ya da onlara karşı politik davranması değildir. Bu tavır ahlâkî bir yol olarak tavsiye edilse de söz konusu olan nefsin onlardan tecerrüd etme melekesini elde etmesidir. Bunun nasıl gerçekleşeceği Kur’an’daki kıyâmet âyetlerinde anlatılmış olmakla birlikte, uygulaması tasavvuf ve mükâşefe ehlinin rehberliğinde başarılabılır. Bu nedenle bu melekeyi elde etme yöntemi, aklî istidlal, ibadetler, ahlâkî arınmayla gerçekleştirilemez. Bedenden soyutlanma, Sühreverdî’ye göre tam anlamıyla ölmeden önce ölme deneyimidir. İttisal için hazırlık ise bu melekeyi kazanmak için sürdürülen riyâzât uygulamalarıyla elde edilir.

İbn Sînâ’da hikâyenin kurgusu ve sembollerin yeri, onun felsefî sistemindeki sıra ve dizilimi izlediği gibi, *Gurbetü’l-garbî*’de nefsin yolculuğunda karşılaştığı olaylar da Kur’an’daki kıyâmet sahnelerinden alınan sembollerle örülü olduğundan, buradaki süreci takip etmekte; Hz. Musa ve Tur-i Sînâ dağına çıkışla sona ermektedir. Buradaki dağ, onun diğer hikâyelerinde de yer verdiği cisim âlemini sembolize eden “kaf dağı” olarak da yorumlanmıştır ki bu durumda Tur-i Sînâ’ya çıkmak, madde-batı âleminin çıkışı temsil etmektedir. Bu dağı aşmak ise, dünyevi bağlardan ya da Sühreverdî terminolojisiyle söylersek, bedenî güçlerinden kopmak, buradaki deyimıyla “ölmeden önce ölmek” anlamına gelmektedir. Bu ölümden diriliş ise, dünyevî yerin ve göğün yerini, başka bir yerin ve başka bir göğün almasıdır; bu da misâl âleminin arzı/yeri ve göğü/semâsıdır.

## Sonuç

Sühreverdî’nin *Hayy b. Yakzan*’da, Corbin’in deyimıyla ‘müteal deneyim’e işaret eden kıyâmete dair bir sembol, işaret ya da ima aramasının nedeni, İbn Sînâ’nın *el-İşârât*’ta Salaman ve Absal’dan söz ettiği dokuzuncu namatla birlikte değerlendirilmesidir. Ancak Sühreverdî’nin *Hayy b. Yakzan*’daki eksiklikleri belirtirken *el-İşârât*’tan haberdar bir biçimde bu eleştiriyi dile getirdiği de unutulmamalıdır. Bu durum *Hayy b. Yakzan* şârihinin hikâyeye şerhini, İbn Sînâ’nın vefatından sonra kaleme almış olmasıyla birlikte düşünüldüğünde, İbn Sînâ’nın ittisalle ilgili yaklaşımının bu eserde detaylansa da yapısal bir değişikliğe uğramadığını göstermektedir. Kısaca bu eserde arifin tecerrüdünden söz edilse de bu tecerrüdün nasıl gerçekleştiğinin cevabı (ibadetler, riyâzât gibi genel ifadeler dışında) yoktur. Dolayısıyla Sühreverdî’nin *Gurbetü’l-garbî*’deki

<sup>112</sup> Kıyâmetin tasavvuftaki yerine dair bir çalışma için bkz. Halil İbrahim Şimşek, “Kıyâmet ve Alâmetlerinin Tasavvufî Tecrübe Açısından Yorumlanması”, *Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 19, 2007, s. 123-42.



*Hayy b. Yakzan*'daki eksikliğe vurgusu ve kendi hikâyesini anlatması, bu sembol/işaret eksikliğini tamamlama çabasının ötesinde, ittisalin gerçekleşme biçiminden hareketle yöntemsel bir eleştiriyi barındırmaktadır.

Bu tarz bir arayışın kendini sembolik bir hikâyede göstermesi, yine bu dilin Sühreverdî felsefesindeki yeriyse, nefisle kurduğu doğrudan ilişkiyle açıklanabilir. Bedensel güçlerden ölümün analitik bir dille anlatılması elbette mümkündür. Ancak bu durum, burada beklenen amaca hizmet etmeyecektir; zira amaçlanan nefsin tecer-rüdünü müşâhede yoluyla yani bu sembollerini tecrübeyle gerçekleştirmektir. Bu da Sühreverdî felsefesinde kavramların değil, sembollerin ontolojik varlıklarıyla ilgilidir, zira müşâhede, ancak dış gerçekliği olan şeyler için geçerlidir.

Yine bu eleştiri, onun felsefesinin gideceği yönü göstermesi bakımından önemlidir. Zira burada akli kavramlar ya da kavrayış değil, nefsin tecrübesi öne çıkarılmakta; bu da işrâkî müşâhede yöntemine ve onun ayrılmaz bir parçası olarak sembolik dilin yöntemsel, müşâhedeyle götüren doğrudan deneyimine dayanmaktadır. Sühreverdî'nin bu hikâyeyi henüz meşşâi sistem içinden yazdığı düşünülürse, buradan ilerleyen bir felsefenin artık meşşâi bir karakter arz etmesinin giderek zorlaşacağı tahmin edilebilir.

Tekrar ifade edecek olursak, sembole yüklenen anlam doğrudan bir yöntem meselesidir. Gutas bu durumu İbn Sînâ bağlamında doğru tespit etmiş ve onun felsefe-sinde bu sembolik dil dâhil akli kavrama indirgenemeyecek bir içerik olmadığını bu dili yöntem olarak irdeleyerek göstermiştir. Bu da meşşâi ispat/kıyas yönteminin bu felsefenin başat yöntemi olduğunu, diğer yöntemlerin ise bunu takip ettiğini ve destek-leğini göstermektedir. Sembolik yöntem ise kıyas formlarını algılayamayacak olan daha alt seviyedeki halk için orta terimleri içinde taşıyan sembolik formları kullanma yöntemidir. Kendini sembol olarak gösteren işaretler, sıradan hayatın parçaları ola-rak, ancak sıradan insanı tatmin edebilir. Sembol, bu düşünceye göre, sembol olarak kaldığı müddetçe, kendinde muhayyilenin ötesine geçemeyen ve aşkın bir gerçekliğe ulaştırmayan bir özelliğe karşılık gelmektedir. Sadece akli yetkinliği bulunanlar akli bir kavrayışla bu sembolün işaret ettiği anlama ulaşabilirler.

İşrâkî yöntem içinse sembol daha üst bir kimlikle karşımıza çıkar. Bu nedenle yukarıda belirtilenin tersine, sembolün bizzat kendisi daha üst anlama ulaştırır. Bunun için sembolün aklileştirilmesi gerekmez. Sembol bu felsefenin dilidir; bunun anlamı, bu felsefeyi kuran dilin kavramlar değil, semboller olduğudur. Gutas'ın İbn Sînâ'nın hikâyeleri için söylediği kavramsal dizilişin karşılığı, burada semboller için söz konu-sudur. Onların kendi varlıklarıyla kurdukları düzen ve ilişki aslı olandır; akli kavramlar bunu takip eder, ona tabi olur ve onları ancak bir yönden (itibarî olarak) ifade ederler. Ayrıca bir yaşantıyı/müşâhedeyle ifade eden sembolün doğası da onun tek bir kavrama ya da anlama indirgenmesine müsait değildir. Sonuç olarak sembolün halk ya da sıradan insan için olması ya da bununla sınırlandırılması veya buraya hasredilmesi mümkün değildir. Ancak sembolik yöntem, bunu da içine alan, daha üst hakikat mertebelerine çıkış için herkese sunulmuş ortak-bütünsel ve ulaşılabilir bir yöntemi ifade eder. Mu-

hayyilenin giriş yapabildiği bu alan, akıldan daha geniş bir alandır ve bu alanı, her insanın daha üst hakikatleri kendinde taşıyan sembole erişimini, özellikle vahiy-dinler sağlamaktadır. Bu nedenle de vahyin dilini daha aşağıya indirdiğini söylemek, eksik ve yanıltıcı bir ifade olur; zira sembol bir yönden bu aşağıya inışı gösterdiği gibi, çıkışa da işaret etmektedir. Bu dilin dikey üst bir gerçekliğe işaretle, daha geniş ve bütüncül bir dil sağladığını, en azından işrâkî felsefe açısından söylemek mümkündür.

İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ının son namatları ve sembolik hikâyelerindeki müşâhede tecrübesine işaret eden ifadelerinin kendisinden sonraki dönemde dikkat çektiği, Sühreverdi'nin, ki burada İbn Tufeyl'i de anmak gerekir, bu çabaya karşı oldukça ilgili bir tavır içinde olduğu muhakkaktır. Bu nedenle de İbn Sînâ tarzı bir meşşâilîğin mistik olup olmaması probleminden ya da çerçevesinden çıkarak, bu tarz bir meşşâilîğin imkânlarını sonuna kadar kullanmaya ve bu yönüyle de felsefenin içinde kalmaya çalışan filozofların çabalarını ve yorumlarını bu açıdan ele almak, İbn Sînâ'yı onların gözünden anlamak faydalı olabilir. Mezkûr filozofların müşâhedenin ve buradan elde edilen bilginin meşşâî sistem içinde nasıl ifade edilebileceği ya da ifade edilip edilemeyeceği imkânını sınımış olmaları, bunu da İbn Sînâ felsefesinin bir girişi olarak görmeleri, onunla bu konuda hesaplaşmalarını ve belki de aşmalarını gerektirmiştir. Sühreverdi'nin bu hikâyesi bir yönüyle böyle bir çabanın/görünün ürünüdür. Bu konu, yani müşâhede bilgisinin felsefe içinde kavramsal yönüyle nasıl ele alınması gerektiği ise, hala güncelliğini koruyan bir mesele olarak varlığını sürdürmektedir.

#### KAYNAKLAR

- Cîlî, Abdülkerim el-; *İnsan-ı kâmil*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. Selçuk Eraydın v.dğr., İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Corbin, Henry; “Önsöz 5”, çev. Fevzi Topaçoğlu, *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler (I): İbn Sina-Sühreverdi-A. Gazzali-Necm-i Razi* içinde, çev. ve der. Derya Örs v.dğr., İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s. 115-28.
- ; “Ruhun Yolculuğu, (Önsöz 2)”, *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler* içinde, s. 81-9.
- ; *Avicenna and Visionary Recitals*, çev. Willard R. Traks, Dallas: Spring Publications, 1980.
- ; *İslâm Felsefesi Tarihi, Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.
- ; *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, çev. Nancy Pearson, London: I. B. Tauris, 1990.
- Doru, Nesim; “Meşriki Düşünceden İşrâkî Düşünceye Bir Yol Var mı?”, *Şeyhü'l-İşrâk'ın İzinde: İlk Dönem İşrâkî Şârihler*, ed. M. Nesim Doru v.dğr., Ankara: Divan Kitap, 2015, s. 105-31.
- Erkaya, Mahmut Esad; “Kur'an Kıssaları Bağlamında Hz. Musa ile İlişkilendirilen Bazı Tasavvuf Kavramları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 8, S. 41, 2015, s. 1342-53.
- Fârâbî, “Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması, (Kitâbü'l-Cem' beyne re'ye-yi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis)”, *Felsefe Metinleri*, Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2013, s. 151-92.

- ; *Harfler Kitabı, Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2008.
- ; *Mutluluğu Kazanma: Tahsîlu's-sa'âda*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Gazzâlî; *Mışkâtü'l-envâr: Nûr Metafizîği*, çev. A. Cüneyd Köksal, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Gutas, Dimitri; “Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 15, 2007, s. 315-38.
- ; *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, Leiden-Boston: E. J. Brill, 2014.
- ; *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2004.
- Hämeen-Anttila, Jaakko; “Suhrawardî's Western Exile As Artistic Prose”, *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, c. 2, 2011, s. 105-18.
- Heath, Peter; *Allegory and Philosophy in Avicenna*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1992.
- İbn Sînâ, *Risâle fî isbâtî'n-nübüvvât ve te'vîli rumûzihim ve emsâlihîm*, nşr. Michael Marmura, Beyrut: Dârü'n-nehâr, 1991.
- ; “el-Felak”, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, nşr. Hasan Âsî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'iyye, 1983, s. 116-20.
- ; “el-İhlâs”, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, s. 106-13.
- ; “en-Nâs”, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, s. 123-25.
- ; “er-Risâletü'l-'Arşîyye”, *İbn Sina Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- ; “et-Tefsîrî âyeti'n-nûr”, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, s. 86-8.
- ; “Hayy b. Yakzan”, *Hayy bin Yakzan, İbn Sînâ, İbn Tufeyl* içinde, nşr. Ahmet Emîn, (İbn Zeyle'nin şerhiyle birlikte) Kahire: 1952, s. 43-53. (Türkçesi, Hayy b. Yakzan (İbn Sînâ), *İbn Sînâ / İbn Tufeyl, Hayy Bin Yakzan*, haz. N. Ahmet Özalp, çev. Şerafettin Yaltkaya, Babanzade Reşid, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996, s. 31-48.
- ; “Risâle-i Hayy b. Yakzan (İbn Sînâ) ve Şerhi, (Metin I)”, *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler (I): İbn Sina-Sühreverdî-A. Gazzalî-Necm-i Razi* içinde, çev. ve der. Derya Örs v.dğr., İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- ; “Risâletü't-tayr”, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, s. 338-43. (Farsçası *Risâletü't-Tayr*, çev. Sühreverdî, *Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde, s. 198-205; Türkçesi, Kuşların Öyküsü, çev. Derya Örs, *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler* içinde, s. 123-29.)
- ; “Salaman ve Absal”, *el-İşârât ve'l-Tenbihât* içinde nşr. Süleyman Dünya, Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1992, c. IV, s. 54-6 (Nasîreddin Tûsî'nin şerhiyle birlikte); (Türkçesi, *İbn Sînâ-İbn Tufeyl Hayy bin Yakzan*, haz. N. Ahmet Özalp, çev. Şerafettin Yaltkaya, Babanzade Reşid, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996, s. 23-25, Nasîreddin Tûsî'nin sembol yorumları, s. 28-29, dn. 22-39.)
- ; “Tevhîdîn Hakîkatî ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine” (er-Risâletü'l-'arşîyye fî hakâiki't-tevhîd ve isbâtî'n-nübüvve), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, s. 307-23.
- ; *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, (Şerh, Fahrreddîn Râzî), çev. Ömer Türker, İstanbul: Hayykitap, 2010.
- ; *el-Mebde ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran: Müesseset-i Motaleat-ı İslami Danışgah-ı Mc Gill Şube-i Tahran, 1984.

- ; *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy v.dğr., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- ; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Baydarfer, Kum: İntişârât-ı Baydar, 1992.
- ; *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Kâşânî, Abdürrezzak; *Tasavvuf Sözlüğü, Letâifü'l-a'lâm fî işâreti ehli'l-ilhâm*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kayserî, Dâvûd, el-; *Mukaddemât: Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*, çev. Turan Koç, Mehmet Çetin-kaya, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Kutluer, İlhan; “Mâkâmâtü'l-ârifin: İbn Sinâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, *Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu Bildiriler*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008, c. I, s. 31-53.
- ; *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Okumuş, Mesut; *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu: İbn Sinâ Örneği*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2001.
- Örs, Derya (çev.); “Şârihi Meçhul Bir Risâletü't-tayr Şerhi”, *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler* içinde, s. 159-187.
- Sâvî, Ömer bin Sehlânî; *Risâletü't-tayr şerhi*, çev. Derya Örs, *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler (I): İbn Sina-Sühreverdi-A. Gazzali-Necm-i Razi* içinde, çev. ve der. Derya Örs v.dğr., İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s. 129-57.
- Stroumsa, Sarah; “Avicenna's Philosophical Stories: Aristotle's Poetic Reinterpreted”, *Arabi-ca*, c. 39, 1992, s. 183-206.
- Sühreverdi; *Hikmetü'l-işrâk, Mecmûa-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk II* içinde, tsh. ve muk. Henry Corbin v.dğr., IV c., Tahran: Pejûheşgah-ı Ulûm-î İnsânî ve Mütâlâât-ı Ferhengî, 2001/1380, s. 9-260.
- ; *Kelimetü't-tasavvuf, Mecmûa-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk IV* içinde, s. 99-139.
- ; *Kıssatü'l-gurbetü'l-garbiyye: bâ tercüme ve şerh-i fârisî, Mecmûa-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk II* içinde, s. 274-97 (Türkçesi: “Ruhun Yolculuğu”, çev. İsmail Yakıt, *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler (I): İbn Sina-Sühreverdi-A. Gazzali-Necm-i Razi* içinde, çev. ve der. Derya Örs v.dğr., İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s. 97-108: “Batı'ya Yolculuğun Hikâyesi”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 519-28; “Batı'ya Yolculuk”, *Cebrail'in Kanat Sesi*, çev. Sedat Baran, İstanbul: Sufi Kitap, 2006, s. 135-41).
- ; *Kitabü'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-'ilmü's-sâlis, Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk I* içinde, s. 194-506.
- ; *Kitabü't-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-'arşîyye: el-'ilmü's-sâlis, Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk I* içinde, s. 2-121.
- Şimşek, Halil İbrahim; “Kıyâmet ve Alâmetlerinin Tasavvufî Tecrübe Açısından Yorumlanışı”, *Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 19, 2007, s. 123-42.
- Ziai, Hossein; “Beyond Philosophy: Suhrawardî's Illuminationist Path to Wisdom.” *Myth and Philosophy*, ed. Frank E. Reynolds and David Tracy, New York: State University of New York Press, 1990.

# KANT'TA TANRININ İŞLEVİ: SPEKÜLATİF TEOLOJİDEN MORAL TEOLOJİYE

Melike Molacı\*

## THE FUNCTION OF GOD IN KANT: FROM SPECULATIVE THEOLOGY TO MORAL THEOLOGY

### ÖZ

Felsefe tarihinin “büyük” filozoflarının pek çoğu sistemlerinin belirli bir bölümünde tanrıyı bilgi ya da inanç nesnesi olarak ileri sürmüş görünürler. Bu bakımdan felsefî sistemlerde genellikle bir hareket ya da varış noktası olarak ortaya konulan Tanrı kavramı, Kant’a kadar teorik ya da spekülatif temellendirmelerin odağında bulunur. Kant ile birlikte bilginin olanağının koşullarından birinin deney olarak belirlenmesi ile birlikte spekülatif Tanrı tanıtılamalarının geçerliliği şüpheli hale gelir. Bu bağlamda bu çalışma, aklın teorik kullanımında temellendirilemeyen Tanrı kavramının Kant tarafından saf akıl inancı olarak ortaya konulmasının mahiyetine odaklanmaktadır. Bu amaca binaen ilkin Tanrı idesi, transendental ideal ve spekülatif teoloji *Saf Aklın Eleştirisi* bağlamında ele alınacak; sonrasında ise spekülatif teolojinin olanaksızlığından hareketle Kant’ın moral teolojisinin ayrıntılarına değinilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tanrı, spekülatif teoloji, moral teoloji, en yüksek iyi, transendental ideal, özgürlük.

### ABSTRACT

Many of the “great” philosophers of the history of philosophy appear to assert God as an object of knowledge or of belief in a certain part of their system. In this respect, the concept of God, which is usually expressed as a point of movement or destination in philosophical systems, has been the focus of theoretical or speculative bases until Kant. The validity of the demonstrations of a speculative

\* Arş. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümü, melikemolaci@gmail.com. Yazı geliş tarihi: 05.07.2018; kabul tarihi: 19.09.2018.

God becomes doubtful as one of the conditions of possibility of knowledge is set as an experiment in Kant. In this context, this study focuses on the nature of putting the concept of God, which cannot be based on the theoretical use of reason, as the faith of pure reason by Kant. Pursuant to this goal, firstly idea of god, transcendental ideal and speculative theology will be handled in the context of *The Critique of Pure Reason*; then the details of Kant's moral theology will be discussed with reference to the impossibility of speculative theology.

**Keywords:** God, speculative theology, moral theology, the highest good, transcendental ideal, moral law, freedom.

...

## I. Giriş

Felsefî dizgeleri için Tanrı kavramının gerekliliğine inanan her bir filozof, kimi zaman *a priori* olarak Tanrı kavramının mantıksal analizinden; kimi zaman da *a posteriori* olarak evrenin nedenselliği ya da erekselliğinden hareketle Tanrının varlığını kanıtlamaya çalışmıştır. Bu kanıtlamaların neticesinde felsefede ortaya çıkan Tanrı kanıtlamalarının, Tanrının kavramından hareket eden *ontolojik kanıt*; evrenin nedenselliğinden hareket eden *kozmojik kanıt* ve evrenin düzeninden ve erekselliğinden hareket eden *teleolojik kanıt* olmak üzere üç ana başlıkta toplandığı göze çarpar.

Anselmus, Aquinas, Descartes ve Leibniz gibi filozofların başvurduğu bu teistik kanıtlamalar 18. yüzyıla kadar geçerliliklerini korurlarken, Kant ile birlikte Tanrının teorik açıdan kanıtlanmasına karşı çıkılır. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin *Transendental Diyalektik* bölümünde, yukarıda anılan üç ayrı kanıtlama biçimini de *spekülatif* aklın kanıtları olarak mahkûm eder ve aklın bir idesi olan Tanrının, bilginin nesnesi olarak alınmasına karşı çıkar. Kuşkusuz Tanrının bilgi konusu olmaması Kant'ın epistemolojisinin doğal sonucudur. Bilindiği üzere Kant, mezkur eserin Tanrı kanıtlarını eleştirdiği bölümünden önce tüm felsefî sisteminin temelini oluşturan epistemolojisini ortaya koyar. *Transendental Estetik* bölümünde duyarlığın *a priori* biçimleri olan zaman ve uzayı, *Transendental Analitik* bölümünde ise anlama yetisinin *a priori* kavramları olan kategorileri ele alır. Bilginin deney ve kavramların işbirliğiyle elde edildiğini öne süren Kant,<sup>1</sup> onun alanını *fenomenler* ile sınırlandırır. Bu nedenle zaman ve uzay sınırları içinde algılanabilir bir şey olmayan varlıklar hakkında herhangi bir bilgi ortaya konulması mümkün değildir.<sup>2</sup>

Aklın teorik kullanımına nesne olan bütün teolojik spekülasyonlar deneyden

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İ. Kuçuradi&Y. Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002. s. 23.

<sup>2</sup> A. g. e., s. 114-118.

gelmediğinden ötürü başarısızlığa mahkûm olsa da, bu yine de teolojinin toptan reddini gerektirmez. Çünkü Tanrı kavramı, tüm ahlâkî düzenin ilkesi olarak, evreni akıl ve özgürlük yoluyla yaratan en yüksek varlık anlamına gelirse *moral* bir teolojiye olanak sağlar. Hatta metafiziğin savaş alanına dönmesinin sorumlusu akıldaki Tanrı kavramı ise, savaştan çıkış bu kavramın ahlâkî bir biçimde ele alınmasıyla olanaklı olur.<sup>3</sup> Dahası Kant için teolojinin nesnesi olan Tanrı idesi kendinde gereksiz ve boş da değildir. Kant'ta Tanrı idesinin ikili bir işlevi vardır: İlk olarak o teorik araştırma için doğal ve kaçınılmaz olarak gereklidir; ikinci olarak en yüksek pratik (ahlâkî) ilginin nesnesidir.<sup>4</sup> Tanrı idesi aklın teorik kullanımında epistemik bir işleve sahiptir: O aklın sınırında duran ve bu sınır durumuyla kategoride düşünülen sentetik birliği, koşulsuz olana götürmeye çalışan düzenleyici bir ilkedir. Akıl, Tanrı idesi ile anlama yetisinin sınırlarını aşarak, daima koşulsuza ulaşmaya çabalar. Tanrı bir ideal olarak düşünüldüğünde, yerine getirilmesi belirlenebilir sınırlar içinde olmayan ve buna rağmen mutlak olan bir tamamlanmışlık düşüncesine ulaşmayı sağlar.<sup>5</sup> Bu haliyle “Tanrı, bilgi yapan salt teorik akıl için, salt bir idedir; nesnel gerçekliği kanıtlanamasa bile, yadsınmasına olanak olmayan ve bütün insan bilgisini çevreleyen, taçlandıran bir kavramdır”.<sup>6</sup> İkinci olarak Tanrı, aklın pratik kullanımında vazgeçilmez bir koşuldur. Ölümsüzlük ve özgürlük ile birlikte bu kavram, kendileri bilgi olmayan, olanaksız hiçbir şey taşımayan aşkın düşüncelerdir ve pratik akıl aracılığıyla içkin ve kurucu hale gelirler. İstemenin nesnesi olan “en yüksek iyi”nin olanağının koşulu olarak Tanrı, doğadaki nedenselliğin dışında kalan bir varlık olması bakımından ahlâklılığı ve mutluluğu güvence altına alır.<sup>7</sup> Bu bakımdan pratik alanda Tanrı idesi, her zaman en yüksek düzeyde verimli ve eylemler açısından vazgeçilmeyecek denli zorunludur. O halde Kant için Tanrı, teorik olarak aşkın ve düzenleyici bir ilke olması bakımından bir varsayım (hipotez); pratik olarak ise içkin ve kurucu bir ilke olması bakımından bir koyuttur (postulat).<sup>8</sup>

Kant'ta Tanrı idesinin ikili bir işleve sahip olduğu iddiasından hareketle, bu yazıda öncelikli olarak bu idenin hem bir ide hem de transendental bir *ideal* olarak aklın teorik kullanımında nasıl bir role sahip olduğu ele alınacak; buradan çıkarılan epistemolojik

<sup>3</sup> Mehmet Güneç, *Kant'ta Tanrı ve Tanrısallaştırılan Akıl*, Ankara: Elis Yayınları, 2016, s. 195-196.

<sup>4</sup> Allen W. Wood, *Kant's Rational Theology*, London: Cornell Univerty Press, 1978, s. 25.

<sup>5</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. N. Kemp Smith, London: Macmillan and Co. Limited, 1929, B XX.

<sup>6</sup> Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007, s. 118.

<sup>7</sup> Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İ. Kuçuradi vd, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009. s. 111; 136.

<sup>8</sup> Aklın teorik kullanımında bir varsayım olarak ileri sürülen Tanrının pratik açıdan bir koyut olarak ele alınması, koyut ile varsayım arasındaki bağlantıyla ilgilidir. Güneç'in belirttiği üzere koyutun kanıtlamayla değil varsayım ile bir ilgisi bulunur. Buna göre koyut bir kanıtlama biçimi değil, varsayımın değişik bir biçimidir. Teorik akıldan farklı olarak pratik akılda Tanrı kavramının varsayılmasının gerekliliği farklı amaçlar için bir zorunluluk halini almaktadır (Mehmet Güneç, *a. g. e.*, s. 177-178.)

sonuçlar doğrultusunda da Kant'ın Tanrının varoluşu hakkındaki spekülatif kanıtları hangi açılardan eleştirdiği incelenecektir. Sonrasında ise aklın pratik kullanımında nesnel gerçeklik kazanan bu idenin nasıl bir teolojiye olanak sağladığı üzerinde durulacaktır.

## II. Tanrı İdesi

Kant saf aklın etkisini ve değerini belirleyebilmek üzere onun transendental kullanımını, ilkelerini ve idelerini eleştirdiği *Transendental Diyalektik* bölümünde kelimenin dar anlamıyla akıl yetisini ele alır. Kant'a göre bu akıl, doğrudan doğruya nesneyle değil yalnızca anlama yetisiyle ilişki içerisinde ve sadece onun aracılığıyla empirik bir kullanıma sahiptir. Akıl kendi içinde ele alındığında hiçbir nesne yaratmaz, tersine kavramları düzenler ve onların olanaklı bir birlik içerisinde kullanımını sağlar. Yani akıl yalnızca anlama yetisini ve onun amacına uygun kullanımını nesne edinir.<sup>9</sup> Doğası gereği *arkitektonik* olan bu akıl, anlama yetisinin işlemlerine göre daha ileriye giden ve kendinde birtakım *a priori* kavramlar taşıyan *ilkeler yetisi* olarak tanımlanır.<sup>10</sup> Aklın *a priori* kavramları olan ideler ise, tüm fenomenler açısından aşkındırlar; çünkü onlara ilişkin herhangi bir empirik veri bulunmamaktadır. Bu nedenle ideler kurucu olmaktan çok düzenleyicidirler ve bir nesnenin nasıl yapılandığını göstermezler. Buna rağmen geleneksel metafiziğin bitmez tükenmez tartışmalarında düşünmenin ana malzemesini oluşturan ideler (ruh, evren, Tanrı) ve duyarlılığın formları (zaman ve mekan) hatalı bir yaklaşımla, onlara bir gerçeklik (*Wirklichkeit*) atfedilerek, yani tözleştirilmiş olarak (*hypostasierten*) ele alınırlar.<sup>11</sup> Oysa Kant'a göre ideler yalnızca “anlama yetisinin anlamaya hizmet etmelerine benzer biçimde *düşünmeye*<sup>12</sup> hizmet ederler”.<sup>13</sup>

Aklın ideler aracılığıyla anlama yetisinin koşullu bilgileri için koşulsuz olanı bulur ve bununla onun birliğini tamamlar. Çünkü aklın zorunlu bir yasası olan bütünlük istemi, aklın ve anlama yetisinin tutarlılığını sağlar ve bunlar arasında bir tutarlılık bulunmadığında empirik gerçekliğin yeterli bir ölçütü bulunamaz.<sup>14</sup> Anlama yetisi idelerle kendi kavramlarına nazaran daha fazla bilgi edinemese de, bu idelerde bilgi açısından daha iyi ve kapsamlı bir yönlendirme bulur.<sup>15</sup>

<sup>9</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, B 673.

<sup>10</sup> A. g. e., B 356.

<sup>11</sup> Bülent Gözkân, “Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine”, *Yeditepe'de Felsefe*, 1/2002, s. 22.

<sup>12</sup> Kant'a göre bir nesneyi anlamak ve dolayısıyla *bilmek* için, onun olanağını (ister deneyimin tanıklığına göre gerçek olarak, isterse akıl yoluyla *a priori* olarak) kanıtlamak gerekir. Ancak onu kavraya-bilmek yani düşünmek için onun kavramının –herhangi bir nesneye karşılık gelmesi de– olanaklı bir düşünce olması yani herhangi bir çelişki içermemesi yeterlidir. Bununla birlikte düşünülebilir bir kavrama nesnel geçerlilik yüklemek her zaman teorik bilgi kaynakları ile olanaklı olamaz, bazen o pratik olanla bunu edinebilir. (Kant, *Critique of Pure Reason*, XXVII, dipnot)

<sup>13</sup> A. g. e., A 311.

<sup>14</sup> A. g. e., B 680.

<sup>15</sup> A. g. e., B 386.



Anlama yetisi ile akıl arasındaki bu ilişkiden hareketle Kant'a göre anlama yetisinin kategoriler aracılığıyla tasarladığı ilişki türü sayısı kadar, akıl idesi bulunabilir: Bunlar bir öznedeki *kategorik* sentezi ifade eden “ruh”; bir dizideki öğelere ilişkin *hipotetik* senteze karşılık gelen “evren” ve bir sistemdeki parçalara ait *ayırıcı (dis-junctive)* senteze karşılık gelen “Tanrı”dır.<sup>16</sup> Kant'a göre metafizik araştırmanın üç ereği olan bu transendental ideler arasında da belirli bir bağlantı ve birlik vardır. Tanrı idesine varılınca kadar izlenen mantıksal ilerleyiş şu şekilde ortaya çıkar: Başlangıçta iç algıdan gelen “düşünüyorum” önermesi aslında “düşünerek varım” önermesine denk düşer ve ruh bununla bir fenomen gibi düşünülür. İnsanın iç algıyla bilinen ve dolayısıyla iç algının formu olan zamana bağlı bu düşünen yanı, onu aynı zamanda fenomen dünyasına bağlar. Bununla birlikte insanın “düşünen ben”i onun iç algıyla bildiği ruhsal bir olay değildir; o transendental tamalgının (*apperception*) öznesidir. Zaten düşünce kendi içinde alındığında, sadece mantıksal bir işlemdir ve bilincin öznesini hiçbir yolda fenomen olarak sergilemez.<sup>17</sup> Bu mantıksal işlevin yanı sıra, saf aklın kullanımının *a priori* saptanmış olan, varoluşu ilgilendiren ve yalnızca mantıksal kurallar olmayan belli yasaları da vardır ki; bu yasalar, öznenin varoluşu açısından bütünüyle *a priori* yaşamada bulunarak varoluşun bilincindeki bir şeyin *a priori* kapsandığını ortaya koyarlar. Bu ise duyuşsal varoluşumuzu düşünsel bir dünya ile bağını içinde belirlemeye hizmet eder. İnsanın hem bir doğa varlığı hem de bir düşünce varlığı olduğu anlamına gelen bu durum, ruh idesinin evren idesine bağlandığı noktadır. Evren idesinin Tanrı idesi ile ilişkisi ise dördüncü antinomide<sup>18</sup> ortaya çıkar. Dinamik bir antinomi<sup>19</sup> olan bu antinominin zorunluluğa ilişkin tezi (evrene öyle bir şey aittir ki, onun parçası ya da nedeni olan bu varlık, mutlak olarak zorun-

<sup>16</sup> A. g. e., B 380; B 391-392.

<sup>17</sup> A. g. e., B 429.

<sup>18</sup> Nutku'ya göre bu antinomi, inanç aşmacaları içinde yer alan yapay bir antinomi olup, onun halisliği şüphelidir (Uluğ Nutku. *Felsefe ve Güncellik*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2005, s. 23-25). Dördüncü antinomiden hareketle ideler arası bağlantının olanağı için ayrıca bkz.: Jonathan Bennett, *Kant's Dialectic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, s. 242-246; P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, London: The Routledge, 2007, s. 211-215.

<sup>19</sup> Kant kozmolojik diyalektiğin antinomilerinden çıkışın olanağını araştırırken, dört antinomiden ilk ikisini “matematik antinomiler”, diğerlerini de “dinamik antinomiler” olarak belirler. Bu ayrım uyarınca matematik antinomiler, yer kaplama ve bölünme ile ilgili olup fenomenler dizisinin matematiksel bağlantısında duyuşsal bir koşuldan başka hiçbir koşulun bulunmadığı, türdeş antinomileri ifade eder. Dinamik antinomiler ise bağlantı ve modalite ile ilgili olup, duyuşsal koşullar dizisinde bu dizinin bir parçası olmayan, aksine salt *anlaşılr* olmakla dizinin dışında yatan ve bu özelliği ile türdeş olmayan antinomileri ifade eder. Bu ayrım ile dinamik antinomiler için bir çıkış yolu bulunabilir. Çünkü matematik antinomiler yalnızca parçaların bir bütüne tamamlanması ya bütünün parçalara ayrıştırılması ile ilgili oldukları halde, dinamik antinomilerde sorun, verili bir parçanın bütüne ait olmayan bir koşulsuza ilerletilmesi ile ilgilidir. Dinamik antinomilerde türdeşlik söz konusu olmadığından koşulun zorunlu olarak koşullu olanla birlikte empirik bir dizi oluşturmaması gerekmez. Bu nedenle özgürlük ve Tanrı ile ilgili olan antinomilerde çatışan her iki önerme de değişik bağıntılarda aynı zamanda doğru olabilmektedirler (Kant, *Critique of Pure Reason*, B557-560; B 588).

ludur) ve antitezi (ne evrende ne de evrenin dışında onun nedeni olan mutlak zorunlu olan hiçbir varlık yoktur) değişik ilişkilerde ve aynı zamanda doğru olabilir. Şöyle ki, duyulur evrenin tüm şeyleri olumsal ve empirik olarak koşullu olmalarına karşın; yine de bütün dizide empirik olmayan bir koşul bulunur. Zira bütünüyle duyulur evrenin dışında bulunan koşul yani zorunlu varlık, diziye içkin ve dizinin elemanları ile türdeş değildir; bu nedenle onun zorunlu varoluşu, dizideki elemanlardan hiçbirini koşulsuz yapmamaktadır.<sup>20</sup> Kant’a göre aklın işleyişinden kaynaklanan bu çözüm, bizi Tanrı idesine götürür. Fenomenlerin hiçbir şekilde kendi içinde temellenmemiş olan koşullu varoluşları, tüm fenomenlerden ayrı bir şeyi, içinde olumsallığın sona erdiği “anlaşılır” bir nesneyi aramamızı ister: “Böylece duyulur evrenin ötesine attığımız ilk adım, bizi böyle yeni bir bilgi için mutlak zorunlu bir varlığı araştırmaya ve onun kavramlarından salt anlaşılır olmak koşuluyla tüm şeylerin kavramlarını türetmeye zorlar.”<sup>21</sup>

### III. Transendental İdeal

Kant’a göre nesneleri düşünme koşullarının bütünlüğünden, şeylerin olanağının tüm koşullarının mutlak sentetik birliğini çıkarsamaya hizmet eden bu koşul, aynı zamanda transendental idealdir. Ruh ve evren idesinden farklı olarak Tanrının aynı zamanda transendental bir ideal olarak görülmesinin nedeni ise ide ile ideal arasındaki ayırmda netleşir: İdeal hem somut (*in concreto*) hem de tekil (*in individuo*) bir idenin kavramıdır. Yani ideal sadece ide tarafından belirlenmiş tekil bir şeyin kavramıdır, ide ise tasvir edilme imkanı olmayan soyut bir şeydir.<sup>22</sup> Kant’ın buna ilişkin örneği yalnızca düşüncede var olsa da, bilgelik idesi ile tam uyum içinde olan Stoacı bilge insandır. Nasıl ki erdem ve tüm mükemmelliği içinde insan bilgeliği birer idedir, bunu hem somutlaştıran hem de tekilleştiren Stoacı bilge ise bir idealdir.<sup>23</sup> Bu bağlamda idealler, düzenleyici ilkeler olarak bazı eylemlerin mükemmelliğinin olanağı olmaları bakımından pratik bir güce sahiptirler. Nasıl ki ideler kurallar koyuyorsa, idealler de kopyaların tam belirlenmesi için kök imge işlevi görürler.<sup>24</sup> Herhangi bir nesnel gerçeğe sahip olmasalar da onlar sayesinde, bütünüyle tam olanın kavramına ihtiyaç duyan akıl, vazgeçilemez bir standart edinmiş olur. Bu bakımdan Kant için idealler tamdır, eksiksizdir, *a priori* ve herkeste aynıdır. Kant’a göre insan aklının yetenekli olduğu yegane gerçek ideal ise en yüksek varlıktır.<sup>25</sup>

Transendental ideal olarak Tanrının bu ayrıcalıklı konumu “tam belirlenim ilkesi (*Prinzip der durchgängigen Bestimmung*)” ile temellendirilir. Kant’a göre her kavram

<sup>20</sup> A. g. e., B 589.

<sup>21</sup> A. g. e., B 595.

<sup>22</sup> Günenç, a. g. e., s. 91.

<sup>23</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, B 598.

<sup>24</sup> A. g. e., B 599.

<sup>25</sup> A. g. e., B 611.

kendinde kapsanmayan açıısından belirsizdir ve belirlenebilirlik ilkesine bağılıdır. Tüm olanaklı yüklemeler, karşıtları ile birlikte alındığı sürece çiftlerden sadece bir tanesi o şeye ait olarak düşünülür. Oysa bu ilke her bir şeyi iki karşıt yüklemle ve tüm olanaklı yüklemeler toplamı ile ilişkili olarak düşünmeyi gerektirir. Kant'a göre sadece mantıksal bir form olmayıp aynı zamanda içerikle de ilgili olan bu ilke, transendental bir varsayımı öngörür: Her bir şeyin tikel olanağı için gerekli verileri, *a priori* kapsayan bütün olanağın temeli.<sup>26</sup> Tam belirlenim ilkesi uyarınca bir şeyi tam olarak bilebilmek için, o şeyin olanaklı tüm yüklemelerini bilmek ve o şeyi bu yüklemelere göre olumlu ya da olumsuz bir şekilde belirlemek gerekir. Buna göre tam belirlenim hiçbir zaman somut bir şekilde (*in concreto*) sunulamaz ve bu nedenle, anlama yetisine tam kullanımının kurallarını veren bir ide olarak kalır. Bununla birlikte tam belirlenim ilkesinin yukarıda ifade edilen transendental varsayımı "bütün olanağın toplamı (*Inbegriffe aller Möglichkeit*)" idesini düşünmeyi sağlar. Tüm olanaklı yüklemeleri aldığımızda, sadece ide tarafından tam olarak belirlenmiş olan tekil bir şeyin kavramına ulaşırız. İşte Kant'a göre bu kavram *saf aklın idealidir*.<sup>27</sup>

Olanaklar toplamını ifade eden bu ideal, Kant'ın erken dönem yazılarında ileri sürdüğü "teolojik arketip" olup, olanaklılık kanıtının da temelini oluşturur.<sup>28</sup> Fakat eleştiri döneminde bu ideal, daha soyut bir düşünüşün yani olumlama ve olumsuzlamanın konusu olur. Buna göre, tüm olanaklı yüklemeleri sadece mantıksal olarak değil ama transendental olarak düşündüğümüzde, onların bir kısmıyla varlığın diğer bir kısmıyla da yokluğun ifade edildiğini görürüz. Çünkü mantıksal olumsuzlama bir kavrama ait olmayıp sadece yargıyı oluşturan kavramlar arası ilişkiyi ortaya koyar. Tam da bu nedenle mantıksal olumsuzlama bir kavramın içeriğini belirlemekten uzaktır. Transendental olumsuzlama salt bir yokluğu ifade eder ve gerçeklik olarak adlandırılan transendental olumlama ile bir karşıtlık içinde durur.<sup>29</sup> Nitekim nesneler ancak transendental olumlama ile bir şey olurlar. Bu bakımdan tüm olumsuzlamalar, karşıt bir olumlamayı temele alarak düşünüldüğünde çıkarımsal olurlar. Olumlamalar yani gerçeklikler ise tüm şeylerin tam belirlenimi ve olanağı için gerekli olan transendental içeriği kapsarlar. Kant'a göre şeylerin tüm olanaklı yüklemelerinin alınabileceği bir tür olanaklar deposunu ifade eden bu transendental dayanak *omnitudo realitatis* idesidir.<sup>30</sup> Gerçekliğin tümünü kapsayan bu ide, ruhun ve evrendeki her şeyin kendisine benzediği biricik varlıktır.

Tüm gerçekliğe sahip olma idesiyle bir *kendinde şey* düşünülür. Bu kendinde şey Kant'a göre "en gerçek varlık" yani *ens realissimum*'dur.<sup>31</sup> Ona göre bu şeyin belir-

<sup>26</sup> A. g. e., B 601.

<sup>27</sup> A. g. e., B 602.

<sup>28</sup> Immanuel Kant, "Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion". trans. G. Giovanni. Religion and Rational Theology, Ed. P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. s. 342.

<sup>29</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, B 603.

<sup>30</sup> A. g. e., B 604.

<sup>31</sup> A. g. e., B 607.

leniminde, olanaklı tüm yüklemeler çiftinden biri bulunduğru için o aynı zamanda tekil bir varlığın da kavramıdır ve belirlenimi tamdır. Tam belirlenimin temelinde yatan bu transendental ideal, tekil varlıkları sınırlar; bu nedenle o var olan her şeyin belirleniminde bulunur ve onların olanaklarının maddî (*material*) koşulunu oluşturur. O halde *ens realissimum*, tüm şeylerin tam belirleniminin temelinde yatan transendental büyük öncüdür ve bu özelliğı nedeniyle o, tüm yüklemelerin altına girdikleri değil, tersine bu yüklemelerin onun içinde kavrandıkları bir tür depodur.<sup>32</sup> Transendental ideal akla, tam belirlenimin koşulsuz bütünlüğünden koşullu bütünlüğü, yani sınırlı olanı türetme olanağını sağlar. Bu bakımdan *ens realissimum* tüm şeylerin ilk örneğidir (*prototypon*).<sup>33</sup> Tüm şeyler ise onun eksik birer kopyası (*ectypa*) olarak, olanaklarının maddesini ondan alırlar.<sup>34</sup> Şeylerin olanağı türetilmiş iken, tüm gerçekliğı içinde barındıran şeyin olanağı asıldır. Kant'a göre, tüm nesneler çokluğu bu *ens realissimum*'dan türetilir; böylece o tüm gerçekliğı içinde taşıyan *kökensel varlık* (*ens originarium*); üzerinde başka hiçbir şeyin bulunmadığı *en yüksek varlık* (*ens summum*); ve her şeyin koşulu olup kendisi koşulsuz olan tüm varlıkların varlığıdır (*ens entium*).<sup>35</sup>

#### IV. Spekülatif Teoloji

Kant'ın "saf aklın ideali" olarak tanımladığı ve tam belirlenim ilkesiyle temellendirdiğı en yüce varlık, pek çok yorumcuya göre Wolff-Leibniz metafiziğinin bir tekrarı olup, empirist bakış açısıyla temellendirilemez özellikler sergilemektedir.<sup>36</sup> Bununla birlikte Kant'ın epistemolojik iddiaları ve spekülatif teolojiye olan mesafesi dikkate alındığında onun önceli metafizikçilerle olan benzerliğinin arızî olduğı ortaya çıkar. Her ne kadar Kant'ın tam belirlenim ilkesi ile Tanrıya atfettiğı bütün yüklemeler teolojik geleneğın *omnis determinatio est negatio*<sup>37</sup> ilkesi uyarınca ortaya koyduğı yüklemelerle örtüşüyor olsa da, yine de her iki akıl yürütme tarzı arasında başlangıç noktası bakımından önemli bir fark bulunmaktadır. Şöyle ki metafizik gelenekte Tanrı, tüm mükemmelliğı kendinde taşıyan, tüm olumsuzluk ve eksiklikleri ise dışta bırakan mutlak varlık olarak görülür<sup>38</sup> ve onun doğası insan için erişilemez kalır.<sup>39</sup>

<sup>32</sup> A. g. e., A 576.

<sup>33</sup> A. g. e., B 606.

<sup>34</sup> A. g. y.

<sup>35</sup> A. g. e., B 607.

<sup>36</sup> Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, New York: Palgrave MacMillan Ltd, 2003, S. 522; Strawson, *The Bound of Sense*, s. 221-223.

<sup>37</sup> Emil Brunner, *The Christian Doctrine of God: Dogmatics: Vol. I*, trans. O. Wyon, Wipf and Stock Publishers, 2014, s. 241-242.

<sup>38</sup> Aurelius Augustine, *The City of God Vol I*, trans. Marcus Dods, Edinburg: T&T Clark, 1913, s. 315.

<sup>39</sup> Arnobius, "Advebsus Gentes", trans. A. Roberts & J. Donaldson, *The Ante-Nicene Christian Library Vol XIX*. Edinburg: T & T Clark, 1871, s. 148; Anthony Kenny, "Bilinmeyen Bir Tanrıya İman", çev. F. Topaloğlu, *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, Cilt 13, Sayı 2, 2013, s. 233-237.

Buna rağmen yine de onun insan için erişilemez olan doğası, ona bazı yüklemeler izafe edilmesine neden olur. Kant'ın tam belirlenim ilkesi açısından buradaki sorun, yalnızca fenomen alanında olanaklı olabilecek bir belirleme tarzının izlenmiş olmasıdır. Oysa tüm olanakların toplamı olan Tanrı söz konusu olduğunda, onu fenomenal bir ilke ile belirlemeye çalışmak onu sınırlamak anlamına gelir. Tanrı kavramı diğer şeylerden özel belirlenimi yoluyla ayrılamaz, tam tersine onun kavramı her şeyi belirleyen tam belirlenim ilkesiyle bir arada düşünülür.

Bu temel ayrımın yanı sıra Kant'ın teolojik gelenekten ayrıldığı ve spekülatif teolojiyi eleştirmeye başladığı esas nokta, geleneğin Tanrı idesine bir gerçeklik atfetmesinden kaynaklanır. Zira teolojinin Tanrı kavramını ideal bir öz, mutlak bir varlık olarak kullanması, onun belirleniminin ve kabul edilebilirliğinin ötesine geçer. Özellikle Descartes, Spinoza ve Leibniz'in "töz metafiziklerinde", sonsuz töze birtakım öznitelikler ve tavırlar yüklemek suretiyle onu belirlemeleri,<sup>40</sup> Kant açısından kabul edilemez bir husus olarak görünmektedir. Kant için Tanrı idesinde dikkate değer olan ve bizi ilgilendiren husus, onun transendental işlevidir ve bu işlev uyarınca o, yalnızca olanaklı deneyim için kurallar sunmaktadır.<sup>41</sup> Onun kendine özgü anlamı kurucu değil, düzenleyici bir ilke olmasındadır. Onun bu düzenleyiciliği de şu şekilde işler: Şöyle ki, biz tekil bir nesnenin ne olduğunu bilebilmek için, onu fenomenin tüm yüklemeleri ile karşılaştırırız ve bu yolla nesnenin olumlu ya da olumsuz bir tasarımını elde ederiz. Ama karşılaştırılacak ölçüt olanaklar toplamına işaret ettiği ve onun herhangi bir deneyimi de olanaklı olmadığı için Tanrı kavramını "olanaklar toplamı" olarak düşünürüz. Bu haliyle düzenleyici bir mahiyet arz eden Tanrı kavramı, mutlak bir varlığı değil, yalnızca belli bir bilgi postulatı olmayı ifade eder. Oysa geleneksel teoloji "fenomen olarak görülen şeylerin olanağına ilişkin kavramlarımızın empirik ilkesini, genel olarak şeylerin olanağının transendental bir ilkesi olarak görmek"<sup>42</sup> suretiyle ilkin *ens realissimum* idealine bir öz olarak gerçeklik yükler yani onu *reelleştirir*; sonra bu özden nesne yapıp onu *hipostazlaştırır*; ve son olarak aklın doğal bir ilerleyişinin sonucu olarak onu *kişiselleştirir*.<sup>43</sup>

#### IV. I. Spekülatif Tanrı Kanıtlarının Eleştirisi

Kant'a göre, zorunlu bir varlığın düşünülüp düşünülemeyeceğini ya da nasıl düşünülebileceğini anlamaktan ziyade onun varoluşunu kanıtlamaya çalışmak hatadır.

<sup>40</sup> René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. M. Karasan, İstanbul: MEB Yayınları, 1997, s. 59-60; Baruch Spinoza, *Ethika*, çev. H. Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitabevi, 2011, I. Ö. XXI-XXIII; G. W. Leibniz, *Monadoloji*, çev. S. Kemal Yetkin, Ankara: MEB Yayınları, 1962, s. 10-11.

<sup>41</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, B 692.

<sup>42</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, B 611.

<sup>43</sup> A. g. e., B 612.

Nitekim Kant'ın epistemolojisinde, Tanrı kavramını düşünmek ile onu bilgi konusu yapıp kanıtlamak farklı şeylerdir. Bir düşünce-şey olan Tanrı idesi, varlığa ilişkin mutlak birliğin elde edilmesine yarayan öznel bir amacı içerir; dolayısıyla saf aklın bu öznel arayışına deney alanında nesnellik kazandırma denemesi aklın spekülative olarak kullanılması anlamına gelir. Bu nedenle Kant için, teorik aklın Tanrı idesine nesnellik atfetme amaçlı bütün kanıtlama çabaları spekülative: Teolojinin Tanrı kanıtlamalarının hepsinde şeyler ya da onların varoluşu yerine, yargılarla işe başlanması<sup>44</sup> da bunun açık bir örneğidir.

Kant'a göre spekülative akıl Tanrının varoluşuna ilişkin ontolojik, kozmolojik ve fiziko-teolojik olmak üzere sadece üç kanıt geliştirebilir.<sup>45</sup> Kant'ın eleştiri öncesi döneminden itibaren eleştirdiği ontolojik kanıtta<sup>46</sup>, Tanrı kavramı mükemmel bir öz olarak ortaya konulur ve onun varlığından (*essentia*) varoluşu (*existentia*) *a priori* olarak çıkarılır. Burada çıkarımın dayanağı mantığın çelişmezlik ilkesidir. Mantıksal çıkarım söz konusu olduğunda Tanrı dışındaki hiçbir kavramın kendisinden hareketle varoluşu çıkarılamaz. Bu kanıtlamada Tanrı kavramını ayrıcalıklı kılan husus, onun varolmamasının mükemmellik kavramı ile çelişkili olmasında yatmaktadır. Bu çelişkiyi ortadan kaldırmanın yegane yolu da onun gerçekten var olduğunu kabul etmektir.<sup>47</sup>

Kant'a göre ontolojik kanıt, kavramların mantıksal olanağından şeylerin gerçek olanağını çıkarmaktadır.<sup>48</sup> Kant *Negatif Nicelikleri Evren Bilgisine Uygulama Denemesi* adlı yazısında matematik ve fizik alanında ortaya çıkan karşıtlıkların, mantık alanında ortaya çıkan karşıtlıklardan bambaşka olduğunu düşünür. Bu yazıda mantık ile gerçeklik arasında kesin bir ayırım yapılmaya başlanır ve hatta mantıksal karşıtlık ile gerçek karşıtlık arasında bir ayırım formüle edilir. Buna göre mantıksal karşıtlık, iki yüklem birbiriyle karşılıklı olumsuzlama halinde bulunmasıdır ve bu karşılıklı olumsuzlamanın sonucu saf hiçliktir. Oysa gerçek karşıtlık, kavramlar arası ilişki ve belirlemelerde ortaya çıkmaz; aksine o fizikte olduğu gibi gerçeklik düzlemine işaret eder.<sup>49</sup> Doğa bilimleri söz konusu olduğunda aynı büyüklükte fakat ters yönde etkiyen iki kuvvet arasında mantıksal bir çelişki olduğu düşünülmez ve bunun gerçeklikteki karşılığına hiçlik yerine denge adı verilir. Sonuç olarak gerçeklik alanındaki bir ilişkinin bilgisine varmak için salt mantık formlarını kullanmak yeterli değildir.<sup>50</sup>

<sup>44</sup> A. g. e., B 621.

<sup>45</sup> A. g. e., B 619.

<sup>46</sup> Immanuel Kant, "The Only Possible Argument is Support of a Demonstration of the Existence of God", *Theoretical Philosophy 1755-1770*, trans. D. Walford, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 116-122.

<sup>47</sup> René Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007, s. 60-63; Étienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kalcı Yayınevi, 2007, s. 242-250.

<sup>48</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, B 624.

<sup>49</sup> Immanuel Kant, "Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy", *Theoretical Philosophy 1755-1770*, trans. D. Walford, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 240-241.

<sup>50</sup> Cassirer, Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi, s. 104-105.

Kant'ın epistemolojisinde daha sonraları *analitik-sentetik* ayrımında ifadesini bulacak bu görüş Tanrı kanıtlamalarındaki hatayı ortaya koymaktadır. Varolma sadece kavramlara dayanılarak elde edilemez. Nitekim “her varoluş önermesi sentetiktir.”<sup>51</sup> Bilgi iddiasında bulunan sentetik önermeler duyarlığın *a priori* kavramları ile deneyimin kendisini gerektirdiği için, duyarlığın ne formundan ne de biçiminden nasibini alan Tanrıya ilişkin önermeler sentetik olamazlar. Bununla birlikte ontolojik kanıtlamanın sentetik *a priori* önermeler ileri sürememesinin temel nedeni, varlık yüklemine gerçek bir yüklem olarak ele almış olmasıdır. Kant'a göre varlık bir şeyin kavramına eklenebilecek gerçek bir yüklem değildir.<sup>52</sup> Çünkü varlık yüklemi, bir şey hakkında olan bir belirleme değildir, o sadece o şey hakkında yargı ortaya koymanın olanağıdır. Zira o mantıkta yalnızca bir yargının kopulasıdır. Dolayısıyla “Tanrı her şeye gücü yetendir” önermesinde görüldüğü üzere “-dir” ile ifade edilen kopula, herhangi bir gerçeklik taşımaz. “Bir Tanrı vardır” şeklinde ifade edilen bir önermede ise, Tanrı kavramına yeni hiçbir şey yüklenmiş olmaz; sadece Tanrının tüm yüklemeleri ile var olduğu, yani kavrama karşılık gelen bir nesnenin bulunduğu söylenmiş olur.<sup>53</sup> Varlığın gerçek bir yüklem olmaması ise, bir şeyi hangi yüklemelerle düşünersek düşünelim, ona varoluş yüklemine eklediğimizde kavramımızda bir genişleme olmayacağı anlamına gelir.

Kant'ın ontolojik kanıt eleştirisinden çıkan sonuç, öncül olarak alınan en mükemmel ya da en gerçek varlığın varolup olmadığı sorusunun askıda bırakılması gerektiğidir. Çünkü Tanrının kavramında bütün gerçek olanaklar içerilmiş olsa da, onun *a posteriori* olanağı saptanmış değildir. Bu olanağın saptanması noktasında nesneye ilişkin kavram neyi kapsarsa kapsasın, nesnenin varoluşa sahip olması için kavramının dışına çıkılması gerekir; çünkü sentetik bilginin olanağının ölçütlerinden biri deneydir. Ama saf düşüncenin nesneleri söz konusu olduğunda, bunların varoluşunu bilmenin hiçbir yolu yoktur.<sup>54</sup> Bununla birlikte Tanrı'nın olumsal varlığın dışında konumlandırılması, onun için bir eksiklik anlamına gelmez; çünkü Tanrı olumsal bir varlık olursa, ondan anlaşılan şey, zaten Tanrı kavramında içerilen şey olmayacaktır.<sup>55</sup>

Kant'ın eleştirdiği ikinci kanıt kozmolojik kanıttır. Bu kanıtta evrenin rastlantısallığından hareketle evrenin temeli olan ve rastlantıya bağlı olmayan zorunlu bir varlığın varlığı çıkarsanır. Leibniz'in *a contingentia mundi*<sup>56</sup> kanıtlama adını verdiği bu kanıt şu şekilde ilerler: Koşullu olan bir şeyin koşulsuz olanı gerektirdiği varsayımından hareketle koşullar dizisinin sonlandırmak için kendisi koşullu olmayan zorunlu varlığa ulaşılır.<sup>57</sup> Buraya kadar koşullu varlıktan yani deneyimden yola çıkılmakla birlikte

<sup>51</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, B 626.

