

FELSEFE DÜNYASI

2013/1 Sayı: 57 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Yazı Kurulu

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

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

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

Yazışma ADRESİ

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

Fiyatı: 25 (KDV Dahil)

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

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

İÇİNDEKİLER

Caner TASLAMAN	3
ZAYIF İNSANCI İLKE VE ÇOK-EVRENLER İLE TASARIM DELİLİNE KARŞI ÇIKILABİLİR Mİ?	
Nazım HASIRCI	16
YÜKLEMLİ KESİN KIYASTA BİRİNCİ ŞEKLE İNDİRGEME	
Şamil ÖÇAL	36
VARLIĞIN HALLERİ: FÂRÂBÎ'YE GÖRE 'VARLIK'IN ONTOLOJİK, DİLSEL VE MANTIKSAL ANLAMLARI	
Fatih S. M. ÖZTÜRK	59
MENON PROBLEMİ	
Ömer BOZKURT	73
KINALIZÂDE ALİ EFENDİ'DE BİR AHLÂK TEMELLENDİRMESİ OLARAK FELSEFE-DİN UZLAŞTIRMASI	
Kamil KÖMÜRCÜ	95
MEDRESELERDE MANTIK EĞİTİMİ VE EBHERİ ETKİSİ	
Cenan KUVANCI	113
FRIEDRICH SCHLEIERMACHER'E GÖRE DİN	
Kurtul GÜLENC - Nihal Petek BOYACI	132
ESKİ YUNAN'DAN PETRUS ABÆLARDUS'A "İNSAN EYLEMİ"	
Adem YILDIRIM	156
JEAN-JACQUES ROUSSEAU'NUN DÜŞÜNCESİNDE "BİRLİKTE YAŞAM OLANAĞI"NA KARŞIN POLİTİK ÇIKMAZLAR	
Necmettin PEHLİVAN	185
SAÇAKLIZÂDE'DE MU'ALLİL	
Mehmet K. KARABELA	199
SEMERKANDİ SONRASI OSMANLI ARGÜMANTASYON TEORİSİ: SAÇAKLIZÂDE'DE SÂİL	

ZAYIF İNSANCI İLKE VE ÇOK-EVRENLER İLE TASARIM DELİLİNE KARŞI ÇIKILABİLİR Mİ?

Caner TASLAMAN*

Giriş

Geçtiğimiz yüzyıldaki gelişmeler sonucunda insanların ve diğer canlıların varlığının çok kritik değerlerin varlığına bağlı olduğu gösterildi. Bu kritik değerler, hassas ayarlar (fine tuning) olarak da İnsancı İlke (Anthropic Principle) olarak da anılmaktadır.¹ Burada karşımıza 10^{60} 'da veya 10^{40} 'da bir gibi hassas ayarı belirten değerler çıkmaktadır. Bu hassas ayarlarla ne kadar kritik değerlerin ifade edildiğinin anlaşılması için Robin Collins şöyle bir örnek vermektedir: Bütün evrenin içindeki herhangi bir yerdeki çok küçük bir noktanın hedef yapıldığını düşünün. Dünyadan birinin, çekim gücünden etkilenmeyecek şekilde rastgele uzaya bir ok attığını farz edin; bu okun uzaydaki o minicik hedefi vurma olasılığı bile hassas ayarların bazısının gerçekleşme şansından daha yüksektir.² Üstelik evrende böyle birçok hassas ayar vardır ve bu hassas ayarların hepsinin beraber varlığı canlılığın varlığı için olmazsa olmaz şartlardandır. Bu tip bir durumda ise insanın varlığını olanaklı kılan hassas ayarların gerçekleşme olasılığı, bu olmazsa olmaz şartların hepsinin çarpımına eşittir (çünkü bunlardan biri bile eksiltilirse canlılık olmaz).

Bahsedilen tablo tasarım delilini destekleyen argümanların kurulmasını sağlamıştır. Natüralist-ateist anlayışı savunanlar, modern bilimin verileriyle tasarım lehine çıkan sonuçtan kaçınmak için, İnsancı İlke'yi tasarım delilinden farklı yorumlamaya gayret etmişlerdir. Bu yaklaşım, Zayıf İnsancı İlke'ye (Weak Anthropic Principle) dayandırılarak savunulmaya çalışılmıştır. Zayıf İnsancı İlke

* Yıldız Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü, Doç. Dr.

1 Bunlarla ilgili örnekleri şu kitaplarda bulabilirsiniz: Robin Collins, "Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar," *Allah, Felsefe ve Bilim*, Ed: Caner Taslaman ve Enis Doko, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2013; John Barrow-Frank Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, Oxford 1996; Paul Davies, *The Accidental Universe*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; John Leslie, *Universes*, Routledge, New York 1989; Hugh Ross, *The Creator and the Cosmos*, Navpress: Colorado 1993.

2 Collins, 2013, s. 22-23.

şöyle ifade edilebilir: Evrendeki yerimizin zorunlu olarak ayrıcalıklı olduğunu, gözlemciler olarak varlığımızla uyumlu olacak şekilde hesaba katmak zorundayız.³ Tasarım deliline karşı bu ilke yorumlanmak istendiğinde; bizleri var eden koşullar dışında bir şeyi gözlemleyemeyeceğimiz, bu yüzden bizleri var eden bu koşullara şaşırılmamız ve tasarım gibi anlamlar yüklememiz gerektiği söylenir. Ayrıca olağanüstü derecede hassas ayarların ortaya çıkması ve matematiksel olarak böylesi bir olasılığın tesadüfen oluştuğunu söylemekteki zorluktan kaçınmak için sonsuz evren veya birçok evren (multiverse) olduğu, bu kadar çok evrende böylesi bir olasılığın gerçekleşmesine şaşırılmamız gerektiği de ifade edilmiştir. Sonuçta hassas ayarlardan hareketle tasarım deliline karşı çıkışlarda Zayıf İnsancı İlke ve çok-evrenlerin birleşimine başvurmanın en yaygın yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz; aşağıda niye böylesi bir teşebbüsün başarısız olduğunu göstermeye çalışacağız.

Zayıf İnsancı İlke Hassas Ayarları Açıklamada Yeterli Olabilir Mi?

İnsancı İlke'yi bu şekilde yorumlayanlara karşı John Leslie'nin kullandığı hoş bir örneği aktaralım:⁴ Düşünün ki kurşuna dizilmenize karar veriyorlar ve sizi götürüyorlar ve çok keskin 100 nişancı çok yakın mesafeden birçok defa size ateş ediyor, fakat ölmüyorsunuz. Bunun sonucunda “Ben hayatta olduğuma göre şaşılacak bir şey yok, eğer hayatta olmasaydım şu anda bu durumu gözlemlememiş olurum” mu dersiniz, yoksa “100 keskin nişancı, bu kadar çok ateş edip, beni bu kadar yakın mesafeden vuramadıklarına göre, bu durumun, silahlarında gerçek mermi olmaması veya beni öldürmek için ateş etmedikleri gibi bir açıklaması olmalı” mı dersiniz? Hiç şüphesiz bizim varlığımız için gereken kritik değerlerin tesadüfen oluşmasının olasılık olarak imkânsızlığı, 100 keskin nişancının çok yakın mesafeden isabet ettirememelerinin çok çok üzerindedir. Kendi hayatta oluşumuza dayanarak, 100 keskin nişancının çok yakın mesafeden isabet ettirememe nedeninin “tesadüfi isabet ettirememe” olduğunu iddia etmenin saçma olduğunu anlayabiliyorsanız İnsancı İlke'nin sunduğu varlığımıza sebep olmuş olağanüstü hassas değerleri “tesadüfe” bağlamanın çok daha saçma olduğunu rahatça anlayabilirsiniz.

İnsancı İlke'nin sunduğu verileri, “insanın gözlemci olarak seçici özelliği” ile açıklamakla yetinip, bunların tasarım delili için kullanılmasına karşı çıkanların yaptığı mantık hatasını göstermek için Swinburne ise şöyle bir örnek verir:⁵ Hasta

3 Brandon Carter, Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology, Ed: John Leslie, *Physical Cosmology and Philosophy*, Macmillan Publishing: New York 1990.

4 John Leslie, “Anthropic Principle, World Ensemble, Design,” *American Philosophical Quarterly*, 19, 1982, p. 141-151.

5 Bu örneği biraz değiştirip aktarıyoruz.

ruhlu birinin, bir adamı kaçırdığını ve onu güçlü bir silahın karşısına kaçamayacak şekilde bağladığını düşünün. Daha sonra on desteyi karıştıran bir makine yapıyor ve bu makineyi de silaha bağlıyor. Kurbanı da diyor ki “Makine her desteden bir kart açacak ve eğer her desteden çıkan kâğıt kupa as olmazsa silah ateş açıp seni öldürecek.” Bunun üzerine makine çekiliş yapıyor ve tüm kâğıtlar kupa as çıkıyor, sonra tekrar tekrar aynı yapıyor ve makine hep, her destede kupa as gösteriyor ve adam ölmüyor; hasta ruhlu kişi de adamı bırakıyor. Bu adam, doğal olarak, bir destenin kupa as gösterme olasılığı 1/52, on destenin aynı anda kupa as gösterme olasılığı 1/52¹⁰ olduğundan ve de bu olay tekrar tekrar yapılmasına karşın makine hep kâğıdı kupa as olarak gösterdiğinden; bu makinenin hileli olduğunu veya destedeki tüm kâğıtların kupa as olduğunu düşünüyor. İnsancı İlke’nin verilerini gözlemci etkisiyle açıklayan bir natüralist bu olayı duyunca, İnsancı İlke’yi açıklama şeklinden aldığı ilhamla kurbanı “Eğer sen kupa asları görmeseydin ölmüş olurdun, böylece bunları bize burada anlatamazdın. Burada bunları bize anlatabildiğine göre başka türlü zaten olamaz; bunda şaşırılacak bir şey yok. Tesadüfen kartlar böyle gelmiş, bir hile arama” diyor.⁶ Eğer bu benzetmede, kendisine kartlarla ilgili anlatılanın yanlış olduğunu anlayan adamın haklı olduğunu anlıyorsanız, hassas ayarlarla ilgili verileri, “gözlemcinin kendisine uygun şartları gözlemesi” ile (Zayıf İnsancı İlke yorumuyla) açıklayabileceğini sananların açıklamasının da yanlış olduğunu anlayabilirsiniz.

Sahte Tasarım Örneklerini Gerçeklerinden Ayırt Etmede

“Belirtili Komplekslik” Kriteri

İstanbul, Nişantaşı’nda, Güzelbahçe Kliniği’nde doğan birisi “Bu klinikte doğma olasılığım milyarda bir, bundan dolayı bu klinikte doğmam özel bir tasarıma işaret ediyor” dese; bu yaklaşım, elbette, kendi gözlemci etkisiyle olasılıkları seçen birinin, bunu, özel bir tasarıma atfetmesindeki yanlış mantığın bir örneği olur. Kısacası böylesi bir iddiada bulunulsaydı, bu, sahte bir tasarım iddiasına örnek teşkil ederdi. Çünkü bu şahıs, dünyadaki milyarlarca ayrı evde veya klinikte de doğabilirdi; Nişantaşı’ndaki kliniği “belirtecek” (özel kılan) bir durum olmadığı için bu mantık tamamen yanlıştır. “Belirtme” ile kasıt, bir durumla, ondan “bağımsız” olarak var olan bir model arasındaki eşleşmedir. Burada kilit kavram “bağımsız” olmaktır. Olasılık açısından olması düşük, hem de “belirtili” (“bağımsız” olarak var olan bir modelle eşleşebilen) olaylar tasarımı gösterir.⁷ Az önce söz edilen kötü örnek, attığı ok herhangi bir yere saplanmışken,

6 Richard Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press: Oxford 1991, p. 138.

7 William A. Dembski, “Üçüncü Tür Açıklama: Bilimlerdeki Zeki Tasarım Kanıtlarının Saptanması,” çev. Orhan Düz, *Tasarım*, Gelenek Yayınları: İstanbul 2004, s. 32; Bu konu için ayrıca aynı yazarın *Intelligent Design* ve *No Free Lunch* kitaplarına bakınız.

daha sonra okun vurduğu yerin etrafına hedef çizip; kendisinin ne kadar keskin nişancı olduğunu savunan bir insanın durumuna benzer.

Fakat aynı klinikte, sezaryenle doğan birisini düşünelim. Bu kişi büyüdüğünde, doğduğu kliniğe gelse, kendisinin sezaryenle doğmasında kullanılan aletleri, çocuğu anne karnında gösteren cihazları ve diğer doğum ekipmanlarını incelese ve “Bu klinikteki aletler doğum olayı için tasarlanmış” dese; buna karşılık, “Sen bu doğum ekipmanları sayesinde doğdun, sezaryen olmasaydın ölecektin, şimdi senin varlığını mümkün kılan koşulları, gözlemci etkisiyle seçerek bu aletlerin tasarlandığını söylüyorsun, oysa böyle bir şey yok.” diye cevap verilse, herhalde bu cevabın saçmalığını anlarız. Bu cevabı saçma kılan şey, bizim gözlemimizden tamamen “bağımsız” bir şekilde doğum diye “belirtili” bir olay ve bu olayın aşamaları ile komplikasyonlarına uygun aletlerin olması ve böylesi “kompleks” aletlerin bilinçli insan müdahalesi olmadan rüzgâr, sel ve benzeri doğa olaylarıyla tesadüfen oluşup, bu kliniğe gelmesinin imkânsızlığıdır. Sonuçta olasılık hesapları açısından “tesadüfen” oluşması çok düşük aletler “komplekslik” kriterine sahiptir, ayrıca bu aletlerin varlığından “bağımsız” bir olguyla (doğum) eşleştirebildikleri için, bu kliniğin ve aletlerin tasarlanmış olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu sefer hedef bellidir; ok belli hedefi vurduğu için iyi nişancılıktan bahsedilebilir.

Elinizde şu anda okuduğunuz makalenin bilinçle yazıldığını, rastgele kelimelerin arka arkaya gelmesi veya mürekkebin dökülmesiyle oluşmadığını anlamamız; bu metinden “bağımsız” olarak var olan Türkçe sözlerin ve Türkçe gramerin bu makaleyle eşleşebilmesi ile açıklanabilir. Mürekkebin rastgele dökülmesi veya bir matbaanın rastgele harfleri arka arkaya basmasıyla bu kadar çok Türkçe sözcüğün, Türkçe gramerine uygun şekilde bir makalede buluşması mümkün değildir. Bu makaleden “bağımsız” olarak Türkçe kelimeler ve Türkçe gramer vardır; yani hedef “bağımsız olarak belirlidir” ve bu makale, o hedefle eşleşebildiği için bu kitabın tesadüfi süreçlerle oluşmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu da, kilit kavram olan “belirtlilik” ile olasılık hesapları açısından gerçekleşmesi çok düşük olan (“kompleks” olan) bir olgunun bir araya gelmesinin neden tasarımı gösterdiğinin; şu anda elinizde okumakta olduğunuz bir örneğidir. Hiç şüphesiz canlıların varlığını mümkün kılan fiziki koşullar ve canlılar dünyasındaki olgular, bu makaleden kat kat daha komplekstir; üstelik bu fiziki şartlar canlılığı ve insanı mümkün kılmaları gibi “belirtili” bir olayla eşleşebilmek için “belirtili komplekslik” kriterini karşılamaktadırlar.

Tasarım delilini destekleyen birçok olguda “belirtili” bir hedef vardır ve o hedefe uygun yapı, tesadüfen bir kez bile oluşması olasılık hesapları aç-

sından mümkün olamayacak şekilde, yani “kompleks”⁸ bir yapı olarak vardır. Güncel yaşamımızda bir tasarım ürünü olduğunu söyleyeceğimiz birçok yapı için “Bilinçle tasarlandığını nerden biliyorsun” sorusu sorulsa, yine aynı kriteri kullanabiliriz. Örneğin kiremit, beton, demir, seramik, tesisat borusu ve boya gibi malzemelerin belli şekilde arka arkaya gelmesiyle bir ev oluştuğunda; bu evin bilinçli bir şekilde tasarlandığını görmediğimizde, bu evin, bahsedilen kritere göre tasarmlandığını nasıl açıklayabileceğimizi ele alalım. Bahsedilen malzemenin, rüzgarın eserek maddeleri bir araya getirmesi veya bir patlamayla bu maddelerin havaya uçarak bir araya gelmeleri gibi rastgele süreçlerle ev oluşturmaları çok düşük olasılıktır, yani ev “kompleks” bir yapıya sahiptir. Ayrıca ev, insanların oturacağı alanlar sunması, banyosu, mutfağıyla kısacası yaşamın içinde mümkün olmasıyla kendisini “belirtili” kılan özelliklere de sahiptir. Sonuçta evin bilinçli bir şekilde yapıldığını görmesek ve girdiğimiz bir şehirde ev görsek, bunun bilinçli bir şekilde tasarlandığını sadece sağduyuyla değil, “belirtili komplekslik” kriterini karşılamasıyla da savunabiliriz. Aynı şekilde yer çekimi yasasının, elektro manyetik kuvvetin, zayıf nükleer kuvvetin ve benzeri sabitler ile doğa yasalarının canlılığın varlığını mümkün kılacak hassas ayarlarının belli değerde olması çok çok düşük bir olasılıktır. Kısacası bu sabitler, sahip olabilecekleri birçok değerden belli bir tanesine sahip olduklarından “komplekslik” özelliğini karşılamaktadırlar; bunların bu değerleri, mümkün olabilecek değerler arasından çok düşük bir olasılık olarak gerçekleşmiştir. Bu olasılıklardaki ufak oynamalar sadece Dünyamızda canlılığın değil, yıldızlar ve gezegenlerin, maddenin temel taşı atomların ve dolayısıyla uzun moleküllerin varlığının oluşmasını da imkansız kılacağı için; canlılığın varlığını (hatta bir kısmının yıldızların ve gezegenlerin varlığını da) mümkün kılmaları bunları “belirtili” kılan özelliktir. Sonuçta bahsedilen hassas ayarlar bir evin bilinçli şekilde tasarmlandığını gösteren kriterin aynısı olan “belirtili komplekslik” kriterini karşıladıkları için bu hassas ayarların bilinçli şekilde tasarlandıklarını söyleyebiliriz.

Çok-Evrenler Hassas Ayarları Açıklayabilir mi?

Natüralist-ateist anlayışı benimseyenler, İnsancı İlke'nin, gözlemcinin seçici etkisiyle yorumlanmasıyla tasarım delilinden kaçılmayacağını anlayınca; bu yaklaşımlarını “çok-evrenler senaryoları” ile birleştirme yoluna gitmişlerdir. Buradaki amaç, olasılıklarla ilgili ortaya çıkan sorunu, düşük olasılıkları sonsuza veya mevcuttan çok yüksek bir kaynakla kıyaslamak suretiyle önemsiz

8 “Kompleks” kavramı, genelde, birçok farklı ve ilişki içinde parçacığın bir araya gelmesi için kullanılır. Burada, bu kavramı, daha çok, oluşması çok düşük olasılık olan yapılar anlamında kullanıyorum. Yani başka türlü olmasının olasılığı çok daha yüksek olmasına karşı, düşük olasılıklı olasılığın gerçekleşmesi anlamında kullanıyorum.

göstererek aşmaktır: Sonsuz veya birçok başka evren varsa, bu evrenlerden biri olan bu evrendeki hassas ayarlara şaşırmanız gerektiği, çünkü bu evrenlerden birinde bu olasılığın gerçekleşmesinin muhtemel olduğu söylenmeye çalışılmıştır. Her şeyden önce, bu yaklaşım, ateizmin müttefiki natüralist anlayıştan boşanması veya natüralizmin kendisini inkâr pahasına tasarım delilinin götüreceği sonuçlardan kaçınması anlamlarını taşır. Çünkü natüralist felsefenin ve metodun amacı, doğayı (doğa derken içinde bulunduğumuz evren kastedilir), sadece doğa içinde kalarak açıklamak, metafizik varlıklara ve hipotezlere başvurmamaktır. Oysa bu evren dışında sonsuz veya birçok evren olduğu görüşü ne gözleme, ne deneye, ne de sağlıklı bir akıl yürütmeye dayanır. Aslında söylenmek istenen şudur: “Bu evreni yaratan, tasarlayan bir Tanrı’nın varlığını kabul etmek istemiyorsanız, sonsuz veya birçok evrenin varlığını kabul etmek zorundasınız; çünkü bu evrendeki hassas ayarlar ve canlılar dünyasındaki tasarımlar ancak bu evrenin potansiyelinden çok daha yüksek bir kaynakla kıyaslanırsa önemsizleştirilebilir ve böylece tasarım delilinin götürdüğü sonuçlardan kaçılabilir.” Aslında ateizmin düştüğü bu durum çok ironiktir; Tanrı’nın merkezinde olduğu bir ontolojiden kaçınmak istenirken, “çok-evrenler senaryolarına dayanan metafizik ontolojilere sığınmak” tek alternatif olarak karşılına çıkmıştır. Swinburne -haklı şekilde- bu hususta şöyle demektedir: “Evrenimizin düzenliliğini açıklamak için bir Tanrı yerine sonsuzca başka evren varsaymak, mantıksızlığın en üst düzeyi gibi görünüyor.”⁹

Çok-evrenler ile ilgili senaryoları ileri sürenlerin bir bölümü evrenlerin sayısının “sonsuz” olduğunu savunmuşlardır. Bu yaklaşımlar “sonsuz” ile ilgili paradokslardan kurtulamaz. (Ayrı bir çalışmanın konusu olan bu hususa burada girmiyoruz.)¹⁰ Ayrıca çok-evrenlerle ilgili önerilen birçok model fizik bilimi açısından engellere sahiptir. Örneğin bu evrenin oluşumunu sonsuzca tekrarlayarak sonsuz evren senaryolarını savunmak isteyenlerin benimsediği Açılıp Kapanan Evren (Oscillating Universe) modeli; entropi yasasının bir sonu gerektirmesi, bir noktada evrendeki madde bir daha evrenin kapanmasını imkânsız kılacak şekilde dağılacak olması, evrenin açılmasındaki kritik hız kaybedilince bir daha evrenin açılmasının mümkün olmaması ve çekim gücü gibi evrenin bilinen en temel yasasına aykırı olması gibi sebeplerden dolayı savunulamaz.¹¹

Edward Tyron’un 1973 yılında ortaya attığı Vakum Dalgalanmaları (Vacuum Fluctuation) modeli ise bizim evrenimizin ve diğer birçok evrenin kuantum

9 Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, Çev: Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları: Bursa 2001, s. 60.

10 Bkz. William Lane Craig-Quentin Smith, *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*, Clarendon Press, Oxford 1995; William Lane Craig, *Kalam Cosmological Argument*, Wipf and Stock Publishers, Eugene 1979.

11 Bu konu ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bakınız: Caner Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi: İstanbul 2003, s. 93-100.

dalgalanmaları sonucunda oluştuğunu söylemiştir.¹² Bu modele göre tüm evrenleri doğuran süper-uzay adeta bir sabun okyanusudur ve her evren bu süper-uzaydan çıkan bir baloncuktur. Bizim evrenimiz de bu sonsuz sayıdaki baloncuklardan biridir. Christopher Isham bu modelin teorik açmazlarını göstermiştir. Bu modelin iddia ettiği gibi zamanda çok geriye gidersek, bu baloncuk evrenler her yere saçılacaktır ve bu evrenler genişledikçe birbirine geçecek ve çarpışacaktır.¹³ Bu ise tüm gözlemlere aykırıdır.

Andrei Linde'nin Kaotik Şişme (Chaotic Inflationary) modeli ise şişen evrenlerin mini evrenlere bölündüğünü, daha sonra bu mini evrenlerin şişip yeni mini-evrenlere bölündüklerini, bu sürecin kesintisiz devam ettiğini söyleyerek sonsuz evrenler önerir.¹⁴ 1994'te Arvind Borde ve Alexander Vilenkin, sonsuzdan beri şişen bu modelin şekil (geodesy) olarak geçmişte tam olamayacağını, bu yüzden bu modelin de bir başlangıç tekilliğinden kaçamayacağını göstermişlerdir.¹⁵ Sıra dışı iddia ciddi delil gerektirir. Diğer sıra dışı "çok-evren modelleri" gibi bu model de ciddi hiçbir delile sahip değildir.

Ockhamlı William'ın (1285-1347) geliştirdiği ve "Ockhamlı'nın usturası (Ockham's razor)" diye anılan tutumluluk ilkesi; herhangi bir şeyi açıklamak üzere öne sürülen birden fazla açıklama söz konusu olduğunda, bunlar arasında, açıklanmak durumunda olanı en az sayıda açıklayıcı ilke ve kabulle açıklayan ve olabildiğince çok şeyi açıklamayı başarmanın seçilmesini söyler. Buna göre, en basit açıklama, gerçekliği olduğu şekliyle tarif eden en muhtemel açıklama olma durumundadır. Ockhamlı'nın bu ilkesi, hem modern bilimin hem de felsefenin önemli ilkelerinden biri olarak geniş kabul görmüştür. Bu ilke sayesinde "zihnimizde ve dilimizde var olanlar" ile "gerçekte var olanları" ayırt etmemiz kolaylaşır, gereksiz ve yararsız açıklamalarla uğraşmaktan korunuruz. Bu ilkenin "ustura"dan söz etmesinin nedeni, gereksiz olanı kopartıp atmaya yaramasından dolayıdır. Evrenin sayısını sonsuzca büyüten, tek bir evreni sonsuz evrenle açıklamaya çalışan modeller, Ockhamlı'nın usturasıyla kesilip atılması gerekenlere çok güzel örnek oluşturmaktadır.

Bir an için sonsuz evren senaryolarının doğru olduğunu kabul etsek bile; bunun, tasarım delilinin gücünü azaltmayacağını ve bizi ateizmin arzu ettiği sonuca yine de götüremeyeceğini de vurgulamakta fayda görüyoruz. Hassas

12 Edward Tyron, "Is The Universe a Vacuum Fluctuation," *Nature*, 246, 1973.

13 Cristopher Isham, "Creation of The Universe as a Quantum Process," Ed: R.J. Russell, W.R. Stoeger-G.V. Coyne, *Physics, Philosophy and Theology*, Vatican Observatory: Vatikan 1988.

14 Andrei Linde, "Chaotic Inflation," *Physics Letters*, 129, 1983, s. 177-181.

15 Arvind Borde-Alexander Vilenkin, "Eternal Inflation and The Initial Singularity," *Physical Review Letters*, 72, 1994.

ayarların tasarımı göstermesiyle ilgili sonuçtan kaçınmak için çok-evrenler senaryosunu ortaya atanların yaptığının neye benzediğini size bir örnekle açıklamaya çalışalım: Binlerce rulet masası olan bir kumarhanede olduğunuzu düşünün. Size tüm rulet oyunlarının hileli olduğunu (sonucun önceden tasarlandığını) söylüyoruz ve delil olarak binlerce masadaki yüz binlerce oyunun sonucunu önceden haber veriyoruz. Verdiğimiz sonuçlar doğru çıkınca, rulet oyunlarının sonucunun evvelden bilindiğine kanaat getiriyor ve birisine bu olayı anlatıyorsunuz. Anlattığınızı kişi ise bunun tesadüfen olabileceğini, eğer birçok insan böyle bir tahminde bulunursa, birinin tutturma ihtimali olduğunu söylüyor. Bunun olasılık açısından imkânsız olduğunu gösterdiğinizde, aslında sonsuz sayıda gezegenler olabileceğini, bu sonsuz gezegenlerdeki sonsuz sayıdaki kumarhanelerde böyle tahminlerde bulunan sonsuz sayıda kişiler olabileceğini, bunlardan birinin rastgele bir tahminle böyle bir sonucu yakalaması muhtemel olduğu için; size kumarhanelerin rulet oyunlarının önceden bilindiğini söyleyen bizim yalancı olduğumuzu, bizim bunu rastgele tahminle başardığımızı söylerse cevabınız ne olur? Diyelim sonsuz sayıdaki kumarhanelerin varlığına inandınız, binlerce rulet masasındaki yüz binlerce rulet oyununun sonucunu bilmemizi yine de tesadüfle açıklamaya kalkar mıydınız?

Dembski'nin bir örneğinden esinlenerek şöyle bir örnek de verebiliriz:¹⁶ Richard Clayderman'ın her piyano başına oturduğunda çok başarılı bir şekilde piyano çaldığını düşünün. Eğer sonsuz evrenler senaryosunu doğru kabul etsek bile; Clayderman'ın her piyano başına oturduğunda parmağınla rastgele tuşlara vurarak bunu başardığını söyleyen biriyle, bunu Clayderman'ın piyano eğitimine, çalışmalarına ve kabiliyetine, yani bilinçli performansına bağlayan bizim iddiamızdan hangisinin doğru olduğuna kanaat getirirsiniz? Sonsuz evrenler sonsuz olanakla her şeyi mümkün kılıyor diyerek, her iki iddiayı da eşit değerde mi kabul edersiniz, yoksa Clayderman'ın tuşlara rastgele basmadığını mı düşünürsünüz? Bir konser salonunda, Clayderman'ın, Bach'ın 1. Brandenburg Konçertosu'nu dinlediğimizi varsayalım. Clayderman'ın bu konseri bilinçli bir şekilde (tasarımla), hangi tuşlara vuracağını seçerek (bir kısım olasılığı seçerken diğerlerini eleyerek), verdiğini bize düşündüren mantık, bu evrenin tasarımı olduğunu düşünmemize yol açan mantıkla temelde aynıdır: Clayderman'ın müzik performansından "bağımsız" olarak Bach'ın 1. Brandenburg Konçertosu mevcuttur, yani "belirtlilik" kriterini sağlayan "bağımsız" bir olgu mevcuttur ve rastgele vurulan tuşların bu eserle tesadüfen eşleşmesi olasılık hesapları açısın-

16 William A. Dembski, *Infinite Universe or Intelligent Design*, Accelerating Change Conference at Stanford University, www.designinference.com, 13 Eylül 2003.

dan imkânsız denebilecek kadar düşüktür. Üstelik Clayderman; Bach'ın 2'nci Brandenburg Konçertosu'nu, 3'üncüsünü, 4'üncüsünü, 5'incisini, 6'ncısını ve Klausen Konçertosu'nu çalarken de aynısı olmuştur. Sonsuz veya birçok evrende piyano tuşlarına rastgele vuran birçok kişiden birinin bu şekilde piyano çalmasının mümkün olduğu iddia edilir ve de bu kişinin de karşınızda olduğu söylenirse, bu size ne kadar inandırıcı gelecektir?

Clayderman'ın rastgele bir şekilde tuşlara vurup bu sesleri çıkarmadığı sadece sağduyuyla değil, matematiksel olasılık hesapları ve mantıksal bir sunumla da gösterilebilir (evrende ve canlılar dünyasındaki diğer tasarıma dair olgularda olduğu gibi). David Hume'un eleştirdiği tasarıma dair klasik argümanların birçoğunda olduğu gibi, bu yaklaşım analogilere dayanmaz, matematiksel bir savunmayı mümkün kılmasının avantajına sahiptir. Clayderman'ı dinlerken, sonsuz evrenlere dair senaryoların etkisiyle, rastgele tuşlara basan şanslı birinin çıkardığı sesleri dinlemediğinize eminseniz; evrende rastgele bir şekilde oluşması buna kıyasla çok daha imkânsız olguların (çok daha kompleks olguların), rastgele şekilde oluşamayacağını rahatlıkla anlamanız gerekir.

Dünya İlkesi Ve “Olmazsa Olur” Tasarımlar

İnsancı İlke'nin bahsedilen yanlış yorumunda, insanın gözlemci olarak kendisinin varlığı için gerekli şartları seçmesi ile çok-evrenler senaryosu birleştirilerek; insanın, kendi varlığını mümkün kılan şartlara şaşırılmaması, çünkü o şartlar gerçekleşmeseydi zaten var olamayacağı söylenir. Ayrıca çok-evrenler senaryosuyla sonsuz bir olasılık kaynağı farz edilip olasılık sorunları aşılmaya çalışılır. Bu yorumun yanlış olduğunu bazı örneklerle buraya kadar açıkladık. Bahsedilen yaklaşım yanlıştır, fakat bu yaklaşım doğru olsaydı bile sadece insanın varlığını mümkün kılan “olmazsa olmaz” şartlar için geçerli olurdu. İnsan varlığı için zorunlu olan şartlar “olmazsa olmaz” şartlardır. Gözlemci etkisiyle ancak bunlara şaşırılmaması gerektiği söylenebilir. Örneğin suyun ve karbon atomunun varlığı insan varlığı için “olmazsa olmaz” şarttır.

Fakat Dünya'daki, tasarımın varlığını gösteren birçok delil “olmazsa olmaz” şartlara dâhil değildir. İnsan, bitkiler ve hayvanlar âleminin % 1'inin var olmasıyla bile yaşayabilir. Oysa hayvanlar ve bitkiler âleminin bu % 1'lik kısmının dışında kalan canlılar da tasarım delili için delil niteliğindedir. Örneğin yarasayı ele alalım. Yarasanın varlığı insanların varlığı için “olmazsa olmaz” şart değildir. Öyleyse yarasanın Dünya'daki varlığını, insanın, gözlemci olarak kendini var eden şartları gözlemesinin seçici özelliğiyle açıklayamayız. Tasarıma dair sonuçtan insanın gözlemci olarak seçici özelliğiyle kaçmak isteyenler “Yarasa olmasaydı var olamazdık, bu yüzden yarasanın varlığını gözlemekten başka

şansımız yoktur; demek ki yarasanın varlığına şaşırılmamalıyız” diyemezler. Yarasanın bedenindeki moleküler yapılar ve yarasanın sonarı için gerekli genetik kodlar, insan varlığı için “olmazsa olur” olgulardır; insan, yarasa olmadan da var olabilirdi. Canlılar dünyasının % 99’u insan varlığı için “olmazsa olur” olgular sunduğuna göre; canlılar dünyasından tasarım delili için çıkan verilerin, insanın gözlemci etkisiyle açıklanması mümkün değildir. Ne yazık ki bu husus gerekli şekilde dikkatleri çekmemiştir. İnsanın gözlemci etkisiyle, kendi varlığı için “olmazsa olmaz” şartları seçtiğini söyleyip, bunlara şaşırılmamasını ve tasarıma dair bunlardan bir sonuç çıkarılmamasını isteyenler; sanki bu iddiaları insan varlığı için “olmazsa olur” statüsünde olan tasarım örneklerini de açıklıyormuş gibi bunlar üzerinde durmamışlardır.

Bizim önerimiz “Dünya İlkesi” (The World Principle) adını verdiğimiz daha geniş bir ilkenin savunulmasıdır. Bu ilke, İnsancı İlke’yi de içine alan bir ilkedir. Fakat bu ilke, insanın var olması için gerekli “olmazsa olmaz” şartların yanında, insanın varlığı için “olmazsa olur” olgulardan olan, tüm canlıların “olmazsa olmaz” şartlarını ve harika özelliklerini de kapsar. Örneğin az önce bahsedilen yarasanın varlığı için gereklilikler ve yarasanın harika bir şekilde sonar sistemini kullanmasını sağlayan özellikleri de bunun içindedir. “Dünya İlkesi” ile varılan sonuç kısaca şudur: Dünya, canlılar için seçilmiş özel bir alandır. Bu alan, Tanrı’nın canlılar yaratmak suretiyle sanatını, gücünü sergileme alanıdır. Dünya’da akıllı bir varlık olan insanın gözlemci olarak bulunması, bu serginin sebeplerinden sadece birisidir. İnsanın yanı başında bu kadar çok çeşitli canlıların var olması bir açıklamaya muhtaçtır. Bunlar, insanın varlığı için gerekli şartları gözlemlemesiyle açıklanamaz. Çünkü bunlar olmadan da insan var olabilirdi. Özellikle bitkisiyle hayvanıyla tüm canlılar, insanın “olmazsa olmaz” ihtiyaçlarının çok ötesinde; muhteşemliği, üstün bir sanatı ve kudreti göstermektedirler. Dünya İlkesi, bizi, İnsancı İlke’nin yöneldiği “olmazsa olmaz” şartların dışındaki “olmazsa olur” olguların olduğu geniş bir alana yönelmektedir. Bu alana İnsancı İlke’nin yöneldiği verilere ilaveten şunlar da girmektedir:

1- İnsan dışındaki diğer canlılar.

2- İnsanın yaşaması için “olmazsa olmaz” şartlardan olmayan, yaşam için gerekli minimumdan fazla olan insan vücudundaki yapılar (iki böbreğimizin veya bademciğimizin olması gibi).

3- Saydıklarımızın hepsinin tek bir gezegende (Dünya’da) toplanması.

Dünya İlkesi’nin en önemli özelliği; İnsancı İlke’ye atıfla, insanın, kaçınılmaz olarak kendisini var eden koşulları gözlemlemesindeki “seçici özellik” vurgulanarak, bunun, tasarımın aleyhinde kullanılmasına karşı, bu itiraza ta-kılmayan bir cevap niteliğinde olmasıdır. Dünya İlkesi’nin bakışının yöneldiği

tasarımlar inayet delili, teleolojik delil gibi başlıklarda ele alınanlardan farklı değildir. Fakat Dünya İlkesi, İnsancı İlke'ye gelen itirazları savuşturarak tasarım delilini desteklemektedir ve geniş bir alanı ifade eden “insan varlığı açısından olmazsa olur” tasarımların da önemini göstermektedir.

Ayrıca Dünya İlkesi'nin diğer önemli bir yanı, olasılık hesaplarının sadece Dünya alanı içinde yapılmasını gerektirmesidir. Çünkü artık insanın varlığını zorunlu kılan şartlar odak noktası değildir, burada soru “Ne oluyor da bu kadar çok farklı özellikli birçok canlı türü tek bir gezegende yan yana bulunmaktadır” şeklindedir. Bu yüzden, odaklanılan, bu Dünya'nın içinde bu kadar farklı özelliği olan bu kadar çok türün bir arada olması olduğu için Dünya'daki olasılık kaynaklarının bunları tesadüfen çıkartmaya gücünün yetip yetmeyeceği ele alınmaktadır. Amacımız, Dünya İlkesi'nin, bakışlarımızı Dünya içine çevirdiğini, Dünya'daki yanı başımızda gözlemlediğimiz canlılardan hareketle, bunların üstün bir kudret ve bilinçle tasarımılandığının temellendirilebileceğini göstermektir. Bazılarının sonsuz evrenler senaryolarını dile getirdiği bir dönemde, Dünya İlkesi, sonsuz evrenler var olsa bile, sonsuz evrenlerle ve hatta bu evrenin geri kalanıyla ilgilenmeden, bu Dünya'nın içinden tasarım delilini savunabileceğimizi göstermektedir.

Sonuç

Felsefe tarihinde binlerce yıldır savunulmuş olan tasarım delilinin, özellikle Hume ve Kant gibi filozofların bu delile getirdikleri eleştirilerle gözden düştüğü bir dönem yaşandı. Modern bilimin geçtiğimiz yüzyılda keşfettiği evrendeki hassas ayarlar, bu delilin yepyeni bir formatta savunulmasını ve geçmiş tarihsel dönemlerde mümkün olmayan şekilde matematiksel bir formatta ifade edilebilmesini sağladı. Bu delilin bu yepyeni formülasyonlarına ise Zayıf İnsancı İlke ve çok-evrenlere dayanan yaklaşımlarla karşı çıktı. Bu makalede, bu itirazların neden geçersiz olduğu, tasarım delilinin alternatifi tüm açıklamalardan daha rasyonel olduğu savunuldu. Tasarım deliline; birçok ayrı alandan gelen sayısız verilerin bir araya gelmesiyle neticeye varmayı ifade eden “birleşmeli tümevarım” (consilience of induction) yöntemiyle ulaşılmaktadır.¹⁷ Ayrıca tasarım delilini; Tanrı'nın evreni bilinçle, kudretle, üstün bir sanatla yarattığını söyleyen teist görüşün alternatif görüş olarak sunulan natüralist-materyalist-ateist anlayıştan daha iyi bir açıklama olduğu “en iyi açıklama olarak çıkarım” (inference to the best explanation) metoduyla da anlaşıldığı için savunmaktayız.¹⁸

17 “Birleşmeli tümevarım” (consilience of induction) için bakınız: Menachem Fisch, *William Whewell Philosopher of Science*, Oxford University Press: Oxford 1991.

18 “En iyi açıklama olarak çıkarım” (inference to the best explanation) metodu güncel hayatta ve bilimde kullandığımız birçok akıl yürütmenin temelinde vardır; bu yaklaşım mevcut

ÖZ

ZAYIF İNSANCI İLKE VE ÇOK-EVRENLER İLE TASARIM KANITINA KARŞI ÇIKILABİLİR Mİ?

Modern fizik tarafından sağlanan veriler, evrende insan varlığını olanaklı kılan çok hassas ayarların bulunduğunu ortaya koymuştur. Bu hassas ayarlar, tasarım argümanını desteklemek için veri olarak kullanılmıştır. Bu argümana karşı, zayıf insancı ilke ile, insanın kendi varlığını olanaklı kılan koşulları gözetmesinde hiçbir sürprizin olmadığı ve çoklu evrenler yaklaşımı ile de evrende insan türünün varlığının mümkün olması için birçok mümkün evrenlerin ve koşulların olduğu ileri sürülmüştür; buna göre bu hassas ayarların tasarım kanıtını doğrulacağı sonucunu çıkarmak yanlıştır. Bu makalede tasarım argümanının zayıf insancı ilke ve çoklu evrenler anlayışının birlikteliği ile çürütülemeyeceği savunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bilim Felsefesi, Din Felsefesi, Tasarım Argümanı, İnce Ayar, İnsancı İlke, Çok-Evrenler.

ABSTRACT

IS IT POSSIBLE TO DEFEAT DESIGN ARGUMENT WITH WEAK ANTHROPIC PRINCIPLE AND MULTIVERSE?

The data obtained by modern physics proved there are very fine tunings that enable the existence of humankind in the universe. These fine tunings were used as data to support the design argument. Against this argument, with the Weak Anthropic Principle it is claimed that there is no surprise in mankind's observing the conditions which would enable his existence and with the multi-verse approach it is claimed that there are many other universes and conditions for the existence of mankind was possible in our universe; that is why it is wrong to conclude these fine tunings would result design argument. In this article, it will be argued that it is not possible to defeat the design argument with the combination of the Weak Anthropic Principle and multi-verse.

Key Words: Philosophy of Science, Philosophy of Religion, Design Argument, Fine-Tuning, Anthropic Principle, Multiverse.

KAYNAKLAR

- Barrow, John-Frank Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press: Oxford 1996.
- Borde, Arvind-Alexander Vilenkin, “Eternal Inflation and The Initial Singularity,” *Physical Review Letters*, 72, 1994.
- Carter, Brandon, Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology, Ed: John Leslie, *Physical Cosmology and Philosophy*, Macmillan Publishing: New York 1990.
- Craig, William Lane, *Kalam Cosmological Argument*, Wipf and Stock Publishers: Eugene 1979.
- Craig, William Lane-Quentin Smith, *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*, Clarendon Press: Oxford 1995.
- Collins, Robin, “Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar,” *Allah, Felsefe ve Bilim*, Ed: Caner Taslaman ve Enis Doko, İstanbul Yayınevi: İstanbul 2013.
- Davies, Paul, *The Accidental Universe*, Cambridge University Press: Cambridge 1982.
- Dembski, William A., *Infinite Universe or Intelligent Design*, Accelerating Change Conference at Stanford University, www.designinference.com, 13 Eylül 2003.
- Dembski, William A., “Üçüncü Tür Açıklama: Bilimlerdeki Zeki Tasarım Kanıtlarının Saptanması,” çev. Orhan Düz, *Tasarım*, Gelenek Yayınları: İstanbul 2004.
- Fisch, Menachem, *William Whewell Philosopher of Science*, Oxford University Press: Oxford 1991.
- Leslie, John, “Anthropic Principle, World Ensemble, Design,” *American Philosophical Quarterly*, 19, 1982.
- Leslie, John, *Universes*, Routledge: New York 1989.
- Linde, Andrei, “Chaotic Inflation,” *Physics Letters*, 129, 1983.
- Lipton, Peter, *Inference to the Best Explanation*, Routledge: Londra 2001.
- Ross, Hugh, *The Creator and the Cosmos*, Navpress: Colorado 1993.
- Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Clarendon Press: Oxford 1991.
- Swinburne, Richard, *Tanrı Var mı?*, Çev: Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları: Bursa 2001.
- Taslaman, Caner, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi; İstanbul 2003.
- Tyron, Edward “Is The Universe a Vacuum Fluctuation,” *Nature*, 246, 1973.
- Isham, Cristopher, “Creation of The Universe as a Quantum Process,” Ed: R.J. Russell, W.R. Stoeger-G.V. Coyne, *Physics, Philosophy and Theology*, Vatican Observatory: Vatikan 1988.

YÜKLEMLİ KESİN KİYASTA BİRİNCİ ŞEKLE İNDİRGEME

Nazım HASIRCI*

Giriş

Bir alet ilmi kabul edilen mantığın omurgasını kıyas oluşturur. Kıyas, tutarlı ve geçerli akıl yürütme metodu olup bilimler tarafından yeni bilgi elde etmek amacıyla kullanılır. Birçok türü bulunan kıyasın en çok kullanılanı yüklemli kesin kıyasdır. Yüklemli kesin kıyas çeşitli şekillere ayrılır. Bu şekillerle yapılan kıyaslar, mükemmel kıyas kabul edilen birinci şekle indirgenir. Biz makalemizde, yüklemli kesin kıyastaki diğer şekillerin birinci şekle neden indirgendini, indirgeme işleminin nasıl yapıldığını ve birinci şekle indirgemeye ne tür eleştiriler yöneltildiğini inceleyeceğiz.

1. Yüklemli Kesin Kıyas

Aristoteles (m.ö.384-322) kıyası şöyle tanımlar: “Kıyas bir sözdür ki, kendisine, bazı şeylerin konulmasıyla, bu konulan şeylerden başka bir şey, sadece bunlar dolayısıyla zorunlu olarak çıkar.”¹ İslam mantıkçılarının kıyas tanımı ise şu şekildedir: “Kıyas, önermelerden terkip edilmiş bir delildir ki, her ne vakit o önermeler ortaya konsa, ondan bizzat diğer bir önerme lazım gelir.”² Bu tanımlara göre, kıyasta birden fazla öncül denilen önerme bulunmalı, bunlardan da zorunlu olarak sonuç önermesi elde edilmelidir. Sonuç, öncüllerin aynısı ya da eş anlamlısı olmamalıdır.

Kıyas, içerdiği önermenin sayı ve yapısına göre basit, bileşik ve düzensiz olmak üzere üçe ayrılır. Basit kıyas iki öncül bir sonuçtan meydana gelir, kesin ve seçmeli kıyas şeklinde çeşitlenir. Yüklemli kesin kıyas ise yüklemli önermelerle kurulan ve sonuç önermesi öncüllerde anlam olarak bulunan fakat şekil olarak bulunmayan bir kesin kıyasdır.

Yüklemli kesin kıyas üç yüklemi önermeden meydana gelir; biri ispatlanan sonuç, diğer ikisi de öncül denilen ve sonucu ispatlayan önermedir. Yine her yüklemli kesin kıyasta üç terim vardır; sonucun öznesi, yüklemi ve her iki

* Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Doç. Dr.

1 Aristoteles, *Birinci Analitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul 1996, s. 5.

2 Ahmet Cevdet, *Mi'yar-ı Sedât*, İstanbul 1293, s. 61.

öncülde de bulunması zorunlu olan orta terim. Sonucun yüklemine kıyasın büyük terimi, öznesine de küçük terimi denilir. Büyük ve küçük terimler, orta terimle birlikte mutlaka öncüllerin birinde bulunmalıdır. İçerisinde büyük ve orta terimin bulunduğu önermeye büyük öncül, küçük ve orta terimin bulunduğu önermeye de küçük öncül denilir. Büyük ve küçük terimleri birbirine bağlayan orta terim, her iki öncülde özne olabildiği gibi yüklem de olabilir veya birinde özne diğesinde yüklem olabilir. Böylece yüklümlü kesin kıyas, orta terimin bulunduğu yere göre dört şekilde ayrılır. Aristoteles ve mütেকaddimin İslam mantıkçıları dördüncü şekli kabul etmezler.³

2. Birinci Şekle İndirgeme Nedenleri

Bütün şekillerin geçerliliği açıkça görülemediği gibi ispatlayıcılık bakımından da aynı değerde oldukları söylenemez. Bunun nedenlerinin başında kıyasın temel ilkesi kabul edilen “ya hep ya hiç” (*dictum de omni et nullo*) prensibinin bütün şekillere doğrudan uygulanıp uygulanamaması gelir.

Ya hep ya hiç prensibi, “Bir sınıfın onayladığı ve onaylamadığı her şey, bu sınıfın kapsadığı her şey tarafından da onaylanır ya da onaylanmaz”⁴ şeklinde tanımlanabilir. Bu prensip Aristoteles’in şu sözlerine dayandırılır: “... Bir şeyin başka şeye ait olduğunu veya olmadığını (ortaya) koyarak kıyas yapılır.”⁵ “Üç terim arasında son (küçük) terim, bütünüyle orta terimin içinde bulunacak, orta terim de bütün olarak ilk (büyük) terimin içinde bulunacak veya bulunmayacak şekilde bir bütün oluşturduğu zaman, uçlar arasında zorunlu olarak mükemmel kıyas meydana gelir.”⁶

Aristoteles ya hep ya hiç prensibine temel alınan sözleriyle, mükemmel bir kıyasın terimleri arasındaki ilişkilerin nasıl kurulması gerektiğini açıklamaktadır. Buna göre, büyük terimin temsil ettiği sınıfın bütünü tasdik edilirse kapsadıkları da tasdik edilmiş olur, eğer bu sınıf reddedilirse kapsadığı bütün fertler de reddedilmiş olur. Bu durumda olumlu ya da olumsuz bir sonuç çıkartmak için genel bir kural özel bir kurala uygulandığında, ya hep ya hiç prensibine uygun akıl yürütülür.⁷ Bu da en açık biçimde birinci şekilde ortaya çıkar.

3 İbn Sina, dördüncü şeklin doğal olmadığını, onun kıyas olduğunu açıklamanın yorucu ve uğraştırıcı olduğunu ifade eder. Bkz. İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, İstanbul 2005, s. 60.

4 John Stuart Mill, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, London, 1967, s. 114; Ya hep ya hiç prensibi hakkında geniş bilgi için bkz. Nazım Hasırcı, “Kıyasta Ya Hep Ya Hiç Prensibi”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı 43, Ankara 2006.

5 Aristoteles, *age.*, s. 4.

6 Aristotle, “Prior Analytics,” *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard Mckeon, New York, 1941, s. 68, 25^b 32-35; Karşılaştırmız, *Birinci Analitikler*, s. 9.

7 L. S. Stebbing, *A Modern Introductory to Logic*, USA. 1961, ss. 86-87.

Birinci şekilde orta terim büyük öncülde özne küçük öncülde yüklem konumunda bulunur; büyük öncülü tümel, küçükü olumlu önermedir. Bu şeklin dört geçerli modu vardır: Birinci modda öncüller ve sonuç tümel olumludur; ikincisinde büyük öncül tümel olumsuz, küçük öncül tümel olumlu sonuç ise tümel olumsuzdur; üçüncüsünde ikisi de olumlu olup büyük öncül tümel, küçükü tikel sonuç tikel olumludur; dördüncüsünde büyük öncül tümel olumsuz, küçükü tikel olumlu sonuç tikel olumsuzdur. Bu modları şöyle gösterebiliriz:

Birinci (üçüncü) mod:	İkinci (dördüncü) mod:
Her A, B'dir,	Hiçbir A, B değildir,
Her (bazı) C, A'dır,	Her (bazı) C, A'dır,
Her (bazı) C, B'dir.	Hiçbir (bazı) C, B değildir.

Bu örneklere göre, büyük terim orta terimin bütün fertlerini kapsadığında, orta terimin kapsamış olduğu küçük terimi de kapsamaktadır. Büyük terim, orta terimin hiçbir ferdini kapsamadığında, orta terimin kapsadığı küçük terimin fertlerinden hiç birini de kapsamamaktadır. Birinci şeklin bu yapısı, şu bakımlardan diğer şekillerden üstün kabul edilmesine neden oluşturur:

Kıyasa temel alınan ya hep ya hiç prensibi formel yönden yalnızca birinci şekle doğrudan uygulanabilirken, diğer şekillere doğrudan uygulanamamaktadır.⁸ Birinci şekilde düşünce, küçük terimden orta terim aracılığıyla büyük terime doğru hareket ederken, ikinci şekilde büyük ve küçük terim orta terime doğru hareket eder. Benzer bir düşünce üçüncü şeklin olumlu modları için de söz konusudur. Dolayısıyla birinci şekil doğal şekil diye anılırken ikinci ve üçüncü şekillerde belirli bir doğal olmayış vardır.⁹ Birinci şekil kıyasın en önemli niteliklerinden biri de sonucunun apaçık olmasıdır. Aristoteles şöyle der:

Sonucun gerekliliğinin apaçık olması için öncüllerde konulmuş olanın dışında hiçbir şeye muhtaç olmayan kıyasa yetkin kıyas; kendileri, gerçekten konulan terimlerden gerekli olarak çıkan, ama öncüllerde açıkça zikredilmemiş olan bir veya birçok şeye muhtaç olan kıyasa eksik kıyas derim¹⁰

Buna göre birinci şekil, apaçık kanıt olup geçerli ya da geçersizliği ilk bakışta anlaşılırken, diğer şekillerde aynı apaçıklık yoktur.¹¹ Bu durum onun, formel niteliklerinin yanında diğer şekillerden daha fazla kanıtlayıcı olduğunu da gös-

8 Günter Patzig, *Aristotle's Theory of The Syllogism*, Dordrecht-Holland 1968, ss. 50, 78; Anton Dumitriu, *History of Logic*, Vol. I., Kent, 1977, s. 177; Morris R. Cohen and Ernest Nagel, *An Introductory to Logic and Scientific Method*, New York, 1934, s. 87; Stebbing, age., s. 87.

9 David Ross, *Aristoteles*, çev. A. Arslan ve diğerleri, İstanbul 2002, s. 52.

10 Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 4.

11 Farabi, "Küçük Kıyas Kitabı", *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, çev. Mübahat Türker-Küyel, Ankara 1990, s. 102; Jan Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic*, Oxford 1954, s. 43.

termektedir.¹² Birinci şeklin mükemmel olma nedenlerinden biri de tümel/tikel, olumlu/olumsuz dört kategorik önermeyi de sonuç olarak verebilmesidir. Oysa ikinci şekil olumlu önermeleri, üçüncü şekil tümel önermeleri, dördüncü şekil ise tümel olumlu önermeyi sonuç olarak veremez.¹³

Bu özellikler, birinci şeklin mükemmel diğerlerinin eksik¹⁴ kıyas kabul edilmesine temel teşkil eder. Diğer şekillerle çıkarılan sonuçların ispatı, ya hep ya hiç prensibine uygun düzenlenen kıyasla yapılır.¹⁵ Bu prensibin doğrudan uygulandığı birinci şeklin diğerlerine hiçbir surette ihtiyacı yokken, onların “aralıklarının doldurulması ve doğrudan doğruya öncüllere varıncaya kadar gelişmesi onunla olur.”¹⁶ Bu yüzden diğer şekillerdeki kıyaslar birinci şekle indirgenerek mükemmel hale getirilir.¹⁷ Hatta Aristoteles’e göre, kendileri mükemmel olmakla birlikte, birinci şeklin tikel sonuç veren modları da birinci şeklin tümel sonuç veren modlarına indirgenebilir.¹⁸

Biz de aşağıda diğer şekillerin birinci şekle nasıl indirgenerek mükemmel hale getirildiğini inceleyeceğiz. İndirgeme metotlarını aynen takip ettiklerinden dolayı İslam mantıkçılarını Aristoteles ile birlikte, farklı bir teknik kullandıklarından dolayı Batı mantıkçılarını ayrı ele alacağız.

3. Birinci Şekle İndirgeme

3.1. Aristoteles ve İslam Mantıkçılarında Birinci Şekle İndirgeme

Aristoteles ve İslam mantıkçılarına göre indirgeme düz döndürme (aks, conversion), saçmaya indirgeme (hulf, per impossible), varsayma/serimleme (ekthesis, iftiraz, exposition) metotlarıyla yapılır.

Düz döndürme, döndürülen önermenin özne ve yüklemine yer değiştirmektir. Saçmaya indirgeme, yapılan kıyasın sonucunun çelişğini birinci şekildeki kıyasın büyük ya da küçük önermesi yaparak çıkan sonucun, önceden doğru kabul edilen büyük ya da küçük önermeye göre saçma olduğunu göstermektir. Varsayma, Aristoteles şöyle açıklar: “Eğer Her S, P ise ve Her S, R ise, S’lerden bir taneisini, örneğin N’yi alalım; N aynı zamanda hem P hem de R olacaktır ve böylece bazı R’lerin P olduğu sonucu doğrulanmış olacaktır.”¹⁹ Aristoteles burada S’nin

12 Patzig, age., s. 50.

13 Bkz. Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makasıd El-Felasife)*, çev. Cemaleddin Erdemci, Ankara 2002, s. 68; Patzig, age., s. 43, 78.

14 Bkz. Aristoteles, age., s. 5; Cohen and Nagel, age., s. 87; Patzig, age., s. 43.

15 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara, 1986, s. 123; Dumitriu, age. 177; Ross, age, s. 52.

16 Aristoteles, *İkinci Ananaltikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul 1996, s. 40.

17 Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 23.

18 Aristoteles, age., s. 24; “Prior Analytics”, *The Basic Works of Aristotle*, 76, 29^b 5.

19 Aristoteles, age., s. 19; age., s. 73, 28^a 20-25; Ross, age., s. 54. Kazvini dört şekildeki bütün

içeriğini açıklayarak onun N, M, X vb. içerdiğini varsaymakta ve bunlardan bir tanesini orta terim yaparak sonuç çıkarmaktadır. Şimdi ikinci şekilden başlayarak indirgemenin nasıl gerçekleştirildiğini inceleyelim.

İkinci Şekil: Orta terim her iki öncülde de yüklem konumundadır. Bu şeklin; 1) öncüllerinden biri olumsuz, 2) büyük öncülü tümel olmalıdır, dört geçerli modu vardır.

Birinci mod: Büyük öncülü tümel olumsuz, küçükü tümel olumlu önermedir, sonucu tümel olumsuz önerme çıkar.

Hiçbir N, M değildir, Hiçbir ezeli bileşik değildir,
Her X, M'dir, Her cisim bileşiktir,
Hiçbir X, N değildir. Hiçbir cisim ezeli değildir.

Bu modun tümel olumsuz olan büyük öncülü düz döndürülerek birinci şeklin ikinci moduna indirgenir.²⁰ Farabi (870-950), tümel olumsuz önermelerde düz döndürmesinin gizlendiğini belirterek,²¹ bu öncülün döndürülme sebebinin açıklar. Sonuç iki kıyasta da aynı olur.

Hiçbir M, N değildir, Hiçbir bileşik ezeli değildir, (Düz döndürmesi)
Her X, M'dir, Her cisim bileşiktir,
Hiçbir X, N değildir. Hiçbir cisim ezeli değildir.

İkinci mod: Büyük öncülü tümel olumu, küçükü tümel olumsuz önermedir, sonucu tümel olumsuz önerme çıkar.

Her N, M'dir, Her cisim bölünendir,
Hiçbir X, M değildir, Hiçbir nefis bölünen değildir,
Hiçbir X, N değildir. Hiçbir nefis cisim değildir.

Bu modun tümel olumsuz olan küçük öncülü düz döndürülür²² ve büyük öncül, tümel olumlu önerme de küçük öncül yapılıır. Böylece kıyas birinci şeklin

modların saçmaya indirgeme yoluyla da birinci şekle indirgenebileceğini belirtir. Bkz. Necmuddin Ömer bin Ali el-Kazvini, *er-Risaletü 'ş-şemsiyye*, Emir Matbaası: İstanbul 1393, s. 143-145.

20 Aristoteles, age., s. 14; Farabi, age., s. 102-103; İbn Sina, age., s. 63; Gazali, age., s. 73; Kazvini, age., s. 143; Kutbuddin Mahmud bin Muhammed Razi, *Tahriru'l-kavaidi'l-mantıkıyye*, Emir Matbaası, 1393, s. 144; Esirüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebheri, *Keşfu'l-hakaik fi tahriri'd-dekaik*, Tahkik ve Neşr, Hüseyin Sarioğlu, İstanbul 1998, s. 129.

21 Farabi, age., s. 102.

22 Atademir, *Birinci Analitikler* tercümesinde M harfi, N olarak geçmiş. (bkz. s. 14) Bu durum indirgemeyi imkansız kılıyordu. Aynı paragraf İngilizce tercümesinde M olarak gösterilmiştir. (bkz. "Prior Analytics," The Basic Works of Aristotle, s. 71, 27a10) Böylece durum aydınlanmıştır.

ikinci moduna dönüşür. Çıkan sonuç düz döndürülerek ikinci şeklin sonucu elde edilir.²³

Hiçbir M, X değildir, Hiçbir bölünen nefis değildir, (Düz döndürülmüş)
Her N, M'dir, Her cisim bölünendir, (Öncüller yer değiştirmiş)
Hiçbir N, X değildir. Hiçbir cisim nefis değildir.

Sonuç döndürülünce, “Hiçbir X, N değildir” ve “Hiçbir nefis cisim değildir” olur. Böylece yukarıdaki modun aynı sonucu elde edilir.

Üçüncü mod: Büyük öncülü tümel olumsuz, küçüğü tikel olumlu önermedir, sonucu tikel olumsuz önerme çıkar.

Hiçbir N, M değildir, Hiçbir ezeli bileşik değildir,
Bazı X, M'dir, Bazı varlık bileşiktir,
Bazı X, N değildir. Bazı varlık ezeli değildir.

Bu modda kıyasın tümel olumsuz olan büyük önermesi düz döndürünce birinci şeklin dördüncü modu elde edilir.²⁴ Bazı mantıkçılara göre bu mod varsayma²⁵ ile de birinci şekle indirgenir. İbn Sina (980-1037) ise modun apaçık olduğunu belirtir²⁶ ve indirgeme yapmaz.

Hiçbir M, N değildir, Hiçbir bileşik ezeli değildir,
Bazı X, M'dir, Bazı varlık bileşiktir,
Bazı X, N değildir. Bazı varlık ezeli değildir.

Dördüncü mod: Büyük öncülü tümel olumlu, küçüğü tikel olumsuz önermedir, sonucu tikel olumsuz önerme çıkar.

Her N, M'dir, Her yer kaplayan cisimdir
Bazı X, M değildir, Bazı varlık cisim değildir
Bazı X, N değildir. Bazı varlık yer kaplayan değildir.

Bu modun birinci şekle indirgenmesinde Aristoteles saçmaya indirgeme, Farabi varsayma metodunu kullanır, mantıkçıların çoğunluğu ise her iki metodun da kullanılabileceğini söyler.²⁷ Saçmaya indirgeme metodunda sonucun çelişliği alınarak küçük öncül yerine konulur ve büyük öncül ile kıyas yapılır. Böylece

23 Aristoteles age., s. 14; age., s. 71, 27a10; Farabi, age., s. 103; İbn Sina, ay; Gazali, ay.; Kazvini, ay.; Razi, ay; Ebheri, age., s. 130; Gelenbevi, *Burhan-ı Gelenbevi*, Dersaadet 1310, s. 36.

24 Aristoteles, age., s. 15; Farabi, ay; Gazali, age., s. 74; Kazvini, age., s. 143-144; Ebheri, ay.

25 Razi, ay.

26 İbn Sina, ay.

27 İbn Sina, age., s. 63-64; Gazali, ay.; Kazvini, age., s. 144; Razi, age., s. 144-145; Gelenbevi, ay.

kıyas birinci şeklin birinci moduna dönüşür. Sonuç ise dördüncü moddaki kıyasın küçük öncülünün çelişği çıkar²⁸ yani saçma olur.

Her N, M'dir (Dördüncü modun büyük öncülü)

Her X, N'dir (Dördüncü modun sonucunun çelişği)

Her X, M'dir. (Sonuç saçmadır. Çünkü "Bazı X M değildir" kabul edilmişti.)

Farabi bu modu varsayma metodu ile birinci şekle şöyle indirger: "Bazı varlık cisim değildir" önermesinde cisim, bütün kaplamıyla bazı varlıklardan olumsuzlanmıştır. Buradaki "bazı" kendine has isimle bizde hasıl olduğu zaman, mesela "siyah" gibi, "Hiçbir siyah cisim değildir" hükmü meydana gelir. Bu durumda kıyas ikinci şeklin ikinci moduna dönüşür.²⁹ İkinci modun da birinci şeklin ikinci moduna indirgendliğini yukarıda göstermiştik. Böylece dördüncü mod, bu şeklin ikinci modu vasıtası ile birinci şeklin ikinci moduna indirgenir.

Her yer kaplayan cisimdir,

Hiçbir varlık cisim değildir, (Yukarıda "bazı" kullanılmıştı)

Hiçbir varlık yer kaplayan değildir.

Bu sonuç ikinci modda belirttiğimiz üzere, olumsuz öncülün düz döndürmesi ve öncüllerin yer değiştirmesi ile birinci şeklin ikinci moduna dönüşür, sonuç düz döndürülür.

Hiçbir cisim varlık değildir,

Her yer kaplayan cisimdir,

Hiçbir yer kaplayan varlık değildir.

Sonuç "Hiçbir varlık yer kaplayan değildir" şeklinde düz döndürülünce de yukarıdaki sonucun aynısı elde edilir. Böylece bu mod iki farklı yöntemle birinci şeklin birinci ve ikinci modlarına indirgenebilmektedir. Burada saçmaya indirgenenin daha teknik, varsaymanın ise daha dolaylı bir yöntem olduğunu söylemek mümkündür.

Görüldüğü üzere Aristoteles ikinci şekil kıyasları, tümel olumsuz öncülün düz döndürülmesi ve saçmaya indirgeme metoduyla birinci şekle indirgerken,³⁰ İslam mantıkçıları bunlara ek olarak varsayma metoduyla da indirgemektedirler.

Üçüncü Şekil: Orta terim her iki öncülde de özne konumundadır. Bu şeklin; 1) küçük öncülü olumlu, 2) sonucu daima tikeldir, altı geçerli modu vardır.

28 Aristoteles, age., s.15, age., s. 71, 27^a 35.

29 Farabi, ay.

30 Aristoteles, age., s. 24.

Birinci mod: İki öncülü de tümel olumlu, sonucu tikel olumlu önermedir.

Her S P'dir, Her hareket eden cisimdir,
Her S R'dir, Her hareket eden hadistir,
Bazı R P'dir. O halde bazı hadis cisimdir.

Bu mod, Aristoteles'e göre, küçük öncülü düz döndürülerek birinci şekle indirgendiği gibi saçmaya indirgeme ve varsayma metotlarıyla da birinci şekle indirgenebilir.³¹ Farabi ve Gazali (1058-1111), küçük öncülün düz döndürülerek birinci şeklin üçüncü moduna indirgeneceğini belirtir.³² Müteahhirin mantıkçılar ise saçmaya indirgemeyi de kullanır.³³ Genel olarak küçük öncülün döndürülerek indirgenmesine örnek verirler.

Her S P'dir, Her hareket eden cisimdir,
Bazı R S'dir, Bazı hadis hareket edendir, (Döndürülmüş)
Bazı R P'dir. O halde bazı hadis cisimdir.

İkinci mod: Büyük öncülü tümel olumsuz, küçüğü tümel olumlu, sonucu tikel olumsuz önermedir.

Hiçbir S, P değildir, Hiçbir ezeli cisim değildir
Her S, R'dir, Her ezeli faildir
Bazı R, P'dir. Bazı fail cisim değildir.

Bu modda tümel olumlu olan küçük öncül düz döndürünce kıyas birinci şeklin dördüncü moduna dönüşür.³⁴

Hiçbir S, P değildir, Hiçbir ezeli cisim değildir,
Bazı R, S'dir, Bazı fail ezelidir, (Düz döndürülmüş)
Bazı R, P'dir. Bazı fail cisim değildir.

Üçüncü mod: Büyük öncülü tikel olumlu, küçüğü tümel olumlu, sonucu tikel olumlu önermedir.

Bazı S, P'dir, Bazı cisim hareket eder,
Her S, R'dir, Her cisim hadistir,
Bazı R, P'dir. Bazı hadis hareket eder.

31 Aristoteles burada yukarıda alıntılanmış olduğumuz varsayma metodunu da gösterir. Bkz. Aristoteles, age., s. 19; age., s., 73, 28^a20-25.

32 Farabi, age., 104; Gazali, age., s. 75.

33 Kazvini, age., s. 145; Razi, age., s. 145; Ebheri, age., s. 131.

34 Aristoteles, ay.; Farabi, ay.; Gazali, ay.; Kazvini, ay.; Razi, age., s. 146.

Bu modun indirgeme işleminde büyük öncül düz döndürülür ve kıyasın küçük öncülü yapılır. Böylece kıyas birinci şeklin üçüncü moduna dönüşür. Sonuç düz döndürülünce aynı sonuç elde edilir.³⁵

Her S, R'dir, Her cisim hadistir, (Öncüller yer değiştirmiş)
Bazı P, S'dir, Bazı hareket eden cisimdir, (Döndürülmüş)
Bazı P, R'dir. Bazı hareket eden hadistir.

Sonuç, "Bazı R, P'dir" ve "Bazı hadis hareket eder" şeklinde düz döndürülünce yukarıdaki ile aynı sonuç elde edilir.

Dördüncü mod: Büyük öncülü tümel olumlu, küçüğü tikel olumlu, sonucu tikel olumlu önermedir.

Her S, P'dir, Her cisim bileşiktir,
Bazı S, R'dir, Bazı cisim faildir,
Bazı R, P'dir. Bazı fail bileşiktir.

Küçük öncül düz döndürülür ve birinci şeklin üçüncü modu elde edilir,³⁶ sonuç aynı olur.

Her S, P'dir, Her cisim bileşiktir,
Bazı R, S'dir, Bazı fail cisimdir, (Düz döndürülmüş)
Bazı R, P'dir. Bazı fail bileşiktir.

Beşinci mod: Büyük öncülü tikel olumsuz, küçüğü tümel olumlu, sonucu tikel olumsuz önermedir.

Bazı S, P değildir, Bazı cisim hareket edemez,
Her S, R'dir, Her cisim hadistir,
Bazı R, P değildir. Bazı hadis hareket edemez.

Aristoteles bu modun saçmaya indirgeme ve varsayma metoduyla birinci şekle indirgenebileceğini belirtip saçmaya indirgeme metoduna örnek verir. Farabi ve Gazali varsayma metodunu kullanır. Müteahhirin ise iki metodunda kullanılabileceğini belirtir.³⁷ Saçmaya indirgeme metodunda, daha önce belirttiğimiz gibi, sonucun çelişigi büyük öncül yapılır ve küçük öncülle kıyas kurulur. Sonuç

35 Aristoteles, age., s. 20; Farabi, age., s. 105.; Gazali, ay. Müteahhirin mantıkçılar bu modun saçmaya indirgeme ve varsayım ile de indirgenebileceğini belirtir. Bkz. Kazvini, ay.; Razi, ay; Gelenbevi, ay.

36 Aristoteles, age., s. 20; Farabi, age., s. 104-105; Gazali, ay; Bkz. Kazvini, ay.; Razi, ay.

37 Aristoteles, age., s. 20; Farabi, age., s. 105; Gazali, age., s. 76; Kazvini, ay.; Razi, ay; Gelenbevi, ay.

ise büyük öncülün çelişigi yani saçma çıkar.³⁸ Böylece kıyas birinci şeklin birinci moduna indirgenir.

Her R, P'dir, (Sonucun çelişigi)

Her S, R'dir, (Kıyasın küçük öncülü)

Her S, P'dir.

Biz yukarıdaki kıyasın büyük öncülünü "Bazı S, P değildir" şeklinde kabul etmiştik. Bu durumda "Her S, P'dir" sonucu saçmadır.

Farabi, varsayma ile indirgeme işlemini "Bazı cisim hareket edemez" önermesinin içeriğini yorumlayarak yapar. Ona göre önermenin içerdiği "bazı"ların hiç hareket etmediği açıktır. Bu "bazı" mesela "dağ" olabilir. Çünkü "Hiçbir dağ hareket etmez." Daha önceden "Her cisim hadistir" önermesine sahip olduğumuz göre "Her dağ hadistir" de denebilir. Bu durumda kıyas üçüncü şeklin ikinci moduna dönüşür.³⁹ Bu mod da birinci şeklin dördüncü moduna indirgenir.

Hiçbir cisim hareket edemez,
(ma)

Hiçbir dağ hareket etmez, (Varsay-

Her cisim hadistir,

Her dağ hadistir,

Bazı hadis hareket edemez.

Bazı hadis hareket edemez.

Üçüncü şeklin ikinci modunu, birinci şekle indirgemek için, küçük öncülü düz döndürmemiz gerekiyordu.

Hiçbir cisim hareket edemez,

Hiçbir dağ hareket etmez,

Bazı hadis cisimdir,
(Düz dön-

Bazı hadis dağdır, (Düz dön-

Bazı hadis hareket edemez.

Bazı hadis hareket edemez.

Görüldüğü gibi varsayma metodu ile indirgeme işleminin, saçmaya indirgemenin daha uzun ve karışık, hatta ispatlayıcılıktan ziyade ikna etmeyi amaçladığı söylenebilir.

Altıncı mod: Büyük öncülü tümel olumsuz, küçüğü tikel olumlu, sonucu tikel olumsuz önermedir.

Hiçbir S, P değildir,

Hiçbir cisim ezeli değildir,

Bazı S, R'dir,

Bazı cisim faildir,

Bazı R, P değildir.

Bazı fail ezeli değildir.

38 Aristoteles, ay.

39 Farabi, ay.; bkz. İbrahim Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, İstanbul 2012, s. 163.

Bu modun tikel olumlu olan küçük öncülü düz döndürülünce birinci şeklin dördüncü modu elde edilir.⁴⁰

Hiçbir S, P değildir,	Hiçbir cisim ezeli değildir,
Bazı R, S değildir.	Bazı fail cisimdir, (Düz döndürme)
Bazı R, P değildir.	Bazı fail ezeli değildir.

Böylece Aristoteles ve Farabi, üçüncü şeklin modlarının düz döndürme, saçmaya indirgeme ve varsayma metotlarından biri veya ikisi ile birinci şekle indirgenebileceğini ortaya koymaktadır. İbn Sina bu şeklin ilk beş modunun düz döndürme ile birinci şekle indirgenebildiğini büyük öncülü tikel olumsuz olan son modun ise saçmaya indirgeme ve varsayım metodu ile birinci şekle indirgenebileceğini belirtmektedir.⁴¹ Mütahhirin mantıkçılar ise genel olarak Aristoteles ve mütেকaddimine tabi olmaktadırlar.

Dördüncü Şekil: Aristoteles ve mütেকaddiminin kabul etmediği bu şekilde orta terim büyük öncülde yüklem, küçük öncülde öznedir. Üç kuralı vardır: 1) Büyük öncül olumlu olursa küçüğü tümel olmalıdır. 2) Küçük öncül olumlu ise sonuç tikel olur. 3) Olumsuz modlarda büyük öncül tümel olmalıdır. Mütahhirin bu şekil için önceleri sekiz, daha sonraları beş geçerli mod kabul eder. Biz de ilk beş modun indirgemesini ele alacağız.

Bu şeklin ilk üç modu öncüllerin yer değiştirmesi ve sonucun döndürülmesi ile birinci şekle indirgenir. İki öncülü de tümel olumlu sonucu tikel olan birinci mod, birinci şeklin birinci moduna; büyük öncülü tikel küçüğü tümel olumlu sonucu tikel olumlu olan ikinci mod, birinci şeklin üçüncü moduna; büyük öncülü tümel olumlu küçüğü ve sonucu tümel olumsuz olan üçüncü mod, birinci şeklin ikinci moduna indirgenir.⁴² Biz birinci moda örnek vereceğiz.

Her A, B'dir,	Her cisim bileşiktir,
Her B, C'dir,	Her bileşik hadistir,
Bazı C, A'dır.	Bazı hadis cisimdir.

Öncüller yer değiştirilince kıyas birinci şeklin birinci moduna dönüştürülür.

Her B, C'dir,	Her bileşik hadistir,
Her A, B'dir,	Her cisim bileşiktir,
Her A, C'dir.	Her cisim hadistir.

40 Aristoteles, age., s. 21; Farabi, ay.; Gazali, ay.; Mütahhirin mantıkçılar varsayım metodunu da kullanırlar. Bkz. Kazvini, ay.; Razi, ay.; Gelenbevi, ay.

41 İbn Sina, age., s. 65.

42 Kazvini, age., s. 146; Razi, age., s. 147; Ebheri, age., s. 135; Gelenbevi, age., s. 37.

Çıkan sonuç “Bazı C, A’dır”, “Bazı hadis cisimdir” şeklinde düz döndürülür ve yukarıdaki kıyasla aynı sonuç elde edilir.

Bu şeklin dördüncü ve beşinci modları ise her iki öncülün de düz döndürülmesiyle birinci şeklin dördüncü moduna indirgenir.⁴³ Dördüncü modun büyük öncülü tümel olumsuz küçüğü tümel olumlu sonucu tikel olumsuzdur. Beşinci modun büyük öncülü tümel olumsuz küçüğü tikel olumlu sonucu tikel olumsuzdur. Biz dördüncü moda örnek vereceğiz.

Hiçbir A, B değildir,	Hiçbir taş canlı değildir,
Her B, C’dir,	Her canlı büyüyendir,
Bazı C, A değildir.	Bazı büyüyen taş değildir.

Her iki öncülde düz döndürülünce kıyas birinci şeklin dördüncü moduna dönüşür.

Hiçbir B, A değildir,	Hiçbir canlı taş değildir,
Bazı C, B’dir,	Bazı büyüyen canlıdır,
Bazı C, A değildir.	Bazı büyüyen taş değildir.

Müteahhirin mantıkçılar, bu beş modun saçmaya indirgeme ile de birinci şekle indirgenebileceğini ifade eder.⁴⁴ Böylece onlar bu şeklin indirgenmesinde seleflerine uyarlar.

Aristoteles, birinci şeklin tikel sonuç veren modlarının da birinci şeklin tümel sonuç veren modlarına indirgenebileceğini belirtir. O tikel sonuç veren birinci şekil modların yetkinliklerini kendilerinden aldıklarını zikretmekle birlikte, onların saçmaya indirgeme metodu ile ikinci şeklin ikinci moduna indirgenebileceğini buradan da öncüllerin yer değiştirmesi, tümel olumsuz öncülün ve çıkan sonucun düz döndürülmesiyle birinci şeklin ikinci moduna dönüştürülebileceğini ifade eder.⁴⁵ Ancak ondan sonra gelen İslam ve Batı mantıkçıları birinci şeklin tikel sonuç veren modlarını indirgeme yapmamışlardır.

3.2. Batı Mantıkçılarında Birinci Şekle İndirgeme

Batılı mantıkçıların indirgeme işlemini daha teknik bir metotla gerçekleştirdiklerini söylemek mümkündür. Onlar öncelikle her bir şeklin geçerli modlarını Latince kelimelerle sembolize etmişlerdir. Buna göre, birinci şekli *Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*; ikinci şekli *Cesare*, *Camestres*, *Festino*, *Baroco*; üçüncü şekli *Darapti*, *Datisi*, *Disamis*, *Felapton*, *Bocardo*, *Ferison*; dördüncü şekli *Bramantip*, *Camenes*, *Dimaris*, *Fesapo*, *Fresison* kelimeleriyle göstermişlerdir. Bu

43 Kazvini, age., s. 146-147; Razi, age., s. 147-148; Ebheri, ay.; Gelenbevi, age., s. 37.

44 Kazvini, age., s. 146-147; Razi, age., s. 147-148; Gelenbevi, age., s. 37; Kazvini, age., s. 147.

45 Aristoteles, age., s. 24.

kelimeler özenle seçilmiş olup, onlarda geçen harfler birinci şekle indirgemenin şu kurallara göre yapılacağını ifade etmektedir.

1. Her kelimedeki sesli harfler, o şekilde sonuç veren moda işaret etmektedir. Örneğin, *AAA* sesli harfleri, birinci şekildeki *Barbara* modunu göstermektedir.

2. İkinci, üçüncü ve dördüncü şekillerdeki modlarla gösterilen kelimelerin başındaki, *B C D* harfleri, indirgemenin birinci şekildeki hangi moda yapılacağını belirtir. Yani ikinci şekildeki *Cesare* birinci şekilden *Celarent*'e indirgenir.

