

ISSN:3023-8994

Mebadi

ULUSLARARASI FELSEFE DERGİSİ

INTERNATIONAL JOURNAL OF PHILOSOPHY



Cilt: 1 Sayı: 1 Yıl: 2024



Volume: 1 Issue: 1 Year: 2024

Mebadi International Journal of Philosophy
ISSN 3023-8994

Volume: 1 Issue: 1 Year: 2024 / Cilt:1 Sayı:1 Yıl:2024

Product Information / Ürün Bilgisi

Mebadi embraces a philosophical approach that blends the classical with the contemporary, thereby integrating the practical into a unified theoretical framework. Recognizing the inherently multidimensional and interdisciplinary nature of philosophy, Mebadi prioritizes original academic and scientific contributions that either build upon or aim to establish robust theoretical foundations, without overlooking philosophy's universal scope in content and themes. The journal welcomes complementary works such as translations, book reviews, interviews, critiques, letters to the editor, case studies, and similar submissions that align with its intellectual vision.

Mebadi, klasik olanın yanı sıra güncelin, dolayısıyla da pratik olanın birlikte harmanlandığı teorik bir zemin arayışını felsefi bir tavır olarak benimser. Felsefi etkinliğin, doğası gereği çok boyutlu ve çok disiplinli olduğunu kabul eden Mebadi, bu çerçevede felsefenin hem muhteva hem de iliştiği konular itibarıyla tümel bir niteliği olduğunu göz ardı etmeksizin teorik bir zemine yaslanan veya teorik bir zemin inşa edebilmeyi amaçlayan özgün, akademik/bilimsel çalışmalara öncelik vermeyi hedeflemektedir. Ayrıca sunulan çerçeveye uygun olan çeviri, kitap tanıtımı, söyleşi, eleştiri, editöre mektup (not), vakıa takdimi vb. çalışmalara da yer verilmektedir.

Publisher / Yayımlayan

Prof. Dr. Emin Çelebi

Language / Yayın Dili

English-Turkish / İngilizce-Türkçe

Date of Publication / Yayın Tarihi

30/06/2024

Frequency / Yayın Aralığı

Published Biannually (June-December) / Yılda İki Kez (Haziran-Aralık) Yayınlanır

Editor In Chief / Baş Editör

Dr. Emin Çelebi

Inonu University Faculty of Arts and Sciences / İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Editors / Editörler

Dr. Abdurrazak Gültekin, Bingöl University Faculty of Arts and Sciences / Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi

Dr. Recep Erkmen, Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology /Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr. Ömer Fatih Tekin, Kastamonu University, Faculty of Humanities And Social Sciences / Kastamonu Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Dr. Osman Gazi Birgöl, Manisa Celal Bayar University, Faculty of Humanities And Social Sciences / Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi
Sercan Palavan, Ankara University, Faculty of Languages And History-Geography / Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Advisory Board / Danışma Kurulu

Dr. Ahmet Ayhan Çitil	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Dr. Ali Taşkın	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Dr. Ali Utku	Atatürk Üniversitesi
Dr. Aylin Çankaya	Manisa Celal Bayar Üniversitesi
Dr. Berfin Kart Tepe	Aydın Adnan Menderes Üniversitesi
Dr. Birdal Akar	İnönü Üniversitesi
Dr. Carl Pearson	Indiana University
Dr. Celal Türer	Ankara Üniversitesi
Dr. Cengiz Çakmak	İstanbul Üniversitesi
Dr. Çiğdem Yıldızdöken	İnönü Üniversitesi
Dr. Esra Çağrı Mutlu	Burdur Mehmet Akif Üniversitesi
Dr. Ferdi Selim	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Dr. Gamze Keskin Yurdakurban	Kırklareli Üniversitesi
Dr. Güncel Önkıl	Maltepe Üniversitesi
Dr. Hasan Bülent Gözkan	Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Dr. Hasan Çiçek	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Hüseyin Sarıoğlu	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. James Edmond Carr Griffith	Orta Doğu Teknik Üniversitesi
Dr. John Walbridge	Indiana University
Dr. Josef Majernik	Slovak Academy of Sciences
Dr. M. Nesim Doru	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. Majid D. Beni	Orta Doğu Teknik Üniversitesi
Dr. Mehmet Bülent Sönmez	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Dr. Mehmet Önal	İnönü Üniversitesi
Dr. Musa Azak	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Dr. Mustafa Çevik	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. Nurten Öztanrıkulu Özel	Dicle Üniversitesi
Dr. Ömer Bozkurt	Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Özgüç Güven	İstanbul Üniversitesi
Dr. Sadık Erol Er	Çukurova Üniversitesi
Dr. Şahabettin Yalçın	Aydın Adnan Menderes Üniversitesi
Dr. Ümit Kartal	Muş Alparslan Üniversitesi
Dr. Yakup Yıldız	İnönü Üniversitesi
Dr. Yunus Cengiz	Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Zeynep Müntehe Kot	İstanbul Üniversitesi
Dr. Lev Lamberov	Ural Federal Üniversitesi