<sup>52</sup> A. g. e., B 627.

<sup>53</sup> A. g. y.

<sup>54</sup> A. g. e., B 629-631.

<sup>55</sup> S. Morris Engel, “Kant's Refutation of the Ontological Argument”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 24, No. 1, 1963, s. 34.

<sup>56</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, B 632.

<sup>57</sup> John Hick, *Arguments for the Existence of Gods*, New York: Herder and Herder, 1971, s. 37-52.

kanıtın bundan sonraki ilerleyişi tamamen mantıksaldır. Zorunlu varlık tüm olanaklı yüklemelerden biriyle belirlenebilir ve bu belirlenimi baştan sona *a priori* yapan şey, olanaklı yüklemeleri içeren *ens realissimum* kavramıdır.<sup>58</sup>

Görüldüğü üzere kozmolojik kanıt mutlak zorunluluk ile en yüksek gerçeklik arasındaki ilişkiyi tıpkı ontolojik kanıtta olduğu gibi sürdürse de, ontolojik kanıttan farklı olarak en yüksek gerçeklikten varoluşun zorunluluğunu çıkarmaz. Bunun yerine herhangi bir varlığın önceden koşulsuz zorunluluğundan onun sınırsız gerçekliğini çıkarır. Bununla birlikte deneyim ile başlayan ve bu bakımdan ontolojik kanıttan ayrılmış gibi görünen bu kanıt, zorunlu varlığın varoluşunu çıkarsamak için ontolojik kanıttan yararlanır. Çünkü çıkış noktası olarak alınan empirik deneyim *belki* zorunlu varlık kavramına götürebilir; fakat bu varlığın ne olduğunu ve hangi niteliklere sahip olduğunu gösteremez. Bu koşulsuz varlığın en gerçek varlık olduğu iddiası ise ancak kavramlarla kanıtlanabilir. Bu durumda da kozmolojik kanıt tüm inandırıcılık gücünü ontolojik kanıttan alır ve deneyim referansı bütünüyle sözde kalmış olur.<sup>59</sup>

Doğa araştırmalarını canlı tutması nedeniyle, Kant tarafından en eski, en saf ve sıradan insan aklına en uygun kanıt olarak görülen fiziko-teolojik (teleolojik) kanıt, Tanrının varlığını doğadan türetmek ister. Bu yönü ile kozmolojik kanıta benzer bir düzeyden hareket eden bu kanıtın ayırıcı özelliği şöyle ifade edilebilir: Kozmolojik kanıt evreni bir bütün olarak ele alıp, onun ayırıcı tüm tikel özelliklerini soyutlarken, fiziko-teolojik kanıt evrende var olan tekil şeylerin deneyimini referans alır.<sup>60</sup> Fiziko-teolojik kanıta göre: Evrenin her yerinde bir etkiler ve nedenler, bir amaçlar ve araçlar zinciri; oluşt ve yok oluşt bir kurallılık göze çarpar. Hiçbir şey mevcut durumuna kendiliğinden gelmez, onun bu mevcudiyetinin her zaman bir nedeni vardır. İnsan doğanın derinliklerine indikçe her yerde bir düzenin, bir birliğin egemen olduğunu görür. Doğanın insanı şaşırtan, hayranlık uyandıran bu akıl almaz düzeni, insanı bu uyumun yaratıcısını aramaya zorlar. Çünkü evrendeki bu aklî düzen, evrenin kendisinden kaynaklanamaz; ancak evreni aklî bir düzenlemeyle son bir amaca uyumlu hale getiren dışsal bir yaratıcının eseri olabilir. Bu yaratıcı kimi zaman gözlemle, gözlemin yetmediği yerde de analogi yoluyla, bir sanat yapıtının üyeleri gibi davranan evren bölümlerinin karşılıklı ilişkilerinin birliğinden çıkarsanabilir.<sup>61</sup>

Kant'a göre fiziko-teolojik kanıt gözlemle ortaya çıkarılamayacak olan ereksellik düşüncesini temellendirmesi bakımından önemli görünse de,<sup>62</sup> teorik bilginin taleplerini yerine getiremez ve bu bakımdan aklın spekülatif kullanımının kuruntusu olmaktan öteye gidemez. Burada evreni yaratan değil evreni kuran bir mimarın düşünülmesi daha doğru olur; çünkü ereksellik ve uyum şeylerin formlarıyla ilgilidir; maddeleriyle değil.

<sup>58</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, B 632-640.

<sup>59</sup> A. g. e., B 635-636.

<sup>60</sup> A. g. e., B 634; B 649.

<sup>61</sup> A. g. e., B 651-654.

<sup>62</sup> A. g. e., B 651.



Nitekim bu açıdan, bu formların bambaşka olması, söz gelimi daha az düzenli olma olanakları da vardır. Böylesi bir durumda evrenin rastlantıya bağlı olduğu sonucuna varılır ve en yüksek bilgi sahibi yaratıcı düşüncesi ortadan kalkar.<sup>63</sup>

Fiziko-teolojik çıkarsama evrende gözlemlenen düzen ve ereksellikten hareketle evrenin nedeninin varoluşuna giderken bu nedenin kavramının her şeye gücü yetme, en yüksek bilgelik vs. *belirli* bir şey olmasını gerektirir. Çünkü bu nedene yüklenecek çok büyük, hayret verici, ölçülemez bir üstünlük gibi yüklemeler belirli bir kavrama işaret etmezler. Bu belirsiz yüklemeler evreni gözleyen bir gözlemcinin kavrayış gücü oranında dile getirebileceği övgü sözlerinden ibarettir. Fakat evrenin gözleminden her şeye gücü yetme, en yüksek bilgelik vs. gibi yüklemelere varılamaz. Mutlak bütünlüğe empirik yoldan ulaşmak imkansızdır. Öyleyse fiziko-teolojik kanıtlama evrenin en üst nedenine ilişkin belirli bir kavram veremez.<sup>64</sup> Böylece en yüksek varlığın varoluşuna ilişkin fizik-teolojik kanıtlama, kozmolojik kanıt ve kozmolojik kanıtta ontolojik kanıt dayanmak zorunda kalır. Dahası spekülatif akla bu üç kanıtlama dışında başka bir yol açık olmadığından, ontolojik kanıt her zaman olanaklı tek kanıtlama zemini olarak kalır.<sup>65</sup>

Aklın spekülatif ilkeleri üzerine kurulan bütün teolojinin eleştirisinden çıkan sonuca göre, her şeyin temeli olan bir varlığın varlık niteliklerini tanımlamaya ve bilmeye insan aklı yeterli değildir. İde bahsinde de ele alındığı üzere Kant için Tanrı idesi, insan aklının zorunlu bir idesidir; ama insan, fenomenal alanı aşan bu ide hakkında sentetik *a priori* yargılar edinemez. Bununla birlikte bütün bu kanıtlamalar kaynağını akılda bulmasından dolayı öznellerdir ve teorik akıl içinde kalındığı sürece bunlara herhangi bir nesnellik kazandırmanın olanağı yoktur. Salt spekülatif akıl Tanrıya ilişkin olarak sadece *deistik* bir içerim sağlar. Teorik akıl Tanrı kavramının nesnel geçerliliğini hiçbir zaman veremez, aksine sadece tüm empirik gerçekliğin en yüksek ve zorunlu birliğinin dayanağı olan bir şey olarak Tanrı idesini sağlar.<sup>66</sup> Eğer tanrısal bir varlık varsayılacak olursa, ne en yüksek eksiksizliğinin iç olanağı üzerine, ne de varoluşunun zorunluluğu üzerine en ufak bir kavrama ulaşılmış olunamaz. Bu bakımdan aklın teorik kullanımında Tanrı kavramı, bizim onu bir bilgi varsayımı olarak kullanmamamız halinde meşrulaşır. Dolayısıyla bu kavramı sadece bir varsayım olarak görmeyip, onu aşkın içeriklerle donatan bütün spekülatif girişimler verimsiz ve içyapılarına göre birer hiçtirler. Bunların doğa incelemelerinde kullanımının ilkeleri ise hiçbir biçimde teolojiye götürmemektedir. En nihayetinde Kant'a göre salt spekülatif aklın teolojisini amaçlayan tüm transendental çabalar sonuçsuz kalmaya mahkûmlardır.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> A. g. e., B 656.

<sup>64</sup> A. g. e., B 657.

<sup>65</sup> A. g. e., B 650.

<sup>66</sup> A. g. e., B 704.

<sup>67</sup> A. g. e., B 667.

## V. Moral Teoloji

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde spekülâtif teolojinin Tanrıya ilişkin kanıtlamalarını başarısızlıkla yaftalarken, yine de olanaklı bir teolojiden bahsetmeyi ihmal etmez. Kant'a göre tüm ahlâkî düzen ve eksiksizliğin ilkesi olan ve bu niteliğiyle kendini ahlâkî yasalara dayandıran bir en yüksek varlığı varsayan moral teoloji<sup>68</sup>, spekülâtif teoloji üzerinde kendine özgü bir üstünlük taşır. Moral teoloji kaçınılmaz olarak tek, eksiksiz ve aklî bir kökensel varlık kavramına götürür.<sup>69</sup> Bu bakımdan Kant için herhangi bir teoloji olanaklı olacaksa, bu teoloji ahlâksal yasaları temel almalı ya da onları yol gösterici olarak kullanmalıdır.<sup>70</sup> Çünkü aklın tüm sentetik temel ilkeleri içkin kullanıma açık olmakla birlikte; en yüksek varlığın bilgisi bunların aşkın bir kullanımını gerektirir ki, anlama yetisi bu kullanım için uygun değildir. O halde *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Tanrıya dair söyleyebileceği daha fazla bir şey bulunmaz. Akıl teorik kullanımında yalnızca ahlâkî anlamda Tanrıya geçişin zorunlu olduğunu göstererek, görevini tamamlamış olur.<sup>71</sup> Tanrının nesnel gerçekliğini garanti altına alacak olan içkinlik ise aklın pratik kullanımında aranmalıdır.

Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde olanaklılıkları teori yoluyla yeterince sağlama bağlanamayan Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük kavramlarını, aklın ahlâksal kullanılışında arar ve bunları temellendirmeye çalışır. Pratik aklın kilit taşını meydana getiren ve Kant' göre "teorik aklın bütün ideleri içinde, doğrudan doğruya kavrayamasak da, olanaklılığını *a priori* bildiğimiz tek ide olan özgürlük idesi"<sup>72</sup>, teorik akılda desteksiz kalan Tanrıya dayanak sağlar. Özgürlüğün gerçek olmasıyla Tanrı da nesnel gerçeklik kazanır. Tanrının olanağını sağlayan özgürlüğün gerçek olması ise *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ucu açık bırakılan özgürlük antinomisinin pratik çözümü ile olanaklı olur. Çünkü bir tek özgürlük kavramı, kendi dışına çıkmak gerekmez, koşullu ve duyusal olanda koşulsuz ve düşünülür olanı bulmayı sağlar.<sup>73</sup>

*Saf Aklın Eleştirisi*'nde dinamik bir antinomi olarak saptanan özgürlük antinomisi, tezin ve antitezin birbiriyle tamamen uyumsuz olmadığı bir antinomidir. Buna göre doğa nedenselliği ile özgürlükten gelen nedensellik birbirine zarar vermeden varolabilirler. Özgürlüğün nedenselliği duyular üstü doğada, doğal nedensellik ise duyular doğada işleyen ilkelere aittir. Fakat bu durum, her iki ilkenin birbirinden tamamen ayrı alanlarda bulunması anlamına gelmez. Fenomenal alanda ortaya çıkan bir etki, zaman bakımından kendisini önceleyen bir nedenin sonucu olduğu gibi; o aynı zamanda duyular-üstü olanın fenomenal alanda ortaya çıkmasıdır. Bu durum insanın

<sup>68</sup> A. g. e., B 662.

<sup>69</sup> A. g. e., B 843.

<sup>70</sup> A. g. e., B 665.

<sup>71</sup> Günenç, a. g. e., s. 138.

<sup>72</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 4.

<sup>73</sup> A. g. e., s. 115.

eylem alanında açıkça görülür. Nitekim insan hem düşünülür hem de duyulur olanın bir parçasıdır. Bu bakımdan teorik akıl açısından özgürlük, gerçekliği gösterilemeyen, fakat yadsınmasına da olanak olmayan bir ide olarak negatif<sup>74</sup> bir belirlenime sahiptir. Bu negatifiklik, doğa nedenselliği tarafından belirlenmeme olanağının, *a priori* olarak kavranması anlamına gelir.

Bununla birlikte Kant'a göre özgürlüğün gerçekliğinin gösterilmesi için onun pozitif bir belirlenime sahip olması gerekir. Bu da ancak aklın belirleme nedeni olarak kendinde başka bir şeye başvurmasını gereksiz kılan, bizzat kendi içinde taşıdığı bir ilke ile olanaklıdır. Çünkü özgürlüğün ilk kavramı negatif olduğu için onun doğrudan doğruya bilincine varamayız. Benzer bir biçimde deney görünüşlerin yasasını yani doğanın mekanizmini verdiğinden onu deneyden de çıkarsayamayız.<sup>75</sup> Bu nedenle özgürlüğün pozitif belirlenimi için doğrudan doğruya bilincine varılan bir ilkeye ihtiyaç vardır. Kant'a göre bu ilke aklın saf akıl olarak pratik olmasını sağlayan, aranıp bulunması gerekmeyen; öteden beri her insanın aklında bulunan, her insanın varlığına kök salmış olan *ahlâklılık* ilkesidir.<sup>76</sup> O halde özgürlüğün nesnel gerçekliği yani pozitifliği kendi kendine yasa koyan pratik akıldan kaynaklanmaktadır.<sup>77</sup>

Ahlâk yasasının varlık nedeni ya da koşulu olması<sup>78</sup> bakımından ayrıcalıklı bir ide olan özgürlüğün, Tanrı idesine nasıl nesnel gerçeklik kazandıracağı sorusu ise, ahlâk yasasının belirlediği istemenin zorunlu nesnesinin koşulları açığa çıktığında cevaplandırılabilir. Bu bakımdan özgürlük ile Tanrı arasındaki bağlantının kurulması için, öncelikli olarak ahlâk yasası tarafından belirlenen istemenin nesnesinin ne olduğu üzerinde durulmalıdır. Kant'a göre ister teorik ister pratik olsun, aklın koşullardan hareketle koşulsuzu arayan diyalektiği, teorik akılda antinomilere sebep olurken; pratik aklın koşulsuzu hedefleyen arayışı onu istemenin nesnesine götürür. Bir diğer deyişle teorik akıl koşulsuzu bilmeyi, pratik akıl ise bu koşulsuzu gerçekleştirmeyi ister. Bu bakımdan amacı bilmek olmayan pratik akıl, kendi idealini nesne haline getirmeyi amaçlar: "Akıl saf pratik kullanılışında pratik koşullu olanda koşulsuz olanı; hem de onu istemeyi belirleyen neden olarak değil, bu neden (ahlâk yasasında) verilmiş olduğu zaman bile, saf aklın *en yüksek iyi* adı altındaki nesnesinin koşulsuz tümlüğü olarak arar".<sup>79</sup> Dolayısıyla ahlâk yasası tarafından belirlenmiş saf istemenin nesnesi olan en yüksek iyi, en üst koşul olarak ahlâk yasasını kapsadığından, sadece saf istemenin nesnesi değil, aynı zamanda kavramıdır da.

Kant'a göre en yüksek iyi kavramının belirlenmesi pratik aklın antinomisidir. Çünkü farklı okullar tarafından en yüksek iyi olduğu iddia edilen ahlâklılık (erdem) ile

<sup>74</sup> A. g. e., s. 34.

<sup>75</sup> A. g. e., s. 34.

<sup>76</sup> A. g. e., s. 114.

<sup>77</sup> A. g. e., s. 38.

<sup>78</sup> A. g. e., s. 4, dipnot.

<sup>79</sup> A. g. e., s. 118.

mutluluk arasında bugüne kadar kurulan ilişki sorunludur. Kant'a göre en yüksek iyi, en üstün (*supremum*) ya da en yetkin (*consummatum*) olarak düşünülebilir. En üstün iyi kendisi koşulsuz olan, yani hiçbir koşula bağlı olmayan koşulken (*originarium*); en yetkin iyi kendi türünden daha büyük bir bütünün parçası olmayan bütündür (*perfectissimum*).<sup>80</sup> Kant tarafından bu ayrımın yapılmasının nedeni, en yüksek iyinin, ahlâklılık ile mutluluğu en uygun şekilde içermesi gerektiğini düşünmesindendir. Nitekim ahlâklılık ile mutluluk en yüksek iyi kavramı içinde zorunlu olarak birbirine bağlı olan iki belirlenimdir. Fakat en yüksek iyi kavramının içinde zorunlu olarak birbirine bağlanmış olan bu iki belirlenim, özgül olarak birbirinden çok farklıdır; dolayısıyla aralarındaki bağın analitik olarak saptanması olanaklı değildir.<sup>81</sup> Buna göre en yüksek iyinin iki bileşeni arasında şöyle bir ilişki vardır: Pratik ilkeler söz konusu olduğunda, ahlâklılık bilinciyle mutluluk beklentisi arasında doğal ve zorunlu bir bağ olduğu en azından olanaklı olarak düşünülebilir. Buna karşılık mutluluğa talip olmanın ilkelerinin ahlâklılığa yol açabilmesi olanaklı değildir. Buna göre ahlâklılık yani erdem en yüksek iyinin ilk ve en üstün bileşenidir. Mutluluk ise ahlâksal koşulu yerine getirince ortaya çıkan zorunlu sonuç olarak, en yüksek iyinin ikinci bileşenidir.<sup>82</sup>

En yüksek iyinin bu iki bileşeni saptandıktan sonra, yapılması gereken bu bağı gerçekleştirmenin nasıl olanaklı olduğunun ortaya konulmasıdır. İşte bu noktada Kant'ın moral teolojisi devreye girer. Kant'a göre en yüksek iyinin birinci bileşeni olan ahlâklılık, ruhun ölümsüzlüğüyle olanaklı olurken; geriye mutluluğun en yüksek iyi kavramına dahil edilebilmesinin olanağı kalır. Bu olanağı sağlamak üzere, Tanrının varlığının saf aklın bir koyutu olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünen Kant, bu koyutu şu şekilde temellendirir: Mutluluk, akıl sahibi bir varlığın varoluşunun bütünü içinde her şeyin kendi arzu ve istemesine uygun olup bittiği dünyadaki durumudur; bu haliyle de onun doğal varlığından gelmektedir.<sup>83</sup> Buna karşılık ahlâk yasası, bir özgürlük yasası olarak, doğadan ve doğanın arzulanma yetisine uygunluğundan bütünü bağımsız olmaları gereken belirleme nedenleri aracılığıyla buyurur; bu haliyle de akıl sahibi varlığın düşünülür yanından gelir.<sup>84</sup> Akıl sahibi varlık, bu ikili yapısı nedeniyle dünyanın ve doğanın nedeni değildir; mutluluğu konusunda da doğayı, sırf kendi gücüne dayanarak kendi pratik ilkeleriyle sürekli uyum içine sokamaz. Bununla birlikte en yüksek iyiyi geliştirmeye çalışmak pratik aklın ödevidir; bu nedenle en yüksek iyinin olanağını varsaymak ödev gereği zorunludur.<sup>85</sup> Bunun için de pratik akıl tarafından mutluluğun ahlâklılıkla tam uygunluğunun nedeni olacak bir koyuta

<sup>80</sup> A. g. e., s. 120.

<sup>81</sup> A. g. e., s. 123.

<sup>82</sup> A. g. e., s. 129.

<sup>83</sup> A. g. e., s. 135.

<sup>84</sup> A. g. y.

<sup>85</sup> Ülker Öktem, "Kant Ahlâkı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, Cilt 18, 2007, s. 16.

ihtiyaç vardır. Böylece Kant'a göre ahlâklılık ile mutluluğu kendisinde tam olarak birleştiren ve doğa nedenselliğin dışında kalan bir varlık olarak Tanrı, pratik aklın idealinin gerçekleştirilmesi için gereklidir: "En yüksek iyi de ancak Tanrının varoluşu koşuluyla olabildiğinden, bu ödevle ayrılmaz bir biçimde bağlıdır, yani Tanrının varlığını kabul etmek, ahlâksal bakımdan zorunludur".<sup>86</sup> Bununla birlikte Günenç'in de belirttiği üzere Kant için 'Tanrı vardır çünkü en yüksek iyi vardır' demekten ziyade 'Tanrı varolmalıdır çünkü en yüksek iyi için gereklidir' demek daha uygundur.<sup>87</sup>

Bunun yanı sıra burada gözden kaçırılmaması gereken bir husus daha bulunmaktadır: Ahlâklılık ile Tanrı arasındaki ilişkide, ahlâklılık Tanrının varlığını kabul etmekle zorunlu hale gelmez; tam tersine Tanrının varlığını kabul etmek ancak ahlâklılık aracılığıyla zorunludur: "Ahlâk kendi içindir ve bir dine hiç de ihtiyaç duymaz; zira saf pratik akıl kendine yeter".<sup>88</sup> Çünkü Kant'a göre "Pratik aklın bize yol gösterme hakkı olduğu sürece, eylemlerin Tanrının buyrukları olmalarından dolayı bağlayıcı oldukları düşünülemez; aksine, onları kendilerine karşı iç yükümlülüğümüz olduğu için *tanrısal* buyruklar olarak görürüz".<sup>89</sup> Burada yasaya saygıdan kaynaklanan iç yükümlülük, aynı zamanda yasa koyucu olan akıl sahibi varlığın, özgür eylemlerinde kendi koyduğu yasadan başka herhangi bir koşula bağlı olmamasını yani otonomluğunu ifade eder. Bu bakımdan akıl sahibi varlık için kendi koyduğu yasaya göre eylemekten başka hiçbir dış koşul gerekmediği için, ahlâklı olmak için aslında Tanrı inancı zorunlu değildir. Bu nedenle pratik aklın bir koyutu olan Tanrı, Kant için ahlâk yasasının yaratıcısı değildir; ahlâk yasası ile kıyaslandığında o, ikincil bir konumdur. Moral teolojinin, teolojik ahlâktan ayrılması anlamına gelen bu husus, Kant'ın ahlâktan hareketle teolojii temellendirdiğini gösterir. Son tahlilde o, her türlü teolojik ahlâkı reddederek, ahlâktan Tanrı'nın varlığına uzanan bir ahlâk (moral) teolojisi kurar.<sup>90</sup>

Böylece Schelling'in de belirttiği üzere Kant, Tanrıyı teorik felsefeden kovduktan sonra Tanrının varlığına inancı, ahlâk yasası tarafından talep edilen olarak göstererek pratik felsefesi aracılığıyla Tanrıyı geri getirir.<sup>91</sup> *Pratik Aklın Eleştirisi* en yüksek iyinin varoluşunu buyuran pratik yasa aracılığıyla, saf teorik aklın Tanrı idesinin olanaklılığını ve teorik aklın ona sağlayamadığı nesnel gerçekliğin koyut olarak konulmasını gerçekleştirmiş olur. Pratik aklın etik temellere dayanan Tanrı koyutunun, Tanrının varoluşuna ya da niteliklerine ilişkin herhangi bir bilgi içermesi gerekmez: Tanrısal

<sup>86</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 136.

<sup>87</sup> Günenç, a. g. e., s. 268.

<sup>88</sup> Immanuel Kant, "Religion Within the Boundaries of Mere Reason", trans. G. Giovanni. *Religion and Rational Theology*, Ed. P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. s. 57

<sup>89</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, B 848.

<sup>90</sup> Mehmet Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara, Ümit Matbaası, 1981, s. 2-3.

<sup>91</sup> F.W.J. Schelling, "Kant, Fichte, Transzendental İdealizm Sistemi", çev. Ali Irgat, *Alman İdealizmi I: Fichte*, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2006, s. 512.

varlık kavramı spekülâtif akıl tarafından doğruluğuna inandırıldığımız için değil; ahlâkî akıl ilkeleri ile eksiksiz olarak bağdaştığı için kabul edilir.<sup>92</sup> Pratik aklın koyutu olan Tanrı, yalnızca pratik bağlam içinde düşünülmeli ve bu bağlamın dışında duyular-üstü varlığa ilişkin bir teoride kullanılmamalıdır. Bu nedenle Kant için Tanrı kavramı, metafiziğin transendental kısmında hiçbir işe yaramaz. O, ahlâka ait bir kavramdır ve bu alanda en yüksek yetkinliğe sahip bir dünya yaratıcısı olarak varsayılır.<sup>93</sup>

Kant'a göre şeylerin evreni oluşturan tüm düzenlerinin tek bir kökensel varlıktan gelmiş olması ve her şeyin birliği ile ereksel bağıntısının bu varlıktan türetilmesi, ahlâkın ve dinin temel taşlarıdır. Eğer evrenden ayrı hiçbir kökensel varlık yoksa ahlâksal idealler ve ilkeler tüm geçerliliklerini yitirirler ve teorik desteklerini oluşturan transendental idelerle birlikte düşerler.<sup>94</sup> Bu bakımdan aklın pratik kullanımında, koşulsuz ahlâk yasasından hareketle Tanrı inancının rasyonel kılınması hem ahlâkın hem de dinin temellerini sarsmayan olanaklı bir teolojiye kapı aralar. Spekülâtif teolojinin Tanrı idesini aşkın bir biçimde kullanarak Tanrı inancını kuşkuya götürdüğü yerde, moral teoloji ahlâklılıktan türettiği<sup>95</sup> Tanrıya herhangi bir epistemik nitelik yüklemeksizin, onu sadece yasa koyucu olarak belirler. Aynı zamanda bu türetim, spekülâtif teolojinin nesnel zeminlerden hareketle Tanrıyı kanıtlama çabalarının boş olduğunu bir kez daha gösterir. Çünkü spekülâtif teolojide akıl ne denli ileri götürülürse götürülsün, sadece tüm doğa nedenlerinin önüne konulacak ve tüm bakımlardan bu nedenlerin kendisine dayandığı bir varlığı aklayabilecek herhangi bir zemin bulamaz. Buna karşın zorunlu bir dünya-yasası olarak ahlâkî birliğin bakış açısından bakılırsa, bu yasaya uygun etkiyi ve bağlayıcı gücü veren neden üzerine düşünülebilir; böylelikle de bütün bu yasaları kendi içinde kapsayan en yüksek isteme ile karşılaşılabilir. Bununla birlikte ahlâksal zeminden hareket eden bir teoloji duyulur dünyanın nedenselliği ile düşünülür dünyanın erekselliğinin sistematik birliğini kurmayı sağlar ve böylece pratik akıl ile spekülâtif aklı birleştirir. Bu yolda moral teoloji, tüm doğa araştırmasını bir erekler sistemine doğru ilerletir ve en yüksek genişlemesinde bir fiziko-teoloji olur. Aynı zamanda ahlâkî bir düzenle başlayan bu teoloji, özgürlüğün özünde temellenmiş olduğu ve dış buyruklar yoluyla kurulmuş olmadığı için transendental bir teolojiye götürür.<sup>96</sup> Böylesi bir teolojide ontolojik bütünlük ideali de sağlam bir zemin bulur.

Son olarak yaşamı doğru yönlendirmede yasa koyucu aklı kılavuz edinen bu moral teolojinin din ile ilişkisi, Kant'a göre saf aklın sınırları içerisinde kurulabilir. Çünkü dinin can damarı, insan hayatında ahlâkın gerekliliğine inanmadır. Bu nedenle Kant'ın sisteminde dinin bağımsız bir yeri yoktur. Din, özel ve kendi yasasına ait bir alan değildir; aksine o, sınırları önceden titizlikle çizilmiş olan teorik ve pratik ye-

<sup>92</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, B 847.

<sup>93</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 151-152.

<sup>94</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, B 495-497.

<sup>95</sup> Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, s. 58.

<sup>96</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, B 842-845.

tilerin karşılıklılığında ortaya çıkan yeni bir ilişki biçimidir.<sup>97</sup> İçeriği bakımından ise, ancak saf pratik aklın sınırları dahilinde olduğundan dolayı o, saf etiğin bir koludur. Onun etikten ayrıldığı tek nokta nesnesini ayrı başına bir varlık olarak kişiselleştirmiş olmasıdır ki, bu kişiselleştirme bile saf aklın şematizmine bağlıdır. Dolayısıyla Kant'ın sistemi açısından dinin işlevi ahlâk yasasının insanlar üzerindeki etkisini güçlendirmekten ibarettir.

Her ne kadar kendinden sonra gelen düşünürlerce dini sekülerleştirdiği<sup>98</sup>, yaşamı güçsüzleştiren çöküşü hızlandırdığı<sup>99</sup>, dine değil de akla tabi kıldığı ahlâkî alanı daralttığı<sup>100</sup> ve saf akılla temellendirdiği ahlâkının aslında mensubu olduğu dinin “kötü bir kopyası”<sup>101</sup> olduğu iddia edilmiş olsa da, son tahlilde Kant'a yöneltilmiş olan bu eleştiriler, inanç ile anlaşılması gerekenin ne olduğuna bağlıdır. Nitekim *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde bahsi geçen inanç, saf aklın inancıdır ve bu haliyle dinlerin ve teolojilerin kimi zaman akıl ile uzlaştırdığı kimi zaman da ondan radikal bir biçimde ayırdıkları inanç tanımlarından farklıdır. Bu nedenle –tüm imalarına rağmen– Kant'ın moral teolojisinde dikkat edilmesi gereken husus, ahlâkî herhangi bir inancın boyunduruğundan bağımsızlaştırıp, onu evrensel bir yasa haline getirmek için ne denli uğraştığıdır.

## VI. Sonuç

Bütün bunlardan çıkan sonuca göre açıktır ki, Kant'ın, temel kaygısı, spekülatif ya da “teorik” bir temellendirme değildir. O *Saf Aklın Eleştirisi* boyunca defalarca temellendirdiği üzere bir düzenleme ilkesi ve saf akıl ideali olarak düşündüğü Tanrıyı, aklın teorik kullanımı açısından sadece gerekli bir varsayım olarak ileri sürer. Bu haliyle geleneksel teolojilerin en yüce bilgi nesnesi olarak çıkarsadıkları en yüce varlığın yüceliği Kant için bir bilgi sorunu değildir.

“İnanca yer açabilmek için bilgiden vazgeçtiğini” içtenlikle ifade eden böylesi bir filozofun, saf akıl inancı olarak koyutladığı Tanrı, “rasyonel” ve zorunlu bir inanç nesnesidir. Zaten bütün felsefî projesini ve sisteminin nihai hedefini ahlâk metafiziğini temellendirmeye adanmış bir filozofun, ahlâk yasasının nesnelliği ile özgürlüğün değerini temellendirmekle ilgilenmesi kaçınılmazdır. Nitekim Kant için özgürlük ile kıyaslandığında Tanrı, ahlâklılık ile kıyaslandığında da din tali konumlarda bulunurlar. Bu nedenle Kant'ın özgürlük ve ahlâklılığı temele alan moral teolojisi bütün sistemi ile tam bir uygunluk sergiler ve bu haliyle moral teoloji hem aklın sistematik bütün- lüğünün sağlanmasına hem de özgürlüğün ve ahlâklılığın temellendirilmesine katkıda

<sup>97</sup> Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, s. 57-58.

<sup>98</sup> Max Horkheimer, *Akl Tutulması*, çev. O. Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 1994, s. 62.

<sup>99</sup> Friedrich Nietzsche, *Deccal*, çev. O. Aruoba, İstanbul: Hil Yayınları, 1995, s. 22.

<sup>100</sup> Günenç, a. g. e., s. 278.

<sup>101</sup> Abdüllatif Tüzer, “Tanrıyı Oynamak: Kant Etiğinin Kritiği”, *Beytulhikme* 5 (2) 2015, s. 165.

bulunur. Dahası aklın her iki kullanımında da Tanrıya belirli bir yer tahsis eden Kant, akli saflaştırma çabası oranında dini de yalınlaştırmak istemektedir. Bu bakımdan bütünlüklü felsefi sisteminde evrensel bir ahlâk yasasına ulaşmayı hedefleyen Kant, bu amacına koşut bir biçimde “evrensel bir akıl dini”ne ulaşmayı de hedeflemektedir.

#### KAYNAKLAR

- Arnobius; “Adversus Gentes”, trans. A. Roberts & J. Donaldson, *The Ante-Nicene Christian Library Vol XIX*. Edinburgh: T & T Clark, 1871, s. 148.
- Augustine, Aurelius; *The City of God Vol I*, trans. Marcus Dods, Edinburg: T&T Clark, 1913.
- Aydın, Mehme; *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara, Ümit Matbaası, 1981.
- Bennett, Jonathan; *Kant’s Dialectic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Brunner, Emil; *The Christian Doctrine of God: Dogmatics: Vol. I*, trans. O. Wyon, Wipf and Stock Publishers, 2014.
- Cassirer, Ernst; *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, 3. baskı, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2007.
- Descartes, René; *Felsefenin İlkeleri*, çev. M. Karasan, İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- ; *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007.
- Engel, S. Morris; “Kant’s Refutation of the Ontological Argument”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 24, No. 1, 1963, s. 20-35.
- Gilson, Étienne; *Ortaçağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Günenç, Mehmet; *Kant’ta Tanrı ve Tanrısallaştırılan Akıl*, Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Heimsoeth, Heinz; *Kant’ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, 3. baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007.
- Hick, John; *Arguments for the Existence of Gods*, New York: Herder and Herder, 1971.
- Horkheimer, Max; *Akıl Tutulması*, çev. O. Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 1994.
- İnan, İlhan; “Kant’ın Varlık Kavramı Üzerine”, *Cogito*, Sayı 41-42, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 105-120.
- Gözkân, Bülent; “Kant’ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine”, *Yeditepe’de Felsefe*, 1/2002, s. 21-79.
- Kant, Immanuel; *Critique of Pure Reason*, trans. N. Kemp Smith, London: Macmillan and Co. Limited, 1929.
- ; “Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion”. trans. G. Giovanni. *Religion and Rational Theology*, Ed. P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. s. 341-451.
- ; “Religion Within the Boundaries of Mere Reason”, Trans. G. Giovanni. *Religion and Rational Theology*, ed. P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. s. 39-216.
- ; “Attemp to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy”, *Theoretical Philosophy 1755-1770*, trans. D. Walford, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 207-241.
- ; “The Only Possible Argument is Support of a Demonstration of the Existence of God”, *Theoretical Philosophy 1755-1770*, trans. D. Walford, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 107-202.
- ; *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İ. Kuçuradi & Y. Örnek, 3. baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.



- ; *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İ. Kuçuradi vd., 4. baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.
- Kenny, Anthony; “Bilinmeyen Bir Tanrıya İman”, çev. F. Topaloğlu, *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, Cilt 13, Sayı 2, 2013, s. 229-241.
- Leibniz, G. W.; *Monadoloji*, çev. S. Kemal Yetkin, Ankara: MEB Yayınları, 1962.
- Nietzsche, Friedrich; *Deccal*, çev. O. Aruoba, İstanbul: Hil Yayınları, 1995.
- Nutku, Uluğ; *Felsefe ve Güncellik*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2005.
- Nuyen, A. T.; “Is Kant a Divine Command Theorist?”, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 15, No. 4, 1998, p. 441-453.
- Öktem, Ülker; “Kant Ahlakı”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, Cilt 18, 2007, s. 11-22.
- Schelling, F.W.J.; “Kant, Fichte, Transzendental İdealizm Sistemi”, çev. Ali Irgat, *Alman İdealizmi I: Fichte*, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2006, s. 499-521.
- Smith, Norman Kemp; *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, 4th Edition, New York: Palgrave MacMilan Ltd, 2003.
- Spinoza, Baruch; *Ethika*, çev. H. Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitabevi, 2011.
- Strawson, P. F.; *The Bounds of Sense*, London: The Routledge, 2007.
- Tüzer, Abdüllatif; “Tanrıyı Oynamak: Kant Etiğinin Kritiği”, *Beytulhikme* 5 (2) 2015, s. 139-167.
- Walter, J. Estep; “Kant's Moral Theology”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 10, No. 3, 1917, p. 272-295.
- Wood, Allen W.; *Kant's Rational Theology*, London: Cornell Univerty Press, 1978.



# MANTIKSAL VE METAFİZİKSEL AÇIDAN İBN RÜŞD FELSEFESİNDE İMKÂN

Muhammet Nasih Ece\*

IN TERMS OF LOGICAL AND METAPHYSICAL THE  
POSSIBILITY IN THE AVERROES'S PHILOSOPHY

## ÖZ

İmkân ve mümkün, mantık, matematik, fizik ve metafizik gibi birçok disiplinde, özel hususiyetlerle yaygın kullanıma sahip olan kavramlardır. İmkân olgusuna ilişkin bir yaklaşım, geniş bir kullanım ağına sahip olmasından dolayı bir filozofun felsefesinin karakteristiğini önemli oranda yansıtacak niteliğe sahiptir. Bu hassasiyetlerle bu makale, İbn Rüşd'ün imkâna ilişkin düşüncelerini çözümlemeye çalışmaktadır. Adı geçen disiplinler bağlamında İbn Rüşd'ün imkâna ilişkin düşünceleri kendinden bir değerlendirmeye ele alınmaktadır. Bunun yanı sıra, gerek mantıksal gerek metafiziksel olarak temelleri durumunda olan Aristoteles'in sistemiyle şekillenen İbn Rüşd'ün imkâna ilişkin görüşleri, Fârâbî ve İbn Sînâ ile olan benzerlik veya etkilenmeler göz önünde bulundurmak suretiyle bir yöntem takip edilmiştir. Bu çerçevede İbn Rüşd'ün imkân hakkındaki düşünceleri, tanım teorisi bağlamında mümkünün kavramsal analizi ve felsefî kullanımı, birbirini gerektirme ve karşı-olum ilişkilerinde mantıksal boyutu, matematiksel olarak mümkün önermelerin nicel olarak tekrarından dolayı aldığı epistemik değerler ve imkânın dayanak durumunun belirlenmesiyle birçok açıdan metafiziksel boyutunun değerlendirilmesi gibi temel meselelerle şekillenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İmkân, mümkün, zorunlu, imkânsız, kuvve, madde, modalite, mantık, metafizik, İbn Rüşd, Aristoteles.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniv. İlahiyat Fak. Felsefe ve Din Bilimleri, Mantık Anabilim Dalı, hermesec2009@hotmail.com. Yazı geliş tarihi: 10.04.2018; kabul tarihi: 19.09.2018.

## ABSTRACT

Concept of possibility and possible are relationships that have widespread operability with special characteristics in many disciplines such as logic, mathematics, physics and metaphysics. An approach to the possibility has the qualities to reflect the characteristic of the philosophy of a philosopher as it has a wide use network. In this regard, this article with this characteristic is trying to analyze the ideas of Averroes that about possibility. In the context of the disciplines mentioned above, Averroes's views on possibility is handled with a self-assessment. Besides, the views of Averroes, shaped by the system of Aristotle, which are both logically and metaphysically based, have been dealt with following a method by similarities or influences with Fârâbî and Ibn Sînâ. In this framework, Averroes theory of possibility is shaped by basic considerations, such as the conceptual analysis and possible use of philosophy, the logical dimension of requirement and opposition relationships, the epistemic value it receives due to the quantitative recurrence of mathematically possible propositions, and the assessment of the metaphysical dimension in many respects by determining the underlying state of possibility.

**Keywords:** Possibility, possible, necessity, impossibility, potential, matter, modality, logic, metaphysics, Averroes, Aristotle.

...

## Giriş

Gündelik konuşmalardan en karmaşık felsefî tartışmalara kadar, imkân kavramının yaygın bir kullanıma sahip olduğu görülmektedir. Gündelik dilde bir iş veya oluşun kolayca yapılabilir olması, herhangi bir fiilin gerçekleşmesinde bir engelin bulunmadığı, güç yetirilebilir türden olması anlamında kullanılan imkân kavramı,<sup>1</sup> felsefî alanda, öz bir ifadeyle, zorunluluğun karşıtı olarak düşünülür.<sup>2</sup>

İbn Rüşd felsefesinde mantıksal, matematiksel, fiziksel, epistemolojik ve adı geçen alanların şekillenmesinde etkisi bulunan metafiziksel boyutuyla bir imkân düşüncesinden bahsetmek mümkündür. Bu alanların birbirine bağlı hususiyetler ihtiva ediyor olmasından dolayı İbn Rüşd sisteminde, fiziksel ve metafiziksel imkân realitesi mantıksal varoluşu belirler. Mantıksal gerçekliği ve matematiksel imkân niceliği ise epistemolojisini, yani mümkün önermelerin bilimsel durumunu belirleyerek bu türden önermelerin bilimsel doğruluk derecesini saptamaktadır. Mümkünün fiziksel boyutu,

<sup>1</sup> Mahmut Kaya, "İmkân", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 2000, c. 22, s. 224.

<sup>2</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, Dost Kitabevi, Ankara, 1998, 32a 18, s. 47; İbn Rüşd, *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu'l-Kıyâs*, tahk. Gerard Gihamy, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut, 1992, s. 187. Bu eser bundan sonra *Kitâbu'l-Kıyâs* kısaltmasıyla zikredilecektir.

onun bir dış dünya gerçekliğine sahip olduğu, yani nesnel dünyamızda olması da olması da zorunluluk barındırmayan olay ve objelerin var olduğu gerçeğidir. Bu türden varlıkların zihinsel karşılığı ve zihinsel iç ilişkileri mümkünün mantıksal boyutuna karşılık gelir. Zihinde inşa edilen ve dil ile ifade edilen önermelerin gerçekleşmesi bakımından bunların bir sıklık derecesi vardır; bu da matematiksel yönüne karşılık gelerek, işaret edilen olayın sıklık derecesi, epistemik yönden onun bilimsel bilgi değerini belirlemektedir. Mantıksal olarak ifade edilen mümkün, İbn Rüşd siteminde metafiziksel açıdan kuvve kavramına yerini bırakmasıyla böylece onun metafiziksel hususiyetini belirlemektedir.

Birçok konuda olduğu gibi İbn Rüşd'ün imkân düşüncesi, Aristoteles temelli bir karakteristiğe sahip olup, bu temeller sarsılmadan, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan etkilenmelerle şekillenmiştir. Onun imkân nazariyesi, metafiziksel bağlamda imkânın kuvve olarak temellendirilmesinde Aristotelesçi köklerini muhafaza ederken, mantıksal boyutunda ise mümkünün çift taraflı zorunluluğu olumsuzlaması karakteriyle Fârâbî'den izler taşımaktadır. Zorunlu ve mümkün şeklinde temel varlık tasnifiyle kendini gösteren İbn Rüşd'ün yaklaşımı, negatif bir tutum sergilense de İbn Sînâ'nın düşünceleri üzerinden gelişen bir açılıma sahip olduğu söylenebilir.

İbn Rüşd'ün nazarında mantık bilimi, diğer bütün bilimler için bir ölçü konumunda olduğu veya diğer ilimlerin metodolojisi olduğundan mantıksal açıdan imkân kavramının işlevi, diğer alanların kullanımını belirlemektedir. Mantığın diğer bilimlerle olan söz konusu ilişkisinden dolayı Aristoteles felsefesi için söz konusu olan ontik-lojik uyum prensibi hesaba katılarak İbn Rüşd'ün imkân anlayışı, bu çalışmada öncelikle bütün alanlar için geçerli olan bir kavram analiziyle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Daha sonra bunun ışığında mümkün önermelerin mantıksal ve matematiksel yönden tahliliyle epistemik değeri belirlenmiş, ardından da imkânın çeşitli açılardan metafiziksel boyutu ele alınmıştır. Bu alanların tasvir ve tahlilinde epistemoloji ve mantık için İbn Rüşd'ün *Kitâbu'l-İbâre* ile *Kitâbu'l-Kıyâs*; metafizik alan için ise esasında *Tehâfütü't-Tehâfüt*, bununla birlikte *Tefsîru mâ ba'de't-Tabî'a*, *Kitâbu Faslu'l-Makâl* ve *el-Keşf an Menâhici'l-edille fî akaidi'l-mille* adlı eserleri temel yararlanılan kaynaklar olmuştur.

## 1. Mümkünün Kavram Analizi ve Felsefî Kullanımı

Aristoteles'in mümkün hakkındaki tanımını olduğu gibi benimseyen İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*'ında mümkünü, “zorunlu olmayan, var sayıldığında imkânsız bir sonuç doğurmayan şey (ve 'l-mümkin bi'l-cümle hüve 'l-lezi leyse bi'z-zarûrî ve metâ vudi 'a mevcûdun lem ye'ruz min zâlik muhâlung)” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>3</sup> Burada müm-

<sup>3</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 187; *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu'l-İbâre*, tahk. Gerard Gihamy, Dâ-

künü bilfiil var olanları (el-mevcûdun bi'l-fiil) ve henüz var olmayanları (ma'dum) kapsayacak şekilde düşünen İbn Rüşd, zorunlunun mutlak ve mutlak olmayan (geçmiş, şimdi ve gelecek zamanlardan herhangi birisine izafe edilen zorunluluk) her çeşidini mümkün kavramının dışında tutmaktadır. Bu nedenle onun nazarında mümkün kavramı, hiçbir şekilde zorunluluk için ortak isim olarak kullanılamaz (*lâ mâ yukâlu aleyhi 'z-zaruriyyu bi 'iştirâki 'l-ism*). İbn Rüşd, mümkün hakkındaki bu düşüncesini, iki çelişik önermenin birlikte doğru olamayacağı gerçeğine dayandırmaktadır. Örneğin birbirini gerektiren “*Olması mümkün değildir*”, “*Olmaması imkânsızdır*” ve “*Olmaması zorunludur*” önermeler; “*Olmaması mümkündür*”, “*Olmaması imkânsız değildir*” ve “*Olmaması zorunlu olmayandır*” önermeleriyle çelişmektedir.<sup>4</sup> “*Olmaması mümkündür*” ve “*Olmaması mümkün değildir*” şeklindeki her iki önermeden biri yanlış olmak zorundadır. Dolayısıyla verilen örneklerde görüldüğü üzere İbn Rüşd tarafından bir şey için “*Olmaması mümkündür*” denilmesi, onun hem zorunlu hem de imkânsız olmadığı anlamında alındığı gibi zorunluluğu içine alacak tarzda bir mülahazayı da gerektirmemektedir.

Burada dikkat çekilmesi gereken önemli hususlardan birisi, mümkünün zorunluya eşadlılıkla denilemeyeceği şeklindeki düşüncesiyle İbn Rüşd’ün Aristoteles’ten ayrılmasıdır. Çünkü Aristoteles, mümkünün zorunlu olanlara eşadlı olarak denilebileceğini belirtmektedir (*li-enne 'l-ızdırâriyye innemâ yüsemâ mümkünen bi 'iştirâki 'l-ism*).<sup>5</sup> Aynı şekilde önermelerin döndürmesi bahsinde de Aristoteles, mümkünün çok anlamlı olarak (zorunlu, zorunlu olmayan, mümkün için) kullanıldığını belirtmektedir.<sup>6</sup> İbn Rüşd ise aynı konunun *Kitâbu 'l-Kıyâs*’ta geçen kısmında, Aristoteles’in mümkün için ileri sürdüğü çok anlamlılık (*el-mümkin yukâlû 'alâ durûbin kesirin*) düşüncesini paylaşmaz veya bu ifadelerine yer vermemektedir. Tam tersi, Aristoteles’in ifadeleri yerine, “*olması mümkün olduğu gibi olmaması da mümkündür*” demek suretiyle mümkünü, gelecek zamanla ilişkilendirir ve gelecek zaman göndergesi için de “gerçek mümkün (*yukâlû ismü 'l-mümkin bi 'l-hakikiyye*)” ifadesini kullanmaktadır.<sup>7</sup> İbn Rüşd’ün ileri sürmüştüğü tanımda mümkünün, hem üç zamana işaret ederek mutlak olmayan zorunluları

ru'l-Fikri'l-Lübânî, Beyrut, 1992, s. 118. Bu eser bundan sonra *Kitâbu 'l-İbâre* kısaltmasıyla zikredilecektir. Ayrıca bkz. Aristoteles, Aristoteles, Birinci Çözümlemeler, 32a 19-20, s. 47; “Kitâb Anâlûtika 'l-Ûlâ ev Kitâb el-Kıyâs”, *Silsiletü İlmi 'l-Mantık, en-Nassu 'l-Kâmil li Mantiki Aristû*, tahk. Ferid Cebr, Dârü'l-Fikri'l-Lübânî, Beyrut, 1999, c. 1, s. 224. Aristoteles’in eserlerinin Arapça tercümelerinden yararlandığı için İbn Rüşd’ün ileri sürdüğü görüşlerin temelleri açısından ilk dönem tercümelerine bakmak yer yer gereklilik arz etmektedir. Bu nedenle gerekli görülen yerlerde Ferid Cebr’in modern tahkikleri ek kaynak olarak kullanılmıştır. Ayrıca İbn Rüşd’ün istifade etmiş olduğu *Organon*’ların Arapça çevirilerini gerek duyulan yerlerde ana metinde parantez içinde vermeye çalıştık.

<sup>4</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu 'l-Kıyâs*, s. 187.

<sup>5</sup> Aristoteles, Birinci Çözümlemeler, 32a 19-20, s. 47; “Kitâb Anâlûtika 'l-Ûlâ ev Kitâb el-Kıyâs”, s. 224. Ayrıca bkz. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân (Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkân Tarihi)*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011, s. 40.

<sup>6</sup> Aristoteles, Birinci Çözümlemeler, 25a 38-39, s. 15; “Kitâb Anâlûtika 'l-Ûlâ ev Kitâb el-Kıyâs”, s. 189.

<sup>7</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu 'l-Kıyâs*, s. 148.

kapsamaması hem de döndürme bahsinde Aristoteles'in çok anlamlılık ifadesini dikkate almaması ve gerçek mümkünü gelecek zamanla ilişkilendirmesi, mümkünün kapsamı ve kullanımı hususunda onu Aristoteles'ten farklı noktalara taşımaktadır.

Aristoteles'in mümkün ifadesinin zorunlular için eşadlılıkla denilebileceği düşüncesinde terminolojik bir ayırım söz konusu olmasa da, onun "çift taraflı imkân"ın (hem imkânsız hem de zorunlunun karşıtı olarak imkân) yanında "tek taraflı imkân"ı (imkânsızın karşıtı olarak imkân) da kabul ettiğini göstermektedir.<sup>8</sup> İbn Rüşd ise mümkünün zorunluya eşadlılıkla söylenilemeyeceğini ileri sürmek suretiyle, mantık terminolojisinde genel mümkün (imkân-ı amm) ve özel mümkün (imkân-ı hâss) şeklinde tasnif edilen mümkünün çeşitlerinden genel mümkünü, diğer ifadesiyle tek taraflı mümkünü dışarıda tutmaktadır.<sup>9</sup> Böylelikle onun nazarında mümkün, hem varlıkta hem de yoklukta zorunluluğun olumsuzlanması (ne zorunlu ne de imkânsız) anlamına gelmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın sisteminde gelenekselleşen, "halkın mümkünden anladığı" şeklinde dile getirilen anlamı, yani imkânsıza karşıt anlamında mümkünü dışarıda tutarak, sadece filozofların mümkünden anladığı anlamı kabul etmektedir.<sup>10</sup>

Aristoteles'in "mümkün, zorunlu olmayan şeydir" şeklindeki tanımını, beş tümel üzerinden çözümlemeye çalışan İbn Rüşd'e göre cins olarak düşünülebilecek "şeydir" sözcüğü, hem var olana (el-mevcûd) hem de yok olana (el-ma'dum) işaret etmektedir.<sup>11</sup> Tür olarak belirlenen mümkünün tanımının ayırımı (fasıl) ise "*zorunlu olmayan (leyse bi'z-zarurî)*" ifadesidir. Çünkü ayırım olarak ifade edilen "*zorunlu olmamak*", varlığın ve yokluğun devamlılığını ortadan kaldırır. Tanıma eklenen "*olduğu öne sürülen, sürülmesiyle imkânsız hiçbir şey çıkmayacak olan 'şey'*" kısmını ise mümkünün hassalarından bir hassa (özellik) olarak düşünen İbn Rüşd, bu nedenle bu kısmın, mümkünün ayırımından bir ayırım olarak değerlendirilmemesi gerektiğini öne sürer. Ayrıca o, mümkünü ilişkin yaptığı söz konusu analizin Fârâbî tarafından da kabul edildiğini söyleyerek, düşüncesini ona dayandırmak suretiyle de desteklemeye çalışmaktadır.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Jaakko Hintikka, *Time and Necessity Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford University Press, London, 1973, p. 29.

<sup>9</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 187. Mantık terminolojisinde mümkün kavramının bu ayrımları için bkz. İsmail Köz, *İslâm Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2000, s. 114.

<sup>10</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Yorum Üzerine (İbâre)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 107.

<sup>11</sup> Mümkünün tanımında cins olarak verilen "lezi" ifadesi "şey"e işaret ettiği için "şey" cins olarak alınmıştır.

<sup>12</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 188. Fârâbî, gerçek mümkün olanın zamansallık boyutuna dikkat çekerek mümkünü şimdi var olmayan bir şeyin, ancak gelecekte herhangi bir zamanda var olma veya var olmama potansiyeli olarak düşünmektedir. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-İbâre*, neşr. Mübahat Türkel-Küyel, AKM Yayını, Ankara, 1990, s. 61. Ayrıca bkz. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 88.

İbn Rüşd, Aristoteles'in tanımından hareketle geliştirdiği düşüncenin dışında, birçok Aristoteles yorumcusunun da kabul ettiğini söylediği bir yaklaşım biçiminden daha bahsetmektedir. Buna göre, “*olduğu öne sürülen, sürülmesiyle imkânsız hiçbir şey çıkmayacak olan 'şey'*” ikinci bir ayırım olarak da düşünülebilir. Bu durumda Aristoteles'in “zorunlu olmayan” ifadesi, “Ayın tutulması” gibi gelecek zamanda varlığı zorunlu olmayan olayları da içine almaktadır. Çünkü İbn Rüşd'e göre, “varlığı zorunlu olmayan” ifadesi imkânsız (mümteni') için de geçerlidir. Bu yorumlamaya göre mümkünün cinsi henüz var olmayan (ma'dum) ve onun ayrımı yukarıda hassa olarak değinilen “*olduğu öne sürülen, sürülmesiyle ondan imkânsız hiçbir şey çıkmayacak olan şey*” kısmıdır.<sup>13</sup> Birçok Aristoteles yorumcusunun kabul ettiği bu yaklaşım biçimine İbn Rüşd'ün olumsuz bir eleştiri yöneltmemesinden hareketle, gelecek zamana hasredilen mümkün anlayışını kabul ettiği söylenebilir. Nitekim o, *Kitâbu'l-Kıyâs* 'ta modalite bahsine başlarken “zorunlu olmama” tanımının ayrımı dışında, mümkünü zorunlu ve bilfiil mevcut olmayan; aksine gelecek zamanda olacak veya olmayacak şey olarak düşünmektedir. Sürekli olmama niteliğiyle zorunlu olanlardan ayrılan mümkün, böylelikle bilfiil olmama ihtimalinden dolayı mutlak olanlardan da ayrı tutulmaktadır.<sup>14</sup> Bu konuda açık bir tutum sergilemeyen İbn Rüşd'ün yaklaşımını, *Kitâbu'l-Kıyâs* 'ın birkaç yerinde kullandığı “gerçek mümkünün (el-mümkin bi'l-hakika)” ifadesinden hareketle netleştirmek mümkündür.<sup>15</sup> Buna göre bilfiil ve gelecek zamana teşmil edilen mümkün, gerçek anlamda gelecek zamana hasredilmektedir. Bir başka ifadeyle bilfiil gerçekliği de karşılayan mümkün, esas anlamını gelecek zamanda gerçekleşecek olaylarda bulmaktadır.<sup>16</sup>

Mümkünün tanım incelemesinde, tanıma ilişkin en önemli husus olarak belirlenen hem zorunlu olmama hem de imkânsız olmama durumuna işaret edildi. Ayrıca mümkünün zorunlu şeylere eşadlı olarak düşünülmemesi, Aristoteles tarafından ileri sürülen bir modalitenin mantıksal açıdan İbn Rüşd'ün nazarında kabul edilmemesine yol açmaktadır. Bu mümkünlerin karşı-olum ve gerektirme (telâzûm) durumlarında Aristoteles'in yaklaşımından farklı olarak bir önermenin eksik olması anlamına gelmektedir. Söz konusu durumu örnekleyen yapıları incelemeye geçmeden önce Aristoteles ile karşılaştırmalı bir şekilde, İbn Rüşd'ün nazarında mümkünün kavramsal analizinin yapılması yerinde olacaktır.

<sup>13</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 188.

<sup>14</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 175.

<sup>15</sup> Gelecek zamana işaret edilmek suretiyle “gerçek mümkün” ifadelerinin kullanıldığı yerler için, bkz. İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 148, 175.

<sup>16</sup> Bu çerçevede Fârâbî'den farklı düşünmeyen İbn Rüşd, mümkünü zamansal olarak düşünerek gerçek mümkünün (el-mümkin bi'l-hakikati) şimdi var olmayıp gelecekte olup olmamaya yatkın bir durum olduğunu kabul eder. Bu yaklaşımı kabul etmeyen İbn Sînâ, her iki filozoftan farklı düşünmektedir. O, mümkünün tanımına zamanı katmak suretiyle onu gelecekle sınırlandırmanın gerçekçi bir yaklaşım olmayacağını ve gelecek zamana ilişkin durumunun sadece mümkünün özel bir türü olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bkz. Ali Durusoy, “Olanak, Olasılık ve Olabilirlik (İmkân, İhtimâl, Kuvve)”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 2004, sy. 27, s. 126-127.