3. Kelimelerin başında bulunmayan sessiz harfler ise, indirgeme işleminin nasıl yapılacağına işaret eder; *s* ve *p* kendinden önceki önermenin düz döndürüleceğini, *m* öncüllerin yer değiştirmesi gerektiğini, *c* ise indirgemenin yalnızca saçmaya indirgeme yoluyla yapılabileceğini gösterir.⁴⁶

Bu kurallar aslında Aristoteles ve İslam mantıkçılarının indirgeme işlemiy- le aynıdır. Onlar hangi modun birinci şeklin hangi moduna nasıl indirgeneceğini sadece daha teknik olarak göstermektedirler. Biz kuralların uygulamasını bir örnek göstermekle yetineceğiz.

A Her ahlaklı sözüne sadıktır,

E Hiçbir yalancı sözüne sadık değildir;

E Hiçbir yalancı ahlaklı değildir.

Bu ikinci şekilden *Camestres* modunda bir kıyastır. Modun *C* harfiyle başlaması, birinci şekilden *Celarent*'e indirgeneceğini, moddaki *m* küçük harfi indirgeme işleminde öncüllerin yer değiştireceğini, *s*'ler ise kendilerinden önce gelen *E* önermelerinin düz döndürüleceğini gösterir. Kıyasımızı birinci şekle aşağıdaki gibi indirgeyebiliriz:

E Hiçbir sözüne sadık yalancı değildir;

A Her ahlaklı sözüne sadıktır,

E Hiçbir ahlaklı yalancı değildir.

Kıyasımız birinci şekilden *Celarent*'e dönüştü. *Camestres*'teki ikinci *s*'ten dolayı sonucu düz döndürünce, ikinci şekildeki kıyasın sonucunu elde ederiz. Bu da 'Hiçbir yalancı ahlaklı değildir' önermesidir.

Aynı tarzda hareketle, diğer şekillerdeki bütün modlar, birinci şekilden uygun olan her hangi bir moda indirgenebilir. Başka bir deyişle, son üç şeklin her hangi bir moduyla ispatlanabilen sonuç, indirgeme kuralları yardımıyla birinci şekille de ispatlanabilir.

46 Bkz. James Edwin Creighton, *An Instructory Logic*, London 1919, ss. 129-132; Öner, age., ss. 119-121; Cohen and Nagel, age., ss. 87-91; Eaton, age., ss. 121-128.

Buraya kadar, birinci şeklin mükemmel, diğer şekillerin ise eksik kıyas olduğunu ve birinci şekle indirgenerek mükemmellik kazandığını açıkladık. Kıyasın bu yapısı, birçok mantıkçının indirgemeyi, diğer şekillerdeki kıyasların geçerliliği ile ilgili görmelerine neden olmuştur. Onlara göre, birinci şekildeki bir kıyasın geçerliliği açıkça görülürken, diğer şekillerdeki kıyasların geçerliliği ise birinci şekle indirgenmeleri yoluyla açığa çıkar.⁴⁷ Böylece diğer şekillerin geçerli olup olmadığı indirgeme yoluyla test edilir ve indirgeme süreci, kıyasın zorunlu bir parçası olur.⁴⁸ Bu durum diğer şekillerin, birinci şeklin dolaylı modları olduğu ve birinci şekil olmaksızın geçerlilik kazanamayacakları fikrini doğurmuştur. Bazı mantıkçılar ise diğer şekillerin birinciden bağımsız olarak geçerli olduğunu, indirgemeye ihtiyaç olmadığını ileri sürmüşler ve indirgemeyi eleştirmişlerdir.

4. İndirgemeye Yöneltilen Eleştiriler

İndirgemeye yöneltilen eleştiriler; 1) indirgemeyi kabul etmekle birlikte bazı indirgeme metotlarının tenkidi, 2) indirgemenin tamamen reddi olarak iki grupta toplanabilir. İlk gruptan başlayarak bu görüşleri şöyle sıralamak mümkündür:

1. Ali Sedad (1857-1900), İbn Sina'nın indirgeme yapıldığında indirgenen kıyasın, kendi tabiatına uygun olan bazı özelliklerini kaybettiğini belirterek, indirgemeyi doğru bulmadığını ifade eder.⁴⁹ Yukarıda da geçtiği üzere İbn Sina, indirgeme yapar. Bununla birlikte o, bazı modların indirgemesinde sadece düz döndürme ya da varsayma metodunun kullanılmasını doğru bulmaz.⁵⁰

2. Ebheri (1200-1265) ise indirgemeyi kabul etmekle birlikte varsayma metodu ile yapılan indirgemeyi eleştirir. O varsayma metodunun sonucu zorunlu kılmadığını ve kesin bilgi vermediğini, onun sırf muhatabı ikna etmek için kullandığını belirtir.⁵¹ Biz de yukarıda benzer durumlara dikkat çekmiştik.

3. Başka bir eleştiri de indirgemedede öncüllerin düz döndürülmesiyle ilgilidir. Bu eleştiriye göre indirgeme yapmak amacıyla kullanılan döndürme süreci sağlam değildir. Döndürme kıyas yoluyla ispatlanamaz çünkü onun kendine özel aksiyonları vardır. Bu durum indirgeme işleminde unutulmaktadır.⁵² Dolayısıyla birinci şekle yapılan bazı indirgemelerin mantıksal anlamda sağlam olmadığı düşünülebilir.⁵³

47 Stebbing, age., s. 93.

48 Cohen and Nagel, age., ss. 87-88.

49 Ali Sedad, *Mizan'ul Ukul fi'l-Mantık ve'l-Usul*, İstanbul 1303, s. 86.

50 Bkz. İbn Sina, age., ss. 63-65.

51 Ebheri, age., s. 130.

52 Lukasiewicz, age., s. 45.

53 Eaton, age., s. 119.

Döndürme üzerinden indirgemeye yapılan eleştirinin çok yerinde olmadığı söylenebilir. Hiç kimse, döndürmenin kendine has aksiyomlarının aklın ilkelerine aykırı ve mantık dışı olduğunu iddia edemez. Aristoteles, *Birinci Analitikler*'de döndürmeyi, indirgeme sürecinde⁵⁴ herkesin aşına olduğu bir kanıt olarak sunar.⁵⁵ Bu nedenlerle döndürmeye dayalı olarak yapılan indirgeme güvenilir bir yöntem olma durumundadır⁵⁶ ve mantıksal olarak da sağlam temellere dayanmaktadır.

İndirgemenin reddine yönelik ikinci grup eleştirilere gelince, bazı mantıkçılar indirgeme işleminin kıyasın bir parçası değil farklı modların geçerliliğini temellendirmekle ilgili olduğunu düşünmektedirler. Onlar, indirgemenin kıyas sistemine eklenen ayrı ve yapay bir unsur olduğu fikrindedirler.⁵⁷ Dolayısıyla indirgeme yapmayı doğru bulmamakta ve şu görüşleri ileri sürmektedirler:

4. Bilindiği üzere İbn Teymiyye (1263-1328) mantığa ve mantıki akıl yürütmeye karşıdır. Bununla birlikte o birinci şeklin insan fitratında doğal olarak bulunduğunu, diğer şekillere ihtiyaç olmadığını onların birinci şekle indirgenerek geçerliliklerinin denetlenmesinin ise yapay ve sıkıcı olduğunu ileri sürer.⁵⁸

5. Günter Patzig'e göre, Aristoteles, mükemmel olmayan kıyasların da geçerli olduğunu kabul etmektedir. Aristoteles'in diğer şekillerdeki kıyasların geçerliliğini kabul etmediği hususu, antik yorumcuların yanlış faraziyeleri nedeniyledir. Tam ve eksik kıyas ayırımı, mantıksal geçerlilikle değil kanıtlamayla ilgilidir.⁵⁹ İkinci ve üçüncü şekil kıyasların geçerliliğine ilişkin tartışmalar sonradan çıkmıştır.⁶⁰ Aristoteles'in terminolojisinde eksik kıyas, yalnızca mükemmel kıyas gibi apaçık olmayan ve geçerli olmasına rağmen geçerliliği açıkça gözükmeyen çıkarımdır.⁶¹ Dolayısı ile indirgeme diğer şekillerin geçerliliğine herhangi bir artı değer katmamaktadır.

6. Bazı mantıkçılara göre ise, diğer şekillerdeki kıyaslar geçersiz olsa bile indirgeme yapılmamalıdır.⁶² Bunlar indirgemenin hem doğal olmadığı hem de gereksiz olduğu görüşünü ileri sürmektedirler. Onlara göre, indirgeme, bazen doğal olarak diğer şekillere uygun gelen düşünce hareketimizi bozmaktadır. Ayrıca

54 Bkz. Aristoteles, age., ss. 23- 25.

55 Kneale and Kneale, age., s. 81.

56 Şafak Ural, *Temel Mantık*, İstanbul 1995, s. 93.

57 Lukasiewicz, age., s. 44.

58 İbn Teymiyye, *er-Redd ala'l-mantıkıyyin - II*, thk., Refik el-Acem, Beyrut 1993, s. 86.

59 Patzig, age., ss. 45- 46.

60 Patzig, age., s. 69.

61 Patzig, age., s. 48.

62 Cohen and Nagel, age., s. 88.

kıyasta, aklın ilkeleri doğrudan uygulandığı için indirgeme yapmaya gerek yoktur.⁶³

İndirgemenin doğal olmadığı eleştirisi, indirgemenin mantıksal geçerliliği belirlemede hiçbir rolünün bulunmadığını göstermeye yönelik iken, gereksiz olduğu eleştirisi onu kesin bir şekilde ret etmeye yöneliktir.⁶⁴

Ya hep ya hiç prensibi yalnızca birinci şekle doğrudan uygulanabildiği için, indirgeme zorunlu hale gelmektedir. Eaton'a göre, Lambert, her şeklin ayrı ayrı mantıksal aksiyomlara dayandığı bir sistem kurmuştur. Bu sistemde, bazı kıyas formları birinci şekle dönüştürülemez. Dolayısıyla indirgeme yapmak da imkânsızdır. İndirgeme süreci, farklı şekillerde akıl yürütmeyi yok etmekte ve diğerlerinin yerini tutmaktadır. O halde bütün kıyas şekillerine doğrudan uygulanabilen akıl ilkelerini, kendi basit formuna dönüştürerek birinci şekle yapılan indirgeme gereksizdir.⁶⁵

İndirgeme her ne kadar eleştirilse de, birinci şeklin mükemmel diğer şekillerin eksik kıyas olduğu, ya hep ya hiç prensibinin birinci şekle doğrudan uygulanabildiği diğerlerine aynı derecede uygulanamadığı bir gerçektir. Diğer şekillerin, birinci şekil temel alınarak açıklanmaları gerekmektedir.⁶⁶ Bu nedenle de diğer şekillerde yapılan kıyasların sonuçlarının temellendirilmesi ve geçerli olup olmadıklarının anlaşılması, birinci şekle indirgenerek sağlanır.⁶⁷ Böylece indirgeme ile diğer şekiller de mükemmel şekil haline getirilmiş olur.

Diğer şekillerde, kurallara uygun olarak yapılan kıyasların geçerli olduğu önceden kabul edilirse, mantıksal açıdan indirgemeye ihtiyaç duyulmayabilir, gereksiz olduğu bile düşünülebilir⁶⁸ fakat bu durum onun geçersiz bir işlem olduğunu göstermez. İndirgeme, diğer şekillerde yapılan kıyasların gücünü ve geçerliliğini açıkça görmemizi sağlamaktadır.⁶⁹ O halde bütün eleştirilere ve teorik önemini azaltma çabalarına rağmen indirgeme, değerli bir mantıksal işlem⁷⁰ olarak önemini korumaktadır.

Sonuç

Aristoteles yüklemli kesin kıyasın nasıl yapılacağını ortaya koyarak, kıyas şekillerinin hangi kurallara dayanması gerektiğini açıklamıştır. Neredeyse bütün

63 Eaton, age., s. 119.

64 Eaton, ay.

65 Eaton, age., ss. 119- 120.

66 Stebbing, age., s. 92.

67 Necati Öner, "Biçimsel Doğruluk" *Felsefe dünyası Dergisi*, Sayı 9, Ankara: Ekim 1993, s. 5.

68 Eaton, age., s. 119.

69 Kneale and Kneale, age., s. 78.

70 Cohen and Nagel, age., s. 88.

mantıkçılar, birinci şekil kıyası mükemmel ve ilim elde etmenin yegane metodu, diğer şekilleri ise eksik kabul etmiş ve birinci şekle indirgemişlerdir.

İndirgeme işleminde mantıkçıların Aristoteles'in metodunu takip ettikleri görülmektedir. Bunun yanında Aristoteles indirgeme işlemini tamamen formel bakımdan gerçekleştirirken bazı İslam mantıkçıları hem formel hem de diğer mantık konuları çerçevesinde önermelerin içeriğini açıklayarak gerçekleştirmişler, bir anlamda indirgemenin felsefesini yapmışlardır. Varsayma metodunu Aristoteles yalnızca üçüncü şekil için kullanırken İslam mantıkçıları ikinci şekil için de kullanmışlardır. Müteahhirin mantıkçılar saçmaya indirgeme metodunun bütün modların indirgenmesinde kullanılabileceğini ileri sürmüşlerdir. Batı mantıkçıları ise Aristoteles'in metotlarını farklı bir teknikle göstermişlerdir. Onlar, teknikleriyle belki indirgemenin daha kolay yapılmasını sağlamışlardır fakat Aristoteles ve İslam mantıkçıları bir modu birden çok metotla indirgerken batı mantıkçıları döndürme ya da saçmaya indirgemenin sadece birini kullanmışlar, varsayma metodunu ise göz ardı etmişlerdir.

Hangi metotla olursa olsun indirgeme, diğer şekillerin geçerliliklerini açıkça ortaya çıkartmakta ve onlara mükemmellik kazandırmaktadır. Bununla birlikte indirgemenin kendisi ve metotları çeşitli şekillerde eleştirilmiştir. Bu eleştirilerden bir kısmı yerindeyken, tamamen reddetmeye yönelik diğer bir kısmı yerinde olmayıp, indirgemenin değerini yok etmekten uzaktır.

ÖZ

YÜKLEMLİ KESİN KIIYASTA BİRİNCİ ŞEKLE İNDİRGEME

Bu çalışma yüklemli kesin kıyasta birinci şekle indirgemenin sebeplerini, yapılış şeklini ve önemini incelemeyi amaçlar. Yüklemli kesin kıyasta dört kıyas şekli vardır. Birinci şekil mükemmel kıyas iken ikinci, üçüncü ve dördüncü şekiller eksik kıyastır. Bu sebeple diğer şekiller birinci şekle indirgenir. Aristoteles indirgemedeki düz döndürme, saçmaya indirgeme ve varsayma metotlarını kullanır. İslam mantıkçıları indirgemedeki tamamen Aristoteles'in metotlarına tabi olurlarken Batı mantıkçıları aynı metotları Aristoteles'ten farklı bir teknikle kullanırlar. Bununla birlikte bazı mantıkçılar indirgemeyi eleştirirler.

Anahtar Kelimeler: yüklemli kesin kıyas, şekil, indirgeme, düz döndürme, saçmaya indirgeme, varsayma, eleştiri.

ABSTRACT

THE REDUCTION TO FIRST FIGURE IN THE CATEGORICAL SYLLOGISM

This study aims to examine; causes, making way and important of reduction to the first figure in the categorical syllogism. There are four figures of syllogism in the categorical syllogism. The first figure is perfect syllogism whereas second, third and fourth figures are imperfect. For this reason, the other figures are reduced to the first figure. Aristotle used the conversion, per impossible and ekthesis methods in the reduction. Logicians of Islam completely adopt methods of Aristotle whereas logicians of Western use different style. At the same time some logicians criticize the reduction.

Key Words: categorical syllogism, figur, reduction, conversion, per impossible, ekthesis, criticism.

KAYNAKLAR

- Ahmet Cevdet, *Mi'yar-ı Sedât*, İstanbul 1293.
- Ali Sedad, *Mizan'ul Ukul fi'l-Mantık ve'l-Usul*, İstanbul 1303.
- Aristotle, "Prior Analytics," *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard Mckeon, New York 1941.
- Aristoteles, *Birinci Analitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul 1996.
- -----, *İkinci Ananalitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul 1996.
- Cohen, Morris R. and Nagel, Ernest, *An Introductory to Logic and Scientific Method*, New York 1934.
- Creighton, James Edwin, *An Introductory Logic*, London 1919.
- Çapak, İbrahim, *Anahatlarıyla Mantık*, İstanbul 2012.
- Dumitriu, Anton, *History of Logic*, Vol. I., Kent 1977.
- Eaton, Ralph M., *General Logic*, New York 1931.
- Ebheri, Esirüddin el-Mufaddal b. Ömer, *Keşfu'l-hakaik fi tahriri'd-dekaik*, Tahkik ve Neşr, Hüseyin Sarioğlu, İstanbul 1998.
- Farabi, "Küçük Kıyas Kitabı", *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, çev. Mübahat Türker-Küyel, Ankara 1990.
- Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makasıd El-Felasife)*, çev. Cemaeddin Erdemci, 2. Basım, Ankara 2002.
- Gelenbevi, *Burhan-ı Gelenbevi*, Dersaadet 1310.
- Hasırcı, Nazım, "Kıyasta Ya Hep Ya Hiç Prensibi", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı 43, Ankara 2006.
- İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, İstanbul, 2005.
- İbn Teymiyye, *er-Redd ala'l-mantıkıyyin*, c. II, thk., Refik el-Acem, Beyrut 1993.
- el- Kazvini, Necmuddin Ömer bin Ali, *er-Risaletü'ş-şemsiyye*, Emir Matbaası 1393.
- Kneale, William and Kneale, Marta, *The Development of Logic*, Oxford 1962.
- Lukasiewicz, Jan, *Aristotle's Syllogistic*, Oxford 1954.
- Mill, John, Stuart, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, London, 1967.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1986.
- -----, "Biçimsel Doğruluk" *Felsefe dünyası Dergisi*, Sayı 9, Ankara: Ekim 1993.
- Patzig, Günter, *Aristotle's Theory of The Syllogism*, Dordrecht-Holland 1968.

- Razi, Kutbeddin Mahmud bin Muhammed, *Tahriru'l- kavaidi'l-mantıkıyye*, Emir Matbaası 1393.
- Ross, David, *Aristoteles*, çev. A. Arslan, İ.O. Anar, Ö. Kavasoglu, Z. Kurtoğlu, İstanbul 2002.
- Stebbing, L.S., *A Modern Introductory to Logic*, USA. 1961.
- Ural, Şafak, *Temel Mantık*, İstanbul 1995.

VARLIĞIN HALLERİ: FÂRÂBÎ'YE GÖRE 'VARLIK'IN ONTOLOJİK, DİLSEL VE MANTIKSAL ANLAMLARI

Şamil ÖÇAL*

I

Varlık olarak dünyanın hâli, ister istemez dünyaya dair açıklamamızla ilgili olmak durumundadır. Ancak bu açıklamanın hakikate tekabül edebilmesi için, açıklamayı mantıksal yapan normları içermesi gerekir. Dilin varlıkla ilgili böylesine yakın bir bağa sahip olması, bize varlık kiplerinin ne olduğu ve dildeki belli kullanımlarına bakarak var olmanın ne demek olduğunu, inceleme imkânı vermektedir. Varlığın Hind-Avrupa dillerinde ortaya çıkan temel kullanımlardan birisi de onun, “A, B”dir örüntüsünde ortaya çıkan yüklemel/bağlaçsal bir yapı içerisindeki kullanımınıdır. Hiç şüphesiz varlığın başka kullanımlarında ortaya çıkan başka anlamları da vardır.

Charles H. Kahn varlık kelimesinin, hem asıl anlamında(varlık) hem de copula (bağ, râbıt) olarak bugünkü Hind Avrupa dillerinde yazılmış birçok felsefe metninde, dilcilerden etkilenmek suretiyle yanlış kullanıldığına dikkat çekmektedir. Bunun nedeni, ona göre varlıkla ilgili terimlerin tarihsel olarak ilk önce nasıl ve hangi anlamı ifade etmek üzere ortaya çıktıklarını bilmemekten kaynaklanmaktadır.¹ Çalışmamız varlık teriminin ontolojide, mantıkta ve dilde yüklemel kullanımını esas alarak, farklı kullanımlarına ve bu konudaki tartışmalara kısmen dikkat çektikten sonra Müslüman filozof Fârâbî'nin bu konudaki görüşlerini vermek suretiyle özellikle Aristoteles'in kullandığı varlıkla ilgili terimlerin Arapça'ya aktarılmasında ne gibi zorluklar yaşandığını serimlemeyi hedeflemektedir. Varlığın yüklemelliği ile ilgili modern filozofların görüşlerini ayrıntılı bir biçimde tartışmak bu yazının hedeflediği bir şey değildir. Dolayısıyla burada tartışılan şeyin ana çatısını daha çok Fârâbî bağlamında varlık ile ilgili Aristoteles'in özellikle mantık eserlerinde ortaya çıkan kavramların Arapça'ya aktarıl(a)mamasıyla ilgili yaşanan sorunlar oluşturacaktır. Ön bilgi vermek bakımından varlık terimi-

* Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Doç. Dr.

1 Charles H. Kahn, “Retrospect On the Verb “To Be” And The Concept Of Being”, *The Logic of Being*, ed. Simo Knuuttila, Jaakko Hintikka, D. Reidel Pub. Company Dordrecht: Nederland 1982, p. 2,3.

nin Aristoteles'in mantıkla ilgili eserlerindeki kullanımıyla ilgili yapılan modern dönemlerdeki tartışmalara kısaca yer verilecektir.

II

Bilindiği gibi felsefe tarihinde varlık meselesini özellikle de ontolojik bir problem haline getiren Parmanides (MÖ 540)'tir. Parmanides birçok Yunan filozofunda olduğu gibi, düşüncenin ontolojik olanı yansıttığını ya da dile getirdiğini varsayıyordu. Felsefe tarihinde “şu vardır” (*esti*) ile “Var olan” (Bir, Gerçeklik, Varlık, *to on*) arasında ilk kez ayırım yapan o olmuştur. Varlık gibi onun ifadesi olan fiil de statik ve değişmez bir yapı arz ediyordu. Dolayısıyla Parmanides ontolojisindeki asıl ilginin değişmeyen bir şeyin ifadesi olması bakımından ‘*to on*’a yöneldiğini görüyoruz. Parmanides’in bu bağlamda ele aldığı hususlardan birisi de *doxa* yani sanı olarak doğadır. O, aynı zamanda yüklem olması bakımından varlık kavramını ilk defa ele alan filozof olarak da bilinmektedir.² Parmanides’in rasyonalizmi kadar ‘Var Olan’ı, da Batı düşüncesi tarihinde yenilikçi bir keşif, bir dönüm noktası olarak görülmektedir. Parmanides, eylemin durum ve sürerlilik bildiren yönlerini, ‘Var olan’ın yaratılmamış ve bozulmayan olması gerektiğini söyleyerek sistemli bir iddiaya dönüştürdü. Kahn’a göre M.Ö. beşinci yüzyılın en önemli teorilerinin oluşumunda Parmanides’in büyük etkisi vardır.³ Atomlar teorisi ve Platon’un formlar teorisi ve hatta Aristoteles’in kategoriler teorisinin ve madde ve form ile ilgili görüşlerinin temel gerçekliklerin sürekli değişime nasıl direndikleri sorununu çözmeye yönelik adımlar olarak düşünebiliriz. Bu durum Kahn’ın görüşlerinde haklı kılmaktadır. İnsanın düşünsel ve bilimsel çabalarının bugünkü duruma ulaşmış olması evrende bilgiye temel olabilecek sabit tutamak noktaları bulmuş olmasına bağlıdır. İşte bu bakımdan Parmanides’in varlıkla ilgili buluşu Batı düşüncesinin tarihsel dönüşümünü sağlayan en önemli unsurlardan birisidir. İşin doğrusu Heidegger’in “Batı düşüncesi varlığı unuttu” derken eleştirdiği şey de tam buydu. Heidegger’e göre Batı düşüncesinin Yunanlı selefleri var olanın kavranabilirliğini ve hâkim olunabilirliğini ve hatta hükmedilebilirliğini amaçlayan ilkelerden başka hiç bir şey araştırmamış, var olanların tümünü insan için kullanılabilir kılmayı hedeflemiştir. Heidegger’e göre Platon, Descartes, Hegel ve Nietzsche’nin varlık felsefeleri, insan merkezlidir. Heidegger’in eleştirisi sadece eski Yunan filozofları ile sınırlı kalmaz. Ortaçağ Hıristiyan filozofları da ona göre bir humanizma içinde felsefe yapmışlar ve Tanrı’yı bile “insanı kurtaran merci” olarak ele almışlardır. Keza Kant’ın postullar öğretisinde de Tanrı, insan iradesine yer açmak için düşünmeye dâhil edilmiştir. Oysa Heidegger düşüncesinde varlık insanın tasarrufuna verilmemiştir. Tersine insan varlığın

2 Milton K. Munitz, *Existence and Logic*, New York Un. Press 1974, p. 22.

3 Charles H. Kahn, “Retrospect On the Verb ‘To Be’ And The Concept Of Being”, p. 4.

tasarrufuna verilmiştir. Heidegger bu şekilde kendisiyle hem humanizm hem de çağının moda düşüncesi olan ekzistensiyalizm arasına mesafe koymuştur.⁴ İnsanlığın yaşadığı büyük felaketlerle birlikte, Yunan düşüncesinden beri kalıcı nelikler , “öz”ler peşinde koşan ve varlığı da bu özler içinde arayan Batı düşüncesi özellikle İkinci Dünya Savaşından sonra kendi varlık anlayışını sorgulamaya başlamıştır. Yeni ortaya çıkan felsefe anlayışı , “varlığın kendinde tarihselliği ve sonluluğu arama” niteliği kazanmıştır. Aynı şekilde yeni felsefe varlığı bir düzen ve sonsuzluk olarak tasarlama sevdasından da vazgeçmiş varlığın ve hakikatin mutlak tarihselliği düşüncesine ulaşmıştır.

S, P’dir (S, *esti* P) formülünden hareketle Permanides, Platon ve Aristoteles’in yüklem olarak varlık kavramını ele alışları arasında bir karşılaştırma yapacak olursak, Parmenides’in temel olarak *to on*, yani nihâî gerçeklik üzerinde durduğunu görürüz. Buna göre, tek gerçeklik Varlıktır. Biz ‘var olmak’ın, bağlaç ve sonsuz olarak ne olduğunu anlamak suretiyle ‘*to on*’un ne olduğunu anlarız. Platon genel terimlerin yüklem olarak kullanılması üzerinde dururken, bu yüklemelerin ontolojik karşılıklarına denk gelen meşhur *Formlar Teorisi*’ni teorisini geliştirmiştir.

Aristoteles ise temelde suje ve suje olmaları bakımından temel cevherler üzerinde duruyordu. Aristoteles “varlık nedir?” sorusuna cevap ararken şüphesiz varlığın çok katmanlı anlamlar yığınına içeren bir kelime olduğunun farkındaydı. O varlığa hem bir ontolog hem de bir mantıkçı olarak iki farklı açıdan bakabilmekteydi. Varlıkla ilgili onun kullandığı terimler şunlardı: a) Masdar olarak *einai* (var olmak), b) bağlaç (copula) olarak kullanılan *esti* (dır) fiili, c) sıfat eylem ya da ortaç olarak *ov* (varlık), d) isimleştirilmiş ortaç olarak ve tekil olarak kullanılan *to on* (*varlık, var olan*) ve bunun çoğul kullanımı olan *ta onta*, (var olan şeyler, varlıklar), e) son olarak da isim *ousia* (madde). Konumuz açısından biz varlığın masdar, yüklem ve bağlaç olarak (b) onun varlığı nasıl ele aldığına bakmamız gerekir. Bu bakımdan Aristoteles’in daha çok masdar olan *einai* ve *esti* fiili üzerinde durmak suretiyle meseleyi izah etmeye çalıştığını görüyoruz. Normal bir önermede ya da cümlede biz bir şey (konu) hakkında bir şey söyleriz. “Var olmak” anlamında varlığı incelediğimizde burada öne çıkan şey, yüklem ilişkisi ile ilgili ne söylenebileceği hususudur. Çünkü burada ‘var olmak’, yüklem taşıdığı anlam göz önüne alındığında , “şu ve bu şekilde olmak” anlamını ifşa etmektedir. Bu arada Aristoteles, belirtmek gerekir ki farklı yüklem ilişkilerinin olabileceğini de kabul etmektedir. Kategoriler konusunda ve varlığın bir cins olmadığı üzerinde ısrarı bağlamında da bu sorun ele alınmaktadır. Aristoteles’e göre

4 O. Pöggeler, B. Allemann , *Heidegger Üzerine İki Yazı*, Çeviren Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları: Ankara 1994 , s. 26.

'*esti*'nin yüklemsel anlamına ilaveten iki farklı kullanımı daha vardır. Bunlardan birisi, onun "doğru" anlamına gelmiş olmasıdır. Diğeri ise "olmak"ın bazen var olmak anlamında kullanılmış olmasıdır.

Aristoteles, *De Interpretatione*'de, hem 'varlık'ın hem de 'olmak'ın kendi başlarına ele alındıklarında anlamlarının olmadığını; bunların, bir yüklem aracılığıyla özelleştirilmedikçe, yani şu ve ya da bu şey denilmedikçe, imlediği ya da göndermede bulunduğu bir anlamı bulunan bir isim ya da isimsi olmadıklarını açıklar.⁵ Olmak, Aristoteles'e göre daha çok şu ya da bu şey olmaktadır. Biz *ousia* ve *to on* üzerinde düşünmeden önce göz önünde bulundurmamız gereken şey, '*eina*'nin ortaç ve isim olarak kullanımlarının aslında, olmak (*esti*)in bağlaçsal ve yüklemsel kullanımlarına bağlı olarak ortaya çıktığını anlamamızın gerekliliğidir. Çeşitli terimlerin terkihiyle oluşan böyle cümle ya da *logos* içerisinde "birisi bir şey hakkında bir şey söyler, ya da ona bir şey yükler".⁶ Fakat Aristoteles'in 'yüklem'e yüklediği anlamla, modern dil çalışmalarından etkilenen bir kimsenin yüklediği anlamlar elbette aynı olmayacaktır.

Aristoteles'e göre kategorileri tipler ya da sınıflar olarak incelemenin önemi şuradan kaynaklanmaktadır: Biz bu analizleri yapmak suretiyle varlığı ya da farklı 'var olmak' biçimlerini analiz etmiş oluruz. Aristoteles'in bu konudaki ifadeleri aşağıdaki gibidir:

"*Şu halde bazı yüklemeler cevherin ne olduğuna, bazıları niteliğe, bazıları niceliğe, bazıları bağıntıya, bazıları etkinliğe, bazıları da edilgenliğe, bazıları neredeliğe bazıları da ne zamanlığa ilişkin sorulara cevap olan bir varlığa sahiptirler.*"⁷

Başka bir deyişle kategoriler, "adlandırılması mümkün çeşitli varlıklar (*entities*) hakkında özsel olarak tasdik edilebilecek en genel yüklemeler listesi demektir. Yani onlar bu varlıkların temelde ne tür bir varlık olduğunu söylerler."⁸

Varlık kavramını mantıksal ve dilsel bakımdan inceleyen Kahn ve Munitz gibi düşünürler, yüklemün üç tür kullanımı olduğu konusunda hemfikirler. Birincisi sözdizimsel (*syntactic*) anlamdaki kullanımı; ikincisi, anlam-bilimsel (*semantic*) kullanımı; üçüncüsü de ontolojik anlamdaki kullanımıdır. Aristoteles, sözdizimsel ya da tümce içindeki anlamına değinirken bizim bugün yaptığımız anlamda bir konu-yüklem ayırımına gitmemekte ve bizim konu dediğimize isim (*onoma*), yüklem dediğimize de fiil (*rhema*) demektedir. Burada söz konusu olan, özne-yüklem ilişkisinde öznenin (konunun) ve yüklemün gra-

5 Aristoteles, *Yorum Üzerine* 16b 22.

6 Milton K. Munitz, *Existence and Logic*, p. 48.

7 Aristoteles, *Metafizik* 1017a 22.

8 David Ross, *Aristoteles*, Kabalcı Yayınevi: İstanbul 2011, s.51.

matik açıdan gördükleri işlevlerdir. Anlambilimsel kullanımda ise, artık konu ve yüklem birer dilsel araç olmaktan çıkarak anlamsal şeylere dönüşürler. Mesela “Sokrates akıllıdır” dediğimizde, onun dilbilimsel anlamda özel isim olmasının ötesine geçerek semantik olarak Sokrates’e bir anlam yükleriz: Sokrates Atina’da yaşayan, Platon’un hocalığını yapan ve sorgulamacı yöntemi kullanan, baldıran otu içerek idam edilen bir kimsedir. Konu burada, Aristoteles’in ifadesiyle, “şu adam” (*hypokeimenon*) diye gösterebileceğim ve belli özellikleri olan bir bireydir. Yoksa artık gramerin bir unsuru yani özne değildir. Biz sadece gramer aracılığıyla yani “konu” ya da “özel isim” olduğunu söyleyerek ona göndermede bulunmuş oluyor, Aristoteles’in kasetmiş olduğu anlamda biz, kendisi dil dışı olan bir şey hakkında bir şeyler söylemiş ya da yüklemiş oluyoruz. Yüklemin ontolojik kullanımında ise, hem konu hem de yüklem kendisinin dil dışı alana taşındığı bir anda konu ile yüklem arasında bir bağ kurulmaktadır. Birincisinde olduğu gibi burada da konu, bir şahıs ya da bireysel bir tözdür. Yüklem ise, konuyla ilgili dile gelebilen, ya da ona ait olabilen bir sıfat ya da özelliktir. Aristoteles’e göre yüklem bu anlamda bir kategoridir. Mesela bir cinstir, türdür, nitelik, eylem, nispet durum vb.dir.⁹

III

Varlık kavramının Arapçadaki anlamını ve Müslüman filozofların varlık teorilerini ele almadan önce Yunancadaki varlıkla ilgili terimlerin (*esti*, *einai* ve *on*) felsefi metinlerde hangi anlamlarda kullanıldığına bakmamız gerekmektedir. *Esti* Yunanca da farklı kullanımları olan bir kelimedir. Bunların hepsini burada vermek bu araştırmanın amacını aştığı için yalnızca üç tanesini vermekle iktifa edeceğiz. Birincisi *esti* teriminin, “S, *esti* P” (S, P’dir,) (Mesela Sokrates akıllıdır) formülünde ortaya çıkan bağlaçsal-yüklemisel kullanımınıdır. Burada ‘*esti*’ (ya da Türkçesiyle ‘dır’) bir yüklem işaretidir.¹⁰ Biz bu şekilde konuya yani S ya da Sokrates’e bir şeyler yüklemiş oluyor, onunla ilgili bir şeyler söylemiş oluyoruz. İkincisi *esti* teriminin varlığa işaret eden varlıksal kullanımınıdır. Burada, “S orada (dünyada) vardır ” dediğimizde ortaya çıkan anlamdır. Burada S’nin göndermede bulunduğu bir şeylerin var olması söz konusudur. Üçüncüsü ise doğruluğa, gerçekliğe vurgu yapan (veridical/sâdık) kullanımınıdır. Burada “S *esti* P” dediğimizde oradaki *esti*, S’nin gerçekten de olduğunu, bir başka deyişle S’nin P olmasının bir olgu ve hakikat olduğunu vurgular. Fakat burada dikkat edilmesi gereken şey, ‘*esti*’ teriminin Yunancada ve ‘*is*’ in İngilizcede tek bir kullanımında

9 Milton K. Munitz, *Existence and Logic*, 49-50. C. H. Kahn, *The Verb ‘Be’ in Ancient Greek*, Dordrecht, D. Reidel, 1973, özellikle İkinci Bölüm.

10 Türkçe’deki “dır” eki yüklem işaret etmesine rağmen, tek başına kullanımı olan ayrı bir fiil olmadığı için varlığa işaret etmemektedir.

bu üç anlamın hepsini de içermiş olmasıdır. Mesela biz “Sokrates akıllıdır (İngilizce: Sokrates is wise)” dediğimizde aradaki bağlaç olan ‘dır’ (is) , bazen bir, bazen iki anlamı bazen de üç anlamın hepsini de içermektedir. Başka bir nokta da, ‘esti’ nin sözcük-cümle anlamında kullanılabilme imkânına sahip olabilmesidir.¹¹

Charles H. Kahn ise, Yunanca *einai*’nin “var” ve ‘bağlaç’ gibi ikilem içerisinde ifade edilmesini anlamsız ve uyumsuz bulmaktadır. Çünkü birincisinde semantik bir kullanım varken ikincisinde, sözdizimsel bir kullanım vardır. Rasyonel olarak biz bir kelimenin anlamını ancak o kelimenin diğer anlamlarıyla karşılaştırabiliriz. Bağlacı ise diğer sözdizimsel unsurlarla karşılaştırabiliriz. Eğer anlam ve sözdizimi arasında birebir bir bağlantı olmuş olsaydı, başka bir deyişle bağlaçsal kullanımı bütünüyle anlamsız ve fiil mutlak anlamda her zaman “var” anlamına gelmiş olsaydı ancak o zaman bu ikilemin anlamlı olduğunu söyleme imkânımız olurdu. Bu iki varsayım da doğru değildir.¹² *Einai* ve bu terimin Hind Avrupa dillerindeki karşılığı olan ‘is’ varlık-bağlaç ayrımı içinde değerlendirildi. Kahn, *einai* ile ilgili bugüne kadar yapılan açıklamaları da doğru bulmamaktadır. Çeşitli ders kitaplarında yer alan bu varsayım göre *einai*, aslında diğer fiiller gibi belli, somut bir anlama sahip olan bir fiildi. Fiilin orijinalinde , ‘var olmak’ hatta ‘hazır olmak’ ‘canlı olmak’ gibi daha somut bir anlama geliyordu. Yüklem isimler ve sıfatlar, ilk kullanımlarında, Rusçada olduğu gibi, bir fiil olmaksızın ad tümcesi olarak kullanılabiliyordu. Aynı şeyi Arapçadaki kullanımları için de söyleyebiliriz. ‘Ahmet zekidir’ , demek için Ruslar ‘Ahmet’ kelimesi ve ‘Zeki’ kelimesini yan yana getirmeyi yeterli görmekte-dirler. Araya bir bağlaç konulmadan meram ifade edilebilmektedir.

Arapçada da aynı durum söz konusudur. Çünkü Araplar da bu anlamı araya bir şey koymadan “*Ahmedün Zekiyyün*” şeklinde ifade etmekte-dirler. Yunancadan mantık kitaplarının çevrilmeye başlanmasıyla birlikte bu orijinal ifade biçimini değiştirmek için, başka bir deyişle Arapçaya bağlaç (*copula, râbit*) ilave edebilmek için yapılan çabalardan ileriki sayfalarda söz edeceğiz. Söz konusu görüşü savunanlara göre Hind-Avrupa dillerinde de aslında aynı kullanım biçimi câri iken daha sonra, çekim, şahıs ve diğer kipleri ifade etmek için çekimli bir fiilin kullanılmasının faydalı olacağı düşünüldü. Bu yüzden daha önce “var” anlamına gelen ‘be’ fiili isim cümlelerine bağlaç olarak dâhil edildi. Söz konusu fiil bu görevini yaparken asıl anlamını kaybetti ve “boş eylem” ya da salt bağlaç konumuna indirgenerek “her cümlede bir fiil bulunmalıdır” ilkesine uygun bir adım atılmış oldu.¹³

11 Milton K. Munitz, *Existence and Logic*, p.26.

12 Charles K. Kahn, “The Verb To Be and he Concept of Being”, p.2.

13 Charles K. Kahn, “The Verb To Be and he Concept of Being”, p.2.

Kahn'a göre bu teoriyi destekleyecek bir delil bulmak mümkün değildir. Çünkü Hind Avrupa dillerinde bağlaç anlamında varlığın kullanılmadığı bir zaman olmamıştır. Keza erken dönem Yunanca metinlerin de *einai*'nin bağlaçsal kullanımı diğer kullanımlarından daha fazla olmuştur. Terimin varlık anlamındaki kullanımının daha eski ve daha temel bir kullanım olduğunu söylemek Kahn'a göre bir ön yargının ürünü olmaktan öte bir anlam taşımamaktadır. Kahn, her bakımdan *einai*'nin bağlaç olarak kullanımının daha yaygın ve daha merkezi bir önemi haiz olmasının yanında a, diğer kullanımların anlaşılması için daha elverişli olduğunu ileri sürmektedir.¹⁴

Kahn, varlık teriminin, 'ismin de-hali olma', 'yüklem olma', 'varlık olma' ve 'gerçeğe uygun olma' gibi birçok işlevi yüklenmesinin terimin anlamı ve kullanımını konusunda belirsizliğin ortaya çıkmasına neden olduğunu ileri süren Mill ve Russel'e katılmaz. Ona göre bu kullanım temelde Hind-Avrupa dillerine ait bir ayrıcalıktır. Kahn'a göre çok fonksiyonlu varlık teriminin bir belirsizliğe yol açması bir yana; 'var olmak' anlamına gelen ayrı bir fiilin olmayışı, varlığın ve hakikatin (artı gerçekliğin), asıl işlevi yüklemesel olan bir fiille yani *to be* fiiliyle ifade edilmesi, bilginin bir objesi olarak gerçekliğin özü ve hakikat kavramı üzerine felsefi düşünceler kurabilmek için oldukça faydalı ve verimli bir başlangıç noktası temin etmektedir.¹⁵

Kahn Permanides ve Platon'dan çok önce *eineai* fiilinin hem bağlaçsal kullanımında hem de diğer cümlesel inşalarda sadece sürerli (*durative*) formu mevcut olduğunu ve zamansal olarak değişen (*punctual*) ve sürerli olmayan (*non-durative*) formunun bulunmadığını söylemektedir. *Einai*'nin durum bağlacı (*stative copula*) olarak, semantik değeri içerisinde sahip olduğu bu şekli özellik, değişken bağlaç olan '*gignesthai*'nin karşıtıdır. Aslında olan şey şudur: Yunanca da Parmanides'ten çok önce kalımlılık karşısında değişimi ifade eden Varlık ve Oluş, bağlaç fiilleri olarak derinlemesine inşa edilmiş durumdaydı.¹⁶

IV

Varlık konusu, tarihsel bakımdan, İslam felsefesinde ilk kez Türk-İslam düşünürü Fârâbî (872–950) tarafından sistemli bir şekilde ele alındı. Fârâbî, İslam düşüncesiyle uyum içinde olan varlık teorisini kurarken, mâhiyetin varlıktan ayrılması gerektiği sonucuna ulaşmış, ayrıca varlığı *mümkün* ve *vâcib* olarak ikiye ayırmak sûretiyle, Allah'ın varlığını bu formülle ispatlayan ilk düşünür ünvanını elde etmiştir.¹⁷

14 Charles K. Kahn, "The Verb To Be and the Concept of Being", p. 3.

15 Charles K. Kahn, "The Verb To Be and the Concept of Being", p. 4.

16 Charles K. Kahn, "The Verb To Be and the Concept of Being", p. 7.

17 Mehmet Bayrakdar, İslam Felsefesine Giriş, Ankara 1988, p. 215.

Varlık kavramı Fârâbî tarafından çok geniş bir anlam yelpazesini içerecek biçimde kullanılmaktadır. Mesela potansiyel olana (*bilkuvve*) sıradan insanlar varlık demezken Fârâbî'ye göre filozoflar varlık olarak adlandırmışlar.¹⁸ Tanrı için bilkuvve olan ve bilfiil olan her halükarda, mevcuttur ve mevcut ise bilfiildir. Tanrı'ya göre bilfiil olan bu durumlar, insan bir fiiliyatta bulunmadıkça bilkuvve ve konumdadır. Külli irâde ve külli bilgi içerisinde cüz'i irâde ve cüz'î bilginin durumu budur. Bu durumda Tanrı'nın bilmesi kulun fiili dolayısıyla herhangi bir değişikliğe uğramamış olmaktadır. Ancak Tanrı'ya göre bilfiil olmak ile insana göre bilfiil olmak farklı olmasına rağmen, Tanrı'nın bilfiillliği içinde insanın bilkuvveligi bilfiillliğe çıkarması, ona bir hürriyet temin etmektedir. Sonuçta Fârâbî Tanrı insan ve diğer varlıkları dikkate alarak şöyle bir sınıflamada bulunur. Bilkuvve olan bilkuvve olduğu sürece ona 'mümkün önerme'; bilfiil olduğunda da 'vücûdî önerme' denir.¹⁹ Fârâbî'nin varlıkla ilgili katkısı sadece, ontolojik düzeyle sınırlı kalmamış aynı zamanda epistemolojik, mantıksal ve dilsel bakımdan da meseleyi ilk kez detaylı bir şekilde analiz etmiştir. Bu konuya ileriki sayfalarda daha ayrıntılı biçimde ele alacağım.

İbn Sînâ (980 -1037), vücûd'un mahiyetin bir 'arazı olduğunu söyleyerek varlık konusuna ve buna bağlı olarak, varlık ve mâhiyet arasındaki kavramsal ayrıma zengin bir felsefi içerik kazandırdı.²⁰ Geleneksel İslam felsefesinde, varlık-mahiyet ayrımı "ma'kûl" bir ayrım olmakla birlikte, dış dünyada varlığın bir bütün olarak bulunduğu kabul edilir. Mâhiyet, bu ayrıma göre "zihnî varlık" olarak belirlemektedir. İbn Sînâ'ya göre, mâhiyet olması bakımından mahiyetler, (*min haysu hiye hiye*), doğal kavramlar, tümeller (*el-kullu't-tabiiyyu, natural universals*)den ibarettir.²¹ Mahiyet, salt kendisi bakımından ele aldığımızda, hem varlıktan hem de yokluktan bağımsız olarak bulunur.

Kelâmcılar ve filozoflar, genel olarak, en açık ve en tümel bir kavram olması dolayısıyla, varlık kavramının mantikî bakımdan tanımlanamazlığı konusunda hemfikirdirler. Zîra mantıkta bir şeyin tanımlanabilmesi için, o şeyin cinsinin ve faslının bulunması gerekir. Oysa varlık kavramının bir cinsi ve faslı yoktur. Varlık, hangi kelimeyle tanımlanırsa tanımlansın, her halükarda o kelimedenden daha kuşatıcı olmaya devam edecektir. Varlık bu yüzden diğer bütün kavramların neticede kendisine dayandığı en temel kavramdır. Onun bu şekilde temel kavram oluşu, onu bütün kavramların ve bu kavramlara dayanak oluştu-

18 Fârâbî, *Kitabu'l-Hurûf*, ed. Muhsin Mehdi, Beyrut 1970, p. 58.

19 Fârâbî, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 65.

20 Toshihiko İzutsu, *İslamda Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları: İstanbul 1995 s. 18.

21 Seyyid Huseyin Nasr, "Existence (wujud) and Quiddity (mahiyah) in Islamic Philosophy", *International Philosophical Quarterly*, Fordham University Press, December, New York 1989, Vol. XXIX, No. 4, Issue no. p.116, 414.

ran önermelerin ve bu yüzden de sahip olduğumuz bilgilerin tümünün en temel dayanağı kılmaktadır.²² Bu yüzden Heidegger'in ifadesiyle "Varlık her türlü tanımlama çabalarına karşı direnmektedir".²³ Şüphesiz kavramı tanımlamak için bazı denemelerin yapılmadığı söylenemez; ancak bu tanımların hiçbirisi kavramın yapısına ilişkin kuşatıcı ve yeterli açıklamalar getirememiştir. İbn Sînâ, varlık kavramının tanımlanamazlığını kabul etmekle birlikte, 'varlık'a nispetle daha kapalı bir kelimenin yaptığı çağrıştırmaya ile zihinde varlık kavramının ortaya çıkarılabileceğini söyler.²⁴ Buna rağmen İbn Sînâ'ya göre, varlığı hatırlatmaya, ya da varlığa işaret etmeye yönelik bir tarif, yaratılıştaki bulunmayan bir şeyin bilgisini ifade etmeyip, söyleyenin kastettiği ve amaçladığı şeyi anlatmaya dikkat çeker. Bazen bu dikkat çekme, apaçık olan ve kendiliğinden tarif edilmek istenenden daha kapalı şeylerle gerçekleşebilir. Ancak onlar, bir illet ya da bir ibâre nedeniyle daha bilinir hale gelmişlerdir.²⁵ Aynı şekilde Nasıruddin Tûsî, *Tecridü'l-'akâid* adlı eserinde 'vücûd' kavramını "özünde sâbit olan" (*es-sabitü'l-ayn*); 'adem (yokluk) kavramını da "özünde menfî olan" (*el-menfiyyü'l-ayn*) şeklinde tanımlamaktadır. Tûsî eserinin bir başka yerinde varlığı, "kendisinden haber verilmesi mümkün olan şey" olarak tanımlamaktadır.²⁶ Tûsî'nin adı geçen eserine şerh yazan ünlü Türk bilgini Ali Kuşçu ise varlığı "fâil ve münfâil olan şey"; yokluğu da "fâil ya da münfâil olmayan şey" olarak tarif etmiştir.²⁷ Varlık kavramı, *herhangi bir şey* ile ilgili kullandığımız zaman, bize kavramların o şeyle ilgili verebileceği *en az* bilgiyi vermektedir; buna karşılık, İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi *her şey* hakkında *bazı* bilgiler verdiğini de inkâr edemeyiz.²⁸ İnsan kendi varlığını delilsiz olarak (*bedihî*) kabul ettiğine göre, ait olduğu mutlak varlığın da *bedihî* olması gerekir. Sonuçta varlığın tanımlanamazlığı, onun apaçıklığından, bir başka deyişle onu açıklayabilecek ondan daha açık bir kavramın olmayışından kaynaklanır.²⁹

22 Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, ss. 23-24.

23 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Türkçesi Kaan H. Ökten, Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları: İstanbul 2008, 1.

24 İbn Sina, Şifâ: İlahiyât, tahk. M. Yusuf Musa, S. Dünya, S. Zeyd, Kahire 1380/1960 s. 29.

25 Varlık (mevcüd) teriminin anlamıyla ilgili bk. İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ: el-İlahiyat* (Metafizik) I, Çev. Ekrem Demirli Ömer Türker, Litera Yayıncılık: İstanbul 2004, ss. 29-32.

26 Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, Matba-i-Âmira: İstanbul, Thz., s. 8

27 Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, s. 8.

28 R. M MC Inerny, "Being", *New Catholic Encyclopaedia*, Washington 1967, C. II, s. 230.

29 Heidegger'e göre Varlık kavramının tümelliği, bir *sınıf* ya da *cins* tümelliği değildir. Çünkü varolanlar cins ve türlerine göre kavramsal bir biçimde ifade edildikleri zaman "Varlık" varolanların en üst mertebesini sınırlandırmaz: *oute to on genos*. (Metafizik B3, 998b22). O halde Varlığın tümelliği bütün cins niteliğindeki tümellikleri aşmaktadır. Ortaçağ ontolojisinin kullandığı terminolojiye göre Varlık bir "transcendens"tir. Heidegger'e göre Aristoteles'in Varlık konusunda atmış olduğu adım Varlık meselesini yeni bir temel üzerine oturmuş olsa da, nihayetinde o da bu kategoriyel ilişkilerin karanlığını aydınlatamamıştır. Anlaşılan Heidegger ortaçağ ontolojisinde vuku bulan bu konudaki tartışmaları da verimsiz bulmaktadır. Ona göre Hegel de Varlık'ı "belirlenimsiz dolaymsız" olarak kabul etmekle, eskiçağ ontolojisinin dışına çıkmış sayılmaz. Heidegger'e göre "Varlık en tümel kavramdır" dediğimizde bu varlığın, hiçbir ek

Yunanca varlık kavramının Arapçadaki ifade zorluğu Müslüman düşünürlerin dikkatinden kaçmamıştır. Yunan düşüncesinin tercüme yoluyla Arapçaya aktarıldığı erken dönemde, terminoloji yetersizliği yüzünden varlık kavramının bir problem olarak ortaya çıktığını görmekteyiz. Bazıları bu zorluğun, Arapçanın da dâhil olduğu Sami dil grubunda, bağlaçların (*râbit*, *copula*) bulunmamasına bağlarlar.³⁰ Bazılarına göre ise bunun nedeni, Arapçada “yüklemsel fonksiyonlar” (*predicative functions*)la “varlıksal fonksiyonlar”(*existential functions*) arasında kesin bir ayrıma gidilmiş olması ve Yunancada böyle bir ayrımın olmamasıdır.³¹ Birinci görüşü savunan Soheil Afnan, Arapçanın ‘mevcûd’u (*being*) ifade edebilecek ve bunun ‘vücûd’ (*existence*)tan farkını ortaya koyacak kavramsal bir yapıya sahip olmadığını ileri sürer. Angus Graham ise, Arapçanın yapısından gelen zorluk dolayısıyla, çevirmenlerin Aristo’yu bazen varlık (*existence*)tan ve bazen de mâhiyet (*quidditty*)ten bahseden, ama mevcûd (*being*)tan hiç söz etmeyen bir filozof olarak tanıttıklarını ileri sürer.³²

Gerçekten de Arap dili isim cümlelerinde, konuyu (*mübteda*) yüklemine (*haber*) bağlayacak bir bağlaça ihtiyaç göstermeksizin, maksadın bir tür ‘anlaşma’ ile anlatılabileceği bir gramer yapısına sahiptir. “Zeyd katibtir” (*Zeydun katibun*) dediğimizde, Zeyd’le ilgili bu yargımızı, Arapçada bir bağlaça ihtiyaç duymadan anlatabilmekteyiz. Diğer dillerde ise, bu durum ancak bir bağlaç vasıtasıyla ifade edilebilmektedir.

Çağdaş İranlı düşünür Mehdi Hairi Yezdi Arapçada bulunmayan bu özelliğin Farsçada bulunduğunu söylemektedir. Farsçada genel anlamda varlığı ifade etmek için kullanılan iki kelime vardır: *Est* ve *hest*. ‘*Est*’ Yunancadaki ‘*esti*’nin karşılığıdır. Farsçadaki ‘*est*’ ve Yunancadaki ‘*esti*’, bağlaç (*râbit*) olarak kullanılmaktadır. Yezdi’ye göre bu kelimenin özelliği, zaman dışı olmasıdır. Bunun dışında Farsçada bazen kelimenin sonunun kesre yapılması da ‘*est*’ ile aynı işlevi görür. Arapçada ise zaman dışı olan böyle bir bağlaç yoktur. Buna karşılık Farsça’daki ‘*hest*’ kelimesi yüklem olarak kullanılır. Mesela “*der dânişgede-i edebiyât rişte-i felsefe hem hest*” (Edebiyat Fakültesinde Felsefe bölümü de var-

açıklamaya gerek duymayan en açık kavram olduğu anlamına gelmez. Aksine Varlık en karanlık olandır. Heidegger, Varlık’ın en üst türden bir tümel olarak tanımlanamazlığını, onu bir var olan olarak kavramanın imkânsızlığından gelmektedir. Biz Varlık’ı, bazı var olanların ona atfedilmesi suretiyle asla bir belirlenime kavuşturamayız. Ancak bu artık Varlık’ın bir sorun olmaktan çıktığı anlamına gelmez. Olsa olsa var olanları belirlemek ve tanımlamak için takip ettiğimiz mantıksal tanımlama usulünün Varlık’a uygulanamayacağı anlamına gelir. Heidegger’in bu konudaki em çarpıcı tespiti şudur: Varlığın tanımlanamazlığı varlığın anlamına ilişkin soruyu sormaktan bizi muaf kılmadığı gibi, aksine bizi bu soruyu sormaya çağırılmaktadır.” M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 3.

30 Soheil Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Brill: Leiden1964, p. 29.

31 Fadlou A. Shehadi, “Arabic and The Concept of Being”, “*Essays on Islamic Philosophy and Science*”, ed. George F. Hourani, Albany 1945, p. 147.

32 Angus Graham, “Being,” in *Linguistic and Philosophy*, *Foundation of Language* (1) (1965), p. 223.

dır) dediğimizde, burada yüklem ifade eden ‘hest’ kelimesi “bağlaç” değildir. İşte buradaki varlık “yüklemsel varlık”(vücûd-i mahmûlî) adını alır. Yani ‘hest’ kelimesi, önermede “yüklem” olarak gelen bir varlığı ifade eder. Bir başka söyleyişle, kendi zâtında isim olan bir kavram, cümle içinde yüklem fonksiyonunu üstlenmektedir. Bu cümledeki yer alan ‘hest’ kelimesi, ‘est’ten farklıdır. İşte İslam felsefesinde cevherlerin varlıkları bu tür yüklemsel varlık olarak kabul edilir. “Madde hest” (madde vardır); ya da “nefs hest” (nefis vardır) deriz. Bu önermeler, bunların bağımsız cevher olarak var olduklarını gösterir. Yüklemsel varlıkların bağımsız olarak var olmalarına rağmen, bağlaçsal varlıkların (vücûd-u rabî) dış dünyada bağımsız varlıkları yoktur. Bunlar, hariçte ancak bir mevzûda var olurlar. Bağlaçsal varlıklar sadece zihnimizde bağımsız olarak var olabilirler. ‘Arazların durumu böyledir. Üçgenin varlığı zihnimizde bağımsız iken, dış dünyada ancak bir mevzûya bağımlı olarak var olabilir. Zihinsel varlıkların, tümellerin özelliği, zihinde bağımsız olarak bulunmalarıdır.³³

V

Yukarıda da değindiğimiz gibi varlık kavramını İslam felsefesinde ilk kez ele alan Fârâbî olmuştur. Fârâbî İslam Felsefesi tarihinde mantıkla ilgili sistemli çalışmalar yapan ilk filozof olarak bilinmektedir.³⁴ Fârâbî, mantıkla ilgili çalışmaları sebebiyle, özellikle ortaçağlarda en önemli Aristotelesçi mantıkçılar arasında sayılmıştır.³⁵ Mantıkla İlgili en önemli eseri, Aristoteles’in *De Interpretatione* adlı eserine yapmış olduğu şerhlerdir. Bunun dışında, mantıkla ilgili Aristoteles’in *Organon*’nun yazdığı diğer şerhlerden başka *el-medhal ile’l-mantık*, ve, *elfâzu’l-musta’mele fi’l-mantık* ve *Kitabu’l-hurûf* gibi eserler kaleme almıştır. Ayrıca Fârâbî’nin konumuz açısından önemli olan *Risâle fi cevâbi’l-mesâil süüle anha minha* adlı bir eseri daha vardır.³⁶ Fârâbî’ye “İkinci üstat” anlamına gelen *Muallim-i Sâni* unvanının verilmesinin sebebinin de bu olduğu anlaşılmaktadır.³⁷ Fârâbî ayrıca mantığın belli bir dilin gramer kurallarına bağlı olduğu için evrensel olamayacağı iddialarını reddeder ve mantıksal ilkelerin tüm dillere uygulanabilecek evrensel ilkeler olduğunu söyler.³⁸

33 Mehdi Hairî Yezdî, *Herm-i hestî*, Tahran 1361, ss., 6-10.

34 Abdulkuddus Bingöl, “Uyanış Döneminde İslam Kültür ve Evreninde Mantık Geleneğinin Oluşumu”, *Felsefe Dünyası*, Ankara, 2012/2 Sayı 56, s. 8.

35 Majid Fakhry, *Philosophy Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*, Ashgate Publishing, Vermont 1994, p. 1.

36 Fârâbî’nin mantıkla ilgili eserleri ile ilgili bkz. Majid Fakhry, *Philosophy Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*, 1-15.

37 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Vadi Yayınları, Ankara, 2009, s. 22.

38 Majid Fakhry: *A History of Islamic philosophy*, Columbia University Press: New York, 1983, 113.

Farabî, *El-elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık adlı* eserinde, mantıkta kullanılan çeşitli terimlerin Yunanca konuşan kimselerin dilini iyi bilen kimselerden alındığını söyler. Bunlar Fârâbî'ye göre, telaffuzlar, belirteçler, bağlaçlar olumlu ve olumsuz takılardır. Mantıkçının amacı varlık, nicelik, zaman, nitelik, eylem gibi terimlerin ne olduğunu belirlemek olduğu için, dil ve gramerle uğraşan kimseden kendi amacına uygun terimleri ödünç alması gerekecektir. Mesela mantıkçı, bir şeyin varlığını belirlemek için, başka hiç bir şey ilave etmeden tekil olan isme soru edatı olan 'nedir?'i bitiştirecek (insan nedir? Hareket nedir?) ve bu soruya karşı verilecek cevap da şeyin cevherine ya da mahiyetine (ne-lik) işaret eden bir birleşik ifade olacaktır. Aynı şekilde, nasıl, hangisi, niçin, ne zaman, nerede gibi diğer soru biçimleri de şeyin durumunu, şeyin biçimini ve neden öyle olduğunu ortaya koymuş olacaktır. Fârâbî burada, mantık ile gramer kaideleri arasındaki benzerliğe de dikkat çekmekte ve gramer bakımından bir cümlenin Arapça'da *mevsûf* ya da *müsnedün ileyh* denilen kısmına mantık ilminde konu, haber denilen kısmına ise yüklem denildiğine işaret etmektedir.³⁹

Fârâbî'ye göre mantık, kendi başına ayrı bir bilim olmaktan ziyade, tıpkı gramerin kavramlara ve bunlar arasındaki ilişkilerle ilgilendiği gibi, çeşitli varlıkların durumuna ait bilginin ortaya çıkmasının bir aracıdır.⁴⁰ Fârâbî yukarıda adı geçen *Risâle fi cevâbi'l-mesâil süile* adlı risâlesinde kendisine mantıkla ilgili sorulan çeşitli sorulara cevap verir. Bu risâlede yer alan Onaltıncı soru konumuz açısından oldukça önemlidir. Çünkü bu soru varlığın yüklem olup olmayacağı konusunu ele almaktadır. Fârâbî'nin söz konusu risalesi, Friedrich Dieterici tarafından yayımlanmıştır.⁴¹

Risalenin Onaltıncı sorusu "insan vardır" önermesinin bir yüklemi olup olmadığını sormaktadır. Fârâbî soruya cevap verirken bu meseleyi hem daha önceki dönemlerde hem de kendi döneminde tartışıldığının farkındadır. Bu sebeple, mantıkçı bir filozof olarak bir tercih ortaya koymak zorundadır. Fârâbî'ye göre bu konuda iki önemli görüş vardır. Bazıları, 'insan vardır' önermesinin bir yüklemi olduğunu söylerken bazıları da bu önermenin yüklemine olmadığını ileri sürer. Farabî'ye göre aslında, kendi bağlamında ele alınınca her iki görüş de doğrudur. Çünkü 'bozulmaya maruz kalan' varlıklar üzerine inceleme yapan doğa bilimcileri açısından durumu ele aldığımızda görürüz ki onlar 'insan vardır' cümlesini yüklemsiz bir cümle olarak kabul eder. Çünkü bir şeyin varlığı onun zaten bizatihi kendisidir. Doğa bilimcisine göre bir yüklem, hakkında vârit olduğu şey hakkında ve o şeyden hariç tutulan ona dâhil olmayan şey hakkında

39 Fârâbî, *el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantık* ed. Muhsin Mahdi, Beyrut 1968, s. 42, 52, 81.

40 Majid Fakhry, *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*, 1-9.

41 Friedrich Dieterici, *Al-Fârâbî's Philosophicke Abhandlungen*, Leiden 1890, 90 Aktaran: Nicholas Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*. Pittsburgh, 1964, p. 40.

bize bilgi vermelidir. Diğer bir ifade ile yüklem, bir şeyin mâhiyeti ile ilgili bilgi vermelidir. Bu açıdan bakıldığında, ‘vardır’ hakkında vârit olduğu insanla ilgili, onun mahiyetine dair hiç bir bilgi vermemektedir. Bu yüzden bu önermenin yüklemi olduğu söylenemez.⁴²

Ancak, bilim adamının yaklaşımının bu şekilde olması bu önermenin başka açılardan değerlendirilmeyeceği anlamına gelmez. Nitekim bir mantıkçı bu önermeyi incelediğinde öncelikle şekilsel açıdan bakacak ve önermenin iki parçadan oluşan mürekkep bir cümle olduğunu görecektir, doğrulanabilir ya da yanlışlaşabilir bir şey olarak kabul edecektir. Çünkü neticede burada bir yargıda bulunulmaktadır. Dolayısıyla Farabî’ye göre gramer açısından değerlendirildiğinde ‘insan vardır’ yüklemli bir önermedir.⁴³ Nicholas Rescher, buradaki açıklamalarından yola çıkarak Fârâbî’nin Kant’tan önce bu görüşü savunan bir mantıkçı olduğunu söylemektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Fârâbî İslam Felsefesi tarihinde ilk kez varlık-mahiyet ayrımı yapan filozof olarak bilinmektedir. Yukarıda söz konusu edilen risalesindeki ifadeleri bakımından değerlendirdiğimizde Fârâbî’ye göre bir şeyin varlığı (*hüviyye*) ile onun mâhiyeti birbirinden farklıdır. Çünkü ‘vardır’ yüklem olarak kabul edilecek olursa, bu durumda varlık insanın özelliklerinden biri haline gelecek ve bu şekilde onun mâhiyetini oluşturan şeyler arasında yer almış olacaktır. Fârâbî’nin bu ayrımı yapması onun varlığın yüklem olarak kabul edilemeyeceğine inandığını göstermektedir. Çünkü varlık eşya ile ilgili, eşyanın mahiyetine dair hiç bir bilgi vermemektedir. Rescher’e göre Fârâbî’nin bu görüşü savunmasını, Tanrı’nın varlığı konusundaki ontolojik delille alakalı olmayıp, Aristoteles’in varlık-öz ayrımı ile ilgili ifadelerine dayanır.⁴⁴

Fârâbî’nin konumuz açısından bir başka önemli eseri de *Kitâbu’l-Hurûf*’tur. *Kitâbu’l-Hurûf* mantık ve dil terimlerinin anlamları ve kullanımlarıyla ilgili oldukça ayrıntılı-faydalı bilgi vermektedir. Kitabın birinci kısmında felsefede ve mantıkta ortaklaşa kullanılan terimlerle ilgili analiz yer almaktadır. Burada ele alınan terimler, *inne*, *makûlât*, soru edatları, *nisbet*, *izâfet*, *araz*, *cevher*, *zât*, *mevcûd*, *şey* ve diğer terimlerdir. Fârâbî kitabının ikinci bölümünde ise, felsefi ve mantıksal çalışmaların tarihsel gelişimiyle ilgili bilgi vermektedir. Fârâbî’ye göre zamansal olarak diyalektik ve sofistik felsefe, ya da zanna dayalı olarak yapılan felsefe (*el-felsefetu’l-maznûna*) ve diğer şeylerle karışık halde bulunan felsefe (*el-felsefetu’l-mumevvihe*), burhana dayalı felsefe anlayışını (*el-felsefetü’l-yakîniyye*, *el-felsefetü’l-burhâniyye*) tarihsel bakımdan önceler. Dinin ortaya çıkışı felsefenin ortaya çıkışından sonradır, dolayısıyla fıkıh ve kelam gibi dinî

42 Friedrich Dietrici, *Al-Fârâbî’s Philosophicke Abhandlungen*, Leiden 1890, 90. Aktaran: Nicholas Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*. Pittsburgh, 1964, p. 40.

43 Nicholas Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, p. 40.

44 Nicholas Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, p. 41-42.

ilimler felsefeden sonra zuhûr etmişlerdir. Aynı şekilde, dil, retorik ve şiir sanatının ortaya çıkışı da, mantık sanatının ortaya çıkışından öncedir. Retorik ve şiir sanatında mükemmel olanlar, eskiler tarafından *hukema* ve *milletlerinin reisleri* olarak adlandırılmışlardır. İşte tüm bu gelişmelerden sonra ruhlar, dünyada ve çevresindeki görünen şeylerin nedenleriyle ilgili bilgi edinmeyi arzuladı ve böylece felsefe ve diğer bilimler ortaya çıktı.⁴⁵ *Kitabu'l-hurûf'un* üçüncü bölümünde Fârâbî, Arapçadaki soru edatlarını ele alarak tartışmaktadır.

Genel olarak Fârâbî'nin bu kitabında varlıkla ilgili analizlerinin Aristo çizgisinde yapıldığını söylemek sanırım yanlış sayılmaz. Ona göre varlık kavramı on kategoriye mahsustur ve analogik anlamda hepsi için kullanılabilir. Genel anlamda varlık teriminin üç anlamda kullanıldığını söyleyebiliriz. *Mevcûd* ya da varlık terimi, birincisi kategorilerden her birisinin yüklemi olarak; ikincisi doğru (*sâdık*) anlamında; üçüncüsü de nefsin dışında var olan herhangi bir mâhiyete işaret etmek üzere kullanılmaktadır. Macid Fahri, haklı olarak bu üçüncüsünün Platonik idealar ya da formlar olarak anlaşılması gerektiğini söylemektedir.⁴⁶ Çünkü Fârâbî bu üçüncüsüyle ilgili, söz konusu olan mahiyetlerin, sürekli yük-selen ve tüm nedenler serisinin nedeni olan bir kavramda son bulan “düşünümler şeylerin (*ma'kulât*) genel toplamına denk geldiğini söyler.⁴⁷

Diğer yandan nefsin dışında bulunması anlamında kullanıldığında varlık kavramının iki anlamı bulunur. Birincisi potansiyel varlık, ikincisi de fiili varlık. Fârâbî potansiyel varlığı (*mevcûd bi'l-kuvve*), imkân halinde varlıkla anlamdaş sayar. İmkân halindeki varlık bilindiği gibi hem var olması hem de var olmaması eşit şekilde mümkün olan varlıktır. Fiili varlık ise, bir yandan hiç varlıktan kesilmemiş zorunlu varlık anlamında, diğer yandan da, daha önce var olmayan fakat şimdi var olan anlamında kullanılmaktadır. Bu son anlamda varlık aslında potansiyel varlıkla bağlantılıdır. Çünkü zorunlu varlığın var olmaması mümkün değildir.⁴⁸ Şimdilik genel olarak değindiğimiz bu meselenin farklı boyutları daha sonra ele alınacaktır.

Fârâbî kitabının birinci bölümünde Arapça ‘inne’ ve ‘enne’ edatlarını analiz eder. Buna göre *inne* bir şeyin varlıkta ve bir şeye dair bilgide, güçlü, sağlam, sürekli, yetkin ve kesin olması anlamına gelmektedir. Buna benzer kelimeler tüm dillerde mevcuttur. Fârâbî bu iki edatın Yunanca’daki ‘on’ teriminin karşılığı olduğunu ileri sürer.⁴⁹ Farsçada ise bu anlamı veren harf bazen kesre ile bazen de

45 Farâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s.131-144; Bu konuda daha ayrıntılı bir çalışma için bkz. Ali Tekin, *Farabi'de Felsefe'nin Serüveni*, Araştırma: Ankara 2009.

46 Majid Fakhry, *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*, p. 8.

47 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 119.

48 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 119.

49 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 61. Macid Fahri bu konuda Fârâbî'ye katılmaz ve bunu zorlama olarak kabul

fetha ile yazılan ‘kâf’ harfidir. Fârâbî’ye göre Yunanca’daki ‘on’ (ôv) ve ‘ôn’ (ôv) terimleri anlamı pekiştirme görevi görmektedirler. Ancak ôn tekid bakımından daha güçlüdür. Bu terim bir şeyin daha mükemmel, daha sağlam ve daha kalıcı olduğunu gösterir. İşte bu yüzden Yunanlılar, Tanrı’yı bu terimle ifade ederler. Tanrı’dan başka varlıklar için ‘on’ terimini kullanırlar. Filozoflar kâmil varlığı (*vücûdu’l-kâmile*) ifade etmek için ‘*inniyetü’ş-şey*’ demektedirler. Bununla o şeyin mahiyetini kastederler. Fârâbî’ye göre filozoflar bazen de “şeyin inniyeti nedir?” (*mâ inniyetü’ş-şey ?*) diye sorarlar ki burada aslında sorulan, şeyin mâhiyetinden başka bir husus değildir.⁵⁰

Fârâbî, kitabında *mevcûd* kelimesine de geniş yer ayırır. Mevcûd kelimesi genel olarak Arapça’da *vücûd* ve *vicdân* mastarından türemiş müştak bir isim olarak bilinir. Araplar mevcûd kelimesini hem mutlak olarak hem de şartlı olarak kullanırlar. Mutlak anlamdaki kullanıma örnek ‘*vecedtü dâllen*’ (kayıp olanı buldum) cümlesidir. Diğer bir örnek ise ‘*talebtü kezâ ve vicedtühü*’ (şunu istemiştım de buldum) cümlesidir. Buradaki anlam, bir şeyin bulunduğu mekânın bilinmesi ve kendisinden istenilen şey hakkında ona ulaşılabilceğini, kendisinden istenilen şeye konu olmasıdır. Çünkü Araplar “kaybedileni buldum”, “kaybettiğim şeyi buldum” cümlelerinde , “onun mekânını bildim, ondan dilediğim şeyi istediğim zaman aldım” anlamını kastederler. Fârâbî kelimenin şartlı (*mukayyed*) kullanımına ‘*vecedtü zeydan kerîman ev leîman*’ (Zeyd’i şerefli ya da aşağılık buldum) cümlesini örnek olarak gösterir. Buradaki anlam ise Fârâbî’ye göre ‘*arâftu*’ (tandım, bildim) ile eş anlamlıdır.⁵¹ Fârâbî Arapçada v-c-d kökünden gelen kelimelerle karşılanan anlam farklı dillerde başka kelimelerle karşılanmaktadır. Bu anlam Farsça’da ‘*yâfti*’ kelimesi ile, Soğdça’da ‘*jird*’ ve ‘*jirdü*’ kelimesiyle karşılanmaktadır. Farsça *yâfte* kelimesi ve Soğdça *jirdü* kelimesi ise Arapçadaki “*mevcûd*” kelimesine karşılık gelmektedir.

Fârâbî, ayrıca kendi zamanında bilim dili olarak kullanılan tüm dillerde hiç bir şeyi dışarıda bırakmadan tüm varlıkları ifade etmek için kullanılan ve belli bir şeye tahsis edilemeyen kelimeler bulunduğuna işaret eder. Bu kelimeler, “haberın kendisinden haber verilene delalet etmesi” anlamında kullanılmaktadır. Yükleme isim olduğu zaman ya da yüklemın konusu ile zaman söz konusu edilmeden, mutlak anlamda bağlanması murat edildiği zaman bu sözcük yükleme konuya bağlanmaktadır. Fârâbî’ye göre bu bağlantı, geçmiş ya da gelecek gibi belli bir zaman kastedilerek yapılmak istendiğinde, *kâne* (idi) *yekûnü* (olur, oluyor) ve *seyekûnü* (olacak) ve *el’âne* (şimdi) gibi varlıksal sözcükler (*kelimetü’l-vücûdiyye*) kullanı-

eder. Bkz. Majid Fakhry, *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*, s. 8.

50 Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, s. 61.

51 Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, s. 110.

lır. Hiç bir zaman kaydı olmadan bu yüklemle konu arasında bir bağlantı kurmak istediğimizde ne yapacağız? Genel anlamda bu konudaki görüşlere yukarıda kısım de ğinmiştik. Fârâbî de Arapçanın bu konudaki yetersizli ğine dikkat çeker. Çünkü di ğer dillerde bu durumu ifade etmek için kelimeler mevcuttur. Mesela Farsça'daki 'hest' kelimesi, So ğdça'da 'esti' kelimesi Yunancada ise 'estîn' terimi bu anlamda kullanılmaktadır. Fârâbî, bu sözcüklerin kullanımıyla ilgili ayrıntılı bilgiler verir. Ona göre bu terimlerden hiç birisi başka bir kökten türememiştir. Buna ra ğmen istendi ğinde, Arapça'da 'insan' kelimesinden 'insâniyye' kelimesinin türetildi ği gibi, bu kelimeler kök olarak alınıp başka kelimeler türetilir. İranlılar bu sebeple varlık anlamına gelen 'hest' kelimesinden masdar yapmak istediklerinde kelimenin sonuna 'ya' eklemek suretiyle *hestî* kelimesini elde etmişlerdir.⁵² Farabî'ye göre Arapça'da mantık sanatının ve nazârî ilimlerin daha yetkin bir ifade yetene ğine kavuşabilmesi için Yunanca'da ve Farsça'daki varlığa işaret eden bu terimi karşılayacak bir terim bulunması gerekmektedir.

Felsefenin Yunanlılardan Araplara intikal etmesiyle birlikte, Arap dilini kullanarak felsefe yapanların karşılaştıkları en büyük dil sorunlarından birisi Fârâbî'ye göre buydu. Onlar bu terimleri birebir karşılayacak Arapça bir kelime bulamayınca, bunun yerine ikame edebilecekleri başka kelime arayışına girdiler. Fârâbî bu anlamda filozofların teklif ettikleri kelimeleri ele alarak inceler. Bunlardan birisi 'hüve' terimidir. Bu kelime, 'huve fe'ale' (o yaptı) , 'huve yef'alü' (o yapıyor) gibi kullanımlarında kinaye yoluyla uzaktan bu anlamı çağırıştırmaktadır. Bazen de gerçekten Yunanca ve Farsça'daki karşılıklarına yakın anlamlara gelmektedir. Fârâbî bu ikincisine 'hâzâ hüve zeydün' (bu Zeyd'tir) cümlesini örnek olarak verir. Buna ilişkin başka örnekler de veren Fârâbî, Farsça'daki 'hest' kelimesinin kullanıldı ğı her yerde 'hüve'nin de kullanıldı ğına dikkat çeker. Zaten *hüviyye* kelimesi de mastar olarak kullanılmak üzere bu anlamda 'hüve' kelimesinden türetilmiştir.⁵³

Kitâbu'l-hurûf adlı eserinde mevcûd kelimesininin bu anlamda analizine geniş yer ayıran Fârâbî, bazılarının, muhtemelen Kindî'yi ve Yunanca'dan Arapça tercüme yapan yetkin mütercimleri kasdederek, 'hüve' kelimesi yerine '*mevcûd*' kelimesini tercih ettiklerini söylemektedir. Bunlar, 'hüviyye' yerine de '*vücûd*' kelimesinin kullanılmasını teklif ediyorlardı. Mevcûd kelimesi, bir öncekinin aksine türemiş (*müştak*) bir kelimedir ve çekimli (*munsarif*)dir. Bu kullanımı tercih edenler, yüklemli isim olan önermelerde bağlaç (*copula, râbıt*) görevi gören ve daha önce zikri geçen 'kâne', 'yekûnü' 'seyekûnü' gibi kelimelerin yerine geçen varlıksal kelimeler (*el-kelime'l-vücûdiyye*) türeterek kullandılar.

52 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 111.

53 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 112.

Mevcûd kelimesi bunlara göre iki türlü kullanılabilmekteydi: Birincisi delâlet etmek bakımından, tüm eşyayı kapsayacak şekildeki kullanımı, ikincisi de, önermede zaman kasdı olmaksızın yüklem (*mahmûl*) olan ismi konuya (*mevdû'*) bağlaması anlamındaki kullanımı. Fârâbî'ye göre *mevcûd* lafzının bu iki kullanımı Farsça'daki '*hest*' ile Yunanca'daki '*estîn*'in kullanımlarına karşılık gelen bir kullanımdır. Diğer yandan '*vücûd*' ise Farsça'daki '*hestî*'ye karşılık gelmektedir. *Mevcûd* kelimesinin diğer kullanımları ise, '*kâne*', '*yekûniü*' ve '*seyekûniü*'ye karşılık gelecek şekilde meçhul formundaki '*vucide*', '*yûcedu*' ve '*seyûcedu*' fiil-kelimelerdir.⁵⁴

Mevcûd lafzı Arapçada köken itibarıyla *müştak* (türev) bir kelime olarak konulmuştur. Her müştak, yapısı itibarıyla, delalet ettiği şeyde açıklanmamış bir konuyu ve bu mevzûda kendisinden türediği masdar anlamını akla getirir. Bu sebeple, *mevcûd* lafzı 'her şeyde açıklanmamış bir mevzuda bulunan bir mana' olarak düşünülebilir. Bu mana, Fârâbî'ye göre, *vücûd* lafzının delalet ettiği manadır. Bu şekilde kendisiyle açık olmayan bir mevzuda mana olarak düşünülebilir. Böyle olunca *vücûd* "bir mevzûdaki bir araz" olarak anlaşılır. Yahut açıklanmamış bir mevzuda onun bir insandan olduğunu düşündürür. Çünkü bu lafız, ilk dönemden beri konulduğu ve halkın onu kullandığı anlamlardan- nakledilmiştir. Anlamlar da insanlardan diğer insana veya başka bir şeye yönelir. '*Vecedtü dâllen*' (kaybedileni buldum), '*talebtü kezâ ev vecedtühü*', (şunu aradım ya da buldum) '*vecedtü zeydan kerîman ev leîman*', (Zeyd'i şerefli ya da aşağılık buldum) Fârâbî'ye göre tüm bu örneklerde insandan başka şeye geçen anlamlar söz konusudur.⁵⁵

Fârâbî'nin yukarıdaki analizlerinden çıkan sonuca göre, *mevcûd* lafzı, Farsçada'ki '*hest*' anlamında kullanıldığında, türevleri itibarıyla kullanıldığı anlamın, ya da insandan başka şeylere geçen anlamın düşünülmemesi gerekir. Burada şekil itibarıyla her ne kadar kelime müştak olmuş olsa da, delâleti itibarıyla türememiş olarak bulunur. Bunun manası, kesinlikle mevzu'ya ya da failin fiilinin kendisine geçtiği mef'ûle delâlet etmeyen, bilakis Arapçada, Yunancadaki '*estiin*' ile Farsçadaki '*hest*'in delalet ettiği anlama delalet edecek şekilde kullanılan birinci örnekteki anlam ile aynıdır. Fârâbî'ye göre buradaki kullanım, '*şey*' kelimesinin kullanımıyla benzerlik gösterir. Eğer '*şey*' kelimesi, ilk misal olarak kullanılacak olursa, bir konu olması ya da insandan başkasına geçen bir anlam olarak anlaşılması söz konusu olmaz.⁵⁶ *Vücûd* kelimesi'nin masdar olarak kulla-

54 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 113.