Contents / İçindekiler

Kant'ın Hume Değerlendirmeleri Üzerine Bir Derkenar
On Kant's Evaluations of Hume: A Marginal Note

Ali Taşkın(Araştırma Makalesi).....1-35

Ahlakın Temellerine Yeni(den) Bakış: Yalçın Koç Örneği
A New Look at the Foundations of Morality: The Example of Yalçın
Koç

Şahabettin Yalçın(Araştırma Makalesi).....36-55

“Gyges’in Yüzüğü” Ve Ahlaki Sorumluluk
Ring of Gyges And Moral Responsibility

Hasan Çiçek(Araştırma Makalesi).....56-69

“Seyda” ve “Göçebe” Üzerinden Ahmed-İ Hanî'nin Düşüncesine Yapısökümcü Bir
Yaklaşım

Deconstructive Approach to the Thought of Ahmed-i Hani through ‘Seyda’ and ‘No-
mad’

Mehmet Nesim Doru(Araştırma Makalesi).....70-87

Ontolojik Bakımdan Fiziksel ve Matematiksel Varlıkların İdrak
Düzeyleri ve Metafiziksel Bağlılıkları

Cognition Levels And Metaphysical Contexts of Physical And Mathematical Entities In
Ontological Terms

Vatan Karakaya(Araştırma Makalesi).....88-108

Ömer Türker, Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım, İstanbul Ketebe, Yayınları 2020

Ömer Türker, Ethics: A New Approach, Istanbul Ketebe Publications 2020

Habibe Yetiştiren(Kitap Tanıtımı).....109-116

Mebadi

International Journal of Philosophy

Volume: 1 Issue: 1 Year: 2024, pp. 1-35 | Cilt: 1 Sayı: 1 Yıl: 2024, ss. 1-35

Kant'ın Hume Değerlendirmeleri Üzerine Bir Derkenar

On Kant's Evaluations of Hume: A Marginal Note

Ali Taşkın

Prof., Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi/Edebiyat Fakültesi/Felsefe Bölümü,
ataşkın@cumhuriyet.edu.tr ORCID: 0000-0001-6643-3974

Article Information

Article Type

Research Article

Date Recieved

6 May 2024

Date Accepted

20 June 2024

Date Published

30 June 2024

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ali Taşkın).

Conflict of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Makale Bilgisi

Makale Türü

Araştırma makalesi

Geliş Tarihi

6 Mayıs 2024

Kabul Tarihi

20 Haziran 2024

Yayın Tarihi

30 Haziran 2024

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Ali Taşkın).

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.



Cite As | Atıf

Taşkın, Ali (2024). Kant'ın Hume Değerlendirmeleri Üzerine Bir Derkenar. *Mebadi Uluslararası Felsefe Dergisi*, 1(1), 1-35. <https://doi.org/10.5281/zenodo.12986617>

Abstract

Kant's famous statement, "It was Hume who woke me up from my dogmatic sleep many years ago" was decisive in terms of both Kant's place in philosophy and the further recognition of Hume's teaching. Hume's acceptance as the pinnacle of Empiricism, and Kant's claim that he played a reconciling role between Empiricism and Rationalism, and on the other hand, comments that he weakened the Empiricism that dominated the 18th century by strengthening the foundations of Rationalism have always been on the agenda. In this article, Kant's findings, evaluations, criticisms and his influence on Hume's direction in philosophy, especially the statement whose essence is given in the first sentence, are discussed from various aspects. What Kant means by dogmatic sleep, in what sense he uses waking up from this sleep, how far he progressed on his new path and what conclusion he reached are examined. Kant's claim that Hume, who woke him up from his "dogmatic sleep", could not carry his correct determination about the cause to the end is another important issue discussed in this article. According to Kant, Hume reached a wrong conclusion by attributing the necessary connection between cause and effect to habit; Similarly, his words that Hume was weak in his criticisms of Deism are discussed here. In the article, the wrongness of excluding metaphysics through Empiricism in Hume's personality and Kant's determinations that there can be no philosophy without metaphysics are also scrutinized. Another important point of the article is that the inaccuracy of the skeptical attitude in the problems of existence, knowledge and value, which emerged when Hume reduced all philosophy to experience, was discussed within the framework of the problem of Rational Theology.

Keywords: Hume, Kant, Reason, Necessary connection, Skepticism, Rational theology