Aristoteles, *Peri Hermeneias*'ta, İbn Rüşd tarafından mümkün ifadesiyle karşılanan durumları veya modaliteyi anlam bakımından birbirine yakın iki kavram ile dile getirmektedir. Bunlar, Yunanca'da "dunaton" ve "endekhomenon" kavramlarıdır. Dunaton, tek taraflı olarak imkânsızın karşıtı olarak kullanılırken, endekhomenon kavramı çift taraflı, yani hem zorunlu hem de imkânsızın karşıtı olarak düşünülür.<sup>17</sup> Aristoteles tarafından bu iki kavramın birlikte kullanılmış olması onun nazarında, yakın görülseler de bunları farklı kılacak bir niteliğin varlığını göstermektedir. *Peri Hermeneias*'ın Türkçe tercümelerinde, söz konusu kavram çifti ayrı ayrı olarak "mümkün", "olanak" ve "olasılık" gibi kavramlarla karşılandığı görülmektedir. Ragıp Atademir tercümesi, sırasıyla "mümkün" ve "olağan" ifadelerini kullanırken, Saffet Babür, "olanak" ve "olumsal" ifadelerini kullanmaktadır.<sup>18</sup> Eserin J. L. Ackrill tarafından yapılan İngilizce tercümesinde söz konusu kavramlara karşılık olarak "possible" ve "admissible" kavramları;<sup>19</sup> İbn Rüşd'ün yorum metinleri bağlamında ona kaynaklık etmesi bakımından en önemlisi olarak düşünülebilecek İshak b. Huneyn tarafından yapılan Arapça tercümede ise "mümkün (dunaton)" ve "muhtemel (endekhomenon)" ifadelerinin kullanıldığı görülmektedir.<sup>20</sup>

Burada kavramsal ayırıma dair bir hususa daha dikkat çekmemiz gerekir: Aristoteles *Peri Hermeneias* 'de kullandığı söz konusu iki kavram çifti yerine *Birinci Analitikler* 'de mümkünün tanımını yaptığı yerlerde sadece "muhtemel (endekhomenon)" kavramını kullanmaktadır. İbn Rüşd bağlamında düşündüğümüzde dikkat çeken husus şudur ki, İshak b. Huneyn'nin *Peri Hermeneias* 'ta "endekhomenon"u karşılamak üzere kullandığı "muhtemel" yerine *Birinci Analitikler* 'in mütercimi Theodoros, burada "mümkün" kavramını tercih etmiştir.<sup>21</sup> Theodoros'un söz konusu tercihi, klasik İslâm felsefesi literatüründe "muhtemel" yerine "mümkün"ün yerleşmesinde de etkili olmuştur.<sup>22</sup> Nitekim İbn Rüşd de "endekhomenon (hem zorunlu hem de imkânsız olumsuzlama)" anlamında bütün mantık metinlerinde mümkün kavramını kullanmaktadır.

İbn Rüşd, gerek *Kitâbu'l-İbâre* 'de gerek *Kitâbu'l-Kıyâs* 'ta ve gerekse konuya ilişkin diğer metinlerinde Aristoteles'in farklı kavramlar kullanımına ilişkin hiçbir şey söylemediği gibi kendisinin tercihi konusunda da bir gerekçe ileri sürmemektedir. Söz konusu her iki kavram, Theodoros'un *Birinci Analitikler* 'deki tercihi gibi, düşünürümüz

<sup>17</sup> Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 35, 43.

<sup>18</sup> Bkz. Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 2002, 22a 24-29, s. 41; Aristoteles, *Organon II, Önerme*, çev. H. Ragıp Atademir, MEB, İstanbul, 1995, 22a 24-29, s. 35.

<sup>19</sup> Aristoteles, "De Interpretatione", *The Complete Works Of Aristotle*, edit by Jonathan Barnes, trans. by J. L. Ackrill, Princeton University Press, New Jersey, p. 35.

<sup>20</sup> Aristoteles, "Kitâb Bârî Ermeniyâs ev Kitâb el-İbâre", *en-Nassu'l-Kâmil li-mantiki Aristû*, tahk. Ferid Cibr, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut, 1999, s. 151. Söz konusu Yunanca kavramların Arapçadaki karşılıkları için bkz. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 40, dip. 22.

<sup>21</sup> Aristoteles, "Kitâb Bârî Ermeniyâs ev Kitâb el-İbâre", s. 151; "Kitâb Anâlûtika'l-Ûlâ ev Kitâb el-Kıyâs", s. 224.

<sup>22</sup> Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 40, dip. 22.

tarafından “mümkün” kavramıyla karşılanmaktadır. Dolayısıyla “muhtemel” kavramı dışarıda tutulmaktadır.<sup>23</sup> Ancak İbn Rüşd, mümkünü “muhtemel” olarak tercüme edilen Aristoteles’in “endekhomenon” a yüklediği anlamda kullanmaktadır ki, bu hem zorunlu hem de imkânsızın olumsuzlanması demektir. Bu konuda daha önce benzer bir tutum sergileyen Fârâbî’de de Aristoteles’in farklı anlamlar yüklediği “dunaton” ve “endekhomenon” kavramlarının ayrımı görülmemektedir.<sup>24</sup> Söz konusu ayırma gidilmese de hem Fârâbî hem de İbn Rüşd nazarında “mümkün” ne zorunlu ne de imkânsız anlamında “endekhomenon” ile özdeşleşmiş görünmektedir. İbn Rüşd’ün bu yaklaşımından dolayı *Kitâbu'l-İbâre*’de serdettiği mümkün önermelerin gerek karşıtlık gerekse birbirini gerektirme durumlarıyla ilgili olarak Aristoteles’in yaklaşımından eksik bir önermeyle sonuçlanmaktadır.

## 2. Mantıksal Açıdan İmkân veya Mümkün Önermeler

Mümkün kavramına yüklenilen anlamın mantıksal boyutuna geçmeden önce Aristoteles’te olduğu gibi İbn Rüşd’ün nazarında da ontik-lojik bağlantıya dikkat çekilmesi gerekir. Buna göre yargıda modalite, yani zihinsel var oluş, dayanağını varlığın ontolojik boyutunda bulur. Bazı şeyler zorunlu olmamakla birlikte bilfiil olarak varlık bulurlar ki, modalite bakımından buna mutlak denilmektedir. Bazı şeylerin varlığı da zamansal olarak hiçbir kesintiye uğramadan süreklilik gösterirler ki, bu çeşitten olanlar da zorunlu olarak addedilmektedir. Bu iki gerçeklik dışında bazı şeylerin var olması, zorunlu olmadığı gibi bilfiil olarak da bulunmayabilirler.<sup>25</sup> İbn Rüşd’ün mantık sisteminde daha çok gelecek zamana hasredilen, olması ile olmaması gibi iki karşıt durumun söz konusu olduğu şeyler ise mümkün olaylar, olgular veya varlıklar olarak düşünülmektedir. İşte bu gerçekliğe sahip her bir olay veya olguyu ifade eden önermeler de modalitelerini buradan alırlar.

Mümkün kavramının tanım ve kavramsal analiziyle oluşan felsefi kullanımını inceledikten sonra şimdi gerektirme (telâzûm) maddelerinde önermelerin durumlarını ele alarak mümkünün anlaşılmasını daha da netleştirmemiz gerekir. Sunulacak gerektirme sayesinde mümkün önermelerin zorunlu ve imkânsız önermelerle nasıl bir mantıksal ilişki içinde olduğunu da görmek mümkün olacaktır. Bu anlamda İbn Rüşd, mümkün basit olumlu, mümkün ma’dule olumlu, mümkün basit olumsuz ve mümkün ma’dule olumsuz önermeleri ele almaktadır:

1. Mümkün Basit Olumlu: “Olması mümkündür” gibi basit mümkün olumlu bir önerme, “Olması imkânsız değildir” gibi imkânsız olumsuz ve “Olması zorunlu

<sup>23</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 117.

<sup>24</sup> Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 87.

<sup>25</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 29b 29-32, s. 35; İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 175.

değildir” gibi zorunlu olumsuz önermeleri gerektirir veya her iki önerme manasına da gelmektedir.

2. Mümkün Ma’dule Olumlu: “Olmaması mümkündür” önermesinde olduğu gibi mümkün ma’dule olumlu bir önerme, “Olmaması zorunlu değildir” gibi zorunlu ma’dule olumsuz ve “Olmaması imkânsız değildir” önermesinde olduğu gibi imkânsız ma’dule olumsuzu gerektirmektedir.

3. Mümkün Basit Olumsuz: “Olması mümkün değildir” gibi mümkün basit olumsuz bir önerme, hem “Olmaması zorunludur” gibi zorunlu ma’dule olumlu olan önermeyi hem de “Olması imkânsızdır” gibi imkânsız basit olumlu önermeyi gerektirir.

4. Mümkün Ma’dule Olumsuz: “Olmaması mümkün değildir” gibi mümkün ma’dule olumsuz önermesi, hem “Olması zorunludur” gibi zorunlu basit olumluyu hem de “Olmaması imkânsızdır” gibi imkânsız ma’dule olumlu önermeyi gerektirmektedir.<sup>26</sup>

İbn Rüşd’ün mümkün kavramına yüklediği anlamdan dolayı, söz konusu dört önerme çeşidinin mantıksal olarak başka önermeler gerektirmeleri veya başka önermelerle karşı-olum içinde olmaları, Aristoteles yaklaşımında her gruba mümkünün bir çeşidinin daha eklenmesi anlamına gelmektedir.

İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*’ta mümkün önermelerin doğasını anlaşılır kılmak amacıyla onların en önemli özelliğine dikkat çekmektedir. Olumluların olumsuzları gerektirmesi şeklinde ifade edilebilecek bu özellik, sadece mümkün maddesinde olan önermeler için geçerlidir. Buna göre, olumlu mümkün önermeler, olumsuz mümkün önermeleri gerektirir. Bunun tersi, yani olumsuzların olumluları gerektirmesi de mümkündür. Bu özelliğinden dolayı olumsuz mümkünler, olumsuz mümkünleri; olumlu mümkünler de olumlu mümkünleri gerektirmezler. Birbirini gerektiren bütün karşı-olum ilişkisinde mümkün maddesinde bulunan önermeler için durum böyle işlemektedir. Mümkün önermelerin doğalarının böyle gelişmesi, onların zorunlu olmayışlarından kaynaklanmaktadır. Zorunlu olarak var olmamaları, onların olmamalarını imkânsız kılmaz, aksine mümkün kılar. Böylece olması mümkün olan şeylerin olmamaları da mümkün olmuş olur.<sup>27</sup>

İbn Rüşd’e göre mümkün önermelerin en temel özelliği olarak düşünülen karşıtlarını (tezâd) gerektirme, mümkün denilen her şey için geçerli değildir. Bu nedenle mümkünün söz konusu niteliklerin dışında başka anlamlarından da bahsetmek mümkündür.<sup>28</sup> Aristoteles sistemine bağlı olarak İbn Rüşd, bu düşünceden hareketle *Kitâbu'l-İbâre*’de temelde mümkün şeyleri iki kısımda değerlendirir. Bunlardan birincisi, düşünceden pay alanlar (makrunetün bi’n-nutk) şeklinde adlandırdığı müm-

<sup>26</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 119-120.

<sup>27</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 188.

<sup>28</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 123; Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 22b 36-37, s. 45. Burada dile getirilen başka anlamlar veya çok anlamlılık, “zorunluluk için eşadlı söylenemeyecek” düşüncesiyle karıştırılmamalıdır. Çünkü burada amaçlanılan anlamlar, sonuç itibarıyla mümkünden düşünülmektedir.

künlerdir. Bu durum, İbn Rüşd tarafından güçyetirilebilirlik (istita‘a) olarak da tabir edilmektedir. Bu çeşitten olanlar, olmak ile olmamak zıtlığını kabul etmeye her zaman müsaittirler. İnsan için “yürümek” kuvveti böyledir. Onun yürüyüp yürümemesi aynı düzeyde bir kuvvedir. Olanın olmaması, olmayanın da olması mümkündür. “*Yürümesi mümkündür*” ve “*Yürümesi mümkün değildir*” gibi. İkincisi ise düşünceden pay almayan (leyset makrunetün bi’n-nutk) mümkünlerdir.<sup>29</sup> İbn Rüşd buna ateşin ısıtması ve karın soğutmasını örnek vermektedir. Bunlarda sadece varlıkta bulunan zıtlıkların sadece bir tarafı söz konusudur. Ateşte sadece ısıtmaklık/yakmaklık kuvvesi bulunur ve ateş doğasında bulunduran sıcaklığın karşısını, yani soğukluğu barındırmaz. İnsanın yaşam deneyiminden hareketle, aklen bunun karşısının mümkün olmadığı bilinir. Çünkü ateşin ilintisel olmanın dışında yakmama veya ısıtmama gibi bir doğası söz konusu değildir. İlintisel olarak ateşin yakmaması, ya yakıcılığı kabul edecek bir konunun/nesnenin bulunmaması ya da yakıcılığı kabul edecek konu bulunur, ancak konunun tabiatından yakmaklığa engel bir durumun söz konusu olmasıyla gerçekleşebilir.<sup>30</sup>

Mümkün önermenin doğasını anlaşılır kılmak maksadıyla onun “kuvve”<sup>31</sup> ile olan ilişkisine değinen İbn Rüşd, bilkuvve teriminin birçok anlamda kullanılmasıyla birlikte bunlardan öncelikle mümkün karşılık geldiğini ifade etmektedir.<sup>32</sup> Bu anlamda zihinsel düzeyde varlık bulan mümkün önermelerin ontolojik düzeyde kuvve ile olan bağlantısına işaret edilmektedir. Bu belirlenim, aynı zamanda mümkünün bir durumdan başka bir duruma geçme potansiyelinin olduğunu da göstermektedir. Dolayısıyla olanın olmaması veya olmayanın olabilmesi olgusu, mümkün önermelerin doğasına işaret etmektedir.

İbn Rüşd, mutlak, zorunlu ve mümkün önerme çeşitlerinin kuvve-fiil varlık düzeyleriyle olan ilişkilerini şöyle izah etmektedir: “*Her B, zorunlu olarak A’dır*” önermesinde yüklemlemenin zorunlu olarak ifade edilmesi, B’nin bilfiil var olmasını gerektirir. Bu nedenle her zorunlu önerme mutlak olarak bilfiil düzeyde varlık bulmuş bir önermedir. Eğer yüklemlemede B konusu, bilkuvve olarak var ise bu durumda A’nın B konusuna yüklenmesi zorunluluk ifade etmeyecektir. Çünkü önermede birbirini gerektirmesi açısından konu-yüklem ilişkisi bilkuvve olduğundan dolayı bu önerme zorunlu değil, mümkün olacaktır. Yani bilkuvve olma durumu, önermeyi mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla A, mümkün olarak bütün B’lere yüklenmesiyle burada B’nin bilfiil var olmasını, mutlak ve zorunlu önermelerde olduğu gibi hiçbir şekilde gerektirmez. Mutlak ve zorunlu önermelerde konunun bilfiil var olması onların şartlarındandır. Mümkün

<sup>29</sup> Düşünceden pay almaktan amaç, söz konusu durumun tecrübi olarak aklen mümkün olması demektir. Düşünceden pay almamak ise bir öncekinin tersi, aklen mümkün olmaması demektir.

<sup>30</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 123-124.

<sup>31</sup> Kuvve-îmkân ilişkisi, çalışmanın metafizik kısmına ayrılan başlık altında incelenecektir. Burada sadece mümkün bir önermenin kuvve ile olan ilişkisine değinilmiştir.

<sup>32</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, (Telhisu mâ Ba‘de'l-Tabiâ), çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 73.

önermelerde ise konunun bilfiil varlık bulması, mümkün önerme olması için bir şart olarak kabul edilmemektedir.<sup>33</sup> İbn Rüşd'e göre, "*Bütün B'ler mümkün olarak A'dır*" veya "*Bütün B'ler mümkün olarak A değildir*" önermelerinde konu ister kuvve ister fiil düzeyinde bulunsun yükleme mümkün olarak gerçekleşmektedir. Konunun fiil düzeyinde varlık bulması onu mümkün önerme olmaktan çıkarmamaktadır. Yükleme ile konunun hangi modalitede gerçekleştiğine dikkat çekilmektedir. Böyle bir özellik, onun nazarında tümel yüklemede mutlak ve zorunlu önermeleri mümkünlerden farklı kılmaktadır. Mutlak ve zorunlularda konunun bilfiil var olması gerekirken, mümkünlerde konu ister kuvve ister fiil olarak bulunsun yüklemle konuyla ilişkilendirme biçimi önem kazanmaktadır. Mümkün için önemli olan konu-yüklem ilişkisinin imkân modunda gerçekleşmesidir.<sup>34</sup>

İbn Rüşd, mutlak ve zorunluluk ifade eden tümel yüklemler önermelerin unsurlarının zorunlu olarak birbirini gerektirmesi hususunun, tabiatından dolayı mümkünlerde gerçekleşmediğini belirtmektedir. Ona göre tümel yüklemler bir önerme, yüklemle konunun sadece bazı bireylerinde veya bazı zamanlarda değil; bütün bireylerinde ve bütün zamanlarda gerçekleştiği anlamına gelir. Örneğin "*İnsan canlıdır*" önermesi tümel bir yüklemedir. Çünkü "canlı" her zaman ve her insan bireyi için geçerli bir yüklemdir. İbn Rüşd düşüncesinde söz konusu iki niteliğin bir araya gelmesi, önermeyi ya mutlak ya da zorunlu kılmaktadır.<sup>35</sup> Ancak mümkün önermelerde durum böyle işlememektedir. Çünkü her ne kadar tümel bir yüklemler söz konusu olsa da mümkünlerde yüklemle konuyla bağlantısı nihayetinde bir imkânla gerçekleşmektedir.<sup>36</sup> Bu da mümkün önermelerde yüklemle konunun tamamına ya da bütün zamanlara göndergesinin söz konusu olmadığını göstermektedir. "*İnsan mümkün olarak yazandır*" önermesi, mümkün olduğundan dolayı "yazmak" yüklemi, "insan" konusu için bütün zamanlarda ve konunun bütününde geçerli olmadığı için bir zorunluluğa işaret etmemektedir.

İbn Rüşd nazarında mümkünün mantıksal boyutunda dikkat çeken önemli noktalardan biri, zihinsel düzeyde var olan mümkünün dış dünyadan bağımsız olmamasıdır. Diğer modalitelerde olduğu gibi mümkün dediğimiz şey, dış dünyada böyle bir gerçekliğin olmasından varlık bulur. Bir diğer önemli nokta ise mantıksal düzeyde ifade edilen mümkünün kuvveyle ilişkilendirilmesidir. Bu böyle olunca Fârâbî'de görüldüğü gibi aktüel durumu içine alsa da gerçek mümkün, gelecek zamana hasredilmektedir.

<sup>33</sup> İbn Rüşd, "el-kavl fi cihâti'n-netâic fi'l-mekâyisi'l-mürekkab ve fi ma'na'l-makûl 'ala'l-küll", *Resâilü'l-Felsefiyye: Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmü'l-tabii li Ebi'l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dâru'l-Beydâ, Fas, 1983, s. 133-136. Bundan sonra bu risale, "*el-kavl fi'l-Mekâyisi'l-Mürekkab*" kısaltmasıyla zikredilecektir.

<sup>34</sup> İbn Rüşd, "el-kavl fi cihâti netâici'l-mekâyisi'l-muhtalitât mine'l-Mutlak ve'z-Zarûri ve'l-Mümkin ve fi ma'na'l-makûl 'ala'l-küll", *Resâilü'l-Felsefiyye: Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmü'l-tabii li Ebi'l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dâru'l-Beydâ, Fas, 1983, s. 144-145.

<sup>35</sup> İbn Rüşd, *Telhisu Mantıku Aristû Kitâbu'l-Burhân*, tahk. Gerard Gihamy, Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, Beyrut, 1992, s. 380-381.

<sup>36</sup> İbn Rüşd, "*el-kavl fi'l-Mekâyisi'l-Mürekkab*", s. 135-136.

### 3. Mümkün Önergelerin Epistemolojik (Bilimsel) Değeri

Mümkün önergelerin epistemik veya bilimsel değeri, matematiksel olarak tekrarlanma katsayılarıyla ilgilidir. Onların niceliksel olarak gerçekleşme sıklıkları bu anlamda onların değerini belirlemektedir.

Aristoteles, *Birinci Analitikler* (32b 4-13)'de mümkünün olasılık derecelerini (sıklık), çoğunlukla ve rastlantısal (azlıkla) olmak üzere iki şekilde düşünmektedir. Birincisi, çoğu kez meydana gelmekle birlikte meydana gelişleri zorunluluk ifade etmeyen mümkündür. Örneğin, insanın bedensel olarak grileşmesi, gelişmesi ve bozulması gibi insan için doğal olarak meydana gelen özellikler bu kategoridedir. Ona göre, insan her zaman var olmadığı için zorunlu bir varlık değildir, ancak insan var olduğu sürece söz konusu özellikler, zorunlu olarak veya çoğunlukla ona bağlı olarak gerçeklik kazanmaktadır. Burada özne yüklemi gerektirse de öznenin kendinden bir zorunluluğu söz konusu değildir. İkincisi ise olup olmaması belirsizlik taşıyan olaylar veya durumlar için bir olasılıktır. Mesela, canlının yürümesi esnasında depremin meydana gelmesi böyledir. Aristoteles'e göre, bu gibi mümkünler bir rastlantının sonucu olarak meydana gelen mümkündür. Çünkü bu tür mümkünlerin hiçbirinde, başka şekilde değil de böyle olmalarının bir zorunluluğu söz konusu olmadığı için başka şekilde olmalarının da önünde bir engel bulunmamaktadır.<sup>37</sup> Öyle oldukları gibi öyle olmamaları da mümkündür. Canlı yürürken depremin meydana gelmesi onun yürüyüşüne denk gelebileceği gibi denk gelmemesi de mümkündür.

İbn Rüşd'ün mümkünlerin olasılık derecelerine yönelik belirlenimi veya niceleştirme yaklaşımı, kaynağını Aristoteles'te bulmakla birlikte, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşleriyle paralellik arz eder.<sup>38</sup> Yukarıda değinildiği gibi Aristoteles'e göre mümkünün olasılığı çoğunlukla (for the most part) ve bir çeşit rastlantı olarak değerlendirilebilecek şekilde azlıkla veya belirsizlikle (indefinite) meydana gelmekteydi.<sup>39</sup> İbn Rüşd ise mümkünün olasılık niceliğini Aristoteles'in iki maddesine ek olarak, Fârâbî ve İbn Sînâ'da da görülen eşit derecede meydana gelen mümkün çeşidini de eklemek suretiyle bunların sayısını üçe çıkararak, Aristoteles'in yaklaşımını genişletmektedir.<sup>40</sup> Buna göre mümkünler, çoğunlukla (ekser), azlıkla (ekal) ve eşit olarak (tesâvî) gerçekleşmektedir:

1. Çoğunlukla ('ala'l-ekser) Gerçekleşen Mümkünler: Yaşlılık yıllarında insanın saçlarının ağarması ve gençlik yıllarında fiziksel gelişim içinde olması böyledir. İnsanın özünden kaynaklı bir zorunluluğu söz konusu olmadığından, konunun bizatihi kendisinde bir zorunluluk bulunmaz, ancak konunun var olmasıyla yüklem konuya

<sup>37</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 32b 4-14, s. 49.

<sup>38</sup> Bkz. Durusoy, "Olanak, Olasılık ve Olabilirlik (İmkân, İhtimâl, Kuvve)", s. 127.

<sup>39</sup> Richard Patterson, *Aristotle's Modal Logic (Essence and Entailment in the Organon)*, Cambridge University Press, 2002, p. 126-127.

<sup>40</sup> Storrs McCall, *Aristotle's Modal Syllogisms*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1963, p. 68; Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 283.

ilişmesi çoğunlukla/sıklıkla gerçekleşir. İbn Rüşd'e göre, bu türden olguların mümkün den sayılmasının sebebi, konunun bizatihi kendinden bir zorunluluğu olmaması ile birlikte konuya ilişkin yüklem her zaman kesintisiz ve her bireyde gerçekleşmesidir. Nitekim gençlik yıllarında fiziksel gelişimin veya yaşlılık yıllarında ağarmanın arız olmadığı insanlar çok nadir de olsa görülebilmektedir.

2. Azlıkla ('ala'l-ekal) Gerçekleşen Mümkünler: Çoğunlukla gerçekleşen mümkünlerin aksine, çok az bir zamanda/seyrekle meydana gelen mümkünlerdir. Olgunluk yaşlarında insanın saçlarının ağarmaması ve gençlik yıllarında bedensel gelişiminin gerçekleşmemesi böyledir. Çünkü insanın olgusal gerçekliği bunun azlıkla gerçekleştiğini göstermektedir.

3. Eşitlikle ('ala't-tesâvî) Gerçekleşen Mümkünler: Bu çeşitten olan mümkünlerin olup olmaması eşit derecede olasılıklıdır. Örneğin, herhangi bir elbisenin yırtılıp yırtılmaması böyledir. Bu türden olan mümkün önermelerin doğruluk ve yanlışlıkları eşit dereceye sahip oldukları gibi belirsizlikleri de aynı dereceye sahiptir.<sup>41</sup>

Eşit derecede meydana gelen olumlu mümkün önermelerin, olumsuz mümkünleri gerektirmesi veya olumsuz mümkünlerin olumlu mümkünleri gerektirmesi eşit derecede gerçekleşmektedir. Çoğunlukla meydana gelen mümkünlerde olumlu mümkün önermelerin, olumsuz önermeyi gerektirmesi veya olumsuzun olumluyu gerektirmesi azlıkla gerçekleşmektedir. Azlıkla meydana gelen mümkünlerde ise çoğunlukla gerçekleşenlerin tersine olumlu mümkün önermelerin olumsuz önermeyi veya olumsuz mümkün önermenin olumluyu gerektirmesi çoğunlukla gerçekleşmektedir. Bu nedenle insanın yaşlılık yıllarında saçlarının ağarması çoğunlukla gerçekleşirken; saçlarının ağarmaması azlıkla gerçekleşmektedir.<sup>42</sup> Bir başka ifadeyle olumluluk ve olumsuzluk suretiyle eşit durumda olan mümkünlerin birbirini gerektirmesi eşit düzeyde gerçekleşirken, çoğunluk ve azlıkla meydana gelen mümkünlerin birbirini gerektirmeleri tersi durumda gerçekleşmektedir.

Söz konusu her üç mümkün önermenin aynı derecede bilimsel değere sahip olmadığını düşünen İbn Rüşd, Aristoteles'e dayanarak çoğunlukla gerçekleşen mümkünlerin burhânî olduğu, eşitlikle ve azlıkla gerçekleşenlerin ise doğrulanabilmesi bakımından burhânî bir değere sahip olmadığını ileri sürmektedir.<sup>43</sup> Bu nedenle ona göre burhânî çıkarımlar bu türden mümkünler üzerinde temellendirilemez.

Burhânî alanda kullanılamayan mümkün önermelerin bilimsel değeri nedir? Bunlar başka alanlarda/sanatlarda kullanılabilir mi? İbn Rüşd'ün cevabı, eşitlik ve

<sup>41</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 98; *Kitâbu'l-Kiyâs*, s. 189; *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1998, c. I, s. 16.

<sup>42</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kiyâs*, s. 189.

<sup>43</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 32b 18-19, s. 49; İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kiyâs*, s. 189; "Nakzu mezhebi Themistius fi-mekâyisi'l-Mümkine fi's-Şekleyni'l-Evvel ve's-Sânî", *Resâilü'l-Felsefiyye: Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmî't-tabîi li Ebi'l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dârü'l-Beydâ, Fas, 1983, s. 107-108. Bundan sonra bu risale "Nakzu mezhebi Themistius" kısaltmasıyla zikredilecektir.

azlıkla gerçekleşen mümkün önermelerin bilimsel konuların dışında kalan alanlarda kullanılmasının uygun olacağı yönündendir. O, bu problemi “*Nakzu mezhebi Themistius fi-mekâyisi 'l-Mümkine fi 'ş-Şekleyni 'l-Evvel ve 's-Sânî*” adlı risalesinde, Themistius’un yaklaşımı üzerinden ele almaya çalışmaktadır.<sup>44</sup>

İbn Rüşd, Aristoteles’in “çoğunlukla gerçekleşen mümkün önermelerin burhânî alanda kullanılabileceği, eşitlikle ve azlıkla gerçekleşen mümkünlerin ise başka alanlarda kullanılabileceği” şeklindeki görüşüne Themistius’un karşı çıktığını nakletmektedir. Themistius’a göre, çoğunlukla gerçekleşen olumsuz mümkün önermelerin ilimlerde faydası olacağından dolayı, kullanılmasının hiçbir sakıncası yoktur. Çoğunlukla gerçekleşen olumsuz mümkün bir önerme, azlıkla kullanılanlara döndürülemez ve azlıkla gerçekleşenlere dönüştürülmüş bu türden önermelerden de hiçbir şekilde kıyaslar oluşturulamaz. Öyleyse böylesi bir döndürmenin bir faydasından bahsetmek mümkün değildir. Azlıkla ve eşitlikle kullanılan olumsuz mümkünler ise çoğunlukla gerçekleşen olumlu mümkünlerin aksine ilimlerde kullanılamaz. Kullanılmadığı için de ilimlerde (sanatlar) olumsuzun çoğunlukla olumluya döndürmesi yapılamaz. Dolayısıyla Themistius’a göre, ister olumlu ister olumsuz olsun, eşitlikle ve azlıkla gerçekleşen mümkünlerden oluşturulacak bir çıkarım, fazlalıktan başka bir şey ifade etmez. Bu nedenle kıyaslarda bu dört öncül (azlıkla olumlu, azlıkla olumsuz, eşitlikle olumlu ve eşitlikle olumsuz) dikkate alınmamalıdır.<sup>45</sup>

Themistius’un söz konusu mümkün önermelerin hiçbir sanatta kullanılmayacağına dair yaklaşımını kabul edilemez olarak düşünen İbn Rüşd’e göre de bu türden mümkün önermelerin bilimsel konularda kullanılmaması en doğru yaklaşım olur. Fakat bu türden mümkünlerin bilimsel olmamaları, onların tamamen dışlanması anlamına gelmemelidir. O, adı geçen risalesinde Fârâbî’ye dayanarak eşitlik ve azınlık ifade eden mümkün önermelerin, cedel (diyalektik) alanında kullanılabileceğini söylemekle birlikte, ilintisel türden olması nedeniyle onları safsataya has kılmaktadır. *Kitâbu 'l-Kıyâs*’ta ise bunların burhânî konuların dışında retorik/hitabet gibi alanlarda kullanılmaya müsait mümkünler olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre, eşitlikle ve azlıkla ifade edilen önermelerin varlıkta bulunup bulunmamalarına bakılmadığı için bilimsel olamazlar. Onlar, zihinde zan ifade etmeleri yönüyle dikkate alınırlar veya alınmalıdırlar.<sup>46</sup> İbn Rüşd, azlıkla ve eşitlikle gerçekleşen mümkün önerme çeşitlerini, ilintisel olmalarının gereği olarak, Themistius’un aksine, burhanın dışındaki alanlarda kullanılabileceğini söyler ve bunların tamamen insani ilginin dışında tutulmasını kabul etmez.

Mümkün önermelerin epistemik değeriyle ilgili bir başka mesele de İbn Rüşd tarafından gerçek mümkün olarak ifadelendirilen, gelecek zamanlı önermelerin doğruluk değerleridir. Aristoteles tarafından *Peri Hermeneias*’ın IX. bölümde meşhur “Sea

<sup>44</sup> İbn Rüşd, “*Nakzu mezhebi Themistius*”, s. 107-108.

<sup>45</sup> İbn Rüşd, “*Nakzu mezhebi Themistius*”, s. 107.

<sup>46</sup> İbn Rüşd, “*Nakzu mezhebi Themistius*”, s. 108; *Kitâbu 'l-Kıyâs*, s. 189.



Battle (Deniz Savaşı)” örneğiyle tartışma konusu yapılan gelecek zamanlı önermeler (future contingent) meselesinde Aristoteles’ten farklı düşünmeyen İbn Rüşd, gelecek olayların doğruluk ve yanlışlığa bölünmesinin mümkün önermelere has olarak, kendinden bir belirlilikle/kesinlikle olmama durumuna dikkat çeker. Bununla birlikte gerçek anlamda geleceğe hasredilen mümkünler,<sup>47</sup> yukarıda değinildiği gibi İbn Rüşd tarafından “çoğunlukla (ekser)”, “eşitlikle (tesâvî)” ve “azlıkla (akal)” şeklinde bir gerçekleşme niceliğine taksim edilir.<sup>48</sup> Bu doğrultuda düşünürümüze göre, son tahlilde tamamen belirsiz bir sonuçtan kurtulmak mümkün olmasa da gelecekte olacak bütün olayların gerçekleşmesi aynı sıklığa (olayların gerçekleşmesinin olasılık dereceleri) sahip değildir. Bu nedene düşünürümüz, olacak ve olmayacak şeylerin doğruluk ve yanlışlıklarını da bu sıklığa göre değerlendirmeye tabi tutar. Örneğin, çoğunlukla (ekser) meydana gelecek olaylar için, onların gerçekleşeceğini söylemek, (eşitlikle ve azlıkla gerçekleşecek olaylara göre) gerçekleşmeyeceğini söylemekten daha doğrudur. Dolayısıyla bu türden olan şeylerin olmasından önce çoğunlukla belirli bir şekilde bilinmesi mümkündür. Çünkü bu türden şeyler tabiatlarında çoğunlukla olma kuvvesini taşırlar. Ters durumda, yani azlıkla gerçekleşecek şeyleri de yanlışlamak daha doğru olacaktır. Burada yapılan olumsuzlama, olumlamaya göre daha olasılıklıdır. Ancak eşitlikle gerçekleşen olaylarda böyle bir durum geçerli değildir.<sup>49</sup>

Barry B. Kogan, çoğunlukla gerçekleşen olaylar hakkında, İbn Rüşd’ün bu görüşünün bilimsel bilgi alanında, modern bilim adamlarınca dikkate alınan “yüksek istatistiksel olasılık (high statistical probabiltiy)” teorisini içerdiğini ileri sürer. Ona göre, İbn Rüşd’ün düşündüğü şekilde eğer doğruluk değerleri, çoğunlukla (most part) doğrulanabiliyorsa, gelecekte olacak olaylar hakkındaki tahminler, hakiki bilgi değerine sahip olabilir.<sup>50</sup>

İbn Rüşd’ün yaklaşımında mümkün önermelerin, başka bir ifadeyle mümkün niteliğindeki iddiaların değeri, onların niceliksel bakımdan tekrarlanma durumlarından gelir. Bu nedenle en çok tekrarlanan veya sıklıkla tekrarlanan mümkün olgulara ilişkin önermeler, bilimsel değerde görülmektedir. Bu, mümkünle ilişkin niceliksel bakımdan yapılan sınıflandırmada, yaşanan insanın saçının ağarması gibi çoklukla gerçekleşen mümkünlere karşılık gelmektedir. Bu doğrultuda gelecek zamana ilişkin kurulan önermelerin de gerçekleşme durumları ağır basıyorsa veya olasılık dereceleri yüksek ise bunlar da bilimsel değerde görülmektedir.

<sup>47</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 118; *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 175.

<sup>48</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 98; *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 189.

<sup>49</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 99.

<sup>50</sup> S. Barry Kogan, “Some Reflection on the Problem of Future Contingency in Al-Fârâbî, Avicenna and Averroes”, *In Divine Omniscience and Omnipotence Philosophy in Medieval*, etd by. Tamar Rudavsky, (pp. 95-101), Springer Science Business Media Dordrech, v. 25, 1985, p. 98.

#### 4. Metafiziksel Açıdan İmkân

İbn Rüşd, mantıksal açıdan mümkünü zorunluluğun karşıtı olarak düşünmekte ve hiçbir şekilde mümkünün zorunluya eşadlı olarak kullanılamayacağını ileri sürmektedir. Bu da zorunlu varlık için düşündüğü, Aristoteles'in ifadesinde yer alan "olduğundan başka türlü olmama"<sup>51</sup> temel ve ilk anlamından hareketle basit olma, birleşik olmama, madde ve formdan oluşmama gibi anlamların mümkün varlıkta bulunmasını gerektirir. Bütün bu özelliklerin iliştigi varlığı değişebilen kılması bakımından mümkün varlık, bahsi geçen ve başka değişmelere de maruz kalan varlıktır. Gerçek anlamda zorunlu varlık ise madde ile formun terkibi olmadığından mümkün için söz konusu olan değişimlere tabi değildir. Bu çerçevede düşünüldüğünde zorunluluk, maddî olmayan, sonsuz ve hareketsiz olan varlığa, imkân ise bu niteliksel karşıtlıkların bulunduğu maddeye uygulanabilir.

##### 1.1. Varlık Tasnifi

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl* adlı eserinde eski filozof ve kelâmcılara dayanarak, kendisinin de onayladığı temelde üç varlık çeşidinden bahseder: 1) Zorunlu varlık olarak addedilebilecek birinci sınıf, başka bir şeyde var olmayan, varlığı ne maddî ne de fail olarak başka bir varlığa dayanmayan varlıktır. Filozoflar tarafından kadîm olarak isimlendirilen bu varlık çeşidi sadece Tanrı'ya karşılık gelecek şekilde düşünülebilir. 2) Mümkün olarak ifade edilebilecek ikinci tür varlık ise bir şeyden varlık bulmuş, birincisinin aksine fail bir sebebe dayanan ve maddeden meydana gelir. Zamana tabi olan, duyu organlarıyla kavranabilen şeylerin durumu böyledir. Bu varlık türü hava, toprak, su ve ateş elementlerinden oluşan dünyamıza karşılık gelmektedir. 3) Söz konusu her iki uç arasında yer alan bir varlık türü daha vardır ki, o birinci uç gibi bir şeyden olmayan, kendisinden önce zaman olmayan; ancak ikinci uç gibi fail bir nedene dayanan varlıktır. Bir bütün olarak âlemi bu türden kabul eden İbn Rüşd'e göre varlığın bu türü gerçek anlamda ne hâdis ne de kadimdir. Çünkü hâdis gibi gerçek anlamda bozulmaya tabi olmadığı gibi; gerçek anlamda kadîm varlık gibi failsiz de değildir. Başka bir ifadeyle dört unsur gibi oluş ve bozuluşa tabi olmadığı halde, var olmak için bir nedene/faile muhtaçtır.<sup>52</sup>

Genel olarak yapılan zorunlu ve mümkün varlık tasnifinde İbn Rüşd tarafından sunulan ve özû itibariyle mümkünü dâhil edilebilecek son iki varlık sınıfı, onun imkân anlayışını belirlemek açısından önemlidir. Özellikle âlem, zaman ve imkân

<sup>51</sup> Zorunlu varlık için düşünülen sebepsiz, ezeli gibi nitelik veya isimler, "olduğundan başka türlü olmama" ifadesinin sonuçları olarak düşünülmelidir.

<sup>52</sup> İbn Rüşd, "Kitâbu Faslu'l-Makâl", *Felsefe ve Din İlişkileri* içinde, haz. ve çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, s. 95-97. Ayrıca bkz. Bekir Karlığa, *Batını Aydınlatan İslâm Düşünü* İbn Rüşd, Mahya Yayınları, İstanbul, 2014, s. 114, 117.

halinde bulunan maddenin ezeliliği meselelerinde, duyuşsal mümkün/ımkân ile salt imkân arasında yapılan ayırımın varlığı onun düşüncesinin anlaşılmasında önem arz etmektedir. Her iki uç (zorunlu ve mümkün) arasında yer alan varlık türünü mümkün dâhil etmemizin sebebi, son tahlilde zorunlu olan bir fail sebebe zorunlu ihtiyaçtan dolayıdır. Bir nedene bağlı olması bu türü özünde mümkün kılmaktadır. Bu durumda İbn Rüşd'ün nazarında iki tür mümkün varlık ortaya çıkmaktadır. Birincisi, bir çeşit potansiyaliteye sahip imkân iken; ikincisi madde, hareket, birleşim, oluş-bozuluş gibi madde ve formdan meydana gelen nesnel dünyaya karşılık gelen mümkündür.<sup>53</sup> İbn Rüşd'ün “olması mümkündür; olmaması da mümkündür” ifadesi, ikinci tür mümkün için geçerlidir. Açık bir şekilde bunu dile getirmese de onun “gerçek mümkün” ifadesi de buna karşılık geldiği söylenebilir.

Çalışmamızın kavramsal analizinde de işaret edildiği gibi İbn Rüşd, mümkün imkânsız da içine alacak şekilde zorunluluk karşıtı şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre mümkün varlık ne zorunlu ne de imkânsızdır. Onun nazarında mümkün, olmadan önce, onun imkân halinin olması, mümkün şeyi imkânsıza karşıt kılmaktadır. Bunun böyle olduğunu yadsımak zorunlu şeyleri yadsımak anlamına gelir. İmkân ve imkânsızın mutlak karşıt olduğu noktasında mantıksal bir izaha ihtiyaç bırakmadığını düşünen İbn Rüşd'e göre, eğer bir şey var olmadan önce mümkün değilse, yani bir imkâna sahip değilse, bu şeyi zorunlu olarak imkânsız saymak gerekir. İmkânsız var saymak ise imkânsız bir yanıştır. Oysa mümkünü varsaymak imkânsız değil, mümkün olan bir yanıştır. Bu noktada Eş'arileri kastederek imkânın fille birlikte bulunduğunu kabul etmenin yanlış olduğunu ileri süren İbn Rüşd'e göre, imkân hali fiilen var oluştan önce olduğu için imkân ve fiil halleri aynı anda bir arada bulunamayacak çelişkilerdir.<sup>54</sup>

Filozofların “*ımkân niteliğinin bir başlangıcının bulunmadığı, aksi takdirde bir başlangıcının bulunması durumunda söz konusu niteliğin öncesinin imkânsızlık durumu olması gerekir ki, bunun geçerli olmadığı*” noktasındaki düşüncelerini paylaşan ve dolayısıyla imkân halinin bir mahalde zorunlu olarak bulunduğunu ifade eden İbn Rüşd, bu bakımdan etken (fail) ve edilgende (münfail) de bunun farklı olduğunu ileri sürer. Örneğin “Zeyd, falan şeyi yapabilir” demek, yapılan şeyin mümkün olduğunu söylemekten farklıdır. Bundan dolayı İbn Rüşd, fiili kabul eden imkân halini failin imkân hali için koşul sayar.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Katarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Brill, Leiden-Boston, 2007, p. 177.

<sup>54</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, c. I, s. 114. İbn Rüşd, bu düşüncelerden hareketle âlemin ezeli olduğunu ileri sürer. Eğer âlem yaratılmadan sonsuz bir süre önce imkânsız olduğu düşünülürse, var olduğu andan itibaren imkânsızlıktan imkâna dönüşmüş olması gerekir. Oysa imkânsızın mümkün olması imkânsızdır. O halde âlem var olmuşsa bu, onun bir imkân halinin bulunmasından dolayıdır. Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, c. I, s. 114. Ayrıca bkz. Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006, s. 187-188.

<sup>55</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, c. I, s. 123. Ayrıca bkz. Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004, s. 120.

İbn Rüşd'te mümkünün imkânsızın karşıtı olarak düşünülmesi bu şekilde anlaşılmalıdır. Mümkünün zorunlunun karşıtı olarak düşünülmesine gelince, mutlak zorunlu varlıkta bulunan, olduğundan başka türlü olmama, sebepsizlik, basitlik, teklik, hareketsizlik, madde ve formsuz olmak gibi bütün niteliklerin mümkün varlıkta içerilmesi şeklinde düşünülebilir.<sup>56</sup>

## 1.2. İmkân ve Kuvve

Aristoteles'te olduğu gibi İbn Rüşd'ün mantığında da imkân ve zorunluluk kavramları metafizikte yerini “kuvve” ve “fiil” kavramlarına bırakmaktadır.<sup>57</sup> Zorunluluk fiil ile imkân ise kuvve ile karşılanır. Bu çerçevede imkâna ilişkin durumun anlaşılmasında en çok yararlanılacak olan kavram kuvvedir. İbn Rüşd, Aristoteles'in tasnifinden hareketle kuvve isminin birçok anlamsal göndergesinin olduğunu örnekleriyle açıklamaya çalışmaktadır. Sıraladığı birçok anlamın aslında bir tür teşbih yoluyla kullanıldığını düşünen İbn Rüşd, felsefe literatüründe kullanılan kuvvenin esas anlamına dikkat çekerek, bu (kuvve), bilfiil var olmaya kendisiyle hazır ve kabul edici olan şeydir. Heyûla (madde) için kullanılan kuvve budur ve kuvve isminin en uygun olduğu kullanım şekli de budur. Aristoteles tarafından ileri sürülen kuvveye ilişkin bütün anlamlar da İbn Rüşd tarafından söz konusu son anlama indirgenmektedir.<sup>58</sup>

Var olanın (mevcûd) bilfiil, bilkuvvenin de yokluk olduğunu düşünen İbn Rüşd'e göre, bu yokluk, gelecek zamanda yok olma özelliği bulunabilecek tarzdan bir yokluk değildir. Henüz var olmayan, ama var olma istidadında bulunan bir yokluktur. Çünkü mutlak anlamda bir yokluktan bahsedilemez. Kuvve için kullandığı ifadelerin bir benzerini mümkün için de kullanan düşünürümüz, mümkünü var olmaya da var olmamaya da elverişli bir durumda bulunan yokluk olarak düşünür. Bu mümkün olan “yok”, hem yok olması hem de fiilen var olması, ancak kuvve bakımından mümkündür.<sup>59</sup>

Kuvveyi etkin (fâil) ve edilgin (münfail) şeklinde bir ayrıma tabi tutan İbn Rüşd'e göre, etkin kuvve, başkası olması bakımından başkasında fiil yapar. Edilgin kuvve ise başkası olması bakımından başkasından etkilenme özelliğine sahiptir ve kendi zatında etkilenme kuvvesi bulunmaz.<sup>60</sup> Kuvvenin bu anlamlarından hareketle onun nazarında kuvve, esas mümkün kavramının işaret ettiği şeye karşılık gelir.<sup>61</sup>

<sup>56</sup> Karlığa, *Batıyı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, s. 114; Ömer Bozkurt, “Gazzâlî ve İbn Rüşd'de İmkân”, *Doğu-Batı İlişkisinde Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden düşünmek*, Sivas, c. 1, s. 267.

<sup>57</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 124-125. Durusoy, “Olanak, Olasılık ve Olabilirlik (İmkân, İhtimâl, Kuvve)”, s. 130.

<sup>58</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 23. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, 1046a 14, s. 394. Kuvvenin farklı anlamları için bkz. İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 22-23. Ayrıca bkz. Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 158-159.

<sup>59</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 24; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 127, 171.

<sup>60</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 71.

<sup>61</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 73.

Kuvvenin daha iyi anlaşılmasının bir yolu da şüphesiz onun karşıtı olan fiilin bilinmesiyle mümkündür. Ancak söz konusu karşıtlıkla birlikte, esas konumuzu ilgilendiren boyutuyla her iki kavramın birbirine görelilikleri (muzâfeyn) de söz konusudur. Kuvve yokluk olarak tanımlandığına göre fiil de bir çeşit varlığa karşılık gelir. Karşıtlıklarını bu şekilde düşünen İbn Rüşd, onların göreliliğini ise “*kuvve, şeydeki yetenek ve bilfiil var olma imkânı*” şeklinde dile getirmektedir.<sup>62</sup>

Göreliliğinde ortaya konulduğu şekilde kuvvenin bilfiil var olma imkânı olması nedeniyle kuvve-fiil ilişkisinin biraz daha detaylandırılması gerekir, ancak ondan önce de imkân ile mümkün ilişkisinin izah edilmesi gerekmektedir. İbn Rüşd, Antikçağ’da (Megara Okulu) ve kendi zamanında (Eşariler) bazı insanların imkânın varlığının mümkün olan şeylere zaman açısından öncelikli olduğunu inkâr etmiş ve mümkünü fiil ile beraber (mümkün-fiil eşzamanlılığı) kabul ettiklerini nakleder. Bu yaklaşımı (mümkün-fiil eşzamanlılığı) yanlış bulan filozof, bu şekilde düşünülmeyle bu yaklaşımın mümkünün tabiatını temelden ortadan kaldırdığını iddia eder. Çünkü bu düşünce, İbn Rüşd anlayışında mümkünün zorunlu, zorunlunun da mümkün olmasını gerektirir. Oysa daha önce değinildiği gibi bu imkânsız bir şeydir. Bu nedenle bu çerçevede İbn Rüşd, imkân ile fiili birbirine çelişik olarak düşünür.<sup>63</sup>

Kuvve ile fiil ilişkisinde söz konusu olabilecek önceliğe dair zamansallık ve nedensellik açıdan hangisinin daha önce olduğu meselesi, değerlendirmeye tabi tutulabilir. Aristoteles öncesi antik dönem filozofların neredeyse tamamının kuvvenin hem zamansal hem de nedensellik açıdan fiilden önce olduğuna inandıklarına değinen İbn Rüşd, gerçekliğin böyle olmadığını ileri sürer. Ona göre, antik filozofları bu düşüncelere sevk eden şey, bu hususu maddî ilkeyle sınırlı tutmaları, yani madde eksenli düşünceleridir. Tikel şeylerin kuvvelerini zaman ve nedensellik açısından kabul ettikleri için bunu tümel bir hükümle düşünmüşlerdir.<sup>64</sup> İbn Rüşd bu problemi, varlıkların tikel ve tümel durumlarını esas alarak bir çözüm geliştirmeye çalışır. Ona göre, tikel mevzularda iddia edildiği gibi zamansal açıdan kuvve, yani imkân, fiilden önce gelmektedir. Ancak nedensellik bakımından bunun tersi söz konusudur, başka bir ifadeyle teleolojik düşünüldüğünde fiil, kuvveden önce gelir. Görüldüğü gibi kuvvenin önceliği tikelerde ve sadece zamansal açıdan düşünülmektedir. Kuvvenin kendiliğinden fiile çıkma yeterliliği yoktur. Hareket ettirici fail, kuvvenin dışındadır. Fiil, kuvvenin hem etkin hem de gaye sebebi olduğu için onun yetkinliği durumdadır.<sup>65</sup>

Eşyanın salt maddî boyutu göz önüne alındığında İbn Rüşd’ün eleştirisine maruz

<sup>62</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 74.

<sup>63</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 75; *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, c. I, s. 114; *Tefsîru mâ ba’de’t-Tabî’a*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut, 1938, c. II, s. 1126-1128; İbn Rüşd’ün aktardığı bilgiler için ayrıca bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1046b 30, s. 397-398.

<sup>64</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 80.

<sup>65</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 80. Aristoteles’te söz konusu düşünceler için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1049b 11-21, s. 408-409.

kalan kesimin yaklaşımına göre ancak tikel düzeyli bir sonuç önermesi elde edilir. Böylesi bir yaklaşım, eşyanın sathî okuması veya varlığı görününe indirgemek anlamına gelir. Ancak İbn Rüşd'ün de düşüncesini belirleyen, Aristoteles'te temellerini bulan, eşyanın teleolojik veya nedensellikli yaklaşım esas alındığında, fiilin kuvveye öncelikli olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla burada önemli olan, zamansal boyutundan öte gayeci bir yaklaşımla varlığı okumaktır ve bu salt maddî olanın ötesine geçmektir.

### 1.3. Mümkünün Ontolojik ve Epistemolojik Açından Dayanak Zorunluluğu

İbn Rüşd'ün imkân nazariyesinin anlaşılmasında önemli bir yere sahip olan hususlardan birisi de mümkün denen varlığın bir dayanağa sahip olması gerektiği düşüncesidir. Mümkün varlığın bir dayanağa sahip olduğu gerçeği, madde ve tümeler üzerinden iki yönden izah edilebilir. Mümkün varlığı evvela heyûla olarak ifadelendirdiği maddede temellendiren düşünürümüz, maddeyi sûreti olmayan (biçim almamış) ve sûreti olan şeklinde ikili bir tasnife tabi tutarak, sûreti olanları da birleşik madde olarak düşündüğü dört unsurdan meydana gelen varlıklar olarak değerlendirir.<sup>66</sup>

İmkânın dış dünyada bir dayanağa sahip olduğunu ileri süren filozof, bu dayanağın (mahal) madde olduğunu ifade eder. Madde, bu anlamda imkân için bir dayanak veya konudur. Bu nedenle meydana gelmeden önce her mümkün varlık bir var oluş imkânına sahiptir. İşte bu imkân, mümkün varlığın maddesini karşılamaktadır.<sup>67</sup> Ona göre mutlak imkân anlamına gelen maddenin ilk hali madde bakımından meydana getirilmiş bir şey olamaz. Eğer öyle olsaydı onun da kendisinden önce bir maddesinin bulunması gerekirdi; oysa bu izah edilemez teselsülü gerektirir ki, böyle bir şey imkânsızdır.<sup>68</sup>

İmkân halinin var olan bir maddeyi gerektirdiği gerçeğinin açık olduğunu düşünen İbn Rüşd, bütün aklî kavramların kendi dışında var olan bir şeyi gerektirmelerini zorunlu görmektedir. Çünkü ona göre doğruluk, zihinde bulunanın zihin dışına tamamen uymasıdır. Bu durumda bir şeyin mümkün olduğunun söylenmesi, bundan onun kendisinde imkân halinin bulunduğu bir şeyi gerektirdiği anlaşılmalıdır.<sup>69</sup>

İbn Rüşd'e göre, imkân için bir dayanağın olmadığını düşünenlerin bu düşünceleri, imkânsız ile imkân arasında kurulan yanlış analogiden kaynaklanmaktadır. Bu anlayış sahipleri, imkânsızın var olan bir şeye dayanmadığını düşünüp, akılla kavranan imkânı da buna benzeterek, dayanaksız olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>70</sup> Yapılan analogiyi bir safsata olarak değerlendiren İbn Rüşd, imkânın, hatta imkânsızın da bir dayanağı gerektirdiğini iddia eder. Ona göre imkânsız, mümkünün karşıtıdır ve birbirine karşıt

<sup>66</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 17.

<sup>67</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, c. I, s. 125, 157.

<sup>68</sup> Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 188.

<sup>69</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, c. I, s. 125.

<sup>70</sup> İbn Rüşd, bu düşünceleri Gazâlî'ye karşı söylemektedir. Bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, neş. ve terc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, s. 42.

olan zıtların da kesinlikle bir dayanağının bulunması gerekir. İmkânsızlık, imkânın bulunmaması anlamına gelir. Eğer imkân bir dayanak gerektiriyorsa imkânın olmaması anlamına gelen imkânsızın da dayanak gerektirdiği anlamına gelir. Örneğin, boşluğun varlığının imkânsız olduğu söylenir. Çünkü boyutların bağımsız olarak doğal cisimlerin dışında ya da içinde var olmaları imkânsızdır. Benzer şekilde iki karşıtın aynı zamanda ve aynı yerde bulunmalarının imkânsız olduğunun söylenmesi ve yine ikinin bire eşit olmasının imkânsız olduğunun söylenmesi böyledir.<sup>71</sup>

İbn Rüşd'e göre imkânsızın karşıtı olan imkânla nitelenen şey, fiil haline çıktığı andan itibaren imkân hali ortadan kalkar. O şey, ancak kuvve halinde, yani henüz gerçekleşmemiş bir durumda olması bakımından imkân haliyle nitelenebilir. İşte bu imkân halini kendisinde bulunduran şey, kuvve halindeki varlıktan fiil halindeki varlığa dönüşen dayanaktır. İbn Rüşd'ün bu düşünceleri, "*mümkün var olmaya ya da var olmamaya elverişli bir durumda bulunan 'yok'tur'*" şeklindeki mümkün için öne sürdüğü görüşlerinde anlaşılır hale gelmektedir. Buna göre, mümkün olan 'yok', hem yok olması hem de fiilen var olması bakımından mümkün değil, sadece kuvve halinde bulunması bakımından mümkündür. Mu'tezile'nin "*yok, bir tür şeydir*" görüşünden hareketle yokluğu varlığa karşıt olarak konumlandıran İbn Rüşd, bu durumu bir çeşit diyalektik süreçle izah etmeye çalışır. Buna göre, varlık ve yokluk birbirinden sonra gelir. Bir şeyin yokluğu ortadan kalkınca, bu şeyin varlığı izler. Bir şeyin varlığı ortadan kalkınca da onun yokluğu söz konusu olur. Ancak varlığın kendisi yokluğa ve aynı şekilde yokluğun da kendisinin varlığa dönüşmeyeceği açıktır. Burada İbn Rüşd, çözüm olarak üçüncü bir şeyin varlığının zorunluluğunu ileri sürer. İşte bu üçüncü şey, "imkân"la, "oluşma"yla ve "yokluk niteliğinden varlık niteliğine dönüşme" ile nitelendirilen şeydir. Çünkü ne yokluk ne de fiilen var olan şeyler, söz konusu biçimde nitelendirilemez. İşte bütün bunların imkân halini kabul eden, değişme ve oluşmayı kendisinde bulunduran bir dayanağın zorunlu olarak var olması gerekmektedir.<sup>72</sup>

İbn Rüşd, filozoflar ile Mu'tezile kelâmcıların tabiatın dayanağının kabul edilmesinde hemfikir olduklarını, ancak onun sûret ile birleşme boyutunda fikir ayrılıklarının bulunduğunu belirtir. Buna göre, filozoflar, dayanağı fiilen var olan sûretten ayırmazlar. Örneğin, sperma kana, kan da embriyonun organlarına dönüşmesi gibi bir varlıktan başka bir varlığa dönüşmektedir. Çünkü madde adı verilen bu dayanak, varlıktan yoksun olsaydı, kendi özüyle var olurdu ki, kendi özüyle var olması, ondan bir oluşmanın ortaya çıkmaması demek olurdu. İşte filozoflar tarafından bu tabiata, var oluş ve yok oluşuna neden olan ilk madde (heyûla) adı verilmiştir. Bu tabiattan veya dayanaktan yoksun varlık ne oluşur ne de yok olur.<sup>73</sup> İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü bu

<sup>71</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, c. I, s. 125-126. Ayrıca bkz. Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 124-125.