55 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 113.

56 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 114.

nılabileceğini savunan Fârâbî, ancak bu durumda manasının geçişli olarak, yani ‘insandan başka bir şeye geçen manâ’ olarak düşünülmemesi gerektiğini söyler.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Fârâbî’nin *Kitabü’l-hurûf* ta vücûd kelimesi ilgili yapmış olduğu çözümlenmeleri daha çok, Yunanca ve Farsça bağlaç anlamındaki varlık anlamının ve teriminin Arapçaya nasıl aktarılabilceği sorunu üzerinde odaklanmaktadır. Fârâbî’ye göre, Arapçadaki vücûd kelimesinin yapısal olarak hatalı kullanımlara müsait olmasını gerekçe göstererek bunun yerine ‘*hüve*’ terimini tercih edenlere karşı da ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Buna göre ‘*hüve*’ lafzı, Arapça’da ne bir kelime ne de bir isimdir. Bu sebeple kelimedenden bir masdar türetilmesi mümkün değildir. Çünkü nazari ilimlerde anlamların isim olarak kullanılması gerekmektedir. Bu anlamın isim olarak kullanılabilmesi için ‘*racül*’den türetilen ‘*racûliyye*’ ve ‘*insan*’dan türetilen ‘*insâniyye*’de olduğu gibi, masdar isim türetme gereği vardır. Halbuki hüve kelimesi isim olmadığı için ondan bir isim masdar türetilemez. Bu sebeple bu eleştiriyi yöneltenler ‘*hüve*’ yerine ‘*mevcûd*’; ‘*hüviyye*’ yerine de ‘*vücûd*’ kelimesinin kullanılmasının daha uygun olacağını savunmuşlardır.⁵⁷

Fârâbî Arapçadaki bu iki farklı kullanım tercihini nedenleriyle birlikte açıkladıktan sonra kendi görüşünü açıklar. Bir kimse her iki terimden istediği birisini tercih edebilir. Ancak Fârâbî burada bir noktaya dikkat çeker. Varlık anlamını ifade etmek için ‘*hüve*’ lafzı kullanıldığında, edat olarak değil isim olarak kullanılmalıdır. Aynı şekilde mevcûd lafzı da varlık anlamını vermek için kullanıldığında, her ne kadar şeklen türemiş olsa da aslında türediğinde kazandığı anlamları değil ilk defa kendisi için konulmuş olan anlamı devam ettirir ve anlamı fiilden mef’ule ya da insandan diğer insana ya da varlıklara geçen bir anlam değildir.⁵⁸

Aristoteles gibi varlık terimini kategorilerle olan ilişkisi bakımından da ele alan Fârâbî, ‘*mevcûd*’ lafzının, ister bir konuda bulunsun ister bulunmasın tüm kategorilere uygulanabilen müşterek bir lafız olduğunu düşünmektedir. Fârâbî bu bakımdan, ‘*mevcûd*’un kendi zâtına delaleti olmadan yüce cinslerden bir cinse (*el-ecnâsü’l-âliye*) isim olduğunu söylemenin daha doğru olduğuna inanır. Bir başka deyişle mevcûd dediğimiz bu tek bir şeyin adı değildir, birçok şeyi, zımnî anlaşma ile (*el-muvata’e*) kapsayan ortak bir isimdir. Fârâbî burada, Aristoteles’e uyararak birçok şeyi “kategorilere” indirgemiş gibi görünmektedir. Müşterek isimler öncelikle kendisinin kapsadığı şeylerin hepsi için anlaşma ile müşterek isim

57 Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, s. 114

58 Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, s. 115.

olurlar, sonra da bu tek bir şeye ad olabilir ve kendi ismi altında var olan şeylere özel bir şekilde ad olabilir.⁵⁹

Daha önce , Aritotels'in terminolojisinde '*esti*' teriminin yüklemisel anlamından başka anlamları da olduğunu ve bunlardan birisinin "doğru" olduğuna değinmiştik. Mantıkta Aristoteles'in en sâdik takipçilerinden biri olarak Farâbî'ye göre de mevcûd kelimesinin anlamlarından birisi 'doğru olan' (*es-sâdik*)dır. Bu zihnimizde olan bir şeyin dış dünya için doğrulanması anlamına gelmektedir. Fârâbî'nin ifadesiyle "Bazen şöyle denilir: önermeden anlaşılan şey, nefsin haricinde olan şeyin aynısıdır." Nefsimizde düşündüğümüz, tahayyül ettiğimiz her şey ve her düşünülen şey (*ma'kûl*) , hariçte zihnimizde olduğu şekliyle vardır. Fârâbî'ye göre bunun anlamı 'doğru' (*es-sâdik*)tır. Yani zihnimizde olan şeyin dış dünyada aynısıyla var olması, ona uymasındır. Mevcûd kelimesi, buradaki anlamı itibarıyla 'sâdik' kelimesi ile eş anlamlıdır. Fârâbî'ye göre bazen de biz herhangi bir şey için, "o mevcûddur" dediğimizle bununla, nefiste düşünülen ve tahayyül edilen bir şey olup olmadığına bakılmaksızın, zihnimizin dışındaki mâhiyeti kas-tederiz.⁶⁰

Bu durumda Fârâbî'ye göre 'mevcûd' lafzının üç anlama geldiği orta-ya çıkmış olmaktadır. Bunlardan birincisi , 'mevcûd'un tüm kategoriler için kullanılmasıdır. İkincisi , 'doğru' ya da 'sâdik' anlamında kullanılması, üçüncüsü de ister nefiste düşünülmüş olsun ister olmasın, nefsin haricinde bir başka deyişle dış dünyada olan şey anlamına gelmiş olmasıdır.

Fârâbî ayrıca *vücûd* ve *mevcûd* arasında da bir ayırım yapmaktadır. Buna göre 'mevcûd'u bir bütün olarak mâhiyetin kendisi olarak görmekte , 'vücûd'u ise bu şeyin mulahas (öz) mâhiyeti ya da bütünü parçalarından bir parça olarak kabul etmektedir. Bu da ya onun cinsi, ya da faslı olarak gerçekleşir.

Farâbî *Harfler Kitabı*'nın üçüncü bölümünde ise *mevcûd* sözcüğüne dair kullanılan soruları ve bu soruları verilen cevapların yapısını araştırır. Biz "boşluk mevcut mudur?" ya da "tabiat mevcûd mudur?" şeklinde bir soru sorduğumuzla beklediğimiz cevap nedir? Ya da acaba bu şekildeki sorularımızla neyin peşin-deyiz? Fârâbî'ye göre Arapçadaki "hel" (mi?) soru harfi tekil bir şeye birleşerek onun varlığını araştırır. Fârâbî soru kalıbında olsa da bunların her birinin gerçek-te mürekkep bir önerme olduğunu düşünür. Mevcûd, varlığı talep edilen şeyde yüklemdir. Varlığı talep edilen şey ise, hakkında "mevcûd mudur?" sorusunun sorulduğu konudur.⁶¹ Yukarıdaki örneğe dönecek olursak, mevcûd burada tabia-ta yüklem, tabiat ise konu durumundadır. Biz bir şeyin mevcut olup olmadığını

59 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 116.

60 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 116.

61 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 142.

sorarken aslında, zihinsel mevcûdiyeti bulunan bir varlığın dış dünyada var olup olmadığını soruyoruz. Daha önce mevcûd kelimesinin , “doğru” (*sâdik*) anlamında da kullanıldığına işaret etmiştik. Mevcûd’un buradaki kullanımı tam da bu anlama denk gelmektedir. Çünkü bu şekilde biz bizim nefsimizde zihni varlık olarak bulunan bir şeyin dış dünyada ona karşılık bulunan varlık tarafından doğrulanıp doğrulanmadığını sormuş oluyoruz.

Bir şeyin varlığının dış dünyada da mevcûd olduğunu bilerek “o şey mevcut mudur, değil midir?” şeklinde bir soruyla muhatab olan bir kimse bu soruyu nasıl anlamalıdır? Fârâbî’ye göre burada artık biz bir şeyin dış dünyada mevcûd olduğunu kabul ettikten sonra o şeyin varlıksal niteliklerine geçmiş oluruz. Şu halde buradaki soru bu şeyin kendisini kaim kılan ve kendisinde olan şeye sahip olup olmadığıyla alakalıdır. Bu soruya olumlu cevap verdiğimizde haliyle hemen arkasından gelen sorunun “ onun varlığı nedir?”ve “o nedir?” olması beklenir. Biz bu şekilde o şeyi o şey yapanın ne olduğunu araştırıyoruz demektir. Soruyu biraz daha dikkatli incelediğimizde aslında bizden bir tanım istendiğini kolayca fark ederiz. Bu şekilde bir şeyle ilgili tüm araştırmalarımızı tamamlamış oluruz.

VI

Varlık teriminin, dilsel - mantıksal anlamı ve tarihsel kullanımı konusundaki tartışmalar daha çok terimin yüklemse ve varlıksal kullanımı üzerinde yoğunlaşmış görünmektedir. Felsefi anlamda değişmeyen varlığın bütününe işaret etmek üzere terimin ilk kez Parmenides tarafından kullanıldığını ve daha Aristoteles tarafından belirgin bir şekilde, farklı kullanımlarının tasnifinin yapıldığını görüyoruz. İslam felsefesi Tarihinde Fârâbî’nin mevcûd, inniyet, vücûd gibi kelimelerin mantıksal ve dilsel kullanımlarıyla ilgili yapmış olduğu analizler temelde Aristoteles’in etkisinde olsa da, kavramın Arapçadaki kullanımı ve kazandığı yeni anlamlar konusunda önemli açılımlar yapmaktadır. Fârâbî sadece mantık bakımından değil, semantik ve sentaks bakımından da varlık kelimesi konusunda detaylı bilgiler vermektedir.

ÖZ

VARLIĞIN HALLERİ : FÂRÂBÎ'YE GÖRE 'VARLIK'IN DİLSEL VE MANTIKSAL ANLAMLARI

Fârâbî, İslam Düşünce tarihinde mantığı sistemleştiren mantıkçı olarak bilinir. Bu yazıda varlık teriminin ontoloji ve mantıkta, dilde yüklemsele kullanımı esas alarak, farklı kullanımına ve bu konudaki tartışmalara kısmen dikkat çektikten sonra; İslam Filozoflarından Fârâbî'nin bu konudaki görüşlerini vermek suretiyle özellikle Aristoteles'in kullandığı varlıkla ilgili terimlerin Arapçaya aktarılmasında ne gibi zorluklar yaşandığı serimlenmeye çalışıldı. Varlığın yüklemseleliği ile ilgili modern filozofların görüşlerini ayrıntılı bir biçimde tartışmak bu yazının hedeflediği bir şey değildir. Dolayısıyla burada tartışılan şeyin ana çatısını daha çok Fârâbî bağlamında varlık ile ilgili Aristoteles'in özellikle mantık eserlerin ortaya çıkan kavramların Arapçaya aktarıl(a)mamasıyla ilgili yaşanan sorunlar oluşturacaktır. Ancak bir ön bilgi verme gereğinden dolayı varlık teriminin Aristoteles'in mantıkla ilgili eserlerindeki kullanımıyla ilgili çağdaş tartışmalara kısaca değinilmiştir.

Anahtar kelimeler: Fârâbî, varlık, yüklem, dil, mantık, bağlaç.

ABSTRACT

THE STATUS OF "EXISTENCE" : THE ONTOLOGICAL, LINGUISTIC AND LOGICAL MEANINGS OF "EXISTENCE" ACCORDING TO AL-FÂRÂBÎ.

Al-Fârâbî is known for his systematization of Logic in the History of the Islamic Thought. This paper deals with the use of existence as predicate in ontology , logic and language, and the debates on it. The main aim here, is to indicate the difficulties that had been when the Aristototle's logical terminology was translated in the books of Early Islamic Philosophers. I sees that al-Fârâbî's books include good example for it. To an extent, modern discussions about the exisential terminology have been dealt with.

Key words: Al-Fârâbî, existence, logic, predicate, language, copula.

KAYNAKLAR

- Afnan Soheil, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Brill: Leiden 1964.
- Alper, Ömer Mahir, *Varlık ve İnsan*, Klasik Yayınları: İstanbul 2010.
- Angus Graham, “Being,” in *Linguistic and Philosophy*, *Foundation of Language* (1) 1965.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988.
- Bingöl, Abdulkuddüs, “Uyanış Döneminde İslam Kültür ve Evreninde Mantık Geleneğinin Oluşumu”, *Felsefe Dünyası*, Ankara, 2012/2 Sayı ss. 56, 3-23.
- Fakhry, Majid: *A History of Islamic philosophy*, Columbia University Press: New York, 1983.
- Fârâbî, *el-Elfâzu 'l-Musta'mele fi'l-Mantık* ed. Muhsin Mahdi, Beyrut 1968.
- Fârâbî, *Kitâbu 'l-hurûf*, ed. Muhsin Mehdi, Beyrut 1970.
- ----- *Kitâbu 'l-Hurûf* (Harfler Kitabı), Çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Hediegger , M., *Varlık ve Zaman*, Çev. H. Kağan Öktem, Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları: İstanbul 2008.
- İbn Sînâ, *Kitabu 'ş-Şifâ: el-İlâhiyat* (Metafizik) I, Çev. Ekrem Demirli Ömer Türker , Litera Yayıncılık: İstanbul 2004.
- ----- Şifâ (İlahiyyât), tahk. M. Yusuf Musa, S. Dünya, S. Zeyd Kahire 1380/1960.
- İnerly, R. M MC, “Being”, *New Catholic Encyclopaedia* , C. II. Washington 1967.
- İzutsu , Toshihiko, *İslamda Varlık Düşüncesi*, Çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları: 1995.
- Kahn H. Charles, “Retrospect On the Verb ‘To Be’ And The Concept Of Being”, *The Logic of Being* , ed. Simo Knuttila , Jakko Hintikka , D. Reidel Pub. Company Dordrecht, Nederland 1982.
- ----- *The Verb ‘Be’ in Ancient Greek* Dordrecht, D. Reidel 1973.
- Kuşçu Ali, *Şerhu 'l-tecrîd*, Matba-i-Âmira: İstanbul, tarihsiz.
- Munitz , Milton K., *Existence and Logic*, New York: Un. Press, 1974.
- Nasr, Seyyid Huseyin, “Existence (wujud) and Quiddity (mahiyah) in İslamic Philosophy”, *International Philosophical Quarterly*, Fordham University Press, December, New York 1989, Vol. XXIX, No. 4, Issue no. 116,
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Vadi Yayınları, Ankara, 2009.
- Pögeçler O., B. Allemann , *Heidegger Üzerine İki Yazı*, Çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları : Ankara 1994.

- Rescher , Nicholas, *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh 1964.
- Ross , David, *Aristoteles*, Kabalcı Yayınevi: İstanbul 2011.
- Shehadı, Fadlou A. “Arabic and The Concept of Being”, “*Essays on İslamic Philosophy and Science*” , ed. George F. Houranî Albany 1945.
- Tekin Ali, *Farabi'de Felsefe'nin Serüveni*, Araştırma Yayınları: Ankara 2009.
- Yezdî, Mehdi Hairî, *Herm-i Hestî*, Tahran 1361.

MENON PROBLEMİ*

Fatih S.M. ÖZTÜRK**

Platon, *Menon* diyalogunda, doğru inancın *pratikte* her zaman bilgi kadar değerli ve işe yarar olmasına rağmen, bilginin epistemik bakımdan doğru inançtan çok daha değerli bir şey olduğunu ileri sürer. Platon'un bu tezi, yani bilginin bir tür erdem ya da en değerli epistemik statü olduğu düşüncesi, bilgi ile ilgili yaygın bir pre-teorik kabulü ifade eder.¹ Fakat bilgiyi daha değerli kılan şeyin ne olduğu hiç de açık değildir. Çağdaş epistemolojide Menon problemi olarak adlandırılan bu mesele şöyle bir soru üzerinden de ifade edilebilir: Bilgi niçin değerlidir?

Platon, bu sorunun ancak doğru inancı bilgiye dönüştüren unsurun ne olduğu belirlenirse cevaplanabileceğini düşünür. Böylece Platon, bilgi ve doğru inanç arasındaki farkı ortaya koymak suretiyle Menon problemini çözmeye çalışır. Kabaca, Platon'a göre, bilginin çok daha değerli olmasının nedeni, bilginin aklın başarılı bir kullanımıyla doğruya ya da gerçekliğe sıkı sıkıya tutunması, doğru inancın ise böyle bir bağlantıdan yoksun olmasıdır. Bu makalenin ilk bölümünde, bilgi kavramının analizi yapılarak Menon sorununun çözülemeyeceği savunulacaktır. Bilginin *neliğini* belirlemek, bilginin *niçin* daha değerli olduğunu açıklamak için yeterli değildir.

Fakat çağdaş bilgi kuramcılarının çoğu, Menon problemini çözebilmek için temelde Platon'un yaklaşımını benimser. Bu kuramcıların öne sürdüğü çözüme göre bilginin değeri, genellikle “doğruya inanmak ve yanlıştan kaçınmak” olarak ifade edilen epistemik hedeften, yani ikiz epistemik amaçtan *enstrümental* veya *teleolojik* olarak kaynaklanır. Bilginin epistemik değeri ve *doğruluk amacı* arasında böyle bir bağlantı kuran bu kuramcılar, Platon'un hatasını neredeyse ikiye katlamışlardır. Çünkü onlara göre, doğru inancı bilgiye dönüştüren unsur, epistemik değerini ikiz epistemik amaçtan alır. Tartışmamızın ikinci bölümünde, bu çözüm önerileri ele alınarak, hem güvenilirlik görüşünün öne çıkardığı enstrümentalist çözümün, hem de Ernest Sosa'nın önerdiği teleolojik yaklaşımın problemli olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Her iki girişim de eldeki problemi

* Bu çalışmanın özet bir versiyonu, *International Epistemology Conference: The Value of Knowledge* (Vrije Universiteit, Amsterdam 2007) başlıklı epistemoloji konferansında sunulmuştur.

** Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Doç. Dr.

1 Fakat bilginin aslında önemli ya da değerli olmadığını düşünen çok sayıda felsefeci de vardır. Bkz. Kaplan (1985), Stich (1990, s.122), Zagzebski (1996, s.301), Jones (1997), Kvanvig (1998 ve 2003), Riggs (2002) ve Hawley (2006).

çözmede başarısızdır; çünkü bilginin değeri, “amaçlar” ve “değerler” birbirine eşdeğer tutulmadan, salt epistemik amaçlar üzerinden belirlenemez. Ancak, ne var ki, amaçlar ve değerler *bir ve aynı şey* değildir.

Bu çalışmanın son bölümünde, Menon probleminin çözümüne yönelik olarak, bilginin epistemik değerinin kognitif dünyada yerine getirdiği işlevden kaynaklandığı öne sürülecektir. Bilgi, iyi *açıklamalar* ve başarılı *tahminlerde* önemli bir işleve sahiptir. Menon sorununun çözümü bilgi ile ilgili bu belirlenimde aranmalıdır.

1. PLATON’UN ÇÖZÜMÜ

Bilginin özellikle epistemik erdemler bakımından analiz edilmesi gerektiği fikri, Post-Gettier epistemolojisinde savunulan ilginç ama önemli bir gelişmedir. Bazı bilgi kuramcıları, bu fikir doğrultusunda, bilgi ile ilgili değer yüklü sorular sormaya başlamış ve eldeki soruların çözümünde kullanılabilecek fikirler için doğal olarak etik disiplinine yönelmişlerdir. Gettier sonrası dönemin standart araştırma programının sürüklendiği açmaz ya da tıkanıklıktan da oldukça yakınan bu epistemolojiciler burada şöyle bir sonuca varmıştır: Yeterli bir bilgi teorisi öncelikle bilginin niçin özel bir değere sahip olduğu sorusuyla hesaplaşmalıdır.² Bu soru, kimi zaman “bilginin değeri problemi” olarak da anılan ve kökleri tarihsel olarak Platon’un *Menon* diyaloguna kadar uzanan sorunsalı, yani Menon problemini ifade eder.³

Menon diyalogunun öncelikli konusu “Değer nedir?” sorusudur. Platon, burada, değer kavramını iyi ile ilişkilendirir ve değer (erdem) iyi diye karakterize ettiğimiz şeydir, *der*. İyi ise, Platon için, doğru sonuçlara ya da haklı eylemlere götüren, öncülük eden “doğru kılavuzluktur” (*Menon* 98e). Platon bu noktada bilgi ve doğru inancın değeri, birer erdem olup olmadıkları sorularını tartışır.

- 2 Williamson (2002) ve Kvanvig (2003). Riggs (2002, s.103) bunu şöyle ifade eder: “Eldeki bir bilgi teorisi, hem bilginin ölçütünü hem de böyle bir ölçütün sağlanmasının niçin değerli bir şey olduğunu ortaya koymalıdır.” Benzer şekilde, Pritchard (2006, s.12), eğer epistemolojinin temel konusu bilgi ise, o zaman bilginin niçin değerli olduğu sorusu epistemolojinin öncelikli konusu olmalıdır, *der*. Pritchard’ın burada haklı olduğunu düşünüyorum, ama Menon sorununun salt epistemolojik bir mesele olup olmadığı ahlında hiç de açık değildir.
- 3 Pritchard (2007), bilginin değeriyle ilgili Menon sorunundan farklı olarak iki ayrı problem belirler. Bunlardan ilkinin “*ikincil* değer problemi” olarak adlandırır ve bu problemin bilginin niçin gerekçelendirilmiş doğru inanç gibi düşük epistemik statülerden daha değerli olduğu konusu üzerine olduğunu belirtir. Pritchard diğerini ise “*üçüncül* değer problemi” adı altında ele alır ve söz konusu meselenin, bilginin niçin daha değerli olduğu sorunu hakkında değil, bilginin farklı türden bir değere sahip olup olmadığı sorusu hakkında olduğunu düşünür.

İlk bakışta, bilginin pratikte doğru inançtan daha faydalı ve bu nedenle de doğru inançtan daha değerli olduğu düşünülebilir. Fakat bu yaklaşımı çok da makul bulmayan Platon, doğru inancın pratikte her zaman bilgi kadar önemli ve faydalı olduğunu öne sürer. Platon'a göre, bilgi ve doğru inanç, iyi eylemleri yönetme ya da doğru sonuçlara öncülük etmedeki başarılı rollerinden dolayı aslında eşit derecede değerlidir. Örneğin, kaybolmadan Larissa'ya gitmek isteyen birisi için, Larissa'nın adresinin ne olduğu ile ilgili bir doğru inanç ile Larissa'ya nasıl gidildiğinin bilgisi arasında bir fark yoktur. Çünkü her ikisi de kişinin başarılı bir şekilde Larissa'ya gitmesine kılavuzluk eder. Böylece Platon bilginin, pratik amaçlar bakımından, doğru inançtan aslında hiç de üstün olmadığı sonucunu çıkarır: Eylemlere kılavuzluk etmede doğru inanç da bilgi kadar değerlidir (97a-c).⁴ Fakat yine de, başta Platon olmak üzere, hemen herkes bilginin ayrıcalıklı bir epistemik değere sahip olduğu fikrindedir. Peki, ama neden? Bilgi neden daha üstün bir statüye sahiptir?

Platon bir bilgi analizi yaparak, yani bilginin *neliğini* belirlemek suretiyle bu soruya bir çözüm bulmaya çalışır; çünkü ona göre, bilgiye yüklediğimiz değer, doğru inancı bilgiye dönüştüren unsurdan gelir. Platon'un, rasyonalist epistemolojinin hem *innatizm* hem de özellikle *apriorizm* öğretilerine dayanan çözümü şöyledir. Bilgi, *der* Platon, nedensel açıklama (*aitias logismos*) eklenmiş doğru inançtır. Öyleyse, doğru inancı bilgiye, o inancın *neden* doğru olduğuna dair *açıklama* dönüştürür ki bilginin epistemik değeri tam da bu *nedensel bağlantı*dan kaynaklanır.

Daha spesifik olarak, Platon'un "bilgi erdemdir" savı, bilgi ve doğru inanç arasındaki şöyle bir ayrıma dayanır. Doğru inançlar doğaları gereği gelip geçici olup, insan zihninden kolaylıkla uçup giderler. Şöyle ki; insan zihni, düşünmenin bir takım malzemesini doğuştan, *innate* olarak beraberinde getirir; doğru sanılar da bu malzemenin bir bölümünü teşkil eder ama genellikle, tıpkı diğerleri gibi, onlar da kendiliğinden fark edilmezler. Zihinde, bir anlamda, uyku halinde olan bu inançlar, eğer uygun sorularla canlandırılmazsa, bir süre sonra unutulur giderler. Fakat bilgi ise başarılı bir diyalektik *sorgulama* ile tatbik edilen *anamnesis* süreciyle zihne sağlam bir şekilde yeniden işlenir ve böylece kesin ve kalıcı olur.

4 Platon, şans eseri ya da tesadüfen ulaşılan başarıların elenmesini önerir, çünkü şans eseri doğru olan bir şey temelde insanın yönlendirmesi yüzünden değildir; Platon için insanın yönlendirmesiyle ulaşılan iyi sonuçların olduğu yerde, özellikle bilgi ve doğru inançlar yol göstericidir (*Menon* 99a). Fakat bu noktada Platon'a şöyle bir sorunun sorulması önemlidir. Herhangi bir inancın sırf şans eseri doğru olabileceği göz önüne alınırsa, her doğru inanç bilginin sağladığı pratik sonuçlar kadar değerli pratik sonuçlara öncülük edebilir mi? Doğru inançlar epistemik şansa yer verdiği için bilginin pratik amaçlar bakımından da doğru inançtan daha değerli olması gerekmez mi?

Başka bir deyişle, özellikle Sokratik sorgulamaya dayalı bir *a priori* uslamla-
ma bilgiyi doğruya “bağlayarak” sağlam ve daimi olmasını sağlar.⁵ Ama doğru
inançlar böyle bir delilsel bağlantıdan yoksun ve bundan dolayı da ne sağlam ne
de kalıcıdır.

Platon, doğru inançların bu durumunu efsanevi Daidalos heykellerine
benzetir. Daidalos, Yunan mitolojisinde, ünlü bir heykeltıraştır; ama onun
yaptığı heykeller sanki hareket ediyormuş izlenimi verir. Bu nedenle, heykeller
yerlerinde dursun, kaçıp gitmesinler diye buldukları yere bağlanmışlardır.
Platon’un terimleriyle,

Eğer onun heykellerden birini bir yere sabitlemeden bırakırsan, o heykelin
çok da bir değeri olmaz; tıpkı bir kaçak köle gibi, sanki yerinde durmayacak,
bir yere kaçacakmış görüntüsü verir. Fakat bu heykeller aslında çok değer-
lidir, yeter ki bir yere bağlansınlar; çünkü onlar muhteşem eserlerdir. Doğru
inançların durumu da böyledir, diyebilirim. Doğru inançlar güzel ve faydalı
şeyler olup, yerlerinde durdukları müddetçe her işe yararlar fakat fazla kalı-
cı değildirler. Kişinin zihninden kaybolup giderler. Bu nedenle, ta ki uygun
sorularla canlandırılıp, akli delillerle sağlam bir şekilde bağlanıncaya değin
pek bir değerleri yoktur. İşte, dostum Meno, biraz önce de hemfikir olduğum-
uz üzere, bu işlem hatırlamadır. Onlar bu anamnesis sürecinden geçer geç-
mez bilgiye dönüşür ve kalıcı olurlar. Bilgi bunun için doğru inançtan daha
değerlidir. Bilgiyi doğru inançtan ayıran da bu delilsel bağdır (*Menon* 98a).

Eş deyişle, doğru inançlar, *a priori* akılyürütmenin özel bir tezahürü olan
diyalektik yöntemle tatbik edilen *anamnesis* işlemine tabi tutulmadıkları için,
doğruya ya da dünyaya nedensel olarak tutunmazlar. Nitekim doğru inançların
insan zihninde örtük, unutulmuş veya uykulu bir halde bulunmaları, basitçe on-
ları hiç fark edemediğimiz ya da zihnin onlara şu veya bu biçimde bir erişimi-
nin olmadığı demek değildir sadece. Zihinde örtük olarak bulunmak ve böylece
doğruya nedensel olarak tutunamamak demek, eldeki doğuştan unsurların doğru
olduklarına dair öznenin makul *nedenlere* ya da iyi bir açıklamaya sahip olmadığı
anlamına da gelir. Ve bu da onların neden sağlam ve kalıcı olmadıklarını açıklar
ki Platon tamda bunun Menon problemini çözdüğünü düşünür. Çünkü bilginin

5 Benzer şekilde, Aristoteles de, insanın kendi bilişsel yetilerini kullanarak başarılı
sonuçlara ulaşmasını hem *içkin* (intrinsically) olarak değerli hem de insanın gelişimi
için en temel yapıcı unsur olarak görür (*Nicomachean Ethics*, 1,7.). Ve bu yaklaşım,
bilgi ve doğru inanç arasında bir değer farkı olduğunun kabulü anlamına gelir.

değeri temelde, ona göre, doğru sanıların yoksun olduğu bu nedensel bağlantıdan gelir.⁶

Peki, ama bu çözüm önerisi Menon sorununun üstesinden gelir mi? Bilgiyi doğru sanıdan bu tür bir *nedensel bağ*ın ayırdığı iddiasını kabul etsek bile, bu savın, aynı zamanda, bilginin niçin daha değerli olduğu sorusuna da bir cevap teşkil ettiğini söyleyebilir miyiz? Bu makalenin yaklaşımı, Platon'un görüşünün Menon sorununa aslında bir çözüm getirmedığı yönündedir. Çünkü değer problemi ne bilginin neliği belirlenerek ne de basitçe bilgi ve doğru inanç arasındaki fark belirtilerek çözülebilir. Bir bilgi tanımı yaparak, bilgiyi doğru inançtan belki ayırt edebiliriz; ama bu, bilginin niçin daha değerli olduğunu açıklamaz. Neden?

Epistemoloji, genel olarak, bilginin doğasını— yani neliği, sınırları, kaynağı ve yapısını— irdeler. Dolayısıyla eldeki bir epistemoloji kuramı, bilgiyi doğru inançtan ayırt etmede bize kaynaklık edebilir. Dahası, böyle bir kuramın yapacağı bilgi ve doğru inanç ayrımının, mevcut değer problemi hakkında da önemli getirilerinin olması son derece doğaldır. Ancak, bilgi ve doğru inanç arasındaki epistemik farkın gösterilmesi, bu iki epistemik statü arasındaki değer farkını ortaya koymak için yetmez. Kaldı ki bilgiyi doğru inançtan neyin ayırdığını belirlemek ile bilgiye neden üstün bir değer atfettiğimizi açıklamak birbirine eş değer değildir. Fakat ne var ki, eğer bilginin neliği belirlenirse, o zaman bilginin niçin değerli olduğu meselesinin de kendiliğinden çözüleceğini düşünen Platon, iki farklı meseleyi açıkça birbirine karıştırır. Bunun görülmesi için aşağıdaki örneğin göz önünde tutulması bile yeterlidir.

Espresso ile Türk kahvesi arasında büyük benzerlikler vardır. Tat, sertlik ve servis edildikleri miktar benzer olup, fiyatları bile birçok yerde neredeyse aynıdır. Ayrıca, Türk kahvesi de, espresso kadar, içimi keyif veren bir içecektir. Ancak, ne yazık ki, espressonun Türk kahvesinden daha değerli olduğu fikri yaygındır. Küçük bir fincanın dibini bile zar zor dolduran espressonun, bir fincan Türk kahvesinden ne fazlası var? Espresso Türk kahvesinden niçin daha değerli? Şimdi, Türk kahvesi ve espresso arasındaki fark belirtilerek ya da sadece espressoyu espresso yapan *şeyin* ne olduğunu belirlenerek bu soru cevaplanabilir mi?

Diyelim ki, espressonun ayırt edici özelliği, çok ince öğütülmüş bir miktar kahvenin yüksek buhar basıncı uygulayabilen çok özel bir kahve makinasında hazırlanmasıdır. Dikkat edilecek olursa, bu bize belki espressoyu espresso yapan *şeyin* ne olduğunu söyler, ama espressonun niçin daha değerli olduğu sorulduğunda, onun özel bir makinada hazırlandığını dile getirmek, bu değer sorusunu otomatik olarak cevaplamaz. Çünkü eldeki soru aslında, bu kahvenin neliğinin

6 Fakat Platon'un bu görüşü bilginin *içkin* bir değere sahip olup olmadığı konusunda pek açık değildir.

ya da ayırt edici özelliğinin ne olduğundan ziyade, “özel bir kahve makinasında hazırlanmış olmanın” *nasil* ve *niçin* değerli bir şey olduğunun *açıklanmasını* talep eder. Öyleyse bir şeyin *neliği* belirlendiğinde, o şeye *niçin* değer verildiği henüz *açıklanmış* değildir. Eğer bu doğruysa, bilgiye *niçin* çok özel bir değer atfedildiğini açıklayabilmek için, bilgiyi tanımlamak belki gerekli bile olmayabilir.

2. MENON PROBLEMİ VE İKİZ EPİSTEMİK AMAÇ

Ancak günümüzün önde gelen epistemolojicileri Platon’un buradaki hatasını maalesef neredeyse ikiye katlamışlardır. Çünkü bilginin değeri, bu kuramcılar için, ikiz epistemik amaçtan, yani doğrunun elde edinilmesi ve yanlıştan sakınılmasından kaynaklanır. Fakat detaylarda farklılık olmasına rağmen, bu çözüm girişimi de, tıpkı Platon’da olduğu gibi, bilgiye yüklediğimiz değer, temelde, doğru inancı bilgiye dönüştüren unsurda aranması gerektiğini öne sürer. Özetle, bu epistemolojicilerin bazıları ikiz epistemik amaç ve bilginin değeri arasında enstrümental, bazıları ise teleolojik bir bağlantı kurarak Menon sorununu aşmaya çalışır. Her iki çözüm de hatalıdır, çünkü gerek enstrümentalist gerekse teleolojik çözüm, amaçları basitçe değerlere indirger. Ama öncelikle, bu çözüm önerilerini ana hatlarıyla ifade etmeye çalışalım.

Aldığı epistemolojik pozisyon ne olursa olsun, hemen hemen bütün bilgi kuramcıları epistemolojinin alanını genellikle ikiz epistemik amaç ya da doğruluk-amacı (truth-goal) bağlamında belirler. Böylece, epistemolojiciler için, genel olarak, eldeki bir konu ancak doğrunun elde edinilmesi ve yanlıştan sakınılması telosu ile bir bağlantısı olduğu sürece epistemolojiktir.⁷ Şimdi, epistemik amaçları bu şekilde karakterize etmenin kusurlarını bir kenara koyalım ve özgün epistemik değerlerin ana kaynağının bizim salt epistemik uğraşlarımıza özgü erdemler olduğu varsayımını öne çıkaralım. Bu durumda, bilginin üstün değerinin ikiz epistemik amacın içkin olarak barındırdığı değerden geldiği savı oldukça makul gözükmektedir. Böylece, çağdaş bilgi teorileri bilginin sahip olduğu değer farkını açığa çıkarabilmek için iki temel varsayımda bulunur. Bu teoriler, Platon’u takip ederek, bilgiyi doğru inançtan daha değerli yapan niteliğin, doğru inancı bilgiye dönüştüren unsur olduğunu açıkça varsayar. Bununla birlikte, çağdaş bilgi teorileri, bilginin tüm değerinin doğruluk-amacının içeriğini oluşturan epistemik *iyi* ya da erdemden geldiğini de daha baştan kabul eder.⁸ Bilgiyi doğruluk ve gerekçelendirme şartlarını sağlayan belli bir *inanç* olarak tanımlayan ve doğ-

7 Ancak farklı bir yaklaşım için bkz. Marian David (2001, s.154) ve Michael R. Depaul (2001, s.173).

8 Riggs (2002, s.89).

ruluk-amacını *inanç* bakımından belirleyen bu teoriler, bilginin ekstra değerinin bu özel *inanç*ların epistemik bakımdan değerli özelliklerinin açığa çıkarılmasıyla belirlenebileceğini öne sürer.

Örneğin Alvin Goldman, Menon problemine dışsalcılığın (externalism) güvenilirlik (reliabilism) türü içerisinde bir çözüm bulmaya çalışır. Güvenilirlik görüşü bir inancın epistemik statüsünü, çoğunlukla doğru inançlara neden olan bilişsel süreç veya mekanizmaların nesnel güvenilirliği bakımından karakterize eder ve bilginin oluşumu için dört koşul ileri sürer. Bunlar: (i) S öznesi, *ö* önermesine inanır; (ii) *ö* doğrudur; (iii) S'nin bu doğru inancı güvenilir bir süreç veya süreçler tarafından oluşturulmuştur ve (iv) hiçbir "ilgili alternatif durum" yoktur. Koşul (iii)'de ifade edilen güvenilirlik koşulu, bu bilgi analizinin çekirdeğini oluşturur ve genellikle *nesnel* olasılık bakımından belirlenir. Ayrıca, güvenilirlik için bilgi üzerinde hiçbir *a priori* sınırlama bulunmaz. Bilginin varlığı inançlarımızı oluşturan algı, usavurma, bellek ve iç gözlem gibi bilişsel süreçlerin nesnel *güvenilirliği* hakkındaki olgulara bağlıdır.

Bu görüşe göre, buradaki güvenilirlik unsuru *enstrümental* olarak *iyi* ya da değerlidir, çünkü güvenilir bilişsel süreçler çoğunlukla doğru inanç oluşturur. Eş deyişle, bilginin üstün değeri doğru inancı bilgiye dönüştüren güvenilirlik unsurundan gelir, çünkü bilginin gerektirdiği güvenilirlik şartının sağlanması, doğrunun elde edilmesi ve yanlıştan sakınılması şeklinde karakterize edilen ikiz epistemik amacın gerçekleştirilmesine vesile olur.⁹ Goldman'ın güvenilirlik teorisi Menon sorununu güvenilirlik koşulu çerçevesinde ele alır; ama güvenilirlik unsuru, kendinde içkin bir değer barındırdığı için değil, doğruluk-amacının (truth-goal) gerçekleşmesine yol açacağı için *extrinsic* veya *enstrümental* bir değere sahiptir. Bu nedenle, bilginin aranan ekstra epistemik değeri, Goldman için, ikiz epistemik amaçtan *enstrümental* olarak kaynaklanır.¹⁰

Diğer taraftan, çağdaş epistemolojideki en etkili kuramcılardan birisi olan Ernest Sosa, bilgi probleminin epistemik erdemler bakımından işlenmesi gerektiği fikrini öne çıkarır. Değerler (virtue) epistemolojisinin öncüsü olan Sosa için bilgi, esasında, entelektüel *değere* dayanır; entelektüel bir değer ise, özellikle doğru inançlara sahip olmayı amaçlayan bir eğilim (disposition) türüdür. Sosa'nın bu bilgi anlayışı Menon problemine dönük bir çözümü kendi içinde barındırır. Şöyle ki; bilgi, tekrar etmek gerekirse, doğru inançlar elde etmeyi *amaçlayan* bir bilişsel *eğilime* veya entelektüel bir erdeme dayandığı için, sahip olduğu ekstra ya da üstün değeri, bilişsel yapıp-etmelerimizi yönlendiren *doğru-*

9 Daha detaylı bir sunum için bkz. Duncan Pritchard (2007) ve John Greco (1999).

10 Ancak Linda Zagzebski (1996; 2003) ve Marian David (2001), güvenilirlik görüşün çözüm girişiminin aslında başarılı olmadığını ileri sürer.

luk-amacından teleolojik olarak edinir. Başka bir deyişle, bilginin taşıdığı ekstra değer, *doğru amaçlandığı* için, ikiz epistemik amaç üzerinden teleolojik olarak kaynaklanır. Öyleyse, Sosa'ya göre bilgi doğru inançtan daha değerlidir, çünkü *doğruluk-amacı* ve doğruyu amaçlayan inançlar arasında kavramsal bir bağ bulunur.¹¹

Gerek güvenilircilik görüşünün öne çıkardığı enstrümentalist çözüm, gerekse Sosa'nın geliştirdiği bu teleolojik yaklaşım aslında problemlidir. Çünkü bu çözüm önerileri amaçlar ve değerleri basitçe *bir ve aynı şey* olarak ele alır. Doğru veya gerekçelendirilmiş inançların güvenilir bilişsel mekanizmalar tarafından oluşturulması ya da epistemik erdemlere dayanması, belki ikiz epistemik amacın gerçekleşmesine önayak olabilir. Fakat ikiz epistemik amacın bu yollarla gerçekleştirilmesi bilgiyi otomatik olarak değerli kılar mı? Epistemolojinin sınırlarını belirlemek, özellikle epistemolojik olanı olmayandan ayırt edebilmek için *doğruluk amacı* öne çıkarılabilir. Dahası, doğruluk en fundamental epistemik amaç olarak da belirlenebilir; ama bu, henüz, doğruluğun *nihai* ya da *içkin* bir değer olduğunu da gerektirir mi?

Bilginin değeri, epistemik amaçlar ve değerler birbirine eş tutulmadan sırf salt ikiz epistemik amaç üzerinden belirlenemez. Eldeki bir doğru inancın bilgi statüsüne, örneğin güvenilirlik unsuru tarafından yükseltilmesi ve böylece doğruluk-amacının gerçekleştirilmiş olması, bilgiyi, otomatik olarak, o doğru inançtan daha değerli yapmayacağı gibi, doğruluğun ya da doğruluk-amacının *içkin* olarak değerli olduğunu da henüz göstermez. Bilginin değerinin ikiz epistemik amaçtan *enstrümental* ya da *teleolojik* olarak kaynaklandığını savunabilmek için, 'amaç' ve 'değer' kavramlarının birbirine esasen eşlenik olduklarının temellendirilmesi gerekir. İkiz epistemik amacın gerçekleştirilmesini neyin içkin olarak değerli kıldığını açıklamadan, bilişsel amaçlar ve değerlerin birbirlerinin yedeğiymiş gibi ele alınmaları hile yapmaktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla Goldman ve Sosa'nın yaklaşımının Menon sorununu makul bir şekilde çözdüğünü söyleyebilmemiz için, doğruluk-amacının gerçekleştirilmesini değerli kılan şeyin ne olduğu açıklanmalıdır; ancak, problem şu ki, her iki çözüm önerisi de böyle bir açıklamadan bütünüyle yoksundur ve bu nedenle Menon sorununa makul bir çözüm getirdikleri aslında söylenemez. Kaldı ki, ikiz epistemik amacın gerçekleştirilmesini *değerli* kılan şeyin ne olduğuna dair uygun bir felsefi açıklama, aslında epistemolojinin bünyesinde değil, belki de sadece aksiolojide aranmalıdır.

11 Bkz. Riggs (2002, ss.98-100). Riggs, Sosa'nın bu yaklaşımını etkili bir şekilde eleştirir ve "credit-worth true belief" görüşünün Menon sorununu çözdüğünü iddia eder.

4. BİLGİ, AÇIKLAMA VE BİLGİNİN DEĞERİ

Menon sorunun çözümüne yönelik olarak bu makalenin pozitif yaklaşımı şudur: Bilginin üstün değeri, bilginin bilişsel ekolojide üstlendiği asli işlevden gelir. Günümüzde birçok bilim felsefecisinin de açıkça hemfikir olduğu üzere; bilgi iyi *açıklamalar* ve başarılı *tahminlerde* yeri doldurulamaz bir fonksiyona sahiptir. Öyle ki, bilgiye başvurmak suretiyle, belki de yalnızca bilgiye başvurmak suretiyle, herhangi bir olguya veya bir doğal/sosyal duruma dair bir açıklamanın ne zaman doğru ya da belli bir fenomen hakkındaki tahminin ne zaman isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bilginin doğru inançtan daha değerli olmasının nedeni, bilginin, doğru inançtan farklı olarak, eldeki iyi bir açıklamanın açıklayanlar kümesinin bir elamanı olmasıdır. Bilgi ile ilgili bu yaklaşım çoğu felsefeci tarafından da benimsenmektedir. Hatta bu felsefecilere göre, bilgi için tek başlarına gerekli ve birlikte yeterli olacak unsurların ne olduğunu belirleme projesi bir kenara bırakılmalı, bilginin soruşturma ve araştırmalardaki fonksiyonu hakkında işe yarar belirlenimlerde bulunmalıyız.

Örneğin, Timothy Williamson, yaptığımız bir davranışı *niçin* yaptığımızı açıklayabilmek için neye inanıldığından ziyade, neyin bilindiğinin çok daha belirleyici olduğunu ileri sürer: Bilgiye dayalı açıklamalar doğru inanca dayanan açıklamalardan daha başarılıdır.¹² Diyelim ki, bir hırsız, büyük bir risk alarak, bir eve giriyor ve gece boyunca evin her yerini didik didik arıyor. Şimdi şu soruyu soralım: Hırsız neden evin altını üstüne getirerek arama yapıyor? Neden yakalanma riskini göze alarak evde uzun süre kalıyor? Williamson'a göre bunun makul bir açıklaması şudur: Hırsız, bu evde bir elmas olduğu bilgisine sahiptir. Buna göre, hırsızın evde elmas olduğunu bilmesi, onun evde çok uzun süre kalmasını açıklar. Ama bu noktada şöyle bir sorunun sorulması önemlidir. Hırsızın mücevher ile ilgili bilgiye değil de, evde mücevher olduğuna dair doğru inanca sahip olduğunu varsayalım: Hırsızın bu evde mücevher olduğuna dair doğru inanca sahip olması, onun evde uzun süre kalmasını bir önceki açıklama kadar iyi açıklar mı? Williamson, haklı olarak, bilginin burada doğru inançtan daha iyi bir açıklama sağladığını düşünür. Çünkü hırsızın evde mücevher olduğunu bildiği durumda, onun belirtildiği şekilde davranmasının olasılığı, diğer durumdan daha yüksektir. Evde mücevher olduğu gerçeğine sadece inanmış olsaydı, onun tasvir edildiği şekilde davranma olasılığı daha düşük olacaktı. Demek ki, açıklayanları içerisinde bilgiye yer veren bir açıklama, doğru inanca dayalı bir açıklamadan daha başarılıdır.¹³

12 Williamson (2002, s. 62).

13 Fakat Magnus and Cohen (2003) bu yaklaşımı etkili bir şekilde eleştirir.

Williamson'ın buradaki yaklaşımı savunulabilir, çünkü hırsızın bütün gece evde arama yapmaya devam etmesi ve dolayısıyla mücevherin orada olduğu inancını sonuna kadar sürdürmesi ancak evde mücevher olduğu bilgisiyle açıklanabilir. Diğer taraftan, evde mücevher olduğuna dair doğru inanca sahip olunması durumunda ise, mücevherin evde olduğu inancının sonuna kadar sürdürülmesi olasılığı çok daha düşüktür. Çünkü bilgi, yeni deliller karşısında rasyonel kırılmalıya, sarsılmaya çok da elverişli değildir; oysa mevcut delillere ya da açıklayanlara yenileri eklendikçe, doğru inançlar kolaylıkla sarsılabilir, direnç kaybedebilirler ki açıklayanları sarsılabilir karakterde olan bir açıklamanın iyi bir açıklama olması beklenemez. O halde iyi açıklamalar, açıklayanlar kısmında bilgiye yer veren açıklamalardır. Bu, Menon sorununa bir cevap teşkil eder ve bilginin değerinin, bilginin mantıksal doğurgularında değil, diğer teorik uğraşlarımızda üstlendiği fonksiyonda aranması gerektiği fikrini öne çıkarır.¹⁴

Bilimin dünya hakkında bize bilgi sağladığı yaygın bir kabuldür. Örneğin, bakırın elektrik iletliğini bilim yaparak biliriz. Ama bunun yanında, açıklama talep eden *niçin-sorularına* da bir cevap bulmaya, bakırın *niçin* elektrik iletliğini anlamaya da çalışırız. Yani bir şeyin “öyle olduğunu” bilmek isteriz, ama o şeyin niçin öyle olduğunu açıklamak da isteriz. Bugün birçok bilim felsefecisi için bilimin temel ya da nihai amacı, dünya hakkında (doğru) teoriler ortaya koymaktan ziyade, sosyal veya doğal fenomenler hakkında iyi açıklamalar ve başarılı tahminlerde bulunmaktır.¹⁵ Bilimsel açıklamanın doğası hakkında elimizde birçok felsefi teori mevcuttur. Bunlardan Hempel'in (1965) dedüktif-nomolojiksel (D-N) açıklama modeli, Wesley Salmon'un nedensel açıklama teorisi ve Van Fraassen'in niçin-soruları üzerine geliştirdiği öğretisi en etkili teorilerdir. Bilginin özellikle teorik açıklamalarda yerine getirdiği işlevi görebilmek için, Hempel'in D-N açıklama modelinin kısaca ele alınması yeterlidir.

Hempel, açıklamaları birer argüman olarak ele alır; buna göre, açıklayanlar açıklananı mantıksal olarak gerektirir: Açıklanan (explanandum), açıklayanların (explanans) mantıksal doğurgusudur. Öyleyse eldeki bir fenomenin açıklanması demek, söz konusu fenomenin niçin ortaya çıktığının belli bir empirik olgular seti ve bir takım başlangıç şartlarından dedüktif olarak türetilmesi demektir. Tartışmamız açısından burada altı çizilmesi gereken husus, bir açıklamadaki açıklayanların, başlangıç şartları kapsamında genel bir yasa içermesidir. Hatta bu, Hempel'e göre, bir açıklamanın güvenilir olması için *gerek* şarttır. Yasalar, bilginin belki de paradigma olarak niteleyeceğimiz örnek durumları olup, dünya hakkındaki bilgimizin önemli bir parçasını oluşturur. Şüphesiz, sahip olduğumuz

14 Bkz. Edward Craig (1990).

15 Bu görüşün makul bir savunması için bkz. Wesley Salmon (1984).

açıklama gücünü yasa bilgimize atfedebiliriz ki bunun en etkili örneklerini gerek bilim tarihi gerekse mevcut bilimsel pratikte bulmak mümkündür. Örneğin, gökkuşağının niçin oluştuğuna dair (bilimsel) açıklama, doğru olduklarını bildiğimiz ışığın kırılma ve yansıma yasalarına gönderme yapar. Bu tür bir açıklamayı diğer açıklama girişimlerden daha üstün kılan da budur.

Şimdi, bilgiye açıklayanlar kümesinde yer veren teorik açıklamalar, bilginin yerine doğru inançları delil olarak kullanan alternatif açıklamalardan daha uygun ve çok daha doğru açıklamalar olacaktır. Doğru inançları bir tür delil olarak barındıran açıklamalar tesadüfen ya da şans eseri doğru olma riskiyle karşı karşıyadır. Ancak sadece bilgi değil, teorik açıklamalar da epistemik şans ile bağdaşmaz. Çünkü sırf şansa ya da rastlantıya dayalı bir açıklama çok kolaylıkla hatalı da olabilir. Sonuç olarak, bilgi bilişsel ekolojide yerine getirdiği bu ve benzeri işlevlerden dolayı doğru inançtan çok daha değerli bir epistemik statüdür.

ÖZ

MENON PROBLEMİ

Bilginin doğru inançtan niçin daha değerli olduğu, bilginin değerinin nereden kaynaklandığı hiç de açık değildir. Platon, çağdaş epistemolojide Menon problemi olarak adlandırılan bu meselenin ancak doğru inancı bilgiye dönüştüren unsurun ne olduğu belirlenirse cevaplanabileceğini düşünür. Bu sorun, Platon'un düşündüğünün aksine, bilginin tanımı yapılarak çözülemez. Fakat çağdaş bilgi kuramcılarının çoğu, Menon problemini çözebilmek için temelde Platon'un yaklaşımını öne çıkarır. Bu kuramcılara göre bilginin epistemik değeri, genellikle “doğruya inanmak ve yanlıştan kaçınmak” olarak ifade edilen ikiz epistemik amaçtan *enstrümental* veya *teleolojik* olarak kaynaklanır. Fakat çağdaş kuramcılar Menon sorununu çözmeye başarısızdır. Bilginin değeri, “amaçlar” ve “değerler” birbirine eşdeğer tutulmadan, salt epistemik amaçlar üzerinden belirlenemez, çünkü amaçlar ve değerler *bir ve aynı şey* değildir. Menon sorunun çözümüne yönelik olarak bu makalenin önerisi şudur: Bilgi, iyi *açıklamalar* ve başarılı *tahminlerde* önemli bir işleve sahiptir ve Menon sorununun çözümü bilgi ile ilgili bu belirlenimde aranmalıdır.

Anahtar Kelimeler: *Platon, bilgi, değer problemi, Menon problemi, Sosa, güvenilircilik.*

ABSTRACT

MENO PROBLEM

In the *Meno*, Plato suggested that although true belief is *always* as useful as knowledge when it comes to practical utility, knowledge is something more *epistemically* valuable than true belief. So the ‘Meno problem’ is this: how important is knowledge? But Plato quite mistakenly assumed that the question can be answered by determining what turns true belief into knowledge. For Plato, what constitutes the additional value of knowledge over mere true belief is that while knowledge is “tied-down” to truth by the successful exercise of our reason, true belief is not. In §1, I will argue, however, that the ‘Meno problem’ cannot be addressed by way of analyzing knowledge. Following Plato’s fully wrong direction, the majority of contemporary epistemologists think that the epistemic value of knowledge must be derived either *teleologically* or *instrumentally* from the twin goals of believing truths and avoiding errors. But I will argue, in §2, that

the value of knowledge holding over and above true belief *simpliciter* cannot be identified with our purely epistemic goals without equating goals with values. In §3, I will try to suggest that the epistemic value of knowledge comes from how it actually functions in our cognitive ecology.

Keywords: *Plato, knowledge, value problem, Meno problem, Sosa, reliabilism.*

KAYNAKLAR

- Craig, E., *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*, Clarendon Press: Oxford 1990.
- David, M. “Truth as the Epistemic Goal”, in *Knowledge, Truth and Duty*, ed. M. Steup, Oxford University Press: Oxford 2001.
- Depaul, M. “Value Monism in Epistemology”, in *Knowledge, Truth and Duty*, (ed.) M. Steup, Oxford University Press: Oxford 2001.
- Greco, J. “Agent Reliabilism”, *Philosophical Perspectives* 13, 1999, 273-96.
- Hempel, C. G., “Aspects of Scientific Explanation”, in *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, New York: Free Press 1965, 331-436.
- Hawley, P., *Skepticism and the Value of Knowledge*, typescript, 2006.
- Howthorne, J. *Knowledge and Lotteries*, Oxford University Press: Oxford 2004.
- Jones, W., “Why Do We Value Knowledge”, *American Philosophical Quarterly* 34, 1997, 423-40.
- Kaplan, M., “It is Not What You Know That Counts”, *Journal of Philosophy* 82, 1985, 350-63.
- Kvanvig, J., “Why Should Inquiring Minds Want to Know?: Meno Problems and Epistemological Axiology”, *The Monist* 81, 1998, 426-51.
- Kvanvig J., *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge University Press: Cambridge 2003.
- Magnus, P. D. and Cohen, J., “Williamson on Knowledge and Psychological Explanation”, *Philosophical Studies* 116 (1), 2003, 37-52.
- Pritchard, D.H., *What is This Thing Called Knowledge?*, Routledge: London and New York. 2006.

- Pritchard, D.H., “Recent Work on Epistemic Value”, *American Philosophical Quarterly* 44, 2007, 85-110.
- Riggs, W. “Beyond Truth and Falsehood: The Real Value of Knowing That *P*” *Philosophical Studies* 107, 2002, 87-108.
- Stich, S., *The Fragmentation of Reason*, MIT Press: Cambridge 1990, MA.
- Swinburne, R., *Providence and the Problem of Evil*, Oxford University Press: Oxford 1999,
- Salmon., *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*, Princeton: Princeton University Press 1984.
- Williamson, *Knowledge and its Limits*, Oxford University Press: Oxford 2002.
- Zagzebski, L., *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Zagzebski, L., “The Search for the Source of the Epistemic Good”, *Metaphilosophy* 34, 2003, 12-28.

KINALIZÂDE ALİ EFENDİ'DE BİR AHLÂK TEMELLENDİRMESİ OLARAK FELSEFE-DİN UZLAŞTIRMASI*

Ömer BOZKURT**

Giriş ya da Tartışmanın Çerçevesi

Ahlâk/moral ve etik, farklı köklerden gelen, bazen birbirinin yerine kullanılan fakat gerçekte birbirlerinden farklı anlamları içeren önemli kavramlardır. En genel manada ahlâk normatif bir niteliğe sahipken; etik, ahlâk denen fenomen üzerine yapılan felsefeyi ya da ahlâk felsefesini ifade eder.¹ Fakat ahlâk felsefesi veya etik tanımlarında yaygın bir uzlaşının olduğu söylenemez. Bu nedenle ahlâkın bir etik, etiğin de bir ahlâk içerip içermediği, birinin diğerini barındırıp barındırmadığı tartışılmıştır. Bu noktada Özlem'in de belirttiği gibi ne kadar yansız ve nesnel olduğu iddiasıyla karşımıza çıkarılırsa çıkarılsın, hiçbir etiği şu veya bu türden ahlâksal içerimlerden tam olarak arınmış göremeyiz. Başka bir ifadeyle her etikte, açık veya örtük bir ahlâk veya birkaç ahlâkın belli yönleri bulunmaktadır. Bunun tersi olan, her ahlâkta açık veya örtük bir etik yön içerildiği de doğal olarak ileri sürülebilir.² Öyleyse ahlâk üzerine yazılmış kitaplar sadece ve sadece birtakım kurallar, normlar, buyruklar, tasarımlar, yasaklar vb. koysalar bile bir etik veya ahlâk felsefesi barındırdıkları ileri sürülebilir. Bu bağlamda İslam dünyasında yazılmış birçok ahlâk eseri sırf bir ahlâk kitabına indirgense de –ki hakikatte durum böyle değildir- gerçekte bir etik kitabı olarak değerlendirilmeleri gerekmektedir. Zira İslam düşünürlerinin eserleri felsefî mirasa dayalı olan ahlâk felsefesine dair bir çerçeve barındırmakta, kadim filozofların görüşlerinden, ayı-

* Bu makale, 31 Mayıs 1-2 Haziran 2012 tarihinde Isparta'da düzenlenen *Uluslar arası Kınalızâde ve Ailesi Sempozyumu*'nda sunulan "Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sinde Bir Ahlâk Temellendirmesi: Felsefe Din Uzlaştırması" adlı tebliğin geliştirilmiş, genişletilmiş ve değiştirilmiş halidir.

** Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü., Yrd. Doç. Dr.

1 Etik, ahlâk ve moral kavramlarının tanımları ve aralarındaki farklar için bkz. Doğan Özlem, *Etik Ahlâk Felsefesi*, Say Yayınları: İstanbul 2010, s. 23-24, 230; Jon Nuttall, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar Etiğe Giriş*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları: İstanbul 1995, s. 15; Alexis Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, Çev. Salih Zeki, Sad. Hayrani Altıntaş, Akçağ Yayınları: Ankara 2001, s. 1-5. Ahlâk felsefesine analitik bir bakış için bkz. G.C.Field, "Ahlâk Felsefesi Nedir", Çev. Recep Kılıç, *Felsefe Dünyası*, Temmuz 1992, sy. 4, ss. 59-67.

2 Özlem, *Etik Ahlâk Felsefesi*, s. 234-236.

rım ve tanımlarından yararlanmakta ve buna ilave olarak kendi inanç, kültür ve geleneklerini bu sistemle bütünleştirerek ortaya özgün bir sentez çıkarmaktadır. Bu sentezde tanımlara, tasniflere, problemlere, ilkelere, fazilet ve reziletlere, emir ve yasaklara, tavsiye ve kaçındırmalara birtakım eklemeler yapılmıştır. Bu sentezde kimi zaman din ve felsefeden biri tercih edilirken çoğunlukla her ikisi birbirini destekleyici olarak ele alınmıştır. Ancak kimisi bunu az kimisi de çok belirgin bir şekilde yapmıştır.³

Etik tarihinde ahlâk farklı şekillerde temellendirilmiştir. Bunlar, dinî veya teolojik temellendirme, insanın evrenle uyumunu esas alan kozmolojik temellendirme, biri insanın doğal yanını ötekisi insanın tinsel tarafını esas alan iki yönlü antropolojik temellendirme ve son olarak da sosyolojik temellendirme tarzı olmak üzere dört ana temellendirme tarzı olarak ifade edilebilir.⁴ Bu temellendirmeler en genel manada din dışı ve dinî temellendirmeler olmak üzere iki ana gruplamayla da tasnif edilmiştir.⁵ Fakat her ne kadar filozofların bazıları ahlâkı dinî açıdan temellendirme gayretine girişmişse de, çoğunluğu ahlâkı din dışı yollarla temellendirme çabasında bulunmuştur. Dolayısıyla kozmolojik, antropolojik ve sosyolojik gibi temellendirmeler bir açıdan felsefî temellendirme olarak ifade edilebilir. Öyleyse bizim felsefî temellendirme sözümüz, doğal olarak şu ya da bu filozofun din dışı temellendirmelerden biri veya birkaçıyla yaptığı temellendirmeleri ifade edecektir. İşte bu çerçeveden bakılınca bazı Müslüman düşünürlerin ahlâk kitaplarında din dışı temellendirmeler olarak görülebilecek kozmolojik, antropolojik, sosyolojik veya başkaca temellendirmelerin ya da bunların karışımının bulunduğu ve bunun bir tür felsefî temellendirme olduğunu söyleyebiliriz. Yani burada ahlâkın felsefî temellendirmesi, felsefî mirasın ahlâk temellendirmelerini içermiş olmaktadır. Diğer taraftan bu bazı Müslüman düşünürler, felsefî temellendirmelerin içerisine girebilecek herhangi bir temellendirmeye kendilerini sınırlandırmak istememiş ve ahlâkı bunlardan sadece birine indirgemekten kaçınmış da olabilirler. Onlar daha çok bu indirgemeci yaklaşım yerine bir karışım ve/ya uzlaştırmayı tercih etmişlerdir. Bu noktada bir yandan ahlâka felsefî bir temel oluşturulurken, diğer yandan içerisinde buldukları inancın ilkelerine de atıflarda bulunmuşlar ve çoğu zaman ikisinin bir paralellik sergilediğini ya söylemişler ya da ima etmiş-

3 Nitekim bu çalışmada dikkat çekilecek eserler bu özellikleri taşımaktadır. Diğer İslam filozoflarının ahlâk ile ilgili eserleri, eserlerinin nitelikleri ve ahlâk görüşleri için bkz. Mustafa Çağrıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, DEM Yayınları: İstanbul 2006, s. 123-279.

4 Özlem, *Etik Ahlâk Felsefesi*, s. 29-35; Ahmet Cevzici, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yay., İstanbul, 2008, s. 17-20. Ahlâkın temellendirilmesiyle ilgili görüşler için bkz. Recep Kılıç, "Ahlâkı Temellendirme Problemi", *Felsefe Dünyası*, Temmuz 1993, sy. 8, ss. 67-78.

5 Ayrıntılı bilgi için bkz. Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, TDV Yayınları: Ankara 1996, s. 14-16.

lerdir. Bu, aslında hem bir temellendirme yapmak hem de felsefeyle tanıştıkları andan itibaren çeşitli nedenlerle ihtiyaç duydukları bir felsefe-din uzlaştırması girişiminde bulunmak anlamına gelir. Elbette bu tutum, bazısında silik, bazısında açıkça, bazısında da vurgulu bir şekilde karşımıza çıkar.

Bunlarla beraber Tatar, ahlâkı normatif ilkelerde, iyi niyette, ahlâkî eylemlerde, eylemlerin amaçlarında aramanın indirgemecilik olduğunu ve bunun ahlâkî bir tür “elde mevcut”, yani aynıyla tekrarlanabilir mekanizmaya dönüştürmek olduğunu söyleyerek adeta bu tür temellendirmeleri sorgulamıştır. Ona göre hiçbir ahlâkî eylem aynıyla bir başka zaman ve mekânda taklit edilemez; edildiği anda ahlâkî eylem değil ancak ahlâk imajı oluşturulmuş olur. Bu nedenle ahlâk denen hadisenin en çarpıcı karakterinin, her zaman “orijinal” olması, yani aynıyla asla “tekrarlanamaması”dır.⁶ Bu bağlamda Tatar, ahlâkın dinle temellendirmesini de bir tür indirgemecilik olarak görür ve “ahlâk, anılan tüm unsurların esaslı bir ahlâk tecrübesi eşliğinde dengeli bir icrasıyla oluşan ontolojik hadise ise, bu durumda ahlâkın kaynağı dinî metinlerde yer alan ifadelerle de indirgenemez.” der. Ona göre ahlâk, içinde bulunduğumuz her zaman ve mekân diliminde bir şekilde teşekkül etmekte olan süreçtir. Bu süreç, elbette ahlâkî oluşturan unsurların tamamen bir araya gelmemesi, kötü bir şekilde bir araya getirilmesi veya kasıtlı olarak manipüle edilmesi gibi durumlarda aksayan veya ortadan kalkan bir şeydir. Ancak her ne olursa olsun o, ontolojik bir hadise olarak dinî metinlerin dilsel ifadelerine indirgenemez.⁷

Tatar’ın bu yaklaşımı ahlâk ile ilgili bir gerçekliği ifade etmektedir. Ancak ahlâk hakkında konuşan herkesin bir şekilde bu gerçeklik içerisine dâhil olacağını unutmamak gerekir. Dolayısıyla Tatar’ın, ahlâkı indirgemeci bakışın dışında tutmamız gerektiği şeklindeki düşüncesi, kaçınabileceğimiz bir şey değildir ve her dönemde herkes orijinal olarak onu yaşasa da bu orijinal yaşama, o anda bir temellendirmeden uzak kalamamış olur.

Bütün bunlarla birlikte burası ahlâkın temellendirme biçimiyle ilgili tüm tartışmaların yapılacağı bir yer değildir. Bu noktada felsefî ve dinî temellendirmeler ile bu iki alanın uzlaştırmasına dayalı temellendirmeler esas bakış açımızı oluşturmaktadır. Fakat burada ahlâkın dinî temellendirmesine bakarken, iman-ahlâk ve inanç-ahlâk ilişkileriyle ilgili olarak yine Tatar’ın tespitlerine dikkat çekmemiz yararlı olacaktır. Ona göre “iman” kutsal metinlerin açık sözlü/yazılı ifadeleri doğrultusunda şekillenen ve anlam kazanan bir şey iken, “inanç” inanan kişilerin kendi perspektiflerini yansıtan bir şeydir. O zaman bir deist için “inanç”

6 Burhanettin Tatar, “Ahlâkın Kaynağı”, *İslam’a Giriş Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Ed. Bünyamin Erul, DİB Yayınları: Ankara 2007, s. 209.

7 Tatar, “Ahlâkın Kaynağı”, s. 208.

söz konusu iken; Yahudi, Hıristiyan, Müslüman, Budist vb. için “iman” söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında “inanç-ahlâk ilişkisi” ile “iman-ahlâk ilişkisi” tabirleri aynı anlama gelmez; çünkü “inanç-ahlâk ilişkisi” tabirinde ahlâkî ilke ve eylemleri dilsel düzeyde belirleyen veya sınırlayan herhangi bir kutsal metin söz konusu değildir. Buna karşılık “iman-ahlâk ilişkisi” derken ahlâkî ilkelerin kutsal metnin otoritesi altında şekillendiğini kolayca tasavvur edebiliriz.⁸

Bu yaklaşımı esas aldığımızda Kınalızâde Ali Efendi'nin (1510 Isparta–1572 Edirne)⁹ ahlâkî dinî açıdan temellendirirken bir tür iman-ahlâk ilişkisi, felsefî açıdan temellendirirken akıl-ahlâk ilişkisi, felsefe-din uzlaştırması açısından ahlâkî temellendirirken ise akıl-iman-ahlâk ilişkileri kurguladığı ve sonuçta akıl-iman uzlaştırmasına gittiği söylenebilir. İşte çalışmamızda buraya kadar oluşturmaya çalıştığımız çerçeve içerisinde Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sinde¹⁰ ahlâkî dinî ve din dışı veya felsefî açıdan nasıl temellendirdiğine dikkat çekecek, hatta bu iki temellendirme arasında bir uzlaştırmaya nasıl gittiğini, bu uzlaştırmayı ahlâkın temeline nasıl koyduğunu ve böylece nasıl daha güçlü bir ahlâk temellendirmesine ulaşmaya çalıştığını göstermeye çalışacağız. Bunu yaparken onun en temel kaynağı olan Nasîruddîn Tûsî'nin (ö.1274) *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eseriyle karşılaştırmasını yapacak, bazen de Celaluddîn Devvanî (ö.1502) ile Gazali'nin

8 Burhanettin Tatar, “İman-Ahlâk İlişkisi”, *İslam'a Giriş Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Ed. Bünyamin Erul, DİB Yay., Ankara, 2007, s.211-212.

9 Kınalızâde'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Bilim Serisi 3, MN Ofset: Ankara 1990, s. 59-96; Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayınları: İstanbul 2011, s. 37-94; “Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri”, *Divân*, yıl. 7, sy. 12, İstanbul, 2002, ss.185-233; Enfel Doğan, “Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Türkçe Kaleme Alınmış İlk Ahlâk Kitabı: Ahlâk-ı Alâî”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, sy. 168, İstanbul 2007, ss. 73-88; Agah Sırrı Levend, “Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten*, 1963, s. 89-91.

10 Bu çalışmamızda *Ahlâk-ı Alâî*'nin biri sadeleştirilmiş diğeri transkripsiyon olan iki farklı baskısından karşılaştırmalı olarak faydalandık. Sadeleştirilmiş olanı iki cilt halindedir. Birinci cilt mukaddime ve bireysel ahlâkî ele alan kısımdır. Bkz. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî: Ahlâk İlmi*, Baskıya haz: Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, Bas. Tar. ve Yeri Yok. İkinci cilt ise aile ahlâkî ile devlet ahlâkını ele alan kısımdır. Bkz. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî: Devlet ve Aile Ahlâkı*, Baskıya haz: Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser, Bas. Tar. ve Yeri Yok. *Ahlâk-ı Alâî*'nin transkripsiyon baskısı tek bir kitap halinde daha itinalı bir şekilde hazırlanmıştır. Bkz. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, Haz: Mustafa Koç, Klasik Yay., İstanbul, 2007. Bu çalışmamızda *Ahlâk-ı Alâî*'nin iki cilt halindeki sadeleştirilmiş olan baskısını esas aldysak da bu baskının bazı eksiklikler içermesi nedeniyle transkripsiyon baskısına da müracaat ettik. Karşılaştırmalı okumalar sırasında sadeleştirmiş metin ile transkripsiyon metin arasında birtakım farklılıklar olduğunu gördük. *Ahlâk-ı Alâî*'nin yüzü aşkın nüshasının olması bu sonucu doğal kılmaktadır. Bkz. Mustafa Koç, “Giriş”, *Ahlâk-ı Alâî*, Haz: Mustafa Koç, Klasik Yayınları: İstanbul, 2007, s. 19.

(ö.1111) çeşitli görüşlerine atıflarda bulunacağız. Tûsî'yle yapılacak karşılaştırma *Ahlâk-ı Nâsirî* ile sınırlı kalacaktır.¹¹ Zira Kınalızâde'nin en önemli kaynağını bu eser oluşturduğu gibi Tûsî'nin diğer eserlerine yönelmemiz bu çalışmanın sınırlarını oldukça zorlayacaktır.

Kınalızâde'de Bir Ahlâk Temellendirmesi Olarak Felsefe-Din Uzlaştırması

Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserinin içeriği bize onun ahlâkı temellendirmesi hakkında yeterince bilgi vermektedir. Gerek mukaddime ele aldığı konular, gerekse ahlâk ilmini bireysel ahlâk, ev idaresi ve devlet ahlâkı şeklinde sınıflandırması, bunların içerisindeki alt başlıklar ve içerikte sunulan genel bilgiler, Kınalızâde'nin de birçok kez atıfta bulunduğu üzere, kendisinden önceki ahlâk filozoflarının ahlâkla ilgili görüşleri ve temellendirmeleridir. Her ne kadar Kınalızâde bu konuların izahında Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*, Devvanî'nin *Ahlâk-ı Celalî*, Hüseyin Varz'ın (ö.1505) *Ahlâk-ı Muhsinî* ve Gazalî'nin *İhyau ulûmi'd-dîn* ve *Eyyühe'l-veled* gibi eserlerine atıfta bulunmuşsa da bu düşünürler kendilerinden önceki Kindî (ö.873), Fârâbî (ö.950), İbn Sina (ö.1037) ve İbn Miskeveyh (ö.1030) gibi filozoflardan faydalanmışlardır. Bu son filozofların da ahlâk anlayışlarında başta Platon ve Aristoteles olmak üzere çoğunlukla Pisagor, Empedokles, Sokrates, Galen, Diyojen ve Batlamyus gibi düşünürlerden doğrudan ya da dolaylı olarak yararlandıkları bilinmektedir. Kınalızâde de Yunan düşüncesindeki bu isimleri özellikle Tûsî ve Devvanî aracılığıyla zikretmiştir.¹²

Ancak şurasını belirtmek gerekir ki, Kınalızâde'nin ahlâk konusundaki gücünü ve farklılığını tespit ederken onun *Ahlâk-ı Alâî*'sini yalnız başına okumak bizleri yanıltabilir. Zira o, bu eserini adeta Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*'sini önüne koyarak yazmıştır diyebiliriz. Bu iki eser karşılaştırılmalı olarak okunduğunda bu durum açıkça görülür. Buradaki etkilenim özellikle ahlâkla ilgili felsefî birikimin aktarılmasında söz konusudur. Zaten Kınalızâde bu durumu gizlememiş ve eserinin birçok yerinde Tûsî'ye atıflarda bulunarak göstermiştir. Bazı bölümlerde takdim tehirler yapmış, bazı kısımları atlayıp birtakım ilavelerde bulunmuş olsa da eserinin genel planında Kınalızâde, Tûsî'yi takip etmiştir. Bu iki eserin karşılaştırmalarını içeren birtakım önemli çalışmalar bu durumu göstermektedir.¹³

11 Nasîruddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*'si kendisinden sonraki birçok ahlâk eseri ve anlayışı üzerinde etkili olmuştur. Bu konuda karşılaştırmalı bir çalışma için bkz. Murat Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, Fecr Yayınları: Ankara 2011.

12 Hüseyin Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile*, s. 72-73; Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s. 77; Hüseyin Algül, "Kınalızâde Ali Efendi", *Ahlâk-ı Alâî*, Tercüman 1001 Temel Eser, Baskıya haz: Hüseyin Algül, Bas. Tar. ve Yeri Yok, s. 18.

13 İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-ahlâk*, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*, Devvanî'nin *Ahlâk-ı Celalî*, Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî* ve Muhyi-i Gülşeni'nin (ö.1606) *Ahlâk-ı Kiram* adlı eserlerin plan

Dolayısıyla Kınalızâde, ahlâk anlayışını ortaya koyarken felsefî birikimden yararlanmıştı. Felsefî mirasa katılmadığı noktalarda, ya o kısmı eserine almamış ya da itirazını açıkça dile getirmişti. Kınalızâde bu yaklaşımla kendi zihin süzgecinden geçirerek aldığı felsefî ahlâkı, kabul edişinin bir alameti olarak burada sayısını sunamayacağımız kadar ayet, hadis, sahabe sözü, peygamberlere atfedilen ve kutsal kitaplarda veya rivayetle gelen peygamber sözleri, İslam âlim ve sûfî düşünceleri, tarihî olay ve hikâyeler ile yaygınlaşmış ve darbı mesel hale gelmiş ifadeler ve şiirlerle desteklemeye çalışmıştır.¹⁴ Diğer yandan *Ahlâk-ı Nâsirî* ile *Ahlâk-ı Alâî*'yi karşılaştırmalı olarak okuduğumuzda Kınalızâde'nin, *Ahlâk-ı Nâsirî*'de eğer ayet, hadis veya dinî bir izah varsa onları ya atladığını ya da onların yerine başka örnekler verdiğini görürüz.¹⁵ Bu tavır adeta *Ahlâk-ı Nâsirî*'nin eksikliğine bir işarettir ve onu tamamlama amacı gütmektedir. Yine *Ahlâk-ı Nâsirî*'de geçen bazı yerleri atlaması ve katılmadığı noktaları ifade etmesi de bu eseri tamamlama amacının bir parçasıdır. İşte Kınalızâde'nin bu yaklaşımı, ahlâkı dinî açıdan temellendirmek olduğu kadar, felsefe ile dini uzlaştırmaktır da. Bu uzlaştırmaya hemen her felsefî temellendirmenin peşine eklediği dinî atıflar da bir kanıttır. Bizce bu tavır da Kınalızâde'nin Tûsî'de gördüğü diğer bir eksikliklerdir. Zira *Ahlâk-ı Nâsirî*'de ayet ve hadisler yer almış ve bazen bunlar birtakım felsefî izahları desteklemek amacıyla kullanılmış¹⁶ hatta çok az da olsa bazı örneklerle felsefe-din uzlaştırmasına dikkat çekilmişse de bu durum Kınalızâde'ye göre oldukça az sayıdadır. Diğer yandan *Ahlâk-ı Nâsirî*'yi okuyan biri onun ilk amacının ahlâkı dinî açıdan temellendirmek olmadığını fark eder. Böyle bir amaç olmayınca felsefe-din uzlaştırmasına dayalı bir temellendirme gayreti de neredeyse hiç hissedilmez. *Ahlâk-ı Nâsirî* felsefî mirası kullanmasıyla daha çok felsefî, sistematik, akademik ve bilgilendirici özellikleriyle karşımıza

ve içeriklerinin karşılaştırmalı tabloları ve açıklamaları için bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s.84-96, 97-308; Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s.90-94; Harun Anay, *Celaleddin Devvanî Hayatı Eserleri Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi, İÜSBE, İstanbul, 1994, s.238-240.

14 Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s.79-86.

15 Birkaç örnek için bkz. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî: Ahlâk İlmi*, s.224-225 (Bu eser bundan sonra "K, A.A.: *Ahlâk İlmi*" şeklinde verilecektir.); Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî* (transkripsiyon metin), s.229-230 (Bu eser bundan sonra "K, A.A. (trns.)" olarak verilecektir.); krş. Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, Çev: Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yay., İstanbul, 2007, s.177. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî: Devlet ve Aile Ahlâkı*, s.13-17 (Bu eser bundan sonra "K, A.A.: *Devlet ve Aile Ahlâkı*" şeklinde verilecektir.); K, A.A. (trns.), s.327-329; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.189. K, A.A.: *Devlet ve Aile Ahlâkı*, s.101-105; K, A.A. (trns.), s.390-393; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.228. K, A.A.: *Devlet ve Aile Ahlâkı*, s.178-181; K, A.A. (trns.), s.452-456; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.271.

16 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 14, 26, 39, 42, 48, 52, 68, 108, 138, 158, 159, 160, 170, 179, 189, 222, 223, 228, 238, 258, 271, 273.