<sup>72</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, c. I, s. 127-128. Ayrıca bkz. Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, s. 177.

<sup>73</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, c. I, s. 128.

düşünceler, iddia edilen yoktan yaratma fikrine karşı ileri sürdüğü temellendirmeden kaynaklanmaktadır.

Yukarıda ele alınan imkânın bir dayanak gerektirme konusu, onun ontolojik boyutuyla ilgilidir. İmkânın bir dayanağı gerektirip gerektirmediği meselesinin inceleneceği bir diğer alan ise varlığına bağlı olarak onun epistemolojik ve mantıksal boyutuyla ilgilidir. Söz konusu ikinci dayanak, İbn Rüşd'ün zihinlerde varlığı bulunan imkânın dış dünyada da varlığının bulunduğuna yönelik düşünceleri sonucunda şekillenmektedir.

Aristoteles ile paralel düşünen İbn Rüşd'ün nazarında imkân, zihinsel bir varoluşa sahip olduğu gibi ontolojik bir gerçekliğe de sahiptir. Hatta mantıksal imkân, gerçekliğini ontolojik imkândan almaktadır. İbn Rüşd'e göre, imkân tümel bir kavramdır ve zihinsel olarak bulunan tümel kavramlar, kuvve olarak zihin dışında bir gerçekliğe sahiptir. Nitekim o *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta zorunlu, mutlak ve mümkün modalitelerin zihinsel olarak, dış dünyadan edinildiğine değinerek, bilfiil oluşu zorunlu; bilkuvve oluşu da mümkünle izah etmeye çalışır. O, bilfiil varlık safhasında bulunan mutlak önermeleri de kuvvelik yönü bulunduğundan mümkünün tabiatından değerlendirir.<sup>74</sup>

İbn Rüşd'ün ontik-lojik uyum anlayışı, başka bir ifadeyle zihin ve nesnel dünya uyumu düşüncesi, onun “doğru bilgi”ye yüklediği anlamla yakından ilişkilidir. İmkânın madde boyutundaki dayanağında da değinildiği gibi, onun anlayışında bütün aklı kavramların kendileri dışında var olan bir şeyi gerektirmeleri zorunludur. Bu durum, “doğruluk” diye tanımlanabilecek veya “doğru yargı” olarak ifade edilebilecek hususa işaret eder. Aristotelesçi epistemolojide doğruluk, zihinde bulunanın zihin dışında bulunanla uyumu demektir. Buna göre zihinde bir şeyin mümkün olduğu ileri sürüldüğünde, bundan onun kendisinde imkân halinin bulunduğu bir şeyi gerektirdiği anlaşılmalıdır.<sup>75</sup>

Gazzâlî'nin zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kiplerini salt zihinsel yargılara indirgeme yaklaşımına<sup>76</sup> karşı İbn Rüşd, diğer kavramlar gibi, tümel olan imkân kavramının da zihnin dışında tikel gerçekliklere işaret ettiği düşüncesindedir. Ona göre bilgi, tümel bir kavrama ilişkin bilgi olmayıp, tümel bir tarzda tikellere ilişkin bir bilgidir. Tümellik, bilinen nesnelerin tabiatında kuvve halinde bulunan bir şeydir. Bu şekilde olmazsa zihinde bulunan tümellerin tikelleri, tümel olmaları bakımından kavranması yanlış olurdu. Filozoflar, tümellerin dış dünyada değil, zihinlerde bulunduğunu söylerken, zihinlerde fiilen var olduklarını söylemişlerdir. Bundan tümellerin dış dünyada kesinlikle bulunmadığını kastetmeyip, fiilen var olmaksızın, kuvve halinde var olduklarını kastetmişlerdir. Eğer tümeller, dış dünyada var olmasaydı veya tikel karşılıkları bulunmasaydı birer düzmece kavramdan öteye geçemezdi.<sup>77</sup>

<sup>74</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 29b 8-11, s. 35; İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 175.

<sup>75</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, c. I, s. 125.

<sup>76</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 42.

<sup>77</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, c. I, s. 133-134.



Tümellerin zihin dışında kuvve olarak var olduklarını ve mümkünün de zihin dışında kuvve halinde olduğunu ileri sürerek, tümellerin tabiatını mümkünlerin tabiatına benzeten İbn Rüşd, Gazzâlî'nin yanlışlığının da burada olduğunu ifade eder. Ona göre, imkân ile tümeller gerçekte kuvve bakımından birlikte bulundukları için Gazzâlî, imkânı tümellere benzetmiş, daha sonra filozofların tümellerin zihin dışında hiçbir varlığının olmadığını söylediklerini sanarak benzer şekilde imkânın da zihnin dışında hiçbir varlığa sahip olmadığı sonucuna vararak yanlışlığa düşmüştür.<sup>78</sup> Bu nedenle aklın yargılarının, zihnin dışındaki nesnelerin tabiatlarıyla ilgili yargılar olduğu konusunda herhangi bir kuşku duymayan İbn Rüşd'e göre, eğer nefsin dışında mümkün ve imkânsız olan hiçbir varlık bulunmasaydı, bu konuda aklın verdiği hüküm, hüküm olmaktan çıkar; bu durumda akıl ile kuruntu arasında bir fark da kalmazdı.<sup>79</sup>

İmkânın mümkününden önce olması, imkânın fiilden önce gelmesi, imkânın kuvve ile özdeşleştirilmesi gibi imkâna ilişkin İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü düşünceler ve bunun yanı sıra fail-fiil ilişkisinde öne sürdüğü iddialar, âlemin yoktan yaratılmadığı veya zamansal açıdan âlemin ezeli olduğuna dönük çabalar olduğu bilinmektedir.<sup>80</sup> Onun söz konusu görüşlerinin maksudını, âlemin ezeli oluşunun temellendirilmesine dönük çabalar çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Öte taraftan o, âlemin bütünüyle mümkün olduğuna dair bir düşüncenin âlemdeki varlıkların özü itibarıyla insan bilgisine konu olamayacağına, bunları kesin delillerle kanıtlamanın imkânsız olduğuna vurgu yapmaktadır.<sup>81</sup> Âlem bir imkânla varlık bulmuş, ancak dört unsur yapısında varlığı devam eden âlemin tamamen mümkün olarak değerlendirilmemesi gerekir. Net ifadeler kullanılmasa da sûret bulan madde bir çeşit zorunlulukla varlığını devam ettirir. En azından bu sistem, mantıksal çözümlemede işaret edildiği gibi "eşitlikle mümkün" değildir, zorunluluğa yakın "çoğunlukla mümkün" bir yapıya sahiptir.

İbn Rüşd'e göre, âlemi herhangi bir ayırma tabi tutmaksızın tamamıyla mümkün saymak, âlemde bulunan zorunluluk ilkesine zarar verir ve Tanrı'nın âlemdeki zorunluluklar yoluyla bilinmesinin hikmetini ortadan kaldırır. Çünkü insan bilgisi, zorunluluk ilkesinden hareketle oluşan hikmetle mümkün olur. İbn Rüşd'ün bu yaklaşımını, âlemin Allah'ın fiili olması ve belli zorunlu ilkeler barındırmasından dolayı iç işleyişi bakımından bazı hususiyetlerin imkân çerçevesinde izah edilemeyeceği cihetiyle değerlendirmek gerekir. Bu yönüyle Eş'arîlerin varlığın Tanrı'ya kanıt olmasını imkân çerçevesinde görmelerini kabul etmeyen İbn Rüşd'e göre, söz konusu imkân, eşitlik esasına (bir şeyin belli bir niteliğe sahip olması veya onun zıddı olan bir niteliğe sahip olması aynı derecede mümkün olması)<sup>82</sup> dayanan bir imkân olursa

<sup>78</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, c. I, s. 134; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44-45.

<sup>79</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, c. I, s. 136-137. Tümellerin dış dünyadaki karşılığı için ayrıca bkz. Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 162-163.

<sup>80</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, c. I, s. 118.

<sup>81</sup> Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 274.

<sup>82</sup> İbn Rüşd, mümkün varlıkların çoğunlukla, eşitlikle ve azlıkla gerçekleşmesi şeklinde bir niceliksel

burada bir hikmetten bahsedilmez. Böylesi bir yaklaşım, varlığa ilişkin düzen ve hikmeti yok saymak zorundadır.<sup>83</sup>

İbn Rüşd, âlemde geçerli olduğu düşünülen söz konusu imkân anlayışının, sebep-sonuç ilişkisindeki zorunluluğu iptal ederek, âlemde meydana gelen her şeyin tesadüflükle oluştuğunu ve salt maddî sebeplerden varlığa geldiği sonucuna götüreceğini ve bunun da bir failin varlığını ortadan kaldırmaya sevk edeceğini iddia eder. Ona göre daha mükemmeli ve tam olanı imkânsız olacak derecede bir düzenin varlığı zorunludur. İmtizaçlar ve birleşmeler sınırlı ve belli bir ölçüye göredir. Bundan meydana gelen varlıklar da zorunludur ve şaşmaksızın bir sürekliliğe sahiptir.<sup>84</sup> Dolayısıyla iddia edildiği gibi bu âlemdeki varlıkların eşitlik imkânıyla izah edilmesi doğru değildir. Mantık bahsinde değinildiği gibi İbn Rüşd, mümkünün niceliksel derecelerinden eşitlikle ve azlıkla gerçekleşen mümkünlere epistemik anlamda burhânî bir değer vermemektedir. Bu nedenle söz konusu imkân anlayışı âlemdeki varlığı bir eşitlik imkânına indirgemektedir ki, bu bir şeyin olması veya olmamasını karıştına göre tercihe şayan kılmaz. Buradaki mümkünü zıddına nazaran daha evla ve daha çok tercihe şayan görmeyen İbn Rüşd, bu anlayışın âlemdeki varlıkların bir hikmetle var oldukları gerçeğini ortadan kaldırmaya götürdüğünü ifade eder.<sup>85</sup> Ayrıca ona göre bu türden bir imkâna inanmak, Allah'tan hikmeti kaldırmakla beraber, onun varlığından çok yokluğuna kanıt olarak kullanılabilir.<sup>86</sup>

İbn Rüşd'ün varlığa dair *Faslu'l-Makâl*'daki zorunlu, mümkün ve zorunlu ile mümkün arasında bir duruma karşılık gelen üçlü tasnifi, onun varlık anlayışını aydınlatmakla birlikte imkân nazariyesine genel bir perspektif de sunmaktadır.<sup>87</sup> Heyûla olarak ifade edilen, bir bütün olarak âlem şeklinde düşünüldüğü üçüncü kategori, bilfiil oluşun dışında tutulduğu ve başka bir anlamda insan bilgisine konu olmaması nedeniyle İbn Rüşd'ün varlık tasnifini zorunlu ve mümkünle indirgemek mümkündür. Daha önce değinildiği gibi İbn Rüşd'ün zorunlu varlığı, hiçbir şekilde sebebi ve faili bulunmayan, yetkin, basit, tek ve ezelidir. Mümkün varlık ise zorunlunun tam tersi bir fail ve sebebe dayanır. O, madde ve formdan meydana geldiği için hareket ve oluş-bozuluşa tabi olan cisimlere karşılık gelir.

değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bkz. İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 98; *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 189; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 16. Ayrıca bunun için mümkün önermelerin epistemik değerleri başlığı altında, mümkünün olasılık derecelerine bakılabilir.

<sup>83</sup> İbn Rüşd, “el-Keşf an Menâhici'l-edille fi akaidi'l-mille” *Felsefe ve Din İlişkileri* içinde, haz. ve çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, s. 213.

<sup>84</sup> İbn Rüşd, “el-Keşf an Menâhici'l-edille fi akaidi'l-mille”, s. 215.

<sup>85</sup> İbn Rüşd, “el-Keşf an Menâhici'l-edille fi akaidi'l-mille”, s. 216.

<sup>86</sup> İbn Rüşd, “el-Keşf an Menâhici'l-edille fi akaidi'l-mille”, s. 217.

<sup>87</sup> İbn Rüşd, “*Kitâbu Faslu'l-Makâl*”, s. 95.

#### 1.4. “Özünde Mümkün Başkasından Dolayı Zorunlu Varlık” Eleştirisi

Söz konusu zorunlu ve mümkün varlık ayrımında, İbn Rüşd’ün yaklaşımını daha da anlaşılır kılacak olan İbn Sînâ’ya yönelik eleştirileri dikkate değerdir. İmkân meselesinde onun İbn Sînâ eleştirileri iki noktada yoğunlaşmaktadır: Bunlar, (1) özü bakımından mümkün, başkası nedeniyle zorunlu kategorik varlık kavramlaştırmasının yanlışlığı ile (2) imkân kanıtının Tanrı’nın varlığını ispatlamada yetersizliğidir.<sup>88</sup> Çalışmamızı ilgilendiren imkânın salt metafiziksel boyutu olduğu için sadece birinci problem üzerinde durulacaktır.

İbn Sînâ, en temel haliyle varlıkları, zatıyla zorunlu varlık (vâcibu’l-vücûd bizatihi), mümkün varlık (mümkînü’l-vücûd) ve zatıyla mümkün başkasıyla zorunlu varlık (vâcibu’l-vücûd bi gayrihi) şeklinde üçlü bir ayrıma tabi tutar.<sup>89</sup> İbn Rüşd, bu şekilde bir varlık ayrımının kendi içerisinde çelişkiler barındıran bir ayrım olduğunu, bu tarz bir bölümlmeye götüren mantık anlayışının tutarsız ve hatalı olduğunu düşünmektedir. O, söz konusu İbn Sînâcı kavramlaştırma ve varlık tasnifine eleştiriler yöneltmek maksadıyla, *Makâle fi’r-redd alâ Ebî Ali İbn Sînâ fî taksîmihi’l-mevcûdât ilâ mümkün ala’l-utlâk ve mümkün-bizzâtihi vâcib bi-gayrihi ve ilâ vâcib bi-izâtihi* adında özel bir risale kaleme almıştır.<sup>90</sup> Bu konuda İbn Sînâcı yaklaşımın kritiği bakımından adından da anlaşıldığı gibi oldukça önemli olduğu anlaşılan bu eser, günümüze ulaşmamış<sup>91</sup> olsa da *Tehâfütü’l-Tehâfüt* ve *Tefsîru mâ ba’dê’l-Tabî’a* adlı eserlerinden hareketle İbn Rüşd’ün yaklaşımını genel hatlarıyla ortaya koymak mümkün olacaktır.

İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*’te özü itibariyle mümkün, başkası nedeniyle zorunlu varlık kavramını felsefi literatüre ilk dâhil eden kişinin İbn Sînâ olduğunu ifade eder.<sup>92</sup> İbn Sînâ’nın “varlığı mümkün olan şeyin ya varlığı başkasıyla zorunlu olanda son bulması, ya da özü dolayısıyla zorunlu olanda son bulması gerekir. Eğer varlığı mümkün olan başkasından dolayı zorunlu olanda son bulursa, başkasından dolayı zorunlu varlığında özü dolayısıyla zorunlu olandan çıkması gerekir. Çünkü varlığı başkasıyla zorunlu, özü dolayısıyla mümkün varlıktır ve mümkün varlık da zorunlu varlığa muhtaçtır”<sup>93</sup> görüşlerinden hareketle İbn Rüşd, mümkün ve zorunlu dışında düşünülen, “özü dolayısıyla mümkün, başkasıyla zorunlu” varlık kategorisinin gereksiz ve yanlış olduğunu belirtir. Çünkü ona göre nasıl düşünülse düşünülsün, zorunlu varlıkta imkân hali söz konusu olamaz. Filozoflara atıfta bulunmak suretiyle de İbn Rüşd,

<sup>88</sup> Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 270.

<sup>89</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ el-İlâhiyyât*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013, c. I, s. 37-38; *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, Kabcacı Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 203-204.

<sup>90</sup> İbn Ebî Useybi’a, *Uyunu’l-enba fî tabakâti’l-etibb’a*, Beyrut, 1979, III, 126. Ayrıca bkz. Ömer Mahir Alper, “İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi: el-Fark beyne re’yeyi’l-hakimeyn”, *Dîvân İlmi Araştırmalar*, 10 (2001/1), s. 158.

<sup>91</sup> Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 270.

<sup>92</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, c. I, s. 229.

<sup>93</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ el-İlâhiyyât*, s. 37.

mümkünü zorunlunun çelişği olarak değerlendirir. Bu nedenle zorunlu denilen varlık, imkândan bir hal barındıramaz. Aksi takdirde aynı özde bulunamayacak şeylerin bir araya getirilmesi gibi bir çelişkiye neden olunmaktadır. Burada, ancak belli bir tabiat bakımında zorunlu, bir başka tabiat bakımından ise mümkün olan bir şeyin varlığından bahsedilebilir. İbn Rüşd, söz konusu varlığın bölümlenmesinin, gökcisimleri için (töz bakımından zorunlu, hareket ve yer bakımında mümkün) düşünülmüş olduğunu ifade ederek, bunun yanlış olduğunu açıkça belirtmektedir.<sup>94</sup>

*Tefsîru mâ ba'de't-Tabî'a*'da benzer düşünceleri ileri süren İbn Rüşd'e göre, göğün hareketleriyle ilgili özü itibariyle mümkün, başkası nedeniyle zorunlu varlık kavramlaştırması yerine, zorunluyu kendi içinde zatiyla zorunlu ve başkası nedeniyle zorunlu şeklinde bir bölümlmeye gitmek daha doğrudur. Çünkü bir yönüyle mümkün bir yönüyle zorunlu bir tabiata sahip bir tek varlıktan bahsedilmez. Böyle bir şey, ancak varlığın tabiatında meydana gelecek bir değişimle mümkün olabilir. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın varlık için düşündüğü, özünden dolayı mümkün başkasından dolayı zorunlu olmayı, ancak göksel kürelerin hareketi için doğru olduğunu düşünmektedir. Çünkü hareketin varlığı bir başkasından, yani bir hareket ettiriciden meydana gelmektedir. Her ne kadar hareket ezeli olsa da ne zatiyla ne de araz olarak hareket etmeyen bir hareket ettirici tarafından meydana getirilmesi zorunludur. Dolayısıyla hareketin devamlılığı başkası tarafından oluşturulurken bir özün devamlılığı ise özün kendisinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle özü itibariyle mümkün başkası nedeniyle zorunlu nitelenmesi göğün hareketi açısından söz konusu olamaz.<sup>95</sup>

İbn Rüşd'e göre, İbn Sînâ'nın özüyle mümkün başkasıyla zorunlu kavramlaştırmasındaki yanlışlık, "*kendisinde imkân bulunan o şeyin kendisi değil de, şeyde bulunan bir nitelik*" şeklinde düşünerek, imkâna yüklediği anlamdan kaynaklanmaktadır. Bu düşünce, ilk ilkenin altında yer alan varlık, imkânla nitelenen şey ve varlığı zorunlulukla nitelenen şeklinde iki şeyden meydana gelir ki, böyle bir görüş yanlıştır.<sup>96</sup>

İbn Rüşd, ayrıca İbn Sînâ'nın zorunlu ve mümkün varlık ayırımında öne sürdüğü nedenli olmak ile nedensiz olmak kriterlerinin doğru bir yaklaşım olmadığını düşünerek, varlığın bu şekilde bölünmesini doğru bulmaz. Çünkü ona göre, karşıt görüşlü birisi, her var olanın bir nedenin bulunmasını gerekli görmeyebilir. Ancak zorunlu varlıktan zorunlu mevcut ve mümkününden de gerçek mümkün anlaşılırsa bu gerekçelerden dolayı bir varlık ayırımına gitmek doğru olur.<sup>97</sup>

İbn Rüşd tarafından ileri sürülen görüşler doğrultusunda söylenebilir ki, İbn İbn Sînâ'nın yaklaşımı, hem zihinsel hem de zihin dışı için kabul edilemez problemlere

<sup>94</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 495-496.

<sup>95</sup> İbn Rüşd, *Tefsîru mâ ba'de't-Tabî'a*, c. III, s. 1632. Ayrıca bkz. Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakimeyn", s. 159; Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 271.

<sup>96</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 229

<sup>97</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 466-467.

sebeup olmaktadır. Çünkü onun nazarında zatıyla mümkün başkasından dolayı zorunlu bir varlık tasavvuru mümkün değildir ve mantıksal açıdan problemlidir. Ayrıca böyle bir şeyin dış dünyada varlığı da söz konusu olmadığı için konuşulması da anlamsızdır

## Sonuç

İbn Rüşd felsefesinde, imkân ve mümkün kavramları, kuvve ve fiil düzeyinde zaman zaman farklı anlamlara işaret etseler de genel olarak birbirinin yerine kullanılmaktadır. Mümkün, imkânsız da içine alacak şekilde zorunluluğa karşıt olarak düşünülmüştür. Bu durumda gerek mantıksal gerek metafiziksel açıdan zorunluluk için geçerli olan anlamalar, mümkün için hiçbir şekilde geçerli değildir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün nazarında zorunluluk ve imkân gibi ayrı niteliklerde varlık bulan zorunlu ve mümkün şeklinde iki temel varlık kategorisinden bahsedilebilir. Zorunluluk, olduğundan başka türlü/şekilde olması mümkün olmayan şeklinde düşünülürken, imkân veya mümkün, olması veya olmaması, zorunlu olmayan şeklinde ifade edilir. Mümkün şeylerin niceliksel bakımdan çoklukla/sıklıkla veya azlıkla gerçekleşmesi söz konusu olsa da bu anlamda esas gerçek mümkün, çokluk veya azlığa işaret etmeksizin, eşitlikle "olması mümkündür veya olmaması mümkündür" ifadesinde kendisini bulur.

İbn Rüşd'ün imkân anlayışına Fârâbî ve İbn Sînâ'nın katkıları söz konusu olmakla birlikte bu anlayış, Aristoteles temelli gelişen bir nazariyedir. Ancak bu temel korunmakla birlikte, mantıksal ve de epistemik boyutunu etkileyecek tarzda, mümkünün anlam göndergesinde veya anlamsal kaplamında İbn Rüşd'ün Aristoteles'ten ayrılan yönleri mevcuttur. Bu anlamda mümkün kavramının zorunlu için hiçbir şekilde eşadlı olarak söylenilemeyeceği düşüncesi, İbn Rüşd'ü Aristoteles'ten farklı kılmakta ve onun nazarında mümkün önermenin mantıksal olarak gerektirme ve karşı-olum durumunda farklı çıkarımlara yol açmaktadır. İbn Rüşd'ü Aristoteles'ten farklı kılan bir diğer husus ise önermenin bilimsel değerini etkileyen matematiksel olarak önermelerin niceliksel dereceleridir. Aristoteles'in çoğunlukla ve bir çeşit rastlantısal olarak ifade dileyebilecek olan azlıkla gerçekleşen mümkün anlayışı karşısında, Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi İbn Rüşd'ün eşitlikle gerçekleşen mümkünleri de ekleyerek sistemi genişlettiği görülmektedir. Onun nazarında geleceğe taalluk etmesi bakımından gerçek mümkünün de bu olması, söz konusu genişletmenin önemini de göstermektedir.

İbn Rüşd'ün mantık sisteminde zorunlu ve mümkün kavramları, metafizik alanda yerini kuvve ile fiile bırakmaktadır. Burada kuvve, mümkün yerine geçerken, zorunluluğun yerini fiil alır veya mümkün bilkuvve ile zorunluluk ise bilfiil ile izah edilir. Söz konusu kavramsal değişime rağmen İbn Rüşd'ün metafiziksel alandaki imkân nazariyesi mantıksal anlamda ileri sürdüğü görüşlerle paralel gelişmektedir. Çünkü Aristoteles'te söz konusu olan ontik-lojik uyum, İbn Rüşd tarafından da kabul edilen bir prensiptir. Ontik-lojik uyum düşüncesi, ister potansiyalite (heyula) olarak madde

boyutunda olsun, ister dış gerçekliğin tikel dünyasında olsun tümel olarak İbn Rüşd'ü imkân kavramının dayanağını bulmaya sevk etmektedir.

İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü varlık sınıflamasında, zorunluluğu karşılayacak şekilde, varlığı kendinde veya kendisinin nedeni olan varlık ile mümkün karşılık gelecek şekilde, varlığı kendinden olmayan ve başka sebeplere muhtaç, dört unsurlu dünya için söz konusudur. Tamamen birbirine zıt varlıklar olarak düşünülen bu iki varlık türünün ilişkisini anlamlı kılacak ya da anlaşılır kılacak bir ara varlıktan bahsedilir ki İbn Rüşd'e göre bu imkânlar evrenidir. Onun bu düşüncesi, âlemin ezeli olarak bir imkân haline sahip olmasıyla birlikte zorunlu olan ile mümkün olanın ilişkisini izah etmeye yarar.

Bu durumda öncelikle izaha muhtaç nokta, mümkün-imkân ilişkisidir. Her mümkünün var olmadan önce onun sıfatı konumunda olan bir imkân hali mevcuttur. Söz konusu bu imkân hali, mümkün olanın öncesi olan maddesini oluşturmaktadır. Bu yaklaşım, Aristoteles felsefesinde bilfiil varlık kazanmış bir şeyin kuvve haline irca eder. Bu nedenle İbn Rüşd'ün imkân nazariyesinde mümkün, en çok kuvve kavramıyla ifade edilmekte veya bununla izah edilmeye çalışılır. Onun sisteminde kuvve birçok anlamda kullanılsa da esas anlamını mümkün kavramında bulur. Çünkü mümkün, olması veya olmaması zorunlu olmayandır ve bu da kuvvenin tabiatını yansıtır.

Bilfiil varlık kazanmış mümkün, bu yönüyle bilkuvve boyutunu oluşturur ki, bu da mümkün varlığın maddede konumlandırılmasıdır. Mümkünün konumlandırıldığı/ dayandırıldığı bir diğer yer ise tikellerdir. Gazzâlî'ye karşıt olarak İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü görüşlerde imkân, salt zihinsel olarak düşünülmez. Tümel bir kavram olarak düşünülen imkân, esas dayanağını tikellerde bulmaktadır. Aksi takdirde zihinde varlık kazanan şeyler, salt zihinle sınırlandırılmış için kuruntulardan ayırt edilemez.

İbn Rüşd'ün düşüncesinde bütün olarak âlemin bir imkân halinde düşünülmesi, dört unsurdan müteşekkil mümkün varlıkların kendi iç işleyişinde zorunluluğun olmadığı anlamına gelmemelidir. Nitekim o, bu konuda Eşarî kelâmcıların dört unsur terkiibini bulmuş varlıklarının işleyişinde imkâna (eşitlikle imkân) inanmalarını, yaratılışında söz konusu olan nedenselliği ve bunda varlık kazanan hikmeti yok ettiği gerekçesiyle eleştiriye tabi tutar.

Varlığın zorunlu ve mümkün şeklindeki ayrımı dışında İbn Sînâ'nın tasnifi noktasında edindiği tutum ve ileri sürdüğü eleştiriler, İbn Rüşd'ün imkân nazariyesinin izah edilmesinde önemli yere sahiptir. İbn Sînâ, zorunlu ve mümkünün dışında, "özünde mümkün başkasından dolayı zorunlu varlık" kavramlaştırmasıyla ayrı bir varlık kategorisini ileri sürmektedir. İbn Rüşd ise böyle bir yaklaşım veya böyle bir kavramlaştırmayı, mantıksal ve olgusal olarak yanlış bulur. Böyle bir şeyi düşünmek mantıksal olarak çelişkili olduğu gibi olgusal olarak tabiatta özünde mümkün başkasından dolayı zorunlu olan tek bir varlık türü gösterilmez. Bu yaklaşımını tabiatla söz konusu varlık türünün olmadığına dayandıran İbn Rüşd, mantıksal olarak da mümkün ve zorunlu kavramlarına yüklediği anlamdan çıkarır. Çünkü bir varlıkta birbirine çelişik olan zorunlu ve mümkün nitelikler bir arada bulunamaz.

## KAYNAKLAR

- Alper, Ömer Mahir; “İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi: el-Fark beyne re’yeyi’l-hakimeyn”, *Dîvân İlmi Araştırmalar*, İstanbul, 10 (2001/1).
- Aristoteles; *Birinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, Dost Kitabevi, Ankara, 1998.
- ; “Kitâb Anâlûtika’l-Ûlâ ev Kitâb el-Kıyâs”, *Silsiletü İlmi’l-Mantık, en-Nassu’l-Kâmil li Mantiki Aristû*, tahk. Ferid Cebr, Dârü’l-Fikri’l-Lübnânî, Beyrut, 1999, c. 1.
- ; *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 2002.
- ; *Organon II, Önerme*, çev. H. Ragıp Atademir, MEB, İstanbul, 1995.
- ; “De Interpretatione”, *The Complete Works Of Aristotle*, edit by Jonathan Barnes, trans. by J. L. Ackrill, Princeton University Press, New Jersey, 1995.
- ; “Kitâb Bârî Ermeniyâs ev Kitâb el-İbâre”, *en-Nassu’l-Kâmil li-mantiki Aristû*, tahk. Ferid Cebr, Dârü’l-Fikri’l-Lübnânî, Beyrut, 1999.
- Belo, Katarina; *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Brill, Leiden-Boston, 2007.
- Bozkurt, Ömer; “Gazali ve İbn Rüşd’de İmkân”, *Doğu-Batı İlişkisinde Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden düşünmek*, Sivas, c. 1.
- Durusoy, Ali; “Olanak, Olasılık ve Olabilirlik (İmkân, İhtimâl, Kuvve)”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 2004, sy. 27.
- Fârâbî; *Kitâbu’l-İbâre*, neşr. Mübahat Türkel-Küyel, AKM Yayını, Ankara, 1990.
- Gazzâlî; *Tehâfütü’l-Felâsife*, neş. ve terc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012.
- Hintikka, Jaakko; *Time and Necessity Studies in Aristotle’s Theory of Modality*, Oxford University Press, London, 1973.
- İbn Rüşd; *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu’l-Kıyâs*, tahk. Gerard Gihamy, Dârü’l-Fikri’l-Lübnânî, Beyrut, 1992.
- ; *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu’l-İbâre*, tahk. Gerard Gihamy, Dârü’l-Fikri’l-Lübnânî, Beyrut, 1992.
- ; *Metafizik Şerhi, (Telhisu mâ Ba ‘de’t-Tabiâ)*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- ; “el-kavl fî cihâti’n-netâic fî’l-mekâyîsi’l-mürekkeb ve fî ma’na’l-makûl ‘ala’l-küll”, *Resâilü’l-Felsefiyye: Makâlât fî’l-mantık ve’l-ilmi’t-tabii li Ebi’l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dârü’l-Beydâ, Fas, 1983.
- ; “el-kavl fî cihâti netâici’l-mekâyîsi’l-muhtalitât mine’l-Mutlak ve’z-Zarûrî ve’l-Mümkin ve fî ma’na’l-makûl ‘ala’l-küll”, *Resâilü’l-Felsefiyye: Makâlât fî’l-mantık ve’l-ilmi’t-tabii li Ebi’l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dârü’l-Beydâ, Fas, 1983.
- ; *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu’l-Burhân*, tahk. Gerard Gihamy, Dârü’l-Fikri’l-Lübnânî, Beyrut, 1992.
- ; *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1998, c. I
- ; “Nakzu mezhebi Themistius fi-mekâyîsi’l-Mümkin fi’ş-Şekleyni’l-Evvel ve’s-Sânî”, *Resâilü’l-Felsefiyye: Makâlât fî’l-mantık ve’l-ilmi’t-tabii li Ebi’l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dârü’l-Beydâ, Fas, 1983.
- ; “Kitâbu Faslu’l-Makâl”, *Felsefe ve Din İlişkileri*, haz. ve çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016.
- ; *Tefsîru mâ ba ‘de’t-Tabi’a*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut, 1938.
- ; “el-Keşf an Menâhici’l-edille fi akaidi’l-mille” *Felsefe ve Din İlişkileri*, haz. ve çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016.

- ; *Kitâbu 'ş-Şifâ: Yorum Üzerine (İbâre)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- ; *Kitâbu 'ş-Şifâ el-Îlâhiyyât*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013, c. I.
- ; *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- İbn Ebî Useybi'a; *Uyunu 'l-enba fî tabakâti 'l-etibb 'a*, Beyrut, c. , III, 1979.
- Karlıga, Bekir; *Batıyı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, Mahya Yayınları, İstanbul, 2014.
- Kaya, Mahmut; “İmkân”, TDVİA, İstanbul, 2000, c. 22.
- Kaya, Cüneyt; *Varlık ve İmkân (Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkân Tarihi)*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.
- Kogan, S. Barry; “Some Reflection on the Problem of Future Contingency in Al-Fârâbî, Avicenna and Averroes”, *In Divine Omniscience and Omnipotence Philosophy in Medieval*, etd by. Tamar Rudavsky, (pp. 95-101), Springer Science Business Media Dordrech, v. 25, 1985.
- Köz; *İslâm Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi Ankara, 2000.
- Mccall, Storrs; *Aristotle's Modal Syllogisms*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1963.
- Patterson, Richard; *Aristotle's Modal Logic (Essence and Entailment in the Organon)*, Cambridge University Press, 2002.
- Sarioğlu, Hüseyin; *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006.
- Toktaş, Fatih; *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004.



## SALİH ZEKİ’NİN VE ALİ SEDAD’IN MANTIK ALGILARI\*

Müjdat Takıcak\*\*

### THE LOGIC PERCEPTIONS OF SALIH ZEKI AND ALI SEDAD

#### ÖZ

19. yüzyılda matematik alanında meydana gelen olağan üstü gelişmeler, matematiğin bir temellendirme sorunu olduğu düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Matematikçiler matematiği yeniden temellendirmek için çeşitli yöntemler denemişlerdir. Bunlardan biri matematiği mantığın önermeleri ile yeniden temellendirme düşüncesidir. Schröder, Frege, Peano, Russell, Hilbert, Whitehaed gibi matematikçiler bu akımın temsilcileridir. Aynı yüzyılda İngiltere’de De Morgan, Boole ve Jevons gibi mantıkçılar ise mantığı matematiğin diliyle yeniden ifade ederek, Aristoteles mantığına alternatif olarak matematik mantığı geliştirmişlerdir. Matematik ve mantık alanında ortaya çıkan bu iki zıt anlayışın Osmanlı mütefekkirlerine yansması bu makalenin konusunu oluşturmaktadır. Bu amaçla dönemin iki önemli Türk düşünürü olan Ali Sedad’ın *Mizanü’l-Ukûl fî’l-Mantık ve’l-Usûl* ve Salih Zeki’nin *Mizân-ı Tefekkür* isimli eserleri incelenmiştir. Ali Sedad’ın Boole Cebiri olarak da isimlendirilen matematik mantıktan Osmanlı bilim dünyasını ilk haberdar eden kişi olduğu, fakat matematik mantık düşüncesine katılmadığı tespit edilmiştir. Salih Zeki’nin ise matematiğin mantığa indirgenmesi düşüncesine karşı çıktığı, fakat İngiliz mantıkçılarının ortaya attıkları matematik mantık düşüncesini savunduğu görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Salih Zeki, Ali Sedad, Boole Cebiri, mantık, matematik mantık.

\* Bu makale hazırlanırken, yazar tarafından Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne sunulan “Salih Zeki’nin Matematik Felsefesi ve Matematik Eğitimi Yaklaşımı” adlı doktora tezi esas alınmıştır.

\*\* Yrd. Doç Dr., Kastamonu Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, mujdattakicak78@gmail.com. Yazı geliş tarihi : 25.03.2018; Kabul tarihi : 19.09.2018.

## ABSTRACT

The extraordinary developments that took place in the field of mathematics in the 19th century, reveal the belief that mathematics has a grounding problem. Mathematicians have tried various methods to re-ground mathematics. One of these is the idea of re-ground mathematics with the propositions of logic. Mathematicians such as Schröder, Frege, Peano, Russell, Hilbert, Whitehead are representatives of this trend. In the same century, logicians such as De Morgan, Boole and Jevons in England developed mathematical logic by re-expressing logic with the language of mathematics as an alternative to the Aristotelian logic. The aim of this article is the reflections of these two opposite concepts emerging in the field of mathematics and logic to the Ottoman Philosophers. For this purpose, the books of Ali Sedad and Salih Zeki, two important Turkish Philosophers of the period, were analyzed which are *Mizanü'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl* and *Mizân-ı Tefekkür* respectively. It was determined that Ali Sedad was the first person to inform the Ottoman science world about Mathematical Logic, also called Boole Algebra, but he did not participate in the idea of mathematical logic. It was considered as Salih Zeki opposed idea of reduction of mathematics to logic, but he defended the idea of Mathematical logic which was put forward by English logician.

**Keywords:** Salih Zeki, Ali Sedad, Boole Algebra, logic, mathematical logic.

...

Aristoteles'in ortaya koyduğu mantık, sadece bir felsefe disiplini değil, 16. yüzyıla kadar bilim dünyasının metodu olmuştur.<sup>1</sup> Rönesans ile birlikte, özellikle Batı'da meydana gelen bilimsel gelişmeler, zamanla öyle bir boyuta ulaşmıştır ki, artık mantık, bilimin başvurduğu yegâne yöntem olma özelliğini yavaş yavaş kaybetmiştir. Dolayısıyla mantık, bilimin gerisinde kalmaya başlamıştır.

Aristoteles mantığını yenileme çabaları, Descartes ve Leibniz'e kadar gitmektedir. Fakat mantık alanındaki bu çabalar iptidai düzeyde kalmış<sup>2</sup> ve asıl gelişimini 19. yüzyılda göstermiştir. Mantığın sembolleştirilmesi üzerine yapılan çalışmalar iki ana damar üzerinde gerçekleşmiştir. Bunlardan birincisi; De Morgan, Boole ve Jevons'un önderliğinde İngiliz mantıkçıların, Aristoteles mantığına alternatif olarak geliştirdikleri, mantığın matematiksel işlemlerle ifade edilmesi ile ortaya konulan, matematik mantıktır. Özellikle Boole'un çalışmaları bu alanda çalışan düşünürlere ilham kaynağı olmuştur. Burada amaç, bilimsel araştırmalar için yetersiz olan eski mantığın yerine yeni bir mantık anlayışı geliştirmektir. İngiliz mantıkçıları cebirin işlem ve işaretlerini mantığa uygulamayı denemişlerdir.

<sup>1</sup> Rudolf Carnap, "Eski Mantık Yeni Mantık", *Felsefe Yıllığı II* (s. 246-262) içinde çev. Macit Şükrü (Gökberk), İstanbul, 1935, s. 246.

<sup>2</sup> Carnap, "Eski Mantık Yeni Mantık", s. 247.

İngiliz mantıkçılarının matematiği mantığa temel yapmaya çalıştığı dönemde, Euclides dışı geometrilerin matematiğin temellerini derinden etkilediği görülmektedir. Dolayısıyla klasik mantık ile birlikte matematik de zor durumdadır. Matematik ile beraber bilimin de sorgulandığı bu dönemde mantık alanında yapılan çalışmalardan ikincisi; Schröder, Frege, Peano, Russell, Hilbert, Whitehaed gibi matematikçilerin, matematiği mantığın önermeleri ile yeniden temellendirme çabasıdır. Burada amaç matematiği mantığa indirgemektir. Fakat matematiği mantık ile izah etme uğraşında klasik mantık yeterli gelmeyince yeni bir mantık inşasına girişilmiştir. Birinci akım mantığı matematik ile izah etmeye çalışırken, ikinci akım ise matematiği mantık ile açıklamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla mantık alanında yapılan bu iki çalışmanın temel amacı birbirinden tamamen farklıdır. Boole'un başını çektiği anlayış *matematik mantık*, diğeri ise *lojik* olarak<sup>3</sup> isimlendirilmiştir. Matematik mantık ilerleyen yıllarda gelişimini sürdürememiş ve yeni mantık üzerine çalışmalar lojik alanında ilerlemiştir. Şimdi bu iki akımın 19. yüzyıl Türk mütefekkirlerine yansımaları inceleyelim.

İslâm medeniyetinde, felsefî disiplinler arasında mantık önemli bir yer işgal etmektedir. Tıpkı Batı'da olduğu gibi, İslâm dünyasında da uzun süre Aristoteles mantığının ötesine geçilememiştir. Mantık alanında yapılan çalışmalar daha çok Aristoteles mantığını analiz etmeye ve detaylandırmaya yönelik olmuştur. Batı, yeni mantık arayışlarına 16-17. yüzyıllarda başlarken, Osmanlı'da bu çalışmalar ancak Tanzimat'tan sonra batılılaşma hareketleri neticesinde görülmektedir.<sup>4</sup> 1854 yılında George Boole mantık üzerine eserini yayımlamıştır. Aristoteles mantığını, matematiksel temellere oturtarak, iki değerli simgesel mantığın mucidi olan Boole, Osmanlı düşünürlerinin de dikkatini çekmiştir. Ali Sedad, Avrupa'da görülen bu yeni mantık hareketini ilk fark eden mütefekkirlerimizdendir.

Ali Sedad *riyazi mantık* olarak isimlendirdiği Boole cebirini, 1885 yılında kaleme aldığı ve esasını Aristoteles mantığının oluşturduğu, *Mizanü'l-Ukûl fî'l-Mantık ve'l-Usûl* isimli kitabının ek (lahika) kısmında izah etmeye çalışmıştır. Necati Öner'in ve İsmail Köz'ün dikkat çektikleri üzere<sup>5</sup>, ülkemizi bu yeni mantık hareketinden ilk defa haberdar eden Ali Sedad'tır. *Mizanü'l-Ukûl* ile beraber Türk düşünürünün önünde yepyeni bir mantık dünyası ortaya çıkmıştır. Batının Rönesans'tan beri gündeminde olan bu yeni mantık arayışı, Ali Sedad ile birlikte 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı coğrafyasına tanıtılmıştır. Her ne kadar geç kalınmış gibi görünse de George Boole'un eserinin 1854'de, *Mizanü'l-Ukûl*'ün de 1885'de yazılmış olması, Ali Sedad'ın Batı

<sup>3</sup> Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı (Doktora Tezi, 1957)*. Ankara: Divan Kitap, 2012, s. 117.

<sup>4</sup> Necati Öner, "Türkiye'de Yeni Mantık Cereyanlarının İlk Habercisi: Ali Sedad", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1959, Sayı 1-5, 60-69, s. 37.

<sup>5</sup> İsmail Köz, "Salih Zeki'nin Mantık Anlayışı", Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992, s. 41.; Öner, "Türkiye'de Yeni Mantık Cereyanlarının İlk Habercisi: Ali Sedad", s. 61.

bilimini ve düşüncesini yakından takip ettiğini göstermektedir. Ali Sedad, kitabının lahikasında George Boole ve William Stanley Jevons'un ortaya koymuş oldukları mantık anlayışlarını izah etmeye çalışmıştır. Kitap riyazi mantığın daha çok teknik kısmını içermektedir.<sup>6</sup> Fakat Ali Sedad kitabının takdim yazısında; mantık alanında yapılan yeni çalışmaların, her ne kadar bazı problemlere çözüm getirebilseler de, Aristoteles mantığını tam olarak açıklamaktan uzak olduklarını, yeni mantığın abartıldığı kadar mühim bir iş olmadığını, bu yeni mantığı kitabına dahil etmesinin tek sebebi olarak ülkemizi bu yeni gelişmelerden haberdar etmek istemesi olduğunu belirtmektedir.<sup>7</sup> Dolayısıyla Ali Sedad, açıkça Boole cebirine taraftar olmadığını kitabının takdim yazısında belirtmiştir.

Necati Öner ve İsmail Köz, Ali Sedad'ın Aristoteles mantığı savunucusu olduğunu, ayrıca yeniliklere de açık bir Osmanlı aydını olduğunu; her ne kadar Boole cebirine taraftar olmasa da, Osmanlı'ya bu yeni gelişmeleri tanıtmaya noktasında önemli katkılarının görüldüğünü belirtmektedirler.<sup>8</sup> Ali Sedad'ın *Mizanü'l-Ukûl* kitabı, üç önsöz, üç kitap ve bir ekden oluşmaktadır. Riyazi mantık olarak isimlendirdiği Boole cebirine, daha önce de belirtildiği gibi, kitabının ek bölümünde yer vermiştir. Yazar bu bölümde, George Boole'un yanı sıra, onun öğrencisi olan bir diğer İngiliz mantıkçısı Stanley Jevons'un riyazi mantık ile ilgili görüşlerine yer vermiştir. Hilmi Ziya Ülken'e göre Ali Sedad, bütün kitabında klasik mantık ile yeni mantığı uzlaştırmaya çalışmaktadır.<sup>9</sup> Fakat Ülken'in iddia ettiği gibi Ali Sedad'ın bir uzlaştırma gayreti olsa, kitabının takdim bölümünde bu amacından bahsetmesi beklenirken, aksine Boole cebirinin sûri mantığı<sup>10</sup> yeterince açıklayamadığını ve bu çabanın bir mübaaladan ibaret olduğunu belirtmiştir.

Necati Öner, Ali Sedad'a yeteri kadar ilgi gösterilmediğini, yaptığı hizmetin büyüklüğünün göz ardı edildiğini, hatta Salih Zeki'nin haksız yere Ali Sedad'ı eleştirdiğini iddia etmiştir.<sup>11</sup> Salih Zeki, daha sonra ayrıntılı olarak inceleneceği gibi, Boole cebirini iyi analiz etmiş ve bu konu ile ilgili incelemelerini içeren *Mizan-ı Tefekkür* isimli bir kitap yazmıştır. Salih Zeki, Ali Sedad ile ilgili eleştirilerine de bu kitapta yer vermiştir. Öner, Salih Zeki'yi şu sözlerle eleştirmektedir:

Ali Sedad'a şimdiye kadar hiçbir takdir hükmü verilmemiş, bilakis bu yolun yolcusu olan bir mütefekkirimiz Salih Zeki tarafından, maalesef, tarize bile hedef olmuştur. Salih Zeki, Ali Sedad'ın mantık sahasında bu çok yeni fikirleri tanıtmaya hizmetini dikkate almayarak, sırf riyazi mantığı tenkit ettiği için, onun hakkında şu haksız hükümleri veriyor: "*Mizan-ı*

<sup>6</sup> Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 118.

<sup>7</sup> Ali Sedad, *Mizanü'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl*. İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1303/1886, s. 38.

<sup>8</sup> Köz, "Salih Zeki'nin Mantık Anlayışı", s. 41; Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 118-119.

<sup>9</sup> Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimattan Sonra Mantık Hareketleri", *Edebiyat*, Sayı 3, 37-52, 1935, s. 41.

<sup>10</sup> Aristoteles mantığı.

<sup>11</sup> Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 119.

*Ukul*'ün 87. sayfasından sonrası gözden geçirilirse muharririn yeni mantığı anlamadığı görülür." Bahsedilen eserin 87. sayfasından sonra Ali Sedad, yüklem niceliği meselesi, ilimlerde metod bahsi ve riyazi mantıktan bahsetmiştir... "Bizde mantık-ı iş'ariden ilk bahseden kitap *Mizan-ı Ukul*'dür. Ancak mantığın cebre tatbiki unvan-ı garibine haiz olan bu kitabın lahikasını okuyupta anlamak kabil değildir." *Mizan-ı Ukul*'ün lahika kısmı, evvelce de kaydettiğimiz gibi riyazi mantığa aittir. Burada Boole ve Jevons'un mantıkları izah edilmektedir. Salih Zeki bu hükmünde de tamamen haklı değildir. Ali Sedad, Boole'u izah ederken meseleleri pek açık bir şekilde ele almamıştır. Fakat burada Boole mantığının esasını kavramak mümkündür.<sup>12</sup>

Necati Öner; Salih Zeki'yi Ali Sedad'a haksızlık yapmakla suçladığı alıntının bir bölümünü bu sözlerle ifade etmiştir. Fakat Salih Zeki'nin *Mizan-ı Tefekkür* isimli kitabında söz konusu eleştirisinin devamı okunduğunda, Ali Sedad'ı hangi konuda eleştirdiğini gerekçesi ile birlikte belirtmiştir:

*Mizanü'l-Ukûl fî'l-Mantık ve'l-Usûl* namıyla maruf olunan bu kitap okunur ve alel husus 87. sahifeden aşağısı gözden geçirilecek olur ise ne müessirinin ne de muharririnin tecdüdât-ı mantıkîyyeye bilhak vakıf olmadıkları görülür. Çünkü bu mebahatî takdir için kazıyyeye [önermeye], akd-i haml [yüklem niceliği] nokta-i nazarından değil, münâsebat-ı mütekabile ve mintika gibi daha yüksek birer nokta-i nazardan bakmak lazımdır.<sup>13</sup>

Buradan anlaşılmaktadır ki, Öner'in iddia ettiği gibi Salih Zeki, Ali Sedad'ı riyazi mantığı tenkit ettiği için değil, bilakis onun Boole cebirini ele alış tarzını eleştirmiştir. Salih Zeki, Ali Sedad'ın Boole mantığını yeterince kavrayamadığını, dolayısıyla bu yeni mantığı eleştirecek ehliyeteye sahip olmadığını düşünmektedir. Ayrıca Salih Zeki, riyazi mantıktan Osmanlı coğrafyasında ilk defa bahsedenin Ali Sedad olduğunu da belirtmiştir.<sup>14</sup>

Salih Zeki, *Mizanü'l-Ukûl*'ün lahikasının tam olarak anlaşılmadığını belirtmiştir.<sup>15</sup> Fakat Necati Öner, Salih Zeki'nin bu görüşüne katılmayarak, Boole cebirinin temel yaklaşımlarının kolaylıkla anlaşılabilirdiğini belirttikten hemen sonra, çelişkili bir biçimde kitap ile ilgili şu görüşünü beyan etmiştir:

... Boole'un hareket noktası, kullanılan işaretlerin manası, bu mantıkta önermelerin ifade tarzı açıkça anlaşılmaktadır. Yalnız, fonksiyon münasebeti ile önermelerin geliştirilmesi meselesi müphemdir; [Ali Sedad] izahat vermediği için bu kısımda gösterilen formüller pek anlaşılmamaktadır. Stanley Jevons'un izahında ise muğlak bir kısım yoktur.<sup>16</sup>

İsmail Köz'e göre Necati Öner, Ali Sedad'ın riyazi mantığa taraftar olmadığını söylerken, Hilmi Ziya Ülken bunun aksine onun klasik mantığa karşı matematik mantığı savunduğunu iddia etmektedir.<sup>17</sup> Fakat Hilmi Ziya Ülken ilgili makalede, Ali Sedad'ın

<sup>12</sup> Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 119-120.

<sup>13</sup> Salih Zeki, *Mizân-ı Tefekkür*, İstanbul: Kanaat Matbaası, 1332/1913, s. 25 (dipnot).

<sup>14</sup> Salih Zeki, *Mizân-ı Tefekkür*, s. 65.

<sup>15</sup> Salih Zeki, *Mizân-ı Tefekkür*, s. 65 (dipnot).

<sup>16</sup> Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 120.

<sup>17</sup> İsmail Köz, "Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

matematik mantığa taraftar olup olmadığı konusunu değerlendirmeye almamıştır. İsmail Köz'ün bahsettiği alıntıda Ülken, *Mizan-ı Ukul*'ün içeriğini anlatmaktadır:

...[Ali Sedad] üçüncü kitapta artık doğrudan doğruya tatbiki mantığa giriyor. Müellif gene burada da prensiplerini sûri mantıktan alıyor. Buna ait eski misaller veriyor ve sonradan ilimleri riyazi ilimler, tabii ilimler, tarihi ilimler ve ilahi ilimler olmak üzere dört grupta tetkik ediyor. Riyazi ilimler kadrosuna asıl Riyaziyat ile Mihanik ve Hey'eti koyuyor. Burada Port-Royal mantıkçılarının Euclides'e karşı yaptıkları itirazları zikrederek bunları reddediyor. Bu suretle kelâmcı mantığa karşı riyaziyeyi müdafaa ediyor.<sup>18</sup>

Ülken'in ifadesinde son cümleye dikkat edilirse, buradan İsmail Köz'ün iddia ettiği gibi, Ali Sedad'ın riyazi mantık taraftarı olduğu anlamı çıkmaz. Sadece klasik mantığa karşı matematik mantığı değil, matematiği savunduğu sonucu çıkartılabilir. Dolayısıyla Ülken, Ali Sedad ile ilgili bu şekilde bir değerlendirmeye girmemiştir.

Salih Zeki, 1324/1906 yılında Darülfünun Riyaziyat şubesinde vermiş olduğu konferanslarını bir araya getirerek *Mizan-ı Tefekkür* isimli kitabını 1332/1913 yılında yayınlamıştır. Yazarın ifadesiyle; sembolik mantık, 19. yüzyılda İngiltere'de matematikçiler ile mantıkçılar arasında gerçekleşen uzun konuşmalar ve şiddetli münakaşalar neticesinde ortaya çıkmış olan bir bilimdir.<sup>19</sup>

Salih Zeki *Mizan-ı Tefekkür* isimli kitabında riyazi mantığı açıkça müdafaa etmektedir. Riyazi mantık, özellikle Aristoteles mantıkçılarının şiddetli eleştirisine maruz kalmıştır. Boole cebirine yönelik yapılan itirazlardan bir tanesi  $x^2 = x$  eşitliğinin kabul edilmiş olmasıdır. Salih Zeki bu eşitliği, Hemilton'ın Quaternion hesabı ile karşılaştı-  
rarak şu şekilde müdafaa etmektedir:

Mesela  $x^2$  ifadesi  $x$  haddinden daha yüksek bir derecede olduğu halde  $x^2 = x$  itibar olunduğu ve bu muadelenin tarafeyninde bulunan müşterek madrubelerin (çarpımların) ifna (çıkarma) olunmadığını dermeyân eylerler. Vakıa bu gibi bazı nokatta işariyyunun riyaziyyundan tebâ'üd etmiş (uzaklaşmak) bulundukları görülür ise de gerek riyaziyat gerek tatbikatta kabul olunan müvade (kanunlar) dair âtide verilecek olan izahat bu itirazâtı yine def'a kanidirler. Acaba  $x^2 = x$  demek ile hesabın bize naklettiği kuvaneyn-i esasiyeden (dinamik) Quaternion taraftarlarından daha ziyade mi tebâ'üd edilmiş olur? Hiç şüphe yoktur ki "mantıkıyyun-işariyyun" bu babda riyaziyyun kadar bile bu kuvvâneynden (dinamik) tebâ'üd etmemişlerdir. Çünkü hiç olmaz ise darbta kanun-u tebâdüliyi (çarpma işleminin değişme özelliği) muhafaza ederek  $xy = yx$  olduğunu tasdik etmişlerdir. Hâlbuki Quaternion hesabında bunu esasen reddederek  $xy$  ile  $yx$  ifadelerine başka başka manalar vermişlerdir. Filhakika Quaternion'da suret-i umumiyede  $xy$  hâsıl-ı darbı  $yx$  hâsıl-ı darbına muadil değildir. Madem ki bu gibi bir tefsire riyaziyyun miyanında cevâz verilmiştir, mantıkıyyunun bu babda müdahaleye hak ve salâhiyetleri yoktur.<sup>20</sup>

*Dergisi*, Cilt XLIII, Sayı 1, 135-169, 2002, s. 147.; Köz, "Salih Zeki'nin Mantık Anlayışı", s. 42.

<sup>18</sup> Ülken, "Tanzimattan Sonra Mantık Hareketleri", s. 41-42.

<sup>19</sup> Salih Zeki, *Mizân-ı Tefekkür*, s. 3-4 (mukaddime).

<sup>20</sup> Salih Zeki, *Mizân-ı Tefekkür*, s. 120-121.

Salih Zeki'nin bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere, kendisi bizzat mantığın matematik ile ifade edilebileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla Salih Zeki matematiğin işaretlerinin mantık için kullanılmasının zaruretime inanmaktadır. Fakat Hilbert'in önerdiği gibi mantık için yeni bir işaret sistemi kullanmayı reddetmektedir.<sup>21</sup>

Salih Zeki, bütün bilimler arasında en iyi ifade şeklini matematiğin sağlayabileceğini düşünmektedir. Bu nedenle ona, mantığın matematik diliyle ifade edilmesi makul görünmüştür. Zamanında gerçekleşen her yeni gelişmeyi yakında takip eden Salih Zeki'nin, bu konu üzerinde de yoğun çalışmaları olmuştur. Fakat Lojik olarak adlandırılan, matematiğin mantığın önermeleri ile izah edilmesi yöntemine açıkça karşı çıkmıştır. Ona göre matematik, bir takım mantıksal sembollere hapsedildiğinde gelişim kabiliyetini kaybedecektir. Henri Poincaré'den yapmış olduğu çeviriler ışığında kaleme almış olduğu *Nâmütenâhi* makalesinde, Cantor'u, Frege'yi, Russell'ı ve Hilbert'i, dolayısıyla lojistiği, eleştirmiş ve bu akımın karşısında bir konum almıştır. Bu durumda Salih Zeki bir taraftan, İngiliz mantıkçılarının ortaya koymuş olduğu matematik mantığın yanında yer alırken; Frege, Russell ve Hilbert gibi matematikçilerin öncülüğünde geliştirilen lojistiğin tam karşısında yer almıştır. Salih Zeki'nin mantık anlayışını inceleyen İsmail Köz ve Tanzimat'tan sonra Türkiye'de ilim ve mantık anlayışını inceleyen Necati Öner, Salih Zeki'nin *Nâmütenâhi* makalesini çalışmalarına dâhil etmemişlerdir. Dolayısıyla Salih Zeki'nin mantık anlayışını çok iyi ortaya koyan bu makalenin incelenmemiş olması, söz konusu çalışmaları eksik bırakmıştır.

Sonuç olarak Salih Zeki'nin; Russell, Frege, Hilbert gibi matematikçilerin matematik felsefesinde ortaya koydukları mantıkçılık anlayışını kabul etmediğini ve Poincaré ile birlikte sezgici ekolü savunduğunu gözden kaçırmışlardır.

## KAYNAKLAR

- Carnap, Rudolf; "Eski Mantık Yeni Mantık", *Felsefe Yıllığı II* (s. 246-262) içinde (Macit Şükrü (Gökbek) Tercümesi), İstanbul, 1935.
- Köz, İsmail; *Salih Zeki'nin Mantık Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.
- ; "Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, Cilt XLIII, Sayı 1, 135-169.
- Öner, Necati; "Türkiye'de Yeni Mantık Cereyanlarının İlk Habercisi: Ali Sedad", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1959, Sayı 1-5, s. 60-69.
- ; *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Doktora Tezi, 1957, Ankara: Divan Kitap, 2012.
- Sedad, Ali; *Mizanü'l-Ukûl fî'l-Mantık ve'l-Usûl*, İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1303/1886.
- Ülken, Hilmi Ziya; "Tanzimattan Sonra Mantık Hareketleri", *Edebiyat*, 1935, Sayı 3, s. 37-52.
- Zeki, Salih; *Mizân-ı Tefekkür*, İstanbul: Kanaat Matbaası, 1332/1913.

<sup>21</sup> Salih Zeki, *Mizân-ı Tefekkür*, s. 121-122.





## BELIEF AND IDEA IN CHARLES SANDERS PEIRCE

Nazlı İnönü\*

### CHARLES SANDERS PEIRCE'DE İNANÇ VE KAVRAM

#### ABSTRACT

This paper shows, by analyzing Peirce's two articles, "The Fixation of Belief" and "How to Make Our Ideas Clear?", how he perceives the concepts of belief and idea. In "The Fixation of Belief", he says that from given premises we draw one inference rather than another by some habit of mind. This particular habit of mind may be formulated in a proposition. The truth of the formula depends on the validity of the inferences which the habit determines. Peirce calls such a formula the 'guiding principle' of inference. He also analyzes the notions of belief and doubt. A struggle to attain a state of belief is caused by the irritation of doubt, which he calls 'inquiry'. He points out that there are four ways of fixing belief. They are the method of tenacity, the method of authority, the a priori method and the scientific method. He then analyzes each one and concludes that the scientific method is the best method. In "How to Make Our Ideas Clear?", after criticizing the views of Descartes and Leibniz, Peirce states that logic should teach us how to make our ideas clear. Peirce believes that there are two kinds of objects in our consciousness, one being what we are immediately conscious of and the other being what we are mediately conscious of. Peirce gives us three properties of belief. First, it is something that we are aware of; second, it appeases the irritation of doubt; third, it establishes a habit in our nature. Finally, he tells us that there are three degrees of clearness of ideas. The third degree of clearness is given by the pragmatic maxim according to which the whole conception of an idea lies in its conceived effect. Peirce considers an idea with this degree of clearness a perfectly clear one.

\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, ninonu@istanbul.edu.tr. Yazı geliş tarihi: 17.08.2019; kabul tarihi: 19.09.2018.

**Keywords:** Charles Sanders Peirce, belief, idea, pragmatism, doubt, thought, pragmatic maxim, fixing belief, clearness of ideas, guiding principle, inquiry.

## ÖZ

Bu yazı Peirce'nin iki makalesi olan 'İnancın Sabitleştirilmesi' ile 'Kavramlarımızda Açıklık Nasıl Sağlanır?' makalelerini inceleyerek onun inanç ve kavram mevhumlarını nasıl algıladığını gösterir. 'İnancın Sabitleştirilmesi' makalesinde o, verilen öncüllerden başka bir çıkarımdan ziyade belli bir çıkarımı bir zihin alışkanlığı neticesinde elde ettiğimizi söyler. Bu özel zihin alışkanlığı bir önermede formüle edilebilir. Bu formülün doğruluğu bu alışkanlığın belirlediği çıkarımların geçerliliğine dayanır. Peirce bu türden bir formüle 'yol gösterici ilke' adını verir. O, inanç ve şüphe kavramlarını da inceler. Bir inanç durumu elde etmek için yapılan uğraşa şüphenin rahatsız etmesi neden olur ki o buna 'araştırma' adını verir. O, inancı sabitleştirmenin dört yolu olduğunu söyler. Bunlar kararlılık yöntemi, otorite yöntemi, a priori yöntem ve bilimsel yöntemdir. O daha sonra her birini inceler ve bilimsel yöntemin en iyi yöntem olduğu sonucuna varır. 'Kavramlarımızda Açıklık nasıl sağlanır?' makalesinde Descartes ve Leibniz'in görüşlerini eleştirdikten sonra Peirce mantığın bize kavramlarımızı nasıl açık hale getirmemizi öğretmesi gerektiğini ifade eder. O, zihnimizde biri doğrudan bilincinde olduğumuz, diğeri dolaylı olarak bilincinde olduğumuz olmak üzere iki tür nesne olduğuna inanır. Peirce bize inancın üç özelliğini verir. Birincisi bizim farkında olduğumuz bir şeydir; ikincisi şüphenin rahatsızlığını giderir; üçüncüsü doğamızda bir alışkanlık tesis eder. Son olarak o bize kavramların açıklığının üç derecesi olduğunu söyler. Üçüncü açıklık derecesi pragmatik kural tarafından verilir ki buna göre bir kavramın tüm anlamı onun kavranan sonuçlarında yatar. Peirce bu derece açıklığa sahip bir kavramı mükemmel açıklıkta bir kavram olarak görür.

**Anahtar kelimeler:** Charles Sanders Peirce, inanç, kavram, pragmatizm, şüphe, düşünce, pragmatik kural, inancın sabitleştirilmesi, kavramların açıklığı, yol gösterici ilke, araştırma.

...

The great American philosopher Charles Sanders Peirce is the originator of the view called 'pragmatism'. He introduces pragmatism as a theory of meaning. However, his follower William James' view of pragmatism differs from his view. Therefore, Peirce changes its name to 'pragmaticism'. Among his many writings on this subject two articles called "The Fixation of Belief" and "How to Make Our Ideas Clear?" shine out. The purpose of this paper is to show, by the analyzing these two articles, how Peirce perceives the concepts of belief and idea.

He writes “The Fixation of Belief” in 1877. In this article, he defines the aim of reasoning as “finding out, from the consideration of what we already know, something else which we do not know.”<sup>1</sup> Consequently, reasoning is considered good if it gives a true conclusion from true premises. Thus, he concludes that the question of validity is purely a question of fact and not of thinking. Although we generally reason correctly by nature, Peirce sees this reasoning as an accident. According to him, a true conclusion would remain true although we did not want to accept it; and a false conclusion would remain false, although we wanted to believe in it.

Peirce shows that although human beings are logical animals, they are not perfect in this field. From given premises we draw one inference rather than another by some habit of mind. This particular habit may be formulated in a proposition. The truth of the formula depends on the validity of the inferences which the habit determines. Peirce calls such a formula a ‘guiding principle’ of inference.<sup>2</sup> As an example, he wants us to suppose that we observe a rotating disk of copper coming to a stop when placed between the poles of a magnet. From this observation we infer that this will happen with every disc of copper. In this case, the guiding principle is, that what is true of one piece of copper is true of another.

Peirce mentions that conceptions which are products of logical reflection mingle with our ordinary thoughts, and this frequently causes great confusion. As an example for such a confusion, he gives the conception of quality. He says that a quality as such is never an object of observation. We can see that a thing is blue or green, but we cannot see the quality of being blue and the quality of being green. They are products of logical reflection.

He then goes on to consider the notions of belief and doubt. Peirce finds three differences between belief and doubt. The first difference is that we generally know when we wish to ask a question and when we wish to pronounce a judgement. This shows that we know the dissimilarity between the sensation of doubting and the sensation of believing.

The second is a practical difference. Our beliefs guide our desires and shape our actions. Peirce gives the example of the assassins who used to rush into death at their leader’s command, because they believed that obedience to him would insure everlasting felicity. If they had doubted this, they would not have acted as they did. The feeling of belief is an indication of there being established in our nature some habit which will determine our actions. However, doubt never has such an effect.

Peirce points out a third difference between doubt and belief. Doubt is an uneasy and dissatisfied state. We try to free ourselves from doubt and pass into the state of

<sup>1</sup> Peirce, C. S. , *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. V-VI, Harvard University Press, Cambridge, 1960, s. 226.

<sup>2</sup> A.e., s. 228.

belief. Belief, on the other hand, is a calm and satisfactory state which we do not want to avoid.

In spite of these differences, Peirce also finds a similarity between them. He realizes that both doubt and belief have positive effects upon us, but they are different. When we reach to a belief, we don't act immediately but we get in such a condition that we shall behave in a certain way, when the occasion arises. On the other hand, doubt does not have such an effect. We are stimulated to inquiry by doubt until we destroy it.

A struggle to attain a state of belief is caused by the irritation of doubt. Peirce calls this struggle 'inquiry'.<sup>3</sup> He believes that the irritation of doubt is the only motive for the struggle to attain belief. Our beliefs are such that they guide our actions so as to satisfy our desires. This reflection makes us reject any belief which does not insure this result. But when we reject a belief we create a doubt in the place of that belief. Therefore, the struggle begins with doubt and ends with the cessation of doubt. Hence, according to Peirce, the only aim of inquiry is the settlement of opinion. However, we do not seek merely an opinion, but a true opinion. Therefore, we seek for a belief that we shall think to be true.

In the last section of the article, Peirce points out that there are four ways of fixing belief. They are the method of tenacity, the method of authority, the a priori method and the scientific method. He then goes on to analyze each one.

He says that if the only aim of inquiry is to settle opinion, and if belief has the nature of a habit, we can reach this aim by taking any answer to a question which we may fancy and constantly reiterate it to ourselves. We may insist on everything which may lead to that belief and keep away from anything which might disturb it. Peirce calls this 'the method of tenacity'<sup>4</sup> and thinks that this method is pursued by many men. He gives an example from his own life. He states that he was once entreated not to read a certain newspaper because it might change his opinion upon free-trade.

A person feels that, if he holds to his belief firmly, it will be entirely satisfactory. A steady and immovable belief gives great peace of mind. This method is used by people mostly in their religious beliefs. If death is annihilation, then the man who believes that he will go to heaven when he dies, provided he has fulfilled certain observances in this life, gains pleasure. Peirce sees a parallel between the behavior of this man and that of an ostrich. When an ostrich buries its head in the sand as danger approaches, it takes the happiest course. It hides the danger, and then says that there is no danger. A man may spend his life, systematically keeping out of view everything that might cause a change in his opinions.

Peirce holds that fixing belief by the method of tenacity cannot be used in practice,

<sup>3</sup> A.e., s. 231.

<sup>4</sup> A.e., s. 233.

because the social impulse is against it. The man who adopts it will find that other men think differently from him. He will find their opinions quite as good as his own, and this will shake his confidence in his belief.

The second method of fixing belief is called 'the authority method'<sup>5</sup>. States usually use this method to change the belief of the community. In this method the will of the state is much more important than the will of the people. A state can put its own doctrines before the attention of the people, reiterate them perpetually, and teach them to the young. It can at the same time prevent contrary doctrines from being expressed. Then the people who reject the established belief will be terrified. Suspected people can be questioned, they can be found guilty of forbidden beliefs and can be punished. Peirce points out that when an agreement cannot otherwise be reached, a general massacre of all who do not think in a certain way is a very effective means of fixing belief in a country. He points out that this method was used many times throughout the history.

The third method of fixing belief is the 'a priori method'<sup>6</sup>. Peirce finds the best example in the history of metaphysics. Metaphysical systems do not depend on any observed facts. They are adopted because their propositions seem agreeable to reason. They do not agree with experience, but we find ourselves inclined to believe them. He gives an example from Plato. Plato finds it agreeable to reason that the distances of the celestial spheres from one another should be proportional to the different lengths of strings which produce harmonious chords.

The last method of fixing belief is called 'the scientific method'<sup>7</sup>. Peirce states that there are real things, whose properties are independent of our opinion about them. Those realities affect our senses according to regular laws. By using the laws of perception, we can ascertain by reasoning how things really are. This method uses the conception of reality. According to him, everybody uses the scientific method about a great many things, and only ceases to use it when he does not know how to apply it. Peirce thinks that scientific investigation had the most wonderful triumphs in the way of fixing beliefs. He therefore concludes his article by stating that the scientific method is the best method among the four. It is the only one which presents any distinction of a right and a wrong way.

Peirce writes the article titled "How to Make Our Ideas Clear" in 1878, just a year after he wrote "The Fixation of Belief". He starts by criticizing Descartes' notion of clear and distinct ideas. He states that Descartes defines a clear idea as one which will be recognized wherever it is met with, and so that no other idea will be mistaken for it. If an idea does not possess this clearness, it is said to be obscure. On the other hand, Descartes defines a distinct idea as one which contains nothing which is not

<sup>5</sup> A.e., s. 236.

<sup>6</sup> A.e., s. 242.

<sup>7</sup> A.e., s. 243.

clear. Peirce says that according to Descartes an idea is considered distinct if we can give a precise definition of it, in abstract terms. An idea is confused if we cannot give such a definition. Peirce does not consider the doctrine that familiar use and abstract distinctness make apprehension perfect valid anymore. He decides that it is time to formulate a new way of attaining to a better clearness in ideas.

According to Peirce, Descartes sought a more natural source of true principles and found it in the human mind. Thus, in finding the ultimate source of truth we passed from believing the authorities to believing our own minds. In order to decide which ideas are true and which are false, Descartes' first condition was that they must be clear. However, Peirce notes that the distinction between an idea seeming clear and really being so, never occurred to Descartes.

Peirce criticizes Leibniz, too, for giving a great role to abstract definitions. He says that a piece of mechanism could not work without being fed with power, was perfectly apparent to Leibniz. However according to Peirce, Leibniz did not understand that the machinery of the mind can only transform knowledge, but never originate it, unless it be fed with facts of observation. Leibniz tried to reduce the first principles of science to formulas which cannot be denied without self-contradiction. Peirce thinks that Leibniz reverted to the old formalities of logic and abstract definitions played a great part in his philosophy.

Peirce believes that logic should teach us how to make our ideas clear. We must know what we think and we must be masters of our own meaning. Only in that way we can produce great thoughts. According to him, for an individual, a few clear ideas are worthier than many confused ones.

He finds two key notions in the action of thinking. They are doubt and belief. According to him, thinking starts by the irritation of doubt and ends when belief is attained. Therefore, the thinking is done only in order to produce belief. He gives the following example: If in a horse-car, I pull out my purse and find a five-cent nickel and five copper cents, I decide, while my hand is going to the purse, in which way I will pay my fare. The hesitation as to whether I shall pay the five coppers or the nickel is my doubt, because I am excited, although very little, to decide how I shall act.<sup>8</sup> Peirce remarks that doubts arise from some indecision in our action. He gives another example: "I have, for example, to wait in a railway-station, and to pass the time I read the advertisements on the walls. I compare the advantages of different trains and different routes which I never expect to take, merely fancying myself to be in a state of hesitancy, because I am bored with having nothing to trouble me."<sup>9</sup> Peirce emphasizes that feigned hesitancy, whether feigned for mere amusement or with an important purpose, plays a great part in the production of scientific inquiry. During

<sup>8</sup> Buchler, J., *Philosophical Writings of Peirce*, Dover Publications, New York, 1955, s. 27.

<sup>9</sup> A.e., s. 27.

the time of hesitancy, images pass rapidly through consciousness, one melting into another, until at last, when all is over, we find ourselves decided as to how we should act. This shows the attainment of belief.

Peirce later states that there are two kinds of objects in our consciousness. One kind is what we are immediately conscious of and the other is what we are mediately conscious of. As an example to each, he gives the notes and the melody of a song: "We are conscious of the tone played by each note immediately, as long as they are sounding. However, we are conscious of the melody of the song mediately. The performance of the melody occupies a certain time and to perceive it there must be some continuity of consciousness. We perceive the melody by hearing the separate notes; yet we cannot be said to directly hear it."

He finds sensations and thoughts similar to notes and melodies. Sensations are present in our consciousness as long as they last. However, thoughts are actions having beginning, middle and end. They cannot be immediately present to us; they must cover some duration.

According to Peirce, the only aim of thinking is to produce belief. Thinking is an action, but belief is a resting position. Therefore, the only motive of thought in action is the attainment of thought at rest.

After thought, he goes on to examine what belief is. This is an important question for him, because the notion of belief plays a central part in his philosophy. Peirce gives us three properties of belief: "First, it is something that we are aware of; second, it appeases the irritation of doubt; and third, it involves the establishment in our nature of a rule of action, or, say for short a habit."<sup>10</sup>

In his book called *The Origins of Pragmatism* A. J. Ayer rejects the view that the first two properties help us in arriving at an analysis of belief. For the first property, he tells us that "to say that belief is something that we are aware of does not distinguish it from the many other things that we are aware of".<sup>11</sup> He finds trying to define belief in terms of doubt even less helpful and asks: "for how is doubt to be characterized in this connection, except in terms of one's not knowing what to believe? Neither is it a distinctive property of belief that it appeases the irritation of doubt; for this might be brought about in other ways, for instance by the use of drugs."<sup>12</sup>

On the other hand, for Peirce, as belief appeases the irritation of doubt, which is the motive for thinking, thought relaxes and comes to rest when belief is attained. However, since the application of belief involves further doubt and further thought, it is at the same time a stopping-place and also a new starting-place for thought. That

<sup>10</sup> A.e., s. 28.

<sup>11</sup> Ayer, A. J., *The Origins of Pragmatism*, MacMillan, London, 1968, s. 40.

<sup>12</sup> A.e. s. 41.

is why he calls belief 'thought at rest'<sup>13</sup>.

Peirce emphasizes that different beliefs are distinguished by the different modes of action to which they give rise. Here there can be two kinds of deception. One is that beliefs which differ only in their mode of expression are thought to be different beliefs. As an example, he shows the figures similar to the ones below<sup>14</sup>:

For him, believing that the figure on the left is not a square, but believing that the one on the right is a square is a deception. Since both figures satisfy the definition of a square, they are both squares. Only their modes of expression are different. The other kind of deception is to mistake a difference in the grammatical construction of two words for a distinction between the ideas they express. For example, when he says that thought is an *action*, and that it consists in a *relation*, although a person performs an action but not a relation, which can only be the result of an action, yet there is no inconsistency in what he says, but only a grammatical vagueness.

Peirce points out that what a thing means is simply what habits it involves. What the habit is depends on *when* and *how* it causes us to act. As for the *when*, every stimulus to action is derived from perception. As for the *how*, every purpose of action is to produce some sensible result. Thus, he states that as the root of every distinction of thought we come down to what is tangible and practical. In other words, a difference in practice shows a difference in meaning.

In order to illustrate his view, Peirce gives the Catholic doctrine of transubstantiation. Catholics believe that the elements of the sacrament are flesh and blood literally, although they have the sensible qualities of meat and wine. He says that to talk of something as having all the sensible characters of wine, yet being in reality blood, is senseless jargon. As a result, he maintains that our idea of anything is our idea of its sensible effects. He then states the rule for attaining clearness of apprehension as follows: "Consider what effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object." This is called the pragmatic maxim.

Peirce presents another example. He asks what is meant by calling a thing hard. His answer is that a hard thing will not be scratched by many other substances. The idea of hardness lies in its conceived effects. He believes that there is no difference between a hard thing and a soft thing so long as they are not tested. Peirce then wants us to suppose that a diamond could be crystallized in the midst of a cushion of soft cotton and should remain there until it was finally burned up. He asks if it would be false to say that that diamond was soft. He remarks that although this seems a foolish question, it is not so in the realm of logic.

<sup>13</sup> Buchler, J., *Philosophical Writings of Peirce*, Dover Publications, New York, 1955, s. 29.

<sup>14</sup> A.e., s. 29.



As another example, he tries to find a clear idea of weight. For him, to say that a body is heavy means that, in the absence of opposing force, it will fall. This is the whole idea of weight according to Peirce.

He also tells us that there are three degrees of clearness of ideas. The first degree takes clearness in the sense of familiarity. Children use this degree of clearness in their ideas, and they never think that they do not understand these ideas. The second degree of clearness is to be able to give an abstract definition of the idea. But this is also not sufficient enough to make an idea perfectly clear. The third degree of clearness is given by the pragmatic maxim according to which the whole conception of an idea lies in its conceived effect. Peirce considers an idea with this degree of clearness a perfectly clear idea.

In the light of this rating, Peirce tries to analyze the idea of reality. As for the first degree of clearness, he says that every child uses the term 'reality' as if it is very clear to him. As for the second degree of clearness, he gives the definition of the real as that whose properties are independent of what anybody may think them to be. He states that this definition does not make the idea of reality perfectly clear. Therefore, he goes on to apply his pragmatic rules in order to get the third degree of clearness. According to these rules, reality consists in the peculiar sensible effects which things partaking of it produce. The only effect which real things have is to cause belief, because all the sensations which they excite emerge into consciousness in the form of beliefs. The question therefore is, how belief in the real is distinguished from belief in fiction. He calls belief in the real true belief and belief in fiction false belief. We have seen above in his previous article that the ideas of truth and falsehood are produced by the scientific method of fixing belief.

Peirce states that all the followers of science are persuaded that the processes of investigation will give one certain solution to every question. The scientists may at first obtain different results, but, as each perfects his method and his processes, the results will move toward a destined center. He says that this is true for all scientific research. Different minds may set out with different views, but the progress of investigation carries them by a force outside of themselves to one and the same conclusion. Peirce concludes his article by giving his own definition of truth and reality: "The opinion agreed by all researchers is the truth and the object represented in this opinion is the real."

We have seen that the notions of belief and idea are best explained in the articles called "The Fixation of Belief" and "How to Make Our Ideas Clear?". We can easily say that these two articles complement each other, since the notions of belief and idea are analyzed in both. They are at the same time considered to be the most important articles for the introduction of the characteristic doctrines of pragmatism.

## REFERENCES

- Ayer, A. J.; *The Origins of Pragmatism*, MacMillan, London, 1968.
- Buchler, J.; *Philosophical Writings of Peirce*, Dover Publications, New York, 1955.
- De Waal, C.; *On Peirce*, Wadsworth, United States, 2001.
- Gallie, W. B.; *Peirce and Pragmatism*, Penguin Books, Middlesex, 1952.
- Houser, N.; Kloesel, C. ed., *The Essential Peirce*, Vol. I, Indiana University Press, Bloomington, 1992.
- Menand, L. ed.; *Pragmatism*, Vintage Books, New York, 1997.
- Misak, C. ed.; *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Peirce, C. S.; *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. V-VI, Harvard University Press, Cambridge, 1960.
- ; *Pragmatism as a Principle and Method of Right Thinking*, ed. Patricia Ann Turrissi, State University of New York Press, Albany, 1997.
- ; James, W., Dewey, J., *Pragmatizm: Pratik Bir Felsefe, Seçme Yazılar*, der. ve çev. Çelik, S. , Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2008.

# CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRK DÜŞÜNCESİNDE MİLLÎ SANAT/YEREL ESTETİK ARAYIŞLARI\*

Ömür Karşı\*\*

## SEARCHING FOR NATIONAL ART/LOCAL AESTHETIC IN TURKISH THOUGHT IN REPUBLICAN PERIOD

### ÖZ

Türk düşüncesinde estetik kavramı ve bu kavram etrafındaki tartışmalar Tanzimat ile birlikte boy göstermeye başlamıştır. Tanzimattan Cumhuriyete kadarki dönemde Batılı bir disiplin olan estetiği tanıtan ve tartışan çeviri eserler basıldığı gibi özgün bir estetik anlayış geliştirme yolunda adımlar da atılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasının ardından kurulan Türkiye Cumhuriyeti devleti, topluma yeniden şekil vermek istemiştir. Toplumun sanat anlayışı ve sanat yapıtları da bu yenilenmeden payını almıştır. Cumhuriyetin ilkeleri doğrultusunda millî bir sanat anlayışının temellendirilmesi ve geliştirilmesi için çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda düşünürler ve sanatçılar millî sanat anlayışına ilişkin teorik ve pratik üretimlerde bulunmuşlardır. Cumhuriyetin ilk yıllarında ve 1960'larda yoğunlaşan millî sanat tartışmaları günümüzde yeniden gündeme gelmektedir. Ancak millî sanat tartışmalarına ilişkin belirgin bir kavramsal çerçevenin ve soru öbeğinin bulunmaması, önemli bir eksiklik olarak görünmektedir. Bu nedenle makalemizde ilkin millî sanat anlayışının ilişkili olduğu kavramları netleştirmeye çalışarak tartışmanın kavramsal çerçevesini çizeceğiz. Bu kavramlardan güç alarak var olan sorulara verilen yanıtlara göre tasnif edeceğimiz temel yönelimlerin görüşlerine değineceğiz. Bu bağlamda özellikle İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun görüşleriyle Sezer Tansuğ'un görüşlerini inceleyeceğiz. Tartışma etrafında geliştirilen görüşlerin ortak tikanıklıklarına işaret ederek çö-

\* Bu makale 2-4 Mayıs 2018 tarihlerinde gerçekleştirilen Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi'nde bildiri olarak sunulmuştur.

\*\* Arş. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe Bölümü ve İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Doktora Programı Öğrencisi, omurkarli@yyu.edu.tr. Yazı geliş tarihi: 23.07.2018; kabul tarihi: 19.09.2018.

züm yollarına dair önerilerde bulunmaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Cumhuriyet, Türk düşüncesi, millî sanat, yerel estetik, yerellik, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Sezer Tansuğ.

#### ABSTRACT

The concept of aesthetics and the discussions around this concept in Turkish thought started with Tanzimat. From Tanzimat to the Republic, translations that introduces and discusses aesthetic as a Western discipline has been published. Republic of Turkey, founded after the collapse of Ottoman Empire, wanted to re-shape the society. Society's understanding of art and art works are also affected by this renewal. In accordance with the principles of the Republic, studies have been carried out for the foundation and development of a national artistic understanding. In this context, thinkers and artists made theoretical and practical productions about national art. The controversies around the national art problem, which were concentrated in the first years of the Republic and 1960s, are on the agenda again. However, the absence of a clear conceptual framework and question cluster for national art discussions appears to be a major deficiency. For this reason, firstly we will try to clarify and draw the conceptual framework of the national art debates in this article. After that, we will classify the answers given to the national art debates. Especially we will examine the views of İsmail Hakkı Baltacıoğlu and Sezer Tansuğ in a dialectical context. By pointing to the common defects of the arguments in the discussion, we will try to find suggestions for solutions.

**Keywords:** Republic, Turkish thought, natinonal art, local aesthetic, locality, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Sezer Tansuğ.

...

#### Giriş

Millilik ve yerlilik konusuna dair söylemlerin, siyasî arenada son zamanlarda artış göstermesi nedeniyle popülerlik kazandığı sanılabilir. Ancak sıklıkla birbirinin yerine kullanılan bu iki kavram aslında Türk düşüncesinin başat sorunlarını da içermektedir. Bu nedenle millilik ve yerliliğin, güncel görünümüne karşın tarihsel problemlerimizden olduğu konunun uzmanlarınca dile getirilmektedir. Yetim'e göre yerlilik düşüncesi, Türk modernleşme tarihiyle yaşıt bir geçmişe sahiptir<sup>1</sup>.

Yerellik sorunu, süreklilik içinde görünürlük kazanmasa da aralıklı olarak Türk düşüncesini meşgul etmiştir. Bununla birlikte tartışmalar her zaman yerel kavramı

<sup>1</sup> Fahri Yetim, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk Düşüncesinde Arayışlar*, 1. bs., İstanbul: Tezkire Yayıncılık, 2017, s. 153.

üzerinden gitmemiş ve yerel yerine milli, ulusal, geleneksel gibi kavramlar, aynı anlam ve bağlam içinde kullanılmıştır. Öncesinde de izleri görünmesine karşın Cumhuriyet ile birlikte yerellik sorunu ve tartışmaları hem teorik bir temele oturtulmaya çalışılmış hem de toplumun tüm kesimlerini ve kurumlarını kapsayacak bir projeye dönüştürülmüştür. 1930’lu ve 40’lı yıllarda etkilerini güçlü bir şekilde hissettiren yerellik sorunu, 1960’lı yıllarda yeniden gündeme gelmiş ve kimi düşünür ile sanatçıların bu sorunla anılmasına imkân vermiştir. 90’lı yıllarda ise bu defa yükselen postmodernizmin yankıları etkilerini yerellik sorununda da duyurmuştur. 90’lı yılların sonunda *Birikim* ve *Cogito* dergilerin bir yıl arayla yerliliği dosya konusu olarak seçmeleri tesadüf değildir. Soruna ilginin günümüze kadar canlı kaldığının göstergelerinden biri de Hece dergisinin 2010 yılındaki yerlilik temalı sayısıdır. Bunun yanında 2000’li yıllarda yerliliği tartışan birçok kitap ve makale de yayımlanmıştır.

Yerellik ile sanat arasındaki ilişkinin açıkça kurulduğu ve yeni bir sanat anlayışının yaratılmak istendiği dönem ise Cumhuriyet ile birlikte başlamıştır. Cumhuriyet ile yaygınlık kazanan “milli sanat” ifadesi, yerellik sorununun sanat boyutunu ifade etmektedir. Millî sanat etrafındaki teorik tartışmalar ve sanatçıların üretimleri, edebiyat, plastik sanatlar, tiyatro, mimari, müzik ve diğer sanat dallarında günümüze kadar uzanmıştır. Buna karşın bugün yeniden millî ve yerli bir sanatı tartışıyorsak, cumhuriyetin kuruluşundan bu yana ‘milli sanat’ sorununu çözemediğimiz veya çözüme işaret eden bir uzlaşmaya sahip olmadığımız öne sürülebilir. Cumhuriyetin yüzüncü yılına yaklaşırken bu çözümsüzlüğün, tikanıklığın sebepleri üzerine yeniden düşünmek, bir zorunluluk olmakla birlikte yeni olanakların kapısını da aralayabilir.

Bu sorumluluğun yerine getirilebilmesi için ilkin düşünce tarihimizin cumhuriyetten bugüne kadarki sürecinde millî sanat/yerel estetik sorununda geliştirilmiş görüşlerin tasnif edilmesi ve tartışmanın kavramsal çerçevesi ile soru öbeğinin belirginleştirilmesi gerekmektedir. Bu sebeple biz de çalışmamızın ilk bölümünde tartışmanın ilgili olduğu kavramları ayırt edecek ve tartışmadaki görüşleri sınıflandıracakız. Millî sanat/yerel estetik sorunu etrafında öne çıkan iki kavram olan içerik ve biçimi, iki düşünürün görüşleri üzerinden yakından inceleyeceğiz. İçeriğin yerel biçimin ise Batılı olmasını tavsiye eden İsmail Hakkı Baltacıoğlu ile biçimin yerel olması zorunluluğunun altını çizen Sezer Tansuğ’un görüşlerini ele alacağız. Son bölümde ise tartışma etrafında tikanıklıklara sebep olduğunu düşündüğümüz sorunların üzerinde duracak, çözüme giden yolun inşa edilmesinin nasıl mümkün olduğuna ilişkin önerilerimizi sıralayacağız.

## Milli Sanat Arayışı

Osmanlı İmparatorluğu’nun Batı karşısında yenilgiyi ve geriliği kabul etmesi tüm kurumlara yansıdığı gibi sanat alanını da etkilemiştir. Yenilenme ve çağı yakalama için Batıyı örnek alma anlayışı, sanat alanında ilk kez 1835 yılında Avrupa’ya resim eğitimi

için gönderilen gençlerle başlamıştır<sup>2</sup>. Avrupa'nın sanat pratiğini öğrenmek isteyen Osmanlı'da bir süre sonra estetik kelimesi ve kuramsal tartışmalar da boy göstermiştir. Abdülhalim Memduh 1889 yılında, estetik kelimesini ilk defa kullanmış ve bu disiplini tanıtan bir dizi yazı kaleme almıştır<sup>3</sup>. Sakızlı Ohannes Paşa'nın 1891'de yazdığı *Fünûn-ı Nefîse Tarihi Medhalî* ise estetik disiplinini sistematik olarak anlatan ilk kitap olarak kabul edilmektedir<sup>4</sup>. Ancak bu dönemde estetiğe dair müstakil eserlerden çok fragmanlarla karşılaşılmalıdır. Bu fragmanların sıkça karşılaştığı mecra ise edebî tenkitlerdir<sup>5</sup>. Buna rağmen yoğun bir ilginin odağı olmadığını çıkarsayabileceğimiz estetikte özgün bir görüşün yetişme şartlarının, Tanzimattan Cumhuriyete değin yeterli düzeye erişmediğini görmekteyiz.

Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması ve Cumhuriyetin kurulması ile toplumun tüm katmanlarında olduğu gibi sanatta da yeni bir söylemin yayılmasına imkân sağlanmıştır. Batı devletlerini savaşta yenilgiye uğratan Cumhuriyet, bağımsızlığını ve özgünlüğünü bütün alanlarda kanıtlamak istiyordu. Söz konusu istek 'millî' sıfatının toplumsal sorun ve kurumların başına getirilmesinde belirtiliyordu. Bu noktada Yetim'in yerliliğin temel dinamiğini Batılılaşmanın diyalektik etkisinde görmesi oldukça anlamlıdır<sup>6</sup>. Batılılaşmak isteyen Cumhuriyet, kendi kültürüne ait farkındalığını kaybetme endişesini de taşımaktaydı. Bu tehlikeyi bertaraf etmenin koşullarından biri millî ve dolayısıyla özgün olanın açığa çıkarılmasıdır.

Peyami Safa, Türk münevverinin Batı bağımlılığından ve kendi sorularının cevaplarını Batıda arama alışkanlığından artık kurtulması gerektiğinden bahsetmektedir. Safa'ya göre sanatçısıyla, düşünürüyle Türk münevveri, kendi sorunlarının ve duyarlılığının farkına varmalıdır<sup>7</sup>:

Türk milletin kendi kendisini görmesine delâlet edecek bir izah aynasına sahip olmayan Türk mütefekkirleri millî meselelere sıfırı tüketmiş bir tecessüsle arkalarını dönerlerken, bize kendimizden sonra âlaka vermesi lâzım gelen dünya problemleri içinde ne aradıklarını sorabiliriz. Henüz bütün cihanın felsefî akideleri ve siyasî ideolojilerinin üstünde, ortaya bir 'Türk meselesi' koymadık. Fikir adamı, sanatkâr ve edebiyatçı, başına aid muammaların hallini, millî ve hayatî prensiplerin dışında, mücerred ve üniversal izah sistemlerinde arıyor; ressam, Göksu deresinin dibindeki yosunlu, tortulu ve alaca suyun rengiyle paleti arasındaki tereddüdün izalesini Henri Matisse'den soruyor; edebiyatçı yalnız bu toprağın ve bu iklimin verdiği tuğyanların manasını ve ifade tarzını Valery'ye danışıyor; fikir adamı hâlâ Türk muammasına yalnız Kant'tan, Hegel'den, Marx'dan veya Meyerson'dan cevap bekliyor.

<sup>2</sup> Meryem Uzunoğlu, "Kültür-Sanat İlişkisi Bağlamında Cumhuriyetin İlk Yıllarında Özgün Türk Resmi Oluşturma Çabaları", *İdil*, c. 2, s. 10, 2013, s. 154.

<sup>3</sup> Tuncay Öztürk, "Tanzimat Döneminden Latin Harflerinin Kabulüne Kadar Türkiye'de Estetik Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 13, s. 2, 2011, s. 244-245.

<sup>4</sup> Öztürk, a.g.m., s. 243.

<sup>5</sup> Öztürk, a.g.m., s. 241.

<sup>6</sup> Yetim, a.g.e., s. 152.

<sup>7</sup> Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, 9. bs., İstanbul: Ötüken, 2013, s. 10.

Safa'nın vurguladığı 'Türk meselesi'nin sanatsal uzanımı Cumhuriyet döneminde, milli sanat tartışmalarının gerçekleşmesine zemin hazırlamıştır. Çünkü milli sanatın ne olduğu ve nasıl olması gerektiği açıklığa kavuşturulmuş değildir. Başvurulması gereken başat kaynaklardan Atatürk'ün söylevlerine bakıldığında da görülmektedir ki Atatürk, milli sanatı anarken kimi zaman içeriğin milliliğine, kimi zaman ise biçime atıf yapmaktadır. 1923 yılındaki meclis konuşmalarından birinde şöyle seslenmektedir Atatürk<sup>8</sup>; "Fakat Efendiler! Millet; milletin ruh sanatı, musikisi, edebiyatı ve bütün bediyyatı bu kudsi cidalin ilâhî teranelerini müebbet bir vatan aşkının vectleriyle daima terennüm etmelidir." Bu konuşmasında Atatürk milli sanatın içeriğinin milli mücadele olması gerektiğinin altını çizmektedir. 1925 yılında ise Atatürk, İzmir Kız Öğretmen Okulu'nu ziyaret eder ve burada Selim Sırrı Tarcan'ın öğrencisi ile oynadığı zeybek dansını izler. Buradaki konuşmasında ise Atatürk, milli sanatın biçimine dikkati çekmektedir<sup>9</sup>;

Hamnefendiler, beyler! Selim Sırrı Bey zeybek raksını ihya ederken ona bir şekl-i medenî vermiştir. Bu sanatkâr üstadın eseri hepimiz tarafından kabul edilerek milli ve içtimai hayatımızda yer tutacak kadar tekemmül etmiş, bedî bir şekil almıştır. Artık Avrupalılara; 'Bizim de mükemmel bir raksımız var' diyebiliriz ve bu oyunu salonlarımızda, müsamerelerimizde oynayabiliriz.

Atatürk, milli sanatın içerikte ya da biçimde yerli kaynaklara dayanmasını salık vermesine karşın, ulusal sınırlara kapanıp kalmasını da istememektedir. Ulusal olması gereken sanatın hedefi, evrensel olana varmak, evrenselde kendine alan açabilmektir. Dolayısıyla Atatürk sanatın ulusallığı yanında evrensel olması gerekliliğine de değinmektedir<sup>10</sup>;

Güzel sanatların hepsinde, ulus gençliğinin ne türlü ilerletilmesini istediğini bilir. Bu, yapılmaktadır. Ancak bunda en çabuk en önde götürülmesi gerekli olan Türk musikisidir. Bir ulusun yeni değişikliğinde ölçü, musikide değişikliği alabilmesi, kavrayabilmesidir. Bugün dinletmeğe yeltenilen musiki yüz ağartacak değerde olmaktan uzaktır. Bunu açıkça bilmeliyiz. Ulusal; ince duyguları, düşünceleri anlatan; yüksek deyişleri, söyleyişleri toplamak, onları bir gün önce, genel son musiki kurallarına göre işlemek gerektir. Ancak; bu düzeyde, Türk ulusal musikisi yükelebilir, evrensel musikide yerini alabilir.

Atatürk'ten alıntılanan yukarıdaki satırlarda milli sanat sorununun kavramsal çerçevesi de ortaya çıkmaktadır. Buna göre milli sanatın *içerikte* mi yoksa *biçimde* mi gerçekleştirileceği, *ulusal* olmanın yanında *evrensel* de olması gerekliliği, kendi duygu ve düşüncelerini anlatma derdini *çağdaş* ve güncel tekniklerle *sentezleme* mecburiyeti, milli sanatın sorun haritasını da oluşturmaktadır. Bu kavram ve sorunlar arasında *yerli* olanın ne olduğuna ilişkin kafa karışıklığının ve yerliyi çağdaşla buluşturacak sentezin

<sup>8</sup> *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I*, 5. bs, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, 2006, s. 333.

<sup>9</sup> A.g.e., s. 240.

<sup>10</sup> A.g.e., s. 395.

nasıl gerçekleşeceği kaygısının, öncelikli olduğu kabul edilebilir.

Yerli malzeme arayışı çeşitli dallardaki sanatçıları farklı yönlerle sürüklemiştir. Mimarlık, müzik ve resimdeki değişen tercihler, muhtelif yerel anlayışlarının da dışavurumudur. Birinci ve İkinci Ulusal Mimarlık Dönemleri'nde millî mimarinin olanakları araştırılmıştır. Birbirini izleyen iki mimarî akımın yerel için örnek aldığı modeller birbirinden farklıdır<sup>11</sup>. Birinci Mimarlık Dönemi'nde Osmanlı yapıları model alınırken<sup>12</sup>, İkinci Mimarlık Dönemi'nde Anadolu Selçuklu yapıları model alınmıştır. Müzik alanında ise sanatçılar halk kültürüne ve müziğine yönelmiştir<sup>13</sup>. Resimde ise yerli içeriğin hızlı değişimlere uğradığı görülmektedir<sup>14</sup>; “Cumhuriyetin ilk yıllarında ağırlıklı olarak görülen millî mücadele temalı resimler 1930’ların sonlarına doğru giderek yerini geleneksel el sanatlarına ait motiflere, Anadolu insanı ve doğası konulu resimlere bırakır.”

Öte yandan Cumhuriyet de tıpkı Osmanlı'nın son dönemlerinde yaptığı gibi yetenekli öğrencilerini ve sanatçıları Avrupa'ya göndermekte, sanatta da çağdaşıktan geri kalmak istememekteydi. Köksal'a göre Avrupa'daki atölye ve okullara öğrenci gönderilmesi, Cumhuriyetin modern sanatı desteklediğinin göstergesidir<sup>15</sup>. Batıdaki sanat eğitimlerinin ardından yurda dönen sanatçılar Batılı biçimleri savunmuşlar, Batılı biçimlerle çeşitli yerli malzemeyi sentezlemeye çalışmışlardır. Eserlerinde Batılı biçimin ön plana çıkması sebebiyle bu sanatçılar birçok eleştiriye maruz kalmıştır.

Millî sanat sorununda öne çıkan tercihler ve görüşler birbirlerinden ayrılımlarına rağmen bu görüşleri sınıflama denemesi sorunu anlamayı kolaylaştıracaktır. Bu bağlamda Tanzimatta belirtmeye başlayan üç akımın Türkçülük, İslamcılık ve Batıcılığın temel kategoriler olarak işlevsel olduğunu düşünmekteyiz. Millî sanatın imkân bulmasının yolunun Türk tarihinden, Anadolu Türk sanatından geçtiğini destekleyenler Türkçülük; yerelin İslâm dini ve duyarlılığı olduğunu savunanlar İslamcılık ve sanatın evrenselliğine erişmek için Batı biçimlerinin öncelikli olduğuna inananlar ise Batıcılık kategorileri altına sokulabilir. Ancak dikkat edilmesi gereken hususlardan biri, sentez fikrinin zorlayıcılığı sebebiyle bu sınıflamaların geçişkenlikler barındırdığıdır. Bunun bariz örneklerinden birine Mavi Anadoluculuk akımında denk gelinmektedir. Mavi Anadoluculuk, yerli içeriğe sahip çıkmaya çalışmakla birlikte Batı uygarlığının da bu içerikten doğduğunu iddia etmekte, dolayısıyla Anadolu ile Batı kültürünü uzlaş-

<sup>11</sup> H. A. Bala ve M. B. Tosunlar, “Mimarlıkta Ulusal Kimlik ‘Gelenekçinin İcadı’”, *Kastel*, 2, 2014, s. 21.

<sup>12</sup> Bilici, Z. Kenan, “Türk Neo-Klasisizmi: Osmanlı ve Cumhuriyet'te ‘Millî Üslup’ Arayışları”, *Sanat ve Klasik* kitabı içinde, 1. bs., İstanbul: Klasik Yayınları, 2006, s. 91.

<sup>13</sup> Hilmi Yazıcı ve Seçkin Z. Gökbudak, “Türkiye’de Ulusal Müzik ve Bir Opera Eseri Olarak Aşk-ı Memnu”, *Tarihin Peşinde: Uluslar arası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, s. 14, 2015, s. 230.

<sup>14</sup> Karaaslan, Elif ve Merve Güven ve Cansu Çelebi Erol, “Erken Cumhuriyet Dönemi Türk Resminde Ulusal Kimlik Anlayışı ve Bedri Rahmi Eyüboğlu”, *İdil*, c. 6, s. 31, 2017, s. 945.

<sup>15</sup> Duygu Köksal, “Cumhuriyet İdeolojisi ve Estetik Modernizm: Baltacıoğlu, Yeni Zamanlar ve Bauhaus”, *Bauhaus: Modernleşmenin Tasarımı* içinde, 3. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 251-253.



tırmak, yerelden evrensele ulaşmak istemektedir<sup>16</sup>. Yine Batıcılığı savunduğu sanılan kimi görüşlerin de altında Türkçülük akımının yattığı görülmektedir. Bu durumun ilgi çekici örneklerinden biri ise İsmail Hakkı Baltacıoğlu'dur.

### İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve Millî Sanat

İsmail Hakkı Baltacıoğlu (1886-1978) Türk düşüncesi içinde daha çok pedagog kimliğiyle ön plana çıkarılmasına karşın birçok alanda eser üretmiş, yıllar içinde düşüncelerinde gelişim ve değişimler yaşamış bir düşünürdür. Sıklıkla anılan pedagog kimliği, çok yönlü bir düşünür olan Baltacıoğlu'nun sanat ile ilişkisini gölgelememelidir. Çocukluğundan itibaren sanatsal pratikle ilişkisi olan<sup>17</sup>, Sanayi-i Nefise mektebinde dersler veren Baltacıoğlu, sanatla çok yönlü bir diyalog içinde bulunmuştur. Sanata dair kitaplarına bakıldığında ise Baltacıoğlu'nun, genel sanat sorunlarını, sanat sosyolojisini, sanat felsefesini ve sanat tarihçiliğini ilgilendiren yapıtları, erken döneminden yaşlılığına değin kaleme aldığı görülmektedir. Bu durum da göstermektedir ki Baltacıoğlu sanatı ve sorunlarını düşünmeyi yaşamı boyunca sürdürmüştür. Bununla birlikte Baltacıoğlu, millî sanat sorununun da yine erken yazarlık yıllarından geç dönemlerine değin üstünde durduğundan, diğer Türk düşünürleri arasında öne çıkmaktadır.

Baltacıoğlu'na göre devrim bir bütündür ve bu bütünün içinde sanatın da üstüne düşen yeni roller bulunmaktadır<sup>18</sup>. Sanatın üstüne düşen sorumluluğun ne olduğu ise toplum tarafından açıklıkla bilinmemektedir. Baltacıoğlu bu kafa karışıklığının toplumun genelinde ve bütün kurumlara ilişkin olduğunu belirtmektedir<sup>19</sup>; “Yeni bir harse, daha iyi söyleyelim, yeni bir medeniyete malik olan yeni Türkiye kendisine yeni bir hayat kabı, yeni bir mefkûre zarfı istiyor. Yeni Türk, yeni şehir, yeni yol, yeni mesken, yeni mektep, yeni iş istiyor; fakat bu yeniliğin yeniliği ne olduğunu bilmiyor.”

Baltacıoğlu *Demokrasi ve Sanat* kitabında yeni sanatın nasıl olması gerektiğine işaret etmektedir. Sanatı, toplumsal yapının öğelerinden biri olarak ele alan düşünür, sanatı belirleyen çağın ve toplumsal yapının koşulları olduğunu düşünmektedir. Buna göre her devrin yaygın ve toplum tarafından kabul görmüş bir sanat anlayışı olduğu gibi, endüstri devrimi ile birlikte demokrasi çağının da kendi sanatını doğurması kaçınılmazdır. Baltacıoğlu endüstriyel üretim yapan demokratik toplumların, geçmiş yüzyıllardan farklı toplumsal yapısını tahlil eder ve bu toplumların sanatının kübist olduğunu dile getirir. Kübizm, düşünüre göre demokratik ve endüstriyel toplumun bütün niteliklerini yansıtan bir sanatsal dildir. Gelişmiş toplumlarda resimden mimariye her alanda kübizm

<sup>16</sup> Burcu Pelvanoğlu, *Pek Kronolojik Olmayan Hayatımız: Türkiye’de Modernleşme ve Sanat*. 1. bs. , İstanbul, Corpus Yayınları, 2017, s. 242-243.

<sup>17</sup> İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Türk Plâstik Sanatları*, Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1971, s. 3

<sup>18</sup> İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Demokrasi ve San’at*, 1. bs. , İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1931, s. 145.

<sup>19</sup> Baltacıoğlu, *a.g.e.*, s. 11.

ile karşılaşılmasının sebebi de toplumsal yapı ile kübizmin üslubu arasındaki ortaklıktır. Baltacıoğlu demokrasi ile kübizm arasındaki ilişkiyi zorunlu görmektedir<sup>20</sup>;

Resimde Kübizm cereyanının münzevî bir cereyan olmadığını, bütün içtimai ve beşerî mevzularla mütesanî bir emrivakı olduğunu da kaydetmeliyiz. Kübik san'at kuvvetli bir temayül ve harsî bir yenilik olarak avrupa medeniyet zümresine dahil olan bütün milletlerde bir emrivakıdır. Kübizmin mukadderatı demokrasinin mukadderatıyla müşterek gibi görünüyor.

Bu tespitten hareketle Baltacıoğlu, yeni bir yönetim biçimine kavuşan ve çağdaşlaşmak isteyen Türk sanatının da kübizmi benimsemesi gerektiğini söylemektedir. Batılı bir üslup olan kübizmi benimsemek, düşünüre göre millî sanata zarar vermez. İnkılâplarla birlikte Avrupalı kıyafetlere bürünen kadınların millî niteliklerini kaybetmediğinden örnek vererek, resmin ya da mimarinin kübist unsurlarla donanmasının Türklük adına bir engel teşkil etmeyeceğini anlatır<sup>21</sup>. Hatta düşünür, kübist üslubun benimsenmesinin, millî hassasiyeti ifade etme gücünü arttıracığını da öne sürmektedir<sup>22</sup>.

Dolayısıyla Baltacıoğlu millî sanatın, içeriği yerli ama biçimi evrensel olan kübizmin bir sentezi olması gerektiğini düşünmektedir. "...sanatkârın içtimaileşmesi, tekniğin asrîleşmesi lazımdır."<sup>23</sup> diyen Baltacıoğlu'nda yerli içerik vurgusu da çok keskin ve belirgindir. Toplumundan kopmuş bir sanatçının sanatının tereddidi edeceğini belirten Baltacıoğlu<sup>24</sup>, sanatçının halka tutunarak yükseleceğini vurgulamakta<sup>25</sup> ve millî sanatın toplumu oluşturan bireyleri ortak bir beğeni etrafında bir araya getirmesi gerektiğini ifade etmektedir<sup>26</sup>.

Baltacıoğlu'nun bahsedilen görüşleri Ziya Gökalp'ın hars-medeniyet ayrımını anımsatmaktadır. Bilindiği gibi Gökalp, kültürü yerel bir olgu olarak yorumlarken medeniyeti ise evrensel bir olgu olarak yorumlamış, çağdaşlaşmanın ulusal kültürü korumakla birlikte çağdaş Batı toplumlarının ileri öğelerinin ithal edilmesiyle gerçekleştirilebileceğini belirtmiştir. Gökalp'ın kültür ile medeniyet arasındaki ayrımı ve diyalektiği, Türk düşüncesinde 1920'lerden günümüze değin sanatta yerellik tartışmalarının da üzerine gölgesini düşürmüştür. Gökalp'ın kültür-medeniyet ayrımının güçlü etkisi Kayalı<sup>27</sup> ve Bek'in<sup>28</sup> de altını çizdiği gibi düşünürlerin kalkış noktası olmuş ve yerel/

<sup>20</sup> Baltacıoğlu, a.g.e., s. 125.

<sup>21</sup> Baltacıoğlu, a.g.e., s. 140.

<sup>22</sup> İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Sanat*, 1. bs., İstanbul: Semih Lütfi Sühulettin Kütüphanesi, 1934, s. 127.

<sup>23</sup> Baltacıoğlu, a.g.e., s. 131.

<sup>24</sup> Baltacıoğlu, a.g.e., s. 126.

<sup>25</sup> Baltacıoğlu, a.g.e., s. 179.

<sup>26</sup> Baltacıoğlu, a.g.e., s. 128.

<sup>27</sup> Kurtuluş Kayalı, "1940'lı ve 1960'lı Yılların Sınırlı Sayılabilecek Yerlilik Eksenli Düşüncesinin 1990'lı Yıllarda Yitip Gitmesinin Nedenleri ya da Türk Düşünce Dünyasının Yerlilik Nokta-i Nazarından Sathi Bir Okunuşu", *Cogito*, s. 21, 1999, s. 147.

<sup>28</sup> Güler Bek, "Çağdaş Türk Sanatında 'Ulusalılık/Evrensellik' Sorunsalı ve Bazı Temel Yaklaşımlar", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, s. 17, 2008, s. 120.

evrensel, içerik/biçim gibi kavram çiftlerinin ele alınmasını da etkilemiştir.

Ancak Baltacıoğlu'nun Batıdan ithal edilmesini istediği kübist üsluba ilişkin görüşleri Gökaltıpçılığa ya da Batıcılığa indirgenemeyecek ölçüde de karmaşıktır. Çünkü Baltacıoğlu, yüzyıllar önceki Türk mimarisinin de kübist olarak nitelendirilebileceğini söyleyerek, kübizmi Türk milletinin en temel sanatsal üretimlerinden biri olarak değerlendirir. Böylelikle Baltacıoğlu Türk sanatı ile evrensel sanat dünyası arasında doğal bir bağ kurmak istemektedir<sup>29</sup>;

... kübik telakkiyi türk san'atının içinde de tetkik ederek Bursadan başlayıp İstanbul'da Yeniceamiye varan mimarî tekâmülünün esaslı telakkisi olduğunu, büyük türk mimarlarının mimarî eserini anlayışları ve bedîî temayülleri itibarile kübist oldukları neticesine varmıştım. Benim maksadım beşerî müfekkire ve muhayyilenin bir parçası demek olan türk müfekkire ve muhayyilesinin bir boşluk içinde çalışmadığını, bilâkis mimarinin ezeli düsturlarına mutabık bir faaliyet ve yaratıcılık eseri göstermiş olduklarını ispat etmek idi.

Batıdan örnek alınması istenen sanatsal biçimlerin, aslında zaten öteden beri Türk sanatında var olduğunu iddia etmek, Baltacıoğlu'na has bir düşünce değildir. Cumhuriyetin çağdaş bir şekil vermek istediği yeni müziğin çok sesli karakteri için de benzer düşünceler öne sürülmüştür. Buna göre Türk halk müziğinin çok sesli yapısı, Batı çok sesli müziğinden önce toplumda icra edilmektedir. Dolayısıyla Batı'dan alınacak çok sesli müzik yeni bir şey olmayacak, Türk milleti yabancılaştığı kendi özüne yeniden kavuşacaktır<sup>30</sup>.

Baltacıoğlu'nun 20. yüzyıldaki kübizmi, endüstri ve demokrasi ile şekillenen yeni toplumsal yapının ortaya çıkardığını söylemesinin ardından yüzyıllar önceki Osmanlı toplumunda da varlığını ispata çalışması anakronik bir hata olmanın ötesinde yorumlanması gereken bir gerginliğe işaret etmektedir<sup>31</sup>. Batıyı taklit etme güdüsü ile millî benliğinin bağımsızlığını koruma güdüsünün yarattığı gerilim, Batı'daki sanatsal akımlara karşı sakınan, çekingen bir isteklilik doğurmuş, çelişkili ruh hali söz konusu akımların anlamını da çarpıtmıştır. Köksal, Türk aydınının Batı modernizmiyle kurduğu ilişkide geç kalmışlık duygusundan çok tereddüt duygusunun hâkimiyetine dikkati çekmiştir<sup>32</sup>. Bu tereddüt, kübizmin de olduğu gibi benimsemesini engellemiştir. Öndin'in de vurguladığı gibi, Batıya gönderilen yetenekli sanatçıların kübizmi öğrenerek yurda dönmelerine karşın ortaya koydukları resimlerin ne kadar kübist oldukları tartışmalıdır. Yerellik kaygısı, kübizmi de deforme etmiştir<sup>33</sup>;

<sup>29</sup> Baltacıoğlu, *Demokrasi ve San'at*, s. 102-103.

<sup>30</sup> Yazıcı ve Gökbudak, a.g.m., s. 230-231.

<sup>31</sup> Baltacıoğlu, Batı sanatına ait akımları sosyo-ekonomik ve tarihsel arka planına bakmaksızın, yalnızca teknik özelliklerle ele alarak Türk kültüründe de bulmaya geç dönem eserlerinde de devam etmiştir. *Türk Plastik Sanatları* adlı eserinde, bu sanatların temel özelliğinin sürrealist olduğunu söylerken, kastettiği 20. yüzyılda Andre Breton öncülüğünde hayat bulan sürrealizmin içeriği değil, biçimsel nitelikleridir (bkz. Baltacıoğlu, *Türk Plastik Sanatları*, s. 3).

<sup>32</sup> Köksal, a.g.m., s. 248-249.

<sup>33</sup> Nilüfer Öndin, "Kübizm ve Türkiye", *Sanat Tarihi Dergisi*, s. 14/2, 2005, s. 109.

... Türkiye’deki uygulamanın ne denli kübist olduğunu söylemek de zordur. Kübizm, nesnelerin biçimlerinin geometrik disiplin içinde yansıtılması olarak ele alındığından, analitik kübizmdeki nesnenin, analiz sonucu parçalanması veya sentetik kübizmdeki zihinsel nesne oluşturma girişimlerinden söz etmek olası değildir. Dolayısıyla, özgün Türk resmi yaratma isteminin her zaman başat olması, akımın düşünsel boyutunun incelenmesini arka plana ittiği söylemini kuvvetlendirmektedir.

Çağdaş Batılı biçimle yerel içeriği birbirine eklemlemek sanıldığı kadar kolay değildir ve bir sentez fikri her şeyden önce birleştireceği iki dünyayı da çok iyi anlamayı gerektirir. Öte yandan sentez fikri uyarınca üretilen sanat eserlerinin alımlayıcılarda uyandıracığı tepkinin ne olacağı da hesaba katılmalıdır. Yaratılması arzu edilen millî sanatın Batılı biçimi, millet tarafından anlaşılabilir mi? Sanatçının sanat bilgisi ve duyuşu ile seyircinin, halkın bilgisi ve duyuşu arasında ortaklık bulunmamasını Duben, çıkmaz olarak yorumlamaktadır<sup>34</sup>. Bunun yanında yurtdışından dönen sanatçıların Batılı üslubu, diğer sanatçılar ve dönemin aydınları tarafından da yerli ve millî olmamakla itham edilmiştir. Elif Naci’nin bu sanatçılara ‘Vatandaş Türkçe Konuş’ diye seslenmesi, bu tepkilerin en önemlilerinden biridir<sup>35</sup>.