çıkarmak. Ancak Tûsî'nin bu eserden sonra yazdığı ve bazı dinî ve tasavvufî kavramları işlediği *Evsâfu'l-Eşrâf* ve ahlâkî konuları ayet ve hadislere dayalı olarak ele aldığı *Ahlâk-ı Muhteşemî* adlı iki ahlâk kitabı ele alındığında bunlardan birincisinin tasavvufî bir karakter taşıması, ikincisinin ise dinî ahlâk kategorisine girmesi nedeniyle felsefî ahlâk kapsamı dışında değerlendirilmesi daha uygun görülmüştür.¹⁷ Dolayısıyla eğer Tûsî'nin ahlâka dair tüm eserleri bir arada değerlendirilirse, işte o zaman Tûsî'nin ahlâk felsefesi, felsefî ve dinî temellendirmeleri içerir bir mahiyet arz etmiş olur.¹⁸

Burada Kınalızâde ile Devvanî arasında birtakım karşılaştırmalara dikkat çekmek de faydalı olacaktır. Zira Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'den sonraki ikinci kaynağı Devvanî'nin *Ahlâk-ı Celalî*'si olduğu ve ancak Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Celalî*'ye genelde *Ahlâk-ı Nâsırî*'de kapalı gördüğü hususları açıklama veya konuya dinî bir muhteva kazandırma zarureti hissettiğinde başvurduğu belirtilmiştir.¹⁹ Diğer taraftan Devvanî'nin *Ahlâk-ı Celalî*'sinin de büyük oranda Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sine dayandığı, gerek felsefî açıklamaların gerekse de eser planının ondan alındığı, Devvanî'nin birinci el kaynaklarına yaptığı atıfların Tûsî aracılığıyla olduğu, Devvanî'nin, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eserini altı yerde zikrettiği belirtilmiş ve iki eserin ayrıntılı karşılaştırması yapılarak tabloyla bu durum ortaya konmuştur.²⁰ Dikkat edilecek olursa Devvanî ile Tûsî arasındaki bu durum Kınalızâde ile Tûsî arasında olduğu söylenen durumla oldukça benzerlik göstermektedir. Anay, Devvanî'nin Tûsî'den bu kadar etkilenmiş olmasına rağmen kendisine özgü bir otantikliğinin olduğunu belirtmiştir. Bu çerçevede Devvanî'nin ayetler, hadisler, sahabe ve tabiûn sözleri, imamların, mutasavvıfların ve İsrâk filozoflarının ifadeleri ve keşf ehlinin zevkleri vb.yle kitabını süslemesi, edebî dil ve üslubuyla dikkat çekmesi²¹ bakımlarından *Tehzîbu'l-ahlâk* ve *Ahlâk-ı Nâsırî* gibi kendisinden önceki kaynaklardan farklılaştığını söylemiştir.²² Diğer yandan Devvanî'nin eserinde tenvir, tabsıra, hikâyât vb. başlıklar aracılığıyla, yararlandığı kaynaklarında kapalı kalan yerleri izah etme çabası sergilemesi, *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin sonunda bulunan Platon'un Aristo'ya tavsiyelerine bir ilave olarak Aristo'nun İskender'e öğütlerini eklemesi²³ de ayrıcalıklı bir yönü olarak belirtilebilir.

17 Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 18.

18 Anar Gafarov, *Nasîrüddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, İsam Yayınları: İstanbul 2011, s. 282.

19 Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 71.

20 Anay, *Celaleddin Devvanî Hayatı Eserleri Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, s. 229, 232, 236, 238-240.

21 *A.g.e.*, s. 234, 244-245, 253.

22 Devvanî'nin farklı yönlerinin toplu değerlendirmesi için bkz. *A.g.e.*, s. 241.

23 *A.g.e.*, s. 233-234.

Devvanî ile ilgili bu tabloya bakıldığında Kınalızâde'nin de onunlike benzer bir metotla ayet ve hadis gibi dinî ve dinî bağlamli alıntılara sıkça yer verdiğini, edebi bir üsluba sahip olduğunu ve açıklama babında bazı başlıklar kullandığını söyleyebiliriz. Ancak Kınalızâde'nin kendisinden öncekilerden daha fazla sayıda ayet ve hadis kullandığı, farklı izahlara yer verdiği ve öğütler eklediği bilinmektedir.²⁴ Ancak bu metodik benzerliğin büsbütün içeriğe yansıdığını söylemek zordur. Zira Devvanî, eserinde işrâkî ve tasavvufî unsurlara çokça dikkat çekip hatta bazı yerlerde akıl yoluyla bu yolu uzlaştırmaya çalışmış ve devlet başkanıyla ilgili konularda döneminin yöneticisi olan Uzun Hasan'ı öven satırlara yer vermişken²⁵ Kınalızâde'de bu unsurlar daha azdır. Fakat şu bir gerçektir ki, hem Devvanî hem de Kınalızâde ahlâkî felsefî ve dinî açılardan temellendirmeye çalışmıştır. Ancak felsefe-din uzlaştırmasının bir ahlâk temellendirmesi olarak kullanılıp kullanılmadığı meselesine gelince, işte bize göre bu durum Kınalızâde'de daha belirgindir. Dolayısıyla Kınalızâde, ahlâkî hem felsefî hem de dinî açıdan temellendirmekle yetinmemiş, felsefe ve dinin uzlaşımını bir temellendirme yapmak suretiyle de ahlâkî temellendirme çabasına girişmiştir. Hatta böyle bir uzlaştırmayla ahlâkî temellendirmesinin onun eserinin en belirgin ve farklı yönü olduğunu ileri sürebiliriz.

Şimdi Kınalızâde'nin bu yönüyle ilgili ileri sürdüklerimizi *Ahlâk-ı Alâî*'den örneklerle ve Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eseriyle karşılaştırmalı olarak desteklemeye başlayabiliriz. Bu doğrultuda vereceğimiz örnekleri dört farklı gruba ayıracağız. Bu grupları sıralarken, felsefe-din uzlaştırması yoluyla ahlâkın temellendirilmesinin Kınalızâde'ye en az ait olduğu yerlerden en çok ait olduğu yerlere doğru bir yol takip edeceğiz.

I. Birinci grupta vereceğimiz örnekler, Kınalızâde'nin, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*'sinde az sayıda görülen felsefe-din uzlaştırması şeklindeki temellendirmelere vurgu yaptığı durumları göstermektedir.

Bu başlık altında Kınalızâde'nin amelî hikmet ile ilgili düşünceleri örnek verilebilir. O, amelî hikmetin tanımında gizli olan gayenin, dinin amacıyla aynı

24 Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s. 79-86.

25 Anay, *Celaleddin Devvanî Hayatı Eserleri Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, s. 234-235, 242; Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 58-59. Devvanî'nin felsefî tartışmalarda yer aldığı tarafa bakacak olursak Kınalızâde'yle karşılaştırıldığında felsefeye daha yakın durduğunu söyleyebiliriz. Zira Devvanî, Meşşâî felsefeyi âlemin ezeliiliği gibi bazı konular hariç fazla tenkit etmemekte, tersine çoğu eserinde İbn Sinâ ve Fârâbî'nin fikirlerinden faydalanmaktadır. Sudur teorisi gibi teorileri de benimseyen Devvanî, Gazzâlî'nin filozofları tekfirle suçladığı üç meselede, âlemin kıdemi meselesi hariç, diğer iki konu olan Allah'ın tikelleri bilmesi ve cismanî haşr konularında Gazzâlî'den ayrılmıştır. Bkz. Harun Anay, "Devvanî", *DİA*, TDV Yayınları: İstanbul 1994, c. IX, s. 258.

olduğunu düşünmüştür. Bu doğrultuda Tûsî'yi takip ederek hikmet ve amelî hikmetin tanımlarını verdikten sonra amelî hikmetle ilgili olarak şunları söylemiştir: “O halde amelî hikmet bir ilimdir ki, bundan fertlerin fiil ve amellerinden ve insan nefislerinden bahsolunur. Hangi amel salih ve makbuldür ki, onu elde etmek insan nefsinin hakikî saadeti elde etmesine sebeptir? Hangi amel fasid ve çirkindir ki, ona sahip olanlar dünyada ve ahirette zararda olurlar? Böylece birinci kısımdaki amellerle ruhun süslenip, ikinci kısmındaki çirkin huylardan kendini temizlemek mümkün olsun.”²⁶ Kınalızâde bu ifadeleriyle amelî hikmetin insanın nefsini temizlemeyi hedeflediğini ve bu yolla insanı hakikî saadete ulaştıracağını benimsemiştir. O, amelî hikmetin bu amacının dinin temel hedefiyle tam bir uzlaşma içerisinde olduğunu Tûsî'nin de yaptığı gibi sözlerinin bittiği yerde şu ayetle desteklemiştir: “Onu (nefsini) tertemiz yapan kişi muhakkak umduğuna ermiştir. Onu (nefsini) alabildiğine (günahla) örten kişi ise elbette ziyana uğramıştır.”²⁷ Ancak Kınalızâde ahlâk ilminin faydalarıyla ilgili bölümde Tûsî'den farklı olarak başkaca ayetler, hadisler ve birtakım dinî açıklamalarla konuyu izah etmiştir.²⁸ Böylece Tûsî'nin de dikkat çektiği felsefe-din uzlaştırmasına Kınalızâde çok daha bariz ve güçlü bir şekilde vurgu yapmıştır.

Diğer örnek, amelî hikmetin üç kısmıyla ilgilidir. Kınalızâde burada Tûsî'den yararlanarak amelî hikmetin üç bölümünü şöyle belirtir: 1. Tek bir şahıstan meydana gelen fiil ve amelleri esas alan ilimdir. Buna “ilmu'l-ahlâk” (bireysel ahlâk) denir. 2. Ev halkı ile olan fiil ve amellerden bahseden ilimdir. Buna “ilmu't-tedbiri'l-menzi” (aile ahlâkı) denir. 3. Bütün şehir halkı ve bütün diyarların karışması itibariyle meydana gelen tavır, davranış ve fiillerdir ki, buna “ilmu't-tedbiri'l-medine” (devlet ahlâkı) denir.²⁹ Bundan sonra Kınalızâde, yine Tûsî'nin yaptığı amelî hikmet ile fıkıh ilmi arasındaki benzerliğe dikkat çeker. İlahi inayetten güç alanların (Peygamberler, veliler, imamlar vs.) koyduğu ilahi kanunları (nevamis-i ilahi) ifade eden Fıkıh ilminin 1. Bireyleri ilgilendiren konuları içeren “ahkâm-ı ibadet” 2. Ev sahiplerini ilgilendiren konuları içeren “münakehat” ve “muamelat” 3. Memleketler, beldeler ve kulların çoğunun ortak davranışları ile ilişkileri itibariyle meydana çıkan konuları içeren “hudud-u siyaset” olmak üzere üç sınıf olduğunu aktarır. İşte Kınalızâde, fıkıh ilminin bu

26 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 29; K, A.A. (trns.), s. 48.

27 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 29-30; K, A.A. (trns.), s. 48; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 26; ayet için bkz. Şems, 91/7-10.

28 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 34-36; K, A.A. (trns.), s. 53-55. Ayetler için örnek olarak bkz. Kamer, 54/55; Araf, 7/40.

29 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 32-33; K, A.A. (trns.), s. 50-51.

üç kısmı ile ameli hikmetin yukarıdaki üç kısmının birbirine denk düştüğünü Tûsî'den alarak belirtir³⁰ ve felsefe-din uzlaştırmasına dikkat çeker.

Başka bir örnek de insandaki kuvvelerle ilgilidir. Tûsî'den aktarımları içeren bu kısımda Kınalızâde insandaki üç kuvvenin insanın şeref ve noksanlığı açısından sıralarını verir: 1. En aşağı kuvvet olan “behimi kuvvet” (nefs-i behimî). 2. Ortadaki kuvvet olan “kuvvet-i sebûiyye” (nefsi seb’î). 3. En üst kuvvet olan “kuvvet-i melekiye” (nefs-i melekî). Kınalızâde’ye göre insan bu kuvvetlerden istediğine yönelebilir ve hangisine yönelirse ona göre konumunu belirler. O, bu noktada Tûsî’den aktarımla bu üç kuvvete Kur’an’da da işaret edildiğini söylemiş ve bunların sırasıyla 1. Nefsi emmare, 2. Nefsi levvame, 3. Nefsi mutmainne olduğunu belirtmiştir.³¹ Kınalızâde burada Tûsî’nin yapmış olduğu felsefe-din uzlaştırmasına katılmış ve açıklamalarını olduğu gibi aktarmıştır.

II. İkinci gruptaki örnekler Tûsî’nin, *Ahlâk-ı Nâsirî*’de açıkça vurgulamadığı yerler veya ileri sürdüğü dinî temel ve felsefe-din uzlaştırmasının yetersiz olduğu durumlarla ilgilidir. Kınalızâde burada ya ahlâkla ilgili uzlaştırmacı temeli yetersiz görerek güçlendirmiş, ya bu uzlaştırmayı kuvvetlendirmek amacıyla ileri sürülen dinî atıfları zayıf bularak yerlerine farklı dinî atıflar kullanmış ya da mevcut dinî atıflara başkalarını ekleyip sayısını artırarak onu güçlendirmeye çalışmıştır.

Bu başlık altındaki ilk örnek huyun değişip değişmediğiyle ilgilidir. Bu konuda Kınalızâde Tûsî’den yararlanarak filozoflar arasında üç temel görüşün bulunduğunu belirtmiştir: 1. Huy değişmez çünkü huy doğuştan gelir. 2. Huy iki türlüdür. Tabii olanı yaratılıştan gelir ve değiştirilemez, diğeri ise anlaşma ve alışkanlıklarla kazanılır ve bu değişebilir. 3. Ahlâkın yani huyun değişebildiğini savunanlar. Kınalızâde de Tûsî gibi filozofların ve İslam âlimlerinin çoğunun üçüncü görüşü savunduğunu belirtir.³² Ancak Kınalızâde’nin buradaki farklılığı, üçüncü görüşü izah ederken görülmektedir. Tûsî’nin belirttiklerini vermekle yetinmeyen Kınalızâde önce Gazalî ve Ragıp el-İsfahanî (ö.1108) gibi İslam düşünürlerinin görüşlerinden örnekler sunmuş,³³ ardından huyun değişebilirliği

30 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 33-34; K, A.A. (trns.), s. 51; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 17.

31 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 86-87; 95-96; K, A.A. (trns.), s. 93, 100-101; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 37, 56; Tûsî’nin nefsin bu güçleriyle ilgili felsefi izahları için ise bkz. s. 50-55. Oktay, Kınalızâde’nin nefis konusundaki düşüncelerini derlemiş ve nefsin güçleriyle ilgili olarak, bilme gücüne (kuvvet-i âlime-nutke) melekî nefis (nefs-i melekî), arzu gücüne (kuvvet-i sheviyye) hayvanî nefis (nefs-i behimî), öfke gücüne (kuvvet-i gadabiyye) yırtıcı nefis (nefs-i seb’î) adlarının verildiğini belirtmiştir. Bkz. Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s.158; ayrıca bkz. Ayşe Sıdıka Oktay, “Kınalızâde Ali Efendi’nin Nefis Konusundaki Görüşleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, Isparta 2001, ss. 93-119.

32 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 36-37; K, A.A. (trns.), s. 56; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 82.

33 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 39-41. Söz konusu görüşlerden örnekler, transkripsiyon metinde yer

görüşünü kahir ekseriyette savunan filozofların görüşünün doğruluğu ile dinin taleplerinin anlamlılığı ve makullüğü arasında ilişkiler kurarak bir tür felsefe-din uzlaştırmasıyla bu ahlâk meselesini temellendirmeye çalışmıştır.³⁴ Burada Tûsî'de cılız bir şekilde görülen dinî temellendirme ve felsefe-din uzlaştırması, Kınalızâde'de oldukça bariz bir şekilde karşımıza çıkar. Tûsî ise bu konuyu daha çok felsefî tarzda açıklamıştır. O, filozof görüşlerine vurgu yapmış, hatta birtakım kıyas ve bu kıyas önermelerinin tahlillerini yaparak huyun değişebilirliğini çoğunlukla rasyonel tarzdaki kanıtlamalarla ortaya koymaya çalışmıştır.³⁵

Diğer örnek ruh ile ilgilidir. Kınalızâde'nin insan ruhu/nefsi, özellikleri ve güçleriyle ilgili olarak aktardığı felsefî birikim Tûsî'ye dayalıdır.³⁶ Bu bağlamda Kınalızâde, Tûsî'ye müracaatla amelî hikmetin adeta insan ruhunu eğiterek güzel davranışlar çıkarmasını öğrettiğini, işte bu insan ruhunun tanınması gerektiğini söyler ve insan ruhunun üç makamı olduğunu belirtir.³⁷ Bu makamlardan ilkinin filozofların kavramlarıyla “insan nefsi” veya “nefs-i natıka” olduğunu söyleyen Kınalızâde, bu noktada Tûsî'den farklı olarak dinde buna ruh dendiğini ve “Sana ruhu sorarlar. De ki ruh, rabbimin emrindedir.” ayetinin bunu gösterdiğini eklemiştir. O, buna ilaveten ayetin ifade ettiği ile Müslüman âlim ve sûfilerin ruha dair söyledikleri arasında birtakım ilişkilendirmelerde bulunmuştur. Ruhun en yaygın tanımını da aktaran Kınalızâde, Şeyh Şihabuddin Ömer-i Sühreverdi'ye (ö.1234) de müracaat etmiştir.³⁸ Kınalızâde'nin burada ahlâkın temeline yerleştirdiği felsefe-din uzlaştırması çabası, bu bölümde Tûsî'de fark edilmeyecek kadar azdır. Kınalızâde'nin ruhun ikinci makamı olan ruh-beden ilişkisine ve üçüncü makamı olan ruhun kuvvelerine ilişkin açıklamalarının genel çerçevesi de Tûsî'ye dayalıdır ama özellikle nefsin güçleriyle ilgili bölümde Kınalızâde'nin açıklamaları daha fazladır.³⁹ Ayrıca Kınalızâde bu bölümde az da olsa dinî metinlere atıflarda bulunmuş⁴⁰ Gazali ve bazı mutasavvıfların nefsin güçleri ile dinî bazı unsurlar arasında ilişkiler kurmalarına (nefsin güçlerine melek denmesi gibi) dikkat çekmiştir.⁴¹ Burada da Kınalızâde felsefe-din uzlaştırması noktasında Tûsî'nin göstermediği gayreti göstermiştir.

almamaktadır.

34 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 41-43; K, A.A. (tns.), s. 57-59.

35 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 82-86.

36 A.g.e., s. 27-37.

37 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 43-45; K, A.A. (tns.), s. 61-63.

38 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 45-46; K, A.A. (tns.), s. 63; ayet için bkz. İsrâ, 17/85.

39 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 46-64; K, A.A. (tns.), s. 64-76.

40 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 56; K, A.A. (tns.), s. 70; ayet için bkz. Fussilet 41/53.

41 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 63; K, A.A. (tns.), s. 76.

Başka bir örnek de insanın âlemdeki durumu ve onun varlıkların en mü-kemmeli ve en şerefli olmasıyla ilgilidir. Kınalızâde'nin bu konudaki açıklamaları Tûsî'den yaptığı felsefî alıntılarını içermektedir. O, burada varlık cinslerini ve türlerini açıklayıp olgunluk ve şereflerine göre yapılmış bir hiyerarşiye değindik-ten sonra insanları da kendi içerisinde bir derecelendirmeye tabi tutmuş ve onların içerisinde peygamberlerin üstün olduğunu vurgulamıştır.⁴² Kınalızâde bu noktada Tûsî'ye bir ilave yaparak benzer hiyerarşiyi peygamberler arasında da yapmış ve bu hususta dinî bilgilere atıfta bulunmuştur.⁴³ Fakat varlıkların yapıları, cinsleri ve türleri hakkındaki izahlarda gerek Tûsî gerekse Kınalızâde birtakım dinî me- tinlere işaret eden bilgilere yer vermek bakımından benzerlik sergilemişlerdir.⁴⁴

Kınalızâde insanî nefsin üç kuvvesini yine Tûsî'den yararlanarak erdemler açısından da ele almıştır. Nefs-i behimî, nefs-i seb'î ve nefs-i melekî olan bu üç kuvvet, Kınalızâde'nin Tûsî'den yaptığı aktarım çerçevesinde, itidal üzere kullanılırsa bu kuvvetlere denk düşen erdemler sırasıyla iffet/ölçülülük, şecaat/cesaret ve hikmet/bilgelik olarak karşımıza çıkar. Bu üç erdemın bireyde gerçekleşmesi sonucunda o kişi adil olur ve dolayısıyla dördüncü olarak adalet erdemi söz konusu olur.⁴⁵ Daha sonra Kınalızâde her bir erdemın alt türlerini yine Tûsî'den yararlanarak sıralamıştır. Bu erdemlerin hem Aristoteles'in erdemlerinden hem de İslam dininin getirdiği birtakım erdemlerden yararlanılarak ortaya konduğu açıktır.⁴⁶ Ancak burada bizi ilgilendiren yön, Kınalızâde'nin ahlâk anlayışında erdemleri açıklarken felsefî olduğu kadar dinî bir temeli de önemsedir. Zira o, erdemle ve özellikle de dört erdemın alt başlıklarıyla ilgili açıklamalarda çokça dinî referans ve izahlara yer vermiştir. Örneğin dört erdemın alt başlıkları içerisinde yer alan ve karışık olarak verdiğimiz tevazu, hayâ, rıfk, kanaat, îsar, ülfet,

42 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 65-71; K, A.A. (trns.), s. 77-82; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 38-42.

43 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 71-72; K, A.A. (trns.), s. 82-83.

44 Örnek olarak bkz. K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 69, 71; K, A.A. (trns.), s. 80,81; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 39,42.

45 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 95-97; K, A.A. (trns.), s. 102-103; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 89-91. Buradaki üç kuvvet Platon'un, sırasıyla iştihâ, tin/gönül ve akıl dediği üç parçalı ruh anlayışındaki üç kuvveti; üç erdem ise Platon'un ruhun üç parçasına/kuvvetine sırasıyla karşılık getirdiği ölçülülük, cesaret ve bilgelik erdemlerini ifade eder. Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yay., Bursa, 2006, s. 319-320.

46 Ayrıntılar için bkz. K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 97-123; K, A.A. (trns.), s. 105-113; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 93-97. Aristoteles'te erdemler dört temel erdemle sınırlı değildir. Onda erdemler "dianoetik erdemler" ve "ahlâksal erdemler" olarak ikiye ayrılır ve dianoetik erdemler kendisini bilgelikte gösterirken, ahlâksal erdemler ise çerçevesi orta yol teorisiyle belirlenen çok sayıda erdemi barındırır. Aristoteles'teki bu erdemler, Platon'un belirledikleri de dâhil olmak üzere, dostluk, kendine hâkim olma, uzlaşma, aklıbaşındalık, nüktedanlık, yüce gönüllülük, utanma vb. şeklinde belirtilebilir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Ayraç Yay., Çev. Saffet Babür, Ankara, 1997, s. 23-40, 60-65, 94, 97, 128-129; Özlem, *Etik Ahlâk Felsefesi*, s. 60-61.

şefkat, ibadet ve takva gibi konularda ayetler, hadisler, sahabeden ve önde gelen İslam büyüklerinden sözler, davranışlar ve tavsiyeler nakletmiştir.⁴⁷ Daha da önemlisi Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'de bulunmayan takva bölümüne eserinde yer vermiş olması ve bunu ayet ve hadislerle açıklayıp desteklemesidir.⁴⁸

III. Üçünü grup örnekler, Tûsî'nin dinî aktarımlara ve felsefe-din uzlaştırmasına neredeyse hiç dikkat çekmediği konularla ilgilidir. Kınalızâde burada yoğun bir şekilde dinî atıflarda bulunmuş ve ahlâkı bariz bir felsefe-din uzlaştırmasıyla temellendirmeye çalışmıştır:

Buna en güzel örnek erdem cinslerinin zıddı olan erdemsizlikler ya da reziletler konusudur. Adet olduğu üzere felsefî temeli Tûsî'den alan Kınalızâde, reziletlerin faziletlerin zıddı olduğunu söyleyip faziletlerin vasat ve itidal olduğunu (ki bu Aristoteles'in orta yol teorisine dayanır) belirttikten sonra, Tûsî'den farklı olarak başkaca ayetlerle birlikte "Bizi doğru yola ilet" ayetine atıfta bulunmuş⁴⁹ ve şu açıklamayı yapmıştır: "Buradaki doğru yol itidal olan yoldur. Bu yolu iman, ahlâk ve amel neşesi içinde kazanan kişi, ahiret neşesini elde eder. Ahlâk ve amelde itidale riayetin bir örneği sıradır. (...) kim bu dünyada iken ahlâk ve amele itidal üzere riayet etmişse, (...) bunu aşar. İtidal haddinden ifrat ve tefrite yönelenler, sıratı geçemezler."⁵⁰ Kınalızâde burada fazileti vasat ve itidal, rezileti de itidalden çıkıp ifrat ve tefrite sapma olarak tanımlamış ve bu tanıma "İşlerin en hayırlısı en mutedil olanıdır" söz/hadisini destek olarak getirmiştir.⁵¹ Bu açıklamalarıyla Kınalızâde erdemlerin temelinde yer alan orta yol teorisini ayet ve hadislerle desteklemiştir. Kınalızâde'nin reziletler dediği erdemsizliklerle ilgili açıklamaları da hep bu bakış üzerinden gitmiştir.⁵² Aynı tutum bireysel ahlâkla ilgili olarak eserin ilerleyen sayfalarında devam etmiştir. Bu konuda birçok örnek aktarmak mümkünse de oldukça fazla olmaları nedeniyle burada aktarmaya gerek görmüyoruz.⁵³ İşte bu bölümlerde Kınalızâde'nin gösterdiği uzlaştırmacı temellendirme Tûsî'de neredeyse yoktur.

47 Bu erdemlerle ilgili olarak sırasıyla bkz. K, *A.A.*: *Ahlâk İlmi*, s. 101, 103, 104, 106, 109, 110, 112, 113, 115, 116, 118-123; K, *A.A.* (trns.), s. 110-113; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 89-97.

48 K, *A.A.*: *Ahlâk İlmi*, s. 118-123.

49 K, *A.A.*: *Ahlâk İlmi*, s. 123-124; diğer ayetler için bkz. K, *A.A.* (trns.), s. 116; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 98-100. Ayet için bkz. Fatıha, 1/6.

50 K, *A.A.*: *Ahlâk İlmi*, s. 124; K, *A.A.* (trns.), s.117.

51 K, *A.A.*: *Ahlâk İlmi*, s. 125; K, *A.A.* (trns.), s.117-118.

52 K, *A.A.*: *Ahlâk İlmi*, s. 126 vd., adalet ile ilgili olarak ise bkz. s. 136-139 vd.; K, *A.A.* (trns.), s. 118-123,135-139.

53 Örneğin "Faziletlerin devamını sağlayan ruhun sıhhatini korumak" adlı bölümde ilimde tekrarın önemi ve manevî yükselişte zühd yaşamı (s. 161), mala fazlaca tamah etmemek gerektiği (s. 162), eksikliğin ve ayıbın farkına varmak, (s. 164-165) ve kibirden korunma (s. 166) konularında ayet, hadis, sahabe sözleri vs. gibi dinî

Diğer örnek adaletle ilgilidir: *Ahlâk-ı Nâsirî*'nin planı üzere konuyu ele alan Kınalızâde,⁵⁴ adaletin ilgili olduğu üç husus (malların taksimi, muamelatta adalet, eğitim ve yönetimde adalet) üzerine açıklamalar yapıp eğitim ve yönetimdeki adalet konusunu açıklarken, en doğru adaletin Tanrı'nın adaleti olduğu noktasında Tûsî'yle hemfikirdir ve hatta ikisi de aynı ayete işaret ederler.⁵⁵ Burada her ikisi de felsefe-din uzlaştırmasına yönelmiştir.⁵⁶ Fakat Kınalızâde, ayette geçen “mizan” ve “hadid” kavramlarını açıklamak ve ayrıca bu bağlamda “tenbih” başlığını açıp burada adaletin birtakım bireysel, sosyal ve yönetsel yönlerine dikkat çekmek, adalet erdemi ile ilgili kaynaklarda geçen iki farklı tanım arasındaki çelişkiyi vurgulamak ve tüm bunlarla ilgili çok sayıda ayet, hadis ve sözlere yer vermekle Tûsî'den farklılaşır.⁵⁷ Aynı başlık içerisinde Allah'a ibadet etmeyle ilgili olarak yine Tûsî'den filozof görüşlerinin bir kısmını aktaran Kınalızâde⁵⁸ bu görüşleri destekler nitelikte ve hatta bunun ilerisinde, her mükellefe gerekli olan hizmetler ile iman ve amel gibi konulara dair açıklamalar yaparak felsefe-din uzlaştırmasına yönelmiştir. Tûsî bu bölümde nadiren de olsa dinî metinlere dikkat çekmiş olsa bile bu çabası Kınalızâde'ye göre oldukça silik kalmıştır.⁵⁹

Kınalızâde, “fazilet ve saadetin kazanılması için yol nedir” başlığında Tûsî'nin felsefî açıklamalarını ayetlerle desteklemeye devam etmiştir.⁶⁰ “Faziletlerin devamını sağlayan ruhun sıhhatini korumak” başlığında da felsefî mirası Tûsî'den aktarmış ancak dinî temellendirmeleri yoğun ayet, hadis, söz, şiir, fikhî bilgiler, sahabe hayatından örnekler vb. ile yapmayı sürdürmüştür. Hatta Tûsî'nin değinmediği zühd gibi konulara değinip bunları savunmuştur. Kınalızâde'nin açtığı başlıkların dinî bağlamda olması karşısında Tûsî daha çok filozof görüşlerini aktarıp felsefî bir yol takip etmeyi tercih etmiştir.⁶¹

temellendirmeler ile felsefî izah ve örnekler bir arada yer almaktadır. K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 161-166; K, A.A. (trns.), s. 156-168.

54 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 135-150; K, A.A. (trns.), s.135-147; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 112-129.

55 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s.1 36; K, A.A. (trns.), s. 135-136; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 114. Ayet için bkz. Hadid 57/25.

56 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 138; K, A.A. (trns.), s. 136-137; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 115.

57 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 138-141; K, A.A. (trns.), s. 137-139; Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s. 523.

58 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 141-144; K, A.A. (trns.), s. 141-143; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 121-124.

59 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 144-148; K, A.A. (trns.), s. 144-145; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 127-128.

60 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 154; K, A.A. (trns.), s. 150-152; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 133. Ayet için bkz. Duha 93/7.

61 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 157-166; K, A.A. (trns.), s. 155-168; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 138, 140-142, 147-148; Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s.525. Devvanî zühd ve uzlete karşıdır. Bkz. Anay, *Celeleddin Devvanî Hayatı Eserleri Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, s. 335-336.

Konu ruhî hastalıkların tedavisine geldiğinde Tûsî'de dinî temellendirmeler azalırken Kınalızâde'de iyice artmaktadır. Bu tersine durum, eserin sonuna doğru yoğunlaşarak devam etmektedir. Zaten bu konudan sonra deyim yerindeyse Kınalızâde'nin yaptığı şey, Tûsî'den felsefi izahlar aktarıp peşinden bunlara dinî açıklamalar eklemek şeklinde olmuştur. Hatta Tûsî'den yapılan aktarımların miktarı da azalmaktadır. Burada Kınalızâde'nin hangi konularda Tûsî'nin felsefi izahlarına dinsel temeller aradığına dair örnekler o kadar çoktur ki bunların hepsini burada aktarmak çalışmamızın sınırlarını oldukça aşar. Bu nedenle maksadımızı ifade etmek üzere, cehalet türlerinden cehl-i basit, gazap ve sinirli haller ve tedavileri, övünme, münakaşa, kibir, alay, vefanın tersi olan gadr, zulüm, değerli şeyleri istemek, korkaklık, şehvet hastalıklarının ilaçları, şehvet, tembellik, hüzn ve haset gibi konuların sadece isimlerini zikretmekle yetiniyoruz.⁶² Haset konusundan sonra Tûsî, yalan söyleme, gösteriş, cimrilik ve riya gibi konuları çok kısa bir şekilde irdeleyip ev idaresi bölümüne geçerken Kınalızâde dilin afetleri konusunu bir ilave olarak açıklayıp diğer bazı kötü davranış ve reziletleri incelemeye devam eder. Bu bölümlerde özellikle Gazali'den yararlanan Kınalızâde konuyu dinî çerçevede ele alıp inceler ve uzlaştırmasını yoğun bir şekilde sürdürür.⁶³

Kınalızâde'nin ruhî hastalıkların ilaçları bölümünden itibaren sergilemiş olduğu açık ve yoğun felsefi, dinî ve felsefe-din uzlaştırması tarzındaki temellendirmeler, aile ve devlet ahlâkı bölümünde artarak devam etmektedir. Bu bölümlerde Kınalızâde, Tûsî'den felsefi aktarımları sürdürse de birtakım takdim tehirlere bulunma ve bazı bölümleri atlamalara daha fazla başvurmuştur. Diğer taraftan felsefi aktarımları takip eden dinî izahlara tarihsel bilgileri de yoğun bir şekilde ilave etmeye başlamıştır. Özellikle devlet ahlâkı bölümünde bu durum daha net bir biçimde görülür. Burada da her konuya örnekler vermemiz mümkün değildir. Ancak bir fikir edinmek bakımından evin ve yurdun yapısı, mal ve para, aile ve çocukların terbiyesi, çocukların terbiye usulleri gibi konular çok sayıdaki örneklerden bazıları olarak verilebilir. Bunlar ve devamındaki diğer bölümlerde Kınalızâde'nin dinî temellendirmeleri Tûsî'yle karşılaştırılamayacak derecede çoktur. Yine devlet ahlâkında da örneğin altıncı bölüm olan şehirlerin idaresi, sevgi, sevginin sebepleri, mertebeleri vb. gibi devam eden konularda hep aynı tavır karşımıza çıkar.⁶⁴

62 Bu konularla ilgili olarak sırasıyla bkz. K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 175-177, 180-181, 183-184, 187-210, 211-326; K, A.A. (trns.), s. 176-320; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 153-181; krş. Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları: İstanbul 1993, c. III, s. 378, 433-437, 773-784.

63 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 228-326; K, A.A. (trns.), s. 246-320; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 181-184.

64 Bu konularla ilgili olarak sırasıyla bkz. K, A.A.: *Devlet ve Aile Ahlâkı*, s. 19-21, 23-59, 61-

Kınalızâde'nin felsefe-din uzlaştırması temellendirmesine çok güzel bir örnek de hatime bölümünde karşımıza çıkmaktadır. Burada Kınalızâde önce *Ahlâk-ı Nâsırî*'de geçen Platon'un Aristoteles'e verdiği nasihatleri, ardından *Ahlâk-ı Celalî*'de geçen Aristoteles'in İskender'e verdiği öğütleri aktarır. Bunlar felsefî birikim olmak bakımından ahlâkın felsefî temeline yöneliktir. İşte Kınalızâde'nin bu nasihatlere ilave ettiği iki nasihat oldukça dikkat çekicidir. Çünkü Kınalızâde, önce Şeyh Abdulhâlık Gücdüvânî'nin (ö.1220), ardından Mevlana Celaleddin Rumî'nin (ö.1273) vasiyetlerini söz konusu iki nasihate ilave etmiştir. Kınalızâde'nin nasihatlerini aktardığı iki kişinin Müslüman-sûfî kişilikleri göz önüne alındığında ve nasihatlerinin dinî içerikleri hesap edildiğinde, onun felsefî nasihatlere dinî nasihatler ilave etmek suretiyle ahlâka bir de dinî temel kazandırdığını ve felsefe-din uzlaştırmasına gittiğini açıkça söyleyebiliriz. Kınalızâde'nin bu bölümde yaptığını ne Tûsî ne de Devvanî'de görmekteyiz.⁶⁵

IV. Dördüncü örnek grubu ise Kınalızâde'nin felsefe-din uzlaştırması yoluyla yaptığı ahlâk temellendirmesini en üst noktasına ulaştıran örneklerdir. Buradaki örnekler Kınalızâde'nin hem Tûsî'ye hem de Devvanî'ye muhalefet ettiği yerlerdir. Burada ahlâkın kimi felsefî temellendirmelerini Kınalızâde hatalı bularak ya bu açıklamaları atlamış ya bunlara açıkça karşı çıkmış ya da dinle uzlaşabilecek hale getirmiştir. Buradaki örnekler felsefe-din uzlaştırmasının Kınalızâde'de bir temellendirme olarak kullanıldığını göstermesi açısından önemlidir.

Birinci örnek Tehâfütlerin merkezinde yer alan cismanî haşr meselesidir. Kınalızâde'nin değerlendirmesine göre filozofların çoğu ve bazı İslam filozofları (İbn Sina gibi) birtakım aklî çıkarsamalarla ruhanî marifet, hakikî saadet ve aklî zevklere ters düşen sonuçlar doğurması nedeniyle bedensel haşre karşı çıkıp ruhanî haşri benimsemişlerdir. Ancak Kınalızâde, böyle bir ruhanî haşr anlayışının dinin inanç esaslarına ters düştüğünü, özellikle Yunan felsefesinin maddi karakterli oluşunun buna neden olduğunu belirtmiştir.⁶⁶ Ancak Kınalızâde, söz konusu ifadelerinin devamında haşrin rasyonel ve teolojik izahlarını yaparak bir uzlaştırma çabası içerisine girmiştir. Ruhanî ve bedensel haşri birtakım nakil-

74, 119-172; K, A.A. (trns.), s. 333-373,405-450; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 191-197, 199-200, 205, 207, 215, 235-266; Kınalızâde'nin aile ve devlet ile ilgili görüşleri için ayrıca bkz. Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile*, s. 97-132; Fahri Unan, *İdeal Cemiyet İdeal Hükümdar İdeal Devlet Kınalızâde Ali'nin Medine-i Fâzıla'sı*, Lotus Yayınları: Ankara 2004.

65 K, A.A.: *Devlet ve Aile Ahlâkı*, s. 273-287; K, A.A. (trns.), s. 531-543; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 337-339. Devvanî'nin ilave ettiği öğütler için bkz. Anay, *Celaleddin Devvanî Hayatı Eserleri Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, s. 233, 240; Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 58, 70, 96.

66 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 78-79; K, A.A. (trns.), s. 87-88.

lerden yararlanarak açıklamaya başlayan Kınalızâde Yunan felsefesinin olumsuz etkilerinden kurtulamayanların, “Cismanî lezzetler kendisinden önce bir elem gelmeyince gerçekleşmez. O halde elemlerden safi olan cennette cismanî lezzetin varlığı düşünülemez.” biçimindeki iddiayı şöyle bir rasyonel izahla reddetmiştir: “Ahiretteki cismanî lezzetler, dünyadaki cismanî lezzetler nev’inden değildir ki, buna ait olan özellik onda da olsun? Aksine ahiretteki cismanî lezzetler, hakikatte dünyadaki cismanî lezzetlere zıttır.”⁶⁷ Kınalızâde bu değerlendirmelere ilave olarak başkaca iddiaları da ele almış ve onlara yine aynı bakışla karşılık vermiştir. Kendi düşüncesini Platon’un idealar teorisiyle destekleyen Kınalızâde, haşrin ruh ve bedenle olacağını felsefî-rasyonel izahlarla göstermeye çalışmıştır. Fakat bu felsefî izahların hemen devamına başta Kur’an’dan olmak üzere, sûfilere, Sa’duddin Taftazanî (ö.1390) ve Şihabuddin Sühreverdî (ö.1191) gibi Müslüman düşünürlerden destekler bulmaya gayret sarf etmiştir.⁶⁸ Dolayısıyla Kınalızâde, arındırılmış, gözden geçirilmiş ve yeniden yorumlanmış bir felsefenin en nihayetinde dinle bir çatışma içerisinde olamayacağını kabul ederek uzlaşımın varlığına dikkat çekmiş ve ahlâkı temellendirmedeki tavrından ödün vermemiştir.

Oysa Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*’sinde daha çok ruhanî haşre vurgu yapmıştır. Gafarov’un belirttiği üzere, Tûsî mutluluk anlayışını hazlara dayalı olarak ortaya koyar. Tûsî’ye göre esas olan manevi hazlardır, maddî hazlar sadece manevi hazlar için birer araçtır. Bu nedenle dünya mutluluğu geçiciyken ahiret mutluluğu kalıcıdır. İnsan bedenle de ruhla da mutlu olabilir ama aralarında fark vardır. Bedensel mutluluk nisbîyken ruhsal mutluluk mükemmeldir. Bedensel mutluluk ruhsal mutluluğun bir aracıdır ve bu aracılığını sağlayabildiği ölçüde işe yarar. Tûsî gerçek mutluluğu Allah’a yakınlıkta görür ve mutluluğun kaynağını iyi, mutsuzluğun kaynağını da kötü ahlâkta bulur. Ona göre dünyadaki mutluluk veya mutsuzluk hem bedensel hem de ruhsal olurken ölümden sonra gerçekleşecek olan mutluluk ve mutsuzlukta bedene yer yoktur, yani ruhanîdir.⁶⁹ Devvanî de cismanî haşr meselesinde Gazali’den farklılaşarak İbn Sina ve Tûsî’nin yanında yer almıştır.⁷⁰

Diğer örnek kız çocuklarının eğitimiyle ilgilidir. Tûsî, kız çocuklarının birtakım edep, terbiye ve beceriler konusunda eğitilmelerinin lüzumunu belirtmesine karşılık okuma ve yazmadan men edilmeleri gerektiğini açıkça ifade etmiştir. İlginçtir, Devvanî de bu konuda Tûsî’ye katılmıştır.⁷¹ Ancak Kınalızâde bu

67 Her iki ifade için bkz. K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 81; K, A.A. (trns.), s. 89-90.

68 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 81-86; K, A.A. (trns.), s. 90-94.

69 Gafarov, *Nasîrüddîn Tûsî’nin Ahlâk Felsefesi*, s. 180-184. Krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s.60-79.

70 Anay, “Devvanî”, s. 258.

71 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 215; Demirkol, *Nasîreddin Tûsî’nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 73, 223-224.

anlayışa açıkça itiraz ederek onlara karşı çıkmıştır. Bu konuda “İlim öğrenmek her Müslüman kadın ve erkeğe farzdır.” hadisi ile Hz. Aişe ve İslam dünyasından eğitim almış kadınları örnekler vererek kız çocuklarının eğitilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.⁷² Onun bu yaklaşımı, ahlâkı temellendirirken dinî temel kadar, felsefi birikimin bu dinî temelle tashih edilmesini ve uzlaştırmasını da gerekli kılmaktadır.

Son bir örnek de içki adabıyla ilgilidir. Tûsî “ev idaresi” makalesinin çocukların “yönetim ve idaresi” başlıklı dördüncü faslında meclislerde “içki içme adabı” ile ilgili bir başlık açmıştır.⁷³ Kınalızâde ise içki içme konusunu tamamen atlayarak sadece yeme içme adabıyla ilgili Tûsî’nin değindiği bazı konularla Hz. Peygamberin sünneti arasında uzlaştırmalar yapmış, ilave bazı açıklamalarda da bulunmuştur.⁷⁴ Kınalızâde’nin bu tutumu dinî hassasiyetiyle ilgili olup ahlâkı temellendirmede felsefi mirastan yararlanırken bu mirası sorgulamadan almamak gerektiğine bir vurgudur. Hatta onun bu yaklaşımı neyin felsefi olduğu neyin felsefi olmadığına dair önemli bir dikkat çekmedir. Dolayısıyla Kınalızâde felsefe ile dini uzlaştırarak ahlâkı temellendirme çabasından geri adım atmamış olmaktadır.

Sonuç

Sonuç itibariyle Kınalızâde Ali Efendi’nin *Ahlâk-ı Alâî* eserinde ahlâkın iki temel dayanak üzerine inşa edildiğini söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi din, ikincisi ise felsefedir. Bu iki dayanağın hangisi öncelikli ve esas olandır sorusuna gelince, bununla ilgili bir karar vermek güçtür. Fakat eserin sistemi, tasnifi, bölümleri ve bölümlerinde açıklamaların büyük oranda felsefi birikime dayalı olduğu açıkça görülmektedir. Bununla birlikte felsefi temellendirmelerin sürekli dinî metinler ve kültürle izah edildiği de bir o kadar barizdir. Yalnız asıl dikkat çeken, felsefi ve dinî temellendirmelerin hep bir uzlaştırma mantığıyla karşımıza çıkarılmış olmasıdır. Kimi zaman felsefe ile dinin çatışır gözüktüğü durumlarda ise Kınalızâde, dini esas alıp felsefenin doğru veya arındırılmış olanını tercih ederek, başka bir ifadeyle de felsefi birikim üzerine tekrar felsefe yaparak bu felsefe ile din arasında bir uzlaştırma çabasına girişmiştir. Zaten felsefe-din uzlaştırması da herhangi bir sorunun bulunduğu veya var sanıldığı durumlarda kendisini açığa çıkartır. Böylece felsefe ile din arasında bir sorun olmadığını göstermeye çalışan Kınalızâde tüm bu gayretleriyle, bir taraftan felsefe-din uzlaştırması yapmış diğer taraftan bu uzlaştırmayla ahlâkı temellendirmiştir. Kınalızâde’nin bu temellendirmeye ısrarla vurgu yapması onu, kendisinden oldukça fazla bir şekilde yarar-

72 K, A.A.: *Devlet ve Aile Ahlâkı*, s. 73-74; K, A.A. (trns.), s. 372-373.

73 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 220-221.

74 K, A.A.: *Devlet ve Aile Ahlâkı*, s. 85-87; K, A.A. (trns.), s. 380-382.

landığı Tûsî'den ayıran en önemli yön olarak gözükmektedir. Kınalızâde, önemli kaynaklarından biri olan Devvani'den de bazı noktalarda farklılık göstermiştir. Çalışma boyunca bu farklılıklardan bazılarını dikkat çekmiş olsak da bu konuyu etraflıca ortaya koymak için sonraki araştırmacıların dikkatine bıraktığımızı belirtmek isteriz.

ÖZ

**KINALIZÂDE ALİ EFENDİ'DE BİR AHLÂK TEMELLENDİRMESİ
OLARAK FELSEFE-DİN UZLAŞTIRMASI**

Felsefe tarihinde ahlâk, farklı şekillerde temellendirilmiştir. Bu temellendirmeler genel olarak “din dışı” ve “dinî” temellendirmeler olmak üzere iki grupta belirtilebilir. Başka sınıflandırmalar yapmak da mümkündür. Burada din dışı temellendirmeden kast edilen felsefî temellendirmelerdir. Önemli bir Müslüman düşünür olan Kınalızâde Ali Efendi (1510 Isparta – 1572 Edirne), *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserinde ahlâk anlayışını ortaya koymuştur. O, hem felsefî mirastan hem de dinî kaynaklardan yararlanmıştı. Dolayısıyla o, ahlâkı temellendirmede iki temel unsuru fazlasıyla önemsemiştir: Felsefe ve din ya da akıl ve vahiy. Nitekim Kınalızâde, bir ahlâk konusunu ele aldığı anda felsefî açıklamalar ve filozof görüşlerinin ardından sürekli bir şekilde dinî kaynaklara atıflarda bulunmuştur. Başka bir ifadeyle felsefî temellendirmenin ardından dinî temellendirmeyi de yapmıştır. Bu da bize Kınalızâde'nin felsefe-din uzlaştırmasını, ahlâkı temellendirmede kullandığını göstermektedir. Bu bağlamda, çalışmamızda Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî* eseri çerçevesinde, onda ahlâkın felsefî-dinî temelini, birtakım örneklerle ortaya koymaya çalışacağız ve bunu yaparken Nasîruddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*'siyle karşılaştırmayı ihmal etmeyeceğiz.

Anahtar Kavramlar: Kınalızâde Ali Efendi, ahlâk, Ahlâk-ı Alâî, felsefe-din uzlaştırması.

ABSTRACT

**RECONCILIATION OF PHILOSOPHY AND RELIGION AS A
FOUNDATION OF ETHICS IN KINALIZÂDE ALI EFENDI**

In history of philosophy, the ethics is founded in different ways. These foundations can be generally stated in two groups: Non-religious and religious foundations. It is possible to make other classifications. Here, non-religious foundation means philosophical foundation. Kınalızâde Ali Efendi (1510 Isparta – 1572 Edirne), an important Muslim thinker, presented his idea of morality or ethics in his work titled *Akhlaq-i Alâî*. He benefited from both philosophical heritage and religious sources. Therefore he gave a lot of importance to two elements in his foundation of ethics: Philosophy and religion or reason and revelation. Hence

when Kınalızâde discussed a subject of ethics, he continuingly addressed to religious sources after presenting philosophical explanation and philosophers' ideas. In the other words, after philosophical foundation he makes religious foundation. This shows us that Kınalızâde used reconciliation of philosophy and religion in foundation of ethics. In this context, in this study we try to present Kınalızâde's philosophical and religious foundation of ethics in frame of his *Akhlaq-i Alâi* with some examples and comparing with Nasîr al-Dîn Tûsî's *Akhlaq-i-Nasiri*.

Keywords: Kınalızâde Ali Efendi, ethics, Akhlâq-i Alâi, reconciliation of philosophy and Religion

KAYNAKLAR

- Algül, Hüseyin, "Kınalızâde Ali Efendi", *Ahlâk-ı Alâi*, Tercüman 1001 Temel Eser, Haz: Hüseyin Algül, Bas. Tar. ve Yeri Yok, ss. 13-24.
- Anay, Harun, *Celeleddîn Devvanî Hayatı Eserleri Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi, İÜSBE, İstanbul 1994.
-, "Devvanî", *DîA*, TDV Yay., İstanbul 1994, c. IX.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Ayraç Yay., Çev. Saffet Babür, Ankara 1997.
- Bertrand, Alexsis, *Ahlâk Felsefesi*, Çev. Salih Zeki, Sad. Hayrani Altıntaş, Akçağ Yayınları: Ankara 2001.
- Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları: Bursa 2006.
-, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları: İstanbul 2008.
- Çağrıncı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, DEM Yayınları: İstanbul 2006.
- Demirkol, Murat, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, Fecr Yayınları: Ankara 2011.
- Doğan, Enfel, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Türkçe Kalem Alınmış İlk Ahlâk Kitabı: Ahlâk-ı Alâi", *Türk Dünyası Araştırmaları*, sy. 168, İstanbul 2007, ss. 73-88.
- Field, G.C., "Ahlâk Felsefesi Nedir", Çev. Recep Kılıç, *Felsefe Dünyası*, Temmuz 1992, sy. 4.
- Gafarov, Anar, *Nasîrüddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, İsam Yayınları: İstanbul 2011.
- Gazali, *İhyâü Ulûmi'd-dîn*, Çev: Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları: İstanbul, 1993.
- Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, TDV Yayınları: Ankara 1996.
-, "Ahlâkı Temellendirme Problemi", *Felsefe Dünyası*, Temmuz 1993, sy. 8.

- Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî: Ahlâk İlmi*, Tercüman 1001 Temel Eser, Baskıya haz: Hüseyin Algül, Bas. Tar. ve Yeri Yok.
- , *Ahlâk-ı Alâî: Devlet ve Aile Ahlâkı*, Baskıya haz: Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser, Bas. Tar. ve Yeri Yok.
- , *Ahlâk-ı Alâî*, Haz: Mustafa Koç, Klasik Yayınları: İstanbul 2007.
- Koç, Mustafa, “Giriş”, *Ahlâk-ı Alâî*, Haz: Mustafa Koç, Klasik Yayınları: İstanbul 2007.
- Levend, Agah Sırrı, “Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten*, 1963.
- Nuttall, Jon, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar Etiğe Giriş*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrintı Yayınları: İstanbul 1995.
- Oktay, Ayşe Sıdika, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayınları: İstanbul 2011.
- , “Kınalızâde Ali Efendi’nin Nefs Konusundaki Görüşleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.8, Isparta 2001.
- , “Kınalızâde Ali Efendi’nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri”, *Divân*, yıl. 7, sy. 12, İstanbul 2002.
- Özlem, Doğan, *Etik Ahlâk Felsefesi*, Say Yayınları: İstanbul 2010.
- Öztürk, Hüseyin, *Kınalızâde Ali Çelebi’de Aile*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Bilim Serisi 3, MN Ofset: Ankara 1990.
- Tatar, Burhanettin, “Ahlâkın Kaynağı”, *İslam’a Giriş Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Ed. Bünyamin Erul, DİB Yayınları: Ankara 2007.
- , “İman-Ahlâk İlişkisi”, *İslam’a Giriş Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Ed. Bünyamin Erul, DİB Yayınları: Ankara 2007.
- Tûsî, Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsirî*, Çev: Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayınları: İstanbul 2007.
- Unan, Fahri, *İdeal Cemiyet İdeal Hükümdar İdeal Devlet Kınalızâde Ali’nin Medine-i Fâzıla’sı*, Lotus Yayınları: Ankara 2004.

MEDRESELERDE MANTIK EĞİTİMİ VE EBHERÎ ETKİSİ *

Kamil KÖMÜRCÜ**

GİRİŞ

Düşünme sürecinde, kurallarına uyulduğunda zihni hataya düşmekten koryan mantık bilimi, Miladi VIII. yy.'dan itibaren tercüme yoluyla İslam dünyasına girmiştir. Tercüme faaliyetleri sonunda mantık, İslam dünyasında esas alınan bir disipline dönüşmüştür. Bu süreçte Kindî (ö. 866), Farabî (ö.950), İbn Sina (ö. 1037) ve Gazâlî (ö. 1111) olmak üzere birçok bilim insanı etkin rol oynamıştır. Özellikle, Gazâlî'nin İslam dünyasındaki birtakım mantık karşıtı hareketleri bertaraf edip mantığın İslam usul ilimlerine uygulanması gerektiğini söylemesi, bunun yanında “mantık bilmeyenin ilmine itibar edilemeyeceğini” ifade etmesi sonucu söz konusu ilim medreselerde yaygın olarak okutulmaya başlanmıştır.

Farabî ve özellikle İbn Sina'nın yazmış olduğu eserler ve mantığa ilişkin ortaya koymuş oldukları algılama biçimi kendilerinden sonraki mantıkçılar tarafından temel referans olmuştur.¹ Bunun neticesinde mantık bilimi XIII. yy'da gerek içerik ve gerekse de form bakımından en mükemmel şekline ulaşmıştır. Bu dönemde çeşitli kanallardan elde ettiği İbn Sina felsefesi ve mantığını, yazmış olduğu eserlerde çok başarılı biçimde ortaya koymuş isimlerin başında Esirüddin el-Ebherî'nin (ö. 1265) geldiğini söylemek yanlış olmasa gerektir. Ebherî, başta *İsagoci* ve *Hidayetü'l-Hikme* olmak üzere birçok eseriyle medreselerde okutulan mantık ve felsefe dersleri üzerine önemli tesir icra etmiştir.

Ebherî, İbn Sinacı ve doğal olarak da Meşşâî mantık teorisini, birçok eserinde en üstün seviyede işlemiştir. Nitekim ilme yeni başlayanlar için yazmış olduğu sekiz sayfalık *İsagoci*'si bazı kopukluklar olsa da yazıldığı günden bugüne, medreselerde en çok okutulan mantık kitaplarından biri olmuştur.² Bu sebeple

* Bu makale, 5-7 Ekim 2012 tarihleri arasında Muş'ta düzenlenen, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medrese Geleneği* isimli uluslararası sempozyumda, “Esirüddin el-Ebherî Ekseninde Medreselerde Mantık Eğitimi ve Bu Eğitimin Günümüz Medreselerine Yansımaları” başlığıyla sunulmuş olan tebliğin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş halidir.

** C.Ü. İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı, Yrd.Doç.Dr. kkomurcu@cumhuriyet.edu.tr
1 Abdülkuddüs Bingöl, “Uyanış Döneminde İslam Kültür Evreninde Mantık Geleneğinin Oluşumu”, *Felsefe Dünyası*, 2012/2, Sayı: 56, s. 8.
2 Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, A.Ü.İ.F.yay. Ank. 1967, s.

XIII. yy.'dan günümüze medreselerdeki mantık eğitiminde hangi konuların ne şekilde ve hangi metotlarla ele alındığını ortaya koyabilmenin yolu bir anlamda Ebherî'nin mantık konusundaki görüşlerini incelemekten geçer. Bunun için bugünkü Şark medreselerindeki mantık eğitimi üzerinde Ebherî etkisini ortaya koymak oldukça önemlidir.

Bu makalede önce kısaca Selçuklu, Osmanlı ve günümüz Şark medreselerindeki mantık eğitimi üzerinde duracağız. Sonrasında ise Ebherî'nin hayatı hakkında bilgi verip, medreselerde şerhleriyle birlikte esas alınıp en çok okutulan mantık kitabı *İsagoci*'yi inceleyeceğiz. Sonuç kısmında da günümüzde, gerek medreselerdeki gerekse ilahiyat fakültelerindeki mantık eğitiminden ve bunlar üzerindeki Ebherî etkisinden bahsedeceğiz.

I. MEDRESELERDE MANTIK

Felsefe ve mantık gibi ilimler İslam dünyasına Miladi VIII. yy.'dan itibaren tercüme yoluyla girmiştir. Emeviler'in son dönemlerinde başlayan söz konusu faaliyetler Abbasiler zamanında hız kazanmıştır. Bu süreçte en dikkat çekici olay Abbasi Halifesi Me'mun (ö.833) tarafından *Beytü'l-Hikme*'nin kurulmasıdır. Bir tercüme evi olarak nitelenen bu yerde birçok eser çeşitli dillerden Arapçaya çevrilmiştir. Tercüme faaliyetleri sonucunda, Aristoteles'in (m.ö. 384-322) mantık külliyatı ve Porphyrios'un (ö. 305) *İsagoci*'si³ bazı şerhleriyle birlikte Arap diline aktarılmıştır. Tercüme olayını müteakiben dağınık ve hususi şekillerde yapılan felsefe ve mantık öğretimi, medreselerin kurulmasıyla belirli bir sisteme oturmuştur.⁴

Medreseler, İslam dünyasında yegâne eğitim kurumları olmuştur. Medreselerin kaynağı ya da doğuşu hakkında çeşitli fikirler⁵ ileri sürülmüş olsa da kurumsal birer yapı olarak medreselerin ortaya çıkışı Büyük Selçuklu devletinin ünlü veziri Nizamu'l-Mülk'ün (ö. 1092) çabalarıyla gerçekleşmiştir. Nizamu'l-Mülk, Sultan Alparslan'ın desteğiyle devletin maddi gücünü kullanarak Bağdat

9; Abdülkuddüs Bingöl, "Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi" *Felsefe Dünyası*, S. 29, 1999/1, s.15; Moh Ben Cheneb, "İsaguci" md, *İA*, MEB, C. 5/2, 1968, s. 1066.

3 Bu kitabın adı Türkçe'de, *İsagoci*, *İsagoji*, *İsâgûcî* gibi farklı farklı yazılmakta ve telaffuz edilmektedir. Bu isimlerin hepsi ile aynı şey kast edilir. Biz burada yazıma ve dile kolay geldiği için *İsagoci*'yi tercih ettik. Söz konusu kitabın Yunanca orijinal ismi *Eisagoge*'dir.

4 Bingöl, a.g.m, s.14.

5 Medreselerin doğuşu ile ilgili farklı fikirler için bkz. Abdülkerim Özaydın, "Nizamiye Medreseleri" md, *DİA*, C. 33, s. 188; İsmail Güven, "Türkiye Selçuklularında Medreseler", *A.Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C. 31, S.1, 1998, s. 126-127.

başta olmak üzere Isfahan, Belh, Merv, Nişabur, Basra ve Musul şehirlerinde Nizamiye medreselerinin kurulması için öncülük etmiştir.⁶

Söz konusu eğitim kurumlarında okutulan ilimlerden bahsedilecek olursa; Bağdat Nizamiye Medresesinde ve muhtemelen diğer medreselerde okutulan başlıca ilimler şunlardır: Kur'an-ı Kerim ve Kur'an ilimleri, hadis, Şafi fihri ve usulü, Eş'ari kelamı, Arap dili ve edebiyatı, riyaziye ve feraiz.⁷ Bu medreselerde genel başlıklar olarak hadis, fıkıh ve kelam ilimleri okutulurken; kişisel ilgiye bağlı olarak astronomi, matematik, belagat, tıp, aruz ve edebiyat gibi dersler de verilmekteydi.⁸ Başka bir araştırmaya göre ise Nizamiye medreselerinin programlarında dini ilimlerin yanında, felsefe, mantık, sarf-nahiv, matematik ve hey'et (astronomi) gibi ilimler yer almaktaydı.⁹

Osmanlı medreselerindeki mantık eğitimi ve öğretimine gelince, söz konusu medreselerde okutulan mantık kitapları, önemli bir kısmı ile Osmanlı öncesi dönemin son devrelerine aittir.¹⁰ Osmanlı medreselerinde okutulan dersler esas itibariyle cüz'iyat denilen hesap, hendese, hey'et ve hikmet dersleri; alet ilimleri kabul edilen belagat, mantık, kelam, Arap sarf ve nahvi, dil ve edebiyat dersleri; ulum-ı âliye denilen tefsir, hadis ve fıkıh derslerinden oluşmaktaydı. Medrese ders kitapları İslam dünyasında meşhur olan, üzerine pek çok şerh ve haşiyelerin yazıldığı kitaplardı.¹¹

Bu dönemdeki medreselerin çeşitli devrelerinde mantıkla ilgili, birçok müellifin eseri okutulmuştur. Osmanlılarda mantık ilmi, diğer ilimlere bir giriş olarak kabul edilmiştir. Öğrenciler medreselerde, alet ilimlerinden önce, kelimenin zatından bahseden sarfa başladılar. Bu ilimde belirli eserleri okuduktan sonra kelimenin irabını anlatan nahiv (gramer) ilmine geçerdiler. Nahiv ilminden sonra mantık ilminde, medrese öğrencileri arasında meşhur olan adıyla *İsagoci*, *Hüsâm-ı Kati*, *Muhyedin*, *Fenari*, *Şemsiyye*, *Tehzib*, *Kutbuddin Şirazi*, *Seyyid*, *Kara Davud*, *Sadüddin* ve *Şerh-i Metali* okunurdu.¹²

Osmanlı medreselerinde okutulan mantık eserlerini, Ahmet Kayacık "Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine" isimli makalesinde etraflıca orta-

6 Güven, a.g.m, s. 127.

7 Özaydın, a.g.md, s.189.

8 Güven, a.g.m, s. 139.

9 Bingöl, a.g.m, s. 14.

10 Bingöl, a.g.m, s. 15; Mefâil Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, S. 1, 2008, s. 41.

11 Mehmet İspirli "Medrese" md, *DİA*, C. 28, s. 329; Osmanlı medreselerinde okutulan dersler ve eserlerle ilgili bkz. Hızlı, a.g.m; Hüseyin Atay, "Medreselerin Gerilemesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 24, s. 23.

12 Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yayınları: İstanbul 1997, C.I. s. 51.

ya koymuştur. Bu çalışmasında Kayacık, medreselerdeki müfredat programlarında yer alan mantık eserlerini Cevat İzgi'nin, *Osmanlı Medreselerinde İlim* isimli eserinde verdiği müfredat cetvellerini esas alarak tasnif etmiştir.¹³ Osmanlı medreselerinde okutulan eser isimlerine bakıldığında, gerek bahsi geçen müellifin vermiş olduğu cetvellerde gerekse de bu konuyu işleyen başka kaynaklarda¹⁴ mantık alanında adı en çok zikredilen eserin, Ebherî'nin *İsagoci*'si ve onun şerhleri olduğu görülmektedir. Hatta, İzgi'nin verdiği müfredat cetvellerine göre Ebherî'nin *İsagoci*'si medreselerde okutulan mantık kitaplarının birincisidir.¹⁵ Ayrıca verilen cetvellere göre Ebherî'nin, birçok şerhi ve haşiyesi olan *Hidayetü'l-Hikme* adlı kitabı da Osmanlı medreselerinde okutulan eserlerdendir.

Osmanlı medreselerindeki durumu bu şekilde özetledikten sonra günümüz Şark medreselerindeki mantık eğitimine geçebiliriz. Bilindiği gibi günümüzde memleketimizin şark bölgesinde Osmanlı medreselerinin devamı niteliğinde eğitim öğretim faaliyetleri yapılmaktadır. İşte bu kurumlar Şark medreseleri olarak adlandırılmaktadır. Söz konusu kurumlardaki eğitim öğretim faaliyetleri ve bunların müfredatları nasıldır?

Bu medreselerde takip edilen müfredat ve okutulan kitaplar hakkında bilgi elde etmek için iki yol takip ettik. Bunlardan birincisi söz konusu kurumlarla ilgili yazılmış eserlere başvurduk; ikincisi de bu kurumlarda eğitim veren müderrislerden ya da buralarda eğitim görmüş öğrencilerden şifahi olarak bilgi almaya çalıştık.

Bahsi geçen iki yolu takip ederek Şark medreselerinde takip edilen müfredatı, okutulan dersleri ve mantık eğitiminin nasıl olduğunu tespit etmeye çalıştık. Şark medreseleriyle ilgili yazılmış, tespit edebildiğimiz en önemli telif eser, kendisi de o medreselerde eğitim görmüş olan Prof. Dr. Halil Çiçek tarafından kaleme alınmıştır. Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencamı* isimli eserinde bu medreselerde eğitimi ele almıştır. Söz konusu kitapta, belirli bir sıraya göre talebinin okuduğu ilimler ayrıntılı olarak zikredilmiştir.

Halil Çiçek'in verdiği bilgilere dayalı olarak söz konusu medreselerdeki mantık eğitiminin nasıl olduğu üzerinde duralım. Müellif, her ilim dalında mutlaka okunması gereken birtakım merkezî kitaplardan söz etmektedir. Merkezî kitap dediği eserleri Çiçek şöyle tanımlayıp örneklendirmektedir:

“İlgili merkezî kitap, telifinden sonra ilim çevrelerinin ilgi odağı olması ve birçok kimse tarafından bu kitaba bir şekilde hizmet edilmiş olmasıdır. Örne-

13 Bkz. Ahmet Kayacık, “Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine” *İslamiyat*, c. 2, S. 4, 1999, s. 111-121.

14 Bkz. Bingöl, a.g.m; Hızlı, a.g.m; İspirli, a.g.md.

15 İzgi, a.g.e. C. I, s. 164 vd.

ğin Kazî'nin *Tefsiri* tefsir ilminde merkezi bir eserdir.mantıkta Esirüddin el-Ebherî'nin *İsagoci*'si ve hadiste İmam Buhari'nin *es-Sahih*'i de merkezi kitaplardan birer numunedirler.”¹⁶

Çiçek'in anlattıklarını özetleyerek aktaracak olursak ona göre talib, aynen Selçuklu ve Osmanlı medreselerinde olduğu gibi Şark medreselerinde de ilk önce sarf ve nahiv ilimlerinden alacağını alır. Molla Cami'den sonra genellikle mantığa geçilir. Evvela, Esirüddin Mufaddal b. Ömer el-Ebherî/Ebehrî'nin *İsagoci* adlı veciz mantık risalesinin şerhlerinden Manisalı Mahmud b. Hafız Hasan'ın (ö. 1807) yazdığı *Muğni't-Tullab* adlı şerhi okunur.

Muğni't-Tullab'dan sonra *İsagoci* şerhlerinden Hüsamuddin Hasan el-Katî'nin (ö.1359) telif ettiği ve *Hüsam-ı Katî* olarak bilinen şerhi ve bu şerhin haşiyesi olan *Muhyedin*¹⁷ beraber okunur. *Muhyedin* olarak tanınan bu haşiyenin önemli bir özelliği, öğrencilerin kavramakta kısmen zorlandıkları, kıyasın 2. 3. ve 4. şekillerini ispatlama yöntemleri, hulf, iftirad, aksu'l-müstevi ve aksu'n-nakiz gibi mantık ilminin bazı temel konularını öğrenciyeye kavratacak bir metot ile yazılmış olmasıdır.

Muhyedin'den sonra yine *İsagoci* şerhlerinden Şemseddin Muhammed b. Hamze el-Fennarî'nin (Fenarî) (ö. 1430) telif ettiği *Fenarî (Fennarî)* ismiyle bilinen şerh ile onun Ahmed b. Muhammed b. Hıdır'ın telif ettiği ve *Kul Ahmed* olarak bilinen haşiyesi okunur. Bu iki kitabın, okutulan diğer mantık kitaplarından farkı, her ikisinin, özellikle de ikincisinin zor bir ibareye sahip olmalarıdır.¹⁸

Şark Medreselerinde de mantığın ilimlere giriş olarak okutulduğu ya da okutulması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu durumu şu açıklamalardan anlıyoruz: “Mesela biz... *İmtihanu'l-Ezkiya*'yı merfuat bahsine kadar okurduk. Kitabı okurken hayli zorlandık. Çünkü biz *İmtihan*'ı hemen Suyutî'den sonra ve Molla Cami'den evvel okuduk. Dolayısıyla onda daha evvel hiç karşılaşmadığımız birçok mantık terimiyle ve nahvin derin felsefi meseleleriyle karşılaştık ve adeta zihnen şoke olduk. Belki *Kul Ahmet*'ten sonra okusaydık hiç zorlanmadan çok rahat kavradık.”¹⁹ Bu ifadeler ve aşağıda değinilecek olan şifahi beyanlar doğrultusunda; ilme başlarken mantık, bir anlamda *İsagoci* ya da onun şerhlerinden veya haşiyelerinden birini okumadan, diğer ilimleri doğru ve tam olarak anlamının medrese çevrelerinde mümkün görülmediği rahatlıkla söylenebilir.

16 Halil Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencamı*, Beyan Yayınları: İstanbul 2009. s. 60-61.

17 Bu eser kimi zaman *Muhyeddin* olarak isimlendirilir. Müellif, *Muhyedin* dediği için biz de öyle yazdık.

18 Çiçek, a.g.e. 62.

19 Çiçek, a.g.e. 63.

Şark medreselerinde takip edilen müfredatı ve bunun içindeki mantık eserlerini tespit edebilmek için takip ettiğimiz ikinci yolun, bu eğitim kurumlarında gerek öğrenci gerekse de müderris olarak bulunmuş kimselerin beyanları olduğunu söylemiştik. Bu amaçla söz konusu medreselerde hem talebe hem de müderris olarak yer almış bir kimsenin bilgisine başvurduk. Söz konusu kişi şu an aynı bölgede din adamı olarak görev yapan Muhammed Çiçek Bey'dir. Muhammed Çiçek hoca, ricamız üzerine Şark medreselerinde takip edilen eserlerin bir listesini bizim için hazırladı. Bu listede yer alan eserler Halil Çiçek'in kitabında ismi geçen kitaplarla genel olarak aynıdır.

Bunun yanında söz konusu medreselerde okutulan mantık kitaplarını başka hocalar vasıtasıyla temin ettik ve inceledik. Kimi medreselerde halen okutulmakta olan eserlerden bazıları şunlardır:

1. el-Es'iletü ve'l-Ecvibetü ala Mesleki'l-İmtihan (Tam Kayıtlı *İsagoci*).
2. Mukayyed Fenârî ala Kavli Ahmet²⁰ (Tam Kayıtlı Fenârî ve Kavli Ahmet).
3. Mukayyed Cedid Muğni't-Tullab (Tam Kayıtlı Muğni't-Tullab).
4. Tahrîru'l-Kavaidi'l-Mantıkıyye.
5. *Şerh-u* Risaleti'ş-Şemsiyye.
6. Haşiye ala Tahrîri'l-Kavaidi'l-Mantıkıyye.
7. Abdü'l-Vehhab ale'l-Velediyye.
8. el-Hâvî lil-Habıyye.²¹

Bu listeden hareketle, Şark medreselerinde mantık eğitiminde takip edilen kitapların, Osmanlı medreselerinde esas alınan eserlerin hemen hemen aynıları olduklarını söyleyebiliriz. Bu kitaplar içerisinde yine merkezi kitabın Ebheri'nin *İsagoci*'si ve onun şerhleri olduğunu görüyoruz.

Söz konusu mantık kitaplarını içerik bakımından ana hatlarıyla incelediğimizde onların, Ebherî'nin *İsagoci*'sinin birer açıklaması olduğunu gördük. *İsagoci*'nin içeriği ileride ele alınacağından burada ayrıca içerik değerlendirmesi yapmak gerekli görünmemektedir.

Burada genel anlamda medreselerdeki mantık eğimi hakkında yukarıdaki kitaplar, şahsi tecrübelerimiz ve yaptığımız görüşmelere dayanan şifahi tanıklıklara dayanarak şunları söyleyebiliriz. Bazı medreselerde, itikada zararlı olacağı

20 Kimi zaman *Kul Ahmet* olarak adlandırılan bu eser, bizim elimizde bulunan nüshasında *Kavli Ahmet* olarak isimlendirilmiştir.

21 Bu eserlerden ilk üçü *İsagoci* ve şerhlerinden oluşmaktadır. Dördüncü kitap Kutbuddin Râzi'ye, beşinci kitap ise Necmeddin Kazvini'ye aittir. Bunlardan son ikisi münazara kitabıdır.

kaygısıyla, akli ilimler sınıfında değerlendirilen ilimler okutulmamaktadır. Mesela akli ilimlerin başında gelen felsefeye hiç yer verilmemektedir. Mantık çoğu medresede olmasına karşılık kimilerinde okutulmamaktadır. Okutulmamasının sebeplerinden biri ihmaldir.

Bu medreselerde dini ilimlerin temeli olarak kabul edilen nakli ilimler her zaman ön planda tutulmaktadır. Bir anlamda sadece Arapçaya dayalı olarak dini bilginin aktarımı yapılmaktadır. Bu sebepten olsa gerektir ki Şark medreselerinde bilimsel bir yenilenme, anlama ve yorumlama biçimi ortaya çıkamamaktadır.

II. EBHERÎ VE İSAGOCİ'Sİ

Baştan itibaren verilen bilgilerden ve yapılan değerlendirmelerden, medreselerde, başlangıç aşamasında mantık eğitimi denilince karşımıza çıkan en önemli ismin Ebherî; kitap olarak da onun eseri olan *İsagoci* olduğunu anlıyoruz. Bu isim ve onun mezkûr kitabı, medreselerdeki mantık eğitiminde mademki o kadar önemli yer tutmaktadır, öyleyse şimdi şu soruların cevaplanması gerekmektedir: Ebherî kimdir ve mantık alanında neler yapmıştır? Kendisinden sonrakiler üzerinde ne tür etkileri olmuştur? *İsagoci* nasıl bir kitaptır ve niçin üzerine yüzden fazla şerh ve haşiye yazılmıştır? Bu yüzden Ebherî ve onun medreselerde ilme başlangıç kitabı olarak okutulan *İsagoci* isimli eseri üzerinde durmamız gerekir.

a. Hayatı

İslam ilim dünyasında meşhur bir isim olmasına karşın, kaynaklarda Ebherî'nin hayatı hakkında fazla bilgi mevcut değildir. Tam adı, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî el-Ebherî'dir. Bazı kaynaklara göre aslen Semerkant'lıdır, ancak Musul'da dünyaya gelmiştir.²² Kesin olmamakla birlikte miladi 1200 yılında doğmuş olduğu kabul edilmektedir.²³

Ebherî'nin ailesi hakkında şimdiye kadar hiçbir bilgiye ulaşılmış değildir. 'Ebherî' nisbesinin bir kabileye mi yoksa beldeye mi ait olduğu konusunda da farklı fikirler vardır. *İsagoci*'ye şerh ve haşiye yazan birçok müellif bu nisbenin kabileye ait olduğunu ifade etmişlerdir.²⁴ Ancak bu nisbenin, Ebherî'nin doğduğu beldenin ismi olduğunu iddia edenler de olmuştur.²⁵ Bir belde ismi olarak alındı-

22 Abdülkuddüs Bingöl, "Ebherî" md. *DİA*, C. X. İst. 1994, s. 75.

23 Carl Brockelmann, "Ebherî" md. *İA*, *MEB*, C. IV. İstanbul 1994, s. 5; Ahmet Kayacık, *Ebherî'nin İsagoci'sinin İlk Şerhleri*, Basılmamış doktora tezi, Kayseri 1996, s. 1.

24 Bkz. Mehmet Fevzi Edirnevî, *Seyfu'l-Ğullâb Şerh-u Muğni't-Tullab*, Dersaadet Matbaası: İstanbul 1306. s. 10; Ömer Feyzi Tokadı, *Dürri'n-Nâcî ala Metni İsagoci*, Dersaadet Matbaası: İstanbul 1312, s. 9.

25 Mehmet Fevzi Kureyşizade, *Fethu'r-Râcî fi-Şerh-i İsagoci*, thz, yrz, s. 2.

ğında; kaynaklarda *Ebher* (al-Abhar) eski bir İran şehri olarak geçmektedir. Bu yer, Kazvin ile Zencan arasındadır. Sasâniler zamanında bir hisar ile çevrilmiştir. Miladi 645'te Rey valisi el-Basra b. Âzib zamanında Müslümanlar tarafından fethedilmiştir. Ortaçağda çok önemli bir şehir olmasına rağmen, daha sonra önemini kaybetmiştir.²⁶ Bunun yanında *Ebherî* nisbesinin galat-ı meşhur, yani şöhrat bulmuş yanlış bir kullanım olduğunu, mantıkçının asıl nisbesinin *Ebehrî* olması gerektiğini ileri sürenler de vardır.²⁷ Bu sebepten olsa gerek medrese müfredatı içerisinde zikredilen kimi İsgâci nüshalarının başında müellif ismi olarak Ebherî değil de Ebehrî geçmektedir.

Ebherî nisbesinin kabileye ait olduğu kuvvetle muhtemeldir. Çünkü o, kaynaklardan elde edilen sınırlı bilgilere göre İran'da değil, Irak coğrafyasında doğmuş, Musul'da ilim tahsil etmiş, Erbil'de ve başka kuzey Irak şehirlerinde bulunmuştur. Büyük ihtimalle daha sonra da Anadolu'ya yerleşmiştir. Çünkü kendisi gibi astronomi ve matematikle uğraşmakla birlikte tıp ve fıkıh alanında ün yapmış olan torunu Emînüddin el-Ebherî'nin (ö.733/1333) Sivas'ta doğmuş olması sebebiyle bazı yerlerde 'Sivâsî' nisbesiyle anılması, Ebherî'nin Anadolu'ya yerleşmiş olduğunun işareti sayılabilir.²⁸

İlk eğitimini Musul'da alan Ebherî, daha sonra öğrenimine devam etmek üzere Horasan, Bağdat, Erbil gibi dönemin önemli ilim merkezlerini dolaşmıştır. 1227-28 yıllarında Musul'dan Erbil'e gitmiş orada dönemin meşhur ilim adamlarından Kemaleddin İbn Yunus'un (ö.1242) öğrenciliğini yapmış, hatta Bedriye medresesinde onun asistanlığını üstlenmiştir.²⁹ Dönemin ünlü kelim, fıkıh ve tefsir âlimi Fahreddin er-Râzî (ö.1209) de Ebherî'nin hocaları arasındadır.³⁰

Ebherî, birçok eser kaleme almış olmasının yanında yapmış olduğu öğretim faaliyetleri ve yetiştirmiş olduğu talebeleri vasıtasıyla ilim, düşünce ve kültür hayatına büyük katkılarda bulunmuştur. Ebherî'nin öğrencileri arasında İbn Hallikan (ö.1282), Muhammed el-İsfehânî ve Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvîni el-Kâtibî (ö.1277) en çok bilinen isimlerdir.³¹

26 Bkz. Carl Brockelmann, "Ebher" md, *İA, MEB*, IV. İst. 1948, s. 5.

27 Bkz. Muhammed Rüşdî Karaağacı, *Tuhfetü'r-Rüşdî (İsgâci Şerhi)*, İst. 1252, Dârü'l-Âmire, s. 12; Tokadî, *a.g.e.*, s. 9; Edirnevî, *a.g.e.*, s. 10.

28 Cevat İzgi, "Eminuddin Ebherî" md. *DİA*. C. X. İst. 1994, s. 75

29 Esirüddin el-Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik fi-Tahrîri'd-Dekâik*, (Neşredenin yazdığı sunuş), (Thk. ve Nşr. H. Sarıoğlu), Çantay Yayınları: İstanbul 1998, s. 10.

30 Ahmet Fuat Ehvânî, *İsgâci li Furfiryus el-Sûrî Nakl Ebî Osman el-Dimeşkî*, (İbnu'l-İbrî, *Târihu Muhtasari'd-düvel* 'den naklen; bu nakilde Ebherî için, *Esiruddin el-Ebherî bi'r-Rûm*, nisbesi kullanılmıştır.), Dâr-u İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye: Kahire 1952, s. 49; Hüseyin Sarıoğlu, "Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risalesi", *İlmi Araştırmalar*, İstanbul 2001, s. 152.