Öyle görünüyor ki bu sebeplerden dolayı, yani sanatçı ile halk arasındaki uçurumu kapatmak amacıyla, Halkevleri tarafından 1938-1943 yılları arasında sanatçıların katıldığı Yurt Gezileri düzenlenmiştir. Bu gezilerle devlet, sanatçıları Anadolu’nun farklı şehirlerine göndererek sanatçıların yurdu daha iyi tanımalarını sağlamak, böylelikle her ne kadar biçimi batılı olsa da yerel içeriği kuvvetlendirmek istemiştir. Fakat devlet güdümlü bu çabalar da istenileni verememiş, sanatçıların Anadolu’daki deneyimleriyle ürettikleri eserler büyük bir başarı yakalayamamıştır<sup>36</sup>.

Bu noktada Baltacıoğlu’nun millî sanata ilişkin görüşleriyle sanatçıların üretimleri arasındaki şaşırtıcı paralellığe de bir başka açıdan yaklaşmamız gerekmektedir. Sanatçıların kübist tarzda resimler üretmesini Baltacıoğlu’nun görüşlerinden etkilenmeleriyle açıklamak doğru olmayacaktır. Bizzat Baltacıoğlu, görüşlerinin yankı bulmadığından şikâyetçidir<sup>37</sup>. Düşünür ile sanatçı arasındaki bu kopukluğa karşın Baltacıoğlu’nun

<sup>34</sup> İpek Duben, *Türk Resmi ve Eleştirisi*, 1. bs., İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 19.

<sup>35</sup> Uzunoglu, a.g.m., s. 162.

<sup>36</sup> Sanatçıların Anadolu deneyimiyle ilgili anılması gereken iki çarpıcı nokta daha bulunmaktadır. Bunlardan biri sanatçıların yaşadıkları ve duyguları ile ürettikleri resimler arasındaki tutarsızlıktır. Sanatçılar mektup ve anılarında ziyaret ettikleri şehirlerin kötü durumundan yakınmasına karşın resimlerinde Anadolu şehirlerini özenilecek biçimde tasvir etmişlerdir (Pelvanoğlu, a.g.e., s. 152-153). Ayrıca bu resimlerin akıbeti de konunun bir başka boyutudur. Pelvanoğlu’nun aktardığına göre resimlerin birçoğu iyi korunup saklanmadığı için mahvolmuş, birçoğu ise kaybolmuştur (Pelvanoğlu, a.g.e., s. 155).

<sup>37</sup> Sanat üzerine kendisiyle yapılan mülakatta kübizme ilişkin görüşleri sorulan Baltacıoğlu şöyle yanıt verir: “... Kübizm hakkındaki fikirlerimi ‘Demokrasi ve Sanat’ kitabımda etraflıca yazdım. Ne düşünüyorsunuz diye sual sormak sırası benimdir. Çünkü tezi etraflıca izah ve müdafaa etmiş bulunuyorum. Bir davanın hasımları tarafından hiçbir mukabele ve müdafaaya maruz olmaması kadar garip ne olabilir?” bkz. Baltacıoğlu, *Sanat*, s. 132.

görüşleri ile sanatçıların çalışmaları arasındaki ortaklığın sebebi, Baltacıoğlu'nun Cumhuriyetin sanat anlayışının bir çeşit sözcüsü, bu anlayışın kuramsal temellerinin açıklayıcısı olmasından kaynaklanmaktadır<sup>38</sup>.

## Sezer Tansuğ ve Yerel Estetik

Sezer Tansuğ (1930-1998) sanat dünyasının farklı alanlarında ürünler vermiş, sınıflandırılması zor bir kişiliktir. Sanat tarihi bölümünde kısa süren bir akademisyenliğin ardından sanat eleştirileri yazmış, Ayasofya Müzesi restoratörlüğü görevini üstlenmiş, sergiler düzenlemiş, sinema ile ilgilenmiş ve yönetmenlik yapmış, bir süre reklam yazarlığı ile geçimini sağlamış ve geç yaşlarında akademiye tekrar dönerek sanat dersleri vermiştir. Bir yanıyla verimli ama bir yanıyla da çalkantılı hayat sürüleninde Tansuğ'un kimi ilgilerinin sürekliliği ise dikkat çekicidir. Baskın kimliği sanat tarihçiliği ve sanat eleştirmenliği olan Tansuğ'un hem geçmişteki hem de güncel eserleri değerlendirirken ana yönelimi yerellik perspektifidir. Tansuğ yazılarında bu yerellik perspektifini daima diri tutmuş, geçmişten günümüze yerelliğin izlerini takip etmiş ve yerel bir sanatın gerçekleşme şartlarını sorgulamıştır.

Bir sanat tarihçisi ve eleştirmen olarak Tansuğ aynı zamanda estetiğe, özelde Türk-İslâm estetiğine dair öne sürdükleriyle düşünür de sayılmalıdır. Bu bağlamda Cumhuriyet dönemi sanat felsefecileri arasında Tansuğ da anılmalıdır. Bunun yanında Tansuğ'un düşünürlüğü, sıkı ve güçlü analizlerin ardından bütünsel bir sisteme kavuşturulmuş değildir. Sistemli ve bütünsel bir sanat felsefesinin ipuçlarını barındırmasına karşın Tansuğ istediği sonuca varamamıştır. Bu durumu açıkça itiraf etmekle birlikte Tansuğ<sup>39</sup>, arzu edilen senteze henüz kimsenin ulaşamadığını belirtmekten de geri durmaz<sup>40</sup>; "... Türkiye'de kuram ve eleştiri alanı henüz yeni sentezlerin gerçekleştirdiği bir alan görünümü taşımaz."

Tansuğ'da yerellik, eleştirmenin kaçınamayacağı bir bakış olmasının yanında ayrıca temel sorumluluğudur. Kendi eleştirel bakış açısını da yerellik üzerinden inşa eden Tansuğ, sanat olgusunu yerellik kavrayışının ışığında irdeler. Tansuğ, sanat yazılarına egemen olan niteliği açıklarken yerelliği vurgulamakta ve zorunluluğuna işaret etmektedir<sup>41</sup>; "Yazılarımın genel mesajı Türk sanatı tarihinin kuramsal ve uygulamaya dönük sorunlarının gerçekçi bir ulusal program hedefi doğrultusunda ele alınma zorunluluğudur." Dahası Tansuğ, sanatsal perspektife dair bu zorunluluğu yalnızca sanat alanıyla da sınırlamaz. Tansuğ için sanat eleştirisindeki yerellik tutumu, ulusal bağımsızlık endişesinden ayrı değildir. Bu bağlamda Tansuğ kendi eleştirel tutumundaki yerelliğin,

<sup>38</sup> Zeynep Yasa Yaman, "Demokrasi ve Sanat", *Anadolu Sanat Dergisi*, s. 1, 1993, s. 184.

<sup>39</sup> Sezer Tansuğ, *Karşıtı Aramak*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1983, s. 11-12.

<sup>40</sup> Sezer Tansuğ, *Çağdaş Türk Sanatı*, 2. bs., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991, s. 230.

<sup>41</sup> Tansuğ, *Karşıtı Aramak*, s. 10.

ülkenin bağımsızlığı için genelleştirilmesi ve kararlılıkla sürdürülmesinden yanadır<sup>42</sup>;

Bugünün sanat sorunları, ulusların dünya ortamında kendi hak ve bağımsız varlıklarını sürdürme zorunluklarından ayrılmaz. Sanatta ulusallık ve yerellik kavramlarında direnmek de evrensellik idealizasyonuna karşı oyuna gelmek istemeyişimizi ifade etmektir. Bunu bir yaşama sorunu olarak da ortaya koymak zorundayız.

Tansuğ, yerel perspektifin kaybının doğuracağı, doğu ile batı arasında bocalamanın sorunlarını tanımlarken psikoz kavramını birçok defa kullanmaktadır. Tansuğ'a göre Cumhuriyetin Batı kültürü ile girdiği diyalogda amaç hiçbir zaman bütünüyle Batı kültürünü benimsemek değildir. Tansuğ, Batı kültürüyle bütün karşılaşmaların bizi yeniden yerele yönlendirdiğine dair ilgi çekici bir tespitte bulunur. Buna göre Tansuğ Batıyı, psikozların çözümü olarak değil ancak çözümün yardımcısı olarak görmektedir. Tansuğ, Batıyı dolaylı olarak yerele yönlendiren bir kaynak olarak değerlendirmektedir<sup>43</sup>;

Ülkemiz bir çok ekonomik, politik nedenler ve bunlarla birlikte gelen çeşitli zorunluklarla bir Batı psikozu içine sürüklenmiştir. Gerçi Batı, ülkemiz kurumlarının çağdaş biçimler kazanmasında bir çok ipuçları vermiş, hatta belli bir ölçüde olumlu bir taklide de yol açmıştır; ama takliden bizi borçlu bıraktığından ötesini vermemiş, sürekli çağdaş gerek-sinmelerimizde bizi daima kendi dinamiklerimize dönmek zorunda bırakmıştır.

Tansuğ, yereli terk ederek Batılılaşma ve çağdaş devlet olma düşüncesini de psikoz olarak yorumlamaktadır<sup>44</sup>. Gelişen teknolojinin ve kültürler arası ilişkilerin ulusal farkları veya yerellik duyarlılığını ortadan kaldıracağına Tansuğ inanmamaktadır<sup>45</sup>. Burada bir parantez açıp belirtmeliyiz ki Cumhuriyetin ilk yıllarında, Batıdaki teknolojik gelişmelerin yaygınlığından etkilenen ve endüstrileşmiş devletler arasındaki farkların ortadan kalkacağı kanaatini taşıyanlardan biri de Baltacıoğlu'dur. Baltacıoğlu milletler arasındaki farkların oldukça azalacağını, sanatsal benzerliklerin gitgide artacağını ve bunun evrenselliğin kaçınılmaz bir gerekliliği olduğunu düşünmektedir<sup>46</sup>. Tansuğ ise böyle bir evrenselliği hayal olarak nitelendirmektedir. Bir evrensellik söz konusu olacaksa bile bunun içinde yer almanın yolunun da yerelliğin rengiyle kuşatılmış olmaktan geçtiğinin üstünde durmaktadır<sup>47</sup>.

Cumhuriyet ile birlikte hız kazanan sanatta Batılılaşma yaklaşımı içinde Batı akımlarının benimsenmesinin doğrudan ve kolaylıkla gerçekleşebileceği fikrine de katılmaz Tansuğ. Baltacıoğlu yanında birçok düşünür ve sanatçı, Batıdan hangisinin model alınacağına ilişkin farklı sanat akımlarını adres gösterirken Tansuğ, kübizm, fütürizm ya da sürrealizm gibi popüler akımların yereldeki yansımalarının, Batıdaki ile

<sup>42</sup> Tansuğ, a.g.e., s. 51.

<sup>43</sup> Tansuğ, a.g.e., s. 53-54.

<sup>44</sup> Tansuğ, *Çağdaş Türk Sanatı*, s. 364.

<sup>45</sup> Sezer Tansuğ, *Sanatın Görsel Dili*, 3. bs. , İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988, s. 13.

<sup>46</sup> Baltacıoğlu, *Demokrasi ve San 'at*, s. 142.

<sup>47</sup> Tansuğ, a.g.e., s. 13.

eşdeğer tutulmaması gerektiğini düşünmektedir. Bu nedenle Batılı sanat akımlarının sosyo-ekonomik ve düşünsel altyapısı ile ortaklık içinde bulunmayan Türk sanatçısının üretimlerini, adı anılan akımlar çerçevesi içine oturtmaya çalışmak, Tansuğ'un nezdinde zorlama yorumlara sebep olmaktadır<sup>48</sup>.

Öyleyse Tansuğ'da yerellik kendisinden vazgeçilemeyen bir biliş süreci ve duygu durumudur. Fakat yerellik yeterince hesaplaşıp değerlendirilmediğinde doğru konumunu bulamamakta, bu durum da Batı ile girilen diyalog süreci içinde psikotik olarak nitelenen kimlik sorunlarına yol açmaktadır. Batı, yerellik, gelenek, yenilik gibi kavramlarla hesaplaşması gereken ise bireydir. Tansuğ, bireyselleşmenin gerçekleşmesinin de yerellik dışında mümkün olmadığını bildirmektedir. İnsanın bireyselleşmesinin anayurdu olarak yerelliğin çevrelediği değer alanı işaret edilmektedir<sup>49</sup>; "... bireyselleşme olgusu otantik değer ölçütleri ve geleneksel mekanizmaların yerel sistemleri dışında gerçekleşmezdi."

Tansuğ, bireyselleşmenin en yoğun yaşandığı sanatçının da yerelliğe yaslanması ve yeni biçimler yaratması gerekliliği üzerinde ısrarla durur. Bu yönüyle Tansuğ, millî sanat tartışmaları içinde çoğunluğun desteklediği yerli içerik ile Batılı biçimin sentezlenmesi gerektiği düşüncesine karşıdır. Tansuğ'un özgünlüğünü oluşturan etkenlerden biri yerellik vurgusu iken diğeri de bunun biçime dönüştürülmesi kararlılığıdır. Worringer'in 'biçim iradesi' kavramına atıf yapan Tansuğ<sup>50</sup>, bu iradenin yönelmesi gereken kaynağın ise gelenek<sup>51</sup> ve tarihsel yaratış ürünleri olduğunu söylemektedir<sup>52</sup>.

Tansuğ'un öne sürdüğü yerel sanata ilişkin görüşlerine sanatçıların da kayıtsız kalmadığı görülmektedir. Koç'a göre birçok sanatçı Tansuğ'un eleştirel yaklaşımından faydalanmıştır ve eserlerinde bu yaklaşımın izlerine rast gelmektedir<sup>53</sup>. Bunun yanında Tansuğ'un kendisi de sanatçıların, görüşlerinden etkilendiğini düşünmektedir. Bu etkilenmeye örnek olarak ressam Adnan Çoker'i işaret ederken şöyle demektedir<sup>54</sup>;

Çoker'in 1950'li yıllarda yeni ve modern bir boyut kazanan tarihsel kökenlere bağlılık, ulusal-yerel biçim iradesinin çağdaş resim sentezlerine kazandırabileceği yeni değerler üstüne, önemli bir bölümü tarafımızdan ileri sürülen tezlere de belli bir ölçüde rağbet ederek, kaligrafi (hat) geleneğinin spontan, meşk aksiyonlarına uygun çalışmalar içine girdiği de görülüyor.

Ancak Tansuğ'un sanat tarihçiliği, sanat eleştirmenliği, yönetmenliği, eğitimciliği gibi farklı nitelikleri ve yazdığı onlarca metin bir arada düşünüldüğünde, hakkında

<sup>48</sup> Sezer Tansuğ, *Türk Resminde Yeni Dönem*, 1. bs., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988, s. 49.

<sup>49</sup> Tansuğ, a.g.e., s. 37.

<sup>50</sup> Tansuğ, a.g.e., s. 36.

<sup>51</sup> Tansuğ, *Sanatın Görsel Dili*, s. 16-17.

<sup>52</sup> Tansuğ, *Karşıtı Aramak*, s. 53.

<sup>53</sup> Esra Özkan Koç, "Sezer Tansuğ'un Eleştiri Anlayışı ve Öne Çıkardığı Sanatçılar", *SDÜ Art-E*, s. 20, 2017, s. 824.

<sup>54</sup> Tansuğ, *Türk Resminde Yeni Dönem*, s. 43.

yapılan çalışmaların sınırlılığı ve yetersizliği, Tansuğ düşüncesinin etki alanı hakkında yeniden bir değerlendirme yapmayı zorunlu kılmaktadır.

### Yeni Bir Yerel Estetik Tartışması İçin Öneriler

Tansuğ, Cumhuriyetin iki defa büyük kültür aşamasıyla karşı karşıya geldiğini belirtirken birinci aşama olarak Cumhuriyetin kuruluş yıllarında Batı sanatının ezici baskısı ile Türk sanatçıların hesaplaşmasını, ikinci aşama olarak ise 1950'ler ile birlikte Batı sanatı karşısında Türk sanatçıların özgünleşme çabaları olarak görmektedir. Tansuğ'un umudu, gelecekteki üçüncü bir kültür aşamasında ise yerel ve özgün bir düşünce sisteminin güçlü bir biçimde kurulacağı yönündedir<sup>55</sup>. İçinde bulunduğumuz günlerde Tansuğ'un tarihsel öngörüsünün gerçekleştiğini, Cumhuriyetin kültür ve sanat anlayışının sınılandığı üçüncü bir kültür aşaması ile karşı karşıya bulunduğumuzu söylemek, sosyo-politik gelişmeler ve söylemler düşünüldüğünde, zor olmayacaktır. Yerelliğin her yönüyle yeniden masaya yatırıldığı bu zamanlarda, eski tartışmaların sorunlu yanlarını göz önüne sermek ve tartışmanın yeni boyutlarını açığa çıkarmak, millî sanat-yerel estetiğe dair sorunların çözümüne yardımcı olacaktır.

Cumhuriyet dönemi düşünür ve sanatçıları, yerel estetiğin ne olduğuna dair Türklük, İslam, Batı gibi farklı adresler göstermesine karşın öncelikle temel sorunun tartışılması, yani yerelin ne olduğu acelecilikle geçiştirilmiştir. Dolayısıyla düşünce tarihimizde yerelin tanımına dair uzun ve derin tartışmalar bulunmamaktadır. Oysa bu mesele günümüzde Batı dünyasında tartışmaların odağında yer almakta ve antropoloji, coğrafya, sosyoloji ve diğer çeşitli bilim alanlarından gelen çalışmalarla anlam değiş-tirmektedir. Bu bağlamda bakıldığında yerelin herkesçe kabul edilen sabit bir anlamı bulunmamaktadır. Şengül yereli 20. yüzyılda üç farklı anlama biçiminin söz konusu olduğunu dile getirmektedir<sup>56</sup>. Düşünce tarihimizdeki bu eksiklik, yerel kavramının anlamının ve çerçevesinin çizilememiş olması, yerelle ilişkili diğer kavramları da muğlâklaştırmıştır. Kayalı'nın "Evrensellik-yerellik probleminin çözümü yaratıcı bir şekilde oluşturulamamıştır. ... evrensel olanın yolunun ulusaldan geçtiğini ifade eden deyiş de anlamlı bir şekilde temellendirilememiştir" sözleri, kavramlardaki belirsizliğe ve problemin üstünkörü ele alınışına vurgu yapmaktadır<sup>57</sup>.

Yerel estetiğe dair Cumhuriyet dönemi düşünce tarihimizde saptadığımız ikinci bir sorun ise tartışmayı yürüten sanatçı topluluğu ve düşünürler arasındaki kopukluktur. Sanatçılar ile düşünürler arasında 1930'lu ve 40'lı yıllarda sıkı bir ilişki bulunmaktaydı. Bu yıllarda edebiyatçılar ve felsefeciler sanat ortamındaki gelişmeleri yakından takip

<sup>55</sup> Tansuğ, a.g.e., s. 122.

<sup>56</sup> *Yerel Üzerine Bir Tartışma*, İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları, 1997, s. 4.

<sup>57</sup> Kayalı, a.g.m., s. 152.



ediyor, düzenlenen sergiler hakkındaki görüşlerini yazılı olarak ifade ediyor ve taraf tutmaktan geri kalmıyordu. Peyami Safa, Hamdullah Suphi, Hilmi Ziya Ülken, Mustafa Şekip Tunç, Nahit Sırrı Örik gibi isimler plastik sanatlardaki üretimleri de düşünsel çabalarının konusu kılmaktan sakınmamış, sanat alanını düşünceleriyle etkilemeye de çalışmışlardır<sup>58</sup>. Ancak 60'lı yıllara gelindiğinde yeniden alevlenen yerel sanat tartışmalarında sanatçılar ile düşünürler arasındaki uzak mesafe dikkat çekmektedir. Bu mesafe dolayısıyla Kemal Tahir'in yerelliğin hem düşünürü hem de sanattaki uygulayıcısı olmaya zorlandığı da iddia edilebilir. Günümüze kadar uzanan düşünürler ile sanatçılar arasındaki ayrılık, yerel estetik sorunlarının çözümünü zayıflatmaktadır. Çünkü bu durumda sanatçının üretimi düşünsel yetersizlik taşıyacak, düşünürün argümanları ise somutlaşamayacaktır. Yerel estetiğin teorik ve pratik çözümünü sağlayacak koşullar, ilkin düşünürler ile sanatçıların aynı masa etrafında buluşmasıyla yaratılabilecektir.

Yerel estetik tartışmasında dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de üretilecek düşüncelerin bütün sanatları ilgilendirmesi gerekliliğidir. Düşünce tarihimizde bu tartışma daha çok plastik sanatlar ve edebiyat üzerinden yürütülmüştür. Tiyatro ve müziğin de daha az olmakla birlikte tartışma içinde yer aldığı görülmektedir. Millî sanata ilişkin akıl yürütmeler bu sanatları dikkate alarak fikir öne sürmüştür. Ancak bugün sanat alanı eskisinden geniştir ve her bir sanat dalının kendine has malzemesi ve biçimsel özellikleri bulunmaktadır. Bu nedenle yerel estetik tartışmasındaki düşüncelerin kapsamlılığı, bütün sanat alanındaki tek tek her sanatın farklı malzeme ve biçim unsurlarına cevap verebilirliği üzerinde hassasiyetle durulmalıdır.

En önemli gördüğümüz noktalardan biri ise yerel estetik tartışmasında Türk düşünürünün iki paralel sorgulamayı birlikte yürütmesi zorunluluğudur. Yerel estetik hem burada ve şimdinin ihtiyaçları düşünülerek, hem de Batının yerel estetik anlayışı hesaba katılarak iki boyutlu bir bağlam içinde tartışılmalıdır. Aksi durumda 60'lı yıllarda Avrupa'nın çeşitli başkentlerinde sergilenen Çağdaş Türk Resim ve Heykel Sergisi'ndeki olumsuz durumların tekrar etmesi kaçınılmazdır. Çağdaş Avrupa'ya kendini kanıtlamak isteyen Türk sanatçısı, Batılı biçim ve yerli içerik senteziyle oluşturduğu millî sanatını ilk kez 1963-64 yıllarında Avrupa'da gözler önüne sermiştir. Buna karşın sergi Avrupa basınında yerel olmamakla itham edilmiştir<sup>59</sup>;

İlk olarak 20 Eylül 1963'te Brüksel Güzel Sanatlar Sarayı'nda açılan sergi, Nurullah Berk'in deyimiyle 'hoş bir sürpriz etkisi' bırakmasına karşın yabancı basında 'imzaların Türk, resimlerin Avrupalı' oluşu ve 'resimlerde şark havasının sezilmediği' gerekçesiyle eleştirilmiştir. Sergi 14 Ocak 1964'te Paris'e taşındığında benzer eleştiriler sürmüş, yabancı eleştirmenler sergiye katılan sanatçıların 'Paris Ekolü'nün etkisinden kurtulamadığını vurgulayan yazılar kaleme almışlardır.

<sup>58</sup> Seyfi Başkan, "Türk Resminde Modernite ile İlk Temas: 1940-1960", *İdil*, c. 3, s. 14, 2014, s. 109.

<sup>59</sup> Bora Gürdaş, "1960'larda Türkiye'de Sanatta Ulusallık-Evrensellik Tartışmaları", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, s. 31, 2014, s. 179.

Yerel bir estetikle bağımsız sanatsal duruşunu kanıtlamak isterken, merkez konumda görülen Batının oryantalist ve sömürgeci yerel anlayışının çarpıklıkları da sorgulanmalıdır. Kendi kaynaklarına dayanılarak gerçekleştirilmek istenen yerel estetik, sanat dünyasında özgün bir alanı kuşatmak istiyorsa, sanat dünyasına hâkim anlayışın yerellik paradigmasında dışlayıcı ve metalaştırıcı unsurları da dönüştürmek zorundadır. Bu gerçekleştirilmediği takdirde bizdeki yerellik tartışmaları hep eksik kalmaya ve geriden gelmeye yazgılıdır. Çünkü sorunu kendi perspektifimizle tartışmakta ve varacağımız sonucun Batı tarafından kabul edileceğini sanmaktayız. Oysa Batının yerellik tanımı ile bizdekinin farklılığı üzerinde düşünmek gerekmektedir. Batının yerellik tanımı ile hesaplaşmadan kendi yerellik görüşümüzü güçlü kılmamız da o denli zor olacaktır.

Yerel sanat tartışmasında altının çizilmesi gereken bir unsur da eski yerellik tanımı ve arayışları ile yenileri arasında fark olması gerektiğidir. Cumhuriyetin ilk yıllarında ulus devletin kurulma baskısının yarattığı bir yerellik arayışı söz konusu idi. Bugünkü yerellik arayışını baskılayan başat faktörlerden biri ise küreselleşmedir. Teknolojik gelişmelerin ve kapitalizmin hız kazandırdığı uluslararası ilişkiler, küreselleşmenin etkilerinden kaçınamayacak hale gelmiştir. Küreselleşme, Türk sanat ortamında da etkilerini gerçekleştiren bienallerde ve sanatçıların çalışmalarında göstermektedir. Bu sebeple yerel estetiğin geçmişte olduğu gibi Batı ile karşıtlık içinde değil, küreselleşmenin geniş bağlamı içinde düşünülmesi gerekir. Dolayısıyla yerel estetik tartışmalarına dâhil edilmesi gereken kavramlardan biri de artık küyerellik ve küyerel estetikdir.

## KAYNAKLAR

- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, 5. bs, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, 2006.
- Bala, H. A. ve M. B. Tosunlar; "Mimarlıkta Ulusal Kimlik 'Geleneginin İcadı', *Kastel*, 2, 2014, 17-25.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı; *Demokrasi ve San'at*, 1. bs. , İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1931.
- ; *Sanat*, 1. bs. , İstanbul: Semih Lütfi Sühulek Kütüphanesi: 1934.
- ; *Türk Plâstik Sanatları*, Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1971.
- Başkan, Seyfi, "Türk Resminde Modernite ile İlk Temas: 1940-1960", *İdil*, c. 3, s. 14, 2014, 101-119.
- Bek, Güler; "Çağdaş Türk Sanatında 'Ulusallık/Evrensellik' Sorunsalı ve Bazı Temel Yaklaşımlar", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, s. 17, 2008, 117-130.
- Bilici, Z. Kenan; "Türk Neo-Klasisizmi: Osmanlı ve Cumhuriyet'te 'Millî Üslup' Arayışları", *Sanat ve Klasik* kitabı içinde, 1. bs. , İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Duben, İpek; *Türk Resmi ve Eleştirisi*, 1. bs. , İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Gürdaş, Bora; "1960'larda Türkiye'de Sanatta Ulusallık-Evrensellik Tartışmaları", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, s. 31, 2014, 169-186.
- Karaaslan, Elif ve Merve Güven ve Cansu Çelebi Erol; "Erken Cumhuriyet Dönemi Türk Resminde Ulusal Kimlik Anlayışı ve Bedri Rahmi Eyüboğlu", *İdil*, c. 6, s. 31, 2017, 941-951.
- Kayalı, Kurtuluş; "1940'lı ve 1960'lı Yılların Sınırlı Sayılabilecek Yerlilik Eksenli Düşüncesinin 1990'lı Yıllarda Yitip Gitmesinin Nedenleri ya da Türk Düşünce Dünyasının Yerlilik Nokta-i Nazarından Sathi Bir Okunuşu", *Cogito*, s. 21, 1999, 144-165.

- Koç, Esra Özkan; “Sezer Tansuğ’un Eleştirisi Anlayışı ve Öne Çıkardığı Sanatçılar”, *SDÜ Art-E*, s. 20, 2017, 808-826.
- Köksal, Duygu; “Cumhuriyet İdeolojisi ve Estetik Modernizm: Baltacıoğlu, Yeni Zamanlar ve Bauhaus”. *Bauhaus: Modernleşmenin Tasarımı* içinde, 3. bs. , İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Öndin, Nilüfer; “Kübizm ve Türkiye”, *Sanat Tarihi Dergisi*, s. 14/2, 2005, 103-110.
- Öztürk, Tuncay; “Tanzimat Döneminden Latin Harflerinin Kabulüne Kadar Türkiye’de Estetik Üzerine Yapılan Çalışmalar”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 13, s. 2, 2011, 237-260.
- Pelvanoğlu, Burcu; *Pek Kronolojik Olmayan Hayatımız: Türkiye’de Modernleşme ve Sanat*. 1. bs. , İstanbul, Corpus Yayınları, 2017.
- Safa, Peyami, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, 9. bs. , İstanbul: Ötüken, 2013.
- Tansuğ, Sezer; *Sanatın Görsel Dili*, 3. bs. , İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.
- ; *Türk Resminde Yeni Dönem*, 1. bs. , İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.
- ; *Karşıtı Aramak*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1983.
- ; *Çağdaş Türk Sanatı*, 2. bs. , İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991.
- Uzunoglu, Meryem, “Kültür-Sanat İlişkisi Bağlamında Cumhuriyetin İlk Yıllarında Özgün Türk Resmi Oluşturma Çabaları”, *İdil*, c. 2, s. 10, 2013, 150-169.
- Yaman, Zeynep Yasa; “Demokrasi ve Sanat”, *Anadolu Sanat Dergisi*, s. 1, 1993, 183-196.
- Yazıcı, Hilmi ve Seçkin Z. Gökbudak; “Türkiye’de Ulusal Müzik ve Bir Opera Eseri Olarak Aşk-ı Memnu”, *Tarihin Peşinde: Uluslar arası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, s. 14, 2015, 213-237.
- Yerel Üzerine Bir Tartışma*, İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları, 1997.
- Yetim, Fahri; *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türk Düşüncesinde Arayışlar*, 1. bs. , İstanbul: Tez-kire Yayıncılık, 2017.



# ÇAĞDAŞ MATEMATİĞİN TEMELİ OLARAK KÜMELER KURAMI

Zehra Bilgin\*

## SET THEORY AS FOUNDATION OF MATHEMATICS

### ÖZ

19. yüzyıl matematiğinin önemli problemlerinden biri matematiğin temellendirilmesi meselesidir. Üretilen matematiksel bilginin doğruluğu ve kesinliği için matematiksel yapıların tek bir temele oturtulması ve bu sistemin kendi içinde tutarlı ve tam olması fikri dönemin matematik çevrelerinde geniş yankı bulmuştur. Birçok matematikçi temellendirme problemini çözme çalışmalarına önemli katkılarda bulunmuş, sonunda kümeler kuramı bir çözüm olarak doğmuştur. Kümeler kuramı günümüzde kullanılan matematiksel yapıların büyük çoğunluğu için bir temel oluşturmanın yanında, kendi başına matematiğin önemli bir alanı olarak etkin varlığını sürdürür. Bu makalede kümeler kuramının doğuşunun 19. ve 20. yüzyıllarda izlediği tarihsel süreç incelenecek, ayrıca kümeler kuramının temel kavramları uzman olmayan okuyucu için açıklanacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Kümeler kuramı, matematiğin temellendirilmesi, Georg Cantor, Hilbert Programı, Eksiklik Teoremleri.

### ABSTRACT

Determining the foundations of mathematics has been one of the prominent problems of the 19th century mathematics. Mathematical society has found the idea of setting all mathematical objects on a unique, consistent and complete system as a brilliant one to decide truth and rigor of mathematical knowledge. Many mathematicians made significant contributions to the area, and at last, set theory emerged as a solution to the foundation problem. In addition to serve as a foundation to almost all mathematics we used today, set theory is a significant branch of mathematics in its own right. In this paper, the emerging of set theory

\* İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü, zehrabilgin.zb@gmail.com. Yazı geliş tarihi: 24.01.2018; kabul tarihi: 19.09.2018.

in 19th and 20th centuries is examined and basic concepts of set theory is explained for non-mathematicians.

**Keywords:** Set theory, foundation of mathematics, Georg Cantor, Hilbert's Program, Incompleteness Theorems.

...

## I. Giriş

Matematiksel bilginin doğruluğu ve kesinliğinden en az şüphe duyulan bilgi türü olduğu söylenebilir. Fizik, kimya, tıp gibi bilimlerde geçerli teorilerin tartışılmaz doğruluğundan çok, doğa hakkında mümkün olduğunca açıklayıcı ve kapsamlı bilgi vermesi önemlidir. Bu teorilerin gelecekte daha kullanışlı alternatifleri ile değiştirilebilecek olması kimseyi rahatsız etmez. Bir matematik teorisinin doğruluğu ise bir kere ispat edildikten sonra sonsuza dek değişmeyecektir. Bu sebeple teorik matematikçilerin doğruluk ve kesinlik tutkusu diğer insanlara göre çok daha yoğundur.

Bir matematiksel bilginin doğru olduğuna nasıl karar verilir? Bu sorunun cevabı iki aşamalıdır. Öncelikle ortaya atılan bir iddianın matematikçilerin mümkün olduğunca büyük çoğunluğunun kabul ettiği ortak bir dil ile ifade edilmesi gerekir. Daha sonra bu dilin tutarlı olduğundan, herhangi bir çelişkiye mahal vermediğinden emin olunmalıdır.

Çağlar boyu katlanarak artan birikimle matematiğin her bir alanı ayrı bir bilim dalı olacak genişliğe erişmişken tüm bu alanlardaki birbiriyle ilgisiz görünen matematiksel nesnelerin ve teorilerin tamamını ortak bir sistemde tutarlı bir şekilde türetme fikri ilk bakışta gerçek olamayacak kadar muazzam görünür. Bu problem matematik tarihinde matematiğin temellendirilmesi olarak adlandırılır. 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında pek çok matematikçinin ilgilendiği bu problem sancılı süreçlerden sonra meyve vermiş, kümeler kuramı hem günümüzde kullanılan matematiğe temel oluşturmuş, hem de matematikte yeni bir çalışma alanı olarak ortaya çıkmıştır. Günümüzde modern matematiğin temelini kümeler kuramı olduğu kabul edilmektedir. Tüm matematiksel nesneler kümeler üzerine inşa edilebilir ve tüm matematiksel argümanlar kümelerin dili ile ifade edilebilir. Öyle ki, matematik uzmanlık eğitiminin başlangıç noktası çoğunlukla kümelerdir. Ancak bu teori başta umulduğu gibi mükemmel bir sistem değildir, kendi içinde tutarsızlıklar ve eksiklikler barındırmaktadır.

Bu makalede kümeler kuramının doğuşunun tarihsel sürecini incelemeyi amaçlıyoruz. Aynı zamanda kümeler kuramının temel özelliklerini matematikçi olmayanlar için anlaşılır kılmaya çalışacağız.

Bir bilimsel disipline ait aksiyomatik sistem o disiplinin yapı taşlarını verir. Aksiyomatik sistem temel kavramlar ve aksiyomlardan oluşur. Aksiyomlar temel kavramların özelliklerini ve/veya aralarındaki ilişkileri veren cümlelerdir. Her yeni

önerme mantıksal çıkarımlar yoluyla, temel kavramlar ve aksiyomlardan ya da evvelden ispatlanmış önermelerden elde edilmelidir.<sup>1</sup> Bir bilim dalını aksiyomatikleştirmek o bilimde üretilecek bütün argümanların üzerine inşa edileceği, doğru ve anlamlı kabul edilen bir ifadeler topluluğu belirlemektir.

Aksiyomatik sistemler antik çağlardan beri bilim insanlarının aşına olduğu yapılarıdır. *Eukleides postulatları* ile Eukleides geometrisinin tüm önerme ve teoremlerini ispatlamak mümkündür. Sayısı 5 olan söz konusu postulatlar sayesinde geometri yüzyıllar boyunca insan aklının mükemmel bir ürünü olarak bilimler arasında seçkin bir konumda kabul edildi. Zira geometrinin nesneleri somut dünyada algılanmıyordu, dolayısıyla teoremler deney ve gözleme değil, aksiyomlar üzerinde mekanik akıl yürütmelere dayanıyordu. Doğruluğu sezgi ile idrak edilen beş aksiyom sayesinde sayısız teoremin varlığı soyut olarak kanıtlanıyordu.

Eukleides'in postulatlarındaki biri uzun süre boyunca matematikçilerin şüphesine konu olmuştur. Postulatların ilk dördü reel dünya ile uyumlu kabul edilirken, *beşinci postulat* olarak adlandırılan, “İki doğru diğer bir doğru ile kesiştiğinde bir taraftaki kesişme açıları iki dik açıdan küçükse, bu iki doğru sonsuza uzatıldığında, kesişme açılarının iki dik açıdan küçük olduğu tarafta kesişirler.” ifadesi gözü kapalı şekilde kabul edilmesi güç bir argüman olarak algılanmıştır. Zira ifade, içerisinde, yüzyıllar boyunca gerçekliği kabul edilmeyen sonsuz kavramını barındırır. Doğruların sonsuza kadar devam ettiği kabul edildiğinden, beşinci postulat paralel doğruların sonsuzda da kesişmediğini iddia eder. Sonsuzun ne olduğu üzerinde henüz bir ortak karar yok iken bir matematiksel nesnenin sonsuzda aldığı hal üzerine konuşmak, diğer dört aksiyomda olduğu gibi açıkça kabul edilebilir değildi. Yüzyıllar boyunca matematikçiler beşinci postulatın yeterince açık olmaması sebebiyle ilk dört aksiyom kullanılarak ispatlanabileceğini düşündüler, fakat bu yöndeki çabalar sonuçsuz kaldı. 19. yüzyıla gelindiğinde, beşinci postulatın farklı versiyonları kabul edilerek yeni aksiyomatik sistemler oluşturulabileceği ve bu sistemlerin pekâlâ Eukleides'in postulatlarının yerini alabileceği görüldü. Böylece Eukleides-dışı geometriler ortaya çıktı. “Bir doğruya dışındaki bir noktadan hiçbir paralel doğru çizilemez.” aksiyomu ile *eliptik geometri* (*Riemann geometrisi*), “Bir doğruya dışındaki bir noktadan sonsuz sayıda paralel doğru çizilebilir.” aksiyomu ile *hiperbolik geometri* sistemleri kuruldu. Bu sistemlerin her birinin Eukleides geometrisi kadar tutarlı olduğu ve ona alternatif olabileceği anlaşılınca geometrinin hangi aksiyomatik sistemle aksiyomatikleştirileceği problemi önemli bir sorun olarak gündeme geldi.

Aksiyomatik sistem denince ilk akla gelen geometrinin pekâlâ dış dünyadaki gerçeklikle ilişkili olmayan bir sistemle de aksiyomatikleştirilebileceğinin anlaşılması ile dış dünya ile uyumlu, sezgi ve tecrübeye dayalı aksiyomatik sistemlerden vazgeçip hipotetik aksiyomatik sistemlere yönelme eğilimi oluştu. Doğadaki gerçeklikler değil,

<sup>1</sup> Borut Robič, *The Foundations of Computability Theory*, Springer, 2015, s. 10.

hipotetik aksiyomlar üzerine inşa edilen özellik ve ilişkiler matematiğin konusu oldu. Böylece matematiksel yöntem ile gerçeklik arasındaki bağ koptu.<sup>2</sup> Bu aşamadan sonra aksiyomatik sistemlerin sezgiye ve tecrübeye dayanma şartı önemini kaybetti. Temel kavramlar ve aksiyomların pekâlâ varlıklarının ispatlanması beklenmeyen, sorgulanmadan kabul edilen nesneler ve kurallar olarak görülebileceği fikri yaygınlık kazandı.

19. yüzyılda Avrupa’da matematiğin alt dallarının aksiyomatikleştirilmesi çalışmaları Eukleides-dışı aksiyomatik sistemlerle başlayıp diğer alanlarla devam etti. Bu eğilimin temelinde Göttingen ve Berlin okullarının matematiğin kavramsallaştırılması problemini ele alması yatar. Bu kavramsallaştırma düşüncesi ile üç soru ortaya çıktı: Matematiksel nesnelerin varlığının mahiyeti nedir? Matematiksel yöntemlerin hangileri geçerlidir? Aktüel sonsuz mümkün müdür?<sup>3</sup> Bu sorulardan ilk ikisine aranan cevaplar matematiğin sağlam temeller üzerine inşası çalışmalarına yol açtı. Aktüel sonsuzu araştırma çabaları ise kümeler kuramı denilen araştırma alanının doğuşuna sebep oldu.

## II. Kümeler: İlk Adımlar

Günümüzde matematiğin aksiyomatikleştirilmesi kümeler ile sağlanır. Küme, en genel tanımıyla bir nesneler topluluğudur. Bu tarif eski çağlardan beri bilinen bir tanımdır. Ancak kümelerin sistematik bir şekilde incelenmesi için 19. yüzyıla kadar beklemek gerekir. Kümeler kuramının tarihi Georg Cantor<sup>4</sup>’un çalışmaları ile başlar. Cantor’un küme tanımı şöyledir:

“Sezgimizin ya da aklımızın bir bütün olarak algılayabildiği, belirli ve ayrıştırılabilir nesnelerden oluşan herhangi topluluğa küme denir.”<sup>5</sup>

Cantor’un bu tanımında günümüzde aksiyomatik küme kuramının temel kavramlarından ikisini görmek mümkündür: *Küme* ve *elemanı olmak*. Bu iki kavramın varlığı aksiyomatik kümeler kuramına konu edilmez. Günlük hayatta örneklemesini yaptığımız hiçbir küme matematiksel küme olarak kabul edilmez. Öte yandan matematiksel varlık olarak kümenin dayandırılabilmesi bir başka matematiksel nesne yoktur. Keza elemanı olmak da başka matematiksel kavramlarla açıklanamaz. Sonuçta “küme” ve “elemanı olmak” kavramlarının varlığı olduğu gibi kabul edilir.

<sup>2</sup> Robič, *The Foundations of Computability Theory*, s. 12.

<sup>3</sup> José Ferreirós, *Labyrinth of Thought: A History of Set Theory and Its Role in Modern Mathematics*, second revised edition, Birkhauser Verlag AG, 2007, s. 4.

<sup>4</sup> Georg Cantor (1845-1918) Alman matematikçi. Matematiğin temel teorilerinden olan kümeler kuramının kurucusudur. Cantor hakkında detaylı bilgi için bkz. Ivor Grattan-Guinness, “Towards a Biography of Georg Cantor”, *Annals of Science*, c. 27 S. 4, 1971, s. 345-391.

<sup>5</sup> Robič, *The Foundations of Computability Theory*, s. 13. “A set is any collection of definite, distinguishable objects of our intuition or of our intellect to be conceived as a whole (i.e., regarded as a single unity).”.



Matematikçi olmayan biri bu kabule şöyle itiraz edebilir: “İşte şu kabın içerisinde altı elma var, bu bir kümedir. Elmalar bu kümenin elemanlarıdır.” Matematikçinin bu itiraza cevabı elmaların matematiksel nesne sayılmadığı olacaktır. Bunun üzerine matematiksel olduğu düşünülen şu örnek verilebilir: “Sekizden küçük çift doğal sayılar topluluğu bir kümedir. Bu kümenin elemanları sıfır, iki, dört ve altı sayılarıdır.” Matematikçi buna da itiraz eder. Zira buradaki çift olma durumu, hatta sıfır, iki, dört, altı gibi sayılar dilin nesneleridir, matematiksel nesne değildir. “Altı nedir?” diye sorulduğunda cevap ya altının dış dünyadaki gerçekliğini göstermeli ya da matematiksel bir nesne olarak soyut varlığını kanıtlamalı, onu varlığı bilinen diğer matematiksel nesnelerden inşa etmelidir. “Altı elma” lafzı matematiksel bir nesne olan “altı”nın reel dünyadaki bir modeli olarak görülebilir. Altı sayısı ise ancak “beşten sonra gelen sayı” olarak inşa edilebilir. Bu şekilde beş, dört, üç, iki, bire kadar inildiğinde “bir” sayısının matematiksel varlığı neye dayanır? Görüldüğü gibi en temelde bir nesnenin varlığı olduğu gibi kabul edilmelidir. İleride sayıların kümeler üzerine inşası tartışılacaktır.

$X$  bir küme olsun.  $x$  in bu kümenin elemanı olduğu  $\in$  işareti ile gösterilir. Yani  $x \in X$  ifadesi “ $x$ ,  $X$  in elemanıdır” şeklinde okunur.  $x$ ,  $X$  in elemanı değilse  $x \notin X$  yazılır.

Bir kümeyi göstermek için liste yöntemi ya da ortak özellik yöntemi kullanılır. Liste yönteminde tüm elemanlar parantez içerisinde sıralanır. Örneğin,  $\{0, 2, 4, 6, \dots\}$ <sup>6</sup>.

Ortak özellik yönteminde ise elemanlar açık olarak yazılmaz. Bunun yerine elemanların hepsinin sağladığı ve onlardan başka hiçbir şeyin sağlamadığı bir özellik belirtilir. Kümenin elemanları bir üst küme  $X$  in elemanları olmak üzere, bu elemanlar  $P(x)$  özelliği ile belirlensin. Bu durumda bu küme şöyle ifade edilir:  $\{x \in X : P(x)\}$ .

Örneğin, • doğal sayılar kümesini temsil etmek üzere,  $\{x \in \bullet : x \text{ çift}\}$  kümesi tüm çift doğal sayıların kümesidir.

Cantor kümelerle ilgili yayınladığı ilk çalışmalarında bir aksiyomatik sistemden bahsetmediyse de kümeleri tanımlamak ve onlarla çalışmak için üç özellik kullanır<sup>7</sup>. Bunlar:

### 1. Bir küme elemanları ile tam olarak belirlenir.

Yani, bir kümenin elemanları tek tek sayıldığında, ya da elemanların tarifi bir kural ile verildiğinde küme belirlenmiş olur. Örneğin, “0, 2, 4 ve 6” ya da “8’den küçük çift doğal sayılar” ifadeleri bir küme belirtir. Bu kümeleri yukarıdaki gösterim ile yazalım:

$\{0, 2, 4, 6\}$  ve  $\{x \in \bullet : x \text{ çift ve } 8\text{'den küçüktür}\}$ .

### 2. Her özellik bir küme tanımlar.

Eğer verilen bir özelliği sağlayan hiçbir eleman yok ise bu kümeye *boş küme*

<sup>6</sup> Şimdilik yukarıda örneklendirdiğimiz matematiksel nesneler ve dilin nesneleri tartışmasını göz ardı edelim ve 0, 2, 4, 6 gibi sembollerin matematiksel varlıklarını kabul edelim. Makalenin ileriki kısımlarında bu sayıların gerçekten matematiksel olarak var olduklarını göstereceğiz.

<sup>7</sup> Robič, *The Foundations of Computability Theory*, s. 14.

denir. Birinci özellik sayesinde tek bir boş küme olduğu kanıtlanır. Bu özel küme  $\emptyset$  sembolü ile gösterilir.

3. *F*, elemanları boştan farklı kümeler olan bir küme olsun. Elemanları *F* nin her elemanından bir ve yalnız bir tane eleman seçilerek oluşturulmuş bir küme vardır.

Üçüncü özellik aksiyomatikleştirme çabalarında uzun yıllar birçok matematikçiye meşgul eden *Seçim Aksiyomu*<sup>8</sup> dur.

Cantor küme ve eleman kavramlarını kullanarak kümelerle ilgili birçok özellik tanımladı. Küme eşitliği, alt küme, tümleyen, kesişim, birleşim, fark ve kuvvet kümesi bu özelliklerdendir.<sup>9</sup>

Elbette, Cantor'un küme kavramı birden bire yoktan yaratılmadı. 19. yüzyıl Almanya'sında birçok matematikçinin çalışmalarında küme-kuramsal kavramlar kullandığını görürüz. Bernhard Riemann<sup>10</sup> ve Richard Dedekind<sup>11</sup> bu izlerin en yoğun ortaya çıktığı matematikçilerdir.

Riemann'ın *çokkatlılar (manifold)* ile ilgili yaptığı çalışmalarda küme-kuramsal kavramların ilk izlerine rastlanır. Riemann, fonksiyonlar teorisinde yüzeyleri ve çokkatlılar teorisinde çokkatlıları kümeler (sınıflar) üzerine inşa etti ve çokkatlıları soyut matematiğin temelleri olarak düşündü. Böylece sınıfların matematiğin temelleri olarak görülebileceği fikri ortaya çıktı. Ancak Riemann'ın eserlerinde henüz kümelerle ilgili teoremin olduğu söylenemez.<sup>12</sup> Cantor çalışmalarının ilk zamanlarında küme kuramı yerine *Mannigfaltigkeitslehre* (çokkatlılar teorisini) ismini kullanır<sup>13</sup>. Zaten bu konudaki ilk eserinde Riemann'ın *Habilitationvortrag*<sup>14</sup> na atıf yaparak, tüm sürekli çokkatlıların aynı kardinaliteye<sup>15</sup> sahip olduğunu göstermiştir<sup>16</sup>.

<sup>8</sup> Seçim Aksiyomu ile ilgili detaylı bilgi için bkz. John L. Bell, "The Axiom of Choice", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), ed. Edward N. Zalta; <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/axiom-choice/> (erişim: 8 Ocak 2018).

<sup>9</sup> Robič, *The Foundations of Computability Theory*, s. 14.

<sup>10</sup> Georg Friedrich Bernhard Riemann (1826-1866). Alman matematikçi, analiz sayılar teorisi ve diferansiyel geometriye önemli katkılarda bulunmuştur. Riemann integrali, Riemann yüzeyleri ve Riemann hipotezi ile ünlüdür. Riemann hakkında detaylı bir biyografi ve eserlerinin incelemesi için bkz. Detlef Laugwitz, *Bernhard Riemann 1826-1866: Turning Points in the Conception of Mathematics*, Springer Science & Business Media, 2008.

<sup>11</sup> Richard Dedekind (1831-1916), Alman matematikçi. Soyut cebir, cebirsel sayılar teorisi, doğal sayıların aksiyomatikleştirilmesi ve reel sayıların tanımlanması konularında çalışmalarıyla bilinir. Dedekind hakkında detaylı bilgi için bkz. Kurt-R Biermann, "Dedekind, (Julius Wilhelm) Richard", *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles Coulston Gillispie, New York: Charles Scribner's Sons, 1981, c. 4, s. 1-5.

<sup>12</sup> Ferreirós, *Labyrinth of Thought*, s. 70-71.

<sup>13</sup> Ferreirós, *Labyrinth of Thought*, s. 39.

<sup>14</sup> 19. yüzyılda Alman üniversitelerinde ders verme yeterliliğine sahip olmak için doktora tezinden sonra yazılan ikinci tez.

<sup>15</sup> Kardinalite, ileride bahsedileceği üzere, kümeler kuramının önemli unsurlarından biridir. Kabaca, kümenin eleman sayısını/boyutunu belirtir.

<sup>16</sup> Ferreirós, *Labyrinth of Thought*, s. 72.

Dönemin diğer bir önemli matematikçisi Dedekind de çalışmalarında küme-kuramsal terimler kullanıyordu. Gruplar<sup>17</sup> ile ilgili çalışmalarında küme kavramını kullanarak gösterdiği sonuçların soyut topluluklar için genel olarak doğru olduğunu söylemişti.<sup>18</sup> Dedekind'in asıl ilgi alanı cisim teorisidir. Cisim teorisindeki çalışmalarını, kabaca, bir yapıya sahip sayı kümeleri, bu kümelerin alt kümeleri olan, *ideal* denen özel kümeler ve bu yapıyı koruyan eşlemeler ile tarif etmek mümkündür. Eşleme kavramı da küme-kuramsal olarak tanımlanır. Dedekind, küme için Riemann'dan miras *System* kelimesini kullanıyordu. Cantor da kümelerin içerme, birleşim, kesişim özellikleri için Dedekind'in idealler için kullandığı *bölen* (divisor) ve *kat* (multiple) terimlerini kullandı.<sup>19</sup>

Cantor kümelerle ilgili çalışmalarına devam ederken uzun süre Dedekind ile yoğun iletişim içindeydi. Fikirlerinin çoğunu Dedekind ile paylaşarak olgunlaştırdı. Cantor'un  $I = [0, 1]$  aralığı ile  $n$ -katlı çarpım  $I^n = I \times I \times \dots \times I$  arasında bire-bir eşleme olduğunu gösterdiğinde Dedekind'e yazdığı şu paragraf bu ilişkiyi örneklendirmektedir:

“Sizinle son paylaştığım fikirler benim için bile öylesine beklenmeyen ve yeni fikirler ki, siz saygıdeğer arkadaşımın fikirlerin doğruluğuna dair bir yorum almadan zihnim huzura ermeyecek. Sizin onayınızı alana kadar sadece şunu söyleyebilirim: “Görüyorum, fakat inanmıyorum.”<sup>20</sup>

### III. Potansiyel-Aktüel Sonsuz ve Sonluötesi Sayılar

Cantor'un kümeler ile ilgili çalışmaları 19. yüzyılda Batı Avrupa'da etkili olan potansiyel-aktüel sonsuz tartışmasına dayanır. Antik Yunan'dan bu yana sonsuz kavramı potansiyel olarak kabul ediliyordu. Potansiyel sonsuzu şöyle tarif edebiliriz. Sayma sayılarını her seferinde bir arttırarak ondan büyük bir sayıya ulaşabiliriz. Fakat ister milyoncu ya da milyarınıcı sayıya, hatta dil ile kolayca ifade edemeyeceğimiz bir

<sup>17</sup> Bir küme ve kümenin elemanları üzerinde (i) kapalı, (ii) birleşmeli, (iii) birim elemana sahip (iv) her elemanın tersinin olduğu bir ikili işlemden oluşan cebirsel yapı.

<sup>18</sup> Ferreirós, *Labyrinth of Thought*, s. 86.

<sup>19</sup> Ferreirós, *Labyrinth of Thought*, s. 93.

<sup>20</sup> Ferreirós, *Labyrinth of Thought*, s. 171. “The ideas I have lately communicated to you are even for me so unexpected, so new, that I will not be able to have a certain peace of mind, so to say, until I obtain from you, very esteemed friend, a decision concerning their correctness. So long as you have not given your approval, I can only say: je le vois, mais je ne le crois pas. ” (the French sentence means, ‘I see it but I do not believe it’.)

Cantor'un “Görüyorum, fakat inanmıyorum.” sözü matematik camiasında matematikçilerin sezgileriyle uyuşmayan, ispatlamayı ummadıkları, inanması güç sonuçlar ispatladıklarına örnek olarak sıklıkla alıntılanır. Fernando Gouvêa'ya göre Cantor'un bu cümlesine getirilecek böyle bir yorum matematik efsanelerinden biridir. Zira Gouvêa, Cantor'un burada, ispatladığı sonucun doğruluğundan değil, ispatının doğruluğundan emin olmadığını ve Dedekind'den ispatın doğruluğu konusunda bir onay beklediğini savunur. Gouvêa'nın Dedekind ve Cantor'un konu hakkındaki yazışmalarını detaylı bir şekilde incelediği çalışması için bkz. Fernando Q. Gouvêa, “Was Cantor Surprised?”, *The American Mathematical Monthly*, c. 118 S. 3, 2011, s. 198-209.

sayıya varalım, ulaştığımız sayı her zaman sonlu bir varlığı ifade eder. Sonsuz dediğimizde herhangi en büyük sayıdan ötesini kast ederiz. Fakat potansiyel sonsuzun bir matematiksel varlık olarak mevcut olduğunu söyleyemeyiz.

19. yüzyıla gelindiğinde aktüel sonsuz kavramının kabulüne yönelik bir eğilim oluştu. Felsefi yaklaşımlar buna müsait bir ortam yaratıyordu.<sup>21</sup> Reel sayıları anlamaya yönelik çalışmalar sonsuz kavramı ile sık sık hemhal olmayı gerektiriyordu. Cantor'un trigonometrik serilerle ilgili çalışmaları sonsuzun aktüel olarak varlığı ile ilgilenmesine başlangıç oluşturdu<sup>22</sup>. Dedekind de 1850'lerden itibaren aktüel sonsuza inanıyor, onun bir matematiksel varlık olduğunu kabul ediyordu<sup>23</sup>. Fakat aktüel sonsuz ile ilgili ilk büyük problem Cantor'un tek bir sonsuz olmadığını göstermesiyle başladı. Yüzyıllardır matematikçiler tarafından benimsenmiş, noktalar kümesi olarak sezgi ile bağdaştırılmış, somut bir matematiksel nesne olarak görülen reel sayı doğrusu hakkında ortaya koyduğu gerçek adeta bir kartopu gibi büyüyerek sonunda matematik tarihinin en parlak ve görkemli teorilerinden birini oluşturdu.

Sonsuz denince akla ilk gelen sayma sayıları da denilen doğal sayılardır. Doğal sayılar topluluğunu  $\mathbb{N}$  ile, eski çağlardan beri bilinen diğer sayı sistemleri olan rasyonel (kesirli) sayılar topluluğunu  $\mathbb{Q}$  ve reel sayılar topluluğunu  $\mathbb{R}$  ile gösteririz.<sup>24</sup> 19. yüzyıla kadar bu toplulukların kendilerinin aktüel varlıkları tartışma konusu olsa da, hepsinden sonsuz sayıda var olduğu söylenmekle birlikte bu sonsuzları karşılaştırmak henüz kimsenin uğraşı olmamıştı.

Bir kümenin eleman sayısına kümenin *kardinalitesi* denir. Kardinalite belirten sayılara *kardinal sayılar* denir. Örneğin

$$\{1, 2, 3, \dots, n\}$$

kümesinin kardinalitesi  $n$  dir. Bu kavram sonlu kümeler için gayet açık olsa da sonsuz sayıda eleman içeren kümelerin kardinalitesini belirlemek bu kadar kolay değildir. Bunun için bire-bir eşleme denilen yöntem kullanılır. İki kümenin aynı sayıda eleman

<sup>21</sup> Ferreirós, *Labyrinth of Thought*, s. 20.

<sup>22</sup> Akihiro Kanamori, "Set Theory from Cantor to Cohen", *Philosophy of Mathematics*, ed. Andrew D. Irvine, Amsterdam: Elsevier/North Holland, 2009, s. 396.

<sup>23</sup> Ferreirós, *Labyrinth of Thought*, s. 109.

<sup>24</sup> Sayı sistemleri için belirtilen bu gösterimlerin tarihi Dedekind'e kadar uzanır. Dedekind 1872 yılında yayınladığı *Stetigkeit und irrationale Zahlen* adlı çalışmasında reel sayıları  $\mathbb{R}$  ile gösterir. Detaylı bilgi için bkz. Richard Dedekind, „Stetigkeit und irrationale zahlen, braunschweig: Vieweg, 1872.“ *R. Dedekind, Gesammelte mathematische Werke*, ed. R. Fricke, E. Noether ve O. Ore, Braunschweig: Vieweg, 1932 (1930), s. 328-329.

Dedekind, 1888 yılında yayınlanan *Was ist und was sollen die Zahlen* adlı kitabında ise doğal sayılar kümesi için  $N$  gösterimini kullanır. bkz. Richard Dedekind, „Was sind und was sollen die Zahlen?“ *Was sind und was sollen die Zahlen?, Stetigkeit und Irrationale Zahlen*, Wiesbaden: Vieweg+ Teubner Verlag, 1939, s. 16. Rasyonel sayıların günümüzde kullanılan  $\mathbb{Q}$  şeklindeki gösterimine ise ilk kez Bourbaki grubunun *Algèbre*, Chapter 1 adlı çalışmasında rastlanır. Çalışmanın ilk versiyonu için bkz. Nicolas Bourbaki, *Algèbre (Etat 3) Chapitre 1 Structures Algébriques*, s. 28 ve s. 138. [http://sites.mathdoc.fr/archives-bourbaki/PDF/033\\_jeanr\\_040.pdf](http://sites.mathdoc.fr/archives-bourbaki/PDF/033_jeanr_040.pdf) (6 Mayıs 2018)

içerdiğini göstermek için her iki kümedeki elemanları birbiriyle eşleriz. Eğer kümelerin elemanları birbirine denk gelirse, yani bu eşleme sonunda açıkta eleman kalmazsa iki kümede aynı sayıda eleman olduğuna karar veririz. Böyle bir eşlemeye bire-bir eşleme denir. Sayma sayıları (doğal sayılar) kümesi ile bire-bir eşlenebilen kümelere *sayılabilir* kümeler, böyle bir eşleme kurulamayan kümeler ise *sayılamaz* kümeler denir.

Cantor,  $\bullet$  ile  $^0$  arasında böyle bir eşleme olduğunu göstermek için uzun süre uğraştı. Çok defa başarısız olduktan sonra,  $^0$  nin sayılamaz olduğuna kani olarak bu sefer bunun ispatı için çalıştı. Soruyu 1873 yılında Dedekind'e sorduğunda, Dedekind de bunu önemli bir mesele olarak gördü ve Cantor'a yazdığı mektubunda kendi ilgi alanı olan cebirsel sayılar kümesinin sayılabilir olduğunu gösterdi. Bunun üzerine Cantor,  $^0$  nin bir parçası olan  $(0, 1)$  aralığının<sup>25</sup>  $\bullet$  ile bire-bir eşlenemeyeceğini kanıtladı. Sonunda  $\bullet$  ile  $^0$  arasında eşleme olmadığını göstermesiyle tek tip bir sonsuz olmadığı gerçeği matematik çevrelerine o güne kadar fark edilmemiş önemli bir gelişme olarak düştü.<sup>26</sup>

Bundan sonra soruların birbiri ardına gelmesi kaçınılmazdı.  $\bullet$  ile  $^0$  den başka sonsuzluklar var mıdır? Rasyonel sayılar ve irrasyonel sayılar kümelerinin boyutu nedir? Cantor bu sorularla uğraşarak 1878'de önce  $^0$  ile  $^{n 27}$  nin aynı sonsuzluğa sahip olduğunu gösterdi, sonra da reel sayılardan oluşan bütün sonsuz kümelerin sayılabilir (yani  $^0$  ile aynı kardinaliteye sahip) ya da sayılamaz (yani  $\bullet$  ile aynı kardinaliteye sahip) olduğu iddiasını ortaya attı<sup>28</sup>. Bu iddia günümüzde *Süreklilik (Continuum) Hipotezi* olarak bilinir, zira kullandığımız matematikle doğruluğu veya yanlışlığının ispatlanamayacağı Kurt Gödel ve Paul Cohen tarafından ispatlanmıştır<sup>29</sup>. Biz tarihsel bağlamda *Süreklilik Problemi* olarak bahsedeceğiz.

Bir kümenin elemanları arasında aşağıdaki üç özelliği sağlayan bir ilişki varsa bu kümeye *iyi-sıralanmış* küme, bağıntıya da *iyi-sıralama* denir:

1. *Kümenin herhangi  $x$  ve  $y$  elemanı için ya  $x, y$  den büyüktür, ya  $y, x$  den büyüktür ya da  $x$  ve  $y$  eşittir.*

2. *Kümenin herhangi  $x, y, z$  elemanları için  $x, y$  den büyük,  $y$  de  $z$  den büyükse  $x, z$  den büyüktür.*

3. *Kümenin her boş olmayan alt kümesinin bu bağıntıya göre bir en küçük elemanı vardır.*

İyi-sıralanmış kümeler için en bilinen örnek doğal sayılar kümesidir. Doğal sa-

<sup>25</sup>  $^0$  ile 1 arasındaki reel sayılar kümesi.

<sup>26</sup> Ferreirós, *Labyrinth of Thought*, s. 177-181.

<sup>27</sup>  $^0$  nin kendisiyle  $n$  defa kartezyen çarpımıyla oluşan uzay. Geometrik olarak  $n = 1$  için  $^0$  sayı doğrusunu,  $n = 2$  için  $^0^2$  düzlemi verir. Dolayısıyla Cantor'un bu sonucu, şaşırtıcı bir şekilde, tek boyutlu sayı doğrusunun iki boyutlu düzlem ile aynı sayıda nokta içerdiğini göstermiştir. Bu sonuç o güne kadar insanların dış dünyadaki tecrübeleriyle sezgisel olarak algıladıkları geometrik kavramları alt-üst etmiştir.

<sup>28</sup> Kanamori, "Set Theory from Cantor to Cohen", s. 399.

<sup>29</sup> Robič, *The Foundations of Computability Theory*, s. 16.

yılar açıkça bilinen büyüklük-küçüklük bağıntısı ile iyi-sıralıdır. İki küme arasında sıralamayı koruyan bire-bir eşleme varsa bu iki küme aynı *sıra tipine* aittir, ya da aynı *ordinaire* sahiptir denir. Kümelerin sıra tipini belirten sayılara *ordinal* sayılar denir. Bir eşlemenin sıralamayı korumasını şöyle açıklayabiliriz:  $x_1$  ve  $x_2$  iyi-sıralı  $X$  kümesinin herhangi elemanları ve  $x_1, x_2$  den büyük olsun. Eğer  $X$  ile bir iyi-sıralı  $Y$  kümesi arasında sıra koruyan bire-bir eşleme var ise  $x_1$  in eşlendiği eleman  $x_2$  nin eşlendiği elemandan büyük olmalıdır.

Cantor Süreklilik Problemi'ni ortaya attıktan sonra bu iddiayı ispatlamaya yöneldi. Bu çalışmaları sırasında 1883 yılında yayınladığı *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre* (Genel Çokkatlılar Teorisinin Temelleri) adlı makalesinde ordinal sayılar denen *sonluötesi* (*transfinite*) sayıları tanımladı. Bu aşama Cantor'un çalışmaları için bir dönüm noktasıydı. Zira Cantor bundan sonra ilgisini tamamen soyut kümeler kuramına yöneltti.<sup>30</sup>

Cantor ordinal sayıları tanımlamak için iki özelliği kabul etti:

1. Her sayının bir ardılı vardır. Diğer bir deyişle her  $a$  sayısının ardılı  $a + 1$  sayısıdır.

2. Sonu olmayan her sayı dizisinden sonra gelen bir eleman vardır.

Buna göre ilk ordinaller doğal sayılardır ve bunlar sonlu ordinallerdir. Cantor (2) özelliğini kullanarak tüm sonlu sayılardan sonra gelen ilk sonluötesi sayı  $\omega$  yı tanımladı.<sup>31</sup> Bu sayı doğal sayılar kümesinin ordinalidir. Yukarıdaki iki özellikle ordinal sayıların

$$\omega + 1, \omega + 2, \dots, \omega + \omega = \omega \cdot 2, \dots, \omega \cdot n, \dots, \omega^2, \dots$$

şeklinde devam ettiği görülebilir.

Ordinal ve kardinal sayıların ne ifade ettiğini anlamak için şu örnek yardımcı olabilir. Sonu olmayan bir bilet sırası düşünelim. Sıradaki insanları birinci, ikinci, üçüncü, vb. gibi numaralandırabiliriz. Kişilerin sıradaki yeri önemlidir, zira önlerde olanlar daha az bekleyecek, hatta daha iyi bir bilet alacaktır. Sıra düzenini koruyarak kişileri saydığımızda elde ettiğimiz sayıyı bu sıradaki insanlar kümesinin ordinali ile ifade ederiz. Sırada bekleyen kaç kişi var sorusunun cevabı ise bize sırada bekleyen insanlar kümesinin kardinalini verir. Sırada doğal sayılar kadar insan olduğunu varsayalım. Bu durumda sırada bekleyen insanlar kümesinin kardinali doğal sayıların kardinaline eşittir. Ayrıca sıradaki insanları 1, 2, 3, ... şeklinde numaralandırabiliriz. Böylece sıradaki insanlar kümesinin doğal sayıların ordinali olan  $\omega$  ya sahip olduğunu görürüz.

Sıraya girmek üzere bir kişi daha gelsin ve sıraya girmek yerine en öndeki kişi-

<sup>30</sup> José Ferreirós, "The Early Development of Set Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta; <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/settheory-early/> (8 Ocak 2018).

<sup>31</sup> Ferreirós, "The Early Development of Set Theory".

nin önüne geçsin. Bu durumda sıradaki insanlar kümesinin kardinali ve ordinali nasıl etkilenir? “Sırada kaç kişi var?” sorusunun cevabı değişmemiştir. Doğal sayılar kadar insan vardır. Zira herkes kendinden bir sonrakinin yerine geçmiştir. Bu insanları yine doğal sayılar ile numaralandırıp sayabiliriz. Böylece hem kardinalinin doğal sayıların kardinaline eşit olduğu, hem de ordinalinin doğal sayıların ordinaline eşit olduğu sonucuna varırız. Bu ordinali  $1 + \omega = \omega$  ile ifade ederiz.

Bu sefer sıraya girmek için gelen kişi adil bir insan olarak sıranın sonuna geçsin. “Sırada kaç insan vardır?” sorusunun cevabı yine doğal sayılar kadardır, yani sıranın kardinalitesi doğal sayıların kardinalitesine eşittir. Bunu göstermek için doğal sayılar ile sıradaki insanlar arasında bire-bir eşleme olduğunu göstermek gerekir. Aşağıdaki tabloda böyle bir eşleme gösterilmiştir:

|   |                  |
|---|------------------|
| • | Sıra             |
| 1 | → 1.             |
| 2 | → 2.             |
| 3 | → 3.             |
| M | M M              |
| 0 | → son gelen kişi |

Sıradaki insanlar kümesinin ordinali ise değişmiştir. Zira sayarken son gelen kişiye ulaşmak için sonsuz adım atmak gerekir. Bu ordinal  $\omega + 1$  ile gösterilir.

Bu örnekten görüldüğü üzere farklı ordinaller aynı kardinaliteye işaret edebilir.<sup>32</sup>

*Grundlagen*’ın bir kısmı Cantor’un sonsuzun felsefi olarak doğrulanması üzerine görüşlerini de içerir. Bu metafiziğe dair kısımda Cantor sonluötesinin ötesinde *Mutlak* (*Absolute*)’ın olduğunu söyler. Mutlak’ı matematiksel anlamda tüm ordinallerin topluluğu, metafiziksel olarak ise Tanrı’nın aşkınlığı ile ilişkilendirir.<sup>33</sup>

Cantor Süreklilik Problemini’ni ordinallerle çözemeyince kardinal sayıları incelemeye yöneldi. 1891 yılında meşhur köşegen argümanı ile reel sayıların sayılamaz olduğunu gösterdi. Ayrıca reel sayılardan daha büyük bir sonsuzluk olduğunu kanıtlamış oldu. Günümüzde bu sonucu, bir kümenin alt kümelerinin kümesi olarak tanımlanan *kuvvet kümesinin* kardinalitesinin başta ele aldığımız kümenin kardinalitesinden daha büyük olduğu şeklinde ifade ederiz.<sup>34</sup>

Cantor kardinal sayılar için İbrani alfabesinden  $\aleph$  (“alef” diye okunur) harfini kullandı. Buna göre doğal sayıların kardinalitesini  $\aleph_0$  olarak tanımladı. Doğal sayılar

<sup>32</sup> Ordinal ve kardinal sayılarla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Michèle Friend, *Introducing Philosophy of Mathematics*, Routledge, 2014, s. 12-22.

<sup>33</sup> Kanamori, “Set theory from Cantor to Cohen”, s. 400.

<sup>34</sup> Kanamori, “Set theory from Cantor to Cohen”, s. 402.

kümesinin kuvvet kümesinin<sup>35</sup> kardinalitesinin doğal sayıların kardinalitesinden büyük olduğunu gösterdiğinde kardinal sayıların giderek artan bir zincir oluşturduğunu gördü. Böylece

$$\aleph_0, \aleph_1, \aleph_2, \aleph_3, \dots$$

kardinal sayılar dizisini elde etti. Daha önce reel sayıların kardinalitesinin doğal sayılarınkinden büyük olduğunu göstermişti. Ayrıca bu kardinalitenin  $2^{\aleph_0}$  kardinalitesi, yani  $2^{\aleph_0}$  olduğunu ispatlamıştı. Buradan reel sayıların kardinalitesinin yukarıdaki kardinaller dizisiyle ilişkisinin ne olduğu sorusu doğdu. Cantor, Süreklilik Problemi ile reel sayıların kardinalitesinin  $\aleph_1$  olduğunu iddia ediyordu.<sup>36</sup>

Süreklilik Problemi öylesine önemli bir iddia olarak görüldü ki, David Hilbert<sup>37</sup> 1900 yılında Paris'te düzenlenen Uluslararası Matematikçiler Konferansı'nda dönemin ünlü 23 açık problemini listelerken Süreklilik Problemi'ni birinci sırada sordu<sup>38</sup>.

#### IV. Dedekind'in Katkıları

Bu sırada diğer bazı matematikçiler de küme-kuramsal kavramlar üzerinden hem sonsuzları keşfetmeye hem de matematiğin temellerini oluşturmaya çalışıyorlardı. Bu konudaki çalışmalardan en önemlisi Dedekind'in çalışmalarıdır. Yukarıda bahsedildiği gibi Cantor ve Dedekind küme kuramının geliştirilmesi sırasında sıkı iletişimdeydiler. Bu iletişim sırasında Dedekind düşüncelerinin berraklaşması konusunda Cantor'u etkiledi, karşılık olarak da Cantor'un soyut bakış açısından etkilendi. 1872'den itibaren Cantor'dan çok farklı bir amaçla soyut bakışı benimseyerek sayı sisteminin temellerini bulmaya çalıştı. Bunun için küme ve eşleme kavramlarını kullandı.<sup>39</sup>

Dedekind 1872'de kümeler kuramı ve sonsuz üzerine ilk taslağını yazmaya başladı. Bu taslakta temel kavramları tanımladı. Bu metin Cantor'un makalelerinden önce yazıldı.<sup>40</sup> 1874'den itibaren Cantor ve Dedekind'in iletişimi aksamaya başladı. Bunda Cantor'un, mektuplaşmaları sırasında Dedekind'in yazdığı bazı sonuçları Dedekind'e hiçbir atıf yapmadan yayınlamasının etkisi vardır. Ayrıca Cantor'un yayınlarında Dedekind'in ismini zikretmemesinde mensubu olduğu akademik çevrenin

<sup>35</sup>  $2^{\aleph_0}$  ya da  $\wp(\aleph_0)$  ile gösterilir.

<sup>36</sup> Robič, *The Foundations of Computability Theory*, s. 10.

<sup>37</sup> David Hilbert (1862-1943). Alman matematikçi. Cebirsel formlar, cebirsel sayılar teorisi, geometrinin temelleri, analiz, teorik fizik ve matematiğin temelleri alanlarına katkılarda bulundu. David Hilbert'in detaylı bir biyografisi için bkz. Hans Freudenthal, "Hilbert, David", *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles Coulston Gillispie, New York: Charles Scribner's Sons, 1981, c.6, s. 388-395.

<sup>38</sup> Kanamori, "Set theory from Cantor to Cohen", s. 404.

<sup>39</sup> Ferreirós, *Labyrinth of Thought*, s. 170.

<sup>40</sup> Ferreirós, *Labyrinth of Thought*, s. 107-108.



Dedekind'den hazzetmemesi faktörünün etkili olduğu muhtemeldir. 1880'lerden sonra ikisi de kümeler kuramı ile ilgili makalelerini yayınlamaya başladıklarında birbirlerine tamamen sırtlarını döndüler.<sup>41</sup>

Dedekind, Leopold Kronecker<sup>42</sup>'in "Tanrı sayıları yarattı, geri kalan her şey insanın ürünüdür." sözünün aksine, sayıların tamamen insan zihninin ürünü olduğunu savunuyordu. Cebirsel sayılar teorisi üzerine yoğun olarak çalıştığından sayı kavramını matematiğin temellerinde görüyordu. Aritmetiği sağlam temellere oturtma gayesi içerisinde kümeler ve eşlemeleri kullanmaya çalıştı. Bu iki kavram da mantıksal olmaları sebebiyle zihne dayanıyordu.<sup>43</sup>

*Was sind und was sollen die Zahlen?* (Sayılar nedir ve ne olabilirler/olmalıdırlar?) adlı eserinde rasyonel sayıları küme-kuramsal kavramlar olan sıralı ikililer yardımıyla, reel sayıları ise *Dedekind kesitleri* denen, kesirli sayıların sonsuz elemanlı alt kümelerini kullanarak inşa etti. Doğal sayılar için ise yine küme-kuramsal bir yöntem olan *özyinelemeli tanımı* (*recursive definition*) kullandı. Daha sonra Giuseppe Peano<sup>44</sup> tarafından şık bir forma sokulan *Dedekind-Peano aksiyomları* ya da daha sık kullanılan ismiyle *Peano aksiyomları* şöyledir<sup>45</sup>:

1. 1 bir doğal sayıdır.
2. Her doğal sayının tek bir ardılı vardır ve bu ardıl da doğal sayıdır.
3. 1 hiç bir doğal sayının ardılı değildir.
4. İki farklı doğal sayının ardılı aynı sayı olamaz.

5. *Tümevarım*: Eğer doğal sayılara ait bir  $P$  özelliği 1 tarafından sağlanıyorsa ve her ne zaman bir doğal sayı  $P$  yi sağlarken ardılı da sağlıyorsa, o halde tüm doğal sayılar  $P$  özelliğini sağlar.

Dedekind toplama ve çarpmayı da eşlemeler ile tanımladı. Böylece aritmetiği soyut kavramlarla ifade etti. Bu çok önemli bir adımdır, zira öncesinde tüm aritmetik, sayılar üzerine küme-kuramsal yöntemlerle inşa ediliyordu. Dedekind ise bizzat sayıları küme-kuramsal olarak inşa etmiştir. Dedekind'in kümeler kuramı ile ilgili görüşleri kendinden sonra gelen Hessenberg, Zermelo, Kuratowski gibi matematikçileri etkiledi.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> Ferreirós, *Labyrinth of Thought*, s. 172.

<sup>42</sup> Leopold Kronecker (1823-1891), Alman matematikçi. Sayılar teorisi, cebir ve mantık alanlarında çalışmalarıyla bilinir. Kronecker hakkında detaylı bilgi için bkz. Kurt-R Biermann, "Kronecker, Leopold", *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles Coulston Gillispie, New York: Charles Scribner's Sons, 1981, c.7, s. 505-509.

<sup>43</sup> Ferreirós, *Labyrinth of Thought*, s. 217.

<sup>44</sup> Giuseppe Peano (1858-1932). İtalyan matematikçi. Matematiksel mantık ve kümeler kuramındaki çalışmaları ile bilinir. Sembolik dilin oluşmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Peano hakkında detaylı biyografi ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Hubert Kennedy (ed.), *Peano: Life and Works of Giuseppe Peano*, Vol. 4, Springer Science & Business Media, 2012.

<sup>45</sup> Abhijit Dasgupta, *Set Theory: With an Introduction to Real Point Sets*, New York: Birkhäuser, 2014, s. 30.

<sup>46</sup> Ferreirós, *Labyrinth of Thought*, s. 217 ve s. 224.

## V. Paradokslar

19. yüzyılın sonlarına doğru Dedekind ve Cantor'un ortaya çıkardığı kümeler kuramı matematiğin temellendirilmesi için önemli bir araç olarak görülüyordu. Zira bu dönemde matematiğin aritmetik üzerine inşa edilebileceği düşünülüyordu. Analiz, cebir, geometri, topoloji gibi alanların hepsinin nesneleri reel sayılar ve sayma sayılarına dayanıyordu. Cantor ve Dedekind'in çalışmaları ile bu sayı sistemlerinin her ikisi de kümeler ile ifade edilebildiğinden tüm matematik kümeler kuramı ile temellendirilebilirdi.<sup>47</sup>

İşte tam bu sırada kümeler kuramını derinden sarsacak paradokslar ardı ardına fark edilmeye başlandı. Paradoks (çelişki) makul öncüllerden makul çıkarım yolları ile elde edilen makul olmayan sonuçlardır<sup>48</sup>. Diğer bir deyişle, A formülü ile A'nın değilinin birlikte aynı öncüllerden çıkabildiği durumlardır.

İlk olarak 1897'de Burali-Forti Paradoksu<sup>49</sup> denilen paradoks fark edildi: Tüm ordinal sayıların kümesine  $\Omega$  diyelim. Cantor ordinallerin de iyi-sıralı olduğunu gösterdiği için  $\Omega$  nın da bir ordinal olduğunu söyleyebiliriz, buna  $a_\Omega$  diyelim.  $a_\Omega$  bir ordinal olduğundan  $\Omega$  nın bir elemanıdır. Hâlbuki ordinal sayının tanımından  $a_\Omega$  nın,  $\Omega$  nın her elemanından büyük olması gerekir. Dolayısıyla  $a_\Omega$  nın kendisinden büyük olduğu çelişisini elde ederiz.

Bu sıralarda Cantor kendi adıyla anılan Cantor Paradoksu'nu üretti:  $\Gamma$  tüm kümelerin kümesi olsun. Bu küme

$$\Gamma = \{x : x \neq x\}$$

şeklinde formüle edilebilir.  $\Gamma$  nın en büyük küme olduğu açıktır.  $\Gamma$  nın alt kümelerinin kümesi  $2^\Gamma$  da bir kümedir ve kardinalitesi kesin olarak  $\Gamma$  nın kardinalitesinden büyüktür. Öyleyse  $\Gamma$  en büyük küme olamaz.<sup>50</sup>

Bu çelişkilerden sonra 1901 yılında Bertrand Russell<sup>51</sup> kümeler kuramı tarihinin en ünlü paradoksunu üretti. Russell Paradoksu<sup>52</sup>nu şöyle ifade edebiliriz: Kendisini

<sup>47</sup> Ferreirós, "The Early Development of Set Theory".

<sup>48</sup> Robič, *The Foundations of Computability Theory*, s. 17.

<sup>49</sup> Her ne kadar ilk olarak bu paradoks İtalyan matematikçi Cesare Burali-Forti ifade ettiyse de bir paradoks olarak Cantor tarafından sunulmuştur, bkz. Ferreirós, "The Early Development of Set Theory".

<sup>50</sup> Robič, *The Foundations of Computability Theory*, s. 18.

<sup>51</sup> Bertrand Arthur William Russell (1872–1970), İngiliz filozof, mantıkçı, yazar, eleştirmen. Matematiksel mantık ve analitik felsefe alanlarında çalışmaları ile bilinir. Russell'in detaylı biyografisi için bkz. Andrew David Irvine, "Bertrand Russell", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), ed. Edward N. Zalta; <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/russell/>, (27 Aralık 2017). T. A. Broadbent, "Russell, Bertrand Arthur William", *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles Coulston Gillispie, New York: Charles Scribner's Sons, 1981, c. 12, s. 9-17.

<sup>52</sup> Russell Paradoksu hakkında detaylı bilgi için bkz. Andrew David Irvine ve Harry Deutsch, "Russell's Paradox", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta; <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/russell-paradox/>, (27 Aralık 2017).

eleman olarak içermeyen tüm kümelerin kümesine  $A$  diyelim. Yani

$$A = \{x : x \notin x\}$$

Görüldüğü üzere  $A$  kümesinin elemanlarını iyi-tanımlanmış bir tarifle ifade edioruz.  $A$  kümesi kendisinin elemanı mıdır? Eğer cevap evet ise,  $A$  kümesi kendisini eleman olarak içerdiğinden  $A$ 'nın elemanı olamaz. Öte yandan,  $A$  kümesi kendisinin elemanı değilse  $A$  kümesinin tanımını kullanarak kendisinin elemanı olduğu sonucuna varırız. Her iki durumda da çelişki elde ederiz.

Şimdi bu üç paradoksta neyin sorunlu olduğuna göz atalım. Burali-Forti Paradoksu'nda "tüm ordinalerin kümesi", Cantor Paradoksu'nda "tüm kümelerin kümesi" ve Russell Paradoksu'nda "kendisini eleman olarak içermeyen kümelerin kümesi" ifadelerinin hepsi Cantor'un kümeleri tanımlarken varsaydığı "Her özellik bir küme tanımlar." varsayımı ile oluşturulmuştu. Öyleyse bu varsayımdan şüphelenmek doğaldır.

## VI. Aksiyomatikleştirme Çabaları

Kümeler kuramının hâlihazırdaki kabullerle paradokslara yol açtığı görülünce daha sağlam temeller için çalışmalar yapılmaya başlandı. Sorunun az çok "tüm kümelerin kümesi" ve benzeri kabullerden kaynaklandığı anlaşılmıştı. Ayrıca Seçim Aksiyomu da bazı şüpheler barındırıyordu.

1904 yılında Ernst Zermelo<sup>53</sup> Seçim Aksiyomu'nu yeniden formüle ederek, buradan "Her küme iyi-sıralanabilir." sonucunu çıkardı. Diğer bir deyişle, eğer Seçim Aksiyomu doğru kabul edilirse bu sonuç da doğrudur.<sup>54</sup>

Zermelo 1908 yılında kümeler kuramının ilk aksiyomatikleştirmesini gerçekleştirdi. Zermelo'nun 7 adet aksiyomu vardır<sup>55</sup>:

1. Kaplamsallık (Extensionality) Aksiyomu: Bir küme elemanları ile tam olarak belirlenebilir.

2. Temel Kümeler Aksiyomu: Boş küme  $\emptyset$  ve iki elemanlı küme  $\{a, b\}$  vardır. (İkinci kısımda  $a=b$  olduğunda tek elemanlı küme  $\{a\}$  nun da varlığı elde edilir.)

3. Ayrırma Aksiyomu: Bir  $X$  kümesindeki belirli bir özelliği sağlayan elemanlar bir küme olarak  $X$  kümesinden ayrılabilir.

4. Kuvvet Kümesi Aksiyomu: Bir kümenin tüm alt kümeleri topluluğu da kümedir.

5. Birleşim Aksiyomu: Her kümenin elemanlarının elemanları da bir küme oluşturur.

<sup>53</sup> Ernst Friedrich Ferdinand Zermelo (1871-1953). Alman mantıkçı ve matematikçi. Matematiğin temelleri üzerine çalışmaları ile bilinir. Zermelo'nun detaylı biyografisi için bkz. Heinz-Dieter Ebbinghaus ve V. Peckhaus, *Ernst Zermelo*, Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 2007.

<sup>54</sup> Kanamori, "Set theory from Cantor to Cohen", s. 405.

<sup>55</sup> Kanamori, "Set theory from Cantor to Cohen", s. 407.

6. *Seçim Aksiyomu*: Elemanları ikişerli ayrık ve boş olmayan kümeler olan her kümenin her elemanından tam olarak bir eleman içeren bir küme vardır.

7. *Sonsuz Aksiyomu*: Boş kümeyi eleman olarak içeren ve eleman olarak içerdiği her  $a$  kümesi için  $\{a\}$  kümesini de eleman olarak içeren sonsuz büyüklükte bir küme vardır.

Zermelo bu aksiyomları *İyi-sıralama Teoremi*'ndeki küme varlığı varsayımlarını temellendirmek için oluşturdu. 1888'de Dedekind de doğal sayılar ve aritmetiği kümeler cinsinden analiz etmişti. Dedekind'in inşasının Zermelo ile kesiştiği yerler vardır. Örneğin kaplamsallık, birleşim, küme olma, kesişim gibi özellikler her ikisinde de görülür. Fakat Dedekind kabul ettiği aksiyomları çok dikkatli kullanmadığından sonsuz kümelerin varlığını ispatlamıştı. Zermelo ise sonsuz kümenin varlığını bir aksiyom olarak kabul etti.<sup>56</sup>

Zermelo, Ayırma Aksiyomu sayesinde bilinen paradoksların sistemin dışında kalmasını sağladı. Zira Zermelo'nun aksiyomları Cantor'un kiler gibi her kuralın bir küme belirlediğini değil, verilen bir küme içerisindeki elemanlar için geçerli kuralların kümeleri belirlediğini kabul eder. Yine de, Zermelo, sisteminin bilinen paradokslardan kaçınsa da tutarlı olmadığını itiraf ediyordu.<sup>57</sup>

Zermelo matematiksel kavramların küme-kuramsal bir dille yazılmasına öncü oldu. Alfabesinde sadece  $\in$  ve basit bazı işlemler vardı. Ayrıca, ilgiyi sonluötesi sayılardan kümelere kaydırdı. Cantor'a göre önemli olan, Süreklilik Problemi'ni çözmek ve reel sayıların tanımlanabilir alt kümelerini incelemek olduğundan merkezde sonluötesi sayılar vardır ve kümeler bir iyi-sıralama ile birlikte görülür. Zermelo ise bu aksiyomlarla kümeye tamamen soyut bir varlık kazandırmış oldu.<sup>58</sup>

Zermelo Aksiyomları'nın aritmetiği kümeler üzerinde temellendirmeyi sağlayan şık bir uygulaması vardır. 1920'lerde von Neumann tarafından ordinalleri kümeler üzerine inşa etmek için kullanılmıştır. Bu yöntem aşağıdaki şekilde işlemektedir:

Zermelo'nun ikinci aksiyomu boş kümenin varlığını söylemektedir. Öyleyse elimizde 0 vardır. Bu kümeyi 0 olarak adlandıralım. Yani,

$$\emptyset = 0.$$

Yine ikinci aksiyom sayesinde  $\{\emptyset\}$  kümesinin varlığını biliyoruz. Bu kümeye 1 diyelim. Yani,

$$\{\emptyset\} = 1.$$

Şu an elimizde  $\emptyset$  ve  $\{\emptyset\}$  kümeleri var. Yine ikinci aksiyomu kullanarak  $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$  kümesini oluşturabiliriz. Bu kümeye 2 diyelim. Yani,

$$\{\emptyset, \{\emptyset\}\} = 2$$

<sup>56</sup> Kanamori, "Set theory from Cantor to Cohen", s. 408.

<sup>57</sup> Michael Hallett, "Zermelo's Axiomatization of Set Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta; <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/zermelo-set-theory/> (8 Ocak 2018).

<sup>58</sup> Kanamori, "Set theory from Cantor to Cohen", s. 405.

Birleşim aksiyomunu kullanarak 0, 1 ve 2 kümelerinin birleşim kümesi  $\{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}$  kümesini elde ederiz. Bu kümeye 3 diyelim. Yani,

$$\{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\} = 3.$$

Bu adımları daha sade bir biçimde şöyle yazarız:

$$0 = \emptyset$$

$$1 = \{\emptyset\}$$

$$2 = \{0, 1\}$$

$$3 = \{0, 1, 2\}$$

Bu şekilde devam ederek, her adımda bir önceki adımlarda elde ettiğimiz kümeleri eleman kabul eden kümeyi oluştururuz. Genel olarak,  $n + 1$  sayısını

$$n + 1 = n \cup \{n\}$$

formülü ile buluruz. John von Neumann<sup>59</sup> bu süreci ordinal sayılar için işleterek tüm ordinaleri kümeler üzerine inşa etmiştir.<sup>60</sup>

Görüldüğü üzere, Zermelo aksiyomlarından sadece iki tanesi kullanılarak tüm ordinaler elde edilebilir. Ayrıca, Zermelo'nun Sonsuz Aksiyomu'nda varlığı kabul edilen sonsuz kümelerin

$$\{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}, \dots\}$$

yani,

$$\{0, 1, 2, 3, \dots\}$$

kümesini içerdiğini not edelim.

Zermelo'nun aksiyomatik sistemi daha sonra Zermelo, Abraham Fraenkel<sup>61</sup>, Thoralf Skolem<sup>62</sup> ve von Neumann'ın katkılarıyla günümüzdeki haline ulaştı<sup>63</sup>. Bu iyileştirmelerle Ayırma Aksiyomu bir aksiyom şemasına dönüştürüldü:

<sup>59</sup> John von Neumann (1903-1957). Macar matematikçi, fizikçi, polimat. Matematiğin temelleri, fonksiyonel ve nümerik analiz, oyun teorisi, quantum mekaniği, sıvı dinamiği, hesaplamalı bilimler ve istatistiğe yaptığı katkılarla ünlüdür. Von Neumann le ilgili detaylı bilgi için bkz. Stanislaw Ulam, "John von Neumann 1903-1957", *Bulletin of the American Mathematical Society*, c. 64, S. 3, 1958, s. 1-49.

<sup>60</sup> Joan Bagaria, "Set Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), ed. Edward N. Zalta; <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/set-theory/> (8 Ocak 2018).

<sup>61</sup> Abraham Halevi (Adolf) Fraenkel (1891-1965). Alman-İsrailli matematikçi. Aksiyomatik kümeler kuramına katkıları ile bilinir. Fraenkel'in otobiyografisi için bkz. Abraham Adolf Fraenkel, *Recollections of a Jewish Mathematician in Germany*, Birkhäuser, 2016.

<sup>62</sup> Thoralf Albert Skolem (1887-1963). Norveçli matematikçi. Matematiksel mantık ve kümeler kuramına yaptığı katkılarla bilinir. Skolem hakkında detaylı bilgi için bkz. Jens Erik Fenstad, "Thoralf Albert Skolem 1887-1963: A Biographical Sketch", *Nordic Journal of Philosophical Logic*, c. 1, S. 2, 1996, s. 99-106.

<sup>63</sup> Akihiro Kanamori (originator), ZFC, *Encyclopedia of Mathematics*; <http://www.encyclopediaofmath.org/index.php?title=ZFC&oldid=19298> (8 Ocak 2018).

2'. Ayırma Aksiyom Şeması:  $X$  bir küme ve  $P(x)$ , küme eşitliği, eleman olma ve birinci-derece mantık kuralları ile ifade edilebilen bir formül ise,  $X$  in  $P(x)$  özelliğini sağlayan elemanları bir küme oluştururlar.

Büyük kümelere ulaşmak için Yerleştirme Aksiyom Şeması oluşturuldu:

1. Yerleştirme Aksiyom Şeması:  $X$  bir küme ve  $\phi(x, y)$  fonksiyon özelliği taşıyan bir formül ise,  $X$  in elemanlarının  $\phi(x, y)$  altında eşlendiği  $y$  elemanları bir küme oluşturur.

“Bütün kümelerin kümesi” gibi paradokslardan kaçınmak için Temellendirme Aksiyomu kabul edildi:

2. Temellendirme Aksiyomu: Boş olmayan her  $X$  kümesinin bir  $\in$ -minimal elemanı vardır. Yani,  $X$  in,  $X$  e ait hiçbir elemanı içermeyen bir elemanı vardır.

Aksiyom sistemi bu haliyle ZFC<sup>64</sup> aksiyom sistemi adını alır. Günümüzde yapılan matematiğin çok büyük bir kısmı için ZFC sistemi yeterlidir.

## VII. Hilbert Programı

Kümeler kuramının aksiyomatikleştirilmesi yolundaki gelişmeler arasında Hilbert Programı'nın önemli bir yeri vardır. 1920'lerde Hilbert tarafından, tüm matematiğin tutarlı ve tam bir aksiyomlar sistemi ile temellendirilmesi amacıyla oluşturulan program Gödel'in Eksiklik Teoremleri'ne kadar matematik camiasının gündeminde kalmıştır.

Biçimci okulun temsilcisi Hilbert 1890'lardan itibaren ilk olarak geometrinin aksiyomatikleştirilmesi çalışmalarına katkıda bulundu. Onun matematiği aksiyomatik temellere oturtma çabasının izleri de bu çalışmalarında yatar. Geometrinin aksiyomatikleştirilmesinin reel düzlemin aksiyomatikleştirilmesine indirgenebileceğini gören Hilbert, ilgisini reel düzlemin ait olduğu alan olan analize kaydırdı. Önce analizin aksiyomatikleştirilmesi meselesine eğilmesi gerekiyordu. Analizin temel nesnesi reel sayılar olduğundan bu alanın aksiyomatikleştirilmesi çalışmaları reel sayıların aritmetikleştirilmesi amacına indirgenmişti.<sup>65</sup>

Kümeler kuramının hayal ettiği aksiyomatik sistem için uygun olduğunu düşünen Hilbert, Cantor ve Dedekind'in çalışmalarını yakından takip ederek destekledi. Dedekind'in analizin aritmetikleştirilmesi yönündeki çalışmalarının kümeler kuramının paradokslarından kaçınmadığını fark edince 1900 yılında Paris'te düzenlenen İkinci

<sup>64</sup> “Z” Zermelo'yu, “F” Freankel'i ve “C” Axiom of Choice (Seçim Aksiyomu)'i temsil eder. Seçim Aksiyomu'nun ayrıca belirtilmesi bu aksiyomun tarih boyunca birçok eleştiriye maruz kalması ve azımsanmayacak sayıda matematikçi tarafından kabul edilmemesindendir. Dolayısıyla, herhangi bir matematik kuramında kullanılan aksiyomatik sisteme Seçim Aksiyomu'nun dahil edilip edilmediği önem arzeder. Seçim Aksiyomu'nu kullanmayanlar ZFC'den onu çıkararak ZF aksiyom sistemini kullanabilirler.

<sup>65</sup> Richard Zach, “Hilbert's Program Then and Now”, *Philosophy of Logic*, c. 5, 2006, s. 413.

Dünya Matematikçiler Kongresi'nde aritmetiğin tutarlılığı konusunu tartışmaya açtı.<sup>66</sup>

Burada Hilbert'in aksiyomatik sistem, bu sistemin tutarlılığı ve tamlığı kavramları ile neyi kast ettiğine değinmek gerekir. Hilbert'e göre aksiyomlar sezgiden bağımsız olmalıdır<sup>67</sup>. Bu özellik Eukleides'den beri var olan aksiyom kavramından farklıdır. Zira Eukleides'in aksiyomları –beşinci postulat hariç– dış dünyaya dayalı sezgilerimizle uyumludur. Hilbert sezgiyi tamamen reddederek matematiği biçimci bir anlayışa oturtur. Böylece matematiksel nesnelerin içerik olarak anlamlı olmaları aranmaz, dış dünyadaki nesnelerle örtüşmelerine gerek yoktur. Hilbert, ayrıca, temel kavramlar ve aksiyomlar arasındaki mantıksal bağlantıların açık bir şekilde ortaya konması gerektiğini savunur. Aksiyomatikleştirilecek kadar gelişmiş bir bilim dalında aksiyomların arasındaki bağımlılık, bağımsızlık ya da türetilbilirlik, türetilmezlik gibi mantıksal ilişkilerin anlaşılması Hilbert'e göre bir aksiyomatik sistemin tamamlanması için zorunludur.<sup>68</sup>

Aksiyomatik sistemin kurulmasından sonra sıra sistemin tutarlılığını ve tamlığını göstermeye gelir. Aksiyomatik sistemin tutarlı olması sistemin hiçbir zaman çelişki üretmeyeceği, yani mantık dili ile ifade edilirse, A formülü ile A'nın değilinin birlikte türetilmeyeceği anlamını ifade eder. Aksiyomatik sistemin tamlığı ise bu sistemin temel oluşturduğu disiplinde üretilebilecek tüm teorem ve sonuçların sistemin dili ile ifade edilip ispatlanabileceğini belirtir. Dolayısıyla Hilbert'in amaçladığı, matematiğin temellerini oluşturacak aksiyomatik sistem matematik adına şimdiye kadar söylenen ve bundan sonra söylenebilecek her şeyin dayandığı temel olacaktı.

Kümelerle ilgili paradokslar ardı ardına çıktığında Hilbert hedeflediği temellendirme için sağlam bir mantıksal temelin gerektiğine karar vererek bu konudaki çalışmalarına bir müddet ara verdi. Russell ve Alfred North Whitehead<sup>69</sup> 1910-13 yıllarında yayınladıkları *Principia Mathematica*<sup>70</sup> ile gerekli mantıksal arka planı

<sup>66</sup> Wilfried Sieg, "Hilbert's Program Sixty Years Later", *The Journal of Symbolic Logic*, c. 53, S. 2, 1988, s. 340.

<sup>67</sup> Zach, "Hilbert's Program Then and Now", s. 412.

<sup>68</sup> Georg Kreisel, "Hilbert's Programme", *Dialectica*, c. 12, S. 3-4, 1958, s. 346.

<sup>69</sup> Alfred North Whitehead (1861–1947), İngiliz matematikçi, mantıkçı, filozof. Matematiksel mantık ve bilim felsefesi alanlarındaki çalışmaları ile bilinir. Whitehead'in detaylı biyografisi için bkz. Andrew David Irvine, "Alfred North Whitehead", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), ed. Edward N. Zalta; <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/whitehead/>, (27 Aralık 2017), John David North, "Whitehead, Alfred North", *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles Coulston Gillispie, New York: Charles Scribner's Sons, 1981, c. 14, s. 302-311.

<sup>70</sup> Matematiğin temellerinin paradokslara mahal vermeyecek şekilde kurulması çalışmalarının en önemli ürünlerinden biri, Russell ve Whitehead tarafından yazılan anıtsal eser *Principia Mathematica*'dır. İlk olarak 1910, 1912 ve 1913 yıllarında toplamda üç cilt olarak basılmıştır. Matematiğin mantığa indirgenebileceği tezi ile, mantıkçılığın bir savunması mahiyetinde yazılmıştır. Aristoteles'in *Organon*'u ve Gottlob Frege'nin *Aritmetiğin Temelleri* adlı eserleri ile birlikte mantık alanındaki en etkili kitaplardandır. Russell ve Whitehead bu eserde tamamen mantık sembollerinden oluşan bir dil ile matematiksel nesneleri açıklama yoluna gitmiştir. *Principia Mathematica* hakkında detaylı bir inceleme

oluşturunca, 1914’de Hilbert yeniden temellendirme sorununu ele aldı. 1918 yılında İsviçre Matematik Topluluğu’nda “Aksiomatik Düşünce” adlı bir konuşma verdi. Bu konuşmada aksiyomlar teorisinin ana gereksiniminin bilinen paradokslardan kaçınmak değil, her alanda, söz konusu aksiomatik sistem üzerine inşa edilmiş hiçbir çelişkinin mümkün olmadığını göstermek olduğunu ifade etti.<sup>71</sup>

Matematiğin temellerinin sağlam bir şekilde kurulması için tam bir mantıksal biçimciliğe ihtiyaç olduğunu düşünen Hilbert, 1917-1921 yılları arasında öğrencisi Heinrich Behmann ile asistanı ve çalışma arkadaşı Paul Bernays<sup>72</sup>’in yardımıyla mantık üzerine yoğun çalışmalarda bulundu. Bu çalışmaların biçimsel mantığa katkıları büyüktür.<sup>73</sup>

Hilbert, Bernays’ın yardımıyla, hayalini kurduğu, tüm matematiğin temellerini oluşturacak aksiomatik sistem için tutarlılık ve tamlık ispatlarını arama yoluna gitti. Hilbert’in amaçladığı ispat teorisinin iki önemli özelliği vardır: İspat teorisi klasik matematiğin temellerini “bir seferde ve bütün olarak güvence altına almalı” ve “teorinin kurulma aşamasında cevaplama niyetinde olmadığı, fakat varlıkları teorisinin öncesinde de var olan soruları” da cevaplamalıdır. Bu iki özellikten ilki için önerilen, aritmetiğin aksiyomlarının *finitist (sonlucu)* matematik içerisinde bir tutarlılık ispatıdır. Burada aritmetiğin aksiyomlarından kasıt reel sayılar için biçimsel bir aksiomatik dizge iken, finitist matematik ile sonlu bir alfabe ile üretilen sonlu sembol dizilerini nesne kabul eden elementer matematik kast edilir. Böyle bir tutarlılık ispatı sonsuz kümelerin varlığını ispata yeltenmeyecek, aritmetik aksiyomlarla ispat edilebilen finitist ifadelerin finitist doğruluğunu garanti edecekti.<sup>74</sup> Hilbert’in bu tezine göre sonsuz gibi ideal matematiksel nesneleri kullanan ispatları finitist nesneler kullanarak da kanıtlamak mümkün olmalıydı. Bu ispat gerçekleştirilirse matematiğin tüm alanlarını tek bir aksi-yomatik sisteme oturtmak mümkün olacak, bu sistem kendi içinde tutarlı, çelişkilerden

için bkz. Andrew David Irvine, “*Principia Mathematica*”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta; <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/principia-mathematica/>, (27 Aralık 2017).

<sup>71</sup> Zach, “Hilbert’s Program Then and Now”, s. 414.

<sup>72</sup> Paul Isaac Bernays (1888-1977), İsviçreli matematikçi ve mantıkçı. Hilbert Programı ve Gödel’in Eksiklik Teoremleri üzerine çalışmaları ile tanınır. Bernays hakkında detaylı bilgi için bkz. Gregory H. Moore, “Bernays, Paul Isaac”, *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles Coulston Gillispie, New York: Charles Scribner’s Sons, 1981, c. 17 Supplement II, s. 75-78.

Bernays Hilbert’in program üzerine çalışmalarında büyük katkı sağlamıştır. Öyle ki, program hakkındaki Hilbert ve Bernays’ın çalışmalarını içeren önemli eser *Grundlagen der Mathematik*’i Bernays yayına hazırlamış ve 1934 ile 1939 yıllarında iki cilt olarak yayınlamıştır. Ayrıca Gödel ünlü Eksiklik Teoremleri’ni yayınladığında Bernays Gödel ile bağlantı kurarak Eksiklik Teoremleri ile Hilbert Programı’nın ilişkilerini çalışmalarına konu etmiştir. Bernays’ın Gödel ile yazışmalarının bir incelemesi ve matematiğin temellendirilmesi problemine katkıları için bkz. Solomon Feferman, “Lieber Herr Bernays!, Lieber Herr Gödel! Gödel on Finitism, Constructivity and Hilbert’s Program”, *Dialectica*, c. 62, S. 2, 2008, s. 179-203.

<sup>73</sup> Zach, “Hilbert’s Program Then and Now”, s. 415.

<sup>74</sup> Sieg, “Hilbert’s Program Sixty Years Later”, s. 341.



uzak, dahası tam olacaktı. Ayrıca bu sistem kullanılarak gelecekte biçimselleştirilecek tüm matematiksel ifadelerin de ispatı sistem içerisinde kanıtlanabilecekti. Hilbert matematiğin temellerinin ancak böyle kesinliğe kavuşacağını düşünüyordu.

Hilbert'in aksiyomatik sistem ve finitist ispat yöntemi ile ilgili detaylı görüşleri 1926 yılında *Über das Unendliche* (Sonsuz Hakkında) adlı makalesinde yayınlandı. Hilbert ve Bernays yayınladıkları makalelerde tutarlılık ispatı için bir taslak oluşturdular. Bu çalışmalar ve birçok başka matematikçinin katkılarıyla tutarlılık ispatları için  *$\epsilon$ -kalkülüs* yöntemi denen bir teknik geliştirildi. Wilhelm Ackermann<sup>75</sup> ve von Neumann 1925 yılında bu tekniği kullanarak ve geliştirerek yaptıkları çalışmalar ile analiz için tutarlılık ispatları öne sürdüler. Nihayet Hilbert 1928 yılında Bologna'daki Uluslararası Matematikçiler Konferansı'nda yaptığı konuşmasında Ackermann ve von Neumann'ın ispatları ile sayılar teorisi için tutarlılık ispatının tamamlandığını ve analiz için tutarlılığın ise Ackermann'ın çalışmaları ile –basit bir kısım dışında– gerçekleştiğini belirtti.<sup>76</sup>

### VIII. Gödel Eksiklik Teoremleri

Kurt Gödel<sup>77</sup>'in 1931 yılında yayınladığı Eksiklik Teoremleri matematik tarihinin en şaşırtıcı gelişmelerinden biridir. 19. yüzyılın ikinci yarısında başlayarak hızla ivme kazanan matematiğin mutlak kesinliğe ve doğruluğa sahip olduğu iddiası Eksiklik Teoremleri'nin meydan okumasına karşı geri çekilmek durumunda kalmış, daha mütevazı bir tavra bürünmüştür.

Eksiklik Teoremleri, ana hatlarıyla, Peano aksiyomlarını içeren bir aksiyomatik sistemin tutarlı ve tam olamayacağını gösterir. Daha açık olmak gerekirse, Peano aksiyomlarını içeren bir aksiyomatik sistemde Peano aksiyomları ile ifade edilebilen birbiriyle çelişik iki matematiksel ifade oluşturulabilir ve bu iki ifade de doğrudur. Bu durum tutarlılığa muhaliftir. Ayrıca bu aksiyomatik sistem ile doğruluğuna karar verilemeyecek bir ifade oluşturmak mümkündür, dolayısıyla sistem tam değildir, eksiktir. Gödel, *Principia Mathematica*'nın mantıksal dilinin aritmetik bir modele dönüştürülebileceğini fark ettiğinde aritmetiğin aksiyomlarında elde ettiği tutarsızlığı

<sup>75</sup> Wilhelm Ackermann (1896-1962), Alman matematikçi. Hesaplama teorisine katkıları ile bilinir. Ackermann hakkında daha fazla bilgi için bkz. Hans Hermes, "In Memoriam: Wilhelm Ackermann (1896-1962)", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, c. 8, S. 1-2, 1967, s. 1-8.

<sup>76</sup> Zach, "Hilbert's Program Sixty Years Later", s. 417.

<sup>77</sup> Kurt Friedrich Gödel (1906-1978), Avusturyalı mantıkçı, matematikçi ve filozof. Eksiklik Teoremleri ile ünlüdür. Gödel hakkında detaylı biyografi için bkz. Juliette Kennedy, "Kurt Gödel", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta; <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/goedel/>, (27 Aralık 2017),

Gregory H. Moore, "Gödel, Kurt Friedrich", *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles Coulston Gillispie, New York: Charles Scribner's Sons, 1981, c. 17 Supplement II, s. 348-357.

Principia Mathematica'nın diline çevirdi. Böylece Principia Mathematica üzerine bina edilmiş tüm aksiyomatik sistemler için tutarsızlık ve eksiklik geçerli oldu.<sup>78</sup>

Gödel, Eksiklik Teoremleri'ni yayınladığında Hilbert'in, şimdiye kadar büyük yankı uyandıran ve kabul gören programı için düşünüş başladı. Hilbert'in programındaki tutarlılık ispatları analizin aksiyomatik sistemi için yapılmış olsa da, analiz için belirlenen aksiyomatik sistem aritmetiğin aksiyomlarına, onlar ise Principia Mathematica'nın sistemine dayanıyordu. Dolayısıyla Hilbert'in daha evvel Ackermann ve von Neumann'ın ispatları üzerinden açıkladığı tutarlılık ispatları geçersiz kılınmış oldu.

Gödel'in sonuçları her ne kadar Hilbert'in projesini bitirmiş gibi görünse de, Hilbert Programı matematiğin temellendirilmesine büyük katkılarda bulundu. Gödel'in teoremlerinden sonra Hilbert'in hedeflerine tam olarak ulaşmanın mümkün olmadığı anlaşıldı. Bundan sonra *tüm* matematiği aksiyomatikleştirme yerine, kullanılacak kısma odaklanma, göreceli tutarlılık ve göreceli finitist ispat yöntemlerine yönelme gerçekleşti.

Günümüzde çoğu matematikçinin çalışmalarında kullandığı ZFC aksiyom sistemi de Peano aksiyomlarını içerdiğinden Gödel'in sonuçları ZFC'nin de tutarsızlığını ve eksikliğini gösterir. Yine de, ZFC'nin tutarlılığının ancak üst bir sistemde ispatlanabileceği bilinse de, matematiğin büyük kısmında işe yarar ve tatmin edici bir biçimsellik sunmaktadır.

## IX. Alternatif Aksiyomatik Sistemler

ZFC en yaygın kullanılan aksiyomatik sistem olsa da, matematikçiler çalışma alanlarının ihtiyaçlarına göre daha zayıf ya da daha güçlü aksiyom sistemlerini tercih edebilirler. Seçim Aksiyomu'nu kabul etmeyip sadece Zermelo-Frankel aksiyom sistemini, ya da Peano aksiyomlarını kullananlar olduğu gibi ZFC'den daha güçlü sistemleri kullananlar da vardır.

1920'lerde von Neumann tarafından oluşturulan, daha sonra Bernays ve Gödel'in katkılarıyla son halini alan Neumann-Bernays-Gödel Küme Kuramı (NBG) kümelerin yanında küme olamayacak kadar büyük, sınıf denilen toplulukların varlığını da kabul eder ve bunlarla da işlem yapar. Dolayısıyla bu sistemde "tüm kümelerin sınıfı" ya da "tüm ordinalerin sınıfı" vardır. NBG kümelerle ilgili teoremlerinde ZFC ile aynı güçtedir, ancak sınıfları da sistemine dahil ettiğinden toplamda ZFC'den daha güçlüdür.<sup>79</sup>

Tarski-Grothendieck Küme Kuramı (TG), ZFC'nin bir genişlemesidir ve ondan

<sup>78</sup> Douglas R. Hofstadter, "Yeni Baskıya Önsöz", Ernest Nagel ve James R. Newman, Gödel Kanıtlaması, çev. Bülent Gözkan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008, s. xxv.

<sup>79</sup> Robert R. Stroll ve Herbert Enderton, "Neumann-Bernays-Gödel Axioms", *Encyclopædia Britannica*, (2017), <https://www.britannica.com/topic/set-theory/The-Neumann-Bernays-Godel-axioms> (8 Ocak 2018).

daha güçlüdür. ZFC aksiyomlarına Tarski Aksiyomu denen ve ulaşılamaz kardinallere<sup>80</sup> ulaşmayı sağlayan bir aksiyomun eklenmesiyle elde edilir. TG’de de kümelerin yanında sınıfların varlığı kabul edilir. Bu sistem kategori teoride kullanılır.<sup>81</sup>

## X. Sonuç

Matematsel bilginin tartışmasız bir şekilde üretilmesini sağlayacak bir sistem arayışı olarak özetlenebilecek matematiğin temellendirilmesi problemi 19. ve 20. yüzyıl matematikçilerinin gündemini uzun süre işgal etmiştir. Dedekind, Cantor, Hilbert, Russell, Gödel ve daha pek çok matematikçinin önemli çalışmaları hem problemin çözülmesine hem de matematiğin aksiyomatikleştirilmesine katkı sağlamıştır. Döneme damgasını vuran ateşli tartışmalar ve yoğun çalışmalar sonucu ortaya çıkan kümeler kuramı sadece matematiğin temellendirilmesi problemine bir çözüm sağlamakla kalmayarak, başlı başına önemli bir araştırma alanı olma özelliğini kazanmıştır.

Kümeler kuramının aksiyomatik sistemi olan ZFC günümüzde kullanılan matematiğin neredeyse tamamını temellendirmede başarılı olsa da, Gödel’in çalışmaları bu sistemin istenen şekilde tam ve tutarlı olmadığını göstermiştir. Dahası Gödel ile birlikte bilinen bütün sistemlerin tam manada bir tutarlılıktan yoksun olduğu anlaşılmıştır. Yine de bilinen matematsel nesnelerin ve sonuçların neredeyse tamamını üreten bir sistem olarak ZFC ve dolayısıyla kümeler kuramı, matematiğin temellendirilmesi problemine bulunan en işe yarar çözüm olarak matematikçiler tarafından yaygın şekilde kullanılır.

## KAYNAKLAR

- Bagaria, Joan: “Set Theory”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), ed. Edward N. Zalta; <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/set-theory/> (8 Ocak 2018).
- Bell, John L.; “The Axiom of Choice”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), ed. Edward N. Zalta; <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/axiom-choice/> (8 Ocak 2018).
- Biermann, Kurt-R.; “Dedekind, (Julius Wilhelm) Richard”, *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles Coulston Gillispie, New York: Charles Scribner’s Sons, 1981, c. 4, s. 1-5.
- ; “Kronecker, Leopold”, *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles Coulston Gillispie, New York: Charles Scribner’s Sons, 1981, c. 7, s. 505-509.
- Bourbaki, Nicolas; *Algebre (Etat 3) Chapitre 1 Structures Algebriques*, [http://sites.mathdoc.fr/archives-bourbaki/PDF/033\\_iecnr\\_040.pdf](http://sites.mathdoc.fr/archives-bourbaki/PDF/033_iecnr_040.pdf) (6 Mayıs 2018)
- Broadbent, T. A.; “Russell, Bertrand Arthur William”, *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles Coulston Gillispie, New York: Charles Scribner’s Sons, 1981, c. 12, s. 9-17.