31 Ebherî, *a.g.e.*, (Neşredenin yazdığı sunuş), s. 11.

Felsefe, mantık, astronomi ve matematik alanında birçok eser vermiş olan Ebherî, felsefe ve müspet ilimler alanında dersler vermiş, ilim ve kültürün gelişmesine katkıda bulunmuştur. Ebherî'nin ölüm tarihiyle ilgili kaynaklarda; (661/1263) ve (663/1265) gibi tarihler zikredilmektedir.³²

Ebherî, felsefe ve mantıkta Farâbî ve özellikle de İbn Sina geleneğinin XIII. yy.'daki en başarılı temsilcilerinden biridir.³³ Ebherî'nin felsefe ve mantığa dair eserleri incelendiğinde, onun kitaplarını kaleme alırken İbn Sina'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât* ve *en-Necât* isimli eserlerindeki planı örnek almış olduğu görülecektir. Çünkü Ebherî, felsefe meselelerini ele aldığı çoğu eserinde, İbn Sina'nın yaptığı gibi; mantık, metafizik (ilahiyat) ve fizik konularına yer verir. Bunun yanında yalnızca mantık meselelerine hasredilmiş eserleri de vardır.

Ünlü mantıkçının kitapları bir iki istisna dışında henüz yazmalar halinde olup araştırmacıların ilgisini beklemektedir.³⁴ Biz bu çalışmada medreselerde en çok okutulan mantık kitaplarından biri olması sebebiyle *İsagoci* üzerinde duracağız.

b. İsagoci

İsagoci, 'giriş, mukaddime' anlamına gelen Yunanca bir isimdir.³⁵ Porphyrius'un³⁶ eserinin adıdır. Porphyrius bu kitabı, beş tümel konusunu derli toplu ortaya koymak amacıyla Aristoteles'in *Kategoriler* isimli eserine bir giriş olarak yazmıştır.³⁷ Bazı kaynaklara göre İbn Mukaffa bu eseri doğrudan doğruya Yunancadan Arapçaya tercüme etmiştir; kimilerine göre ise bu tercümeyi Eyyüp b. El-Kasım el-Rakki bir Süryani tercümeden yapmıştır. Porphyrius'un eserinin Arapça tercümeleri, şerhleri ve özetleri ilk zamandan itibaren birbirini takip etmiştir.³⁸ Yaygın kabule göre *İsagoci*, Müslüman mantıkçılar tarafından

32 Bingöl, a.g.md, s.75; Brockelmann, a.g.md, s. 5.

33 H. Ragıp Atademir, "Porphyrios ve Ebherî'nin İsagoci'leri", *D.T.C.F.D.*, VI/5, Ank,1948, s. 464; İsmail Köz, "İslam Mantık Külliyyatının Teşekkülü", *Felsefe Dünyası*, S, 30, 1999/2, s. 106.

34 Ebherî'nin eserleri ve bunlar üzerine yapılan çalışmalarla ilgili bkz. Kamil Kömürcü, *Klasik Mantıkta Kıyas Teorisi [Ebherî Örneği]*, Yayınevi Yayınları: Ankara 2010.

35 Porphyrios, *Isagoge*, Çeviren: Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, ('Jean Tricot'un Tanıtma Yazısı'), İstanbul 1986 s. 22; Aynı eserin eki, H. Ragıp Atademir, "Porphyrius'un İsagoji'si ve Birkaç Söz", (2) numaralı dipnot, s. 72-73.

36 Porphyrios'un hayatı, eserleri ve felsefesi ile ilgili bkz. Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çeviren: Ahmet Aydoğan, İz Yayınları: İstanbul 2001, s. 347-348; Porphyrios, *a.g.e.*, ('Jean Tricot'un Tanıtma Yazısı'), s. 21.

37 Porphyrios, *a.g.e.*, s. 31.

38 Moh Ben Cheneb, a.g.md, s. 1066.

ilk devirlerde mantığa giriş, yani ‘*el-medhal*’ olarak anlaşılmış ve böyle tercüme edilmiştir.

Bir yaklaşıma göre Arapça ‘*medhal*’ kelimesi, Yunanca asıllı ‘*isaguci*’ kelimesine baskın çıkmış ve uzun süre onun yerine geçmiştir. Miladi XIII. asırda Arap yazarlarından birisi onu mantıktaki kısa eseri için isim olarak seçmiş ve günümüze kadar onun öğrenilmesini sağlamıştır. Bu müellif Esîrüddin el-Ebherî’dir; eserinin adı da *İsagûcî fi’l-Mantık*’tır. O, risalesine bu ismi, Porphyrius’un kitabından etkilenerek vermiştir.³⁹ Bunun yanında ‘*medhal*’ ismini kullanmakla beraber Fârâbî ve İbni Sînâ’nın yaptığı gibi *İsagoci* ismini olduğu gibi kullananlar da olmuştur. Ebherî de kitabını *İsagoci* diye isimlendirmiş ve bu isimle şöhret bulmuştur. İslam dünyasında *İsagoci* denince Ebherî’nin bu kitabı akla gelir.

İsagoci teriminin anlamı üzerine birtakım farklı açıklamalar yapılmıştır. Kısaca bunlar üzerinde durmak faydalı olacaktır. Ehvânî’nin söylediğine göre Ebherî, *İsagoci* kelimesinin dört anlamından söz etmiştir. Bunlar: 1- Beş tümeldir: Cins, tür, ayırım, hassa ve ilinti. 2- ‘*el-Medhal*,’ yani mantığa giriştir. 3- Bu kitabı ortaya çıkaran ve düzenleyen filozofun ismidir. 4- İlim öğrenen bir öğrencinin ismidir ki, hocasının ona her meselede, ‘*Ey İsagoci*, durum şundan şundan ibarettir,’ diyerek seslenmesinden mülhemdir.⁴⁰ Bazı *İsagoci* şarihleri bu öğrencinin Aristoteles’in oğlu olduğunu iddia etmişlerdir.⁴¹

Ehvânî, daha sonra gelen mantıkçıların bu kelimeye farklı karşılıklar verdiklerini ifade etmiştir. Mesela, Hafnevî, bu ismin Aristoteles’in adı olduğunu ileri sürmüştür. Başka bir açıklama ise şöyledir: *İsagoci* üç kelimedenden oluşur: *İsa*: sen; *eğü*: ben; *ekî (îcî)*: burada, anlamına gelir. Bunların toplu manası; ‘otur, sen ve ben burada beş tümelden bahsedelim’dir. *İsagoci*’ye daha ilginç anlamlar verenler de olmuştur. Mesela Şeyh Alîş isminde bir şarih, ‘yaygın olan anlayışa göre *İsagoci*, beş yapraklı bir güldür; güzellik olarak (böyle bir güle) benzediği için bu şekilde isimlendirilmiştir,’ demiştir.⁴²

İsagoci başka dillere tercüme edilmiştir. Latince başta olmak üzere bazı batı dillerine tercüme edilmiş olan Ebherî’nin *İsagoci*’si, Batı’da ilk olarak P.T. Novariensis tarafından Latinceye çevrilmiş ve 1625’te Roma’da basılmıştır.⁴³ Daha sonra da İngilizce ve Türkçe’ye de tercüme edilmiştir.⁴⁴

39 Mehran’dan aktaran Kayacık, *a.g.e.*, s. 4-5.

40 Ehvânî, *a.g.e.*, s. 50-51; benzer bir izah için bkz. Mehmet Fevzi Kureyşizâde, *a.g.e.*, s. 5.

41 Esîrüddin el-Ebherî, *İsagûcî*, (metin-çeviri-inceleme: H. Sarıoğlu; hazırlayanın yazdığı giriş), İz yay, İst. 1998, s. 39.

42 Ehvânî, *a.g.e.*, s. 51; benzer bir izah için bkz. Tokadî, *a.g.e.*, s. 23-24.

43 Abdülkuddüs Bingöl, “*İsagoci*” md, *DİA*, C. XXII, İst. 2000, s. 489.

44 Ebherî, *a.g.e.*, (Tahkik edenin yazdığı giriş), s. 37.

Ebherî'nin *İsagoci*'sinin çeşitli Türkçe tercüme ve şerhleri vardır. Bunlardan bazıları şöyledir: Ahmet Fuat, *Miyar-ı Ulum* (1875); Hasan Manisevî, *Muallim Muğni't-Tullab* (1890); Şeyhzade Ali Haydar, *Hediyecik* (1891).⁴⁵ Cumhuriyet döneminde ise bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebherî'nin *İsagoci*'si birkaç defa Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bunlardan biri, H. Sarıoğlu'nun yapmış olduğu çalışmadır (İstanbul 1998). Bu çalışmasında Sarıoğlu, eseri Türkçeye tecüme edip edisyon kritiğini yapmasının yanında, Porphyrius, Farabi, İhvan-ı Safa, İbn Sina ve Ebherî'nin *İsagoci*'lerini muhteva ve özellikleri açısından karşılaştırmış, Ebherî'nin *İsagoci*'sinin de bir şemasını çıkarmıştır. Diğer bir *İsagoci* tercümesi ise N.H. Yanık ve M. S. Çögenli (Erzurum 1999) tarafından gerçekleştirilmiştir. Türkçede, son dönemde *İsagoci* ile ilgili yapılan başka bir çalışma da, Taha Alp tarafından, *Mantık: İisagoci Tercümesi/Mantık Terimleri Sözlüğü* (İstanbul 2010) adıyla yapılmıştır.

Ebherî'nin *İsagoci*'si gerek İslam dünyasında gerekse de Batı'da büyük ilgi uyandırmış, üzerine pek çok şerh ve haşiye yazılmıştır.⁴⁶

Çeşitli zamanlarda farklı kimseler tarafından, Ebherî'nin *İsagoci*'sinin orjinalitesine ilişkin bir takım değerlendirmeler yapılmıştır. Mesela, bu eserin, Aristoteles'in *Kategoriler*'ine bir giriş ve sadece beş tümeli anlatan Porphyrios'un *İsagoci*'sinin bir muhtasarı, yorumu, kopyası ve adaptasyonu olduğunu iddia edenler olmuştur.⁴⁷ Bu iddiaları ele almak gerekli görünmektedir.

İlk olarak Porphyrios'un *İsagoci*'sinin, Aristoteles'in *Kategoriler* kitabına bir giriş olduğunu belirtmek gerekir. Bunu, Porphyrios'un öğrencisi Chysaoros'a hitaben söylediği şu sözlerden anlıyoruz: 'Aristoteles'in *Kategoriler* öğretisini öğrenmek için cinsin, ayırımın, türün, özelliğın ve ilineğın ne olduğunu bilmek zorunludur. Bu konuda sana çok kısa bir açıklama yapacağım ve az sözcükle, bir giriş niteliğında olmak üzere, eski filozofların bu söylediklerini, pek derinlemesine araştırmaya yönelmeden ve daha yalın olanlara sadece şöyle bir dokunarak gözden geçirmeyi deneyeceğim.'⁴⁸ Eserin Türkçeye de çevrilmiş olan Fransızca tercümesine yazdığı girişte J. Tricot da bu noktaya dikkat çeker ve bu yapıtın konusunun yalnızca beş tümeli incelemekten ibaret olduğunu belirtir.⁴⁹

Yukarıdaki iddiaları konu edindiği bir makalesinde H. R. Atademir konuyla ilgili şu tespitlerde bulunur: "Porphyrios'un *İsagoci*'sinin konusunu beş bütün-

45 Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB. Yayınları Ankara 1993, s. 137.

46 Bu esere yazılan şerhlerle ilgili bkz. Kayacık, *a.g.e.*

47 Bu iddialar için bkz. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çeviren: Ahmet Arslan, İletişim Yayınları: İstanbul 2002, II. s. 41; Brockelmann, *a.g.md*, s. 5.

48 Porphyrios, *a.g.e.*, s. 31.

49 Porphyrios, *a.g.e.* (Tricot'un yazdığı sunuş), s. 22-23.

cülün, yani cins, nev', ayırım, hassa ve ilintinin ne oldukları; bunların müşterek karakterlerinin, aralarındaki karşılıklı münasebetlerin ve ayrılıkların tayini teşkil eder. Hâlbuki Ebherî'nin *İsagoci*'si münderecat ve tertip yönünden bu eserle hiçbir özdeşlik ve benzerlik arz etmez."⁵⁰ Çünkü Ebherî'nin eseri sadece beş tümel-den ibaret olmayıp, kategoriler hariç, mantığın bütün bölümlerini içine alır.

Ebherî'nin eseriyle ilgili bu tür yaklaşımların temelinde belki de onun, Farabî'nin *İsagoci*'si gibi değerlendirilmesi vardır. Çünkü Farabî, Porphyrios gibi *İsagoci*'sinde yalnız beş tümeli konu edinmiştir.⁵¹

Aynı iddiaları ele alan Bingöl ise meseleye şöyle bakar: "Furfiryus'un *İsaguci*'si ile Ebherî'nin *İsagoci*'si arasındaki tek münasebet, Furfiryus'un kitabının temel konusunu teşkil eden beş tümelin Ebherî'nin *İsagoci*'sinde de çok kısa olarak yer almasıdır. Ebherî'nin eseri daha ziyade İbn Sina'nın *Uyunu'l-Hikme*'sinin ilk bölümünü teşkil eden '*İsagoci*'yi hatırlatmaktadır. Nitekim her iki eser de mantığın bütün bölümlerini ihtiva etmekte, bu bölümlerden birini de beş tümel oluşturmaktadır. Ancak dikkatli bir şekilde incelendiğinde Ebherî'nin *İsagoci*'sinin *Uyunu'l-Hikme*'deki '*İsagoci*' bölümünün de kopyası olmadığı görülür. Mesela beş tümelin söz konusu edildiği yerlerde Ebherî bunları Furfiryus'un tertibine uygun olarak cins, tür, fasl, hassa ve araz diye sıralarken İbn Sina, cins, fasıl, tür, hassa ve araz şeklinde sıralar."⁵²

Ebherî'nin *İsagoci*'sinin İbn Sina'nın eserlerinin bir kısaltması olduğu yönünde de iddialar vardır.⁵³ Ebherî'nin bir İbn Sina takipçisi olduğu aşikârdır.⁵⁴ Eserlerini kaleme alırken İbn Sina'nın kitaplarındaki planı da büyük ölçüde kendisine örnek almıştır. Ancak onun *İsagoci*'sinin ya da diğer eserlerinin İbn Sina'nın kitaplarının bir kısaltması olduğunu söylemek, doğrusu pek de yerinde bir tespit gibi görünmemektedir.

Dikkatlice incelendiğinde görüleceği üzere Ebherî'nin *İsagoci*'si iddia edildiği gibi ne Porphyrios'un *İsaguci*'sinin bir yorumu, birtakım benzerlikler olsa da ne de İbn Sina'nın *Uyunu'l-Hikme*'sinin '*İsagoci*' bölümünün bir kopyasıdır. Bu eser kendisinden önceki mantık anlayışının devamı niteliğinde yazılmış telif bir eserdir. Kopyalama, adaptasyon ya da başka birinin eserinin kısaltması değildir.

50 Atademir, a.g.m, s. 464.

51 Bekir Karlağa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yayınları: İstanbul 2004, s. 317.

52 Bingöl, a.g.md, s. 488.

53 Bu iddialar için bkz. İ. Medkour'dan aktaran, Öner, a.g.e, s. 151.

54 Köz, a.g.m, s. 106; Bingöl, a.g.md, 488.

Ebherî'nin *İsagoci*'si mantığın sekiz bölümünü içine alan, gereği kadar kısa bir eserdir. Mantıkçılar nazarında en fazla rağbet kazanan mantık kitaplarından biridir. Bu kitap, Anadolu Selçuklularının son döneminden, yani miladi 1200'lü yılların sonundan Osmanlı'nın bütünü de dâhil olmak üzere günümüze kadar, yani yedi asrı aşkın Müslüman ilim adamlarının mantık anlayışı üzerinde etkili olmuştur ve halen etkisini devam ettirmektedir.

Bu kadar çok okutulmuş ve üzerine şerhler ve haşiyeler yazılmak suretiyle incelenmiş olan *İsagoci*'nin içeriğinden de bahsetmek gerekir. Ebherî'nin *İsagoci*'si özet bir kitap olmasına karşılık, kategorileri saymazsak mantığın bütün konularını içermektedir. Burada bir hususu ifade etmek gerekir. Ebherî eserlerinin mantık bölümlerinde, Aristoteles'in *Organon*'unun birinci kitabı olan *Kategoriler*'e yer vermemiştir.⁵⁵ Zaten İslam mantıkçıları da genellikle kategorileri mantık külliyyatından çıkarmışlardır. Eserlerinde kategorilere ya hiç yer vermemişler ya da kısaca değinmekle yetinmişlerdir.⁵⁶

Eserin içeriğine baktığımızda şunları görebiliriz. Müellif, başlangıçta, kitabın mantık konusunda olup herhangi bir ilme yeni başlayanların bilmesi gereken hususları ortaya koymak için yazıldığını ifade eder. Ardından, delalet, yani lafız mana ilişkisini ele alır. Mutabakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üç delalet çeşidini tanımlar. Lafız ya da terim çeşitlerinden basit (müfret) ve bileşik (mürekkep) olanları örneklerle açıklar. Tümel (külli) ve tikel (cüz'î) terimleri üzerinde durur. Tümelin ise özsel (zati) ve ilineksel (arazi) olarak ikiye ayrıldığını vurgular. Daha sonra cins, tür, ayırım, hassa ve ilintiden oluşan beş tümeli inceler. Böylece terim ve kavramları ortaya koymuş olur. Ardından tanıımı (kavl-i şarih), daha sonra da önermeler (kazâyâ) konusunu ele alır. Önerme çeşitlerini özet biçimde ortaya koyduktan sonra önermeler arası ilişkilerin alt başlıklarından biri olan çelişkiyi (tenakuz), ardından da döndürmeyi (aks) tanımlar ve örneklenir.

Ebherî, böylece, klasik mantığın temel konusunu oluşturan kıyasa gelmiş olur. Kıyası tanımlayıp temel iki kıyas çeşidi olan kesin (iktirânî) ve seçmeli (istisnâî) kıyaslar üzerinde kısa biçimde durur. Kıyasın öğelerini tanımladıktan sonra kıyasın dört şeklinin nasıl ortaya çıktığını anlatır. Dört şekli tanımlar ve bunlardan birinci şeklin geçerli sonuç veren modlarını (kalıplarını/darplarını) örneklendirir. Kesin kıyasların ne tür öncüllerden kurulabileceğine işaret eder. Seçmeli kıyasa örnekler verir. Son kısımda burhan, cedel, hitabet, şiir ve muğala-

55 Bu konuyla ilgili bkz. Kamil Kömürcü, *Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*, Yayınevi Yayınları: Ankara 2010, s. 32-33.

56 Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları: İstanbul 2004, s. 38.

tadan oluşan beş sanat konusunu inceler. Burhanı (ispat) tanımlar, bu tarz ispatın kurulmasında gerekli olan altı farklı önermeyi örneklendirir.⁵⁷

Eserin içeriği ile ilgili kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse, *İsagocî*'nin, tündengelim en mükemmel şekli olan kıyası merkeze alan bir yapı arz ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bilindiği gibi Aristotelesçi mantık sisteminde asıl amaç kesin ispata ulaşmaktır. Bunun en iyi yolu da kıyastır. Bu sebeple kıyastan önceki konular onun için bir hazırlık niteliğinde iken kıyastan sonraki konular da bir anlamda kıyasın uygulama alanıdır. İşte Ebherî'nin⁵⁸ kitabında bu sistem en kısa, en açık, en basit ve en öğretici tarzda ifadesini bulmuştur diyebiliriz.

III. Sonuç

Medreselerde, kuruldukları zaman diliminden günümüze kadar bazı kopukluklar olsa da sarf ve nahiv ilminden sonra mantık okutulduğu söylenebilir. Bu ilimde esas alınan kitap ise Ebherî'nin *İsogoci* isimli eseridir. İslam dünyasında Ebherî'nin *İsogoci*'sine, yazıldığı günden itibaren her dönemde klasik mantığın baş eserlerinden biri gözüyle bakılmıştır. Gerek felsefi gerekse de dini ilimlerde *İsagocî*'nin günümüze dek etkisi göz önünde bulundurulduğunda eserin gördüğü ilgi dikkatte şayandır. Ebherî'den önce de *İsagoci* ya da *Medhal* isminde benzer kitaplar yazılmıştır. Ancak bunlardan hiçbiri, en azından medrese müfredatında, *İsagoci* kadar etkili olmamıştır. Bu çalışmanın etki gücünün sebebinin ne olduğu sorusu akıllara gelebilir. Belki de bu soruya verilecek en güzel cevap; Ebherî'nin, söz konusu kitapta klasik mantığı, başka ilim dallarında örneğine az rastlanır biçimde, gereği kadar özet bir metinle en sistematik ve en öğretici tarzda ortaya koymuş olmasıdır.

Klasik mantık anlayışında ve öğretiminde önemli bir yere sahip olan Ebherî'nin *İsagoci*'si her yerde olmasa bile en azından İlahiyat fakültelerinde ve bazı doğu medreselerinde olduğu gibi İslam dini odaklı eğitim veren kurumlarda hayatiyetini sürdürmeye devam etmektedir. Belki daha da önemlisi, bu eser söz konusu kurumlardaki ilim anlayışının şekillenmesinde belirli ölçülerde etkin olmaktadır. Şöyle ki klasik mantığın ana konusunu oluşturan kıyas, İslam hukuku ve kelamında dikkate alınan temel delil getirme, kanıtlama ve çıkarım yapma araçlarından biri olarak kabul edilir. Bilindiği gibi klasik mantıkta kıyas, tündengelim en mükemmel biçimi olarak ele alınır ve işlenir. Bu çıkarım tarzında tümelden tikele geçiş yapılır. Medreselerdeki eğitimin temel karakteri de bütünden hareketle parçayı anlamaktır. Söz konusu eğitim yapısının bu şekilde ortaya çıkmasının en önemli amilleri belki de başlangıçta okutulan aracı ilim-

57 Bkz. Esîrüddin el-Ebherî, *İsagoci*, Salah Bilici Kitabevi İstanbul 1984.

58 Ebherî'nin mantık anlayışı ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Kömürçü, *a.g.e.*

lerdir. Bilindiği gibi dil ve mantık alet ilimleridir. Bunlardan biri olan mantık ise baştan beri ifade ettiğimiz gibi Ebheri'nin İsağoci'si ve onun şerhleri esas alınarak öğretilir.

Burada bir noktaya dikkat çekmek gerekli görünüyor. Bazı dönemler dışarıda tutularak söylenecek olursa başlangıcından günümüze kadar medreselerde mantık ve felsefe gibi akli ilimlerin okutulduğu herkesin malumudur. Ancak bazı dönemlerde mantık ve felsefe dersleri çeşitli gerekçelerle medrese müfredatından çıkarılmıştır. Bu dönemlerde, örneğin Selçukluların ve Osmanlıların son dönemlerinde olduğu gibi dikkat çekici biçimde medreselerde bilimsel anlamda çöküşler yaşanmıştır. Çünkü dini ve dini olmayan ilimlerin doğru anlaşılması, yorumlanması ancak akli esas alan mantık ve felsefe ile mümkündür. Tarihsel tecrübeler göstermiştir ki mantık ve felsefe okutulmayan eğitim kurumlarında doğru ve bilimsel bilgi ortaya koymak pek mümkün olmamaktadır.

Günümüzde Türkiye'nin doğusundaki bazı medreselerde, itikada zararlı olacağı kaygısıyla, bırakın felsefeyi mantık dahi okutulmamaktadır. Belki bunun bir sonucu olarak söz konusu medreselerde ne dini ne de başka bilimsel bir gelişmeye ya da ürüne rastlayamıyoruz. Buralarda daha çok dini talim yapılmaktadır, yani belirli bir seviyede dini bilginin aktarımı dışında başka bir faaliyet gerçekleştirilmemektedir.

Medreseler bir yana, dini bilginin temellendirilmesi, dinin bilimsel olarak yorumlanması, sağlıklı dini bilginin aktarımının yapılması ve öğretilmesi amacıyla kurulmuş olan İlahiyat fakültelerinde de benzer tavırlar söz konusudur. Yani mantık ve felsefe derslerinin sayısını azaltma, daha da vahimi maalesef bu dersleri İlahiyat fakültelerinden kaldırma eğilimi vardır. Bu düşüncenin bir ürünü olarak artık İlahiyat fakülteleri, felsefe ve din bilimlerine yer vermemek için "İslami İlimler Fakültesi" ismiyle açılmaktadır. Yukarıda da ifade edilmeye çalışıldığı gibi bu, yanlış bir yaklaşımdır. Bu anlayış biçiminin, İlahiyat eğitimini kökten sarsıcı tehlikeleri beraberinde getirmesi kaçınılmaz olacaktır. Çünkü mantık, felsefe ve din bilimleri olmadan dini doğru anlamak ve anlatmak mümkün olmayacaktır.

ÖZ

MEDRESELERDE MANTIK EĞİTİMİ VE EBHERÎ ETKİSİ

Mantık bilimi, bilginin temellendirmesinde önemli bir yere sahiptir. Medreselerin kuruluşundan günümüze kadar bazı kopukluklar olsa da farklı eğitim kurumlarında mantık okutulmuştur. Esirüddin el-Ebherî yazmış olduğu eserlerde mantığı çok başarılı biçimde ortaya koymuştur. Söz konusu isim, başta *İsagoci* ve *Hidayetü'l-Hikme* olmak üzere birçok eseriyle medreselerde okutulan mantık ve felsefe dersleri üzerine önemli tesir icra etmiştir. Bu sebepten dolayı on üçüncü yüzyıldan günümüze kadar medreselerdeki mantık eğitiminin mahiyetini tespit edebilmek için Ebherî'nin mantık konusundaki görüşlerini incelemek oldukça önemlidir.

Bu makalede ilk olarak kısa bir biçimde Selçuklu, Osmanlı ve günümüz Şark medreselerindeki mantık eğitimi incelenmiştir. Sonrasında ise medreselerde şerhleriyle birlikte okutulan *İsagoci* tanıtılmıştır. Sonuç kısmında da günümüz medreselerindeki mantık eğitimi üzerindeki Ebherî etkisi söz konusu edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Medrese, mantık, eğitim, Ebherî, İsagoci.*

ABSTRACT

LOGIC EDUCATION IN MADRASAS AND al-ABHARÎ EFFECT

The science of logic is very important for the foundation of knowledge. From establishing till now madrasas though some lapses in logic therefore studied the different educational institutions. Abharî successfully demonstrated the logic in his works. These names, particularly for his work *İsagoge* and *Hidayat al-Hikme* madrasas taught many to be the major influence on logic and philosophy courses were conducted in. For this reason, in order to be able to identify the nature of the thirteenth century to the present education in madrasas Ebherî's logical reasoning is very important to examine their views on.

This article is the first in a short Seljuk, Ottoman and modern Eastern madrasas education are considered logic. Afterwards *İsagoci* taught in madrasas have been introduced together with any comments. At the conclusion of today's madrasas, the logic is that the effect of education on the Abharî.

Keywords: *Madrassa, logic, education, Abharî, İsagoge.*

KAYNAKLAR

- Atademir, H.Ragıp, “Porphyrios ve Ebherî’nin İsağoci’leri”, *D.T.C.F.D*, VI/5, Ankara 1948.
- Atay, Hüseyin, “Medreslerin Gerilemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.24. 1980.
- Bingöl, Abdülkuddüs, “Ebherî” md. *DİA*, C. X, İstanbul 1994.
- -----, “İsağoci” md. *DİA*, C. XXII. İstanbul 2000.
- -----, “Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi” *Felsefe Dünyası*, S.29, 1999/1.
- -----, “Uyanış Döneminde İslam Kültür Evreninde Mantık Geleneğinin Oluşumu”, *Felsefe Dünyası*, 2012/2, Sayı: 56.
- Brockelmann, Carl, “Ebherî” md, *İA*, MEB, IV. İstanbul 1994.
- -----, “Ebher” md. *İA*. MEB. C. IV. İstanbul 1948.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. A. Arslan) İstanbul. 2002, II.
- Çiçek, Halil, *Şark Medreselerinin Serencamı*, Beyan Yayınları: İstanbul 2009.
- Ehvânî, Ahmet Fuat, *İsağoci li Furfiryus el-Sûrî Nakl Ebî Osman el-Dımeşkî*, Kahire 1952.
- Esîrüddin el-Ebherî, *İsağoci*, (thk. ve inceleme: H. Sarıoğlu; tahkik edenin yazdığı giriş), İz Yayınları: İstanbul 1998.
- -----, *İsağoci*, Salah Bilici Kitabevi: İstanbul 1984.
- -----, *Keşfu'l-Hakâik fi-Tahrîri'd-Dekâik*, (Neşredenin yazdığı sunuş), (Thk. ve Nşr. H. Sarıoğlu), Çantay Yayınları 1998.
- Güven, İsmail, “Türkiye Selçuklularında Medreseler”, *A.Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C. 31, S.1, 1998.
- Hızlı, Mefâil, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, S. 1, 2008.
- İşpirli, Mehmet, “Medrese” md. *DİA*, C. 28.
- İzgi, Cevat, “Eminuddin Ebherî” md. *DİA*, C. X, İstanbul 1994.
- -----, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yayınları: İstanbul 1997, C. I.
- Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul 2004.
- Kayacık, Ahmet, “Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine” *İslamiyat*, c. 2, S. 4, 1999.
- -----, *Ebherî'nin İsağoci'sinin İlk Şerhleri*, Basılmamış doktora tezi, Kayseri, 1996.
- Kömürcü, Kamil, *Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2010.
- -----, *Klasik Mantıkta Kıyas Teorisi [Ebherî Örneği]*, Ankara 2010.

- Köz, İsmail, “İslam Mantık Külliyyatının Teşekkülü”, *Felsefe Dünyası*, S., 30, 1999/2.
- Mehmet Fevzi Edirnevî, *Seyfu'l-Ğullâb Şerh-u Muğni't-Tullab*, İstanbul 1306.
- Mehmet Fevzi Kureşizade, *Fethu'r-Râcî fi-Şerh-i İsağoci*, thz. yrz.
- Moh Ben Cheneb, “İsağuci” *İA*, MEB, C. 5/2. 1968.
- Muhammed Rüşdî Karaağacı, *Tuhfetü'r-Rüşdî (İsağoci Şerhi)*, İstanbul. 1252.
- Ömer Feyzi Tokadî, *Dürrü'n-Nâcî ala Metni İsağoci*, Dersaadet Matbaası, İstanbul1312.
- Öner, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB., Ankara 1993.
- -----, *Tanzimattan sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967.
- Özeydin, Abdülkerim, “Nizamiye Medreseleri” md, *DİA*, C. 33.
- Porphyrios, *Isagoge*, Çev. B. Çotuksöken, Remzi Kitabevi, (‘Jean Tricot’un Tanıtma Yazısı’), İstanbul 1986.
- Sarioğlu, Hüseyin, “Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risalesi”, *İlmi Araştırmalar D.* İstanbul 2001.
- Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları: İstanbul2004.
- Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev. A. Aydoğan, İz Yayınları: İstanbul 2001.

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER'E GÖRE, DİN

Cenan KUVANCI*

Felsefe bir düşünme ve tartışma faaliyetidir. Onun en ayırt edici özelliği mantıkî delil ve kanıtlar kullanmasıdır. Filozoflar genel olarak delil ve kanıtlarla uğraşırlar. Onlar ya kendileri delil, kanıt geliştirirler ya da başkalarının geliştirdikleri delil ya da kanıtları eleştirirler veya her ikisini birlikte yaparlar.¹ Bu anlamda, Friedrich Schleiermacher de, dinin mahiyetinin ne olduğuna ilişkin aydınlanmacı yaklaşımlara karşı çıkarak işe başlar.

Dinin ne olduğuna ilişkin önde gelen aydınlanmacı yaklaşımlardan biri, doğal din veya akıl ve ahlâk dini anlayışıdır. Bu bakış açısına göre, din aslında öncelikli olarak akıl, inanç ve ahlâk meselesidir. Bu anlayışta, âlem hakkındaki tecrübelerimiz Tanrı'nın var olduğuna işaret eder. Dolayısıyla, insanları davranışlarına dayalı olarak ödüllendiren ve cezalandıran bir yaratıcının varlığına inanmak rasyoneldir. Bilindiği gibi, aydınlanma düşüncesi çok soyut yapıda olduğu gibi, aynı zamanda akla odaklıdır. Doğal din fikrinin en sofistike bir şekilde dile getirilişini Kant'ta buluruz. Kant'a göre, "bizim tabiatımızda doğal bir ahlâkî yatkinlik vardır. Bu yatkinlik doğal dünya ile yetinmekten insanı alıkoyar ve ahlâk yasalarına göre tabiatı yöneten bir yüce sebep fikrine götürür."² Pratik ahlâk duyuyüstü dünyaya ayrıcalıklı bir erişim sağlar. Kant'a göre, ahlâk başka bir şeye ircâ edilemeyen bir görev alanıdır. Dolayısıyla, ahlâk kanunun formu koşulsuz, zorunlu, evrensel ve özerktir. Özerklik önemli bir özelliktir; çünkü aklı olmayan herhangi bir şey tarafından harekete geçirilen ahlâkî davranış, sorumlu ve kendi kendini yönlendiren failler olarak, bizim özgürlüğümüzü zedeler. Tanımsal olarak, bu tür fiiller gerçekten daha az ahlâkîdir. Bu yüzden ahlâk yasası insanî tecrübenin en üst düzeyini oluşturur.³ Pek çok kimseye göre, başta pietist ve romantikler olmak üzere,⁴ doğal din fikri, dinî hayatın merkezini oluşturan

* Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı, Yrd. Doç. Dr., cenank@erciyes.edu.tr

1 Nigel Warburton, *Philosophy: The Basics*, Routledge: London 2004, p. 1.

2 Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, Oxford University Press: Oxford 2007, p. 275.

3 Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, (Intr. Trans. Richard Crouter), Cambridge University Press, Melbourne, 1988, p. 21. (Bu kitaba bundan sonra *O R* şeklinde atıfta bulunulacaktır)

4 Romantizm, Klasizmin evrensel yasalarına karşı bireyin protestosu veya duygunun akla karşı

güç ve duyguyu yakalayamamıştır. Bu bağlamda, Schleiermacher'ın tutumu, din hakkında aydınlanmacı yaklaşımlara alternatif yeni bir tanımlama biçimi olduğu için önemlidir.

Schleiermacher, dinin temel vasfını anlamada, Moralizm ve Rasyonalizme düşmeme hususunda teologları uyarmıştır. Sözelimi, Barth, Tillich ve Bultmann gibi düşünürler imanın ahlâk ve düşüncede ifadeye kavuşabileceğini iddia etmişlerdir. İman öncelikli olarak, insanın düşündükleri ve yaptıklarından ziyade, Tanrı ile salt ve doğrudan bir ilişkidir. Schleiermacher'ın din telakkisi, pek çok düşünürü dinin insan tecrübesinin kendine özgü bir türü olduğu konusunda da etkilemiştir.⁵

Denebilir ki din insan hayatının başka bir şeye indirgenemez müstakil bir katı ya da boyutudur. Yani, o ne Kant'ın yaptığı gibi, ahlâkî yatkınlığa dayalı olarak pratik aklın bir postulatına indirgenebilir, ne de âlem hakkındaki bilgilerimizin bir fonksiyonu olarak yorumlanabilir. O, özü itibarıyla, âlem ve gerçekliğin bütünü hakkında son derece özel bir tecrübe çeşididir. Dinde akıl ve ahlâkî boyut da vardır; fakat nihayetinde o, bizim bütünlü ve Sonsuzla olan ilişkimiz bağlamında kendi tecrübemize oturur. Din ikinci el terimlerle yapılan tanımlamalar değil, Sonsuz hissetme ve tatmadır. Dinin merkezinde, bireyin Tanrı ile birleşip bütünlüşmesi vardır. Başka bir ifadeyle, dinde kişilerarası ilişkisellik ve içselleştirme kurucu unsurdur. Burada, ilahî hayata, tabiri caizse, iştirak sözkonusudur. İnsanın kendisinin ilgi duyduğu ve iştirak etmeye karar verdiği şey dışında başka herhangi bir konudaki bilgisi, olsa olsa uzak bir bilgi olur.

Gerçekten, dinin ilgisi Sonsuzla olduğu için, o Sonsuz hakkında bir duygu ve dolaysız bir tecrübedir. Dini, olgu ve olaylar hakkında açıklamalar yapan salt bir öğreti olarak görmek, onun hakikatini çarpıtmaktır. Bu yüzden, “Sonsuz”la ilgili anlayışlara bir sınır çizmek gerekmektedir. İlk olarak, Schleiermacher “ölü madde” olarak tasvir ettiği “fiziksel doğa”dan “Sonsuz”u ayırmıştır. Çünkü bu kavram (ölü madde), “doğal din” anlayışına temel olmaktadır. Ne bu dünyada bulunduğu düşünülen maddî güçlerden korku, ne de maddî doğadaki güzellikten alınan haz, dünya ve onun ruhu hakkında insana ilk sezgileri verebilir. Dolayısıyla bunlara dayalı olarak, en yüksek birliği ve büyük bağı keşfetmek imkânsızdır. Sonsuz âlem sürekli değişir ve gelişir. Bundan dolayı, onu ifade etmede statik kavramlar yetersiz kalacaktır. Çünkü tüm şeyler birbiriyle ilişkilidir; ve değişerek

çıkışıdır; ya da tabiat adına endüstriyel toplumun tecavüzlerine başkaldırıcıdır. Ayrıca, o modern dünyanın unutturmaya çalıştığı varlığın bütünlüğüne ve doğallığına bir yöneliştir. Bu da, soyut ve mekanik insanın ölümdür. Bknz, William Barrett, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*, Doubleday Anchor Books: New York 1962, ss. 123-124.

5 Thomas A. Idinopulos, *The Erosion of Faith: Origins of the Contemporary Crisis in Religious Thought*, The Davies Group, Publishers: Aurora 2006, s. 22.

bir bütüne iştirak eder. Sonsuz, cansız maddenin aksine sadece kendi başına var olmaz, güçlü bir şekilde ölü maddeyi de kendi hayatına çeker ve rapteder.⁶

Schleiermacher, bu bağlamda dini bir *duygu* olarak tanımlıyor ve bu duygunun en temel özelliğinin mutlak bağımlılık olduğunu iddia ediyor. Tanrı, bu duygu yoluyla insana kendisini aslı şekilde açar. Bu duygu insanın herkesle ve her şeyle birlikte bulunuşunu tecrübe ettiği bir duygudur. Schleiermacher “duygu” sözcüğünü bu bağlamda günlük hayattaki sıradan anlamıyla kullanmamaktadır. “Duygu” sözcüğü burada, derunî tecrübenin haricî görünümüne delalet edecek şekilde kullanılmıştır. Duygu insan bilincinin bir güç ve yetisidir.⁷ Bu çerçevede, o, dinin anlamını, onu bilme tecrübesinden ve ahlâkî hayatın işleyişinden ayırarak açıklamaya çalışıyor. Schleiermacher bilgi tartışmasında bilimsel ve teolojik bilgiye atıfta bulunuyor.

Bilim âlemdeki olgu ve olaylar hakkında fiziksel bir izah elde etmeye ve bu olgu ve olaylar arasındaki ilişkiyi kavramaya çalışır. O, bunu, “açıklanacak olaydan önce gelen belli bazı koşullar (genellikle başlangıç koşulları olarak isimlendirilir) ve genel yasalara (küllî önermeler) dayalı olarak yapar.”⁸ Bilim şeylerin birbirinden nasıl ayrıldığını ve bunlardan hangi parçanın bütün içinde nasıl bir işlevinin olduğunu belirlemeye girişir. Kısaca, o sonlu şeyleri gerçekten neyse öyle bilme çabasıdır. Gerçekten, bu soylu bir girişimdir. Fakat bunu dinle karıştırmamak gerekir. Doğrusu, bilimsel bilgi olmaksızın da, bir insan dindar olabilir. Öte yandan, dinî hayata belli bir tür bilgelik eşlik eder. Dindar insan bilimsel anlamda bilgili biri olmayabilir, fakat o yine de sözgelimi, âlemin mahiyeti hakkında özel bir anlayışa sahiptir. O bilir ki, Tanrı âleme kendi düzenini ve mevcut işleyişini vermiştir. Yani, o Sonlunun Sonsuz içinde var bulunduğunun farkındadır. Bu yüzden, Schleiermacher’e göre, dindarlık teolojik ve bilimsel bilgiyle özdeşleştirilemez. Yani, teolojik bilgi düzeyi ile dindarlığın derinliği arasında doğru orantı olmayabilir. Aynı şekilde, dindarlık ve ahlâk bireyin hayatının farklı fonksiyonlarıdır. Ahlâk eylemle ilgilidir; ve insanın özgürlüğünü, kendine ve çevresine uygun olarak kullanmasına atıfta bulunur. Öte yandan, dindarlık mahiyeti itibarıyla pasif bir durumdur; zira, o, Sonsuzun âlem üzerinde hükmünü nasıl yürüttüğüne ilişkin bireyde oluşan bir duygudur.⁹

6 Dalai T. Nassar, “Immediacy and Mediation in Schleiermacher’ Reden Über Die Religion,” *The Review of Metaphysics*, June 2006, 59; 4, ss. 818-819.

7 Idinopulos, *The Erosion of Faith: Origins of the Contemporary Crisis in Religious Thought*, s. 6.

8 Cenan Kuvancı, *Richard Swinburne’ e Göre Bilimsel ve Kişisel Açıklama*, Yayınevi: Ankara 2012, s. 60.

9 Gerr C. Heard, “Schleiermacher’s Concept of Religion,” *Perspectives in Religious Studies*, 7 No 3, Fall, 1980, ss. 208-209.

Açıkça, din tecrübüdür ve doğrudan sezgi ve duygu formunda hakikatle kişisel bir karşılaşmaya dayanır. Sezgide verilen, Sonsuz ile sonlu arasındaki ilişkidir. Sezgi kavramsal ve çıkarımsal değildir; o Kutsal hakkında doğrudan bir tecrübüdür. Nitekim, “bir şeyi sezme, onu tümdengelim veya tümevarımlı akıl yürütme süreçlerine başvurmaksızın doğrudan kavramaktır.”¹⁰ Sezen kişi Kutsal veya Sonsuz ile bir tür yakınlık hissetse bile, Kutsal veya Sonsuz kendisini doğrudan ifşa etmez. Bu dünya, sonsuz âlemi yansıtmaya yönelik bitmez ve tükenmez bir ifşâdır. Bu bağlamda, sezgi sonsuz âlemi, insanî âleme taşıma çabasıdır. Aslında, Sonsuz kendisini, kendisinden *farklı olan*, fakat *ayrı olmayan* bir şeyde dolaylı olarak ifşa eder. Bundan dolayı, bir açıdan din sırf pasif sezgi ve duygunun sonucu olarak anlaşılabilir. Diğer açıdan, o, Kutsalın aracısız bir tezahürü anlamında, dolaysız bir şey olarak da anlatılamaz.¹¹

Denebilir ki sonlu şeyler, sadece Sonsuz ile olan ilişkileri içinde anlaşılabilir. Bu ilişki tek yönlü değildir. Yani, sadece Sonsuz sonluyu etkilemez, aynı şekilde, o, sonlu tarafından etkilenir de. Gerçekten, Sonsuz ile sonlu arasındaki ilişki karşılıklıdır; fakat onlardan biri diğerine indirgenemez. Sonsuz sonludaki tezahürleri veya tecellileri ile bilinir. Sonlu da, sonsuz aslî birlik olmaksızın varolamaz. Sözelimi, Sonsuzu bütünüyle sonlunun dışında aramak, aynı şekilde sonluyu da Sonsuzun dışında aramak bir yanılsamadır. Sonsuz, şeylerin dayanağı olan aslî birlik olduğu için, onlardan önce gelir ve onların toplamından öte bir şeydir; fakat o, ancak sonluya ilişki içinde varolur. O ne sonluya sebep olmuştur, ne de sonlu ona sebep olmuştur. İkisi arasındaki ilişki mekanik illiyet ilişkisi değil, canlı süreklilik ilişkisidir. Bundan dolayı, sonsuz âlem, sonlu tecellilerinin dışında varolduğu ve sonlu tezahürlerinden ayrı kaldığı müddetçe, ne aşkın, ne de içkindir.¹²

Sonsuz, kendisini çokluk içindeki birlik ve bütünlük olarak sunar. O, sadece kendi kendisine var olan değil, fânî âlemi de kuvvetle kendi hayatına katandır. Tüm şeyler, tutarlı bir bütün oluşturan akışa iştirak eder; ve bundan dolayı, onlar birbiriyle ilgisiz ve gelişigüzel parçalar değildir. Sonsuzun gelişen/oluşan kuşatıcı dayanak olduğuna ilişkin yorumlar, onun altta yatan tutarlı bir bütün olduğu anlayışına dayanır. Bu tutarlı bütün, her bir şeyi ve bizim bütünün diğer parçaları ile olan ilişkimizi şekillendirir.

10 Robert L. Frazier, “Intuitionism in Ethics,” *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (Ed. Edward Craig), Routledge: Oxon 2006, s. 256.

11 Nassar, “Immediacy and Mediation in Schleiermacher’ Reden Über Die Religion,” s. 810.

12 Nassar, “Immediacy and Mediation in Schleiermacher’ Reden Über Die Religion,” ss. 817-818.

Buna göre, her şey Sonsuz ile bir bağlantı noktasına sahip olmak durumundadır. Başka bir ifadeyle, Sonsuzla olan ilişkimizi keşfedebileceğimiz bir bağlantı noktasına sahip olmalıyız. Dünyadaki tüm şeyler sonsuz âlemin tezahürleri ise ve bu tezahürler hakkındaki duygu ve sezgiler de dini oluşturuyorsa, bu durumda varolan her şey din için zorunludur. Bu anlayışa göre, varolan her şey Sonsuzun imajıdır. Bu bağlamda, mutlak bağımlılık duygusu, insanın bütünüyle nasıl bağlı olduğunun farkına varması ve kendisini kendi koşullarında yorumlamasıdır. Doğrusu, Tanrı'nın insana aslı izharından bahsedecek olursak, sadece insanı değil, tüm geçici varlıkları tavsif eden mutlak bağımlılığı aklımızda tutmak durumundayız. Mutlak bağımlılığın farkında olmak insanın ayırtedici özelliğidir. Bundan dolayı, Tanrı hakkındaki vukufiyetimize bu duygu aracılık eder.¹³

Açıkça anlaşılmaktadır ki özne-nesne ayırımının iptal edildiği varoluş hissi dinde var olan her şeyin doğum saatidir. Zira, aidiyet ve bağımlılık bilincimizi, âleme ilişkin soyut kavramsallaştırmalardan ziyade duygular şekillendirir. Çıkarımsal ve kavramsal olmayan duygular aidiyet duygusunu oluşturur. Onlar belli bir obje hakkında yapılan değerlendirmeler, önermesel ifadeler ve mantikî çıkarımlar da değildir. Duygular doğrudan tecrübelerdir. Dolayısıyla, din ne salt bir düşünce ne de eylemdir. Tüm sonlu şeylerin evrensel varoluşu hakkında salt soyut bir aklı idrak değil, doğrudan bir algı veya bilinçtir. Açıkça, din bireyin âlem hakkındaki tecrübelerinden kaynaklanan dolaysız bir duygudur. Din kendisini âlem hakkında doğrudan tecrübe içinde sunar. Dinî hakikat sabit ve işlevsiz bir ilişki biçimini dile getirmez. Yani, o atıl bir şey değil, insanın duygu ve sezgi formunda maruz kaldığı bir şeydir. Bu duygu, fânî olan her şeyin birbiriyle ilişkili ve oldukça düzenli bir bütünün parçası olduğunu tanımadır. Bu görüş, en yüksek bakış açısidir. Her şey Sonsuzun bir sınırı ve tezahürüdür.

Bu bağlamda, dindarlığın ne olduğunu anlamak için insan bilincini anlamaya çalışmak gerekir. İnsan kendi bilincine dolaysız olarak sahiptir. Bu bilinç, kişinin bütün bilgi ve eylemlerinin temelini oluşturur. Çünkü insanın kendi bilincinde oluşun en üst mertebesi dindarlık olarak ortaya çıkar. Zira bilincin bu en üst mertebesi, insanın hem âlem, hem de Tanrı ile olan bağıını şekillendirir. Böylece, insan kendisini âlemin bir parçası olarak algılar. İnsana âlemin bütün parçalarına etki etme imkânı tanıyan âlem hakkındaki bu bilinç, aslında, insanın sonlu olan karşısındaki özgürlüğü anlamına gelir. Bu sayede insan, Tanrı'ya ulaşır. Tanrı'ya doğrudan etki etmek mümkün olmadığından, kendisini ona mutlak bağımlı hisseder. “Yüce bir varlık karşısında hissedilen kulluk duygusu, sonlu varlıkta sonsuzluğu yakalamanın yoludur ve bu kulluk duygusu insanın varlı-

13 Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, (Ed. H. R. Mackintosh, J. S. Stewart), T&T Clark Ltd.: London 1999, s. 18.

ğının bir parçasıdır.”¹⁴ Dini, duygu olarak tahlil etme girişimi, insanın dinî bir mahiyete sahip olduğu varsayımına dayanır. Din insana dışarıdan zorla yüklenen bir şey değildir; bilakis o, insanın mahiyetindeki en hayatî şeyin açığa çıkmasıdır. Bu şu anlama gelir: Her ne şey dinî bir etkide bulunuyorsa, o şey gerçektir ve insan varoluşunun bir parçasıdır. Açıkça, insan Tanrı'ya yönelik bir kabiliyete sahiptir. Yani, Kutsal ne tecrübe ettiğimiz şekliyle realiteden bir sapma, ne insandan büsbütün farklı ve yabancı bir varlıktır. Schleiermacher'ın insanın tabiatından bahsederken, Kutsal ile insan arasında, “Tanrı ile birlikte olma bilinci” (*God-consciousness*) olarak ifade ettiği “yapısal” veya “ontolojik” diyebileceğimiz bir süreklilik vardır. İnsanın dinî tecrübesi ile ilgili gerçekler, ancak Tanrı'nın sonsuzluğuna ilişkin varoluşsal bir idrakte anlamlı olur. İnsan, kendi özel sonluluğu sayesinde Sonsuzla temel bir ilişkiye sahip olur. Kısaca, insan duygu yetisi sayesinde ilahî olana açılma yetkinliğine sahiptir.¹⁵

Anlaşılabileceği üzere, mutlak bağımlılık duygusu tesadüfî değildir; hatta insanın özünden çıkan bir hayat ögesidir. Bu duygu insan benini aşar; zira, o Tanrı ile ilişki bağlamında ortaya çıkar. Bu ilişki ancak ben bilinci sayesinde gelişir ve birey kendi derûnî ferdiyetinin şuuruna erer. Bireyin kimlik veya hayat bütünlüğü, benin diğer şahıs ya da güçlerle birlikte bulunduğu entelektüel iş ve ilişkilerden çıkarılamaz. Mutlak bağımlılık duygusu nispi bağımlılık duygusundan ayrılabilir. İkinci tür bağımlılıklarda birey, cemaat ilişkileri ve tabiat ve toplumla karşılıklı münasebet içinde olur. Mutlak bağımlılıkta, doğrudan varoluşsal bir ilişki (*an immediate existence-relationship*) sözkonusudur.¹⁶ Çünkü insan görece bağımlılıktan kurtulamadığı ve özgürlüğünün kaynağı da bizzat kendisi olmadığı için, onun için en temel duygu mutlak bağımlılık duygusudur. Bu duyguda, Tanrı âlemin aşkın düzeni olarak tecrübe edilir. Dinî tecrübe bu düzeni keşfetmenin bir aracıdır. Burada yakın bir ilişki, bir buluşma, bir bütünleşme sözkonusudur. Schleiermacher bu yakınlığa “Tanrı ile âlem arasındaki derin ilişki” adını verir. Dindar olmak sonlu ile Sonsuz arasındaki bağı görmek ve var olan şeylerin nihaî düzen içindeki yerini keşfetmektir. Bu bakımdan dinî tecrübe, âlemin ilahî boyutunun bir tecrübesidir. Böyle bir tecrübe, Tanrı'nın âlemin her noktasında hazır ve nâzır olduğunu sezmezdir. Her şeyin özel bir ilahî boyutu vardır.¹⁷

14 Abdurrahman Aliy, *Teolog Filozof F. D. E. Schleiermacher: Yaşamı Eserleri Felsefesi*, Elis Yayınları: Ankara 2011, ss. 126-127.

15 Idinopulos, *The Erosion of Faith: Origins of the Contemporary Crisis in Religious Thought*, ss. 23-24.

16 Richard R. Niebuhr, “Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst,” *The Encyclopedia of Philosophy*, Volume 7, The Macmillan Company & The Free Press: New York 1967, s. 318.

17 Idinopulos, *The Erosion of Faith: Origins of the Contemporary Crisis in Religious Thought*, s. 7.

Âlem kendisini dâima izhâr eder ve insanları etkiler. Sonsuzu sezme ve bir dine sahip olmak için insanî bir âlem gereklidir. Gerçekten, sezgiyi insanlık yani insan olma mümkün kılar; zira, insan oluş, bir âlem içinde olmaktır. Açıkça, âlem insanlığın; yani insanî ilişkilerin, tahayyülün ve iletişimin bir neticesidir. Tahayyül yetimiz bizim için bir âlem inşa eder. Çünkü âlem olmaksızın Tanrı'yı bilemeyiz. Tanrı kendisini insan tarafından kurulan âlem içinde açar. Sonsuz hakkındaki sezgi, ancak bu âlemde mümkündür. Âlem hakkındaki sezgi, kendisine dayalı olarak dindeki her noktanın açığa çıkarılabileceği en üst evrensel bir yoldur. Bu bakımdan, din hakkında düşünme sonlu şeylerden oluşan âlemin varlığına ilişkin Sonsuz aracılığı ile bir bilince sahip olmaya dayanır. Yani, o, dolaysız bir duygu yoluyla bir hayata sahip olma ve hayatı bilmedir. Bu hayat bütünü sonsuz mahiyeti içinde bir hayattır. Ve Tanrı'nın her şeyde, her şeyin Tanrı'da olduğunu sezmedir. Bu bakımdan, din salt bilgi değildir; bizatihî Sonsuzun sonluya meyli ve onda kendisini açmasıdır. Yani, Tanrı'nın onda, onun da Tanrı'da görünmesidir. Âlem sezgilerle kendisini sonluda insana açar. Ayrıca, o, insanın zihni ve konumuyla yeni bir ilişkiye girer. Dolayısıyla, âlem insanlar üzerinde hükmünü yürütürken, onlarda dinin içeriğini oluşturan bir dizi duyumlara neden olur. Şu halde, "din," fikirlerin şekillenmesinden önce, bireyin âlemlerle karşılaşmasıyla oluşan ilk duygulara atıfta bulunur. Dahası din, kısaca ifade edecek olursak, âlem hakkında bütüncül organize bir sezgi ve duyguya sahip olmaktır. Daha açık bir ifadeyle, bu, Tanrı'nın kendisini âlemde izhar etmesine bağlı olarak, O'nunla bir tür *buluşmadır*.¹⁸ Şu halde, Tanrı olmaksızın şuur varolamayacak, şuur olmaksızın da Tanrı tecelli etmeyecektir. Şuur her an gerçekleşen bir varlıktır. Tanrı ise, şuur yoluyla kendisini tecelli eden son gerçektir.

Açıkça anlaşılacağı üzere, dinî tecrübe âlemlerle bir olma duygusunu içerir. Dindar birey varolan her şeyle bir olduğu tecrübelerine sahiptir. O, onların bir parçası olduğunu hisseder. Çünkü Tanrı'nın hazreti, yani hâzır ve nâzır oluşu sonlu ileler. Bu tecrübeler aynı zamanda, Tanrı'yla birlikte olma duygusudur. Yani Tanrı kişinin benliğindedir; kişinin benliği de Tanrı'dadır. Bu birlikte olma hâli, dindar birey için süreklilik arzeden bir durum değildir. Bireyin hayatı boyunca vuku bulan son derece kısa çok sayıda buluşma tecrübeleri vardır. Bu tecrübeler, bilince gelir gelmez, yok olur; ve sonra geriye bireyin bu duyguya ilişkin hatırladıkları kalır. Burada amaç, dinin özüne sezgi ve duygu yoluyla nüfuz etmektir. Aslında, ancak sona erince farkına vardığımız bu derunî hâl bilinçte gerçekleşen bir lahzâ olarak tasvir edilir. Farklı onların devam eden bir bütün içinde bağını ne tefekkür ne de eylem kurabilir. Bu yüzden, Schleiermacher'e göre, varoluşa atıf

18 Gerr C. Heard, "Schleiermacher's Concept of Religion," *Perspectives in Religious Studies*, 7 No 3, Fall, 1980, ss. 203-204.

sadece duygu yoluyla olur. O da varlık duygusudur. Varoluşsal buluşma varlık duygusu vasıtasıyla gerçekleşir. İnsan bilincinin en aslı mertebesi varlık hakkındaki dinî tecrübe mertebesidir. Bu aşamada düşünce nesnesiz, ben de öznesizdir. Schleiermacher`in yeniden inşa ettiği ben Tanrı ve âlemle doğrudan buluşmadan doğan bendir. Ortaya çıkan bu ben doğal dünyanın Sonsuzla bağlantı noktasının ayrılmaz parçası olan insan mâhiyetidir.¹⁹ Bu tecrübe âlemdeki her şeyle köklü bir ilişki içinde olduğumuza ilişkin derin bir farkındalık yoluyla, hakikî alçak gönüllülüğe götürür. Burası objektif (kendisi ayrı bir varlık olarak) bilincin sıfır noktasıdır. Bu nokta, düşünme ve isteme arasındaki farkı belirleyen varoluş duygusuna ilişkin özel tecrübenin meydana geldiği geçiş noktasıdır. Tefekkür öncesi ve bilişsel olmayan bu mertebede, biz açıkça doğal dünyanın parçası olarak bireysel olmayan benliğimiz hakkında duyguya sahip oluruz. Âlemin gerçekliği bu âlemin ayrımlaşmamış bir parçası olarak kendi gerçekliğimizden ayrı değildir.²⁰

Aslında, dine ilişkin olarak sadece duygu ve sezgi yoktur; ayrıca, dinî öğretiler, sanat eserleri, mimarî yapılar, iş ve ilişkiler, cemaatler, kuramlar vs. de vardır. Sözelimi, dinin sanat, mimarî ve belli fiillerin şekillenmesinde nasıl etkili olduğunu tespit etmek nispeten zordur. Dini, dinî olmayandan ayıran şey, belli bir eylem, topluluk veya eserin dinin özü ile olan bağıdır. Çok açık bir şekilde, bir fiili veya eylemi dinî yapan nitelik, o şeyin dinî duygu ve sezgileri bir kişiden diğer bir kişiye aktarma, dinî duygu ve sezgiler oluşturma, onları düzenleme ve tasfiye etme amacına hizmet etme düzeyidir. Yani bu, dine ilişkin duygu ve sezgilerin bulunması değil; bir eylemin onları yayma ve üretme amacına hizmet etme düzeyidir. Bu anlamda, dinî alan, dinin özünü üretme amacına hizmet etmede araşsal bir işlev ifa eden eylem ve objelerin toplamıdır. Dinin özünü bilmek, bize dine ait olanla, ait olmayanı ayırt etme imkânı verir.²¹

Duygu akılıyürütme ve eylemden farklı ve hatta ontolojik olarak bu ikisinden öncedir. Duygu, düşünce öncesi uyuma veya bir kişiyle onu kuşatan şartlar arasındaki birliğe delalet eder. Bu çerçevede, duygu bilme ve yapmaya yön verir. Dinî bağlamda dinin özünü oluşturan duygular ile en geniş anlamda dinî hayat için karakteristik olan, fakat dinin aslı parçası olmayan duygular arasında fark vardır. Bu ikinci gruba giren duygular, insanlara karşı toleranslı ve merhametli

19 Gorazd Andrejc, "Bridging the Gap between Social and Existential-Mystical Interpretations of Schleiermacher's 'Feeling'" *Religious Studies*, Cambridge University Press, 2012, doi:10.1017/S0034412511000254, s. 5-6.

20 Gorazd Andrejc, "Bridging the Gap between Social and Existential-Mystical Interpretations of Schleiermacher's 'Feeling'" s. 6.

21 Andrew Dole, "Schleiermacher's Theological Anti-Realism," *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, Ed. Oliver D. Crisp; Michael C. Rea, Oxford University Press: New York 2009, ss. 145-147.

olma duygusu, zamanüstü ve görünmez olana saygı ve günahlardan pişmanlık duymaktır. Bunlar dinin özünü oluşturan duygulardan çıkar. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, dinin özünü oluşturan en temel duygulardan biri, insan ile âlem arasında bir birlik ve bütünlük olduğu hissidir. Dindeki her şey kişiliğimizin keskin bir şekilde çizilen sınırlarını genişletmeye çalışır ve sınırlı varoluş özelliklerimizi aşama aşama Sonsuz içinde eritmemize yardımcı olur. Böylece, mümkün olduğu ölçüde sezgi yoluyla âlemlerle bir ve bütün oluruz. Anlaşılmaktadır ki dinin özünü oluşturan duygu en yüksek ve ifade edilmesi neredeyse imkânsız olan âlemlerle birlik olma duygusudur. Bu duygu, ideal dini oluşturan sezgiler ve diğer duygulardan hem önde gelir, hem de onlardan üstündür.

Doğrudan bilincinde olma, ben`e ilişkin objektif bir bilinçliliğe atıfta bulunmaz. Doğrudan oluş, bir kimsenin kendisi hakkında bir imaja ve dolaysız bir özbilince sahip olmasıdır. Mutlak bağlılığın, bir gerçek olarak, varsayımsal ve çıkarımsal bir kavram olmaması bu anlamdadır. Tanrı`nın bizâtihi ne olduğu bilinemez, sadece âlem ile ilişkisi içinde Tanrı hakkında bir şey bilinebilir. Duygu ve sezgi bağı olmaksızın Tanrı ile ilişki kurabileceğimiz hiçbir yer yoktur. Bu ilişkide âlemin Tanrı`ya olan nisbeti mutlak bağımlılıktır. Dinî bakış açısından, temel bir varoluş olgusu olan mutlak bağımlılık, duygu yoluyla kendisini açığa vurur. Bu duyguda, Tanrı-âlem ilişkisinin en temel vechesi açığa çıkar.²²

Bundan dolayı, din şeylerin özünü belirleyen, onların etkilerini tanımlayan metafizik ve ahlâka karşıdır. Dinin karşısına konulan rasyonel metafizik ve ahlâk bütün âlemlerde bütün ilginin merkezi, bütün varlığın koşulu ve bütün oluşun sebebi olarak sadece insanı görür. Dini, teori ve kavramlara ve hatta ahlâka indirgemek imkânsızdır. Gerçekten, din tüm diğer bireysel ve sonlu formlar yoluyla Sonsuzu, onun etki ve tezahürlerini insanlıkta görmek ister. Metafizik bunu sonlu ve akli kavrayışa dayalı olarak, âlemin ne olduğunu ve onu nasıl görmemiz gerektiğini salt dilsel araçlarla yapar.²³ Dil ise, tarih içindeki bir olgu olarak aklın sembolü ve organıdır. Akıl, içinde insanların yaşadığı belli bir tarihsel ve toplumsal mekanın izlerini taşıyan dil vasıtasıyla kendisini gösterir. Böylece, akıl daima organlar tarafından parçalanır, dolayısıyla evrensel bir felsefe aramak nafilidir; zira, açıkça evrensel bir dil ve mantık yoktur.²⁴ Bununla birlikte dil sadece kendi doğal yapıyı veya özerkliğini yansıtmaz, konuşan ve düşünen kişinin bireyselliğini de yansıtır. Dil düşüncenin gerçek olduğu bir dizgedir. Söylem olmaksızın düşünce de olmaz. Hiçbir kimse kelimeler olmaksızın düşünemez. Aynı şekilde, kelimeler

22 Charles Michael Johnson, "Schleiermacher's God as Contemporary," *Encounter; Creative Theological Scholarship*, Vol 38, No 3, Summer, 1977, s. 249.

23 Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, s. 102.

24 Richard R. Niebuhr, "Schleiermacher on Language and Feeling," *Theology Today*, 17 No 2 J 1, 1960, s. 152.

olmaksızın düşünce tamamlanamaz ve açık seçik hale gelemez. Bu bağlamda, düşünme içsel konuşma, konuşma da dışsal düşünmedir²⁵ (*nutk, mantık, mantûk ilişkisi*).

Din ahlâkın yardımcısı veya insanî filleri konu edinen başka bir disiplin de değildir. Başka bir ifadeyle, dinin aslı ilgisi, ahlâkî tutum geliştirmek değildir. Din insanın en mahrem yanıyla ilgilidir ve insanlık için bir araçtır. Din insana tek başına evrenselliğin kapılarını açar. Bununla birlikte, insan tüm eylemlerinde, ister ahlâkî, ister felsefî isterse sanatsal olsun, uzmanlaşmak ister. Uzmanlık ise, insanı sınırlandırır ve tek yönlü yapar; ve insan zihnini tek bir noktaya yönlendirir. Doğrusu, din insan kalbinde ortaya çıkan bütünlüğü olan bir olgudur. Schleiermacher`e göre, dini birbirinden ayrı çeşitli unsurların bir araya getirilmesiyle oluşan savunulamaz bir şey olarak görmek, onun hakkında yapılan lüzumsuz bir gürültüdür. Sözgelimi, teoriler dine eklenen yabancı unsurlardır. Schleiermacher kendi işinin dini bunlardan arındırmak olduğunu söyler. Ne var ki maddî dünya, tabiatın saf ürünü olan aslî hiçbir unsur temin etmez. Böyle aslî bir unsur tasvir edebilmek sadece analitik becerinin daimî amacıdır. Fakat “manevî şeylerin aslî veçhesi, her bireyin kendine özgü bir yaratılışla onu yaratması dışında ortaya çıkartılamaz.”²⁶

Diyebiliriz ki, Kutsal hakkında derin, mütevazı ve içten bir kavrayış mahrem tecrübeler yoluyla gerçekleştirilebilir. Bundan dolayı, Kutsal insanda hürmet uyandıran ve değeri derunî olarak takdir edilecek bir şeydir. Bu basitçe mutlak kudrete sahip bir şey karşısında duyulan bir korku ya da hürmet değildir. Çünkü Kutsal, aslında aklî veya ahlâkî bir kategori olarak yorumlanamaz. Kutsal hakkında sözcüklere dayalı en iyi yorum, “O aşkındır” şeklindedir. Bu tek yönlü yoruma, Kutsal`ın içerim ve uzantılarına ilişkin ayrıntılı yorumlar eklenmelidir. Sözgelimi, “aşkın” nitelemesi saf ontolojik bir nitelemedir; değerle pek bir ilgisi yoktur. O insanın küçüklüğüne delalet eden ve insanda saygı uyandırmayan bir sıfattır.²⁷ Din kendi özel sahasını ve temel özelliklerini ve en nihayetinde, kendisini spekülâtif alandan bütünüyle uzaklaştırarak korur. O kendisini insan varlığını tamamlayan, spekülasyon ve uygulamanın ötesinde zorunlu ve kaçınılmaz bir şey olarak gösterir. Din olmaksızın spekülasyon ve uygulama cüretkâr bir küstahlıktır.²⁸

25 Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism And Other Writings*, (Trans. and Ed. Andrew Bowie), Cambridge University Press: Cambridge 1998, s. 8.

26 Schleiermacher, *O. R.*, s. 100.

27 Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, Trans. John W. Harvey, Oxford University Press: Humphrey, Milford 1923, ss. 53-54.

28 Schleiermacher, *O. R.*, s. 100.

Schleiermacher dinin kendi alanına hâkim olmak için, kendisine ilişkin ahlâkî, metafizik ve tabiatçı yorumlardan kurtulması ve kendisine uygulanan tüm yabancı şeyleri geri iade etmesi gerektiğini söyler. Çünkü din metafiziğin yaptığı gibi kendi mahiyetine uygun olarak âlemi belirleme ve açıklama girişimi değildir. Ayrıca, o, ahlâkta olduğu gibi, özgür insanî bir varlığın seçimiyle âlemin gelişimini sürdürme ve onu mükemmelleştirme projesi de değildir. O, âlemi sezme ve samimi/dindarâne bir şekilde Kutsal'ın âlemdeki tezahür ve fiillerini algılama çabasıdır. Bundan dolayı, din kavranmak; dindar da çocuksu bir pasiflikle âlemin etkileriyle dolmak ister.²⁹ Sonuçta, bu duyguların gücü, dindarlığın derecesini belirler. Âlem sürekli oluş halindedir ve kendisini bize her an ifşa eder. Onun meydana getirdiği etki, kendi hayat düzeylerine göre ayrı varoluşa sahip her varlıkta farklıdır. Bu bağlamda, “tek tek her şey bütünün bir parçası ve sınırlı olan şeyler de Sonsuz olanın bir temsilidir.”³⁰ Aslında, dindar insanlar var olan her şey ile bir olma tecrübelerine sahiptirler; dolayısıyla, onlar kendilerinin var olan şeylerin bir parçası olduğunu hissederler.

Schleiermacher; “Benim tüm konuşmamın candamarı âlem hakkındaki sezgidir.” der. Sezgi din hakkındaki en üstün ve en evrensel idrak derinliğidir; dindeki her noktayı ona dayalı olarak açıklığa kavuşturmak mümkündür. Yine buradan yola çıkarak dinin özünü ve sınırlarını belirlemek de mümkündür. Tüm sezgi, sezilenin sezen üzerindeki etkisinden başlar. Sezilen şeyler sezenin mahiyetine uygun olarak onun tarafından kavranır ve anlaşılır. Sezgi yoluyla birey, kendisinin ötesindeki âleme uzanır. Öte yandan, Sonsuz da bireyin vücûduna girer ve tecessüm eder. Birey böyle anlarda, tamamen Sonsuzun mazharı olabilmek için metamorfoza uğrar. Sezgi anında sezen kişi, Sonsuzu kuşatmak için genişler ve aynı zamanda Sonsuz, bireye nüfuz eder ve müşahhas hale gelir; yani özel bir biçimde belli bir yerde açığa çıkar. Bu değişimle sezen sadece sezen olmaz, aynı zamanda aracı olur. Çünkü sezen Sonsuzla bir bağlantı noktası ve onun tezahür yeridir. Yani, sezen Sonsuzun kendisini açtığı biri olur. Bu kişi Sonsuzla nüfuz etmek için aracıya ihtiyaç duymaz; çünkü zaten kendisi Sonsuzun kendisine aksettiği kişidir. Bir şeyin sezilip algılanması için bir sınır koymak gerekir. Yükün ağırlığı bize muhalefet etmez ve bizim gücümüze bir sınır koymazsa, biz hiçbir şeyi sezemez ve algılayamayız. Bundan dolayı, algıladığımız şey, şeylerin mahiyeti değildir; onların bizim üzerimizdeki etkisidir. Bizim eşyanın mahiyeti hakkında bildiğimiz veya inandığımız şey, sezgi alanının çok ötesinde durur.³¹ Doğrusu din asla saf bir şekilde zuhur etmez. Çünkü Tanrı hakkındaki bilinç da-

29 Schleiermacher, *O. R.*, s. 102.

30 Schleiermacher, *O. R.*, s. 105.

31 Schleiermacher, *O. R.*, ss. 104-105.

ima duygusal yönelimler ve bilişsel aktivitelerle birliktedir. Her dinî tecrübe, aşkına ilişkin sınırlı bir tecrübedir. Bu sınırlılık tecrübeden soyutlanamaz.

Schleiermacher'e göre, binlerce insan aynı dinî sezgiye sahip olsa bile, bir birey olarak onların her biri tecrübe ettikleri şeye ilişkin farklı tasvirler ortaya koyacaklardır. Bunlar akla değil de, tesadüfî koşullara dayanacaktır. Tek tek herkesin kendi tanzim usulleri olabilir. Kendi dinlerini ve onun özünü gerçekten bilenler, Tanrı ile özel bir bağlantıya sahip olur. Sezgi âlemi bu bağımsız özelliklerden dolayı bütünüyle sonsuzdur.³²

Nihayetinde, dine ilişkin genel resmi tamamlayacak olursak, şunun altını çizmemiz gerekir: Gerçekten sezgi, mahiyeti itibarıyla duyguyla bağlantılıdır. Biz obje ile duygularımız vasıtasıyla bağlantı kurarız. Kendi varlığını bize açan obje bilincimizin derinliklerinde değişik şekillerde uyarımda bulunur ve bir değişim meydana getirir. Genellikle hakkında çok az şey bildiğimiz bu duygu öyle yoğun bir düzeye erişir ki, insan hem objeyi hem de kendisini unuttur. O, bütün sinir sistemine öyle bir nüfuz eder ki, uzun süre bu durum diğer izlenimleri tek başına etkisi altına alır. İnsan ruhunun derinliklerinde oluşan bu etkiyi bütünüyle haricî bir sıradan objenin tesirine atfedemeyiz. Onun insanın özvarlığından başka bir kaynağı olmalıdır. Aynı şey dinî duygu için de doğrudur. Bununla birlikte, dinde de sezgi ile duygu arasında bulunan farklı ve güçlü bir ilişki biçimi vardır. Eğer duygu etkisini yitirirse, sezgi hâkimiyet kuramaz.³³

Şu halde, dini, felsefenin rüzgârına kaptırmak ve onu sisteme bağlamak, dini yozlaştırır; çünkü felsefe ortak bir bilgiye dayalı olarak bilmek isteyenleri tatmin etmeye çalışır. Sistem tutkusu kendi içinde çelişki barındırır. Çünkü sistem tartışma, kavga ve çekişmeyi de içinde taşır. Zira, sistem özel, bireysel ve muayyen olanı tahrip eder. Yani o, dini tahrip eder; çünkü ona kendi ölçütlerini dayatır. Şüphesiz, din âlemi sezme yeteneği olmayanların gözlerini açmaya çalışır. Din aracılık eder ve ilahî bereketi tahrip eden kısır, anlamsız tekdüzelikten kaçınır.³⁴ Böylece, o uyku halindeki en yüksek insanî özü uyandırır ve aşk ateşini en üst düzeyde tutuşturur ve müşterek hayatı daha üst ve derin bir biçime sokar. Din yeryüzünün çocuklarını kendileri için varolan cennetle buluşturur.³⁵ Peki, varoluşun en derin anlamı nedir? Tarihsel dalgalanmalara rağmen kalıcı olan ve en büyük şey nedir? “Benim konuşmam ne rasyonel bir karara veya umut ve korkuya, ne de nihâî amaca uygun olarak vuku bulan bir şeye ya da sunî veya tesadüfî bir nedene dayanır. Bu bütünüyle içsel ve benim mahiyetiminin karşı konulmaz

32 Schleiermacher, *O. R.*, s. 107.

33 Schleiermacher, *O. R.*, s. 109-110.

34 Schleiermacher, *O. R.*, s. 108.

35 Schleiermacher, *O. R.*, s. 83.

gereğidir. Ayrıca, bu arayış benim âlemdeki konumumu belirler ve beni ben yapar. Din hakkında konuşmaya uygun olmasa da, beni sürükleyen bu şey, küçük kavramları ilahî güçleriyle birlikte paramparça eder.”³⁶

Schleiermacher'e göre, seçilmiş birkaç kişi hariç her şahıs kesinlikle onu uyandırıp duygularını dine yöneltecek ve ona ilk istikameti verecek bir lider ve aracıya ihtiyaç duyar. Fakat bu sadece geçici bir koşul olarak düşünülebilir. Çünkü herkes kendi gözleriyle görmeli ve bizzat din hazinesine katkıda bulunmalıdır. Aksi takdirde, bu insan dinî alan, düzey ya da derinlikte hiçbir yeri hak etmez ve hiçbir şey elde edemez. Dinlerini başkalarından alan veya ölü bir dökümana yapışan ve onunla yemin eden ve ondan deliller çıkaran önemsiz taklitçi kimseleri küçük görmek gerekir. Tüm Kutsal kitaplar dinler için – bir zamanlar büyük ruhun orada bulunduğu fakat artık bulunmadığı – tıpkı bir anıt mezar veya abidedir. Zira, eğer o hala canlı ve faal ise, onun zayıf bir taklidi olan bu ölü metne niçin bu kadar büyük anlam ve önem yüklüyoruz?³⁷ Eğer satır aralarını nasıl okuyacağımızı bilseydik, tüm Kutsal kitapların başka kitaplar gibi makul olduğunu anlardık. Şüphesiz, Kutsal kitaplar sadece metafizik ve ahlâktan haberdar eden kitaplar değildir. Yapılması gereken bu kabuğu kırmaktır.³⁸

Schleiermacher süpernatüralizmi reddeder. Din Kutsal'ın doğal dünyaya bir müdahalesi olarak değil, “Tanrı,” “lütuf,” “cennet” gibi kavramların anlam kazandığı insan tecrübesinin tabii bir özelliği olarak yorumlanabilir. O, dine Tanrı'nın fiilleri hakkında Kutsal kitaba dayalı *apriori* bir görüş olarak değil, insanın maruz kaldığı şeyler açısından bakmayı önerir. Schleiermacher'in bu varsayımı, dinî anlama ve yorumlama sözkonusu olduğunda, ilahî faaliyetten ziyade, insanın dinî tecrübesini esas alma şeklindedir. Teolojik hakikat, insanın tecrübesi açısından, Tanrı, insan ve âlem hakkındadır. Bu yüzden, teoloji kaçınılmaz olarak insanbiçimcidir. Bu anlamda, Kutsal kitap (İncil) teolojinin kaynağı değildir. Dahası o, dinî bilincin bir tezahürü olarak anlaşılabilir.³⁹

Bu noktada diyebiliriz ki Schleiermacher'in metodolojik stratejisi, soyuttan tecrübenin son derece müşahhas yapılarına, doğrudan benlik bilincine kök salan dinin bağımsızlığına, bir kimsenin kendi biricikliğini toplum içinde bulmasına ve dinî bir geleneğin şekillenmesinde tarihin gücüne inanma şeklindedir.⁴⁰

36 Schleiermacher, *O. R.*, s. 72.

37 Schleiermacher, *O. R.*, ss. 134-135.

38 Schleiermacher, *O. R.*, s. 101.

39 Idinopolos, *The Erosion of Faith: Origins of the Contemporary Crisis in Religious Thought*, s. 23.

40 Richard Crouter, “Introduction,” Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, (Intr. Trans. Richard Crouter), Cambridge University Press: Melbourne 1988, s. 2.