<sup>80</sup> Daha küçük kardinallerle kardinal aritmetiği kullanılarak elde edilemeyen, sayılamaz kardinaller.

<sup>81</sup> Tarski-Grothendieck Küme Kuramı hakkında detaylı bilgi için bkz. Andrzej Trybulec, “Tarski Grothendieck Set Theory”, *Journal of Formalized Mathematics*, c. 1, 1989, s. 9-11.

- Dasgupta, Abhijit; *Set Theory: With an Introduction to Real Point Sets*, New York: Birkhäuser, 2014.
- Dedekind, Richard; “Stetigkeit und irrationale zahlen, braunschweig: Vieweg, 1872.” *R. Dedekind, Gesammelte mathematische Werke*, ed. R. Fricke, E. Noether ve O. Ore, Braunschweig: Vieweg, 1932 (1930), s. 328-329.
- ; “Was sind und was sollen die Zahlen?.” *Was sind und was sollen die Zahlen? Stetigkeit und Irrationale Zahlen*, Wiesbaden: Vieweg+ Teubner Verlag, 1939.
- Ebbinghaus, Heinz-Dieter ve Peckhaus; V., *Ernst Zermelo*, Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 2007.
- Feferman, Solomon; “Lieber Herr Bernays!, Lieber Herr Gödel! Gödel on Finitism, Constructivity and Hilbert’s Program”, *Dialectica*, c. 62, S. 2, 2008, s. 179-203.
- Fenstad, Jens Erik; “Thoralf Albert Skolem 1887-1963: A Biographical Sketch”, *Nordic Journal of Philosophical Logic*, c. 1, S. 2, 1996, s. 99-106.
- Ferreirós, José; *Labyrinth of Thought: A History of Set Theory and Its Role in Modern Mathematics*, Second revised edition, Birkhauser Verlag AG, 2007.
- ; “The Early Development of Set Theory”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta; <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/settheory-early/> (8 Ocak 2018).
- Fraenkel, Abraham Adolf; *Recollections of a Jewish Mathematician in Germany*, Birkhäuser, 2016.
- Freudenthal, Hans; “Hilbert, David”, *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles Coulston Gillispie, New York: Charles Scribner’s Sons, 1981, c. 6, s. 388-395.
- Friend, Michèle; *Introducing Philosophy of Mathematics*, Routledge, 2014.
- Grattan-Guinness, Ivor; “Towards a Biography of Georg Cantor”, *Annals of Science*, c. 27, S. 4, 1971, s. 345-391.
- Gouvêa, Fernando Q.; “Was Cantor Surprised?”, *The American Mathematical Monthly*, c. 118 S. 3, 2011, s. 198-209.
- Hallett, Michael; “Zermelo’s Axiomatization of Set Theory”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta; <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/zermelo-set-theory/> (8 Ocak 2018).
- Hermes, Hans; “In Memoriam: Wilhelm Ackermann (1896-1962)”, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, c. 8, S. 1-2, 1967, s. 1-8.
- Hofstadter, Douglas R; “Yeni Baskıya Önsöz”, Nagel, Ernest ve Newman. James R., *Gödel Kanıtlaması*, .çev. Bülent Gözkan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayinevi, 2008, (orijinal baskı tarihi 2001).
- Irvine, Andrew David; “Alfred North Whitehead”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), ed. Edward N. Zalta; <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/whitehead/>. (27 Aralık 2017).
- ; “*Principia Mathematica*”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta; <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/principia-mathematica/> (27 Aralık 2017).
- ; “Bertrand Russell”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), ed. Edward N. Zalta; <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/russell/> (27 Aralık 2017).
- Irvine, Andrew David ve Deutsch, Harry; “Russell’s Paradox”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta; <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/russell-paradox/> (27 Aralık 2017).

- Kanamori, Akihiro; “Set Theory from Cantor to Cohen”, *Philosophy of Mathematics*, ed. Andrew D. Irvine, Amsterdam: Elsevier/North Holland, 2009, s. 395-459.
- (originator); “ZFC”, *Encyclopedia of Mathematics*; <http://www.encyclopediaofmath.org/index.php?title=ZFC&oldid=19298> (8 Ocak 2018).
- Kennedy, Hubert (ed.); *Peano: Life and Works of Giuseppe Peano*, c. 4, Springer Science & Business Media, 2012.
- Kennedy, Juliette; “Kurt Gödel”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta; <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/goedel/> (27 Aralık 2017).
- Kreisel, Georg; “Hilbert’s Programme”, *Dialectica*, c. 12, S. 3-4, 1958, s. 346-372.
- Moore, Gregory H.; “Bernays, Paul Isaac”, *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles Coulston Gillispie, New York: Charles Scribner’s Sons, 1981, c. 17 Supplement II, s. 75-78.
- ; “Gödel, Kurt Friedrich”, *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles Coulston Gillispie, New York: Charles Scribner’s Sons, 1981, c. 17 Supplement II, s. 348-357.
- North, John David; “Whitehead, Alfred North”, *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles Coulston Gillispie, New York: Charles Scribner’s Sons, 1981, c. 14, s. 302-311.
- Laugwitz, Detlef; *Bernhard Riemann 1826-1866: Turning Points in the Conception of Mathematics*, Springer Science & Business Media, 2008.
- Robič, Borut; *The Foundations of Computability Theory*, Springer, 2015.
- Sieg, Wilfried; “Hilbert’s Program Sixty Years Later”, *The Journal of Symbolic Logic*, c. 53, S. 2, 1988, s. 338-348.
- Stroll, Robert R. ve Enderton, Herbert; “Neumann-Bernays-Gödel Axioms”, *Encyclopædia Britannica*; <https://www.britannica.com/topic/set-theory/The-Neumann-Bernays-Gödel-axioms> (8 Ocak 2018).
- Trybulec, Andrzej; “Tarski Grothendieck Set Theory”, *Journal of Formalized Mathematics*, c. 1, 1989, s. 9-11.
- Ulam, Stanislaw; “John von Neumann 1903-1957”, *Bulletin of the American Mathematical Society*, c. 64, S. 3, 1958, s. 1-49.
- Zach, Richard; “Hilbert’s Program Then and Now”, *Philosophy of Logic*, c. 5, 2006, s. 411-447.



**KİTABİYAT**  
**BOOK REVIEW**





## İBNİ SİNA VE ARİSTOTELESÇİ SOL

Ali Sertan Beşer\*

Ernst Bloch; *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, İkinci Baskı, 120 sayfa, ISBN-13: 978-975-05-2152-2.

Ernst Bloch'un kaleme aldığı "İbni Sina ve Aristotelesçi Sol" adlı kitap dilimize çevrilerek okuyucunun dikkatine sunulmuştur. Dikkat çekici bir başlıkla karşılaştığımız kitap, Aristoteles'in madde üzerine düşüncelerinin özellikle İbni Sina'da ve daha sonra da İbni Rüşd'de nasıl gelişim gösterdiğini, sonrasında ise Batı düşüncesine olan derin etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Bloch'un göstermeye çalıştığı husus madde kavramının İbni Sina'da canlı ve hareketli olup özellikle dini etkiden çıkarak bugünkü anlamda materyalist, bilimsel bakış açısına sahip olduğudur. Çevirmenin kitabın başında Bloch'un düşüncesini anlamaya yardımcı olması bakımından okuyucuya kendi iki makalesini tavsiye ettiğini görmekteyiz.

"Asla Aynısı Değil" başlığıyla karşılaştığımız ilk bölümde, zekice olan fikirlerin tekrar düşünülüp ele alınmasının beklenebilecek bir durum oluşunu, onların yeniden ele alındığında artık aynı olmayıp yeniden yorumlandıklarına dair düşünce görülmektedir ki özellikle Antik Yunan düşüncesini ele alan Şark düşünürlerinin onu sadece kurtarmakla kalmayıp dönüştürdüklerini de ifade etmektedir. Bloch'un ifade ettikleri İslâm dünyasının Antik Yunan mirasını sadece taşıyıp taşımadıkları tartışmalarına cevap niteliğindedir. Bloch'a göre Şark düşünürleri Antik Yunan düşünürlerini sadece aktarmakla kalmayıp kendilerine özgün yorumlarıyla dönüştürdüklerine işaret etmektedir ki bu düşüncesine biz de katılmaktayız.

"Kayıt Düşmek ve Hatırlamak İçin" olarak belirtilen ikinci başlıkta ise Bloch, İbni Sina'ya ait bibliyografik bilgiler vermektedir. Bu bölümde özellikle altını çiz-

\* Dr., İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Alanında Doktorasını tamamladı. Halen, Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümünde öğretim üyeliği yapmaktadır. besersertan@gmail.com. Yazı geliş tarihi: 24.07.2018; kabul tarihi: 19.09.2018.

memiz gereken husus, Bloch'un, Şark skolastiğinin, Batı skolastiğinden çok farklı olarak, Aristoteles'e dayanan ancak Hristiyan olmayan, kendine özgü bir materyalist canlılıktan bahsettiğidir. Bloch'a göre Aristoteles'ten Aqınoğlu Thomas'a ve öte dünya tinine değil de Giordano Bruno'ya ve tüm evrensel madde anlayışına doğru bir yol vardır ki İbni Sina ve İbni Rüşd bu yolun ilk ve en önemli köşe taşlarından biridir. Bloch, özellikle İbni Sina ile maddeye çok farklı ve yeni bir bakış açısının geldiğini, bunun ne mekanistlerinki gibi yavan ne de öte dünyadakilerin arzuladığı gibi mahcup olmayıp enerjiyle bize aktarıldığını ifade etmektedir.

“Ticaret Şehirleri ve Helenistik Zemin” adlı bölümde ise Bloch'un göze çarpan vurgusu İbni Sina'nın keşiş değil hekim olduğu, diğer İslâm düşünürleri gibi dünyevi yaşayıp doğa bilimsel düşündükleri, teolog değil, natüralist olduklarıdır. Kitabın ilerleyen sayfalarında ele alındığı üzere materyalizm-natüralizm-doğa bilimsel düşünüş vurgusu Bloch açısından dönemin İslâm düşünürlerinin ortak özelliğini anlatmaya yöneliktir. Bilimsel düşünüş dinden bağımsız fikir üretmeyi getirdiğinden, İbni Sina'nın dini ulema tarafından hedef tahtasına oturtulması kaçınılmaz olmuştur. Bize göre Bloch, aslında bu konuya yönelik olarak okuyucuyu hazırlamaktadır.

Bir sonraki bölüm, öncekinde görülen hazırlığın sonucu olarak, “Bilimin İmanla Farklı İlişkisi” adıyla verilmektedir. Bloch'un altını çizdiği üzere felsefenin işi aklı konuşturmak ve kanıt ileri sürmektir. İbni Sina ve İbn Rüşd'te bilimsellik, Aristoteles ile “insan tininin en yüksek enkarnasyonu” olarak görüldüğünü ifade eden Bloch, Aristoteles'in Hristiyanlıkta İsa'nın öncülü olarak görülmesine rağmen İslâm filozoflarında, özellikle İbn Rüşd'te, Muhammed'in bir öncülü değil, insan aklının mutlak tezahürü olarak anlaşıldığına işaret etmektedir. Bloch'a göre İslâm filozoflarında bulunan akıl-iman ilişkisi bahsedilen fark sebebiyle Hristiyan skolastiğinden oldukça farklıdır. Felsefenin Kilisenin egemenliği altında olduğu Orta Çağ Avrupa'sında, Aristoteles'in konumunun dinle irtibatlanması kaçınılmazdır. İslâm dünyasında ise aklın alanının insana özgü bir anlayışla ele alındığı bu bölümde okuyucuya açık bir şekilde ifade edilmektedir ki felsefenin Batı ve İslâm coğrafyasındaki konumunun anlaşılması açısından önemlidir. Bloch, akıl-iman ilişkisinin ele alınışını Thomas ve İbni Sina üzerinden açıklamaktadır. Thomas'da iman, akıl karşısı değilse de onun ötesinde olduğunu belirten Bloch, İbni Sina'da idrak-ışık mecazıyla anlatılmak istenenin ise çok farklı olduğunu ifade etmektedir. İbni Sina'da Mistisizme vurgu yapan Bloch, İbni Sina'nın Aristoteles'i Yeni Platoncu ve Gnostik bir bakış açısıyla ele aldığını altını çizmektedir. Mistisizmin her çeşidi tabii ki bilimle barışık değildir. Bloch'a göre İbni Sina'nın natüralist tavrı sebebiyle hâlihazırda dini ortodoksiyle bir ilişkisi yoktu. Ancak sahip olduğu natüralizm üzerinden ışık metafiziğiyle ve kısmi olarak onun batıl itikadıyla ilişkilidir. Bloch'un işaret ettiği önemli bir husus da mistik dilin, özellikle Sufi mistisizmde, dolaylı yolla dini eleştirmek veya onu aşmak gibi bir amacı olmayıp dini kurtarmak gayesi vardır. Burada yorumlayıcı mesel öğretisinde dinsel olanın, akla dayalı idrake tamamıyla aynı içeriğe sahip olduğunun düşünüldüğünü

belirten Bloch, İbni Sina'nın ise bunu asla paylaşmadığının altını çizmektedir. Bloch'a göre İbni Sina'nın mistisizminde kutsal metnin, idrakin hakikatine tabii kılınmasını destekleyen bir anlayış bulunmaktadır. Akıl-iman tartışmasının önemli meselelerine değinilen bu bölümde İbni Sina'nın bir filozof olarak mistisizme sahip olmasına rağmen bu mistisizmin akla üstün bir paye veren bir modele sahip olduğu görülmektedir. Kutsal metnin ancak akıl yolu ile anlaşılabilceğine, anlaşılması için akla sunulduğu şeklindeki görüşe sahip olanlar dikkate alındığında, İbni Sina'nın bunlardan biri olduğu bu bölümde başarılı bir şekilde sunulmaktadır.

Akıl-iman ilişkisi tartışmasının, İbni Sina bahis konusu olduğunda, İbni Tufeyl'in, İbn Sina'dan ilham aldığı, "Hayy Bin Yakzan" (Yaşayan Uyanık Oğlu olarak çevrilmiştir) eserinin gündeme gelmesi çok doğaldır ki bir sonraki bölüm doğrudan bu başlığı taşımaktadır. Bloch'un ifade ettiği üzere İbni Sina, aklın idrakinin her şeye yeteceğini göstermek üzere yapayalnız bir insan uydurmuş ve ona anti-afyon bir isim vererek "Hayy Bin Yakzan", "Yaşayan Uyanık Oğlu" adını vermiştir. Bloch'a göre buradaki Uyanık olan, insanların kendini gerçekleştirmesini sağlayan ve onları birbirine bağlayan etkin, genel akıldır. Daha sonra İbn Rüşd'te de ele alınan "Hayy Bin Yakzan"nın Avrupa'ya "Philosophus autodidactus" olarak girdiğini belirten Bloch, mitsel ve dini öğretilerden bağımsız olarak aklın doğa ve bilgelige vakıf olmasının konu edildiğini ifade etmektedir. Bloch'a göre Orta Çağ İslâm dünyasında natüralizm, mistisizmi dışlamamakta diğer taraftan natüralizm de büyük düşünürlerde bulunmaktadır ki İbni Sina'daki natüralizm doğa bilimsel ilgi olup Kur'an ve dini ortodoksiden serbestliği sağladığının altını çizmektedir. Gazali'nin özellikle "Dalaletten Kurtuluş Yolu" (el-Munkız min ed-Dalal) adlı eserinde filozofların, özellikle Farabi ve İbni Sina'yı da hedef aldığını hesaba kattığımızda, natüralizm, materyalizm gibi görüşlere sahip olduklarına yönelik eleştirilerini hatırladığımızda, Bloch'un İbni Sina'nın natüralizmine yönelik tespiti yerinde gözükmektedir. Bunun yanında İbn Tufeyl'in, İbn Sina'nın "Philosophia orientalis" adlı kayıp eserine atıf yaptığını da belirten Bloch, İbn Rüşd'ün aynı eser hakkında tam bir panteizme sahip olduğunu belirttiğini ve bu yorumun Aristoteles yorumcusu Afrodisiyalı İskender'e dayandığını söylediğini de ifade etmektedir. Bu yoruma göre "evrende tek bir kuvvet mevcut olup bu yaşam gücünün hayvani bedenin uzuvlarına nüfuz edişi gibi evrenin kısımlarına nüfuz etmekte ve onları birleştirmektedir". Bu düşüncede Tanrı, sema veya gök cisimlerinden (corpus coeleste) başka bir şey değildir. Bloch, bu görüşün İbni Sina'da gerilimli bir tekçi (monist) bir vurguyla ele alındığını vurgulamaktadır.

"Aristoteles-İbni Sina ve Bu Dünyanın Özleri" başlığının altında Bloch önemli bir hususu anımsatmaktadır. Eski Katolik M. Horten'in, önce İbni Sina'yı sonra İbn Rüşd'ü çevirirken, İbni Sina'nın aydınlanmacılığını önemsizleştirmeye çalıştığını ve Latince çevirilere dayanarak onun natüralizminin "skolastiğin ilkel bir yanlış anlaşılmasından" fazla bir şey olmadığını söylediğini belirten Bloch, Horten'in yorumunda İbn Rüşd de anti-ortodoks olmaktan çıkıp "Kur'an'ın mazeretçisi" durumuna geldiğine işaret

etmektedir. Bloch'un ifade ettiği üzere Orta Çağ uleması, hem İbni Sina'yı hem de İbni Rüşt'ü, Horten'in aksine, doğru anlayarak İslami ortodoksinin karşısında gördüğü ve kitaplarını yaktığını okuyucuya hatırlatmaktadır. Bloch'un haklı olarak vurguladığı husus dönemin ortodoksisine İbni Sina ve İbn Rüşt'ün dâhil edilemeyeceğidir. Onun vurguladığı diğer bir husus da İbni Sina'nın Hristiyan Aristotelesçilerinden çok daha az teolojiye yer vermesi, mantık ve matematik ilimlerinin ardından doğa bilimleri ve doğa felsefesi üzerine özet çıkardıktan sonra metafizik çalışılması gerektiğine yönelik yaklaşımıdır. Bloch'a göre İbni Sina'nın Ansiklopedisini oluşturan inşa halindeki doğa ampirizmi esas mesele değildir. İbni Sina'nın Aristotelesçi bilim ve özelde madde anlayışını Thomas'ın anlayışı yerine Giordano Bruno'ya ve onun sonuçlarına götüren süreci başlatmasıdır. Bloch bu yönelime, kendi yaklaşımını da tanımlayan, Hegel sonrası ortaya çıkan farklılaşmaya da uygun olarak, Aristotelesçi Sol terimini önermektedir. Bloch'a göre burada Aristoteles'in Nus'unu, Hegel'in Geist'ini (Tin) yeryüzüne indiren bir yaklaşım olmakla beraber Aristoteles ile Hegel arasındaki farka dikkat edilmelidir. Onların kendisinden sonraki farklılaşmalarının toplumsal vesilelerinin çok farklı olduğunu ve solun devreye girmesine kadar olan zaman aralığının son derece değişik olduğunu kabul eden Bloch, İbni Sina ile Hegel arasındaki solun, format farkı olmakla birlikte aralarında bağlantılar olduğunu düşünmektedir. Ona göre her ikisinde de bu dünyanın ağırlıklı hale gelmesi vardır. İbni Sina'da da bulunan natüralizmin, Aristotelesçi Nus'un, Hegel'de Tin'in bu dünyayı içine aldığını belirten Bloch, Aristoteles'ten sonra da solun çıktığını ifade etmektedir. Bloch'un hatırlattığı üzere Aristoteles, maddeyi "dynamei on" yani yalın "imkân dâhilinde olma", kendi belirleniminden yoksun, biçimi pasif olarak kabul eden olarak ele almıştır. Burada aktif olan biçim (ereğin nedeni, ereğin sureti, entelechie) olup en yüksek biçim ise tamamıyla maddesiz olan "actus purus" (zihin, idrak, tin) ya da Nus'tur, saf-zihin tanrıdır.

Bloch, ilk sol yorumlar olarak, Peripatetik Okul'un üçüncü yöneticisi Straton'un, saf Nus'taki teizmi ve onun maddeden ayrıştırılmasını gerçekleştirerek Aristotelesçiliğe ilk natüralist kavsini verip, daha sonra Afrodiaslı İskender'in, maddenin en yüksek kuvveyi temsil ettiğine dair düşüncüyü ilave edişine işaret etmektedir. Bu kuvvenin, İbni Sina'da, maddeyi her yerde etki biçimiyle, her etki biçimini de maddeyle donanmış olarak karşımıza çıktığını belirten Bloch, Avicbron'daki "materia universalis" (evrensel madde) kavramına ve sonrasında İbn Rüşt'te ebediyen kendi içinde devinen, mütecanis bir canlı gibi görünen madde anlayışının da İbni Sina'nın geliştirdiği natüralizmin kendisi olduğunu düşünmektedir. Bloch'a göre maddeyi "natura naturans" (yaratan doğa) mahiyetine getiren İbni Sina'nın yaklaşımı, bir Tanrı-Nus'a muhtaç değildir. Bu düşüncenin Giordano Bruno'ya kadar etkili olduğunu da belirten Bloch, Aristotelesçi madde-biçim kavramının, tanrısal kuvvenin maddenin potansiyelinde içkin hale getirilmesini sağlayan düşüncenin, İbni Sina'nın da önemli bir payı olduğu, Aristotelesçi Sol olduğunu ifade etmektedir. Buna karşın, Thomas ile birlikte, Aristotelesçi Sağ ise maddeyi salt potansiyellikte bırakıp ona dünyayı şekillendirme imkânı

vermemektedir. Bloch'un, önemli açıklamalarının olduğu bu bölümde, İbni Sina'daki solculuğa yakından bakarak incelemeye devam etmektedir. Bu incelemeyi Aristoteles'in natüralist doğrultuda gerçekleştirdiği üç ana noktadan ele almaktadır: (a) Beden ve ruh ki Bloch'a göre İbni Sina bireysel ruha inanır; (b) Tekil idrak ve genel akıl ki Bloch'a göre İbn Sina, tamamen genel akla bakmaktadır, (c) Madde-biçim ilişkisidir ki Bloch, İbn Sina'nın, bu konuyu kendisi ilk başlatan olmasa da yeniden şekillendiren olduğunu ifade etmektedir. Bloch'un tüm analizini burada vermek yersizdir. Özetle, Bloch'un son derece ayrıntılı açıklamalarla bu bölümle göstermeye çalıştığı husus özellikle madde kavramının, İbn Sina ve sonrasında İbn Rüşd'ün, Hristiyan skolastiğinden farklı olarak, tamamıyla Tanrı'ya bağlı pasif madde yerine aktif ve doğayı yaratan bir madde kavramına gitmiş olmaları ve İslami ortodoksinin onları bu düşünceleri sebebiyle lanetlemiş olduğunu açıklamasıdır.

“İbn Sina'nın Thomas'a etkisi ve Aksı” bir sonraki başlık olup bu bölüme Bloch, Hristiyan skolastiğinin çok yönlülüğüne vurgu yaparak onun tümünden Aristotelesçi Sağ olarak, İslami Aristotelesçiliğin de bütünüyle Aristotelesçi Sol olarak adlandırılmayacağını belirtmektedir. Nitekim Bloch göre Albert ve Thomas'ın temsil ettiği klasik skolastik bazı konularda, özellikle bilgi meselesinde İbni Sina ile hemfikirdir. Evrenseller meselesinin de İbni Sina'dan aynen alındığına işaret eden Bloch, evrensellerin dünyanın planıyla ilgili önsel (ante rem) bir geçerliliği olup buna göre doğayla ilgili olarak soyutlayıcı idrak açısından da sonradan (post rem) bir geçerliliği olduğunu İbni Sina tarafından Hristiyan skolastiğinden çok önce ifade edildiğini belirtmektedir ki Albertus Magnus ve Thomas'ın İbni Sina'yı bu konuda otorite olarak takdim ettiklerinin de altını çizmektedir. Bu noktada, Bloch'a göre, Hristiyan skolastiği büsbütün sağda durmadığı gibi İbni Sina da büsbütün solda durmamaktadır. Bloch, Hristiyan skolastiğinin tamamıyla Aristotelesçi Sağ olarak, özellikle bilgi ve mantık konularında, ifade edilemeyeceğini söylerken, onun Klerikal yani Kilise otoritesine mutlak bağlılığı nedeniyle istisnalar haricinde Aristotelesçi Sağ olarak nitelenebileceğini ifade etmektedir. Aristoteles'in kendisinin İsa'nın ön keşifçisi ve hizmetçisi olduğu bu anlayışta, önceki bölümde de ifade edilen maddenin, natura naturans gibi bir karaktere sahip olması özellikle Thomas'ta beklenemez. Bloch'a göre Thomas'ın sistemi, Aristoteles, İncil ve dogma arasında mükemmel bir ahenk kurma girişimidir. Tabii ki İbni Sina'nın madde kuvvetinin ve İbni Rüşd'ün “natura naturans”ı Thomas'ın sisteminde yer bulamayacaktır. Bu bölümün sonlarına doğru Bloch, Thomas'ın, özellikle İbni Sina ve İbni Rüşd'ün etkileriyle nasıl mücadele etmek zorunda kaldığından bahsetmektedir.

“Aristotelesçi Solun Kilise Karşısı Harekete Tesiri” adlı bir sonraki bölümde Bloch, solun artçı tesirlerinin ele alınması gerektiğini belirterek, 13. yüzyılda “Gül'ün Romanı”na işaret etmektedir. Bu eserde dünyevi olanın vurgusu, etin ruhtan kurtulması aynı zamanda bu dünyadaki maddenin ruhlanmasının söz konusu olduğuna değinmektedir. Burada özellikle İbni Rüşd'ün etkisine vurgu yapan Bloch'un bölümün genelinde ise bireysel ölümsüzlüğün inkârı, genel akıl, evrensel madde gibi konuların, İbni Sina ve

İbni Rüşd’ün etkisiyle Padova’lı Johannes, tıpcı Pietro d’Abano’dan başlayarak, Dinantlı David, Albert Magnus ve sonrasında Bruno’ya uzanan etkiyi açıklamaktadır. Temel vurgu aynıdır; maddenin, Tanrı’dan bağımsız olarak, ayrı, canlı, hareketli bir doğaya sahip olduğu fikrinin yavaş yavaş gerçekleşmesidir. Bloch’un, Aristotelesçi Sol olarak adlandırdığı etkinin nasıl gelişim gösterdiğini görmek bakımından bu bölüm önemlidir. En önemlisi de İbni Sina natüralizminin Bruno’da nasıl geliştirildiğini anlatılmasıdır.

“Ahlâka İndirgenmiş Din” başlıklı bölümde Bloch, Lichtenberg’e atıfla, kitapların iyi edemeyebilirlerse de daha iyi veya daha kötü hale getirebileceklerine dair yorum yapmaktadır ki İbni Sina ve ayrıca İbni Rüşd’ün, kitaplarının, kafaları geçmişte kalanları belirgin biçimde daha kötü yaptıklarını ifade etmektedir. Bloch, İslâm dünyasında felsefe ve akıl karşıtı hareketlerin belirginlik kazandığı ve filozofların kitaplarının yakıldığı dönemi hatırlatmaktadır. Felsefenin halka şüpheli olarak gösterildiğini belirten Bloch, İslâm felsefesinin bütünüyle Aristotelesçi Sol olmadığını Renan’a atıfla bir kez daha tekrarlamaktadır. Renan’ın felsefeyi deist ve natüralist olarak ikiye ayırdığını, İbni Rüşd’ün felsefesinin natüralist kategoride olduğuna dair tespitine dikkat çekmektedir. Bloch’a göre İbni Sina ve İbni Rüşd’te ahlâkî açıdan, merkezi erdemi adalet olan doğal ahlâk yasası, bütün insanların vicdanını birleştiren bir ilke olup iradeyle ilişkili genel, eylemli, türsel bir idraktır. Burada tekilden ziyade genel olana yapılan vurguyu bir kez daha görmekteyiz. Dahası, Bloch, İbni Tufeyl’in “Hayy Bin Yakzan” eserinde dinlerin üzerinde bulunan doğal ahlâk yasasını açıkladığı belirtmektedir. Bloch’un ifade ettiği üzere “Hayy Bin Yakzan”nın temel amacı, insanın, pozitif bir dinin bilgisine sahip olmadan da Tanrı’nın ve doğanın idrakine varabileceğini dahası erdemin bilgeliliğine ulaşabilecek olmasıdır. Ona göre doğal ahlâk yasası burada doğal dinin ve onun pratik yanının hem ölçütü ve yaptırımı hem de işlevi rolünü görmektedir. İbni Sina, İbni Rüşd ve İbni Tufeyl’de dinin ötesine geçen genel akıl, genel idrak, genel vicdan, doğal ahlâk yasası ve hatta doğal din gibi kavramlara geçildiğine yönelik tespitler bu bölümde belirgin hale gelmektedir.

“Aristoteles ve Mekanik Olmayan Madde” adlı bölüme Bloch, Aristotelesçi Sol’un kendi döneminde taze bir bakış açısıyla yeniden ortaya çıktığını belirterek başlamaktadır. Hegel’in diyalektik yönden önemli olduğunu, Aristoteles ve onun sol kanadının madde kavramından ötürü önemli olduğunu ifade etmektedir. Bloch’un açıkladığı üzere Aristoteles’te madde hareketli, biçimsel açıdan zengin, nicel temelin üzerinde kendini nitel olarak geliştirendir. Dahası, “Mümkün’ün ölçüleri içinde” her şeyi koşullayandır ve her şeyden önce “Mümkün-Oluş” olarak, “nesnel imkân” halinde her şeyin istidadı her şeye istidadı olduğuna yönelik olarak açıklaması, Aristoteles’in madde anlayışının bir ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles’in biçimi ise gelişme kavramıyla ilişkilendirerek maddeyle dolayımılamayı denediğini belirten Bloch, biçimin, Aristotelesçi Sol’da, neredeyse tamamıyla maddenin içkin oluş tarzına, varoluş biçimine dönüştüğünün altını çizmektedir. Bloch’un açıkladığı üzere biçimler maddî figür oluşumlarıdır. Bu oluşumlara yön veren hareketin kendisi “kemale ermemiş

Entelechie” olmakla kalmaz, billurlaşmış Entelechie’nin kendisinin de henüz kemale ermeyen bir Entelechie olarak kavranmasını gerektirmektedir. Burada temel olan husus “dynamei on”, “Mümkün-Oluş” olup özünün varoluşun maddesinin yekûnunu oluşturan nesnel-reel imkân olarak tanımlanmasıdır. Bloch’a göre mekanik-statik maddede süreçten ve diyalektikten eser yoktur. Diyalektik sürecin özünü, eğilime gitgide daha iyi vakıf olarak, reel mümkün yönünde anlamamız gerekmektedir. Özetle, varlık, özelde madde, kendi varoluşunu gerçekleştirirken, kendi gerçekleşmesine ve yapılıma zıt giden bir etkide bulunmaktadır ki diyalektik süreç böyle ortaya çıkmaktadır.

“Aristoteles’in Kendi Solu Tarafından Dönüştürülmesi, Bu Solun Kendisinin Dönüşümü” başlığından da anlaşılabilceği üzere Aristoteles’in madde anlayışının Aristotelesçi Sol ve daha sonra kendi dönüşümü tarafından gerçekleşen değişime işaret etmektedir. Bloch’un ifade ettiği üzere Aristoteles’in mümkün ama pasif madde anlayışı, Aristotelesçi Sol ve elbette İbni Sina ile maddenin, biçimleri kendi içinde taşıyan ve hareketiyle onların gerçekleşmesini sağlayan bir varlık haline getirilmiştir. Bloch, Marx’ın, “Kutsal Aile”de Rönesans’ın, önceden Aristotelesçi Sol tarafından geliştirilen madde tanımını övdüğüne işaret ederek özellikle hareketin birincil ve en mükemmel bir vasıf olarak maddenin bir yaşama ruhu, enerjisi olarak görüldüğünün altını çizmektedir. Francis Bacon’ın materyalizminin tohumlarının atıldığını düşünen Bloch, solun Aristoteles üzerinde başlattığı ilk dönüşümün, maddenin yeniden aktifleştirilmesi olduğunu belirtmektedir. Özellikle İbni Sina ve İbni Rüşd’ün madde anlayışlarını dönüşüme uğratan Bruno’da madde, ebedi bir mayalanma içinde sonsuz biçimlere gebe olarak düşünülmektedir. İkinci dönüşüm ise maddenin imkânının ufkuyla ilgili bir dönüşüm olup sadece pasif yanıyla ilgili olmadığını söyleyen Bloch, Aristoteles’in istidat/kabiliyet kavramında içerilen hem aktif eğilimsel hem de öngörücü tasavvura dayalı gizil bir istidat olduğunu ifade etmektedir. Bloch’a göre bu gizlilik, maddenin gelecekteki yeni varlık biçimlerini meydana getirme kabiliyetiyle ilgilidir. Her daim yeni her daim özenli varlık biçimlerinin söz konusu olduğuna değinen Bloch, varoluşun henüz olgunlaşmış çekirdeğinin yeniden biçimlendirildiğini ifade etmektedir. Aristotelesçi Sol’un henüz dönüşümünü tamamlamadığını da ekleyen Bloch, bu dönüşümün Aristoteles’e çok şey borçlu olduğunu, “dynamei on”nun etki gücü ve tohum olarak bunun yanında dünyayı her yönüyle tutan ve kendisi tamamına ermemiş “materia universalis”in hâlâ düşünmeye değer olduğunu vurgulamaktadır.

“Madde-Biçimini Bağlarından Kurtaran Sanat” adlı son bölümde Bloch, insan emeğinin varoluşu sürekli geliştirdiğine değinerek başlamaktadır. İbni Sina’nın natüralist yönünden etkilenen Aristotelesçi Sol, Bloch’a göre varlığın, maddenin, sanata yansımada da etkili olmuştur. Sanat, sonsuz biçimlere gebe maddenin tek yönünü değil, birçok yönünü gören çok gözlü Argus gibidir. Sanatçının hem doğurtan hem de kemale erdiren kuvvet olarak sahneye çıkmakta olduğunu söyleyen Bloch, hem Aristotelesçi Sol’da hem de Bruno’da sanatçının bireysel değil, evrensel ya da panteist “natura naturans” olduğunu belirtmektedir. Bloch’a göre yaratıcı sanat, hem bariz olanı

fark edilir kılmasıyla hem de henüz olmamış Mümkün'ü canlandırıp cesaretlendirerek realist olarak önceden şekillendirmektedir. Ona göre bu durumun gerçekleşmesi için İbn Sina'nın natüralist anlayışa, ötesinde diyalektik-materyalist eğilim ve gizliliğin felsefesi şeklinde Aristotelesçi Sol'a getirdiği türden bir madde-biçim kavramına ihtiyaç vardır. Yalnızca olanın değil, olabilecek olanın ki reel imkânın gizliliği içindedir, ortaya konması amaçtır. Aristoteles ve İbni Sina'nın natüralist anlayışlarından ilham alan Aristotelesçi Sol'un, sanata ve sanatçıya yönelik yorumu son bölümde açıkça görülmektedir. Son bölümden sonra kitabın sonunda Aristoteles, İbni Sina'dan, Bruno'ya bahsi geçen düşünürlerden metinlerle kitap sonlandırılmıştır.

Genel olarak yorumlamak gerekirse, bu hacmi küçük ancak içeriği oldukça zengin olan kitabın Türkçe'ye kazandırılması düşünce literatürümüz için bir zenginliktir. Ernst Bloch'un Aristoteles'in madde anlayışının Sağ ve Sol şeklinde iki yoruma ayırması kendi yaşadığı dönemin ve elbette kendi eğiliminin etkisini taşımaktadır. Aristoteles'in madde anlayışının, Bloch'un düşüncesine göre, Sol bir etkiyle İbni Sina'da natüralist, materyalist bir yorumla pasif maddenin hareketli ve doğurgan bir hale getirildiğini vurgulaması bizce özellikle materyalist çizginin gelişimi açısından İbni Sina'nın rolünü gözler önüne sermesi bakımından çok önemlidir. İbni Rüşd'te de benzer bir eğilimin olduğunu ve bunun Batı düşüncesine etkisinin kitapta anlatıldığı görülmektedir. Bahsi geçen iki İslâm filozofunun dini ortodoksinin hedefi olmasına yaptığı vurguyla da Bloch kendi düşüncesini destekler görünmektedir. Ancak İbni Sina ve İbni Rüşd'ün ve onlardan etkilenen sonraki yaklaşımları sol olarak betimlememiz zorunlu mudur? Bizce bu zorunlu olmayıp Bloch'un kendi tercihidir ve bunu önerdiğini söylemektedir. Onların yaklaşımlarını natüralist, materyalist veya bilimsel olarak nitelemek eğer yetersiz ise neden yetersizdir? Bloch tarihsel süreçte böyle bir eğilimden bahsetmektedir. Fakat bahsi geçen filozofların kendilerini sol etki altında tanımladıklarını söylemek mümkün müdür? Elbette belirttiğimiz gibi bu kullanım Bloch'un kişisel tercihidir. Diğer taraftan kendine özgü bir yorum olduğunu da belirtmemiz gerekmektedir. Kitabın diline baktığımızda bazı devrik cümleler olmasa mükemmel olduğu söylenebilir. Elbette Tanıl Bora'ya bu ufuk açıcı ve ilginç eseri dilimize çevirdiği için teşekkür etmek gerekmektedir.



# KÜÇÜK ÇOCUKLAR İÇİN BÜYÜK FİKİRLER: ÇOCUK EDEBİYATIYLA FELSEFE ÖĞRETİMİ

Gülsüm Mehdiyev\*

Thomas E. Wartenberg, *Küçük Çocuklar İçin Büyük Fikirler: Çocuk Edebiyatıyla Felsefe Öğretimi*, Ankara: Sentez Yayıncılık 2018, 168 sayfa.

Holyoke Koleji’nde bir felsefe profesörü ve film felsefesi, çocuklar için felsefe ve sanat felsefesi gibi alanlarda önemli çalışmaları bulunan Wartenberg’in İngilizce kaleme aldığı *Küçük Çocuklar İçin Büyük Fikirler* adlı eser, Senem Kurtar ve A. Kadir Gülen tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Eser, çocuklara yönelik felsefe öğretimi alanındaki önemli bir eksikliği gidermektedir. Wartenberg, küçük çocuklarla felsefeyi tanıştırmaktaki gerçek amacının daha çok öğretmenleri teşvik etmek olduğunu belirtmektedir. İlkokullarda felsefe öğretmeni olmak için, onların herhangi bir felsefi arka plana sahip olmaları gerekmediğini vurgulamaktadır. Çocukların doğuştan filozof olduğu fikrini savunan yazar, ilkokul öğretmenlerinin en önemli ihtiyacının öğrencilerinin merakını, bağımsızlığını ve yaratıcılığını desteklemek olduğunu söylemektedir. Bu kitap, aynı zamanda çocuklarla iletişim kurma konusunda da rehberlik edebilecek bir eser olarak da görülebilir.

Bu eser, öğretmen, ebeveyn veya üniversite öğrencileri için ilkokul çocuklarına felsefe dersi vermesi gereken her şeyi içermektedir. Açık ve anlaşılır bir tarzda yazılmış olan metin, küçük çocukların ilkokul eğitimi boyunca felsefeye ulaşabilmelerinin neden önemli olduğunu açıklamaktadır. Wartenberg, ayrıca, çocukların başkalarının söylediklerine katılıp katılmadıklarını ya da katılmadıklarını söyleyerek açık uçlu sorulara yanıt olarak birbirleriyle felsefi konuları tartıştıkları “öğrenci merkezli” bir sınıfın nasıl inşa edileceğine dair tavsiyelerde de bulunmaktadır.

Çevirmenlerden birisi olan Senem Kurtar tarafından kaleme alınan Giriş kısmında, çocuklar için yaşamın her anının değerli ve anlamlı olduğu, çocuğun zaman algısının

\* Öğretim Görevlisi; Kırklareli Üniversitesi Sağlık Yüksekokulu Çocuk Gelişimi Bölümü, gulsmehti@hotmail.com. Yazı gelişi tarihi: 25.07.2018; kabul tarihi: 19.09.2018.

da tıpkı yaşam algısı gibi bir ve bütün olduğunu belirtilmektedir. Çocuk ve felsefeyi birleştiren bu tutkulu varoluşun hiç sönmeyen ateşinin doğal bir merak ve sorular olduğu, çocukların sorularının safça, içtenlikle ve kaygıyla sorulan sorular olduğu ve bu yönüyle de bu soruların felsefi sorgulamanın en temel durumuna sahip olduğu vurgulanmaktadır. Çocukların korkularını arzularıyla değiştirecek ve onları sormak, düşünmek, yorumlamak ve kendine özgü olanı yaratabilmek adına cesaretlendirecek olan yalnızca felsefi tavidir. Derrida'nın işeret ettiği üzere felsefe aslında özünde pedagojik bir etkinliktir. Artık felsefenin kibirli tavrını bırakarak, çocukların büyük korkusu olmaktan vazgeçmesi gerekmektedir. Çocukların sıradanlıktan, sorgusuz kabullerden, önyargılardan, dil oyunlarından, saf bir varoluş halleri onlar ile felsefe arasındaki derin bağı kurmaktadır. Küçük çocukların soyut kavramsal düşünme yetisinin henüz gelişmemesi dolayısıyla felsefeyi anlamayacakları görüşüne itiraz eden çevirmen, uygun bir tartışma ortamı yaratılarak ve etkinliğin yürütücüsü olarak bunun başarılabileceğini söylemektedir. Çevirmene göre bu kitap, diğerlerinden farklı olarak öğretim tekniklerinin materyalleriyle birlikte ayrıntılı biçimde ele alındığı bir eserdir.

Önsöz'de yazar, bu kitapta amacının ilkökul felsefe öğretmeni olmak için felsefi arka plana sahip olmak zorunda olmadıklarını vurgulamaktır. Tek ihtiyaçları olan çocukların bağımsızlığını, merakını ve yaratıcılığını beslemektir. Bunun yanı sıra sabır ve espri anlayışına sahip olmalıdır. Bu kitap çocuklarla felsefe yapma merakında olanlara rehberlik etmekle kalmayacak, aynı zamanda çocuklarla işkilerini derinleştirmek için onlara bir yol sunacaktır. Bu kitap ilkökulda felsefe dersi vermek isteyen bir öğretmen için kılavuz olarak tasarlanmıştır. Amaçlanan sadece küçük çocukların felsefe yapmak için gerekli becerileri edinmesi değil, aynı zamanda sorgulama alanı olarak felsefenin neler kapsadığının da bilincini geliştirmektir.

*İlkokullarda Felsefe Öğretmeni* adlı birinci bölümün *Doğuştan Filozoflar* adlı ilk kısmında eskilerin felsefeyi ayrıcalıklı bir alanda tutma çabasının ciddi bir hata olduğu belirtilmekte, insan yaşamında derin etkilerinin bulunduğu ve felsefenin çocuklarda doğal olarak bulunan bir şey olduğu vurgulanmaktadır. İlkokullarda felsefeyle tanışmanın yararını yalnızca çocuklar değil, bütün bir toplumun göreceği belirtilmektedir. Otoriteye doğrudan itaat etmeden, kanıtları ve nedenleri kendi başına arayan, sorgulayan, eleştirel düşünen bireyler olacaklardır. Yazar burada, her çocuğu filozof yapmadıkça eğitim ideallerine ulaşamayacaktır gibi esaslı bir iddiada bulunmaktadır. Öğretmenlerin yoğun gündemlerinde felsefeyi nereye konumlandıracaklarını sorun etmemeleri gerektiği, zaten öğretmekte oldukları dilbilgisi derslerini yeniden yapılandırmaları gerektiği vurgulanmaktadır. Arnold Lobel'in *Frog ve Toad* ve Shel Silvertsein'in *Cömert Ağaç* gibi zaten ilkökullarda yaygın olarak kullanılmakta olan kitaplar sayesinde çocuklar kendi başlarına felsefi tartışmalar yapmasını teşvik etmektedir.

*Nasıl Bir Çocuğun Felsefe Öğretmeni Oldum* adlı ikinci kısımda ise çocuk edebiyatı aracılığıyla felsefe öğretimi sayesinde çocukların okula ilgilerin arttığı, derslerin aslında eğlenceli olduğunu düşündükleri, özel talimatlara gerek kalmadan pek çok beceriyi

öğrendikleri belirtilmektedir. Çocuklar, felsefi fikirlerini ifade ederken aynı zamanda diğer arkadaşını dinlemeye ve bu fikirleri birbirleriyle saygılı biçimde tartışmaya teşvik edilmektedir. Yazar çocukluğun, çocukların büyük bir ilgiyle düşündükleri ve pek çok spesifik sorunun ortaya çıktığı bir dönem olduğu ve bu sebeple bu dönemde kesinlikle felsefeyle tanıştırılmaları gerektiğini iddia etmektedir.

*Öğrenci-Merkezli Öğretim* adlı kısımda, çocukların zaten doğuştan filozof oldukları, öğretmenin yapması gereken tek şeyin felsefi tartışmalarda çocuklara yardım etmek olduğu, bu nedenle ilkökul çocuklarına felsefe öğretmek için belli türden bir bilginin gerekli olmadığına dikkat çekilmektedir. Öğrenci-merkezli öğretimin temel varsayımı, öğrencinin insan zihninden daha azına sahip olmadığı, bir kapasitesi ve fikirleri olduğu gerçeğini kabul etmektir. Öğrenci-merkezli öğretimi uygularken karşılaşılabilecek iki problem vardır; çocukların tartışmasını istediğiniz felsefi meseleye ilgi duymalarının nasıl sağlanacağı ve öğretmenin grubun problem çözme becerisini nasıl denetleyeceğidir.

*Felsefe "Oyun"u* adlı dördüncü kısımda ise, öğretmenin okunan bir öyküden yola çıkarak felsefi sorunlara çocukların kendi yanıtlarını aradıkları bir tartışmayı nasıl yönetebileceği tartışılmaktadır. Öncelikle hangi konu ya da fikrin felsefi olduğuna ilişkin öğretmenin bir kanaati olmayabilir. Yazara göre, çözümü için herhangi bir disiplinin hakkında uzlaşılan bir yöntem temin edemediği sorular gerçek felsefi sorular kabul edilmektedir. Daha sonra felsefi bir tartışma ile oyun arsında benzetme yapmaktadır. Bu benzetmede öğretmenin rolü, felsefe oyununda belirli bir hareketin meşru olup olmadığına karar vermektir. Öğretmen felsefi bir tartışmanın nasıl yapılacağına ilişkin bilgiye sahip olmalı, o felsefi konuyla ilgili engin bir bilgiye sahip olmasına gerek olmadığı belirtilmektedir. Felsefi bir tartışmada izin verilen hamleleri belirten temel kurallardan söz edilmektedir. Yürütücü rolü dışında öğretmenin temel bir rolü daha bulunmaktadır. Öyküyü okuyup soru sorarak tartışmayı başlatmak. Felsefe yapmak için kurallar ise konuya ilişkin duruşu belirlemek, söylenenleri anlamaya çalışmak, tartışılan soyut konu için bir örnek vermek, ileri sürülen yargıya karşıt bir örnek vermek, eleştiriler ışığında gözden geçirilmiş yeni bir iddia ortaya atma, duruşu nedenlerle desteklemektir.

*Öğrenmeye Hazırlık* adlı ikinci bölümün *İlkokul Felsefeye Giriş Dersi* adlı ilk kısmında felsefenin temel alanları ele alınmakta, Metafizik, Epistemoloji, Dil Felsefesi, Zihin Felsefesi, Etik, Toplumsal ve Politik Felsefe ve Estetik alanları ve ilgilendikleri konular tanıtılmaktadır. Ardından felsefenin düşündükleriniz hakkında çok fazla şey söylemek değil neden öyle düşündüğünüz hakkında konuşmak olduğu vurgulanmaktadır. Yazara göre çocuklarla felsefe tartışmalarının temelinde yürütücünün çocuklara yönelttiği sorular vardır. Tartışmayı daha ileriye taşımanın en iyi yolu, yeni bir soru sormak yerine bir çocuğun vermiş olduğu bir yanıtı diğerlerine sormaktır. Sorular gerçekte tartışmaya neden olma işlevi görmelidir. Çocukların birbiriyle etkileşimleri yoluyla öğrendiklerini görmeleri eşsiz bir deneyimdir.

Bu bölümün *Ders Planı Hazırlamak* adlı sonraki kısmında, nasıl ders planı hazırlanacağı anlatılmakta ve bunun tartışmaya öncülük etmek ve tartışmayı ilerletmek için yapılacak en önemli hazırlık olduğu vurgulanmaktadır. Kimi zaman öğrencileri öykünün gündeme getirdiği meseleler hakkında düşünmeye hazırlamak faydalıdır. Bunun en iyi yolu hem kitabın kapağı hem de kitabın başlığından faydalanmaktır. Bu iki nitelikten yola çıkarak öyküye ilişkin beklentiler sorulabilir. Öyküyü okurken bütün çocukların takip ettiğinden ve okumayı bitirince de öyküde geçen olayları herkesin anladığından emn olmak gerekmektedir. Daha sonrasında ise münferit sorular mantıksal bir sıralama içinde sunulmalıdır. Daha somut özel sorulardan başlayarak daha soyut ve genel sorulara doğru yönelmek gerekmektedir. Mesela öğrencilerin kendi deneyimleriyle ilgili sorularla başlamak, her bir öğrenciyi tartışmaya dahil etmek için iyi bir yöntemdir. Öncü bir soru, yani yürütücünün yanıtını bildiği bir soru sormamak oldukça önemlidir çünkü öğrenci-merkezli bir eğitim ortamı oluşturmaya elverişli değildir.

İkinci bölümün *Felsefi Bir Tartışmaya Öncülük Etmek* adlı son kısımda ise, öğretmenin tartışmada felsefi bilgiyi çocuklara dağıtan değil tartışmayı başlatan ve düzenleyen kişi olduğu tekrar hatırlatılmaktadır. Başarılı bir felsefi tartışmayı yürütmek için altı tavsiyeden bahsedilmektedir: hazır olmak, heyecanlı olmak, çocukların söylediklerini dinlemek, işaretler göstermek, tartışmada katılımcı değil yürütücü olduğunuzu unutmamak, keyif almaya çalışmak.

*Öyküler* adlı üçüncü bölümün ilk kısmında Arnold Lobel'in *Frog ve Toad Bir Arada* (1999) kitabından "Ejderhalar ve Devler" adlı öykü ele alınarak Etik öğretiminde felsefi bir tartışmanın ipuçları verilmektedir: cesur görünmek, cesaret ve tehlike, cesareti kavramak, cesaret ve korku, cesaret ve eylem gibi konular felsefi tartışma soru örnekleri verilmektedir. Bir sonraki kısımda, Leo Lionni'nin bir şair farenin öyküsü olan *Fredrick* (1967) adlı kitabı üzerinden Toplumsal ve Politik Felsefe Öğretimi ele alınmakta, topluluğun doğası, işin doğası, şiirin değeri gibi tartışma konuları üzerinden felsefi soru örnekleri verilmektedir.

Müteakip kısımlarda, sırasıyla, *Önemli Kitap* (Brown 1990) ile Metafizik öğretimi ele alınmakta, kitabın görünüşte sahte olan şeylere ilişkin iddialarda bulunması sayesinde çocuklara kitapların da yanlış yazabileceği ve bir kitapta yazdığı için bir şeyi kabul etmek zorunda olmadıklarını göstermek için harika bir fırsat sunmaktadır. Yapay şeyler ve temel özellikler, doğal şeyler ve temel özellikler ve kişisel kimlik konuları üzerinden başlatılan tartışma ile bazı felsefi sorulara cevap aranmaktadır. Ardından, L. Frank Baum tarafından kaleme alınmış *Muhteşem Oz Büyücüsü* (2000) ile Zihin Felsefesi Öğretimi amaçlanmaktadır. Tın Woodmanı Kurtarmak adlı hikâye okunarak kişisel kimlik, beyin kalbe karşı, mutluluk gibi konular üzerinden felsefi tartışmalar amaçlanmaktadır. Çevre Felsefesi Öğretimi üzerine olan kısımda, insanların doğayla kurması gereken en makul ilişki sorunu Shel Silverstein'in bir çocuk ve ağacın öyküsünü anlattığı *Cömert Ağaç*'in (1964) konusudur. Hikâyede çocuk ve

ağacın değişen ilişkisi anlatılır. Öykü burada çocukların insan-doğa ilişkisi üzerine görüşlerini formüle etmeleri için bir mihenk taşıdır. Cömertlik ve özgecilik, cömertliğin ve armağanların doğası, sevginin doğası, mutluluk konuları üzerinden bir dizi sorularla felsefi tartışma yürütülmektedir. Devamında, Bernard Wiseman'ın *Geyik Morris* (1989) kitabında Morris'in diğer bütün hayvanların da kendisi gibi geyik olduğuna dair yanlış bir inananca sahip olduğu anlatılmaktadır. Bu kısımda epistemoloji öğretimi ile insanın bilgi dünyasına giriş yapılmaktadır. İnançlar ve deneyim, bilgi ve hakikat, bilgi türleri, ikna etme, öfke, duyusal deneyim ve inanç, felsefenin doğası gibi konuların üzerinden bir dizi sorular ile tartışma sağlanmaktadır. Dil Felsefesi Öğretimi konu alan kısımda, dilin doğasına ilişkin konular *Tavşan Knuffle* (Willems, 2004) isimli kitapla tartışılmaktadır. İletişimin doğası, dil ve davranış, anlam, dil ve düşünce, dilin doğası, dil ve hayvanlar gibi konular tartışılmaktadır. Estetik öğretimi konu alan üçüncü bölümün son kısmında ise, Peter Catalanotto'nun yaratıcı bir resim kitabı olan *Emily'nin Sanatı* (2001) ele alınmaktadır. Kitapta, Emily resimleri bariz bir biçimde gerçekçi olmasa da çizdiği şeylere ilişkin düşünce ve hislerini ustalıkla gösterebilmektedir. Bu kitapla birlikte sanat eserlerinin değerlendirilmesinde objektif standartların bulunup bulunmadığı ortaya atılmaktadır. Bu bağlamda yarışmaların doğası, sanat nedir, sanatın değerlendirilmesi, sanat uzmanlığı, duyguların doğası, sanat yorumu konuları ele alınacaktır.

Kitabın dördüncü ve son bölümde, önerilen tamamlayıcı etkinliklere örnekler verilmekte, sonuç ve diğer çalışmalarda faydalanılması için önerilen kitap ve makale listesiyle kitap tamamlanmaktadır.

Çocuklar doğuştan filozoftur iddiasıyla başlayan *Küçük Çocuklar İçin Büyük Fikirler*, özellikle ilkökul çağındaki çocukları felsefeyle tanıştırmak topluma çok büyük bir iyilik yapılacağını vurgulamaktadır. Bunun çocuklar değil yetişkinler için de verimli bir deneyim olacağı belirtmektedir. Eserin, yetişkinlerin çocuklarla felsefi bir sohbet yapabilmesi için belirli bir birikime ihtiyacı olmadığını ve sadece yürütücü görevleri olduğunu göstermesi bakımından oldukça teşvik edici olduğu kanaatindeyim. Çocuklar ile felsefenin önemini anlatan diğer eserlerden farklı olarak, gerek çocuklarla yapılacak felsefi sohbetlerde öğretmenin yürütücü rolüne ilişkin verdiği ipuçları ve tavsiyeler, gerekse örnek öyküler üzerinden bunun nasıl yapılacağına ilişkin ayrıntılı anlatımıyla gerçekten alana büyük fayda sağlamaktadır. Bu eserde bahsi geçen çocuk kitaplarının de kısa zamanda dilimize tercüme edilmesini bir kazanım olarak değerlendirebiliriz.

Ne var ki gerek bu çalışma gerekse de *Çocuklarla Felsefe Sohbetleri* (Roger-Pol Droit), *Filozof Çocuk Serisi* (Oscar Brenifier) ya da Metis Yayıncılık tarafından yayınlanan *Küçük Filozoflar* gibi daha önce Türkçeye aktarılan çalışmalar, tabiatı gereği, ait olduğu kültür havzasının ürünleri olarak görülmelidir. Örneğin mahremiyet, yardımseverlik, diğerkâmlık gibi bizi biz yapan değerlerimiz ya da zayıf olduğumuz işini iyi yapma, kurallara uyma, çevre bilinci, çalışkanlık vs. gibi ahlâkî hususlar kültürel açıdan öncelenmesi gereken konular olmalıdır. Bu noktada felsefe yapmanın yerel şartlarını

oluşturmaya yönelik çalışmalar yapılmalı, konunun zmsenebilmesi için de içinde bulunulan kültürden örneklerle desteklenen felsefi sohbetlere imkân tanınmalıdır.

Kısa bir süre öncesine kadar gündemimizde hiç olmayan Düşünme Eğitiminin artık daha sık dile getiriliyor oluşundan memnuniyet duymama rağmen, yerel hassasiyetlerin göz ardı edilerek diğer kültürlerden dolaysız bir şekilde uygulamaya çalışmanın çok faydalı olmadığını ve hatta kimi zaman zararlı olabileceğini düşünüyorum. Birbirinden farklı kültürlerde doğmuş çocuklar için ortak ve evrensel değerlerin öğretilmesinin gerekliliğini yadsımamakla birlikte, söz konusu evrensel değerlerle çatışmaksızın belirli bir kültürün anadil ve kavramları ile yapılan Düşünme Eğitimi etkinliğinin çok daha verimli olduğu da bir gerçektir. Bu vesileyle, bu çalışmanın kendi kültürümüzden hikâye ve fıkralarla örneklendirilecek yeni çalışmalara da ilham kaynağı olmasını temenni ediyorum. Son olarak, eseri Türkçeye eviren Senem Kurtar ve A. Kadir Gülen ile bu çalışmayı kamuoyuna sunan Sentez Yayıncılığı kutluyorum.