Salt soyut ve biçimsel bir din fiilen hiçbir yerde var değildir. Din daima toplumsal ve tarihsel bir bağlamda varolur. Büyük dinler kurucularının damgasını taşırlar (İslam`da, Hz Muhammed tebliğci olarak kabul edilir); zira onlar inşâ edilen şeylerdir. Monoteistik bir din olarak Hıristiyanlık`taki her şey, Nasıralı İsa tarafından gerçekleştirilen kurtuluşla ilgilidir. Hıristiyanlık`ın toplumsal ve kurumsal tüm özellikleri onun kurucusu ile ilgilidir. Aynı şekilde, Hıristiyanlık`ın mistik boyutları, Mesih`in tarihsel şahsiyetinden koparılamaz.⁴¹ Yine de, bir kimse, harkülâde olaylar (mucize), ilhamlar, vahiyler ve duygular olmaksızın, yani, bu kavramların hiçbirleriyle bağlantı kurmadan dine sahip olabilir. Din eğer kavramlara sahip olacaksa, onlar en temel kavramlar olmalıdır; ve özgün bir biçimde, insanın âleme ilişkin bilincine işaret etmelidir. İnsanlar kendi dinleri hakkında kaçınılmaz bir şekilde karşılaştırmalı olarak kavramlara sahip olur ve muhtemelen onların etrafında dönüp dururlar. Bu kavramlar onlar açısından çok önemlidir; çünkü onlar sadece dinde evrensel olarak bulunabilecek şeyleri tanımlamaz, evrensel olarak bulunması gereken diğer şeyleri de tanımlar. Bu terimler olgu ve olayların Sonsuzla ve Tanrı ile doğrudan bağlantılı olduğuna işaret eder. Sözgelimi, “mucize” belli olaylar için kullanılan dinî bir sözcüktür. Fakat “Vahiy bir canlı türü olan insanın, doğasındaki gelişme gücünün etkisidir. Bu bakımdan, vahiy doğanın akışını kesintiye uğratan doğa-üstü veya akıl üstü bir olgu değildir.” Doğrusu, kendi bakış açısından âlemdeki mucizeleri göremeyen bir kimsenin derununda kendi açınımları ortaya çıkmaz. Yine ilahî ruhun kendisini kuşattığına ve kutlu ilhamdan dolayı konuşup eylemde bulunduğu inanmayan biri, en alt düzeyde bile, kozmosun dolaysız etkileri olarak kendi duygularının farkında değildir. Ayrıca, bu şahıs duygularının temel özelliklerinden de bihaberdir. Böyle bir kimsenin dini yoktur.⁴²

Din tabiatta ikamet etse de, bir ve bütün olarak sonsuz mahiyettedir. İnsan da içinde olmak üzere, her şey, nerede olursa olsun, içlerinde ebedî bir maya taşır. Din bunu dingin bir itaat içinde detaylı olarak sezme ve tahmin etmek ister. O insanı kendi kişisel güçleri ve nihaî varoluş koşullarında yakalar, ve insan ister hoşlansın ister hoşlanmasın, neyse o olması gereken yerden onu ele alır.⁴³ Bu bakımdan, dinî duygular tüm insanî fiillere eşlik etmelidir. Biz her şeyi dinle yapmalıyız, dinden dolayı değil. Bunun için tahayyül yetisinin gelişmiş olması gerekir. Nitekim, Tanrı inancı hayalin klavuzluğuna bağlıdır. Tahayyül bizdeki en yüksek ve aslı unsurdur. İnsan sadece ahlâkî entelektüel bir varlık değildir. O her şeyden önce tahayyül eden bir varlıktır. Daha önce ifade edildiği gibi, âlemi bi-

41 Niebuhr, “Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst,” *The Encyclopedia of Philosophy*, s. 318.

42 Aliy, *Teolog Filozof F. D. E. Schleiermacher: Yaşamı Eserleri Felsefesi*, s. 201.

43 Schleiermacher, *O. R.*, s. 102.

zim için yaratan tahayyüldür. Âlem olmaksızın Tanrı`ya sahip olmamız sözkonusu değildir. Tanrı insanlar için apaçık sezgisel bir gerçektir; dolayısıyla, insanlar bir ilah kabul etmenin kaçınılmaz zorunluluğundan kendilerini soyutlayamazlar; çünkü bu zorunluluğun nereden geldiğini onlar bilmektedirler. İnsanlığa ve âleme tâbi olan tüm sınıfların üstünde ve ötesinde olan varlık tiplerine erişmeye çalışmak durumundayız. Bir dine sahip olmak âleme yönelik sevgiye sahip olmak anlamına gelir. Sahip olduğumuz dinin kıymeti, sezme tarz ve usulü ile onların etkilerinde bulduğumuz prensiplere dayanır.

Uygulama (*praxis*), sanat, spekülasyon, bilim ve din sonsuzluğun tadına bakmak olmalıdır. Din olmaksızın amel maceralı/tehlikeli ve sıradan ananevî dairenin dışına nasıl çıkabilir? Spekülasyon katı ve anlamsız bir iskeletten daha iyi bir şey nasıl olabilir? Niçin insan tüm hareketlerinde dışa, yani âleme yönelir. Hareket verimsiz bir tekdüzeliğe, yani, sadece tek bir ideal bilen ve onu her şeyin temeli yapan yaklaşıma nasıl dayanır? Bunun sebebi sonsuzluğa ilişkin temel duygudan – onun sembolü çeşitlilik ve bireyselliktir – yoksunluktur. Bu kadar süredir, spekülasyon gerçek fikirler yerine gözbağıcılığa ve sözcüklerin çoğalmasına sebep oldu. Çünkü o daima değişen, kendisine hiçbir şeyin tekabül etmediği boş bir oyundur. Zira, o duygu ve sezgiden yoksundur. Oysa, herşey sezgiden çıkmalıdır. Sonsuzluğu sezmek tutkusundan yoksun olanlar herhangi bir ölçüte de sahip değildirler.⁴⁴ Sonsuzluk tecrübesi seçilmişlere mahsus özel bir tecrübe değildir; o bütün insanî tecrübenin bir parçasıdır. Schleiermacher`in deyişiyle “âlemdeki sezgidir”. Bu sezgi her bilinç edimine eşlik eden bir şeydir. Bu anlamda, din insan mahiyetinin bir parçasıdır.

Sonuç olarak, Schleiermacher dini, duygu ve tecrübeye dayalı olarak tanımlayarak Batıda din anlayışında devrim yapmıştır. Onun çalışmasının piyetist kökleri tecrübe üzerine yaptığı vurgularda çok açıktır. Bununla birlikte, Schleiermacher Aydınlanma sonrası Batı`da, Tanrı`nın varlığı sorununa ve âlem hakkındaki bilgimize odaklı olmayan genel bir kategori olarak, din hakkında yazan ilk kişidir. O dinin saf doğal bir şey olarak var olmadığını iddia etmiştir. Schleiermacher dini tecrübî bir konu; yani, dinî fikir ve uygulamaları, temel dinî tecrübe ve duyguların dışa vurumu olarak tanımladığı için, onun devrimi din araştırmaları alanında büyük bir etki oluşturmuştur. Dinin amacı nisbî bağıllıklardan insanı kurtarıp, Tanrı`ya mutlak bağlanmayı gerçekleştirmektir. Bu durum, ona göre, insan bilincinin en üst mertebesidir.

Özetle, Schleiermacher dini esas itibarıyla Sonsuza mutlak bağıllık hissi olarak tanımlamış ve onu bilgi ve ahlâktan ayıran şeyin bu duygu olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca, o, dinî bağlamda, kişisel tecrübeye dayalı canlı dili, kuru soyut

44 Schleiermacher, *O. R.*, s. 103.

dile tercih etmiştir. Dine ilişkin rasyonal tutuma, doğrudan tecrübenin önemine vurgu yaparak karşı çıkmıştır. Ona göre, dinî anlamı tespit etmek için tek güvenilir yöntem kişisel tecrübedir. Teolojik doktrinler, dinî bilincin ifade araçları olarak görülmekle birlikte, teolojik bir fikirle müşahhas dinî tecrübenin verileri arasında herhangi bir bağın var olduğu gösterilemez. Teolojik fikirler gerçekte bir temele sahip olmadığı için terk edilmelidir. Ne var ki, Schleiermacher Tanrı'nın mâhiyet ya da gerçekliğini veya onun kişiliğini kifayetsiz bir biçimde tanımlamıştır. Bununla birlikte, o, din hakkındaki tartışmalarında, dinî tecrübenin hem kısa, hem de kesintisiz bir sürekliliğe sahip olduğunu iddia etmekle, tutarsızlığa düşmüştür. Bununla birlikte, o, dinin hem bilgi ve ahlâkla ilişkili olduğunu, hem de aynı zamanda onlardan ayrı olduğunu iddia ederek başka bir çelişkili iddiada bulunmuştur. Schleiermacher bilgi ile dindarlık ve ahlâk arasındaki ilişkiyi adeta pamuk ipliği ile kurmuştur. Yani, söz konusu ilişkiyi sonuna kadar götürdüğü müzde problem doğuyor. Başka bir ifadeyle, onun din ahlâk karşıtlığının sınırını nereden çizeceğiz. Dahası, Schleiermacher, dinin aslında bir duygu meselesi olduğu iddiasını yeterince temellendirememiştir. Açıkça, bu yaklaşım, imanın metafizik içeriğini boşaltarak onu bireysel bir psikolojik süreçle duygulanıma indirgemıştır. Yani, Schleiermacher, Tanrı'nın anlamını insanın zihinsel içeriklerine veya ruhî hayatına indiriyor ve bir tür psikolojizme düşüyor. Buna göre, Tanrı mahrem ilişki bağlamında, varoluşsal ve hatta fenomenolojik düzeyde kendini gösterdiği kadardır. Din, Tanrı gibi konularda nihâî temel olarak, şahsî duygusal boyutu esas almak, nihilist ve non-realist (*gerçeği kabul etmeyenler*) tutumu meşrulaştırma ile sonuçlanabilir.

Doğrusu, bilgi, din ve ahlâkın insanî tecrübenin farklı farklı departmanları olduğu ve âlemlerle farklı ilişki biçimlerine atıfta bulunduğu bir yerde doğru olsa bile, bunlar biri olmaksızın diğerinin varolamayacağı şekilde bireyin hayatında bir birlik ve bütünlük oluşturur. Eğer bir kimse dindar ise, bu durumda o ne ahlâksız ne de cahil kalabilir. Onun ahlâkî hayatı, dininden ilham alacaktır ve o, Sonsuzun sonlu içinde mevcut olduğuna ilişkin temel anlayışa sahip olacaktır. Ayrıca, bir kimse eğer dindar değilse, hakikî anlamda doğru bilgiye ve aynı şekilde ahlâkî hayatta doğru uygulamaya erişemez. Samimî bir dindarlık olmaksızın insan âlem hakkında hem bütüncül tasavvurdan hem de âlemde var olanlara ilişkin derin bir idrakten yoksun olacaktır. Dahası, bilme ve yapmanın birbirinden ayrılması sadece zihinde olur. Gerçekte, doğru bilmeye, doğru eylem olmaksızın sahip olamayız, bunun tersi de doğrudur.

ÖZ

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER' E GÖRE, DİN

Friedrich Schleiermacher'e göre, din temelde duygusal bir olgudur. Oluğça dar anlamıyla, o, mutlak bağımlılık duygusudur. Bu duygu Tanrı ile ilişki içinde bulunma bilinci ile bir ve aynıdır. Mutlak bağımlılık hissi, derunî ferdiyetimizin farkına varmamıza aracılık eden kişilik ve kimlik duygusudur. Kısaca, varoluşsal kuruluşumuzla dinî duygu ve sezgi arasında doğrudan bir bağ vardır. Kavramsal düşünme biçimi bu duygu ve sezgiyi bütünüyle yakalayamaz. Ayrıca, salt biçimsel ve soyut bir din hiçbir yerde var olamaz. Din daima belli bir sosyal, tarihsel ve varoluşsal bağlamda bulunur.

Anahtar Kelimeler: “Mutlak bağımlılık,” “sezgi,” “duygu” ve “din.”

ABSTRACT

ACCORDING TO FRIEDRICH SCHLEIERMACHER RELIGION

According to Friedrich Schleiermacher, religion is essentially an emotional phenomenon. In a more narrow sense, it is a feeling of being absolutely dependent. This feeling is one and the same thing with consciousness of being in relation of God. The feeling of being absolutely dependent is also the feeling of identity, through which the individual is conscious of his inner uniqueness. Briefly, there is an intimate relationship between our existential construction and religious feeling and intuition. Conceptual way of thinking is unable to capture precisely this feeling. A purely formal and abstract religion exists nowhere in actuality. Religion always appears in a particular social, historical and existential context.

Keywords: “Absolute dependence,” “intuition,” “feeling” and “religion.”

KAYNAKLAR

- Aliy, Abdurrahman, *Teolog Filozof F. D. E. Schleiermacher: Yaşamı Eserleri Felsefesi*, Elis Yayınları: Ankara 2011.
- Andrejc, Gorazd, “Bridging the Gap between Social and Existential-Mystical Interpretations of Schleiermacher’s ‘Feeling’” *Religious Studies*, Cambridge University Press, 2012, doi:10.1017/S0034412511000254, ss. 5-25.
- Barrett, William, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*, Doubleday Anchor Books: New York 1962.
- Crouter, Richard, “Introduction,” Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, Intr. Trans. Richard Crouter, Cambridge University Press: Melbourne 1988.
- Dole, Andrew, “Schleiermacher’s Theological Anti-Realism,” *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, Ed. Oliver D. Crisp; Michael C. Rea, Oxford University Press: New York 2009, ss. 136-154.
- Frazier, Robert L., “Intuitionism in Ethics,” *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward Craig, Routledge: Oxon 2006.
- Heard, Gerr C., “Schleiermacher’s Concept of Religion,” *Perspectives in Religious Studies*, 7 No 3, Fall, 1980, ss. 203-213.
- Idinopulos, Thomas A., *The Erosion of Faith: Origins of the Contemporary Crisis in Religious Thought*, The Davies Group, Publisers: Aurora 2006.
- Johnson, Charles Michael, “Schleiermacher’s God as Contemporary,” *Encounter; Creative Theological Scholarship*, Vol 38, No 3, Summer, 1977, ss. 245-272.
- Kant, Immanuel, *Critique of Judgement*, Oxford University Press: Oxford 2007.
- Kuvancı, Cenani, *Richard Swinburne’ye Göre Bilimsel ve Kişisel Açıklama*, Yayınevi: Ankara 2012.
- Nassar, Dalai T., “Immediacy and Mediation in Schleiermacher’ Reden Über Die Religion,” *The Review of Metaphysics*, June 2006, 59; 4, ss. 807-840.
- Niebuhr, Richard R. “Schleiermacher on Language and Feeling,” *Theology Today*, 17 No 2 J 1, 1960, ss. 150-167.
- -----, “Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst,” *The Encyclopedia of Philosophy*, Volume 7, The Macmillan Company & The Free Press: New York 1967, ss. 316-319.
- Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, Trans. John W. Harvey, Oxford University Press, Humphrey: Milford 1923.

- Schleiermacher, Friedrich, *The Christian Faith*, Ed. H. R. Mackintosh, J. S. Stewart, T&T Clark Ltd.: London 1999.
- -----, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, Intr. Trans. Richard Crouter, Cambridge University Press: Melbourne 1988.
- -----, *Hermeneutics and Criticism And Other Writings*, Trans. and Ed. Andrew Bowie, Cambridge University Press: Cambridge 1998.
- Warburton, Nigel, *Philosophy: The Basics*, Routledge: London 2004.

ESKİ YUNAN'DAN PETRUS ABÆLARDUS'A "İNSAN EYLEMİ"

Kurtul GÜLENÇ*- Nihal Petek BOYACI**

I

Batı düşünce geleneğinin ve modern felsefenin eksiksiz bir biçimde anlaşılması ancak Ortaçağ düşüncesinin doğru bir şekilde değerlendirilmesi ile mümkün olabilir. Bu değerlendirme, Ortaçağ felsefesinin Eskiçağ'dan almış olduğu felsefi mirası ne biçimde dönüştürdüğü sorunu üzerine düşünmeyi gerektirmektedir. Bu bağlamda, bu yazıdaki çaba felsefede etik olarak adlandırılan alan içinde önemli bir rolü olan insan eylemini Eskiçağ'ın ve Ortaçağ'ın farklı ahlak anlayışları çerçevesinde incelemektir. Sorunsallaştırılan insan eyleminin tarihsel düzlemde yaşadığı değişim eylem ile eylemin faili ve failin yaşadığı dönemin öğeleriyle kurduğu ilişki aracılığıyla ortaya konacaktır. Başka bir ifadeyle, sorun olarak ortaya konan eylemin, bahsi geçen dönemlerde, belli söylem veya söylemlerle nasıl eklemelendirildiği ve eylem sorununa bu söylemlerin nasıl yüklemelendiği açığa çıkarılmaya çalışılacaktır.

II

İnsan eyleminin sorunsallaştırılmasının modern felsefe geleneğinde aldığı biçimin öncelik verdiği kavramlar çoğu zaman eylemi gerçekleştirmiş olan kişinin arzu ve niyeti, başka bir deyişle iradesi çevresinde dolanır. Bu saptama, arzu –ya da niyet– ile eylem arasındaki ilişkiyi ilk kez modernitenin kurduğunu söylemek anlamına gelmez kuşkusuz. "Düşüncenin kendi başına eyleme kaynaklık edemeyeceği, eylemin kaynağının öncelikle arzu olduğu Aristoteles'ten bu yana sıkça dile getirilen bir önermedir"¹ Öyle ki Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in daha ilk cümlesinde arzu, eylem ve iyi arasındaki ilişkiyi belirler ve iyiyi

* Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Öğretim Üyesi.

** Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Öğretim Görevlisi.

1 Keskin, Ferda, "Tragedyadan Felsefeye Sorumluluk ve Adalet", *II. Uluslararası Felsefe Konferansı: 'Sorumluluk'*, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Yayınları, Yayın No: 156, 2004, ss. 215-223, s. 24

“her şeyin arzuladığı şey” olarak tanımlamanın yerinde olduğunu söyler². Özellikle tartışılması gereken diğer bir konu eyleme kaynaklık eden arzunun düşünce, dolayısıyla akıl ile ilişkisi olacaktır. Bu ilişki Eski Yunan etiği için en temel kavram olan ‘iyi yaşam’ kaygısı içinde kendisini açığa vurur. Buradaki ‘iyi’ kavramı, yani hakikat ile arzunun kurduğu ilişki, insan eyleminin felsefi bir bağlamda anlaşılması için önemlidir.

Eskiçağ’da iyi yaşam fikri *eudaimonia* kavramı bağlamında değerlendirilerek kuramsallaştırılmıştır. İnsan eylemlerinin son ereği olarak mutluluğu gören anlayışlara genel olarak *eudaimonism* denir³. Eski Yunan etiği özünde iki kavram etrafında dönmektedir: *Eudaimonia* ve *arête*; Türkçeye sırasıyla çevrildiğinde mutluluk ve erdem -ruh mükemmeliyeti⁴. *Eudaimonia* sözcüğü neyi dile getirir? Bu, hayatın amaç ve değerinin insan ruhunda bulunduğunu dile getiren bir kavramdır. *Eudaimonia* sözcüğünün mutluluk kelimesi ile sınırlandırılmayacağını ve günümüzün mutluluk kavramı ile karşılanamayacağını belirterek bu sözcüğün felsefe literatürü arasına girmeden önce geniş ve zengin bir gelişme evresi taşıdığını söylemek yanlış olmaz. *Eudaimonia* kelimesinin kökü incelendiğinde, içinde ‘*daimôn*’ sözcüğünü barındırdığı görülmektedir. Başlangıçta, *eudaimonia* kavramı, kendisinde *daimôn*’un yani doğrudan doğruya insanın hayatını kuşatan, insan hayatının her anına sirayet eden, insanın hayatının içine sokulan bu gücün kolayca görüldüğü kimse, yani *eu-daimôn* demektir⁵. Kavram analiz edildiğinde kavramın mutluluk olarak ortaya konan anlamının alınyazısı ve kader gibi dinsel öğelerle birlikte kullanıldığı fark edilmektedir. Hatta kavramda Tanrılar tarafından sevilmiş olmak ve mutlu bir alınyazısına sahip olmak gibi bir dinsel eğilim ağırlığını hissettirir. *Daimôn*’un insanın ruhu ile kurduğu bu mistik ilişki zamanla değişerek insanın iç dünyası ve yaşamı ile kurduğu ilişki biçimine dönüşür. Bu dönüşüm sırasında kavram yavaş yavaş dinsel karakterinden sıyrılmaya başlar. Bu şekilde *eudaimonia* kavramı, Eski Yunan döneminde, özellikle Sokrates’ten sonraki ahlak felsefesinin temel kavramı olmuştur.

2 1094a

3 Akarsu, Bedia, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılâp Kitabevi: İstanbul, 1998, s. 23.

4 Rowe, Christopher, “Ethics in Ancient Greece”, *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer, Oxford, Cambridge, Mass., U.K., Blackwell Reference, USA, 1993, ss. 121-132, s. 122.

5 Akarsu, Bedia a.g.e., s. 24.

II. a

Sokrates öncesine, hatta felsefi bilinç öncesi bilinç türlerine bakıldığında, insan eyleminin farklı bir şekilde sorunsallaştırıldığı görülmektedir. Felsefi bilinçte irade, arzu, niyet vb. gibi faile yüklenen kavramlardan ziyade bu bilinç türlerinde fail dışındaki güçlerin eylemin belirleyicisi konumunda olduğu öne sürülebilir. Bu durumu daha açık kılmak için Eski Yunan kültürüne daha yakından bakmak gerekmektedir. Daha sonraki yazılı kaynaklara yansımış biçimine bakıldığında Arkaik dönem Yunan düşünme ve davranma biçiminde, tıpkı diğer birçok kültürde olduğu gibi, çok temel bir korkunun yani ölüm korkusunun ve bu korkuyla ilişkili kaygıların birçok bakımdan belirleyici olduğu görülecektir.⁶ Bu korkuyu yenmek ve ondan kaynaklanan kaygıları ortadan kaldırabilen için denenen yollar kuşkusuz bir kültürden diğerine değişim gösterir. Eskiçağ'da da bu şekilde korku duygusunun yaratmış olduğu yeni fikirler ve duyulan korkuyu yenmenin belli yolları oluşmuştur. O halde Arkaik dönem yaşayanları, bilinmeyen karşısında duydukları bu korkuyu nasıl aşmışlardır? Arkaik Yunan düşüncesinde öne çıkan ve özellikle epik şiirin kahramanlarına özgü ölümsüzleşme arzusu kuşkusuz bu arayışlardan biridir. Burada ölümsüzleşme savaşta gösterilen kahramanlık, kazanılan şan ve şeref yoluyla gelecek kuşakların belleğine kazınmak anlamına gelir. Tam da bu yüzden epik şiir kahramanları yaşlanıp yatakta ölmektense, bir savaşçının tüm görkemiyle genç yaşta savaşırken ölmeyi, yani 'güzel ölüme' (*kalos thanatos*) tercih eder.⁷

Arkaik Yunan düşüncesinin iki dünyalı bu kozmolojisinde anlatılan ölümsüzlük arzusu bir korkuyu yenmeyi amaçlarken, başka bir korkunun kaynağı olmuştur; çünkü insanı ölümlü olmanın ötesine taşıyan ve dolayısıyla Tanrıların en önemli ayrıcalığına talip olan her başarı, özellikle insan

6 Keskin, a.g.e., s. 216

Korku duygusunun insan eylemlerinde belirleyici bir rolü vardır. Tarihsel bir çerçeveden bakıldığında ise birçok düşünürün fikirlerini kaygı ve korku hali üzerine inşa ettiği görülür. Örneğin, Frankfurt Okulu düşünürleri aydınlanma sürecinin, insanlığın mitlere karşı duyduğu korku sonrası ortaya çıktığını savunmuşlar ve bu sürecin kendisinin de zamanla bir mite ve korku durumuna dönüştüğünü iddia ederek aydınlanma sürecini eleştirmişlerdir. Bir başka düşünür Nietzsche de, bir halkın bütün yaşam ifadelerindeki sanatça üslup olarak belirlediği "kültürün" temelinde, 'korkunç' ve 'anlaşılmaz' geleni açıklama dürtüsünün olduğunu varsayar. Nietzsche'nin burada anlattığı korkunun boyutu ise ona göre kültürün belirleyicisi konumundadır.

7 Keskin, a.g.e., s. 216

bu başarısıyla çok fazla övünüyorsa, yine Tanrıların öfke ve kıskançlığına hedef olacaktır.⁸ Öfkelenen Tanrılar kibirle dolan bu insanları cezalandırır. Ancak cezalandırma gerektirdiği düşünülen birçok eylemin failen cezalandırılmadığı gözlemlendiğinde, adalete olan inancı sürdürebilmek için cezanın uygulanabilirlik alanının sadece suçu işleyen failden ibaret olmadığı, hatta failin hayatından ibaret olan doğal zaman sınırlarının ötesine geçmesi gerektiği sonucuna varılmıştır. Kuşkusuz bu durum eylemin failine uygulanmayan cezanın kime yöneleceği sorusunu da beraberinde getirir.⁹ Bu sorunun cevabı ise açıktır: faille, gelecek kuşakları da kapsayacak şekilde, yakınlığı (kan bağı, akrabalık, aynı kent-devlette yaşıyor olmak, vb.) olanlar. Cezanın kuşaklar boyu sürmesinin sebeplerinden biri Tanrıları kızdıracak olan ölümlünün ölümsüz olma arzusunun, bu arzuya paralel olarak ortaya çıkabilecek kibrin, halk içinde yaratacağı etkinin ve kuşaklar boyu sürebilecek kahramanlık hikâyelerinin Tanrıların kendi güçlerini kaybetme korkusuna neden olması olarak da görülebilir. Dolayısıyla, kuşaklar boyu sürecek olan cezanın nedeni olan suç sadece faili değil, yakınlıklarını da (bulaşma veya kalıtım yoluyla) kirleten bir leke (*miasma*) olarak düşünülmeye başlar. Ancak *miasma* kavramını daha da önemli kılan şey, insanın hangi suçun lekesini taşıyor olabileceğini bilememesinin getirdiği belirsizlik ve dolayısıyla korku duygusudur. Bu korku beraberinde ritüel bir arınma (*katharsis*) arzusu ve pratiğini de getirecektir.¹⁰

Tanrıların kıskançlığı ve öfkesine neden olan bu tür eylemler Yunan düşüncesinde ‘*hamartia*’ kavramıyla birlikte düşünülmüştür. *Hamartia* olabilecek en güçlü anlamda bir zihinsel hata, insan zihnine musallat olan bir hastalık, bir tür delilik; *hamartinoos* da bu hastalığa yakalanmış, aklını yitirmiş kişi anlamına gelir.¹¹ *Hamartia*’yı işlemeye götüren bu delilik durumuna verilen ad ise ‘*atê*’dir. Genel olarak irrasyonel davranış anlamına gelen *atê*, spesifik olarak *hubris*’e yani kibirli olmaya verilen bir ceza olarak da düşünülür. Ancak sadece suç işleyen zihinsel durumunu değil, bu suç sonucunda ortaya çıkan nesnel felaketleri adlandırmak için de kullanıldığından *atê*, Tanrıların insanı kasti olarak yanıltması ve

8 Keskin, a.g.e., s. 216.

9 Keskin, a.g.e., s. 217.

10 Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, University of California Press: Berkeley 1951, s. 35-37; Keskin, a.g.e., s. 217.

11 Vernant, J. Pierre and Vidal-Naguat P., *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, çev. Janet Lloyd, Zone book: New York 1990, s. 62.

kendi felaketine götürecek şeyler yapması anlamına da gelir.¹² İnsanı *atê*'ye yani irrasyonel davranışa teşvik eden ise *daimôn* olarak adlandırılan, failin kontrol altına alamadığı hatta onu kendisine yabancı davranışlara zorlayan irrasyonel güçlerdir.¹³ Bu güçler failin gerçek anlamda bir parçası değildir, çünkü onun bilinçli kontrolünün dışındadır. Dolayısıyla eğer *atê*, *hubris* için verilen bir cezaysa, *daimôn* bu cezanın amaçladığı adaletin gerçekleşmesini sağlayan güçtür.¹⁴

Suçun getirdiği *miasmanın* bulaşıcı olduğunu ve suçu işleyen kişiyle yakınlığı olanları, akrabalarını, hatta tüm bir kenti lekelediğini belirtmiştik. Bu saptamayı *atê* ve *daimôn* kavramlarının içeriğiyle bir araya getirmek, Jean Pierre Vernant'a göre önemli bir sonuç getirir: Kişi aslında suçtaki ana etmen değildir; suç kişinin dışında ve neseldir. Kişi eyleme yakalanmıştır; o, kendisini bir anda eylemin içinde bulmuştur. Dolayısıyla bu çerçeve içinde bireysel bir irade söz konusu olamaz. Eylemi açıklayan şey, kişi ve onun doğası olamaz.¹⁵

II. b

Dinsel bilinç sonrası ortaya çıkan felsefi bilinçte fail eyleme yakalanmaz; aksine fail eylemin nedenidir. Bu bağlamda felsefi bilinç, insan eylemi sorununa daha çok erdem ve karakter kavramları aracılığıyla yaklaşır. Aristoteles'in konuya ilişkin fikirlerine geçmeden önce, düşünürün fikirlerinin oluşumunda önemli etkileri olan Sokrates ve Platon'un felsefelerine göz atmak şarttır.

Aretê (erdem) genel anlamıyla bir şeyin kendi görevini -ya da işlevini- en mükemmel biçimde yerine getirmesidir. Bir bıçağın erdemi nasıl kesmekse, gözün erdemi ise doğasında sahip olduğu şeyi en iyi biçimde gerçekleştirmek, yani görmektir. İnsanın erdemi ise insanı diğer varlıklardan ayıran akıl veya bilinçle ilişkilidir. İnsan ruh ve bedenden oluşur ve ruh bedene hükmederek onu doğru bir hayat yaşaması için yönetir. Bu nedenle Sokrates de insan ruhunun eğitime ve yetkinliğine ulaşmasına önem vererek ömrü boyunca bunun için mücadele etmiştir.¹⁶ İnsan ancak ruhun eğitilmesi sonucunda erdemli olma yoluna girer ve böylece iyiliğe ve mutluluğa yönelir. Erdemli olmak aynı zamanda bilgili olmaktır. Ancak bu bilgi herhangi bir şeyin, sağlığın, güvenliğin, politik iktidarın elde edilmesine olanak tanıyan bir bilgi değil, insan hayatının

12 Keskin, a.g.e, s.217.

13 Keskin, a.g.e, s.217.

14 Keskin, a.g.e, s.217.

15 Keskin, a.g.e, s.217-218.

16 Platon, *Apology*, 30b.

gerçek amacına hizmet eden, bütün bireysel sanatları aşan bir bilgi olmalıdır.¹⁷ Sokrates'in bu bilgiye ulaşmadaki ön koşullarından biri de sorgulamaktır. İnsan sorgulayarak keşfettikleri ile nesnel ahlaki bir hakikate doğru ilerler¹⁸ ve insanın amacı ya da nihai hedefi olan *eudaimoniaya* ulaşabilir.¹⁹ *Eudaimoniaya* ulaşma, neyin iyi neyin kötü olduğunu ayırabilmeyi olanaklı kılan tek gerçek bilgi, bilgelik olan *sophia* veya *phronêsis* ile mümkündür.²⁰ Ancak sadece ahlaki bilgiye sahip olmak yetmez, aynı zamanda bu ahlaki yaşamı pratikte de uygulamak gerekmektedir. Yani insanı erdemli kılan şey ve bu yolla *eudaimoniaya* ulaştıracak olan, sorgulama sonucunda ruhunun yetkinliğine uygun olarak yaşayacağı ahlaki bilgiye sahip olmak ve bu bilgiye uygun yaşamaktır.

Sokrates'e göre, insan eylemlerinin temelinde bilgi yatmakta olduğundan, insanın iki tür eylemi incelenir. İnsan, hataya ya da yanlışla ancak bilgisizlik içinde olmaları yüzünden düşmektedir. *Sophiaya* sahip olan biri ise kesinlikle hataya düşmez. Çünkü bir kimsenin bilerek ve isteyerek yanlış yapmasının olanağı yoktur. İnsanın arzuları bilgi yoluyla yönlendirilir ve hata yapmaları da ancak insanın bilgisizliğinden ileri gelir. İnsan, doğası gereği amacı olan mutluluğa bu yolla ulaşamayacağı için yanlışla düşmek veya kötülük yapmak bilerek ya da isteyerek yapılan bir insan eylemi olamaz. Bu durum ancak bilgisizlikten kaynaklanabilir. Sokrates'in bu düşüncesini Aristoteles, aşırı tek yanlı bir entelektüalizm olarak görür ve onun kuramsal olan bilgi ile pratik olan ahlak arasında herhangi bir ayırım yapmamasının pratik yaşama pek de uymadığını düşünür²¹ Çünkü Aristoteles'e göre gündelik yaşamda insanlar isteyerek ve bilerek hatalar yapabilmektedirler. O halde bu durum onların bilgisizliklerinden değil, iradelerinin zayıflığından veya tercihlerinin yanlışlığından kaynaklanmaktadır. Ancak Sokrates, gündelik yaşamda irade zayıflığı olarak adlandırılan böyle bir durum karşısında yapılan eylemlerin bilgisizlikle ilişkili olduğunu öne sürmektedir.

İnsan eylemini ahlaki alanla sınırlayan Sokrates'in aksine Platon, erdemli bir yaşamı olanaklı kılacak politik bir alana da gereksinim duyar. Yönetici olan filozofun böyle bir yaşamı hayata geçirmesi için sadece erdemli olması yeterli

17 Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi: Bursa 2006, s. 224.

18 Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 222.

19 Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a*, Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul 2008, s. 128.

20 Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları: İstanbul 2008, s. 42

21 Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 229

değildir, o, aynı zamanda politik güce de sahip olmalıdır. Erdeme uygun ahlakın gerekli kıldığı düzen için politik yaşam zorunludur.²² Sokrates ile Platon arasındaki en temel ayrım da Platon'un erdemli insanın aynı zamanda politik yanının da olmasının gerekliliğine işaret etmesidir. Platon, Atina toplumunda şahit olduğu dejenerasyona, gelip geçici arzu ve hazların peşinde koşanların yani bilgisizlik içindeki insanların erdemsiz yaşamalarının neden olduğunu düşünür. Atina'yı bu dönemde (İÖ V. yy) bu türden insanlar yönetmekte olduğundan, alınan kararlarda da iyi-kötü, doğru-yanlış birbirinden ayıramaz hâle gelmiştir. Bu şekilde yaşayan insanlar veya toplumlar hiçbir zaman *eudaimoniya*ya ulaşamaz. Toplumun tüm üyelerinin erdemli olabilmesi mümkün olamayacağından, yönetici olan filozofların insanlara iyi düzenlenmiş ve dolayısıyla mutluluğa ulaşabilecekleri bir hayat öne sürmeleri *eudaimoniya*ya toplumsal düzeyde ulaşmayı olanaklı kılacaktır. Bu nedenle, Platon için insan eyleminin erdemli olması ya da insanların *eudaimoniya*ya ulaşması için sadece ahlaki yetkinlik değil, fakat aynı zamanda bu duruma uygun bir politik düzen gereklidir.

Platon'a göre, *areté*ye sahip olmak ancak bilgi ile mümkündür. Filozofun iyi düzenlenmiş, diğer insanları mutluluğa ulaştıracak bir *polis* oluşturması için *epistêmê*ye ulaşmış olması önemlidir. Bu noktada Platon, erdem hususunda Sokrates ile aynı düşünceye sahiptir. Erdem bir bilgidir ve *eudaimoniya*ya ulaşmak da bu bilgiyi edinmekle mümkündür. Erdemin bilgi olduğu konusunda Sokrates ile Platon aynı noktada duruyor olsa da, erdemın esasen zihnin özelliği olup olmadığı hususunda Platon, Sokrates'in düşüncesinden ayrılır.²³ Çünkü Platon zihni bütün olarak ele almaz ve üçe ayırarak inceler. Buna göre akıl, irade ve iştahtan oluşan bir zihinde mutluluğa ancak aklın yolundan gidilerek ulaşılabilir. Aklın yolundan gitmek aynı zamanda *epistêmê*ye sahip olmak ve kanılarla iş görmektir. Ruhun akıl dışındaki diğer kısımları irrasyonel olarak adlandırılırken, akıl ruhun rasyonel kısmını oluşturur. İrrasyonel kısımlar yoluyla insan sadece doğru inançlara sahip olabilir.²⁴ Bu düşünceye göre, Sokrates'in zihinsel duruma ilişkin birlik düşüncesi Platon'da farklılaşmaktadır. Ancak zihinde farklı bölümlerın olması ve irrasyonel olanların ancak doğru sanyıya (*alêthês doksa*) sahip olabilecekleri fikri erdem için bilginin gerekli olmadığı anlamına gelmemektedir. Keza Platon'a göre bilgi zaten doğru inanç değildir.²⁵ Erdemli kimse de doğru inanca sahip insan değil, *epistêmê*ye sahip filozof veya filozoflardır. Bu nedenle bu tip insanlar ne hazlarına ne de öfkelerine yenik düşerler. Öfkesine yenik düşen

22 Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 324.

23 Cooper, John, "Plato's Theory of Human Motivation", *Plato 2 Ethics, Politics Religion and Soul*, Oxford University Press: UK, 1999, pp. 186-206, p. 186.

24 Irwin, Terence, *Plato's Ethics*, Oxford University Press, USA, 1995, p. 237.

25 Platon, Theaetetus, 210b.

veya gelip geçici hazlarla hareket eden insanların ruhları ise irrasyonel kısımla yönetilmektedir. Platon, *Yasalar*'da haksızlığa yol açsın ya da açmasın, ruhun üç bölümünden irrasyonel olan kısımların ruhu yönetmesini adaletsizlik olarak gösterir.²⁶ Ancak insanın yanılığa düşmesinin ilk iki nedeni hazlara düşkünlük ve öfkeye kapılma olarak belirlenirken, hataya düşmenin üçüncü nedenini bilgisizlik olarak dile getirilir.²⁷ Bilgisiz insanlar kendilerini bilgili sayıp bir de güç sahibi iseler, onların cezaları ciddi yanılığalar olarak sayılmalı ve buna göre cezalandırılmalıdır.²⁸ Eğer böyle bir güce sahip değillerse, o zaman çocuk ve yaşlıların kusuru gözüyle bakılarak hoşgörülü yasalarla cezalandırılmalı. Dolayısıyla güç sahibi olma ve olmama ayrımı, sonuçlarının *polise* verdiği zarar çerçevesinde yapılmaktadır.

Platon, *Devlet* diyalogunda, insanın yanılığa düşme nedenlerine *Yasalar* 'da yaptığı gibi bir açıklama getirmez. Ancak her iki diyalogda da insanın yapıp ettiklerinde yanılığa düşmesinin temel nedeninin yine bilgisizlik olduğu söylenebilir. *Yasalar* diyalogunda belirtilen yanılığa düşmenin üç nedeninden ilk ikisi de yine üçüncü ile yani bilgisizlikle ilişkilidir. Ruhun kısımlarının ruha hâkimiyeti ve onu yönetmesi bağlantısı içinde hazza düşkün olma veya öfkeye kapılarak yapılan eylemlerde ruhu aklın yönetmediği açıktır. Aklın yönettiği ruh bilgi sahibi olduğundan isteyerek de olsa istemeyerek de olsa yanılığalara düşmez. Platon'un yasalar aracılığıyla birtakım olumsuz ve zarar verici eylemlerin cezalandırılması talebi, kötü yönetilen ve eğitim sistemi bozuk bir devlete ilişkin bir taleptir. Platon'un *Yasalar* 'da böyle bir konudan bahsetmesinin amacı ise toplumsal hayatta birtakım suçların işlenmesinin beklenmediği bir ülkede buna yeltenecek olan insanları engellemektir.²⁹ Aklın yolundan gitmeyenler, ancak ruhları akıl tarafından yönetilenlerin ortaya koyduğu erdemli yasakoyucuların yaptıkları yasalara uyarak daha erdemli olabilirler.³⁰ Eğer insanlar açgözlülüğe düşme, kendi çıkarını gözetme, haz peşinde koşma gibi eylemlerin adaletsizliğe yol açacağını kavrayabilirlerse, o zaman yasaya da gerek kalmayacaktır. İnsanları erdemli kılmaya götürecek yasalar insanların adaletsizliğe neyin yol açacağını kavrayamadıkları için gereklidir; çünkü hiçbir yasa bilgiden daha üstün olamaz.³¹ Bu noktaya kadar gerek bilgi gerek politik alana dair anlatılanların –özellikle Sokrates'in rasyonel perspektifinin–, Platon'un insan eylemi ve yasalara ilişkin düşüncesinin, Aristoteles'in ahlaki erdemini akıl ve arzunun karışımı olduğu yö-

26 864a.

27 Platon, *Laws* 7-12, 863b-c.

28 Platon, *Laws*, 7-12, 863c-d.

29 872e.

30 Platon, *Laws* 1-6, 718d.

31 Platon, *Laws* 7-12, 875c.

nündeki etik teorisine giden süreçte önemli bir basamak olduğunu belirtmek gerekir.³²

Felsefi dönemde, özellikle Aristoteles ile beraber insan eyleminin etik olarak sorunsallaştırılmasında erdem ve karakter kavramları giderek temel belirleyene dönüşür. Örneğin, felsefe öncesi dönemde ‘adalet’ Tanrılara ait bir iş iken, Sokrates ile başlayan dönemde ve Aristoteles’te adalet bir erdemdir. İnsan ruhunun bir etkinliği olan mutluluk için önemli olan erdeme uygun etkinliklerdir, erdeme aykırı etkinlikler ise mutluluğun tersini yaratır. Mutlu kişi, yaşam boyu amacını kendinde taşıyan erdeme göre etkinlikte bulunacak olandır. Mutluluk yaşam boyu yapılan eylemlerin ve etkinliklerin sonucunda elde edilmiş olan ödül değil hayatın içinde yapılan, erdemlerle uyumlu etkinliklerin kendisidir.

Aretê insan karakterinin yani *ethosun* bir bileşenidir. Aristoteles erdemin doğasını anlayabilmek için bir karakter tartışması yapar. Onun için çok önemli olan karakter tartışması insan eylemleri (*praksis*) tartışmasını da beraberinde getirir ve eylem konusunu da birebir ahlak tartışması alanına sokar. Bu da, Aristoteles’e göre etiğin başka türlü olmaya elverişli ve olanaklı olan şeylerle uğraştığını fark etmemize yol açar. Etikten matematik gibi zorunlu olan şeylerle uğraşan bir bilimin yapabileceği işlemler ve tanıtlamalar beklenemez. Teorik olanla pratik olanın ayrımı evrende zorunlu olan ve olumsal olan öğelerin ayrımının bir yansımasıdır aslında. Aristoteles, insanın ahlaki eylemlerini evrenin olumsal olan kısmına koyar ve o noktadan bakarak insan eylemlerini değerlendirir.

Aristoteles’e göre *aretê* doğrudan doğruya insan eylemiyle ilgili olduğu için, *aretênin* doğasını anlayabilmek eylem biçimleri arasında bir ayrım yapmayı gerektirir. Bu ayrım ise iki ana başlık altında yapılmalıdır: Batı dillerine ‘gayri iradi’, ‘istemeyerek yapılan’ kavramıyla aktarılan eylemler (*akôn*) ve ‘iradi’, ‘isteyerek yapılan’ kavramıyla aktarılan eylemler (*hekôn*). Bir eylemin *akôn* kategorisinde olabilmesi için ya (a) zorlama altında yapılmış olması, yani eylemin *nedeninin* failin dışında bulunması ve failin eyleme bir katkıda bulunmaması; ya da (b) failin, eylemin içinde yer aldığı koşullar hakkında bilgisiz olması gerekir.³³

Aristoteles’in burada failin bilgisiz olma durumundan kastı failin evrensel olanın, tümelin bilgisine sahip olmaması değil, aksine içinde bulunduğu koşullara özgün, tek tek şeylerin bilgisine, yani tikel durumun bilgisine sahip olmamasıdır. İçinde bulunduğu koşullarda eğer fail tikel olanın bilgisine sahip değilse, bu durum onun eylemi kasten yapmadığının göstergesi ve ispatı sayılabilir. Sonuç olarak bu koşul, yapılan eylemi

32 Cooper, a.g.e., p. 187.

33 Aristoteles *Nikomakhos’a Etik*, 1110b-1111a25

Aristoteles'e göre gayri iradi kategorisine sokar. Bu bahsettiğimiz tikel ve tümel olanın bilgisi arasındaki fark Aristoteles'in bilgisizlik durumları arasında da bir ayırım yapmasına neden olur.³⁴ Örneğin çoğunlukla yirmi ve üzeri bir yaş grubundan insanların girdiği önemli sınavda bir gözetmen sınava giren kişilerden birisinin arkasında oturan kişiyle konuşarak kopya çekmeye çalıştığını fark ediyor ve bunun üzerine kendisini daha dikkatli davranması konusunda uyarıyor. Bu kişinin "kusura bakmayın, ben sınavda başkasıyla konuşmanın ya da kopya çekmenin herhangi bir problem yaratabileceğini düşünmemiştim" şeklindeki açıklaması kabul edilebilir bir açıklama değildir. Kişinin bu açıklaması Aristoteles için eylemi istemeyerek yapılan eylem kategorisine sokacak geçerli bir önerme olamaz. Ama eğer gözetmen o kişinin arkasında oturan, görme sorunu olan birisine yardımcı olmaya çalışırken konuştuğunu fark ederse ve eğer kişi duruma ilişkin "ben bu yaptığımın sorun yaratacağını düşünmemiştim, sadece ona yardım etmeye çalışıyordum" şeklinde bir açıklama yaparsa, işte o zaman bu ifade, Aristoteles için eylemi istemeyerek yapılan eylem kategorisine sokabilecek geçerli bir söylem olabilir. O halde Aristoteles için önemli olan bilgisizliğin niteliğidir. Rasyonel bir fail tümelin bilgisine sahip olmalıdır, o duruma özgü koşulların özel bilgisine ise sahip olmayabilir ve bu bağlamda kişinin eylemi affedilebilir bir eylem olabilir.

Aristoteles'te yapılan eylemin gayri iradi eylem kategorisine girip girmediği tartışması, kavramın kendisi kullanılmasa da, aslında "niyet" ekseninde dönmektedir. Sorulacak soru şudur: Eyleme neden olan fail kötü niyetle mi yoksa iyi niyetle mi bu eylemi gerçekleştirmiştir? Aristoteles'in eylem felsefesinde; eğer kötülük failin karakterinden kaynaklanmıyorsa ve eylemin nedeni failin kötüyü yapma arzusu ve niyeti değilse, fail iyiyi yapmak isterken kötü eyleme neden olmuşsa; o halde, yapılan eylem, sonucu olumsuz da olsa gayri iradi kategorisine girer. Bu duruma meşru müdafaa bulunan kişinin kendisine zarar vermek isteyen kişiye istemeyerek de olsa zarar vermek zorunda kalması örnek olarak verilebilir. Kişi bu eyleminden sonra üzüntü ve pişmanlık duyar. Bu bağlamda, Aristoteles için, eylemin hangi kategoriye gireceğinin göstergesi olan bir diğer önemli faktör eylemi yapan kişinin olaydan sonra üzüntü ve pişmanlık duymasıdır. Failin bu duyguları hissetmesi; eylemi istemeyerek yaptığının bir işareti sayılabilir.

Eylemin *hekôn* (iradi, isteyerek yapılan eylem) kategorisinde olabilmesi ise (a) eylemin nedeninin failde olmasına ve (b) failin eylemin içinde gerçek-

34 Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*, p.1114a

leştığı koşulların farkında olabilmesine bağlıdır.³⁵ Erdemli eylem zorlama altında yapılmayan, koşulların bilgisini içeren ve seçim sonucunda yapılan eylemdir. “Seçim ise ancak gücümüz dâhilinde olan şeyler için yapılabilir ve seçilen şey rasyonel bir arzunun (*boulesıs*) hedeflediği iyiye götürecektir araçlardır. Üzerinde düşünüp (*phronêsis*) seçtiğimiz şey iyi değil; iyiye götüren araç, yani eylemdir ve bu eylem seçilerek yapılmalıdır. Öte yandan erdemli olmak yani erdemli bir karakter geliştirmek insanın elindedir, çünkü Aristoteles’e göre erdemler insan karakterinin doğuştan sahip olduğu özellikler değil, yalnızca kapasitelerdir. Bu kapasiteler ancak üzerinde çalışılırsa gerçekten erdeme dönüşür ve dolayısıyla insan erdemli olmayan ve yerine göre cezalandırmayı gerektiren eylemlerinden sorumludur.”³⁶

İnsan eyleminin Aristoteles ile beraber felsefi-hukuki bir söylem ile eklenendirilip kavramsallaştırılması felsefi dönem öncesi ortaya çıkan insan eyleminin dinsel bir söylem ve bu söyleme bağlı dini öğelerle düşünülmesini ve sorunsallaştırılmasını imkânsız hale getirir. Aristoteles ile birlikte insan eylemi artık, Tanrısal güçler tarafından belirlenen bir kategori olarak alınmamaktadır. Aristoteles’te cezalandırmayı gerektiren eylem, seçilerek yapılmış bir eylemdir ve seçimler insanların karakterlerinden kaynaklandığı için eylemin kaynağı ve sorumlusu da yine insandır.

III

Eskiçağ’da, insanın içinde yer aldığı, yaşadığı bu dünya ön planda ve anlamlıyken; Ortaçağ’da tek tanrılı dinlerin değişmez, sabit içerikli kutsal kitapları aracılığıyla sunduğu yeni tasarım insan aklını Tanrı aklına, insanı kendisi gibi olmayan bir Varlığa, Tanrıya bağlamaktadır.³⁷ Antikçağ’da da din yaşam içinde önemli bir öğedir ve Eski Yunan dini çoktanrılı bir dindir. Yunanlılar Tanrıları insan biçiminde düşünmüşler ve o şekilde betimlemişlerdir. Bu da, o dönemde dinin dogmatik olmasını engelleyen unsurlardan biri olmuştur. Dinsel öğeler çok farklı biçimlerde insanların yaşamlarına girmiş, hatta o yaşamların vazgeçilmez parçaları haline gelmiştir. Bunun sebebi, Yunan dünyasının Tanrılarının, Tektanrılı dinlerde olduğu gibi her şeyi bi-

35 Aristoteles *Nikomakhos’a Etik*, 1110b-1111a25.

36 Keskin, a.g.e., 219-220.

37 Çotuksöken, Betül, *Radyoda Felsefe*, İnkılap Kitabevi: İstanbul 2002, s. 32.

len, her şeyin hâkimi, kudretli, mutlak güç ve yaratıcı olma niteliklerine sahip olmadan insanlar ile bir arada yaşayan, örneğin aynı sofrada yemek yiyebilen, aynı şölene katılabilen varlıklar olarak tasarlanmalarındadır. Toplumun diğer üyeleri gibi Tanrılar da çeşitli olayların içinde yer alarak gündelik hayatın bir parçası haline gelmişlerdir. Tanrıların insanlardan tek farkı ölümsüz olmalarıdır. Yani insanlarda görülebilecek tüm nitelikler Tanrılar da da mevcuttur.

Ortaçağ'da ise her şeyi yoktan var ettiğine inanılan bir Tanrı fikri karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde, her şeyi Tanrıya göre konumlandırma fikri yeni düşünme doğrultusu olmaktadır. Bu yeni düşünme doğrultusunun aktüel olmasını sağlayan unsurlardan biri ise Eskiçağ'da ortaya çıkmış birtakım potansiyel düşünme modelleridir. Bu modeller Ortaçağ fikrinin temelini oluşturmuştur. Ortaçağ'daki felsefi çaba, kuşkusuz felsefi bakış açısı ile dini söylemleri birbirine eklemeye çabasıdır. Ortaçağ'da her türlü varolanı dinsel söylem açısından anlamaya çabalayan, hatta 'anlamak için inanıyorum' deyişini bir düşünme ve giderek yaşama ilkesi haline getiren bir anlayış gelişmiştir. Eskiçağ'da aktüel olan, gerçeklik alanına geçen düşünmenin yerini Ortaçağ'da inanma almıştır.³⁸ Ortaçağ kendi içinde ne kadar çok parçalı bir yapı olsa da bu dönemdeki tüm filozoflarda Tanrı aklına bağlanma, Ona duyulan sonsuz güven ve inanç ön plandadır.

Ortaçağ felsefesinin merkezinde Tanrı vardır. Başka bir deyişle, Ortaçağ felsefesi teosantrik ya da Tanrı merkezli bir felsefedir. Dolayısıyla, bu felsefenin ilk ve temel konusu Tanrı, Onun varoluşunun kanıtlanması ve sıfatlarının açıklanmasıdır. Buna bağlı olarak, Ortaçağ'ın ahlak anlayışı da dinsel anlayışla beraber varolmaktadır. Ahlaka ilişkin konular büyük ölçüde, felsefe-teoloji ortak paydasında ele alınmıştır.³⁹ Ortaçağ felsefesi Tanrıyı ve dolaylı olarak öte dünyasal olanı konu edindiği için bu dünyadan sonraki hayatla ilgili sorunlar da ahlak felsefesinin ilgi alanındadır. Eski Yunan'da, insanın temel problemi bu dünyada ve *polis* sınırları içinde mutluluğa erişmekken; Ortaçağ'da iyi ve mutlu yaşam bu dünya sonrası ortaya çıkan hayatın da bir sorunu olmuştur. Aranılan mutluluk bu dünya amaçlı değil, ebedi bir saadettir.⁴⁰ Eski Yunan'da Aristoteles'le birlikte on-

38 Çotuksöken, Betül, *Radyoda Felsefe*, s. 33.

39 Sayın, Özer, Söyleşi: "Betül Çotuksöken'le Ortaçağ Üstüne", *Doğu Batı*, 'Ortaçağ Aydınlığı', Doğu Batı Yayınları: Ankara 2005/Ağustos-Eylül-Ekim, sayı: 33, ss. 184-199, s. 184.

40 Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi: Bursa 2001, s. 18.

teolojik bir statü kazanan etik, yüzünü Ortaçağ'daki varlık sorununa ve teolojiye çevirmiştir. Aristoteles'in ahlak teorisine Hıristiyan teolojisi ile eklenilen doğaüstü alana ilişkin yeni kavramlar vardır: vahiy (*revelation*) ve Tanrının lütfunu kazanma (*grace*).⁴¹ Tanrının ebedi olma sıfatı mutluluk teorisini şekillendirerek mutluluğun ebedi bir mutluluk olması için gayret gösteren insanın ahlak anlayışını yaratmıştır.

III. a

Ortaçağ'da insan eylemi, artık kişinin amacına uygun hareket etmesinden çok, Tanrının insanların nasıl yaşamaları gerektiğini bildiren emirlerine uygun düşüp düşmemesine göre değerlendirilir.⁴² Ortaçağın en önemli etik anlayışından birini öne süren Augustinus'a göre, insanın amacı Eski Yunan'da olduğu gibi, mutluluktur. Ancak bu mutluluğa ne akıl ne de hazlarla ulaşılabılır ve nihai amaç olan mutluluk -Tanrı mükemmel ve kusursuz olduğu için- sadece Tanrıdadır.⁴³ Mutluluk iyilikle bağlantılı olarak görüldüğünde, en büyük iyilik Tanrı, ikincisi ruh ve en aşağı iyilik ise bedensel ya da fiziki varlıklara özgü iyilik olarak düşünülebilir.⁴⁴ İnsan eksik ve kusurlu bir varlık olduğundan mutluluğu kendi içinde bulamaz ve onu sürekli olarak arar. Diğer bir deyişle insanın eksik bir varlık olmasından kaynaklanan bir tamamlanma arzusu aslında mutluluğu aramasına neden olur. Bourke'a göre, Augustinus, mutluluğu elde etmenin bilgelikle eş değer olduğunu öne sürmektedir.⁴⁵ Burada bilgelik zihnin ölçülen niteliğidir. Görkem, onur, fiziksel güzellik, zenginlik bu mutluluğa ulaşmada yeterli olamaz. Mutlu yaşam sadece Tanrıdadır. Augustinus bu düşüncesini şöyle dile getirir; "İşte hakiki mutlu yaşam bu, yani sevinci sende temellendirmek ve senden dolayı sevinmek, işte hakiki mutluluk, bir benzeri daha yok. Mutlu yaşamın başka yerde olduğunu sananlar başka türlü bir sevincin peşine dü-

41 Haldane, J., "Medieval and Renaissance Ethics", *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer, U.K., Oxford, U.K.; Cambridge, Mass., Blackwell Reference: USA 1993, pp. 138-146, p. 138.

42 Cevizci, Ahmet, *Etîge Giriş*, 73.

43 Cevizci, Ahmet, *Etîge Giriş*, 74.

44 Bourke, J. Vernon, "Augustinus", *A Companion to Philosophers*, ed. Robert L. Arlinton, Blackwell Publ: UK 1999, pp. 142-147, p. 144.

45 Bourke, J. Vernon, a.g.e., p. 146.

şerler, ama o sevinç hakiki değildir.”⁴⁶ Tanrıya ulaşma insana gelip geçici olmayan ebedi mutluluğu sağlar. Tanrıya ulaşmak bilge olmaktan, bilge olmak ise erdemli olmaktan geçer ve Augustinus daha önce Sokrates’in, Platon’un ve Aristoteles’in erdemlerine Hıristiyan teolojisinin erdemlerini de -inanç, ümit, hayırseverlik vb- ekleyerek Yunan felsefesi ile Hıristiyanlığı bir araya getirir.⁴⁷

Augustinus’un temel amacı, ruhunu dinginliğe ve mutluluğa ulaştırarak, mutlaklığından şüphe edilemeyen bir otorite arayışıdır. Tıpkı Antik felsefe geleceği gibi Augustinus da mutluluğa nasıl ulaşılabileceğini sorgulamış ve onlar gibi, mutluluğun bilgelikte ulaşılacak bir değer olduğunu dile getirmiştir. Bilgelik ruhun en yüksek etkinliğidir. Bu yüzden insanın ulaşabileceği en tam mutluluk onunla olanaklıdır. Felsefenin amacı da insanı bilgeliğe, dolayısıyla mutluluğa ulaştıracak yolu göstermektir. Ancak bilgelikten anlaşılan şeylerin farklı oluşları, Antikçağ felsefesi ile Ortaçağ felsefesini bütünüyle birbirinden ayıracaktır.

Söz gelişi, Aristoteles için bilgelik (*sophia*), doğru yargılama (*sunesis*) ve aklıbaşındalık (*phronêsis*) gibi, düşünce erdemlerinden (*dianoetik erdemler*) biridir. Erdem ise ‘insanın kendi işini iyi gerçekleştirerek’ biçimine ya da ereğine -*telosuna*- ulaşmasıdır. Bunun iki yolu vardır: İlki, insanın düşünen bir varlık olduğu kabulünden yola çıkarak ruhun teorik yanının tam bir etkinliğe geçişini gerektirir. Bu etkinlikle edinilecek olan düşünce erdemleridir. Bunlar eğitimle elde edilirler. İnsanı biçimine ulaştıracak ikinci yol ise, onun toplumsal bir varlık - ya da sorumlu bir varlık - olduğu kabulünden yola çıkarak ruhun pratik yanının tam bir etkinlik haline geçişini gerektirir. Bu etkinlik ile edinilecek olan karakter erdemleri (*moral erdemler*) alışkanlıkla kazanılırlar. Cömertlik, ölçülülük, dürüstlük, cesaret gibi karakter erdemleri insanın eylem ve tercihlerinde, biri ‘aşırılık’, diğeri ‘eksiklik’ olan iki yanılığ arasındaki doğru ortayı (*mesotes*) bularak hayvani yanını eğitmesini sağlar. Ancak insana doğru ortayı bulmasında kılavuzluk eden de teorik akıldır, *nous*’tur. Teorik aklın erdemlerinden birinin bilgelik olduğu, bilgeliğin de ilk ilkeleri bilmek (bir şeyin duyulur *eidolarından* yola çıkarak düşünülür *eidosuna*, yani tanımına ulaşmak) olduğu göz önünde tutulduğunda, Aristoteles için erdem ve bunlardan biri olan bilgeliğin her zaman bilgiyle, dolayısıyla duyularla ve akılla ilgisi olduğu görülür. Oysa Augustinus için önemli olan, mutluluğu ve ona götürecek yol olan bilgeliği, yani her türlü duyu ve akıl edimlerinden arınmış bir teori ve pratik sarmalı yaratmaktır. Bu durumda felsefe Tanrıya ulaştıracak yol olmakta, teolojiyle felsefe neredeyse aynı anlamda kullanılmaktadır. Felsefenin işi kutsal kitapları incelemek, onlarda

46 Augustinus, *İtiraflar*, 10. 22. 32.

47 Bourke, a.g.e., s. 146.

dile gelen hakikatleri ortaya çıkarmaktır.⁴⁸ Bunun yapılması gerekmektedir; çünkü kutsal kitaplarda kibirli insanların ve çocukların kavrayamayacağı gittikçe yüceleşen, sırlarla örtülü, keşfedilmesi gereken bir şeyler vardır.⁴⁹ Bu yüzden Augustinus için felsefe, Eski Yunan felsefesi mirasıyla bu gizlenmiş hakikatleri ortaya çıkarma aracıdır.

Eski Yunan felsefesi mirasıyla Kutsal Kitaplarda gizlenmiş hakikatleri ortaya çıkarma aracı olarak kullanılan felsefenin Augustinus için en önemli kollarından biri etikdir. Aşk etiği olarak da adlandırılan Augustinus'un etik anlayışı, insanın aşkına konu olan maddi ve fiziki, başka insanlarda ve kendisinde bulunan olmak üzere belli nesnelere içerir ve bunların her biri insan ihtiyaçlarının sadece bir bölümünü karşılar.⁵⁰ Bu ihtiyaçlardan hiçbiri birbirinin yerine geçemez. Örneğin yemek yemek gibi fiziksel bir ihtiyaç tinsel bir ihtiyacın yerini tutamaz. Ayrıca bir insanla kurulan dostluğun yerini de hiçbir fiziki tatmin dolduramaz. İnsan eylemlerindeki kötülük ise aşk etiğinde gizlidir. Aşkın düzensiz bir biçimde kullanımı insanı adaletsizliğe, kibire, çıkarıcılığa, doyumsuzluğa, açgözlülüğe ve bunun gibi birçok olumsuz niteliğe ya da kusura sürükler. Ancak kötülük Tanrıdan değil, eksik bir varlık olan insandan kaynaklanır. Kötülük, insan iradesindedir ve ruhun, kısımlarını doğru şekilde yönetememesinden dolayı, başka bir ifadeyle akıllı olan tinsel kısmın ruhun diğer bölümlerini yönetememesinden dolayı mutluluk fiziksel ihtiyaçlarla karşılanmaya çalışılır ve bu durum kişinin ruhsal bütünlüğünü/ahengini bozar. Augustinus, insan eylemlerinde insanın kötülük yapmasını iradeye bağlarken gerçekleştirilen eylemin ne niyetle yapıldığına ilişkin bir sorgulama yapmaz. O, eylemleri Tanrının emirlerine uygun olup olmadığı bağlamında ele alarak eylemin iyiliğinin evrensel ölçütünü gösterir ve eylemin arka planında insanın ne türden bir niyet taşıdığını sorgulamaz. Buna göre, bir eylemin iyi veya kötü olup olmadığı yargısı, onu yapanın niyetinden ziyade eylemin doğurduğu sonuca bakılarak verilebilir.

III. b

Petrus Abaelardus'un da etik anlayışının kurulumu şüphe yok ki bu tablonun çok da dışına çıkamamaktadır. O da etik görüşünü dini anlayışla, teoloji ile

48 Augustinus, *İtirafılar*, 3. 4. 8.

49 Augustinus, *İtirafılar*, 3. 5. 9.

50 Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, 79.

temellendirir. Abælardus'a göre, insanlar Tanrıya karşı hissettikleri sevgi veya sevgisizlik -nefret- duyguları paralelinde iyi ya da kötü eylemde bulunurlar.⁵¹ Sevgilerini Onun kurallarına uyararak, Ona itaat ederek, sevgisizliklerini ise Onun koyduğu kurallara karşı gelerek, onlara uymayarak gösterirler. Ortaçağ düşünürlerinin birçoğu etik hakkındaki fikirlerini Tanrı yasalarına ve ilahi emirlere bağlayarak sonlandırırsa da, Abælardus söylemini bu noktada bırakmaz.

Abælardus günahın ne olup olmadığına ilişkin açıklamalarını üç teze dayanarak açıklar. Ona göre insanın zihinsel bir kusurunun olması günah sayılmamaktadır. Birinin bu türden bir kusurunun olması onun sadece günaha eğilimli olduğunu gösterirken, düşünür, o kişinin tamamen günahkâr ve kötü biri olduğunu belirtmez. Karşıtlıkların alanı olan ahlakta, ruhun hem iyi (erdemler) hem de kötü özelliklerinin (kusurlar) olduğunu iddia eden Abælardus'a göre ruh kusuru herkeste olabilir, o eylemi günah yapan bu kusura razı olma, onu iradesel olarak engelleyememe, o durumun önüne geçememedir.⁵² Günah bir ölçüde, ruh kusurunun isteği doğrultusunda davranmaya başlamaktır, davranışın kendisi değildir. Buna göre, Abælardus'un günah saydığı en temel şeyin Tanrının küçümsenmesi ve bu eğilime izin verilmesi, bu yolla onun gösterdiği doğruluk ve iyiliğin irade kullanılarak yok sayılmasıdır. Bu nedenle, Abælardus, eylemin kendisinden kaynaklanan bir günah varsaymazken, Tanrıya karşı olan bir iradenin işin içine katılarak yapılan küçümseyici davranışların günah kavramı içinde yer aldığını belirtir.⁵³ Günahkâr veya cennetlik olacak insanları ortaklaştıran bu dış eylemler kendi içlerinde farksızdırlar. Spade bu noktada şöyle bir örnekle bu fikri açıklar:⁵⁴ "İki kişi yaptıkları suçun karşılığında verilen cezayı paylaşmaktadır. Biri adaletin yerini bulmasını görmek isteği içinde hareket ederken, diğeri köklü bir kan davasından doğan kişisel bir nefret içinde davranış sergileyebilir." Kişilerin hareketleri açıkça görülebilmesine rağmen kişilerin içsel yaşamları, yani arzuları, inançları, güdüleri ve niyetleri bilinemez. Bunun için de dışsal eylemleri onların zihinsel durumlarını anlamak için yeterli değildir. Hareketlerin arkasında tam olarak hangi dinamiklerin olduğu ortaya çıkarılmalıdır. Bir diğer deyişle niyetin ne olduğu saptanmalıdır. O halde Abælardus için insan eylemlerine ilişkin yargı,

51 Marenbon, J., "Peter Abelard", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Gracia, Jorge J. E. and Noone, Timothy, B., Blackwell Publishing: UK, Hong Kong 2003, pp. 489-493, p. 489.

52 Çotuksöken, Betül, *Petrus Abælardus'un Ahlak Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi: İstanbul 1988, s. 67.

53 Mann William E., "Ethics", *The Cambridge Companion to Abelard*, ed. Jeffrey E. Brower ve Kevin Guilfooy, Cambridge University Press: UK 2004, pp. 279-304, p. 282.

54 Spade'dan akt. Mann, a.g.e., p. 282.

sadece görünüşteki bir eylemle karara bağlanmamalı, bunun ardında kalan arzu, inanç, güdü, niyet gibi içsel eylemleri meydana getiren duygulanımlar göz önüne alınmalıdır. Buna göre ise, bir insanın günahkâr olduğunu dışsal eylemler belirlemez. Ruhundaki içsel yaşantılar belirler.

Abælardus'un ikinci önemli savı, içsel ve dışsal eylemin felsefe tarihi içinde geleneksel bir konuma sahip olmasıdır. Ruh-beden ayrılığını anımsatan bu düşüncede içsel olanın önemine işaret edilir. Mann'ın da öne sürdüğü gibi, Abælardus'a göre, bedensel eylemler aslında ruhun günahını artırmaz.⁵⁵ Bu düşünce Abælardus'un Augustinus'tan etkilendiğini de ortaya açıkça koymaktadır. Augustinus'a göre, ruh bedenden üstündür, bedende olan bitenler ruhu etkilemez. İşte Mann'a göre de Abælardus, Augustinus'un bu düşüncesinden oldukça etkilenmiş ve etik anlayışını da bu görüş çerçevesinde şekillendirerek görünürde olanın yanı sıra arka planda da ne olduğuna bakılması gerektiğini öne sürmüştür.

Abælardus'un üçüncü savı, günahın sadece kötü eylemlerde olmadığı üzerinedir. Ona göre ahlaki eylemin iyiliğinin ölçütü sadece Tanrı tarafından konulmuş yasalara veya ilahi emirlere uyularak gerçekleştirilen eylemin uygunluğu değildir. Çünkü bir insan Tanrı yasalarına ve ilahi emirlere uygun eylemi pekâlâ kötü bir niyetle de yapabilir veya Tanrı yasasına uygun olmayan bir eylemi iyi niyetle de yapmış olabilir. Yani sonucu kötü olan her eylemin niyeti de kötü demek değildir veya sonucu her iyi olan eylemin niyetinin de iyi olduğu fikri her zaman doğru olmayabilir.⁵⁶ Bu şekilde, Abælardus, ahlaki iyiliği failin niyetine ve iradesine bağlar. O, insan eylemini 'niyet' kriteri ile değerlendirir. İnsanın niyeti ve ahlaksal düşünüşü Tanrısal yasaya uyduğunda, insan, iyiyi gerçekleştirmiş olur. Abælardus esas olarak failin özgür seçimini ve niyetini vurguladığı için, onun etiği bir niyet etiği olarak sınıflanabilir. O ahlaki eylemlerin getirdiği sonuçlardan ziyade, kişinin içsel yaşantısıyla ve niyetleriyle ilgilenir.⁵⁷

Abælardus'a göre eylemin niyeti ve sonucu arasında tezat bir ilişki olabilir. Erdemli olmak temelde mutlaka iyi istenci gerektirir; erdemli olmanın gerekli koşulu budur.⁵⁸ Ama buna karşılık her günahın temelinde de kötü istenç ya da kötü niyet olmayabilir. Abælardus, Hıristiyan felsefesinde çoğu zaman yapılageldiği gibi istencin özsel bir kötülüğe sahip olduğunu öne sürmez. Ahlakla ilgili yargılamalarda ve değerlendirmelerde tinsel olana, kişinin içsel yaşantısına, niyetlerine ve arzularına inmenin gerekli olduğunu savunur. Onu döneminin diğer düşünürlerinden ayıran başka bir önemli nokta hazza ve arzulara bakış açısidir.

55 Mann, a.g.e., s. 282.

56 Çotuksöken, Betül, *Petrus Abælardus'un Ahlak Anlayışı*, s. 68.

57 Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 244.

58 Çotuksöken, Betül, *Petrus Abælardus'un Ahlak Anlayışı*, s. 69.

Her zevk Abælardus'a göre kötü sayılamaz. Zevkin ve arzunun doğasında kötülük ve bu kötülükle beraber gelen günah yoktur. "Örneğin herhangi bir insanın kendi bahçesinde yetiştirdiği ve bu nedenle de yemeye hakkı olduğu meyveleri yerken duyduğu haz, hiçbir şekilde günah olamaz. Günah insanın hakkı olmayanı yemeyi arzu ettiği anda oluşur, artık eylemi yerine getirsin ya da getirmesin bu hiçbir şey ifade etmez. Eylemin kendisi belirleyici değildir, o şeye, o objeye düşünsel temelde yönelmesi, yani o hakkı olmayan şeyi yemeye niyetlenmesi o kişinin günahkâr olmasına yetecektir."⁵⁹

Abælardus'un şu örneği düşüncesini daha açık bir biçimde anlatmaktadır; "Masum bir adamın, öfkenin doruğundaki çılgın efendisi tarafından öldürülmek üzere yalın kılıçla kovalandığını varsayalım. Adam uzun süre kaçıyor ve sonunda istemeden, onun tarafından öldürülmemek için efendisini öldürmeye zorlanıyor. Söyleyin bana, bu adamın istenci, niyeti kötü müdür? İsteddiği şey ölümden kaçmaktır, kendi yaşamını korumaktır. Bu kötü bir istenç midir? Kesinlikle hayır!"⁶⁰ Burada köle, Tanrının 'Öldürme!' buyruğuna karşı gelmiş, günah işlemiştir. Mann'ın öngördüğü üzere, Augustinus böyle bir olay sonucunda meydana gelen kötülüğü ölçsüz arzulara bağlar ve olayın ardındaki niyete dikkat çekmez. Ancak salt sonuç açısından bakıldığında bu eylem günah olarak değerlendirilse bile, Abælardus eylemin temelinde de olumlu/yapıcı bir niyet olup olmadığına bakar. Ona göre bu eylem kötü niyetle yapılan bir eylem değildir. O halde, kesin olan şudur ki istenç veya niyet kötü olmadan da eylemin sonucu kötü olabilir ve günah işlenebilir. Öldüren insan Tanrının yasasına karşı gelmiştir, buyruğuna karşı çıkmıştır; günah işlemiştir. Ama kötü bir niyetle yapmamıştır bu eylemini. Abælardus'un eylemin kendi başına yeterli olmadığı ve onun niyetle bağının kurulması gerektiği düşüncesi ile ve bu çerçevede eylemin arka planının göz önüne alınmasıyla birlikte, her türlü etik değerlendirmenin eylemle doğrudan ilişkisinin kurulduğu Eskiçağ düşünce geleneğinin artık aşılmış olduğu görülmektedir.⁶¹

Abælardus gerçekleştirilen eylemlerin niyet sorgulamasını sadece insan dünyası için yapmaz. O aynı zamanda Tanrının eylemlerinde de aynı sorgulamanın yapılması gerektiğini öne sürer. Örneğin Tanrının İbrahim'e kendi oğlunu kurban etmesini emretmesi, onun emri ile niyeti arasındaki sürtüşmeyi gösterir.⁶² Çünkü Abælardus'a göre, Tanrının buradaki niyeti İbrahim'in kendi iç dünyasını görmek, ikiyezli davranıp davranmadığını anlamaktır. Tanrı-

59 Çotuksöken, Betül, *Petrus Abælardus'un Ahlak Anlayışı*, s. 68.

60 Abælardus'tan akt. Çotuksöken, *Petrus Abælardus'un Ahlak Anlayışı*, s. 68.

61 Çotuksöken, Betül, *Ortaçağ Yazıları*, s. 316.

62 Pranger, M. B., "Medieval Ethics and Illusion of Interiority" *Virtue and Ethics in The Twelfth Century*, ed. Istvan P. Bejczy ve Richard G. Newhauser, Brill Academics Publ.: NLD Leiden 2005, pp. 13-32, p. 31.

nın da niyetine bakıldığında birinin kendi oğlunu öldürmesi veya kurban etmesi her ne kadar kötü ve günahkâr bir eylem olarak algılanıyorsa da, isteminin ardındaki niyet aslında Tanrının ahlaki olanın dışında, kendi varlıksal konumuyla çelişen bir eylemde bulunmadığını bize gösterir.

Abælardus'un niyet etiğinde çözülmesi gereken en önemli sorunlardan biri niyetin doğasının hangi ölçütlere göre değerlendirileceği meselesine ilişkindir. Eğer eylemler kendi başlarına ahlaki iyinin ölçütü olamıyorlarsa, niyetlere bakmak gerekiyorsa, ortaya çıkan eylemdeki niyetin iyi mi yoksa kötü mü olduğuna kim karar verecektir? Çünkü Abælardus'un verdiği köle örneğinde eylem üzerinden kişinin niyetinin özünde iyi olduğu sonucuna varılmaktadır. Demek ki niyetin değerini anlayabilmek için belirli bir eylem öbeğine ihtiyaç duyulmaktadır. Oysa eylem gerçekleşse de gerçekleşmese de, insanın niyeti kötü ise insanın bir günahkâr olduğunu Abælardus açıkça söylemektedir. Peki, eylem olmadan niyet nasıl anlaşılacaktır? Bu noktada Tanrı tekrar ahlak alanıyla ilişkilendirilir. Abælardus'a göre, Tanrı eylemden ziyade niyeti dikkate alır. Tanrı her şeye hâkim ve kudretli olduğundan faillerin niyetlerinin bilgisine de hâkimdir. En büyük günah da kötü niyetten doğan günahdır.⁶³ Yani isteyerek ve bilerek yapılan kötülük. Bu tür kötülük de sadece ahlaken yanlış olmakla kalmayarak bütünüyle günah olmaktadır.

IV

Aristoteles'in insan eyleminin doğasına ilişkin yaptığı ayırım -isteyerek ve istemeyerek yapılan- Abælardus'un niyet teorisinin temelini oluşturur. Aristoteles'in teorisinde de bir kişinin iyinin ne olduğunu bilerek kötüyü yapma olasılığı vardır. Aristoteles bu tür kişileri şeytan diye adlandırır. Abælardus'ta karşımıza çıkan eylemin sonucunun kötü olmasına karşın failin niyetinin iyi olabileceği gerçeği ile Aristoteles'te incelediğimiz tek tek şeylerin bilgisi olmadığı için failin eyleminin istemeyerek yapılan eylem kategorisine gireceği fikri arasında bir paralellik kurulabilir. Kuşkusuz, niyet kavramı Aristoteles tarafından değil, Abælardus tarafından dile getirilmiştir. Bunun sebebi, Eski Yunan'da Ortaçağ'daki gibi insanın Tanrının hakikatine ulaşabilmek için içe yönelmesinin ve yaptığı eylemi içselleştirmesinin iyi ahlaklı ya da erdemli biri olmanın mutlak ölçütü olarak görülmemesidir. Hıristiyanlığın doğal sonucu sayılabilecek bu gelişme insanın içsel dünyasında yoğun bir şekilde yaşanmıştır. Fakat bir nok-

63 Çotuksöken, Betül, *Petrus Abælardus'un Ahlak Anlayışı*, s.71.

tayı belirtmekte yarar vardır, iki dönem arasında farklılıklar olmasına rağmen, Aristoteles'in ve Abælardus'un insan eyleminin arka planında göstermeye çalıştıkları nokta birbirine yakın noktalar. Aristoteles için verdiğimiz kopya çekme örneği Abælardus'un niyet teorisine uygulanacak olursa varılacak sonuç Aristoteles'inkinden çok da farklı olmaz. Failin görmekte zorlanan arkadaşına yardım ederken taşıdığı niyet kötü değildir. Eylem, Abælardus'un eylem teorisine göre de affedilebilir bir eylemdir. Yani fail yaptığı eylemden bütünüyle sorumlu tutulamaz.

Eylem teorisi açısından Abælardus ve Aristoteles arasındaki temel ayrım insan eyleminin istenç veya niyetle kurduğu ilişkide belirir. Aristoteles'in ahlakla ilgili 'iyi' nitelimesinde alınan ölçüt iyi eylemdir. İyi eylem de akla uygun eylem olduğuna göre, akla uygun davranmak iyi ahlaklılık için gerekli koşuldur. Aristoteles yapılan eylemin arkasındaki motivasyonu sorgular, fakat düşünür bu soruşturmayı eylemin değerini anlamak için yapar. Eylem ve niyet arasındaki sıkı ilişkide öncelikli kavram niyet değil, eylemdir. Çünkü insan ancak ve ancak kapasitelerini iyi bir biçimde geliştirebilirse iyi bir insan olabilir. Bu da erdemli eylemlerde bulunmakla mümkündür. Erdemler ancak süreklilik içerisinde kazanılabilir. Erdemli olmak insanın elindedir. Doğuştan gelmeyip kapasite olarak varolan erdemler insan tarafından kendi karakterinde geliştirilebilir. Önemli olan insanın akla uygun eylemleri tekrarlayarak iyi insan olabilmesidir.

Abælardus'a göre, etik alanı ile eylem alanı örtüşebilecek alanlar değildir. "Sonuçlar kadar onları doğuran eylemler de ahlaklılığa ilgisiz olmak durumundadırlar çünkü Abælardus için eylem sonuçtur; ahlak ve öteki toplumsal kurumlar aracılığıyla nitelimeye, iyi kötü nitelimesine açık olan bir alandır. Bu yüzden eylem alanı ile ahlak alanı örtüşmez."⁶⁴ Tek başına eylem, bir sonuç, bir etki olarak ne iyidir ne de kötü; kendisinin hareket noktasına, eylemin nedeninin yani niyetin iyi ya da kötü oluşuna göre değer alır. Aynı insan tarafından farklı koşullar ve zamanlarda yapılan aynı eylem, eylemin dayandığı niyete göre değer değiştirebilir. İyi bir eylem dediğimizde Abælardus'a göre eylemin kendi başına iyi bir şey olduğunu vurgulamıyoruz, eylemin iyi niyetten kaynaklandığını göstermek istiyoruz. Abælardus'a göre anlamlar, içinde yer aldığı bağlama göre değişir ve ahlak için de aynı durum söz konusudur. Eylemin değeri de içinde bulunduğu koşullara göre değişebilir, çünkü failin niyeti değişebilir. Eylemler salt görünüşler alanıdır, oysa görünüşlerle yetinmek bir filozof için kabul edilemez bir durumdur. Filozof görünüşlerin arkasındaki gerçekleri ortaya koymak durumundadır. Ahlak

64 Çotuksöken, Betül, *Petrus Abælardus'un Ahlak Anlayışı*, s. 74.

alanı için de bu böyle yapılmalıdır. Niyetin ne olduğunu bilmek, görünenin, tek başına ele alındığında birbirinden farklı olmayan eylemlerin ardındaki hakikati kavramaktır. “Böylece niyet ve eylem arasındaki sınır Abælardus tarafından net olarak çizilmektedir. Bir adamın niyetinin ve eyleminin iyi olduğunu söylediğimizde Abælardus’a göre iki ayrı şeyi ayırt etmekteyiz: Niyet alanı ve eylem alanı. Abælardus için sadece bir iyilik söz konusudur, o da niyetin iyiliğidir. İyi eylemin kendi başına bir varlığı yoktur ancak ve ancak iyi niyet olursa iyi eylemden bahsetmek mümkün olabilir.”⁶⁵ Değer dediğimiz şey koşula bağlıdır. Bundan dolayı ahlaki yargılarımız kategorik değil hipotetiktir. Tanrının koşula bağlı olmayan emirleri ve yasaları Abælardus ile eylem alanı içinde koşullu hale dönüşmüştür. Abælardus’un ahlak felsefesinde koşullu olan ise tekrar koşulsuz olana dönüşecektir. Bu dönüşüm de niyet anlayışı ile olanaklı olmuştur. ‘İyi’ yargısı niyette koşula bağlı değildir, ‘iyi’ niyetin içine gömülmüştür, niyete eklenmiş değildir, özce zorunludur.

Sonuç olarak, Aristoteles’in *praksise* verdiği önemi Abælardus *niyete* vermektedir. Abælardus’ta eylem ikinci planda kalmış, niyet ahlak perdesinin önüne çıkmıştır. Aristoteles insan eylemini dönemin koşulları içinde ön plana çıkan öğelerle ilişkilendirerek kendinden önceki dönemde ortaya çıkmış insan eylemi fikrini değiştirmiş ve felsefi-hukuki alanda yeni bir söylem geliştirmiştir. Abælardus da Aristoteles’ten farklı bir çaba içinde olmamış, yaşadığı dönemin koşulları çerçevesinde Eski Yunan felsefesini kendince yorumlayarak dinsel ve teolojik öğeleri kendi perspektifine eklemiş, yeni bir ahlak teorisi ortaya koymuştur.

65 Çotuksöken, Betül, *Petrus Abælardus’un Ahlak Anlayışı*, s. 75-76.

ÖZ

ESKİ YUNAN'DAN PETRUS ABÆLARDUS'A "İNSAN EYLEMİ"

Batı düşünce geleneğinin ve modern felsefenin eksiksiz bir biçimde anlaşılması ancak Ortaçağ düşüncesinin doğru bir şekilde değerlendirilmesi ile mümkün olabilir. Bu değerlendirme, Ortaçağ felsefesinin Eskiçağ'dan almış olduğu felsefi mirası ne biçimde dönüştürdüğü sorunu üzerine düşünmeyi gerektirmektedir. Bu bağlamda, bu yazıdaki çaba felsefede etik olarak adlandırılan alan içinde önemli bir rolü olan insan eylemini Eskiçağ'ın ve Ortaçağ'ın farklı ahlak anlayışları çerçevesinde incelemektir.

Anahtar Kelimeler: İnsan eylemi, amaç, niyet, erdem, mutluluk, felsefi bilinç.

ABSTRACT

"HUMAN ACTION" FROM ANCIENT GREEK TO PETER ABÆLARD

An accurate understanding of the Western intellectual tradition and modern philosophy is possible only through a correct appraisal of the Medieval thought. This requires a reflection on how the Medieval thought transformed the philosophical heritage it has taken from the Ancient Era. In this context, this essay examines human action, which has a significant role in the field of philosophy known as ethics, by comparing different conceptions of morality in the Ancient and Medieval eras.

Key Words: Human action, purpose, intention, virtue, happiness, philosophical consciousness.

KAYNAKLAR

- Akarsu, Bedia, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılâp Kitabevi: İstanbul 1998.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a*, Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul 2008.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınları: Ankara 1998.
- Augustinus, *İtirafatlar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabcacı Yayınları: İstanbul 2010
- Bourke, J. Vernon, "Augustinus", *A Companion to Philosophers*, ed. Robert L. Arlrington, Blackwell Publ.: UK 1999.
- Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi: Bursa 2001.
- Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi: Bursa 2006
- Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları: İstanbul 2008
- Cooper, John, "Plato's Theory of Human Motivation", *Plato 2 Ethics, Politics Religion and Soul*, Oxford University Press: UK 1999.
- Çotuksöken, Betül, *Petrus Abælardus'un Ahlak Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi: İstanbul 1988.
- Çotuksöken, Betül, *Radyoda Felsefe*, İnkılâp Kitabevi: İstanbul 2002.
- Çotuksöken, Betül, *Ortaçağ Yazıları*, Notos Kitap: İstanbul 2011.
- Dodds, E.R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley: University of California Press: Berkeley 1951.
- Haldane, J., "Medieval and Renaissance Ethics", *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer, Oxford, UK; Cambridge, Mass., UK; Blackwell Reference: USA 1993.
- Irwin, Terence, *Plato's Ethics*, USA: Oxford University Press: USA 1995.
- Keskin, Ferda, "Tragedyadan Felsefeye Sorumluluk ve Adalet", *II. Uluslararası Felsefe Konferansı: 'Sorumluluk'*, Kocaeli Üniversitesi Yayınları: Kocaeli Yayın No: 156, 2004.
- Marenbon, J., "Peter Abelard", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Gracia, Jorge J. E. and Noone, Timothy, B., Blackwell Publishing: Hong Kong, UK 2003.
- Mann, William E., "Ethics", *The Cambridge Companion to Abelard*, ed. Jeffrey E. Brower ve Kevin Guilfooy, Cambridge University Press: UK 2004.
- Plato, "Theaetetus", *Theaetetus, Sophist*, çev. H. N. Fowler, UK, Harvard University Press: Loeb Classical Library, 1921.
- Plato, *Laws Books 1-6*, çev. R. G. Bury, UK: Harvard University Press: Loeb Classical Library 1926.

- Plato, “Apology”, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, çev. Harold North Fowler, Harvard University Press: Loeb Classical Library, England 1914.
- Plato, *Laws Books 7-12*, çev. R. G. Bury, 8b., UK: Harvard University Press: Loeb Classical Library 2004.
- Pranger, M. B. (), “Medieval Ethics and Illusion of Interiority” *Virtue and Ethics in The Twelfth Century*, ed. Istvan P. Bejczy ve Richard G. Newhauser, Brill Academics Publ.: NLD Leiden 2005.
- Rowe, Christopher, “Ethics in Ancient Greece”, *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer, Oxford, U.K.; Cambridge, Mass., Blackwell Reference, USA 1993.
- Sayın, Özer Söyleşi: “Betül Çotuksöken’le Ortaçağ Üstüne”, *Doğu Batı, ‘Ortaçağ Aydınlığı’*, Doğu Batı Yayınları: Ankara sayı: 33, 2005/Ağustos-Eylül-Ekim..
- Vernant, J. Pierre and Vidal-Naguet P. (1990), *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, çev. Janet Lloyd, Zone book: New York 1990.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU’NUN DÜŞÜNCESİNDE “BİRLİKTE YAŞAM OLANAĞI”NA KARŞIN POLİTİK ÇIKMAZLAR

Adem YILDIRIM*

Giriş

Mitolojik, teolojik, antropolojik ve etnolojik metinlerde insanın öyküsüyle ilgili bir takım düşünceler ileri sürülür. İlk insanın ya da insan topluluklarının oluşumunda etkili olan faktörler birbirinden farklı yaklaşımlara göre ele alınır. Örneğin Adem ile başlayan insanın öyküsü, teolojik minvalde sürdürülür. Ya da insanın atası olarak *homo sapien*’in kabul edilmesi, öyküsünün de antropolojik bir okumaya tabii olmasını gerektirir. Bu örnekler daha da çoğaltılabilir. Ancak burada önemli olan Aristoteles’in insan için yaptığı *politikon zoon* tanımlamasına göre politik insanın öyküsünü ortaya koymaktır. İnsanın politik bir hayvan olması sosyal ve kültürel bir varlık olarak anlaşılmasını gerektirir. Bunun için insanın öyküsü *ethosa* dayandırılmalıdır. Hayy Bin Yakzan ya da Robinson Crusoe gibi uç durumları anlatan karakterlerde bile *ethosun* gerekliliğine vurgu yapılır. Bu anlamda *ethos*, başkalarıyla bir arada olma sorunsalı etrafında dolanır. Başkalarıyla birlikte olma, aile gibi küçük bir grubun zorunlu ilişkilerinin bir sorunsalı olmayabilir ancak daha büyük ölçekte farklı gruplarla etkileşimde bulunan politik toplumun önemli bir sorunudur. Bu anlamda birlikte yaşam düşüncesi, bir arada olmayı gerekli kılan ilişkiler bütününe kapsar. Bu düşünce yardımlaşma duygusu, ihtiyaç durumu, tanıma-tanınma diyalektiği ve yaşama doğrudan ya da dolaylı yönelmişlikle ilgilidir. Politik tarzda olan “birlikte yaşamın olanağı”, siyaset felsefesi için büyük bir önem taşır. Çünkü olanaklılık durumu, aynı zamanda olanaksızlığın olumsuzlamasını da içerir. Yani olanaklılığın olumlanması, olumsuzlanan bir durumun varlığını da teyit eder. Böylece birlikte yaşamın olanaklılığı, aynı biçimde birlikte yaşamın olanaksızlığını ya da onun çatışkılarını da akla getirir. Siyaset felsefesinin rolüyse birlikte yaşam düşüncesi ve birlikte yaşam olanağının araştırılmasına yöneliktir. Antik Yunan’dan modern düşünceye bakıldığında, birlikte yaşam politikası, Platon ve Aristoteles tarafından etraflıca tartışılmış olup modern döneme kadar sürüklenmiştir. Platon ve Aristoteles’in politik görüşleri,

* Adem Yıldırım, Ankara Üniversitesi, DTCF Sistemantik Felsefe ve Mantık ABD, Arş. Gör.

polisin yaşam deneyimine uygundur. Buna göre Platon *Devlet*'te, mevcut politik ortama yani demokrasi pratiğine karşın ideal bir yönetim tarzını ortaya koyar. İdeal yönetiminde filozoflar kraldır; herkes doğuştan farklı özlere ve yeteneklere sahiptir. Ayrıca Platon insanların doğuştan altın, gümüş veya tunç yaradılışlı olarak doğduklarını iddia eder. Devletin göreviyse bu farklılığa uygun yurttaşlar yetiştirmektir. Böylece Platon'da birlikte yaşamın formülü, herkesin hakkına razı olmasıyla olanaklıdır. Buna paralel olarak Aristoteles, erdemli bir yaşamın (*phronesis*) olanaklılığı üzerinde durur. Sınıfsal farklılıklar, birlikte yaşamın olanağını sağlar. Yani herkesin sınıfına uygun yaşamı, birlikte yaşamayı olumlar. Platon ve Aristoteles'in görüşlerine bakıldığında birlikte yaşam düşüncesinin politik tartışması, akla dayalı bir tasarımı öngörür. Aklın kılavuzluğundaki yaşamın politik olanağıysa bilgelik ve mutluluk etiğiyle ilgilidir. Çünkü onlara göre *phronesis*, mutlu olmanın temel kuralıdır. Bu durumda toplumsal problemlerin kaynağının araştırılması için harcanan çaba, politika yerine etikle olanaklıdır. Ya da birlikte yaşam üzerine ortaya konulan görüşler, etik-politik ilişki içinde incelenmelidir. Bu anlamda ilkçağın birlikte yaşam düşüncesinin felsefi dayanakları, etiko-politik bağlamı içinde akla dayanırken Ortaçağ'da skolastik düşüncenin hâkimiyeti söz konusudur. Skolastik düşüncede, bütün çabalar Tanrının varlığını ve inayetini doğrulamaya dayanır. Her şey Tanrı'nın öğretilerine dayandırılırken insanlardan istenense buna mutlak itaattir. Bu durumda Tanrıya borçlu olan insanlar, skolastik inancın gereklerine uygun hareket etmeli ve ona göre bir yaşam sürmelidirler. Böylece birlikte yaşam düşüncesi, politik bir tartışmadan öte teolojik angajmanlar olan dayanışma, yardımseverlik, kardeşlik ve dindaşlık gibi duygulara dayanır. İnsanlar arasındaki ilişkilerin boyutu seküler düzeyden uzaktır. Böyle bir durumda siyaset alanından mahrumiyet söz konusudur. Kilisenin bu etkisine karşı Rönesans ve sonrasında modern dönemin seküler siyaset düşüncesi, tarihsel bir zorunluluk olarak açığa çıkar. Bu durumda siyaset felsefesinin en önemli tartışması olan birlikte yaşamın olanaklılığı, Antik düşünce ve Ortaçağ skolastik öğretilerinden ziyade modern dönemin bir ürünü olarak karşımıza çıkar. Çünkü insanların doğuştan suçlu oldukları (asli günah), yüce bir varlığa borçlu oldukları ve sınıfsal bir yapının içinde doğdukları düşüncesinin yerine herkesin doğal olarak eşit olduğu modern paradigma hâkimdir. Kısaca antik düşünce ve skolastizm öğretilerinde birlikte yaşamın politikası için herkesin eşitliği söz konusu değildi. Ancak modern dönemin sorunsalı olan birlikte yaşamın olanağı tartışması, siyaset felsefesinin en önemli problemi haline gelir. Bu problem herkesi ilgilendiren bir niteliğe sahip olduğu için doğal hak, mülkiyet, eşitlik, demokrasi, halk gibi kavramlar çerçevesinde tartışılır. Böylelikle birlikte yaşam olanağının yasası aranmaya başlanır. Bu anlamda birlikte yaşamın olanaklılığının hipostazı herkesin eşitliğidir.

Eşitlik düşüncesi, 17. yüzyılda Locke, Hobbes ve Spinoza ile başlayarak Aydınlanmaya değin siyaset felsefesinde tartışılır. Çünkü modern paradigmanın dayanağı, insan merkezli bir dünya tasarımıdır ki bu tasarım Tanrı, sınıf, inanç ve toplumsal hiyerarşinin alaşağı edildiği bir düzene dayanır. Herkes aynı düzlemde kendi tarihini, ortak akla dayanarak oluşturduğu kurumlarla, inşa etmeye çabalar. Burada akıl merkezli bir dünya görüşünün hakimiyeti söz konusudur. Aklın merkeze alınması, 17. yüzyıl siyaset felsefesi düşünürlerinin hemfikir olduğu bir dayanak noktasıdır. Ancak -parantez içinde- Aydınlanmayı farklı açılardan anlamlandıran J.J.Rousseau için akıl, birlikte yaşamın politikası için birincil nitelikte değildir. Ona göre duygular, birlikte yaşamı olanaklı hâle getiren birincil niteliklerdir. Akıl ancak duyguların harekete geçirilmesi dolayımında önemli olabilir. Bu durumda “birlikte yaşam düşüncesinin politikası bir icat mı yoksa rastgele ortaya çıkmış, kendiliğinden oluşan bir durum mudur?” sorusuna Aydınlanma, aklın kendiliğinden bulduğu bir keşfi olduğunu söyleyerek cevap verecektir. Rousseau’nun yanıtı ise, modern düşüncenin politik yaklaşımı bağlamında bunun bir icat olduğu yönündedir. Çünkü birlikte yaşam düşüncesi, duygusal bir birlikteliğe dayanır. Bu birlikteliğin kurumsal bir biçime kavuşturulması, aklın kavramsal icadıyla olanaklıdır. Öykülemek gerekirse şöyle denebilir: İnsanlar doğada yaşarken kendi özgürlüklerine uygun olarak her şeyi kendi başlarına yaparlar. İhtiyaç durumu özgürlüklerin kısıtlanması anlamına gelir. Bu kısıtlama da, birlikte yaşamı erteleyen bir özelliğe sahiptir. Böylece doğal yaşama karşı yapılan her dışsal müdahale, kendiliğindenliğin gereği olarak değil, toplumsal düzeni biçimlendirmeye dönük kurgulanmış eylemin bir sonucudur. Bu kurgusal müdahale, “birlikte yaşam olanağı”nı doğallıktan uzak ya da doğadan koparılmış bir biçime dönüştürür. Rousseau’nun bu görüşü Aydınlanma paradigmasına ters düşer. Çünkü Aydınlanma düşüncesi, akıl merkezli bir yaşamın olanağı ve doğa felsefesi ışığında maddi uygarlığın ilerlemesine dönüktür. Buna göre birlikte yaşam düşüncesi, aklın doğayı tahakküm altına almasının bir sonucu olmalıdır. Çünkü akıl, birlikte yaşamın olanağını kendiliğinden yaratır. Rousseau ise buna itiraz eder. Fakat bu itiraz duyguların hesaba katılmadığı araçsal akla yöneliktir. Bu anlamda Rousseau’nun çabası Aydınlanma aklının yıkıcılığına dönükken; duyguların ve tutkuların gerekliliği Aydınlanma aklına yapılan en büyük katkı olarak görülmelidir. Yine de Rousseau bir taraftan birlikte yaşamın olanaklılığını formüle ederken politik kavramların ve tartışmaların ucu açık, çerçevesi kapanmamış açıklıklarını yani çıkmazlarını da gözden geçirir. Bu açıklıklara Rousseau’nun politik çıkmazları adını veriyorum. Çünkü Rousseau -görüleceği üzere- politik argümanlarını kuşatıcı biçimde açıklamamaktadır. Söylevlerinde (*Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* ile İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı) uygarlığın sıkıntıları, Aydınlanma aklının olumsuzlukları, mülkiyetin ve sınırla-

manın yarattığı sonuçları birlikte yaşam düşüncesinden uzak ele alması politik düşüncesinin doğaya uygun yaşamı salık verdiğini gösterir. Ancak “Ekonomi Politik” ve “Toplum Sözleşmesi” çalışmalarında bu sorunsalın Aydınlanmaya yakın bir düşünceyle ele alındığı görülecektir. Buna göre Rousseau’nun iki farklı çerçeveden birlikte yaşamın politikasını ele aldığı görülür. İlki Aydınlanma karşıtlığını içerirken ikincisi, Aydınlanma düşüncesine yakındır. Rousseau’nun temel çelişkisi, sistematik bütünlüğü olmayan düşüncesiyle birlikte yaşam felsefesini ortaya koymaya çalışmasıdır. Bunun için çalışmamızda, Rousseau’nun Aydınlanma düşüncesine yönelik karşıt görüşlerinin yanında toplumsal düzen, ortak fayda ve yönetim felsefesi hakkındaki görüşleri ile politika felsefesinin çetrefilli kavramları olan genel istenç, toplum sözleşmesi, yasa ve özgürlük kavramı üzerinde durulacaktır. Bunun için önce Aydınlanma’nın neliği üzerinde durmak gerekir. Daha sonra Aydınlanmanın ilerleme fikrine karşı bilimlerin ve sanatların erdemli yaşamla ilgili tartışması yürütülüp insanın doğal bir varlık olmaktan toplumsal-kurumsal bir varlık olmaya doğru nasıl dönüştürüldüğü ortaya konulacaktır. Bunun için hareket noktamız Aydınlanma felsefesidir.

Aydınlanma, 17. yüzyılın sonlarından itibaren aklın merkeze alınıp her şeyin ona göre tasarlandığı bir düşünce biçimidir. Bu düşünce, Ortaçağ’dan sonraki evrede, Bacon’ın aklı güç olarak kabul etmesine dayanır. Aklın doğaya karşı bir güç olması ile doğayı tahakküm altına alması, onun araçsal bir işlevde kullanılmasının yolunu da açar. Bununla, fizik dünyanın akıldan ayrı tutulmasının gereği ortaya çıkar. Daha sonra felsefi temellerini atan Descartes, düşünce (res cogitans) ile dış dünya (res extans) ayrımını formüle eder. Bu durumda her şey *cogitoya* dayandırılır. Dış dünya bunun bir tasarımıdır. Böylece bu düşüncenin politik projesi de *cogitoya* dayanmak zorundadır. Yani politik bir problem olan “birlikte yaşamın olanaklılığı”, aynı zamanda akıl merkezli Aydınlanmanın *cogitoya* temellendirilmesi anlamına gelir. Bu durumda Aydınlanmanın felsefesi *cogitoya* dayanır.

Aydınlanma filozoflarından Hobbes ve Locke, birlikte yaşamın politikasına uygun düşünceler ortaya koyarken, yönetim biçimleri için de bir dizge oluştururlar. Böylece “birlikte yaşam” tartışmaları, teoloji-politika arasındaki gerilimin sekülerlik lehine evrilmesine yol açar. Temel sorun aslında birlikte yaşam değil de bunun “nasıl olacağı” konusundaki anlaşmazlıklardır. İngiliz düşüncesinin bu anlaşmazlıkları daha sonra Kıta Avrupa’sına taşınır. Yani Fransa’da benzer tartışmalar yürütülür. Orada özellikle Kilisenin mülkiyeti, Aristokrasi-Kilisenin ortaklığı ve bunun sonucunda ortaya çıkan sınıfsal farklılıklar sıradan halk ile onun üstündeki kurumların oluşmasına neden olmuştur. Fransız düşüncesinin tavrı, bu kurumların bertaraf edilmesi için her yönüyle çaba harcamaya dönüktür.

Bunun için özellikle 17. yüzyılın son yarısında, İngiltere'nin politik tartışmaları Voltaire ve Montesquieu kanalıyla Fransa'ya taşınarak tartışılır. Locke'un bireysel fayda, doğal hukuk, toplumsal sözleşme ile Newton'un yeni bilimi ve İngiliz parlamento modeli de bunun araçları olmuştur. Ancak Fransızlar, İngiltere'den ithal edilen düşünceleri ve yaklaşımları Ansiklopedistler vasıtasıyla halkı topyekün aydınlatarak uygulamaya çalışırlar. Özellikle edebiyat ve felsefe yoluyla bu misyon yerine getirilmeye çalışılırken, bir taraftan da halkın faydası adına Aydınlanmanın zorlayıcılığının başka bir yüzü gösterilir¹. Bu yüz, Aydınlanmanın cehalete, mitoslara, geleneksel değerlere, hurafelere ve ayrıcalıklara karşı bütün insanlar adına yürüttüğü bir mücadeledir. Çünkü kötülüğü kaynaklarının bunlar olduğu düşünülür. Dayanak olarak genel anlamda herkesin akıllı olduğu, doğal hukukun zalimlere karşı bireyin haklarını koruduğu, öz-çıkarların uyum sağladığı, mülkiyet hakları ve birey özgürlüğünün garanti altına alındığı kabul edilir. Bu durumda bireysel özgürlük merkeze alınır, bireysel faydaya dönük yaşam vaadi sunulur². Mutluluk getiren bir yaşamın akıl yoluyla ve faydayla sağlanabileceği inancı da yaygınlaşır. İnsanların birlikte yaşama fikri ise, bireyin mülkiyetini ve haklarını sağlayan sözleşmelerle ve politik kurumlarla sağlanabilir. Fransız aydınlanması tam olarak bu paralelde gelişmeye de politik yaşamı ilgilendiren bütün alanlarda bireysel ve toplumsal özgürlüğün materyalist bir tasarımıyla sürer. Bunun da akla dayandırılması gerektiği savunulur. Uygarlığın gelişmesine katkıda bulunacak ne kadar işlem varsa hepsinin bu çerçevede ele alınması gereği dayatılır. Ancak Rousseau buna itiraz eder. Nitekim tanınmasına vesile olan tavır, Aydınlanma görüşünün en yoğun yaşandığı ve herkesin her gün biat ettiği bu paradigmaya olan karşıtlıktır. Rousseau, Dijon Akademisi'nin düzenlediği yarışmada "*Bilimlerin ve sanatların gelişmesi ahlakın düzelmesine yardım etmiş midir?*" sorusuna karşılık bir Aydınlanma reddiyesiyle "hayır" diyerek Aydınlanma karşıtlığını başlatır. Daha sonra aynı akademinin "İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı nedir ve bu eşitsizlik doğa kanununa mı dayanır?" sorusuna yine Aydınlanma karşıtı bir bakış açısıyla olumsuz bir metinle cevap verir. Rousseau'nun bu iki metinde dayandığı temel sav, insanın doğal ve saf bir varlık olduğu; eşitsizliğin ve kötülüğün daha sonra toplumsallaşmayla gerçekleştiğidir. Rousseau'nun Aydınlanma karşıtlığını birlikte yaşam felsefesinin birinci düzey yaklaşımı olarak kabul etmek gerekir. Bu anlamda öncelikle Söylevler'in birlikte yaşam düşüncesiyle olan bağlantısına bakmak gerekir.

1 Skirbekk ve Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, Kesit Yayınları: İstanbul 2006, s. 315.

2 Skirbekk ve Gilje, a.g.e, s. 317.

Söylevlerde Birlikte Yaşam Düşüncesi

Söylevler, Rousseau'nun politik düşüncesini ortaya koyduğu ilk çalışmalarıdır. Ancak birlikte yaşam politikası için daha sonraki metinlerine göre daha zayıf argümanlara dayanır. Burada kışkırtıcı ve yıkıcı bir dille bir takım savlar ileri sürülürken ideal düşüncenin en güzel sözcükleri sarf edilir. Bu sözcükler Aydınlanma ve ilerleme düşüncesinin tam karşısındadır. Rousseau'nun tarzı da bu aykırılığı taşır. Bunun için bilim ve sanat karşıtlığı Rousseau'nun erken düşüncesine bir anlamda bir girizgahtır. Rousseau, *Bilimler (B) ve Sanatlar (S) Üzerine Söylev*'de, toplumsal yaşamın ve değerlerin (B) ve (S) ile bozulduğunu söyler. Bozulmayla toplumsal bütünlük de yok olur. Bu da erdem eksikliğinden kaynaklanır. Rousseau erdemi, ruhun gücü ve sağlamlığı olarak tanımlar. Erdemli insan öncelikle fiziksel olarak güçlüdür; dövüşmeyi seven bir yapıya sahiptir. Merttir, mücadelecidir. Yurtsever bir karakteri vardır. Bilgiyle bozulmamış bir zihni vardır. Her zaman yaşadığı ülkeye sadıktır. Ancak (B) ve (S) insanların bu erdemli yönünü zayıflatır; nezaket, kibarlık, kurallara uyma gibi zorunluluklara sokar³. İnsan olduğu gibi görünmemeye başlar. İnsanların doğal, kaba yönleri inceltilecek erdemsiz bir yaşam önerilir. Bir arada yaşam formülünün de buraya dayandığı görülebilir. Çünkü (B) ve (S), insanların daha iyi yaşayabileceği ve ilerleme sağlayacağı düşüncesi ekseninde yoğunlaşır. Bunun için yaşamın olduğundan farklı bir biçimini dayatır. Bu dayatma bütünlüğün parçalanmasına neden olur. Burada politikanın işlevi, zenginliği ve varlıkları korumakla sınırlanmamalı, erdemli ve sağlıklı insanlar yaratmaya da yaramalıdır. Rousseau'nun ahlâk ve erdem üzerinde konuşulan çağa, antıklara dönmesi⁴ de onların vatanseverliklerinden ve vatanlarını düşmandan koruyacak bir politika yürütmelerinden kaynaklanır.

Nitekim Rousseau, vatanın (B) ve (S) 'nin gelişmesiyle korunamayacağını savunur. Lükse bulaşmış bir neslin yetişmesi aynı zamanda yıkıma da zemin hazırlar. Çünkü askerlik özelliklerini kaybeden toplumların birlikte yaşamı gerçekleştirmeleri zor olur. Değerler korunmadığı zaman çöküş yaşanır. Artık insanlar, erdemli olmak yerine sanata yeteneği olup olmadığına; erdemli insan yerine parlak zekâli insana, bir kitabın yararlı olmasına değil onun iyi yazılmış olmasına ve güzel eylemler yerine güzel sözlere önem vermeye başlarlar⁵. Burada ortaya çıkan sorun, erdemli yurttaşların yetişmediği bir toplumun varlığıdır. Rousseau'nun nezdinde bu, Aydınlanma düşüncesinin ürünüdür. Bu söylevin sistematik olma-

3 J.J. Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* "BS", Çev. Sabahattin Eyüboğlu, İş Bankası Yayınları: İstanbul 2009, s.10.

4 A.M. Melzer, "Rousseau's Moral Realism: Replacing Natural Law with the General Will", *The American Political Science Review*, 1983: Vol. 77, No.3, pp 633

5 Rousseau, BS, s. 24-28.

yan bütünlüğüne bakıldığında mutlak anlamda bir karşıtlık görülür. Bu da Aydınlanma aklına yöneliktir. Karşıtlığın dayanağı ise, insanın doğal yönünü gös-
teren duyguları ve tutkularıdır. Rousseau'da da ahlâkın düzelmesi bu dolaysız
duygulara bağlıdır. Çünkü insanların yaşama olan yönelimleri güzel duyguları
vasıtasıyla gerçekleşir. İyi duygular insanlarla barış içerisinde yaşamayı olanaklı
kılarken, Rousseau'ya göre kötü duyguları (B) ve (S) doğurmuştur. Örneğin boş
inançlardan astronomi; hırs, dalkavukluk ve yalandan belagat; cimrilikten geo-
metri; insanın kendini beğenmesinden ahlak; adaletsizlikleri doğuran hukuk bili-
mi; zalimlik ve haksızlıkları da tarih bilimi doğmuştur⁶. Rousseau'nun (B) ve (S)
düşmanlığı, doğal duruma olan övgüsünden kaynaklanır. Fakat doğal durumun
erdemli toplumları, birlikte yaşamın zeminini her zaman sağlamayabilir. Çünkü
birlikte yaşam, yalnızca erdemli insanların gerçekleştirebileceği bir eylem olarak
görülmemelidir ya da askerlerle disipline edilmiş bir yaşam her zaman mümkün
olamayabilir; olsa da bu, tek tip insanların olduğu ve politika yapma imkânını
ortadan kaldıran (Platon'un ideal devleti gibi) bir durumdur. Ayrıca bilimler ve
sanatlar fonksiyonel anlamda, birlikte yaşam politikasını güçlendirebilirler. Ya da
toplumların yeni yaşam alanları yaratmaları ve yaşamı daha iyi kılmaları için sa-
natsal ve bilimsel faaliyetler araç olarak kullanılabilir. Burada Rousseau'nun (B)
ve (S) düşmanlığının romantik bir tepki olduğunu düşünüyorum. Çünkü, erdemli
insanların toplum ideali ile çok farklı mizaçlara sahip insanların oluşturduğu
gerçekçi toplum birbirine uymayabilir. Bu durumda Rousseau'nun *ilk politik çık-
mazı* ideal-gerçek arasındaki çelişkiyi göz ardı etmesi ve katıksız bir Aydınlan-
ma karşıtlığı yapmasıdır. Bunun için düşünceyi saf erdeme tercih eder. Böylece
birlikte yaşam düşüncesi politik bir tartışmaya dahil olmadan -Sparta gibi- er-
demlilerin yalnızca savaş için yetiştirdikleri bir tartışılmazlığa sürüklenir. Burada
Rousseau'nun doğal durumla erdemi eşleştirmesi, herkese hitap edebilecek tarzda
olmayabilir. Çünkü erdemliyle erdemli olmayanın birlikte yaşamı, etik ve politik
bir muammadır. Yine de doğal duruma ve iptidai ilişkilere bakılmalıdır. Burada
Rousseau'nun doğal durumu övmesi, insan doğasının iyi olduğuna inanmasına
dayanır. Deleuze, bunun, Rousseau'nun en ünlü tezlerinden biri olduğunu söyler.
Buna göre” insanlığın iyi bir doğası vardır”. Bu, yürekte gelen bir öneri ya da bir
iyimserlik ifadesi değil; son derece kesin bir mantık bildirgesidir. Rousseau şunu
demek ister; bir doğa halinde varsaydığımız şekliyle insan kötü olamaz, çünkü
insanın kötülüğünü ve bu kötülüğün uygulanışını mümkün kılan nesnel koşullar
doğanın kendisinde bulunmazlar. Doğa hali, insanın (kısa süreli karşılaşmalar
hariç) başka insanlarla değil, nesnelere ilişki içinde olduğu bir haldir. İnsanlar
karşılaştıkları anda birbirlerine saldırıyorlardı, ama birbirleriyle nadiren karşı-

6 Rousseau, *BS*, s. 19

laşıyorlardı. Doğa hâli yalnızca bir bağımsızlık hâli değil aynı zamanda yalıtma hâlidir. Rousseau'nun değişmez temalarından birisi, ihtiyacın bir yakınlaşma etkeni (daha sonra dilin kökeninde görüleceği gibi) olmadığıdır; ihtiyaç birleştirmez tersine yalıtır. Doğa halindeki ihtiyaçlarımız sınırlı oldukları için yapabildiklerimizle zorunlu olarak bir tür dengede durur, bir tür kendi kendine yeterlilik kazanırlar⁷. Yine de Deleuze'ün iyi niyetle ortaya koyduğu doğal durum henüz toplum halindeki bir yaşamın olanaklarına geçişi sağlayıcı görünmez. Bu anlamda birinci söylevin birlikte yaşamın olanağı için ortaya koyduğu iyimser bir söylem görülmemektedir. Birlikte yaşamın metodolojik karşılığını ikinci söylemde eşitlik-eşitsizlik hattında araştırılabilir. Buna göre Rousseau “İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev”de bu problemi temellendirir. Bu çalışmada Rousseau, doğal durumdaki insanın toplumsal duruma geçişini anlatır. Ancak geçişin olanaklı olması için bir takım faktörleri devreye sokmak gerekir. Bunun için öncelikle doğal durumun ne olduğu ve bu durumda insanın hangi duyguları taşıdığı ortaya koyulmalıdır. Ancak daha sonra toplumsal yaşama geçişte hangi etkenlerin etkili olduğu üzerinde durulabilir ancak.

Rousseau insanları oldukları gibi görmekten başka bir şey öğretmeyen bilimsel kitapları bir yana bırakıp insan ruhunun ilk ve en basit faaliyetleri üzerinde durur. Buna göre doğal durumda insan, akıldan önce iki duyguya sahiptir. Bunlardan biri refah ve varlığımızı korumamızı yakından, şiddetle ilgilendiren yönümüz (*conatus*^{8*}); ötekiyse bütün duyarlı varlıkların, hepsinden önce de hemcinslerimizin yok olmasını veya acı çekmesini görünce doğal olarak içimizin hoşnutsuz duygularla dolmasını sağlayan *merhamet duygusudur*⁹. Rousseau merhamet duygusunu “birlikte yaşamın olanağı” ya da sosyalleşme için ayırt edici görür. Çünkü birincisi ile insanın hayvandan ya da herhangi bir bitkiden farkı yoktur. İnsanlar bu duygulara, aklın gelişimi ve toplumsallık öncesinde sahiptirler. Örneğin hemcinslerimize karşı fenalık yapmamamız duygularla donatılmış bir varlık olduğumuzu gösterir. Onları, duyguları olan varlıklar olarak duyumsarız bundan dolayı kötülük yapmaktan vazgeçeriz. Bu durumda doğal olarak herkes zaten benzerdir.

7 Gilles Deleuze, *İssiz Ada Metinler ve Söyleşiler (1953, 1974)*, Yayına Hazırlayan David Lapourjade, (Çev. Ferhat Taylan-Hakan Yücefer), Bağlam Yayınları: İstanbul 2009, s. 85.

8 * Adorno ve Horkheimer “Aydınlanmanın Diyalektiği” adlı eserlerinde Aydınlanmacı akıl anlayışı eleştirisi yaparken *conatusun* yani kendi varlığını koruma çabasının Batı uygarlığının gerçek maksimi olduğunu söylerler (Aydınlanmanın Diyalektiği, Çev. N.Ülner, Elif Ö. Karadoğan, Kabalcı Yayınevi: İstanbul 2010, s. 51.

9 “Akıldan önce” ibaresi problemler gibi görünmektedir. Ancak Rousseau'nun vurgulamaya çalıştığı nokta duyarlılıktır. Çevirisinde orijinaline sadık kalmıştır. Orijinali “*j'y crois apercevoir deux principes anterieur à la raison*” (Discours Sur L'Origine De L'Inegalité Parmi Les Hommes, s. 18) ve Rousseau, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı “EK”, Çev.Nuri İleri, Say Yayınları: İstanbul 2001, s. 79.

Bu benzerliğin eşitlik-eşitsizlik polemiğine dahil edilmesi aklın devreye girmesiyle mümkündür. Bu polemikte öne çıkarılacak olan eşitlik, aklın ve uygarlığın bir icadıdır. Bunun yerine duyguların eşitliği ve önemi vurgulanmalıdır. Duygular eşitsizliğin kaynağı değildir. Bunun yerine Rousseau, insanlar arasında iki tür eşitsizlik görür; Biri doğa tarafından meydana getirilen yaş, sağlık, bedendeki güçler ve zekâ ya da ruh eşitsizliği olan *fiziksel ve doğal eşitsizlik*; diğeri uzlaşmaya dayanan ve insanların onamasıyla kurulmuş ya da insanlarca kabul edilmiş *manevi veya politik eşitsizliktir*¹⁰. Uygarlığın eşitsizliğinin kaynağı, politik ve kurumsal eşitsizliğe dayanır. Ancak politik durumun doğal durumdan kopuşunu ele almak gerekir. Bunun için Rousseau eserinin birinci bölümünde fiziksel ve metafiziksel/ahlaksal yönüyle insanı ele alırken ikinci bölümde toplumsal yaşama geçişin olanaklarını inceler.

Doğal durumdaki insanın fiziksel yönü bir hayvan gibi tasarlanır. Doğada karşılaştığı zorluklar, bedenini güçlendirir ve böylece bu zorlukların üstesinden gelir. Hayvanların koştuğu gibi; ağaç üzerinde ev de yapabilir. Sürekli yalnız başınadır ve hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Bu da özgür olmasından kaynaklanır. Doğayla yaşam sağlıklı ve dindir. Hatta Rousseau biraz daha ileri giderek “sıhhatli bir yaşam alınımıza nakşedilmişse, düşünmenin doğaya aykırı olduğuna ve düşünen insanın yozlaşmış bir hayvan olduğuna hemen hemen inanmaya cüret ederim”¹¹ diyerek insanın saflığını doğal durumla ilişkilendirir. İnsanın içgüdüsellliği, hayvani olan yönünü gösterirken aynı zamanda toplumsal bir varlık olma olasılığının olmadığını da gösterir. İnsan ve hayvan bir makine olarak düşünüldüğünde insan gibi hayvanın da duyuları olduğuna göre fikirleri de vardır. Fakat aradaki fark insanın tinselliğine dayanan *istemek* eylemidir. Çünkü *istemek* daha doğrusu *seçmek* kudretinde ve bu kudretin duyusunda, sadece tinsel eylemler bulunur; mekanik kanunlar bu eylemlerin hiçbirini hakkında bir şey açıklayamazlar. En önemli fark ise insanın yetkinleşme ve olgunlaşma yetisidir. Bu, insanda gerek tür gerekse de kişi olarak bulunur. Oysa hayvanın bütün yaşamında ve yüzyıllarca aynı kaldığı görülür¹². Ancak arzulamak ve istemek insanın, insan ruhunun ilk işlemleridir ve bu hep sürecektir. Bu durumda insan zihni tutkulara çok şey borçludur. Çünkü akıl, tutkuların faaliyetiyle yetkinleşir ve olgunlaşır. Yararlanmak istediğimiz içindir ki bilmeye çalışırız. Arzuları ve korkuları olmayan bir kimse- nin neden düşünmediği de buradan anlaşılır. Bunun yanında insanın hayvandan koptuğu tinsel kopuşlardan en önemlisi ölümü, ölümün dehşetini bilmesidir¹³

10 Rousseau, *EK*, s. 83.

11 Rousseau, *EK*, s. 92.

12 Rousseau, *EK*, s. 96.

13 Rousseau, *EK*, s. 98. Ayrıca burada dikkat edilmesi gereken nokta mekanik ilişkilerden hiçbir şeyin çıkmayacağıdır. Descartes'ın kartezyen anlayışına bakıldığında töz ayrımları bize ethosla

Yetkinleşip olgunlaşmak insanın dış dünyaya müdahalesine dayanır ki, bu, kendi varlığını sürdürmesi için zorunlu bir müdahaledir. Bu da tutkuların akli harekete geçirmesi anlamına gelir. İnsanlar bunun için bir araya gelirler. Onlar arasında konuşmayı gerekli kılar. Fakat zorunluluk yani ihtiyaç değil duygusal birliktelik söz konusudur. Böylece insanların bir arada yaşamalarını sağlayan ve birlikte yaşamın kodlarını yaratan özellik dildir. Çünkü dillerin kökeni insanların gereksinmesinden kaynaklanmaz; onları birbirinden ayıran budur zaten. Ancak güçlü duygulanımlar insanları birbirlerine yaklaştırır. İnsanlardan ilk sesleri çekip alan açlık ya da susuzluk değil aşk, nefret, acıma ve öfkedir. Örneğin meyveler elimizden kaçmazlar, konuşmadan da onları besin olarak kullanabiliriz; yiyeceğimiz avı sessizce izleriz ama genç bir kalbi heyecanlandırmak için, haksız bir saldırganı püskürtmek için doğa vurguları, çığlıkları, yakınmaları dayatır¹⁴. Böylece dilin temelinde yatan duygulanım, insanların birlikte yaşamı bir duygu dolayımında düşünceleridir. İnsanın iyi olması ve merhamet duygusu taşıması sıradan biri olmasına dayanır. Bu sıradanlık başkasını önemsemeyi de gerekli kılar. Fakat Aydınlanma düşüncesi için bireysel özgürlük önemsenir. Bu konuda Rousseau insanı çevresinden ayırıp yalnız bırakanın; acı çeken bir insan karşısında ona gizlice “istersen geber, ben güvenlik içindeyim”¹⁵ dedirtenin bu düşünce olduğunu söyler. Ancak merhamet, doğal bir duygudur; her bireyin kendisine karşı duyduğu sevginin faaliyetini hafifletip yumuşatarak, bütün türün karşılıklı olarak kendisini muhafazasına yardım eder. Bizi, acı çektiğini gördüklerimizin yardımına koşturan bu duygudur, “sana nasıl yapılmasını istiyorsan, başkalarına öyle yap” yerine, daha iyisi “yapacağın iyiliği başkalarına olanağı olduğu kadar az zarar vererek yap” sözünü esinleyen bu duygudur¹⁶. Ancak Rousseau, Ekonomi Politik’te toplumsal duruma geçişte bu duygunun sınırlandırılması gerektiğini savunur. Çünkü toplumsal durumla birlikte tutkuların ekonomisinin yapılması neredeyse zorunlu hale gelir¹⁷. Bu anlamda toplumsal durum, duygularımızın gemlenmesi anlamına da gelecektir. Gemlenen duygular, ilk sınırların oluşturulmasına dayalı olarak ailede oluşur. Aile ekonomi politüğün temellerini taşıyan çe-

ilgili herhangi bir ipucu vermemektedir. Canlıları bir makine gibi görüp Tanrı tözünü anlamaya çalışan cogito burada duyguları hesaba katmadan birlikte yaşamı inşa etmek için ne kadar etkili olabilir ki? Aslında Rousseau’nun çıkışı bir anlamda Descartes’in duyguları hesaba katmayan düşüncesine hem karşı çıkış hem de bir katkı olarak kabul edilebilir.

14 Rousseau, *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme* “DK”, Çev. Ömer Albayrak, İş Bankası: İstanbul 2007, s.10.

15 Rousseau, *EK*, s. 113.

16 Rousseau, *EK*, s. 114.

17 Rousseau, *Ekonomi Politik Üzerine Söylev* “EP”, Çev. İsmail Yerguz, Say: İstanbul 2008, s.143.

kirdek bir yapıdır. Ancak ailenin oluşması duyguların ekonomi politikğine dayanır. Bu da mülkiyetle birlikte başlayan bir süreçtir.

Mülkiyet eşiği ilk olarak şöyle başlar; *bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip bu, bana aittir ! diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu.* Bu sınır kazıklarını söküp atacak ya da hendeği dolduracak, sonra da hemcinslerine *Bu sahtekâra kulak vermekten sakınız! Meyvelerin herkese ait olduğunu, toprağın ise kimsenin olmadığını unutturmanız, mahvolursunuz* diye haykıracak olan adam, insan türünü nice suçlardan, savaşımlardan, cinayetlerden, yoksulluklardan ve korkunç olaylardan korumuş olurdu¹⁸. Çitle sınırlama eylemi neticesinde oluşan ayrıcalıklar, kültürün zıtlık üreten bir makine olmasına neden olmuştur. Böylece kültürün ürünü olan mülkiyet yalnızca ekonomi politik değil bunun yanında hiyerarşi ve eşitsizliğin kodlarını da üretir. Bu anlamda mülkiyet, doğal durum ile toplumsal yaşam arasındaki eşikte durur. Yani eşitsizliğin kapısını aralar. Doğal durumdan toplumsal duruma geçişteki mülkiyetin rolü, Hegelci anlamda bir olumsuzlamadır. Çünkü ilerlemenin yolu tinin tarihsel yönünü açmakla olanaklıdır. Mülkiyet de bu yolun açılması adına önemli bir faktördür. Nitekim mülkiyet düşüncesiyle birlikte ilerlemelerin gerçekleştiği görülür. Bu ilerlemelerle sınırların genişlediği, toplumsal kurumların küçük ve büyük ölçeklerde katmanlı olarak geliştiği görülür. Bu gelişimde devrimsel bir sınırlanmanın sonucu olarak aileler oluşur. Ailelerin varlığı konutların inşasına neden olur. Böylece ailenin bütünlüğü mülkiyetin parçalanmazlığı anlamına gelir. Bununla da sınırların korunması pekiştirilir. Yani ailenin varlığı ile mülkiyetin korunması arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Ayrıca kalbin ilk gelişmeleri^{19*} bir ortak konut içinde eşlerin, babalar ile çocukları bir araya getiren durumun sonucu oldu. Bir arada yaşama alışkanlığı, insanların tanıdığı ilk yumuşak, tatlı duyguları, eşlerin aşkını, ebeveyn sevgisini meydana getirdi²⁰. Sınır koymanın sonucu olan aile, burada “birlikte yaşam” olanağını yaratan kurumsallığın kaynağını oluşturur. Böylece aile kurumu mülkiyetin yerleştirilip sağlama alındığı çekirdek bir rol oynar. Bu durum toplumsal yaşamda ehlileşmeyi hızlandırır. Ehlileşmeyle birlikte toplumsal kurumların oluşup geliştiği görülür.

Bu durumda aileler, toplumun büyümesine ve gelişmesine yol açar. Temel ihtiyaçlar ailelerin dayanışması yoluyla giderildikten sonra artık sosyalleşmey-

18 Rousseau, *EK*, s. 123.

19 * Rousseau burada duyguların ekonomisinden bahsediyor olmalı çünkü yalın biçimiyle kalbin gelişmesi çok anlamsız bir ibare gibi duruyor. Orjinali şöyle “ *Les premiers développemens du coeur furent l'effet d'une situation nouvelle qui réunissoit dans une habitation commune les mari s et les femme, les père et les enfans*” Rousseau, *Discours Sur L'Origine De L'Inegalité Parmi Les Hommes*, Librairie A.Hatier: Paris 1965, p. 48.

20 Rousseau, *EK*, p. 128.

le birlikte yaşamı geliştirmeye dönük statüler, konumlar yaratılmaya başlanır. Böylece herkes başkalarına bakmaya, kendisine bakılmasını istemeye, toplumun verdiği saygınlık değerli olmaya başlar. En iyi şarkı söyleyen ya da dans eden, en güzel, en becerikli, en güçlü olan ya da en güzel konuşan en iyi insan olurdu. Bu, toplumsal yaşamın içinde eşitsizliğe, kötülüğe doğru ilk adımdır. Bu ilk üstün tutmalardan bir yanda gurur (amour propre), başkalarını küçük görme, öte yandan utanma ve kıskançlık doğdu²¹. Bu anlamda Rousseau ahlak sorununu, doğanın “içimizde duyduğumuz ses”ini izleme sorunu olarak görürken bu sesin, başkalarına olan bağımlılığımızın getirdiği tutkular nedeniyle susturulduğunu; bu bağımlılıkların başlıcasının da gurur olduğunu ortaya koyar. Buna karşın ahlaki açıdan kurtuluşumuz, kendimizle gerçek ahlaki temasını yeniden kurabildiğimiz zaman gelecektir. Rousseau, insanın kendisiyle kurduğu, her türlü ahlaki görüşten daha temel bir nitelik taşıyan, sevinç ve hoşnutluk kaynağı olan bu yakın temasa bir ad koyar: *le sentiment de l'existence* (Varolma hissi). Bu, Herder ile birlikte “sahicilik ideali” biçiminde anlam kazanır. Herder, insan olarak her birimizin özgün bir varolma biçimimiz bulunduğunu öne sürer: herkesin kendi ölçüsü vardır²². Bu durumda varolmamızı ya da sahicilik değeri taşıdığımızı teyid eden bir motivasyon gereklidir. O da var olanın başkası tarafından tanınmasıdır. Nitekim çağdaş bir tartışma olan “kimlik politikaları”nı inceleyen Charles Taylor, tanınma söylemini *kimlik* ile ilişkilendirirken argümanlarını Rousseau ile temellendirir. Çünkü Rousseau, eşit saygı üzerine düşünür; bu da eşit saygıyı özgürlük açısından vazgeçilmez bir nitelik olarak görmesine dayanır. Rousseau, eşitlik-içinde-özgürlük durumunu hiyerarşinin ve diğer bağımlılıklarla nitelenen durumun karşısına koyar. Bu durumda insan, başkalarına siyasal iktidarı ellerinde tuttukları ya da varlığını sürdürebilmek, çok değer verdiği projelerini başarıya ulaştırabilmek amacıyla onlara gereksinme duyduğu için değil, her şeyden çok onların saygısını kazanma açlığı içinde olduğu için bağımlı oluyor²³. Böylece başkasına bağımlılık, başkalarının olumlu kanılarına duyulan gereksinmeyle bağlantılı olur; bu gereksinme de geleneksel şeref çerçevesi içerisinde yani *préférences* ile iç içe bir şey olarak anlaşılır. Bu durumda kazanmaya çalıştığımız saygı, içkin olarak farklılıklara dayalı bir şeydir²⁴. Peki ama hem sahicilik hissi taşıyıp hem de birbirine bağımlı olmak aynı anda nasıl gerçekleşebilir? Rousseau'nun çelişkisi burada belirir. Yukarıda da değinildiği üzere insanın, tinsel varlığından kaynaklanan bir yönelimi olan istemek, aslında bu durumun oluşmasını kaçınılmaz kılar.

21 Rousseau, *EK*, s. 130.

22 Charles Taylor, *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, YKY 3. Baskı, Hazırlayan Amy Gutmann, Ed. Cem Akaş, 2010, s. 51.

23 Taylor, a.g.e., s. 65.

24 Taylor, a.g.e., s. 65.

Bununla, gelişmek için her şeyin bir olumsuzlamaya dayanma zorunluluğu ortaya çıkar. Yine de Rousseau doğal durumdan yanadır. Bu anlamda Rousseau'da beliren çelişki yani *ikinci çıkmaz*; hem doğal ve tözsel hem de yetkinleşip olgunlaşmak isteyen bir varlığın olanaklılığıdır. Çünkü yetkinleşmek için olumsuzlama yapmak gerekir. Bu da bilincin dış dünyaya yönelmesine yol açar. Hem bilincin hem de eylemin dış dünyaya karşı bir müdahalesi olmalıdır. Böylece sınırların oluşması, dışa yönelmenin zorunlu bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Ancak bu, Rousseau'daki doğal özgürlük durumuna uygun görünmemektedir. Çünkü mülkiyet eşiği doğal yaşama müdahale ederken aynı zamanda doğal duruma dönüşün olanaksızlığını da pekiştirir.

Mülkiyetin oluşmasıyla sonuçlanan dışsal müdahale (olumsuzlama) hiyerarşik ve sınıfsal bölünmeyi yaratır. Mülkiyet sahibi olanlar, onu işletmeye dönük hamlelerde bulunurlar. Böylece mülkiyet sahibi ile o mülkiyeti işleyenler diye iki ayrı grup oluşmaya başlar. Mülkiyetin çoğalması için çalışan imtiyazsız grup, mülkiyet sahibi olmak için ya da yaşamını sürdürmek için çabalar. Mülkiyet sahipleri ise, ekonomik faydanın yanında başkalarının nezdinde değerlerini yüceltmekle de uğraşırlar. Vermiş oldukları mücadele, alтта olanlarla değil dengi olanlardır. Bunun için rekabet, yarış, çıkar çatışmaları, çıkarını başkalarının zararına yeğleme arzusu insanlar arasındaki ilişkileri belirlemeye başlamıştır. Rousseau bu durumun derebeylikten ziyade burjuvanın özelliği²⁵ olduğunu belirtir. Bu eşitsizliğin yarattığı kaotik ve rekabetçi ortam, çatışmaların doğmasına yol açar. İlerleme- kötülük arasındaki bağlantı koşulların olgunlaşmasıyla olanaklı bir hâle gelir. Nitekim Hobbes'un *insan insanın kurdu* dediği nokta tam olarak burada yani toplumsal durumda belirir. Böylece en güçlüler ya da en zavallılar, kendi güçlerini ya da kendi gereksinimlerini başkalarının malı üzerinde bir tür hak, kendilerine göre mülkiyet hakkıyla eşdeğer bir hak haline getirdikleri için, bozulan eşitsizliği korkunç bir kargaşalık izler. Zenginlerin gaspları, fakirlerin haydutluğu, herkesin dizginleri boşanmış tutkuları doğal merhameti ve adaletin henüz zayıf olan sesini boğarak insanları açgözlü, cimri, kendine tapan kötü kişiler haline getirdi. En güçlünün hakkı ile ilk el koyanın hakkı arasında devamlı çatışma, kaotik bir durum yarattı. Buna karşılık insanlar kendi güçlerini kendilerine karşı yöneltmek yerine, bu güçleri, bilgece yapılmış kanunlara göre yöneten, birliğin bütün üyelerini koruyan, savunan, ortak düşmanları defeden, sonsuz bir anlaşma içinde bulunduran üstün bir iktidar halinde birleştirdiler²⁶. Bu durum herkesin kendi kötülüğünü koruduğu bir yarı-şeffaflık durumunu yaratmıştır. Amaç, çıkarların korunmasıdır.Çıkar gözetmeyen kötülük de yoktur. Karmaşık

25 Rousseau, *EK*, s. 137.

26 Rousseau, *EK*, s. 140.

toplumsal çıkarlar uyarınca baskı ilişkilerine dahil olmayan insani kötülük yoktur. Rousseau'nun mantığına dayanan şu ilke hatırlatılması ve yenilenmesi için Engels'i beklemek gerekecektir: şiddet ve baskı birincil bir olgu değildir, medeni bir hal, toplumsal durumlar ve ekonomik belirlenimler gerektirir. Eğer Robinsion Cuma'yı köleleştirebiliyorsa, bunun sebebi doğal bir yatkınlık hatta bileğinin gücü değil; bu, Robinsion'un batıktan kurtardığı küçük sermaye ile üretim araçları sayesinde, kazananın ona unutturamadığı toplumsal görevlere Cuma'yı tabi kılmak için yapılmıştır²⁷. Böylece Robinsion ile Cuma arasında bir ayırım oluşur. Bunun dayandığı sınır ise, sözleşme fikridir^{28*}. Böylelikle insanlar birbirleriyle yaptıkları anlaşmalarla zincirlerini daha da çoğaltmış oldular. Bu da mülkiyet boyunduruğunun sistemli olarak yerleşmesine; yumuşak koşullarla daha acımasız ilişkilerin doğmasına yol açmıştır. Böylece boyunduruksuz yaşanacak ya da herkesin başının üzerinde asılı gördüğü, çoğu zaman da kötü yönetilen kılıçtan başını kurtarabileceği bir köşe bulmak mümkün olmayacaktır. Doğal durumdan toplumsal duruma geçişte hukuk kurallarının boyunduruk işlevini yerine getirdiği görülür. Özellikle medeni hukuk, yurttaşların ortak kuralı haline gelir. Toplulukların kuralları ise devletler hukukuyla güvence altına alınır. Böylece doğal olan merhamet duygusunun yerini, evrensellik misyonunda olan devletler hukuku alır²⁹. Grotius ile başlayan -aşağıda ele alınacağı gibi- devletler hukuku süreci, mülkiyetin dolaşımıyla ilgili olarak ortaya çıkan bir anlaşma ya da karara varma durumudur. Buradan itibaren Rousseau'nun mülkiyete karşı olumsuz tavrı, olası bütün hukuksal ve yasal meşrulukların kurgusal olduğunu ilan edecektir. Böylece mülkiyet ile başlayıp devletle son bulacak olan eşitsizlik, (d)evrimsel bir çizgide ilerler. Bunun ilk aşaması kanun ve mülkiyet hakkının korunmasıdır. Bu, zengin ile fakir çelişmesini doğurmuştur. İkinci aşaması yüksek makamların kurulmasıdır. Bu ise güçlü ile zayıfın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Son olarak da meşru ve kanunlara uygun erkin, keyfi erk haline gelmesi sonucu efendi ile köle karşıtlığının oluşmasına neden olmuştur³⁰. Eşitsizliğin serüveninin karşıtlıklar yaratarak ilerlemesi, Rousseau'da olumlu bir ilerleme olarak kabul edilmemektedir. Çünkü Rousseau başından beri doğa durumunun saflığını vurgular. Yetkinleşme ve olgunlaşma isteği, bozulmanın kıvılcımını başlatan bir aşamaya yöneltmiştir

27 Deleuze, a.g.e., s. 85.

28 * Bu sözleşme aslında hileli sözleşmedir. Çünkü buradaki sözleşme yalnızca, malların korunması için hukuku bir araç olarak kullanma durumudur. Daha sonra Rousseau asıl özgürlüğün dayandığı toplum sözleşmesini yazacaktır (J.L. Lecercle, "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine İnceleme: Yorum ve Giriş ", "EK" içinde İstanbul 2001, s. 56.

29 Rousseau, *EK*, s. 141.

30 Rousseau, *EK*, s. 153.

insanı. Sınırlarla birlikte yaşamın her anında ekonomiklik hâkim olmaya başlar. Çünkü sınırlarla birlikte insani olan bir takım duyguların da sınırlandırılması, ekonomize edilmesini gerektirmiştir. Bunun için sınırlama, birlikte yaşamın olağanını da büyük ölçüde yaratan bir role sahiptir. Bu sınırlama ilk olarak aileyle başlamıştı. Aile, görüldüğü kadarıyla, toplumsal düzen ve sözleşmenin zemini için çok kritik bir role sahiptir. Çünkü doğal durumdan toplumsal duruma geçişte mülkiyet eşliğinin odaklandığı nokta ve insanların doğal duygularının toplumsal yaşama geçilirken evrildiği yer yine aile kurumudur. Birlikte yaşamın zorunluluk arz ettiği ailede mülkiyet, bir elde toplanır ancak herkesin ortak malıdır. Yalnız bu prensip bile sözleşmeyle oluşturulan siyasal bir entite için uygundur. Fakat ailenin yapısı ile devletin yapısı birbirinden farklıdır. Bu fark halen ailenin yapılanmasında doğal bir durumun olduğuna işaret ederken, devletin durumu bununla her zaman örtüşmeyebilir. Örneğin Rousseau'nun adaletin kaynağı olarak gördüğü doğanın sesi, iyi bir babanın dinlemesi gereken en iyi öğüttür; ancak bir yüksek devlet görevlisi için sahte bir rehberdir. Çünkü onu sürekli olarak hizmet verdiği insanlardan uzaklaştırmaya çalıştırır, yüce bir erdeme bağlı değilse eninde sonunda kendisinin ya da devletin mahvına neden olur. Bunun yanında baba tutarlı davranmak için yalnızca kalbine danışmalı ancak yönetici, kalbinin sesini dinlediğinde hain olur; aklından bile kuşkulmalıdır ve yasadan başka bir şey olmayan halkın sesinden başka kural tanımamalıdır³¹. Burada doğal yaşamdan toplumsal yaşama geçiş kaçınılmaz olduğu için Rousseau, doğanın sesinin yerine halkın sesini koyar. Bunların birleştiği yer ise herkesin faydasına olan noktadır. Rousseau buna genel istenç (volonté generalé) demektedir.

“Genel istenç” ilk olarak Ekonomi Politik’te ele alınan ama tam olarak açıklanmayan bir kavramdır. Yasanın, yönetim anlayışının, sözleşmenin temelinde genel istenç vardır. Bu anlamda genel istenç, ekonomi politığın ruhudur. Mekanik ilişkilerin, çürümüş değerlerin ve toplumsal kuralların özüdür. Fakat genel istencin kaynağı nedir? diye sorulduğunda birlikte yaşamı olanaklı kılan ve sürekli hâle getiren duygulara dayanabileceğini düşünüyorum. Rousseau'nun doğal durumda duyguların etkilerine olan vurgusunda genel istencin özü aranabilir mi? Örneğin her insanın *yetkinleşip olgunlaşma isteği* ya da *merhamet duygusu (vicdan) aracılığıyla iyiye eğilimli olması* kendileri adına istediklerini, aynı zamanda hemcinsleri için de isteyebileceklerini olanaklı kılar. Sözleşme fikrinin (hileli olmayan) de temelini oluşturan genel istenç, birlikte yaşamı özendirir³². Bu durumda sözleşme fikrinin toplumsal temelleri incelendiğinde, genel istencin “birlikte yaşam” olanaklılığındaki rolü ortaya çıkacaktır. O zaman doğal duru-

31 Rousseau, *EP*, p. 133.

32 Rousseau, *EP*: p. 135-142.

mun toplumsal durumla ilişkisi, duyguların yönettiği insanların akıl yoluyla nasıl dönüştüğü; yasanın ne olduğu, nasıl uygulandığı, yasa yoluyla birlikte yaşamın nasıl tasarlandığı sözleşme düşüncesiyle açığa çıkacaktır. Burada sözleşme fikri, Aydınlanmaya uygun görünür. Çünkü Aydınlanma, bireylerin biraraya gelerek çıkarlarını korumak ve birlikte yaşamı olanaklı hâle getirmek için akıl yoluyla siyasal bir oluşumu benimser. Bu oluşum da devlettir. Ancak şimdiye dek bakıldığında Rousseau'nun yapmaya çalıştığı, akıl temelli bir politik düşüncüyü savunmak değil de aklın doğal duygulardan arındırılmadan insanlara fayda sağlamasının yollarını bulmaktır. Bu anlamda Aydınlanma fikrine olan mesafesi bu düzeyde olmuştur. Burada beliren ikinci eşik sözleşme fikridir. Yani hileli sözleşmeyle cumhuriyet arasındaki eşikte toplum sözleşmesi vardır. Yani ilki mülkiyet ikincisiyse toplum sözleşmesidir. Ya da şöyle söylenebilir; Rousseau'nun politik düşüncesini ayırmak gerekirse üçe ayrılır; *Emile* ve İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı'nda belirtilen insanın doğal iyilik teorisi, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'de ilerleme ve Aydınlanma eleştirisi ya da aklın gerçekçiliğine karşı şüpheci tutumu ve de hukuksal ve politik tartışmaların yapıldığı *Toplum Sözleşmesi*'nde ise, genel istencin mutlak egemenliğidir³³. Çalışmanın bundan sonraki kısmı Rousseau'nun politik ve hukuki tartışmalarını yaptığı asıl metni *Toplum Sözleşmesi* üzerine olacaktır.

Birlikte Yaşamın Politik Güvencesi: Toplum Sözleşmesi

Sözleşme düşüncesi -yukarıda da değinildiği gibi- insanlar arasında baş gösteren çatışmalarla, birbirlerini daha fazla yok etmemek için ortak noktalarda buluşmaya dönük bir müdahaledir. Mülkiyetin sonucu olan ilk sözleşme, ortak yarara dayanmaktan ziyade mülkiyetin korunması ve huzur içinde yaşamının güvenceye alınmasına dayandığı için hilelidir. Ancak yine de doğal durumdan toplumsal duruma geçişin zeminini oluşturduğu için önemlidir. Bu da bize artık doğal duruma dönülemeyeceğini, toplumsal ilişkilerin gerçekliğinde hakların doğallığının tartışılması gerektiğini gösterir. Daha öncesinde aile, toplumsal teorisinin oluşmasında çekirdek rol üstlenmişti, ama ailenin özel alana (hane) ait olması, işleyişini zorunluluklara dayandırır. Ancak yine de Rousseau için aile, politik toplumların ilk örneğidir. Gereğesi de bir tür sözleşmenin işler olmasıdır³⁴. O zaman sözleşmenin ilk örneği aileyse, birlikte yaşamın koşulu da sözleşme olur. Ancak toplumsal durumla ortaya çıkan birlikte yaşam olanağının açıklanması için aile kavramından daha fazlasına ihtiyaç vardır. Bunun için sözleşme düşüncesi etraflıca açıklanmalı ve dayandığı umdeler incelenmelidir. Daha sonrasında Rousseau'nun birlikte yaşam düşüncesinin niteliğine yaklaşılabilir.

33 Melzer, a.g.e, s. 633.

34 J.J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* "TS", Çev. Vedat Günyol, İş Bankası: İstanbul 2012, s. 5.

Sözleşme düşüncesi, 17. yüzyılın politika felsefesinin birlikte yaşam düşüncesinin önemli argümanlarından biridir. Hobbes ve Locke'un politik tartışmalarına dayanır. Rousseau da bunlardan etkilenecek toplumsal durumu temellendirir. Toplumsal durum ise doğal hak düşüncesinden hareket eder. Vardığı nokta son kertede sözleşme fikridir. Burada Marx, diğerlerinde olduğu gibi doğal olarak bağımsız, özerk özneleri sözleşmeyle ilişki ve bağlantı içine sokan Rousseau'nun "Toplum Sözleşmesi" fikrini büyük bir doğalcılığa dayandığından eleştirir. Marx'a göre bu, dış görüntüdür; irili ufaklı Robinsoncuların salt estetik dış görüntüsüdür. Daha çok 16. yüzyıldan beri hazırlanmakta olan ve 18. yüzyılda olgunluğa doğru dev adımlar atan burjuva toplumunun (sivil toplum) habercisidir. Bu serbest rekabet toplumunda birey, önceki tarihsel dönemlerde kendisini belirli ve sınırlı bir insan yığınının aksesuarı haline sokan doğal bağlardan kurtulmuş görünüyor³⁵. Doğal bağlar yerini toplumsal bağlara bırakıyor. Bunun için Rousseau "insan özgür doğar oysa her yerde zincire vurulmuştur" sözü ile sözleşme-hileli sözleşme arasındaki farkı "toplum düzeni bütün öbür hakların temeli olan kutsal bir haktır"³⁶ sözüyle birbirinden ayırt ederken bu çelişkiyi aşmaya çalışıyor olabilir. Çünkü doğal duruma olan özlem yerini gerçeğe dayanan ve olgusal bir içeriğe bürünen ilişkilerin inşa edilmesine bırakır. Bu dönüşüm olurken hileli sözleşmeden farklı olarak toplumsal sözleşmenin meşruiyeti tartışılır. Örneğin güç ve hak kavramlarına bakıldığında güçlünün gücünü hak, boyun eğmeyi de ödev biçimine sokması gerekir yoksa egemenliğin meşruiyeti olmayacaktır³⁷. Yani güçlünün meşruiyetini sağlaması, hakka uygun olarak davranmasına dayanır. Hak da insanın özgürlüğüne dayanmalıdır. Çünkü insanların tercihlerine göre bir davranış, gücün meşruiyetini sağlar. Bu durumda özgürlük önemli olmaktadır.

Sözleşmenin koşullarından biri olan özgürlük, kişinin kendi üzerindeki doğal yetkisidir. Bu da sözleşmede ortak yarar adına daha iyi bir birliktelik için önemli bir koşuldur. Ortak yarar sağlanacak diye özgürlüklerden vazgeçilemez. Yani bir çeşit kölelik durumu öngörülemez. Bu nedenle örneğin Grotius'un "insanın yaşayabilmesi için köle olabileceği" düşüncesini kabul etmez Rousseau. Çünkü özgürlükten vazgeçmek, insan olmaktan, insanlık haklarından hatta ödevlerden vazgeçmek demektir. Bu durumda bir yandan mutlak bir yetke, öte yandan sınırsız bir boyun eğme koşulu koymak, tutarsız ve boş bir sözleşme olur³⁸. Bu, Grotius'un düşüncesine karşı sert bir eleştiridir. Çünkü özgürlük ve kölelik bir

35 Karl Marx "Grundrisse" *Felsefe Yazıları* içinde, Çev. Ahmet Fethi, Hil Yayınları: 2003, s.179.

36 Rousseau, *TS*, s. 4.

37 Frederick Copleston, *Aydınlanma*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea: İstanbul 2004, s.109.

38 Rousseau, *TS*, s. 8-9.

arada olamaz. Sözleşmenin bir sonucu bile olmamalıdır. Nitekim Grotius, kölelik hakkından bahsederken savaş durumuna vurgu yapar. Şöyle ki “savaşta yenen, yenileni öldürme hakkına sahiptir. Ancak yenilen yaşamını, özgürlüğü pahasına satın alabilir. Bu anlaşma her iki tarafın işine geldiği ölçüde yasal olur”³⁹. Grotius’un bu görüşü pragmatik bir kategoriye girer. Çünkü daha iyi bir yaşam yerine “ne olursa olsun yaşam devam etmeli” görüşü, kölelik-özgürlük ayrımını anlamsızlaştıran bir yaklaşımdır. Grotius’un bu görüşü doğal hakka dayanır. İnsanın yaşama hakkı, doğal hakkın temel ilkesi olup bunu mülkiyetin içine yerleştirir. Çünkü insanın bedeni, insanın dünyaya birlikte getirdiği ilk mülkiyetidir. Köleliğin haklılığı da buraya dayanır. Bu durumda mülkiyet, beden varlığını sonlandırmamak için satılabilir ya da devredilebilir⁴⁰. Ancak Rousseau savaş dahi olsa, insanın özgürlüğünün ya da insanca muameleye tâbi olması gerektiğini savunacaktır. Bu durum Rousseau’nun özgürlüğe verdiği önemi gösteren bir karşı çıkıştır. Ancak Althusser, Rousseau’nun bu çıkışını temellendirmekte yetersiz olduğunu düşünür. O, savaş durumunu yabancılaşımla ilişkilendirir. Buna göre savaş durumunun tehdidi altında olan şey, insanın sonlu özünü oluşturan nitelikleridir; özgürce yaşaması, doğrudan doğruya canı, insanı canlı tutan içgüdü ve kendine saygısıdır. Ancak bu sürekli ve evrensel savaş durumu, insanın yabancılaşımla olarak adlandırılabilir. Bu, kuramsal bir sezgidir. Rousseau’nun yabancılaşımla kavramını kullandığını ancak bunu savaş durumunun yarattığı sonuçları nitelikle için kullanmadığını⁴¹ sözlerine ekler. Althusser’in bu eleştirisi doğrudan sözleşme fikrine yönelik olabilir. Belki eleştiriler doğrudan Hobbes’a yöneltilebilir ancak Rousseau’daki sözleşme koşulları, savaştan türetilen bir statüde değildir. Aslında Rousseau, daha önce ileri sürüldüğü gibi, hileli-gerçek sözleşme ayrımının yabancılaşımla genel istenç lehine dönüştürmesi olarak da görülebilir. Böylece asıl önemli olanın toplum sözleşmesinin Rousseaucu karşılığının ne olduğudur?

Toplum sözleşmesi, üyelerinin her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan, her insanın herkesle birleştiği halde, kendi buyruğunda kaldığı ve de sözleşmeye rağmen eskisi gibi özgür olduğu bir durumdur⁴². Toplum üyeleri, haklarıyla birlikte kendilerini topluma bağlar; bu durumda her biri kendini topluma verdiğinde herkes için aynı durum söz konusudur. Herkes için aynı durum söz konusuysa başkalarına zarar vermek kimsenin faydasına olmayacaktır. Bu durumda özgürlüğün itaate dönmesi, birinin yaptığı yasaya kendisinin uyma-

39 Rousseau, *TS*, s. 9.

40 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi 11. Baskı, İstanbul 1999, s.188.

41 Louis Althusser, *Politika ve Tarih*, Çev. Alaeddin Şenel-Ömür Sezgin, V Yayınları: Ankara 1987, s. 97.

42 Rousseau, *TS*, s. 14.

sır⁴³ anlamına gelecektir. Yani kişi, yasayı kendi için yapar. Ona uyar ve ona itaat eder. Bu da kendine itaat etmesiyle aynı anlama gelir. Yine Althusser sözleşmenin şematik bir çözümlemesini yaparak; sözleşmenin işleyişinin bir iç kuramsal tutarsızlığın yarattığı oyunla sağlandığını söyler. Ayrıca siyasal sorunun toplum sözleşmesiyle çözümü ancak bu tutarsızlığın yarattığı kuramsal oyun ile olanaklıdır. Bununla birlikte toplum sözleşmesinin, bu kuramın işlemlerini sağlayan tek etmen olan söz konusu tutarsızlığın oyununu maskeleyerek, örtbas etmek gibi yakın bir işlevi vardır⁴⁴. Burada beliren tutarsızlık iki yönlülüğün aslında öyle olmadığı halde, öyleymiş gibi gösterilmesidir. Çelişki de sözleşmenin sağlanması ile sözleşmeden her an çekilme arasındaki örtüşmezliktir. Bu beliren üçüncü çıkmazımızdır. Çünkü hem sözleşmeye tâbi olup başkalarına uymak gerekecek hem de uygun olmayan bir durum karşısında sözleşmeden vazgeçilebilecektir. Böylece keyfiliğin kaçınılmazlığını kim inkar edebilir ki? Bu durumdan çıkış yolu olarak Rousseau'nun "*genel istenç*" kavramı işaret edilebilir. Çünkü "her birimizin bütün varlığını ve bütün gücünü bir arada, genel istencin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünü bölünmez bir parçası kabul ederiz"⁴⁵. Rousseau'nun genel istenç görüşünü destekleyen çağdaş Fransız düşünürü Badiou, genel istencin halkın kendisiyle ilişkide olduğu çifte aidiyet (co-belonging) durumu olduğunu söyler. Bu nedenle yalnızca bütün bütüne yalnızca insanlar için etkileyicidir. Bunun açık örneği de, görüleceği gibi, yasalardır. Genel istenç hiçbir zaman ne tekil ne de tikel bir eylemdir. Bu nedenle ayırt edilmeksizin birbiriyle bağlantılıdır⁴⁶. Yani genel istenci indirgenemez bir bütün gibi görmek gerekir ki bu da egemen ile yasa arasındaki ilişkiyi güçlendiren bir dolayımıdır.

Üçlü İttifak: Genel İstenç - Egemen Varlık - Yasa

Genel istenç kavramının toplum sözleşmesinin en çetrefilli kavramı olduğu söylenebilir. Bu kavram, teorik tanımlamalarla değil sözleşmenin pratikleriyle anlaşılabilir. Yalın bir tanımlama ya da içeriğin açıklanmasına dayalı bir kavram olmadığı gibi matematiksel sembollerle de açıklanamayabilir. Anlaşılmasını sağlamak için bazı ayrımlar ve örnekler verilebilir. Bunun için öncelikle *genel istenci* (*la volonté générale*), herkesin istencinden (*volonté de tous*)^{47*} ayırmak gerekir.

43 Jonathon Wolff, *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press: New York 1996, p. 97.

44 Althusser, a.g.e. s. 90.

45 Copleston, *Aydınlanma*, s.114 ve Rousseau *TS*, s. 15.

46 Alain Badiou, *Being and Event*, Translated by Oliver Feltham, Continuum, London-New York 2005, s. 347.

47 * Kitap II, Bölüm III'teki başlık "Si La Volonté Générale Peut Errer". Bu bölümde Genel İstenç ile Herkesin İstenci arasındaki ayırım ele alınmaktadır. Ancak niteliğine bakıldığında Genel

Buna göre genel istenç yalnız ortak yararı gözetirken, herkesin istenciye özel çıkarla ilgilidir veya tikel istençlerin toplamından ibarettir ama bu tikel istençlerden birbirini yok eden artı ve eksiler atıldığında geriye farklılıkların toplamı olarak genel istenç kalır⁴⁸. Bir örnekle anlaşılması istendiğinde şöyle denilebilir; John'un istenci $(x+a)$ olsun, Richard'ınki $(x+b)$ olsun, Thomas'ın da $(x+c)$ olsun. Eğer genel istenç artı ve eksiden arta kalanlarsa o zaman genel istenç, x olur; fakat farklılıkların toplamıysa $a+b+c$ olur. Her ikisi de olmaz; hele ikincisi hiç olmaz⁴⁹. Çünkü farklılıkların toplamından arta kalan, en azı olanı bize verir. Yani toplamdakinin önemi değil de azami olanda, ancak özsel olarak herkeste olanda, karar kılınabilir. Bu durum neredeyse asal bir bölünemezliğe denk düşer. O nedenle farkları matematikle detaylandırmak zor görünür. Bir başka örnek; 1000 işçilik bir şirket düşünün, toplamda da şirketin ücret artışı için 1 milyon doları olsun. Her birey bu paranın alabileceği kadarını ister. Yani herkes aslında bu paranın tamamını elde etmek ister. Bu duruma herkesin istenci (*volonté de tous*) denilebilir. 1 milyon dolar isteği bir fırsat değildir. Fakat çalışanlar, kendilerine eşit fayda sağlayan ticari bir şirket tarafından temsil edilirler. Şirket de ayrıcalık yapmadan çalışanlarına eşit bir şekilde bunu dağıtır. Ve her birine 1000 dolar düşer, genel politika da herkese eşit olunmasıdır. Bu durum ortak yarar olmasına rağmen, özel çıkara girmez. Burada genel istenç, ortak faydaya yani eşitliğe dayanır. Bunun bir şirket değil de 10 şirket olduğunu ve 100 işçisi olduğunu düşünelim. Burada her şirketin çalışanları, kendilerine daha fazla vermeleri için birbirlerini çürüterek haklılaştırıcı sebepler öne sürerler⁵⁰. Rousseau'nun ayırımına paralel olarak görünen şudur: Her bir şirketin genel istenci, çalışanlarını doğrudan ilgilendirir ancak tikel istenç herkesin istenciyle ilgilidir. Böylece genel istenç, eşitlik ve ortak yararın gözetilmesine dayanırken tikel istenç, tercihlere dayanır. Genel istenç sağduyuyla, tikel istençse faydayla açıklanabilir. Yine de tikel istenç, genel istençle birleşebilir. Ancak genel istenç değişmez bir kuraldır, yanılmazdır. O zaman herkesin istenci buna uymak zorundadır. Örneğin bir takımındaki oyuncunun durumunu ele alalım. Bu oyuncu takıma her ne kadar fayda sağlayacağını düşünse de, takımın paradigmasını benimsemek zorundadır. Çünkü öncelik takımın paradigmasına uygun davranmak ve daha sonra buna uygun

İstenç (*la volonté générale*) dışıl bir yapıdayken *volonté de tous* eril bir yapıdadır. Çünkü Fransızca'da "*tous*", eril için "bütün" anlamındadır. Dışıl içinse *tout* kullanılır. Bu sözcüklerin farklı kullanımlarında bile Rousseau'nun genel-tikel istenç arasındaki ayırımını görmek mümkündür (Bkz. Rousseau, *Du Contract Social*, Librairie Larousse Paris VI, s. 35).

48 Rousseau, Toplum Sözleşmesi "TOS", Çev. Turhan Ilgaz, Paragraf Yayınları: İstanbul 2005, s.63.

49 J. Plamenatz, *Man and Society: Political and Social Theory*, McGraw Hill Book Company, USA 1963, s. 393.

50 Wolff, a.g.e., s. 87, 91.

fayda sağlamaktır. Bu durum genel istencin tikel istençle çakıştığına örnektir. Ters durumda herkesin istenci yanlışı seçiyorsa, o zaman genel istencin durumu ne olur? Yani herkesin hileli bir sözleşme yapacağı olanağı kabul edildiğinde genel istencin pratiği nasıl olur? Burada genel istencin pratiği, egemen varlığın işleviyle anlaşılabilir. Egemen varlık kimdir ya da nedir? Egemen varlık tabii ki halktır.

Egemen varlık olarak halk, sözleşmenin doğal kaynağıdır. Özgürlük düşüncesi egemen varlığın bir tasarrufudur, mutlak anlamda hâkimdir. Birlikte yaşamı olanaklı kılan yasaların ruhudur. Sözleşmeyi sağlarken, sözleşmeyi bozabilir de. Çünkü uyrukları egemen varlığa karşı borç altına sokabilen kamu kararı, karşıt nedenden, egemen varlığın kendisini borç altına sokamaz; onun için egemen varlığın, bozamayacağı bir yasanın buyruğu altına girmesi politik bütünün özüne aykırı düşer. Egemen varlık, kendini yalnız bir tek bakımdan görebildiği için, kendi kendisiyle sözleşme yapan kişi durumundadır. Bu da gösterir ki, halkın bütünü için hiçbir temel zorunlu yasa yoktur⁵¹. Çünkü halk, özgürlüğünü kısıtlayan bir sözleşmeyi reddedecektir. Bu durumda sözleşme, eşitlik için bir tür ortaklıktır. Bu ortaklığın dışında kalan hiçbir şey sözleşmeye dahil değildir. Bunu dahil etmeye ya da genel istence zıt davranmaya çalışanlar özgür olmaya zorlanacaklardır. “Özgür olmaya zorlamak” genel istenç adına yapılmalıdır yoksa yanlış anlaşılması sonucu Fransız Devrimini gerçekleştirenlerin bu ibareyi eylemlerinin meşruiyeti olarak kullanmalarına yol açabilmiştir⁵². Ancak bu olay, Rousseau’nun politik düşüncesine aykırı bir durumdur. Çünkü Rousseau, artık doğal durumdan toplumsal (sivil) duruma geçişle birlikte, koşulların değiştiğini de kabul eder. Daha önce yürütülen savaşlar yerini toplumsal kurallara bırakır. Örneğin davranışlardaki içgüdüler yerini adalete, içtepiler ödeve, istekler hakka, eğilimler akla evrilmiştir. İnsan doğadan sağladığı birçok üstünlüğü yitirse de toplumsal durumun akıllı bir varlığı olarak birçok şey kazanmıştır. Kısaca temel sözleşme doğal eşitliği ortadan kaldırmak şöyle dursun, tam tersine, doğanın insanlar arasına koyduğu fiziksel eşitsizlik yerine manevi ve haklı bir eşitlik getirir. İnsanlar güç ve zeka bakımından olmasalar da sözleşme ve hak-hukuk yoluyla eşit olurlar⁵³. Bununla Rousseau önceki düşüncesini inkar eden bir pozisyonda-

51 Rousseau, *TS*, s. 17.

52 M. Simpson, “A Paradox of Sovereignty in Rousseau’s Social Contract” *Journal of Moral Philosophy*, 2006: Vol 3(I): 55. Ayrıca Foucault “İktidar ve Benlik” adlı söyleşisinde “Bir özgürlük aşığı olan Rousseau, Fransız Devrimi’nde bir toplumsal tahakküm modeli kurma maksadıyla kullanıldı” demektedir. Michel Foucault, “İktidar ve Benlik”, *Kendini Bilmek* içinde, M. Foucault, H. Gutman, P. H. Hutton, Om Yayıncılık, Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul 2003.

53 Rousseau, *TS*, s. 18-22.

dır. Çünkü uygarlığın, kötülüğün kaynağı olduğunu ileri sürmesi ile sözleşmeyle birlikte toplumsal yaşamı övmesi iki farklı Rousseau'dan bahsettiğimiz anlamına gelir. Hatta bir bütün olarak ele alınırsa derin bir çelişkinin olduğu söylenebilir. Bir başka çelişkiyle bu durum teyid edilir. O da mülkiyettir. Yukarıda ele alındığı gibi mülkiyet eşiği kötülüklerin Pandora kutusudur. Ancak toplumsal yaşamla birlikte en kutsal ve korunması gereken bir hakka dönüşür⁵⁴. Fakat eşitsizliğin derinleştiği bir sistemde, mülkiyetin korunması genel istence zarar verir. Genel istenç, ancak tehlike oluşturacak kadar ciddi farklılıklara dayanmayan bir bütünle mümkündür. İnsanlar ne zengin ne de fakir olmalılar, aralarında çok az fark olmalıdır. Ne insanları satın alabilecek kadar zengin, ne de kendini satabilecek kadar fakir bir toplum olmalıdır. Yani sosyal, kültürel ve ekonomik dengelerin korunduğu bir toplum olmalıdır⁵⁵. Böylece mülkiyet olumsuz bir nitelikten, fayda üreten bir pozitifliğe yerleştirilir. Bu durum egemen varlık olan halkın, sözleşmeye sadık olmasının gerekçelerinden biri olarak görünür.

Egemen varlık olarak halkın gücüne döndüğünde, egemenliğin devredilemezliğinden ve bölünemezliğinden bahsedilmelidir. Yani demokratik kurumlarda Locke'un yasama-yürütme; Montesquieu'nun yargıyı da eklediği güçler ayrımı⁵⁶ Rousseau tarafından kabul edilmez. Egemenlik, halk oyununun yürütülmesi olduğu için başkasına geçirilemez; kolektif bir varlık olan egemen varlığı da ancak kendisi temsil edebilir; iktidar başkasına geçirilebilir ancak istenç geçirilemez. Egemenlik hangi nedenle olursa olsun başkasına bağlanmadığı gibi bölünemezdir de. Çünkü ya geneldir ya da değildir. Ya halkın istencidir ya da bir grubun istencidir. Halkın isteği yasayı oluşturur ancak bir grubun istenci yani tikel istenç ise yönetimin işidir⁵⁷. Rousseau'nun egemenliğin devredilemezliği ve bölünemezliği görüşü, egemenlik durumunun asal niteliğinden kaynaklanır. Bu durumda parçalanamaz ve bölünemez olan egemenlik nasıl temsil edilecek? Ya da temsil edilebilecek midir? Bu anlamda Badiou bir ayrıma işaret eder. Bu, gücün devredilebilirliği ile genel istencin devredilemezliği arasındaki derin ay-

54 Rousseau, *EP*, s.152 ve Rousseau, *TS*, s. 20.

55 M. Canovan, M, "Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics", *The Journal of Politics*, 1983: Vol.45, No. 2, pp. 290.

56 *Dağdan Mektupların* sekizincisinde Rousseau Cenevre'yi baz alarak şöyle der; "Egemenliğin halkın elinde olduğu devletinize benzer bir yerde yasama meclisi, kendisini göstermese de her zaman vardır. Yalnızca genel kurulda toplanır ve konuşur fakat yalnızca genel kurul dışında yokturlar; üyeleri dağınık ama ölü değildirler. Yasalar hakkında konuşmazlar her zaman fakat yasayı yapanları gözetim altına alırlar. Bu üyelerinin yükledikleri ödevleridir ve ellerinden alınmaz bir haktır". Rousseau, "Mektuplar"daki bu örnekle egemenin bölünebileceğini ortaya koyarken "Toplum Sözleşmesi"nde bunun olanaksız olduğunu söyler. Bu farklı değil zıt sistem yaratmıştır (Simpson, a.g.e, s. 50).

57 Simpson, a.g.e, s.49.

rımdır. Bu durum politikayı devlet karşısında özgürleştirir. Sadık bir süreç olarak sözleşmede politika temsil ya da yetki vermeyi hoş görmeyebilir. Tamamen yurttaşların kolektif varoluşuna dayanır. Aslında iktidar, politik varoluş tarafından teşvik edilir; politik varoluşun yeterli tezahürü değildir. Bu durum genel istencin iki tane totalitaryen şüphesini yükseltmektedir. Onun bölünemezliğini ve yanılmazlığını. Nitekim Rousseau politik görünümün özüne istenç demeyi tercih eder. Ancak başka biri bunu iktidarın kendisi (power) olarak anlarsa, Rousseau için anlamsız olur. Çünkü Rousseau, iktidarın dengesi ya da bölünmesinin mantığını kabul etmez⁵⁸. Bu durumda yapılacak hamle temsilden ziyade emanet ya da vekaletle olanaklıdır. O zaman egemen varlığın sürekliliği, maddi koşula bağlı olarak sağlanır. Bu da yasadır yani herkesin hakkının maddi kriteridir. Ya da yasa bir süreklilik düşüncesi içerisinde genel istencin pratiğidir. Yasa, tek tek her yurttaşın sağduyusuna ve değer yargılarının ilkelerine göre hareket etmesini ve kendisiyle çelişkiye düşmemesini öğreten ilahi bir sestir⁵⁹. Ya da genel istenç bütün üyelerinin eşit olduğu ve yasa yapan bir istençtir. Genel istenç egemenlik yapabilir çünkü o hepsine zarar vermeden birine zarar vermez. Başka deyişle toplum sözleşmesi, genel yasaların içinde ifade edilen halkın egemenliğini ya da yasaların egemenliğini inşa eder⁶⁰. Bu durumda bütünün haklarını organize eden, konumlandırılan niteliktedir. Hatta Rousseau “bütünün kurulmasını ve birleşmesini sağlayan ilk sözleşme” olduğunu söyler. Bu durumda yasanın konusu geneldir; yurttaşları bir bütün, davranışları da soyut olarak göz önüne alır; yoksa özel bir kişiyi ya da özel bir davranışı dikkate almaz. Böylece yasa bir takım ayrıcalıklar kabul edebilir ama adları ya da grupları belirterek kimseye ayrıcalık tanıyamaz. Örneğin yasa bin krallık yönetimi kurabilir, kral ve hanedan düzeni koyabilir ama ne bir kral seçebilir ne de ne de kral ailesi atayabilir. Bu durumda kişisel olan bütün işler yasama yetkisi dışında kalır⁶¹. Yasama yetkisi yasanın kaynağı olan egemen varlığa dayanır, ancak egemen, yaptığı yasaya göre yönetemez. Yönetme yani yürütme işlemi emaneten hükümdar, başkan ya da hükümete verilir. Bu anlamda yasa istenç iken, yasanın pratiği yani yürütme istenci organize eden güç olur. Yasayı yapan yönetmediği gibi, yöneten de yasayı yapamaz. Bu durumda örneğin başkan ya da bir milletvekili (deputy) halkın temsilcisi değil fakat vekilidir. Çünkü egemenlik aktarılmadığı gibi temsil de edilemez. Zaten yürütmenin işleyişi de sözleşmeye dahil olmadığı için mutlak anlamda bağlayıcılığı da söz konusu değildir⁶². Buradaki dördüncü yani *son politik çıkmaz*, yasamanın

58 Badiou, a.g.e., s. 348.

59 Rousseau, *EP*, s. 139.

60 Melzer, a.g.e., s. 646.

61 Rousseau, *TS*, s. 34-35.

62 Rousseau, *TS*, s. 90.

kendini yürütmeye açabileceği ancak yürütmenin ya da hükümetin sözleşmeye dahil olmamasıdır. Peki yürütmenin genel istence göre davranmadığı durum nasıl olacaktır? Ortak yarar, genel istenç adına yürütme tarafından nasıl yerine getirilecektir? Ara formül olarak yasalar görünmektedir. Çünkü yasalar; devlet ile egemen varlığın ilişkisini düzenleyen anayasa, yurttaşların birbirleriyle ve bütünlü ile ilişkisini düzenleyen sivil yasalar, insanla yasa arasındaki ilişkiyi düzenleyen ceza yasaları şeklinde ortak yararın koşullarını yürütürler. Asıl önemli olan yüreklere işlenen yasalardır. O da devletin gerçek anayasasıdır⁶³. Bu yasa mermere, tunca değil insanın yüreklerine kazılır; devletin gerçek anayasasıdır, her gün yeni güçler kazanır, eskiyen ya da ortadan kalkan yasalara yeniden can verir ya da onların yerini alır, halkı yasalarının ruhuna bağlı tutar. Bu da ahlak, töreler ve kamuoyudur⁶⁴. Bu durumda yasa, “birlikte yaşamı” olanaklı hâle getirmenin özü olur. Çünkü birlikte yaşam, yasanın içeriğine göre olanaklıdır. Nitekim Rousseau yasayla yönetilen her devlete cumhuriyet denilebileceğini iddia eder. Çünkü işler yalnızca halkın yararına yönetilir⁶⁵. Ancak yasayla yönetilip de aristokrasi ya da monarşiyle yönetilen devletlerin de cumhuriyet olduğu sonucu çıkar mı? Evet bu sonuç çıkarılabilir çünkü cumhuriyette halkın (genel) istenci, yasayı yürütenlere emanet edildiği için, bu durum demokrasi, arsitokrasi ve monarşi için de fark etmeyecektir. Ancak bunlar arasındaki farklılık, yurttaşların ve üzerinde yaşanılan toprağın niceliğine göre değişir. Demokrasi, küçük ölçekli, Aristokrasi orta ölçekli ve de monarşi büyük ölçekli devletlerde uygulanabilir. Bu durumda yasa, birlikte yaşamı farklı kılıklara bürünmüş yönetim anlayışlarıyla, genel duruma göre, işlevini yürütebilir. Bu da yasanın donuk, kalıplaşmış ve her yerde herşeyin uygulanabileceğini değil de ilişkisel bağlamda birlikte yaşamı olanaklı kılacak koşulların toplumdan topluma, çağdan çağa değişebileceğini gösterir. Günümüzde ise neredeyse her yerin tek yönetim biçimi olarak idealize edilen demokrasi, içeriği yaşayan yasalara göre güçlendirilmeden klasik anlamıyla uygulanmaktadır. Bu durum demokrasinin bir mitosa dönüştüğünün bir göstergesidir. Çünkü herkesin istediği demokrasi, her yerde yetişen bir meyve olamayabilir. Bu da bazen yumuşak bir emperyalizmin ve politik yozlaştırmanın meşrulaştırıcı bir aracı haline gelebilir. Yine de çağımızın seçeneksiz bir yönetim biçimi olarak kendi mitosunu bütün söylemlerde göstermektedir. Demokrasinin olumsuzluğunu ileri sürecektir herhangi bir düşünce, her türlü şiddeti de sıradanlaştırır. Bu da birlikte yaşamın politikasını inşa eden düşüncenin her zaman manipülatif saldırılara açık olduğunu gösterir.

63 Canovan, a.g.e., s. 289.

64 Rousseau, *TS*, s. 52.

65 Rousseau, *TS*, s. 36.

Sonuç

Rousseau'nun "birlikte yaşam" düşüncesine yönelik görüşleri olanaksızlıktan olanaklılığa doğru bir seyir izler. İlk söylevlerinde romantik bir çıkışla doğal durumu övdüğü; toplumsal durumla birlikte yarı-realistik bir yöne evrildiği görülür. Ancak bu dönüşüm gerçekleşirken kuşatıcı ve dört başı mamur bir politik yaklaşım ortaya koyduğunu söylemek güçtür. Çünkü Rousseau'nun görüşlerini bir bütün olarak görmek için, bir çizelgeyle göstermeye çalıştığımızda, birbirinden farklı renklerle ya da çizgilerle düzensiz olarak dağıldığı görülür. Bazen aynı eserde bile çelişkiler ve paradokslar bulunur. Çelişkilerde aranan politik şey, politik çıkmazlardır. Bu çıkmazlarda doğal durum ile toplumsal durum arasında örtüşmezlik söz konusudur. Ya da bir bütünlük oluşturacak biçimde kuşatıcı bir çerçevenin yoksun olmasıdır. Nitekim söylevler ile sözleşme düşüncesi arasındaki tutarsızlık açık bir biçimde bunu ele verir. Çelişkilerin kaynağında Rousseau'nun düşüncesini sistematik olarak ortaya koymaması vardır.

Doğal durum saf haliyle insanın duygularıyla yaşamı yönettiği ve yaşama katıldığı bir süreçtir. Doğal durumun karakteristik zemini de yaşamı yöneten duygulara dayanır. Buna karşın toplumsal durum birlikte yaşamı zorunlu kıldığı için duyguların rolü ikincil olur. Bunun yerine kuru ve normatif akıl, birlikte yaşamın formülü için vazgeçilmez bir değer taşır. Rousseau'nun ilk söylevlerindeki aklın (Aydınlanma) reddiyesi, "birlikte yaşamın" araçsal akılla kurgulanmasına ve duyguların bir tarafa itilmesine karşıdır. Fakat devlet gibi politik entiteler daha fazlasına ihtiyaç duyar, ona duygu ve akıldan fazlası gerekir. Bu da politik düşüncenin dengesiyle olanaklıdır. Nitekim Rousseau, ilk söylevlerinde "birlikte yaşamın olanağı"ni formüle eden görüşlerden ziyade birlikte yaşamın hastalıklarını ortaya koyar. Bunu yıkıcı bir söylemle yapar. Ancak bunun olanaksızlık hâli, her zaman doğaya özlemin ve ulaşılmazlığın doğurduğu öfke olarak kabul edilebilir. Nitekim daha sonra hileli sözleşmeye karşı "Toplum Sözleşmesi" olanaklara kapı aralayan bir durumdur. Rousseau çağının ruhuna uygun olarak bu olanaklılığı sözleşmede görür ve sözleşmenin önemini kavrar. Ancak bir çok konuda Aydınlanma düşüncesinden ayrılır. En temel ayrım akılla ilgilidir. Rousseau'nun akli ile Aydınlanma'nın akli birbirinden farklıdır. Rousseau'nun akli, kuru ve formel değildir. Daha ziyade Rousseau'da duyumsallığın desteğiyle örgütlenen ve kuşatılan ahlaki ve politik bir anlayış hâkimdir. Buna vicdanın sesi ya da sağduyunun yol göstericiliği de denilebilir. Böylelikle Rousseau'nun İngiliz sağduyu okulunun etkisinde kaldığı da söylenebilir. Bununla Fransız ve Aydınlanma düşüncesinin sözleşme görüşüne şerh koyar. Örneğin "halka rağmen halk için" şiarına dayanan politik bir eylem Rousseau'nun sözleşme düşüncesine uymaz. Bu, Aydınlanma için olanaklı olabilir; ancak Rousseau, her zaman bundan sakınmayı

önerir. Burada Aydınlanma düşüncesiyle Rousseau'nun görüşlerinin örtüşmezliği ontolojik mesafeye dayanır. Ben bu mesafenin "Toplum Sözleşmesi"nde genel istencin asal olan yapısıyla kapanabileceğinin düşünüyorum. Ancak temel problem genel istencin bu asallığının nasıl işlevsel hâle geleceğidir. Yasa ve sözleşmeyle bu anlaşılmazlığın giderilebileceği belirtilmişti ancak bu yine de genel istencin anlaşılması için yetersiz bir durumdur. Çünkü genel istencin mutlaklığı aynı zamanda değişmez prensiplerin özlemine de taşır. Rousseau'nun düşüncesinde her türlü kirlenme ve kötülüğe karşı değişmezlik ısrarla açığa çıkan bir yönelimdir. Her zaman bizi bekleyen bir son gibi bunun da doğaya açılan bir arka kapı, bir kaçış kapısı olduğunu düşünüyorum. Bu kaçış uzamsal olan doğaya değil, insanın kendi doğasıdır; bu kaçış rücu edilen en masum alanadır yani akli besleyen saf duygu alanıdır. O zaman genel istençle ortaya çıkan çıkmazların, insanın geri çekilmeleriyle aşıldığını düşünüyorum; çünkü doğa halinde herkes kendi iyiliğini düşünürken aynı zamanda hemcinsinin de iyiliğini düşünür. Böylece sözleşme hâlinin dayanağı da akıldan ziyade kökensel olan doğaya uygun duygulardır. Bu bağlamda sözleşmeden vazgeçme de, doğaya kaçış özlemi olarak görülebilir. Çünkü var olan sözleşmenin, herkesi bağlaması gerekir. Ancak Rousseau'da sözleşmeyi yapanlar sanki her an (suya hasret bir içgüdüyle) yaşadıkları adanın dışına kendilerini atacak gibidirler. Ancak yine de sözleşmeden vazgeçiş, ortaklık birliği haricinde mümkündür. Bu da transendental bir sorumluluk bilincini gerektirir. O halde uygulanabilirliği zor görünmekte hatta Platon'un devletine benzer biçimde ideal bir "birlikte yaşam" projesi gibi görünmektedir. Ancak her ne kadar formel ve biçimsel olsa da değişen koşullara karşı değişmesi gereken yasaların ruhunu taşır. Çünkü donuk ve esnemeyen yasaları ancak belirsizlik yani genel istencin yorum gerektiren belirsizliği süreklileştirebilir. Bu durumda genel istenç, tıkanan politik sürecin anahtarıdır. Buna rağmen ne olduğu konusunda net bir şey söylemek zordur. Çünkü politik düşünce üzerinde metafiziksel bir etkiye sahiptir. Belki de Rousseau'nun her ortaya attığı kavramı çözümlenmekten ziyade onları geometrik şekiller gibi birbirilerinin içine yerleştirip anlamaya çalışmamız daha açıklayıcı ve faydalı olacaktır. Birlikte yaşam için daha kuşatıcı bir yaklaşım da buradan çıkarılabilir. Yine de Rousseau'nun görüşleri her zaman halk yığınları için hayati önem taşır. Böylece uygarlığın huzursuzlukları da anlaşılabilir olur. Asıl önemlisi, halk için hayati değer taşıyan genel istencin, sürekli daha iyi bir yaşamın ruhunu temsil etmesidir. Bu ruh, tüketilemeyen ve bölünemeyen asal bir artı değerdir. Tıpkı Aristoteles'in mutluluk etiğinde sürekli ortayı bulma arayışında olan ve bir ömür süren phronesis gibi.

ÖZ

JEAN-JACQUES ROUSSEAU’NUN DÜŞÜNCESİNDE “BİRLİKTE YAŞAM OLANAĞI”NA KARŞIN POLİTİK ÇIKMAZLAR

Siyaset felsefesinin en önemli tartışma konusu, birlikte yaşamın olanağıyla ilgilidir. Bunun için Antik Yunan’dan günümüze değin birlikte yaşamın politikası üzerine düşünceler ileri sürülmüştür. Bu düşünceler Antikitede etiko-politik, Ortaçağ’da teolojik ve modern dönemde seküler-politik bağlamıyla tartışılır. Modern dönemin özelliği insan aklının merkeze alınmasıdır. Ancak bu düşünceden farklı olarak J.J. Rousseau, Aydınlanma görüşünden ayrı görüşler ileri sürer. Rousseau’nun görüşleri iki biçimde ele alınmalıdır. İlki, söylevlerinde doğaya özlem vurgusu; öbürü ise sözleşme düşüncesidir. Rousseau ilkinde uygarlığın kötülüklerinden bahsederken sonuncusunda birlikte yaşamın yasasını arar. Nitekim bunda Aydınlanma düşüncesine yaklaşır. Yine de Rousseau’nun siyaset felsefesinde bir takım çıkmazların oluşmasına engel olamamıştır. Bu çıkmazların ucu ideal bir düzene çıkar. Bu anlamda Rousseau düşüncesi yoruma ve saldırıya açık hale gelir. Bu çalışmanın amacı Rousseau’nun ortaya koyduğu görüşleri irdelemektir. Bunun için Rousseau’nun eserlerinde birlikte yaşamın politik argümanları aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Birlikte Yaşam Politikası, Aydınlanma, Toplum Sözleşmesi, Genel İstenc

ABSTRACT

“COEXISTENCE FACILITY” AND POLITICAL DILEMMAS IN THOUGHT OF ROUSSEAU

The most important topic of discussion of political philosophy, concerned with the possibility of coexistence. So that some thoughts were asserted from the ancient Greeks to the present days. These thoughts were discussed in the antiquity with ethics-politics, in Medieval period with theological perspective and in the modern era secular-politics. Feature of the modern era is to the center of the human mind. However, unlike this idea, J.J. Rousseau, suggests that separate opinions from the Enlightenment. Rousseau’s views must be considered in two ways. The first is, in the two discours, sense of backing for nature; the latter is the idea of social contract. In the first, discourses are about the evils of civilization and the latter is searching on the law of coexistence. And on the latter he approaches the idea of the Enlightenment. Nevertheless, a number of Rousseau’s political philosophy could not avoid the formation of dilemmas. These dilemmas stream

an ideal order. In this sense, the idea of Rousseau and interpretation becomes vulnerable to attack. The aim of this study is to investigate the opinions that are put forward by Rousseau. To do this, it is searched the political argumanets on the Rousseau's works.

Key Words: Politics of Coexintence, the Enlightenment, the Social Contract, the General Will

KAYNAKLAR

- Althusser, L. *Politika ve Tarih*, Çev. Alaeddin Şenel-Ömür Sezgin, V Yayınları: Ankara 1987.
- Badiou, A., *Being and Event*, Translated by Oliver Feltham, Continuum, London New York 2005.
- Canovan, M., “Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics” *The Journal of Politics* Vol.45, No. 2, 1983.
- Copleston, Frederick, *Aydınlanma*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea: İstanbul 2004.
- Deleuze, G., *İssız Ada Metinler ve Söyleşiler (1953, 1974)*, Yayına Hazırlayan David Lapourjade, Çev. Ferhat Taylan-Hakan Yücefer, Bağlam Yayınları: İstanbul 2009.
- Foucault, M., “İktidar ve Benlik”, *Kendini Bilmek içinde*, M. Foucault, H. Gutman, P. H. Hutton, Om Yayıncılık, Çev. Gül Çağalı Güven, 4. Baskı, İstanbul 2003.
- Gökberk, M., *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi 11. Baskı, İstanbul 1999.
- Melzer, A.M., “Rousseau's Moral Realism: Replacing Natural Law with the General Will”, *The American Political Science Review*, Vol. 77, No. 3, 1983.
- Marx, K., “Grundrisse” *Felsefe Yazıları* içinde, Çev. Ahmet Fethi, Hil Yayınları: 2003
- Plamenatz, J., *Man and Society: Political and Social Theory*, McGraw Hill Book Company: USA 1963,
- Lecercle, J.L., “İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine İnceleme: Yorum ve Giriş “EK” içinde (Çev.Nuri İleri), Say: İstanbul 2001,
- Rousseau, J.J., *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı “EK”* (Çev.Nuri İleri), Say: İstanbul 2001.
- -----, *Discours Sur L'Origine De L'Inegalité Parmi Les Hommes*, Librairie A.Hatier. Paris 1965.
- -----, *Toplum Sözleşmesi “TOS”*, Çev. Turhan Ilgaz, Paragraf: İstanbul 2005.

- -----, *Du Contract Social*, Librairie Larousse Paris VI.
- -----, *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme* “DK”, çev.Ömer Albayrak, İş Bankası, İstanbul 2007.
- -----, *Ekonomi Politik Üzerine Söylev* “EP”, Çev. İsmail Yerguz, Say: İstanbul 2008.
- -----, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* “BS”, Çev. S. Eyüboğlu, İş Bankası: İstanbul 2009.
- -----, *Toplum Sözleşmesi* “TS”, Çev. Vedat Günyol, İş Bankası: İstanbul 2012.
- Simpson, M., “ A Paradox of Sovereignty in Rousseau’s Social Contract” *Journal of Moral Philosophy*, Vol 3(I): 45-56, 2006.
- Skibberk, G., Gilje, N., *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, Kesit: İstanbul 2006.
- Taylor, C., *Çokkültürcülük: Tanınma Politikaları*, Hazırlayan Amy Gutmann, Ed. Cem Akış, YKY 3. Baskı, İstanbul 2010.
- Wolff, J., *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press: New York 1996.

SAÇAKLIZÂDE'DE MU'ALLİL*

Necmettin PEHLİVAN**

I

Bu çalışmada; *âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara* geleneğinin önemli isimlerinden biri olan Saçaklızâde'nin, münâzara esnasında “sâil(soru soran)”in itirazlarına karşı “mu'allil”e hangi cevap yetkilerini verdiği ele alınacak ve yer yer de selefleri ile karşılaştırmalar yapılacaktır. Fakat önce Saçaklızâde ve *âdâb* geleneği hakkında kısaca bilgi verilecektir.

II

Saçaklızâde sıfatı ile meşhur olmuş müellifin tam adı Saçaklızâde Muammed b. Ebubekir el-Mar'aşî el-Hanefî'dir. Saçaklızâde aşağı yukarı 1665–1773 tarihleri arasında yaşamış Osmanlı kültür havzasının önemli isimlerinden biridir. İlk eğitimini Maraş'ta aldıktan sonra Şam'a, Sivas'a ve kısada olsa İstanbul'a da ilim tahsili yolculukları yapmıştır.¹ Saçaklızâde döneminin yansıması olarak çok yönlü ilmi kişiliğe sahip bir bilgidir. Sarf, nahiv, mantık, münâzara, kelâm, me'ani, fıkıh usulü, hadis, hadis usulü ve tefsir onun eser verdiği ilimlerden bazılarıdır. Çok yönlü ilmi kişiliği ve buna muteallik konuları hakkında yapılmış diğer çalışmalara bırakarak, konumuz gereği sadece *âdâbu'l-bahs vel-münâzara* geleneğinde tuttuğu yere birkaç cümleyle değinmek istiyoruz.

Âdâbu'l-bahs vel-münâzara geleneği; Şemsuddin Muhammed b. Eşref es-Semerikandi el-Haseni (ö. 1302)'nin *Risâle fî âdâbi'l-bahs* adlı çalışması ile sistemli ve bütünlüklü hale gelmiş, ayrıca onun başta sadece mantığa hasrettiği *Kıstâsu'l-efkâr fî tahkiki'l-esrâr* ve şerhi *Şerhu'l-kıstâs* olmak üzere *el-Mu'tekadât* ve *el-Envâr'ül-ilâhiye* adlı mantık ve kelam konularını içeren

* Bu makale 1-3 Kasım tarihleri arasında Türk Felsefe Derneği-Sütçü İmam Üniversitesi ve Kahramanmaraş Belediyesi'nce düzenlenen “Felsefe-Edebiyat ve Değer” isimli sempozyumda sunulan tebliğin gözden geçirilmiş halidir.

** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı, Dr.

1 Yusuf Türker, *Saçaklı-zâde'nin 'Tahrîru'l-Kavânin el-Mütedâvile min İlmi'l-Munâzara'* Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Konuları Bakımından İncelenmesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2005, s. 2, 5, 14, 8.

eserlerine dâhil etmesiyle önemli ve devasa bir gelenek oluşmuştur. Son dönem Osmanlı bilginlerine kadar telif, şerh, haşiye, talik ve hamiş geleneği ile önemini korumuş ve temel tartışmaların mihrinde olmuştur. Çünkü bu sanatın sistemleştiricisi olan Semerkandi *âdâbı* filozofların ve kelamcılarının *cedeli* ile İslâm hukukçularının *hilâf* olarak isimlendirdikleri tartışma teorilerinden işleyişi ve amacı bakımından daha üstün kabul etmiştir.²

Saçaklızâde, genel olarak, felsefi ilimlere karşı olumsuz bir tavır içindedir. Hatta felsefenin haram olduğunu³, fakat bununla aslında felsefenin *ilâhiyyat* ve *tabiiyyât* kısımlarını kastettiğini söylemektedir.⁴ Buna karşın filozofların felsefe için olmazsa olmaz şartlarından mantığın eğitimini ise farz-ı kifâye kabul etmektedir.⁵ *Âdâbu'l- bahs vel-münâzara* ilmini de *Velediyye*⁶ ve *Tertîb*'de⁷ farz-ı kifâye kabul etmiştir.

Saçaklızâde farz-ı kifâye olarak kabul ettiği *âdâb* ile ilgili şerh, haşiye ve taliklerin yanı sıra telif eserlerde kaleme almıştır. Saçaklızâde'nin küçük şerh ve haşiyelerini bir tarafa bırakırsak (1) *Takrîru'l-kavânîni'l-mütedâvile min 'ilmi'l-münâzara*'sı ve onun yetkin bir özeti olan (2) *Risâletu'l-velediyye* adlı çalışması onu bu alanın en önemli ismi haline getirmiştir.

Her ne kadar kendisinden önce Şemsuddin es-Semerkandi'nin ve 'Adud-din el-Îcî (ö.1355)'nin risaleleri üzerine yazılmış şerh, haşiye ve ta'likler önemli bir yere sahipse de Saçaklızâde bu iki eserinde yaptığı yapısal ve kavramsal yeniliklerle geleneğe önemli katkılarda bulunmuştur.⁸ Öyle ki onun yukarıdaki iki eseri 20. yüzyıla kadar Ezher Üniversitesi'nin temel iki metni olarak okutulmuştur.⁹ Saçaklızâde temel metni *Takrîr*'i yazmaya iten sebebi *Takrîr*'de "bazı öğrencilerin isteği"¹⁰, *Tertîb*'de ise "öğrencilerin şerh ve haşiyeler arasında kala-

2 Semerkandi, *Şerhu'l-Kistâs*, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu: 2558, vr.: 184b.

3 Saçaklızâde, *Tertîbu'l-'Ulûm*, Thk.: Muhammed b. İsmâ'il es-Seyyid Ahmed, Beyrut 1988, s. 111.

4 Saçaklızâde, *Tertîb*, s. 139.

5 Saçaklızâde, *Tertîb*, s. 140.

6 Saçaklızâde, *el-Velediyye*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi: 37209, vr.: 76b.

7 Saçaklızâde, *Tertîb*, s. 104.

8 Karabela, The development of dialectic and argumentation theory in post-classical Islamic intellectual history, Institute of Islamic Studies Mc Gill University, Montreal 2010, p. 177-184.

9 Karabela, The Development of dialectic and argumentation theory, p. 189.

10 Saçaklızâde, *Takrîru'l-Kavânîni el-Mütedâvile min İlmi'l-Munâzara*, Thk.: Yusuf Türker, Ankara 2005, s. 67. (Tahkik; Yusuf Türker'in "Sâçaklı-zâde'nin 'Takrîru'l-Kavânîni el-Mütedâvile min İlmi'l-Munâzara' Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Konuları Bakımından İncelenmesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2005." adlı yüksek lisans tezinin bir parçasıdır.)

rak konuyu gereği gibi kavramada zorlanmaları, ayrıca kendisinin de bu konuyu kolay anlatan ve derli toplu bir esere rastlamaması” olarak ifade etmektedir.¹¹

Biz de *Saçaklızâde’de Mu’allil* adlı konumuzu *Takrîr* ve *Velediyeye* çerçevesinde şekillendireceğimizden dolayı onların yapısal yeniliklerine kısaca değindikten sonra *mu’allil* hakkındaki görüşlerine değinmeye çalışacağız.

Saçaklızâde her iki eserinde *âdâbı*, F. Razi’nin tıpkı mantığa yaptığı gibi¹² tasavvur(kavram)lar ve tasdik(hüküm)ler ikilisi üzerine oturtmuştur.¹³ Bu tasnif önemlidir, çünkü delillendirmedeki tabî süreci bu şekilde kayda bağlamış bulunmaktadır. Mantığa teşbih ile söylersek nasıl ki kıyas türlerinden önce kıyası, kıyastan önce önermeleri, önermelerden önce onun oluşturucu unsurları olan kavram(tasavvur)ların bilinmesi gerekiyorsa Saçaklızâde’nin bu tasnifine göre tartışmadaki hareket noktası öncelikle tasavvurlar, yani kaplamına dahil ettiği tarifler ve bölmeler olmalıdır. Âdâb geleneğinin sistemleştiricisi Semerkandî buna “tartışmanın yerini belirleme(ta’yînu mahalli’n-niza’)” demektedir.¹⁴

Her ne kadar Semerkandî *âdâbın* alanına *tarifleri* ve *hükümleri* dâhil ediyorsa da Saçaklızâde gibi açıkça *tasavvur(kavram)lar* ve *tasdik (hüküm)ler* şeklinde kurgulamamıştır. Hatta tasavvurlar bağlamında ele alınacak konular Semerkandî’nin *Risâle fî âdâbî’l-bahs*’ında daha da kapalıdır. Konuyu tek bir cümle ile geçmektedir.¹⁵

Semerkandî’nin *Risâle fî âdâbî’l-bahs*’daki kurgusu tasavvur(kavram)lar veya tariflerden daha ziyade mu’allil’in delilini tamamlamadan ve tamamladıktan sonra karşılaşacağı hamlelere göre iken¹⁶ *Kıstâs*’ta ise *tarifler* ve *mesâil* şeklindedir.¹⁷ Oysa Saçaklızâde zikredilen ayrımları yaptıktan sonra tasavvurları kendi

11 Saçaklızâde, *Tertîb*, s. 141.

12 Bkz.: F. Râzî, *Kitâbu’l-Mulahhas fî’l-Mantık ve’l-Hikme*, Thk.: İsmail Hanoğlu, Ankara 2009, s. 1. (Tahkik; “Fahrüddîn er-Râzî’nin *Kitâbu’l-mulahhas fî’l-mantık ve’l-hikme* Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara 2009’un I.cildidir.)

13 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 77.

14 Semerkandî, *Kıstâs*, s. 232.

15 Semerkandî, *Risâle fî âdâbî’l-bahs*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mehmet Efendi Koleksiyonu: 6168, vr.: 2a-b.

16 Semerkandî, *Risâle fî âdâbî’l-bahs*, vr.: 2b.

17 Semerkandî, *Kıstâsu’l-efkâr fî tahkiki’l-esrâr*, Thk.: Necmettin Pehlivan, Ankara 2010, s. 230.(Tahkik; Şemsu’d-dîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî’nin *Kıstâsu’l-efkâr fî Tahkiki’l-Esrâr* Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara 2010’un I.cildidir.)

içinde *tarifler* ve *bölme*; tasdikleri de tartışmacı tarafların hamleleri şeklinde tasnif ederek daha sistematik bir yapı kazandırmıştır.

III

Âdâb geleneği hakkında yapılan bu kısa girişten sonra *âdâb* geleneğinde “mu‘allil kimdir?” sorusu sorulabilir.

Semerkandi *Risâle*’de *münâzarayı el-münâzaratü hiyen-nazaru bil-basîreti minel-canibeyni fi’l- nisbeti beyneş-şey’eyni izharen li’ş-sevâbi*¹⁸ şeklinde tarif etmektedir. Semerkandi *Risâle*’de ve *Kıstâs, el-Envâru’l-İlâhiyye, el- Mu‘tekadât* adlı eserlerinde tarifteki *mine’l-canibeyni* ifadesindeki *taraf*ları açıkça ifade etmeksizin konunun ele alınış bağlamına bırakmaktadır. Burada *mine’l-canibeyni* ifadesindeki *taraf*lar sâil(soru soran) ve mu‘allil(gerekçelendiren)’dir.¹⁹ Bu sanatın sistemleştiricisi olarak Semerkandi *Risâle*’de ve *Kıstâs*’ta mu‘allil’i diğer teknik terimleri tarif ettiği gibi tarif etmemektedir. Fakat onun *Risâle*’sinin şarihlerinden Kilâni *mu‘allil*’i “delil(el-huccet) ile ikame ettiği şeyi koruyandır.”²⁰; Şirvânî ve Beheştî ise “kendisini delil ile hükmün ispatına adayandır.”²¹ şeklinde tarif etmektedirler. Saçaklızâde de hem Şirvani’nin tarifini kullanmakta,²² hem de “matlubunu/araştırma/ soruşturma konusu yaptığı şeyi ayrıntılı, yanlış anlamayı giderecek ve gizlice olabilecek bir delille ispat edendir.”²³ şeklinde bir tarif yapmaktadır.

Âdâb geleneğinde *mu‘allil*; münazarayı başlatan, ortaya bir problem atan ve iddia sahibi olan, ortaya attığı şeyi gerekçelendirmekle sorumlu olan taraftır. Semerkandi’ye göre münazaracı sıfatına haiz olan asıl taraf da *mu‘allil*’dir.²⁴ Fakat Saçaklızâde; bu sanatın her iki tarafının da *savâbı* ortaya çıkarma amacı göz önüne alındığında ne sadece mu‘allil’in iddia ve tezinin, ne de sâil’in iddia ve tezlere karşı koymalarının tek başına âdâb olmadığını söylemektedir. Ona göre münazara mu‘allil’in ve sâil’in karşılıklı delil getirmesi ile ortaya çıkan şeydir.²⁵

18 Semerkandi, *Risâle fi âdâbi’l-bahs*, vr.: 2b.

19 Kilâni, *Şerhu âdâbi’l-bahs*, Ankara Milli Kütüphane: 184, vr.: 2b; Taşköprüzâde, *Şerhu âdâbi’l-bahs*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi: 47555, vr.: 159a.

20 Kilâni, *Şerhu âdâbi’l-bahs* vr.: 2b.

21 Bkz.: Şirvânî, *Şerhu âdâbi’l-bahs*, Ankara Milli Kütüphane Adnan Ötügen Koleksiyonu: 2271, vr.: 111a; Beheştî, *el-Lubâb fi şerhi’l-âdâb*, Ankara Milli Kütüphane Gedik Ahmed Paşa Koleksiyonu: 16771, vr: 181b.

22 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 100.

23 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 73.

24 Semerkandi, *Miftahu’n-Nazar (Şerhul Mukaddime)*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi: 133, vr.:118a.

25 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 142.

Burada mu'allil'in kimliği hakkında Semerkandi ile Saçaklızâde arasında ince/küçük bir ayrıntıya işaret etmek istiyoruz. Semerkandi'nin yukarıda âdâbın alanını *tarifler* ve *mesâil* olarak belirlediğini söylemiştik. Semerkandi *Risâle*'de iddia sahibini her iki alanda da mu'allil olarak isimlendirmektedir.²⁶ Saçaklızâde'nin de âdâbın alanını tasavvur(kavram)lar ve tasdik(hüküm)ler olarak belirlediğini söylemiştik. Saçaklızâde tasavvurlarda tarif ve taksim yapan tartışmacı/münazaracı tarafı mu'allil olarak isimlendirmemektedir. Tartışmacının oradaki sıfatı *tarif eden*(muarrif) ve *cevap verendir*.²⁷ Tartışmacı; mu'allil sıfatını tasdikler alanında alır.²⁸ Saçaklızâde'nin bu ayrımı temelde İcî'nin *Risâletü'l-'adûdiyye*'sine dayanmakla²⁹ beraber yine Taşköprüzâde'de delil ile ispata yükümlü olanın müddei/iddia sahibi olduğunu, aksi durumda olanın nâkil/nakleden olduğunu, zira ondan delil talep edilemeyeceğini de söylemektedir.³⁰ Diğer taraftan mu'allil'in yukarıda zikrettiğimiz tarifini göz önüne aldığımızda Saçaklızâde'nin tercihi uygun gibi görünmektedir. Çünkü mu'allil ortaya koyduğu şeyleri delil ile ispat etmeye çalışandır ve âdâbda delil ile kastedilen de en az iki öncülde oluşan şeydir.³¹ Diğer taraftan tarif veya taksim yapan tartışmacıdan delil talep edilmez, o "tarif ve taksimleri tahrir yapabilir." Hatta Saçaklızâde *Takrîr*'de³² Gelenbevi de *Risâletü'l-âdâb*'ta³³ usulcülerle mantıkçıların delil anlayışlarına değinerek, usulcülerin müfret şeyleri de delil olarak kabul ettiklerini, ancak âdâbda delil ile kastedilenin mantıkçıların burhân, cedel, emâre ve mugalata olarak isimlendirdikleri şey olduğunu söylemektedirler. Diğer taraftan Semerkandi'nin mu'allil'i yukarıdaki gibi açıkça tarif etmediğini de söylemiştik. Buna göre o mu'allil'i *ne söylüyorsa, ne iddia ediyorsa gerekçesini ortaya koyan taraf* şeklinde daha genel anlamda kullanmış görünmektedir. O zaman ona göre mu'allil tasavvurların ve tasdiklerin tarafı olmuş olur. Oysa Saçaklızâde'ye göre, delil ile iddiasını ispatla yükümlü olduğu için sadece tasdiklerin tarafı olmuş olur. Burada Semerkandi'nin mu'allil kullanımını da makul görmekle beraber hem gelenekteki tariflerin, hem de Saçaklızâde'nin yaptığı tarif ve tasnifleri göz önüne

26 Semerkandi, *Risâle fî âdâbi'l-bahs*, vr.: 2b.

27 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 95; Saçaklızâde, *Velediyye*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi: 47381, vr.: 76b.

28 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 100.

29 Bkz.: Âdûddîn el-İcî, *Risâletü'l-'adûdiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Aşir Efendi Kolaksyonu: 467, vr.: 27b.

30 Taşköprüzâde, *Risâle fî âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, Süleymaniye Kütüphanesi Aşir Efendi Kolaksyonu: 467, vr.: 28b.

31 Bkz.: Semerkandi, *Kistâs*, 234.

32 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 69.

33 Gelenbevî, *Risâletü'l-âdâb*, İstanbul 1274, s. 101.

alındığında Saçaklızâde'nin tercihinin de uygun olduğu söylenebilir. Bu tercih de bizi âdâb'ın tasdik(hüküm)ler alanına götürmektedir.

IV

O halde Saçaklızâde'nin mu'allil'i tasdikler alanında *münâzarayı* nasıl başlatmakta ve nasıl devam ettirmektedir? sorusu sorulmalıdır.

Âdâb geleneğinde münâzara sâil'in sorularıyla değil, mu'allil'in tezini ortaya koyması ile başlar.

Saçaklızâde mu'allil ile sâil arasındaki münazarayı, mu'allil'in ortaya koyduğu tezine karşı sâil tarafından yapılan üç temel hamleye göre kurgulamıştır.

Münâkaza (Mücerret men ve Senet/Müstened),

Nakz,

Mu'âraza.

Saçaklızâde bu hamleleri sâil noktayı nazarından ayrıntılı bir şekilde ele aldıktan sonra, mu'allil'in bu hamlelere karşı vereceği cevaplara geçmektedir.

Burada bir noktaya işaret etmek istiyoruz: Saçaklızâde satır aralarında söylemekle beraber Semerkandi, sâil'in yukarıdaki hamlelerini ikiye ayırmaktadır:

(1) Mu'allil iddiası hakkındaki delilini tamamlamadan sâil'in yapacağı hamle ve mu'allil'in buna göre vereceği cevap,

(2) Mu'allil delilini tamamladıktan sonra sâil'in yapacağı hamle ve buna bağlı olarak mu'allilin vereceği cevap.³⁴

Bu ayırım çok önemlidir. Çünkü sâil'in bu türden hamleleri mu'allilin cevaplarını şekillendirdiği gibi bu sanatı *âdâb* olarak isimlendiren etkenlerdendir de. Örneğin mu'allil iddiasını dile getirir getirmez veya iddiası hakkındaki delilinin sadece bir öncülünü söyler söylemez sâil'in mu'allil'den delil istemesi *âdâb*da kabul görmeyen bir hamledir. Çünkü asıl *âdâb*dan olan şey, mu'allil delilini bütünüyle ortaya koyduktan sonra yapılan hamledir. Bu ayırım Saçaklızâde'de olduğu için mu'allil'in ve sâil'in hamlelerini buna göre ele almak istiyoruz.

V

Mu'allil iddiası hakkındaki delilini tamamlamadan yaptığı birinci hamleyi Saçaklızâde geleneğe uyararak men' olarak isimlendirmektedir. Men' de *âdâb* geleneğinde "delilin belirli bir öncülü hakkında delil istemektir." Fakat daha geniş anlamda da alınarak *âdâb*daki bütün hamleler için de kullanılmaktadır.³⁵ Saçaklızâde'nin burada men' ile kastettiği şey, *mücerret men' ve men' ile beraber*

34 Semerkandi, *Risâle fî âdâbi'l-bahs*, vr.: 2b.

35 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 68.

sened'dir. Semerkandi ise bu ikisine *münâkaza* demektedir.³⁶ Saçaklızâde tartışmanın başlangıç ve en temel hamlesi olan *men*'i altı başlık altında ele almıştır. İlk beşi *sâil*'in hamlesi, altıncısı da *mu'allil*'in cevapları hakkındadır. *Sâil*'in beş hamlesi özetle şunlardır:

(1) *Sâil*; *mücerret men* veya *men ile beraber sened* kullanarak *mu'allil*'e karşı koyabilir. *Sened* de üç şekilde yapılmaktadır: (i) Böyle olmasını kabul etmiyoruz; niçin şöyle olması muhtemel olmasın?! (ii) Bunun böyle bir gerekliliğe sahip olmasını kabul etmiyoruz; böyle bir gerekliliği şayet bu şey şöyle şöyle olursa kabul ederiz! (iii) Hal şöyle şöyle iken bunu nasıl kabul edelim ki?!³⁷

(2) *Mu'allil*'in delili/kıyası *iktirani* ise büyük veya küçük öncülde biri hakkında; *seçmeli* ise şartın veya istisnadan biri hakkında delil istemedir.

(3) *Mu'allil*'in delilinin sonuç verme şartlarından biri hakkında delil isteyebilir.³⁸

(4) Delilin *takribi* hakkında delil isteyebilir.³⁹ *Takrîb* ise delili matlubu gerektirecek şekilde ortaya koymaktır.⁴⁰

(5) Çözüm(el-hal) ve gasb yapabilir. *Hal* ise âdâb geleneğinde *mu'allil*'in delilinin başka bir şeye benzemesi veya başka bir şeyle karışması dolayısıyla ortaya çıkan yanlış tespit etmedir.⁴¹ Gasb ise *sâil*'in *fer*'i ve rol çalma kabilinden olan bir hamledir. Ve *âdâbda*, *mu'allil iddiası hakkındaki delilini bütünüyle ortaya koymadan sâil'in, mu'allil'in iddiası hakkında tam bir delil ortaya koymasıdır*. Esasen delil getirmek *sâil*'e yasak değildir. Ancak bunu *mu'allil* delilini bütünüyle ortaya koymadan yaparsa gasb, yani rol çalma olur.⁴² Böyle bir durumda roller değişeceğinden *mu'allil, sâil*'i *men*'e, nakz ve *mu'âraza* ile iddiasını kabule zorlayabilir.

Peki, *mu'allil* bu hamlelere nasıl karşılık verecektir? Saçaklızâde'ye göre *mu'allil sâil*'in *men*'i'ne, yani hakkında delil istediği öncülünü (i) delil veya (ii) *tenbîh* getirerek ispat etmeye çalışır. Bu iki karşı koyma görüldüğü kadar basit değildir. Bunlar dört şekilde gerçekleştirilir:

(1) *Mu'allil; sâil*'in *men*'i'ni, yani delil talebini geçersiz kılabilir.⁴³

36 Semerkandi, *Risâle ft âdâbi'l-bahs*, vr.: 2a.

37 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 103-105. Ayrıca bkz.: İbrahim Çapak, Saçaklızâde'ye Göre Münazara İlmi, I. Kahraman Maraş Sempozyumu, İstanbul: Mayıs 2005, s. 94.

38 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 111.

39 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 113.

40 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 68.

41 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 115-116.

42 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 117-120.

43 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 123-124.

(2) Mu'allil; sâil'in *sened'*ini eşit bir *sened* ile geçersiz hale getirebilir.⁴⁴

(3) Mu'allil; iddiasını ispat için başka bir delile geçebilir: Bu da iki şekilde gerçekleşir: (i) başka bir delile geçme ve (ii) delili değiştirme.

Saçaklızâde bazı bilginlerin mu'allil'in delil değiştirmesi konusunda fikir ayrılığına düştüklerini söylemektedir. Bazıları mu'allil'in başka bir delile geçişini onun mağlubiyeti kabul ederken bazıları da mu'allil diğer delilinde acze düşse bile tartışmayı kaybetmeyeceğini kabul etmişlerdir.

Saçaklızâde yukarıdaki tartışmaya taraf olmak yerine başka bir delile geçme ile delili değiştirme arasındaki farkı daha önceki eserlerde görmediğini söyleyerek ikisi arasındaki farkı açıklamaktadır. Ona göre başka bir delile geçme ile delil değiştirmede mu'allil'in mağlup sayılıp sayılmaması kıyasların yapısını ne kadar bildiğine bağlıdır. Saçaklızâde'ye göre, kıyas *iktirani* ise orta terimlerin, seçmeli kıyas ise tekrar eden parçaların kavramlar arası dört ilişkiden birine tabi olması durumunda başka bir delile geçilmiş veya delil değiştirilmiş olur. Ayrıca mu'allil şekillerin ve kıyasların birbirine ircasını/döndürülmesini bilirse mağlup sayılmaktan kurtulacaktır.⁴⁵

(4) Mu'allil iddiasını başka bir konuya geçerek de ispat edebilir. Mu'allil bunu sekiz şekilde yapabilir: (i) Sâil'in itirazlarını, en temelde, dilin kanunlarına aykırı olduğunu söyleyerek men' eder. (ii) Sâil'in men'i'nin/delil talebinin geçerliliğinde bozukluk olduğunu söyleyerek men' yapabilir/delil talep edebilir. (iii) Mu'allil sâilin senedini men ederek başka bir konuya geçebilir.(iv-v) Mu'allil; sâil'in *sened'*inin men edilen şeyin çeliştiğinden daha genel, ya da ondan bütünüyle ayrı olmasına dayanarak veya onunla bir delillendirmede bulunarak, *sened'*in *sened* olmaya uygunluğunu men'i ve bu uygunluğun geçersiz kılınması şeklinde başka bir konuya geçebilir.(vi) Mutlak anlamda bir yönden özel olan ve bütünüyle de ayrı olan *senedi* geçersiz kılarak da konuyu değiştirebilir. (vii-viii) Sâil'in *senedini* güçlendirdiği şey(tenvirü's-*sened*)in men' edebilir ve geçersiz kılabilir.⁴⁶

VI

Eğer mu'allil delilini tamamladıysa sâil'in birinci hamlesi *nakz* olacaktır. *Nakz* da âdâb geleneğinde, *hükümün delilden farklı olması, delilin bozuk olduğunu iddia etmedir*. Delilin bozukluğunu gösteren şeye de *âdâbda şahid* denilir. Şahid de delilin bozukluğuna delâlet eden şeydir.⁴⁷ Yani şu öncüllerden bu sonucun çıkamayacağı demektir. Saçaklızâde'ye göre sâil bu hamle ile iki noktaya odaklanır:

44 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 126-128.

45 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 132-138.

46 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 142-145.

47 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 69.

(i) Bu hüküm şu öncüllerden çıkmaz. (ii) Delil; devr, teselsül ve çelişiklerin bir arada olması veya beraberce ortadan kalkması gibi bozuk şeyleri gerektirmektedir.⁴⁸

Peki, mu'allil bu hamleyi nasıl cevaplayacaktır?

(1) Sâil'in delilinin nasıl oluştuğunu ortaya koyar ve karşı bir hamle ile hükmün delilden neden farklı olduğu hakkında sâil'den delil ister.

(2) Delilin bazı öncüllerini tahrîr edebilir. Tahrîr de *âdâbda* "mu'allilin sözünden ne kastedildiğini açıklığa kavuşturmadır" ve *münâkaza* ve *nakzda* fayda verir.⁴⁹

(3) Başka bir delil getirebilir.

(4) Nakzı mümkün olmayacak, yani delilin temel çatısında bozukluk olmayacak şekilde delil değiştirebilir.⁵⁰

Saçaklızâde *nakza* karşı mu'âraza/bütünüyle farklı bir delil getirilemeyeceğini söylüyor.⁵¹

Biz de Saçaklızâde'ye katılıyoruz, çünkü nakz, delilin işleyişindeki bozukluğa karşı hamledir. Oysa mu'âraza ise, daha ziyade, delilin medlûlü göz önüne alınarak yapılan nihai hamledir. Aradaki fark açıktır. Dolayısıyla 3. maddedeki başka bir delil getirmeyi daha önce açıkladığı gibi anlamalıdır.

VII

Mu'allil delilini tamamladıktan sonra sâil'in ikinci hamlesi *mu'âraza* olur. Mu'âraza *âdâbda* "*hasmın delilinin hilafına delil getirmektir.*" Saçaklızâde buradaki *hilafına* lafzından kastededilenin "mu'allil'in delilinin çelişigi veya ona eşit ve ondan daha özel olarak onun çelişigi demektir." diyor.⁵²

Bu sanatı gerçek anlamda *âdâb* ve *münâzara* yapan şey, tarafların mu'âraza'sıdır. Çünkü mu'allil iddiası hakkındaki delilini bütünüyle ortaya koymuş durumdadır. Sâil de onun iddiasını nasıl çürütecekse, ona hangi hamleleri yapacaksa her şey açıkça önündedir.

Saçaklızâde'ye göre sâil *mu'ârazayı* hem mu'allil'in iddiasına hem de deliline karşı üç şekilde yapabilir.

(1) Aynı ile karşı delil getirme (*mu'âraza bil-kalb*): Sâil'in delili suret ve içerik olarak mu'allilin delilinin aynı olabilir. Bu şu anlama gelmektedir: Her

48 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 146-149. Bkz.: Çapak, Saçaklızâde'ye Göre Münazara İlmi, s. 96-97.

49 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 124.

50 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 150-153.

51 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 153.

52 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 153.

ikisinin delili de aynı kıyasın aynı şeklinin aynı modundan ve aynı orta terimle kurulu olmalıdır.

(2) Benzeri ile karşı delil getirme (*mu'âraza bi'l-misl*): Sâil'in delilinin içerik (orta terim) olarak farklı, fakat suret (şekil ve mod) olarak aynı olması durumudur.

(3) Farklı olanla karşı delil getirme (*mu'âraza bi'l-gayr*): Sâil'in delilinin hem şekil ve mod (suret), hem de orta terim (içerik) bakımından bütünüyle farklı olması halidir.

Saçaklızâde'ye göre burada sâil'i bekleyen bir tehlike ortaya çıkar. O da şudur: Tam bir delil ortaya koyduğu için mu'allil'in rolünü almış olur. Mu'allil de sâil rolü ile yukarıdaki hamleleri kullanarak onu sıkıştırabilir; yani ondan delil talep edebilir.

Peki, mu'allil sâil'in üç mu'âraza'sını nasıl cevaplayabilir?

(1) Sâil'in delilinin belirli bir öncülü hakkında delil isteyebilir (men').

(2) Sâil'in deliline karşı *nakz* yapabilir. Yani sâil'in kendisine karşı ortaya koyduğu delillerde öncüllerle delil arasında farklılık olduğunu, bu sonucun şu öncüllerden çıkmayacağını veya şu öncüllerin bu sonucu vermeyeceğini söyleyerek karşı koyabilir.

(3) Mu'âraza yapabilir. Yani mu'allil de tekrar karşı bir delil getirebilir.⁵³

(4) Mücâratu'l-hasm yapabilir. Saçaklızâde'nin *Takrîr*'in girişinde ayrıntılı bilgi verdiği, ancak tarafların mu'âraza hamleleri esnasında ihmal ettiği bir hamledir. Aslında ona göre, bu hamle, karşı tarafı susturmada en tesirli yollarda biridir. Bu hamle, sâil, mu'allil'in inkâr edemeyeceği bir şey iddia ettiği zaman başvurulması gerekir. Saçaklızâde buna Kur'ân'dan bir örnek verir. Peygamberliği insanlıkla uzlaştıramayan, siz de bizim gibi sıradan insanlarsınız, diyen müşriklere karşı: Evet biz de sizin gibi insanız, ancak Allah kullarından dilediğine lütfeder(14. İbrahim, 11), şeklinde geçen tartışmayı örnek verir.⁵⁴

VIII

Saçaklızâde *Takrîr*'i bitirirken çok önemli bir noktaya değinmektedir. O da kıyaslar hakkında bilinmesi gereken şeylerdir. Aslında bunu kitabın sonunda değil de başında delili açıklarken yapsaydı *âdâbı* anlamada daha faydalı olurdu kanaatindeyiz. Yeri geldiğinde kıyaslar hakkında bilgi verse de veya mantık kitabına yönlendirse de kitabın sonundaki dikkat noktaları kitabın girişinde verilseydi verdiği kıyas örneklerini anlamak daha da kolaylaşırdı.

53 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 157-159. Bkz.: Çapak, Saçaklızâde'ye Göre Münazara İlmi, s. 95.

54 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 74.

Saçaklızâde'nin dikkat noktaları şunlardır:

(1) Her iki taraf kıyaslarda küçük ve büyük öncülün yerini bilmelidir. Günümüzdeki mantık kitaplarında kıyasın öncülleri yazılırken önce büyük, sonra da küçük öncül yazılmaktadır. Oysa klasik gelenekte önce küçük sonra da büyük öncül yazılmaktadır. Saçaklızâde'nin dikkat edilmesini istediği nokta bu düzenidir. Dikkat edilmezse yanlış sonuç elde edilebilir.

(2) Kıyasların türlerini ve nasıl sonuç verdiklerini bilmelidir. Yani kıyasın sadece yüklemli mi, sadece şartlı mı, bunların karışımından mı veya seçmeli(istisnâî) mi olduğuna dikkat edilmelidir. Bu doğal olarak onların hangi şartlarda, hangi modlarla hangi sonuçları verdiklerine de dikkat etmeyi gerektirmektedir.

(3) Seçmeli bir kıyasın yüklemli, bitişik ve ayrık şartlı bir sonuç verebileceğini bilmelidir.

(4) Taraflar kıyaslardaki kısaltmalara dikkat etmelidir.

(5) Kıyasın öncüllerinden biri gizlenmişse gizlenenin hangisi olduğunu hemen tespit etmelidir.⁵⁵

Saçaklızâde'nin kıyastaki dikkat noktalarına şunları da eklemek yerinde görünmektedir:

(6) Basit olmasına karşın konu ve yüklemi birden fazla sıfat alan önermelere de dikkat edilmelidir.

(7) Kıyaslar her zaman iki öncül bir sonuç şeklinde olmayabilir. Tartışmacı taraflar kıyas türleri hakkındaki bilgilerine bağlı olarak, sıradan bir metin gibi verilmiş kıyasların büyük ve küçük öncüllerinin yanı sıra büyük, küçük ve orta terimini de tespit etmede meleme kazanmış olmalıdır.

55 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 159-165.

ÖZ

SAÇAKLIZÂDE'DE MU'ALLİL

Saçaklızâde; Osmanlı bilim havzasının çok yönlü ilmî bilginlerinden biridir. Mantık, dil, hadis, tefsir, âdâb ve İslâm hukuku alanlarında eserler vermiştir. Onun âdâb geleneğindeki otoritesi, *Takrîr al-Kavânîn al-Mutedâvile min 'Ilm al-Munâzara* ve *Velediyye* adlı eserlerine dayanmaktadır. Bu iki eser, Osmanlı bilim havzasında oldukça şöhret bulmuş ve son döneme kadar müfredatlardaki yerini korumuştur. Bu çalışmada, bu iki eser çerçevesinde Saçaklızâde'nin tartışmada asıl "münâzaracı" sıfatını haiz olan "mu'allil" hakkında görüşleri ele alınmaya çalışılmış ve görüşleri diğer bilginlerle karşılaştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Saçaklızâde, Semerkandi, Takrîr, Velediyye, mu'allil, münâzara, Osmanlı.

ABSTRACT

PROPONENT IN SACAKLIZÂDE

Saçaklızâde is one of the famous scientists of Ottoman cultural watershed who studied in more than one different fields. He has written on logic, language, tradition (hadîs), commentary (tefsîr), argumentation theory (âdâb), Islamic law (fıkıh). His authority in the tradition of the argumentation theory is due to his *Takrîr al-Kavânîn al-Mutedâvile min 'Ilm al-Munâzara* and *Velediyye*. In this article we aimed at describing the innovations of these two works in the tradition of the argumentation theory in terms of classification/form and also discussing which moves he give to the *mu'allil*, who is a participant of discussion.

Key Words: Saçaklızâde, Semerqandi, Takrîr, Velediyye, proponent, disputation, Ottoman.

KAYNAKLAR

- ‘Âdûddîn el-Îcî, *Risâletu'l-‘adûdiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Aşir Efendi Koleksiyonu: 467.
- Beheştî, *el-Lubâb fî şerhi'l-âdâb*, Ankara Milli Kütüphane Gedik Ahmed Paşa Koleksiyonu: 16771.
- Çapak, İbrahim, Saçaklızade’ye Göre Münazara İlmi, I. Kahraman maraş Sempozyumu-I, İstanbul: Mayıs 2005.
- F. Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, Thk.: İsmail Hanoğlu, Ankara 2009, s. 1. (Tahkik; “Fahruddîn er-Râzî’nin *Kitâbu'l-mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme* Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara 2009’un I.cildir.)
- Karabela, Mehmet Kadri, The development of dialectic and argumentation theory in post-classical Islamic intellectual history, Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal 2010.
- Kilâni, *Şerhu âdâbi'l-bahs*, Ankara Milli Kütüphane: 184.
- Saçaklızâde, *Velediyye*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi: 47381.
- Saçaklızâde, *Takrîru'l-Kavânîn el-Mütedâvile min İlmi'l-Munâzara*, Thk.: Yusuf Türker, Ankara 2005. (Tahkik; Yusuf Türker’in “Sâçaklı-zâde’nin ‘*Takrîru'l-Kavânîn el-Mütedâvile min İlmi'l-Munâzara*’ Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Konuları Bakımından İncelenmesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2005.” adlı yüksek lisans tezinin bir parçasıdır.)
- Saçaklızâde, *el-Velediyye*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi: 37209.
- Saçaklızâde, *Tertîbu'l-‘Ulûm*, Thk.: Muhammed b. İsmâ‘îl es-Seyyid Ahmed, Beyrut 1988.
- Semerkandi, *Kıstâsu'l- efkâr fî tahkiki'l-esrâr*, Thk.: Necmettin Pehlivan, Ankara 2010, s. 230.(Tahkik; Şemsu’d-dîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandi’nin *Kıstâsu'l-efkâr fî Tahkiki'l-Esrâr* Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara 2010’un I.cildir.)
- Semerkandi, *Miftahu'n-Nazar (Şerhul Mukaddime)*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi: 133.
- Semerkandi, *Risâle fî âdâbi'l-bahs*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mehmet Efendi Koleksiyonu: 6168.

- Semerkandi, *Şerhu'l-Kıstâs*, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu: 2558.
- Şîrvânî, *Şerhu âdâbi'l-bahs*, Ankara Milli Kütüphane Adnan Ötüken Koleksiyonu: 2271.
- Taşkoprüzâde, *Risâle fî âdâbi'l- bahs ve'l-münâzara*, Süleymaniye Kütüphanesi Aşîr Efendi Koleksiyonu: 467.
- Taşkoprüzâde, *Şerhu âdâbi'l- bahs*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi: 47555.
- Yusuf Türker, Sâçaklı-zâde'nin '*Takrîru'l-Kavânîn el-Mütedâvile min İlmi'l-Munâzara*' Adlı Eserinin Tahkîki, Tercümesi ve Konuları Bakımından İncelenmesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2005.

SEMERKANDİ SONRASI OSMANLI ARGÜMANTASYON TEORİSİ: SAÇAKLIZÂDE'DE SÂİL*

Mehmet K. KARABELA**

Diyalektik söylemin (*cedel*) klasik İslam düşünce tarihinde, 10. ve 12. yüzyıl boyunca, teoloji, felsefe, hukuk, dilbilgisi ve şiire etki etmesinden iki yüz yıldan fazla bir süreden sonra, Semerkandi, 13. yüzyıl sonlarında *âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara* olarak adlandırılan argümantasyon teorisini ortaya çıkarmıştır. Semerkandi'nin kendisinden önceki *cedel* ve hilaf metotlarını sentezleyerek ortaya koyduğu bu yeni teori, Osmanlı düşünürleri tarafından büyük bir çoğunlukla kabul edilmiş ve üzerinde çalışılmıştır. Larry B. Miller, Semerkandi'den sonraki Osmanlı ilim adamlarının Semerkandi'nin ortaya koymuş olduğu argümantasyon teorisinin ötesinde yeni bir şey söylemediğini iddia etmektedir. Bu makalenin amacı, Saçaklızâde'de argümantasyon teorisinin iki önemli unsurundan biri olan *sâil*'i (soru soran) mercek altına yatırıp Larry Miller'in tezinin sağlamlığını tartışmaya açmaktır.

Öncelikle makale başlığında kullanılan argümantasyon teorisi ile 14. yüzyıldan itibaren başlayıp 19. yüzyılın sonuna kadar devam eden ve kendine has form ve içeriği olan bir argüman ve tez ileri sürme ve onu delillendirme veya bir tezi, delili çürütme teorisi kastedilmektedir. Bu teorinin (*âdâbü'l-bahs*) önceki metottan (*cedel*) kavramsal olarak en ayırıcı özelliği *cedel*den kendisini ayırtırması ve *âdâbü'l-bahs*'in hakikati arama amacı gütmesidir. Buradaki hakikat, mantıki hakikat, yani teknik ifade ile “savab”ın bulunmasıdır. Aynı zamanda, Osmanlı argümantasyon teorisi diye adlandırmanın nedeni, Semerkandi sonrası bu teoriye en çok katkıda bulunan Osmanlı sınırları içinde yaşamış alimlerdir. Bu çerçevede Avrupa'da bu teorinin popüler olması ünlü Alman şair Goethe (1832)

* Bu makale 1-3 Kasım 2012 tarihleri arasında Türk Felsefe Derneği-Sütçü İmam Üniversitesi ve Kahramanmaraş Belediyesi'nce düzenlenen “Felsefe-Edebiyat ve Değer” isimli sempozyumda sunulan tebliğin gözden geçirilmiş halidir.

** İpek Üniversitesi, Yrd. Doç. Dr., mkarabela@ipek.edu.tr

tarafından takdirle karşılanmış ve Mısır ve Suriye’de Ezher Rektörü Hasan Attar tarafından büyük bir destekle Arap dünyasına Osmanlı entellektüel farklılığını kabul edilerek 1920’lere kadar Saçaklızâde’nin *Risale el-Velediyye* isimli eserini Ezher Üniversitesi’nde ders kitabı olarak okutulmasını sağlamıştır. Hasan Attar, Saçaklızâde’nin yazdığı *Takrirü’l-Kavânîn* eserinin argümantasyon teorisi üzerine yazılan en kaliteli ve en geniş çalışma olduğunu zikretmektedir.

Bu makalede asil sorgulanan tez, Larry B. Miller tarafından öne sürülen Semerkandi’den sonraki Osmanlı ilim adamlarının Semerkandi’nin ortaya koymuş olduğu argümantasyon teorisinin ötesinde yeni bir şey söylemediğidir. Miller, 1984’te cedel ve hilaf tarihi üzerine yoğunlaşmış Semerkandi üzerine de bir bölüm ayıran tezinde, Semerkandi’den sonraki Osmanlı alimlerinden İci, Cürcani, Taşköprüzâde, Saçaklızâde ve Gelenbevi’nin, Semerkandi’nin teorisinin ötesinde yeni bir şey getirmediklerini iddia etmektedir. Bu argüman doğru mudur? Veya hangi açıdan ve ne dereceye kadar doğrudur? Makalenin asıl sorusu budur. Bu çerçevede, bu makale Saçaklızâde argümantasyon teorisinin iki önemli unsurundan biri olan soru soran (sail)’i mercek altına alıp Miller’in tezinin sağlamlığını tartışmaya açmaktır. Bunu yapabilmek için önce kısaca Semerkandi’din *Risale*’sinde sail’in kim olduğu, görevleri ve tezi öne surene (muallil) karşı elinde kullanacağı hamlelerin neler olduğu anlatılacaktır. Semerkandi’nin sail’ine kısaca değindikten sonra Saçaklızâde bu konuda neler söyledikleri ve Semerkandi ile Saçaklızâde arasındaki fark ortaya konacaktır. Makale, sonuç olarak Miller’in iddiasının geçerliliğini ortaya koyacaktır.

Semerkandi’de argümantasyon basitçe şu şekilde cereyan etmektedir. Muallil (tezi öne süren) iddiasını (tezini) ileri sürer, fakat bu aşamada delilini söylemez. Bu basamakta muallil bu iddianın amacını da ifade eder. Örneğin, muallilin tezi, “Bay X, eşini başka bir kadınla aldatmıştır.” Burada muallil bu iddianın amacını da (tahriru’l-mebahis) söyler: iddianın amacı bu tezi hukuki, ahlaki veya ekonomik açıdan incelemektir.

Basamak 1: Burada soru sorulmaz. Çünkü deliller ortaya konmamıştır. Ancak sailin anlamadığı kelimeler varsa onların anlamlarını doğru anlayıp anlamadığını belirginleştirmek için sorabilir. Fakat bu teze karşı çıkma hamlesi değildir ve olamaz.

Basamak 2: Muallil, iddiası için delilini ortaya koyar ve her delil iki önermeden (mukaddimeden) oluşur.

Basamak 3: Bu aşamada deliller bitmiştir. Ve asıl tartışma bu aşamada başlar.

Örneğin muallil önermelerle delilini aşağıdaki gibi ortaya koymaktadır.

1) Bay X'in ceketinin üzerinde başka bir bayana ait saç kılı bulunmuştur.

2) Kendi hanımının saç kılı dışında üzerinde sac kılı bulunan her erkek esini aldatmıştır.

3) Bay X, eşini aldatmıştır.

Sailin asıl görevi ve karşı koyma hamleleri Basamak 2 ve 3'te olmaktadır. Sailin elinde 3 tane karşı koyma hamlesi vardır: Nakz, münakaza ve muaraza.

1- Nakz: Delilin medlülü göstermediğini ifade etmektir. Örneğin Basamak 2'de sail, delilin delalet ettiği şeyi, yani medlülü göstermediğini söyler. Buna nakz denir. Yani, Bay X'in ceketinin üzerinde başka bir bayana ait saç kılı bulunmasının (delil), aldatmaya (medlul) delalet etmediğini söyleyerek muallili nakz eder.

2- Münakaza: Önergelerden birine yani mukaddimelerden birine itiraz eder.

3- Muaraza: Sail, burada önermeleri reddetmiyor, kendisi yeni bir delil getirerek muallilin tezini çürütüyor.

Eğer sailin delili (muaraza basamağında) muallilin öne sürdüğü delilden daha kuvvetli ise roller değişir ve Basamak 4 gerçekleşir. Buna da kalb denir. Sail muallil ve muallil'de sail olur.

Semerkandi'nin teorisini basitçe özetledikten sonra şimdi Saçaklızâde'ye geliyoruz. Semerkandi'nin *Risale*'sinde ortaya koyduğu teoriden farklı olarak Saçaklızâde *Risaletü'l-Velediyye ve Takrîrü'l-Kavânin* isimli çalışmalarında adab teorisini ikiye ayırıyor: Tasavvurât ve Tasdikât. Saçaklızâde'nin bu tarz bir formatta adab teorisini öne sürmesi tasavvurât bölümünde tarifât (tanımlar) konusunu halletmek istemesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin, güzel, ahlaklı, ölümlü, kötü, iyi, onurlu gibi bu tarz ifadeler bir hüküm belirtmediği için tasavvurlar kısmına, "Ahmet iyidir veya iyi bir adamdır" dediğimizde bir hüküm verilmektedir. Bu aşamada bir hüküm verildiği için artık bu tasdikât kısmına girmektedir. Ancak, tasavvurlar net olmadan yani tüm öne sürülen iddialarda tanımlar net değilse, tasdikât kısmında tartışmanın hiçbir anlamı olmayacaktır. Bunun farkında olan Saçaklızâde, zaten âdâbü'l-bahs ilminin tasdikât ile ilgili olduğunu ifade etmektedir.

Bu makalede bizim için en önemli olan ve Miller'in tezinin (yani Semerkandi sonrası Osmanlı bilim adamlarının Semerkandi ötesinde bir şey söylemedikleri) doğruluğunu sorgulatan delil, Saçaklızâde'nin tasavvurât kısmında tarifâta hacim olarak ayırdığı bölüm, tarifâta bu kadar önem vermesi ve kendisi-

nin bu konuyu adab teorisinin merkezine oturtmasıdır. Saçaklızâde, bu yönüyle sadece Semerkandi'den değil, Semerkandi'den sonra gelen tüm teorisyenlerden ayrılır. En basit şekilde Saçaklızâde Saçaklızâde şunu ortaya koymaktadır: Argümantasyonda tasavvurât net değilse tasdikâtta net olmayacaktır.

Bu çerçevede ilk önce Saçaklızâde tarifin ve tarifi şartlarını ön plana çıkartmıştır. Saçaklızâde'de artık sail, tarife itiraz edebilmektedir ve sail tarif'e men, nakz ve muaraza yapabilmektedir. Burada dikkat edilecek en önemli konu, Saçaklızâde'nin tasdikât konusuna gelmeden bu 3 hamleden bahsetmesidir. Burada, Saçaklızâde Saçaklızâde, tarif değil, taksim'e de aynı ölçüde yer ayırmasıdır.

Saçaklızâde'ye geldiğimizde sail, soru soran, bir argümantasyonda sadece hüküm bildiren tasdikât kısmında değil, argümanın temellerinin atıldığı tasavvurât, yani önermelerden önce tanımlar kısmında çok aktif bir hale gelmiştir. Sailin pasif konumu bu basamakta sona ermiştir. Bunu en açık ve en detaylı bir şekilde Saçaklızâde ortaya koymuştur. Sonuç olarak Miller'in tezi, İci, Cürcani ve Taşkoprüzâde için geçerli olsa bile, Saçaklızâde için geçerli değildir.

ÖZ

SEMERKANDİ SONRASI OSMANLI ARGÜMANTASYON TEORİSİ:

SAÇAKLIZÂDE'DE SÂİL

Diyalektik söylemin (*cedel*) klasik İslam düşünce tarihinde teoloji, felsefe, hukuk, dilbilgisi ve şiire etki etmesinden iki yüz yıldan fazla bir süreden sonra (onuncu ve on ikinci yüzyıl boyunca), Semerkandi, *âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara* bilimini ortaya çıkarmıştır. Semerkandi'nin kendisinden önceki *cedel* ve hilaf metotlarını sentezleyerek ortaya koyduğu bu yeni söylem, Osmanlı düşünürleri tarafından büyük bir çoğunlukla kabul edilmiş ve üzerinde çalışılmıştır. Larry B. Miller, Semerkandi'den sonraki Osmanlı ilim adamlarının Semerkandi'nin ortaya koymuş olduğu argümantasyon teorisinin ötesinde yeni bir şey söylemediğini iddia etmektedir. Bu makalenin amacı, Saçaklızâde'de argümantasyon teorisinin iki önemli unsurundan biri olan *sâil*'i (soru soran) mercek altına yatırıp Larry Miller'in tezinin sağlamlığını tartışmaya açmaktır.

Anahtar sözcükler: *Osmanlı Düşünce Tarihi, Âdâbü'l-Bahs, Saçaklızâde, Semerkandi, Mantık, Diyalektik, Cedel*

ABSTRACT

POST-SAMARQANDI OTTOMAN ARGUMENTATION THEORY:

THE QUESTIONER IN SAÇAKLIZÂDE

After more than two centuries of the diffusion of argumentative discourse into theology, philosophy, law, grammar and poetry in the classical period (tenth through twelfth centuries), Shams al-Din Samarqandi claimed to have discovered the science of “âdâb al-bahs.” Ottoman intellectuals contributed individual treatises on the subject. Âdâb al-bahs as a theoretical genre of argumentation theory carried on until the late nineteenth century. Larry Miller argues that none of the post-classical writings went much beyond the

rules that Samarqandi gave in the *Risala* and *Qustas*. This article specifically questions Miller's claim.

Keywords: *Ottoman Intellectual History, Âdâbü'l-Bahs, Saçaklızâde, Samarqandi, Logic, Dialectic, Jadal*

KAYNAKLAR

- Larry Benjamin Miller. *Islamic Disputation Theory: A Study of the Development of Dialectic in Islam from the Tenth through Fourteenth Century*. PhD. diss., Princeton University, 1984.
- Saçaklızâde. *Takrirü'l-Kavanin el-Mütadavele min ilmi'l-Münazara*. Istanbul, 1322.
- Saçaklızâde. *Risâle el-Velediyye*. Hacı Mahmud Efendi 6150.
- Şemseddin Semerkandi. *Risâle fî Âdâbil-Bahs*. Ayasofya 4437

Felsefe Dünyası Dergisi'ne Gönderilecek Yazılarda Uyulacak Kurallar

(1) Dergiye gelen yazılar, öncelikle Yazı Kurulu tarafından biçimsel olarak incelenecek, dergide yayımlanması uygun görüldüğü takdirde, içerik incelenmesi için hakeme gönderilecektir.

(2) Yazılar daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olmalıdır.

(3) Gönderilen yazı bir bildiriye ve bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa, sunulduğu yer ve tarih bildirilmek koşuluyla değerlendirilmeye alınır.

(4) Yazılar A4 boyutunda, kâğıdın sadece bir yüzüne, 11 (on bir) punto ve 1,5 (bir buçuk) satır aralığı ile yazılmalıdır.

(5) Sayfa marjları (boyutları) üstten 4 (dört), alttan 4 (dört), sağdan 3,5 (üç buçuk) ve soldan 3,5 (üç buçuk) cm olmalıdır.

(6) Yazılar metin, kaynakça, dipnot, şekiller ve tablolar dahil olmak üzere toplamı 20 (yirmi) A4 sayfasını geçmemelidir.

(7) Yazılar dizgi, düzeltme ve benzeri işleri kolaylaştırması, eksiksiz ve kusursuz çıkabilmesi için Microsoft Word editörü ile yazılmalıdır.

(8) Gönderilen yazılar 2 (iki) nüsha çıktı ve 1 (bir) disket kaydıyla P.K. 21 Yenişehir/Ankara adresine ya da aşağıdaki elektronik posta adreslerine gönderilmelidir:

cturer@ankara.edu.tr

korla@divinity.ankara.edu.tr

(9) Yazıların sonuna, 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve yabancı dilde özet (abstract) eklenmelidir.

(10) Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak anahtar sözcükler (key words) özeti altına yerleştirilmelidir.

(11) Gönderilen yazılar yayımlanmasa da geri verilmez.

(12) Dipnotlar aşağıdaki formata göre verilmelidir:

a. Makale:

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

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

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

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

b. Kitap:

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

Necati Öner, *Tanzimat' tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, ss. 26-27.

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

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

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

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

c. Tekrar eden göndergeler (referans) için:

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

Öner, *a.g.e.*, s. 23.

a.g.e., s. 44.

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

Öner, 1967, s. 38.

d. Ansiklopedi maddeleri:

Yazarı bilinen maddeler için;

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

Yazarı bilinmeyen ya da belirtilmemiş maddeler için:

“Madde başlığı”, *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım Yılı ve yeri, sayfa numarası.

(13) Makalenin sonuna Kaynakça eklenmelidir.