Öz

Kant'ın ünlü, "yıllar önce beni dogmatik uykudan uyandıran Hume olmuştur" sözü hem Kant'ın felsefedeki yeri hem de Hume'un öğretisinin daha da tanınır olması açısından belirleyici olmuştur. Hume'un Ampirizmin zirvesi kabul edilmesi, Kant'ın da bir yandan Ampirizm ile Rasyonalizmi uzlaştıracı bir rol oynadığı iddiası öte yandan da rasyonalizmin temellerini sağlamlaştırmak suretiyle 18. Yüzyıla egemen olan ampirizmi zayıflattığı yorumları hep gündemde olmuştur. Bu makalede, ilk cümlede özü verilen ifade başta olmak üzere, Kant'ın Hume üzerine yaptığı tespitler, değerlendirmeler, eleştiriler ve felsefedeki yönüne etkisi değişik yönlerden ele alınmıştır. Kant'ın dogmatik uyku ile neyi kastettiği, bu uykudan uyanmayı hangi anlamda kullandığı, girdiği yeni yolda nerelere kadar ilerlediği ve nasıl bir sonuca ulaştığı irdelenmektedir. Kant'ın, kendisini "dogmatik uykusundan" uyandıran Hume'un, neden konusunda yaptığı doğru tespitin sonuna kadar götürülemediği iddiası bu makalede ele alınan bir başka önemli konudur. Kant'a göre Hume', neden ile sonuç arasında var olan zorunlu bağlantıyı alışkanlığa bağlayarak yanlış bir sonuca varmıştır; benzer şekilde, Hume deizme yönelik eleştirilerinde de zayıf kalmıştır, şeklindeki sözleri burada ele alınmaktadır. Makalede, Hume'un kişiliğinde ampirizm yoluyla metafiziğin dışlanması yanlışı, metafizik olmadan felsefenin de olamayacağına ilişkin Kant'ın tespitleri de mercek altına alınmaktadır. Makalenin bir başka önemli değini de, Hume'un bütün felsefeyi deneye indirgemesi ile ortaya çıkan, varlık, bilgi ve değer sorunlarındaki şüpheli tavrın isabetsizliğine yöneliktir. Bu konu Rasyonel Teoloji sorunu çerçevesinde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hume, Kant, Neden, Zorunlu bağlantı, Şüphencilik, Rasyonel teoloji

Giriş

David Hume (1711-1776) ve Immanuel Kant (1724-1804) izledikleri yöntem açısından zirve kabul edilen iki filozoftur. Hume, ödünsüz ilkeleriyle ampirizmi katıksız bir öğretiyeye dönüştürdüğü gerekçesiyle zirve kabul edilirken, Kant ampirizm ile rasyonalizm arasında felsefe tarihi boyunca var olan amansız çatışmaya bir “orta yol” bulmada gösterdiği başarı ile zirve kabul edilen bir filozoftur. Filozofların otorite ve konumlarını belirleme açısından zaman zaman kullanılan bu tür değerlendirmeler abartılı bulunursa da, başarılarına vurgu yapmak amacıyla yapılması koşuluyla haklı görülebilir.

Hume, bir yandan kendisine en yakın ampirist filozof olan Locke'un, az da olsa Kartezyen felsefe etkisinde kalması nedeniyle ampirik sisteme bağlılığı açısından sorgulanan ve aksayan öğretisini aşarak, öte yandan ampirist Modern dönem Britanya geleneğinin öncülerinden biri olan F. Bacon'ın felsefesinin ve modern bilimin en önemli dayanaklarından biri olan tümevarım yöntemini sıradanlaştırıp, önemsizleştirerek ampirik felsefede yeni ve aykırı bir yer edinmiş bir filozoftur. Bir başka açıdan bakıldığında Hume, filozofları sürekli uğraştıran ve deneyin sınırlarını aşan kurgusal metafiziği dışlayarak, felsefeyi kurgusal olandan deneysel bir temeli olan disipline dönüştürme çabasında olan bir filozoftur. Bu şüpheci tavrını yalnızca klasik kurgusal metafiziklerde değil, doğal tanrıbilim ve doğal felsefenin aşkın spekülasyon ilerletilmesinde de göstermesiyle dikkat çekmiştir.¹ Hume, yaptığı çıkışla haklı ya da haksız, ciddi eleştirilere muhatap olmakla birlikte, zirvede olmayı ve orada kalmayı her zaman hak etmiş bir filozoftur. Zirve kabul edilme gerekçesini öğretisindeki tutarlılık, isabet ya da ikna edici bulunmasından çok, bağlı bulunduğu ampirik geleneğin bütün ilkelerine olan sadakatinde aramak

¹ Hume, naturalist konumdan hareketle, deneyim olgularından tümevarım yoluyla genel ilkeler oluşturmaya çalışan ampirik felsefelere de “zorunlu bağlantı idesi” ile aynı ölçüde karşı çıkar. Eğer deneyimimizin temelinde yatan ilkeler karakter olarak rasyonel değilse, aynı şey ampirik yargılarımız için de geçerli olmalıdır. Duyularımızın dizisinde şimdiye kadar meydana gelen tekrarları doğru bir şekilde tanımlayabilirler ve bunların kendiliğinden ortaya çıkardığı doğal beklentileri ifade edebilirler, ancak hiçbir zaman zorunlu çıkarım için bir temel olarak hizmet edebilecek kapasitede oldukları düşünülmemelidir. Deneyci, a priori ilkeleri ortadan kaldırarak ve yalnızca duyu deneyimine başvurarak, tümevarımsal çıkarım ile özel olarak geliştirilmiş beklenti arasındaki tüm ayrım temellerini ortadan kaldırır. Kemp Smith, (1918), xxvii,xxviii)

gerekir. Aksi halde, Hume'un yok etmeye çalıştığı, Kant'ın felsefe yoluyla kurduğu rasyonel, evrensel doğa bilimi ve aynı temel üzerine inşa ettiği rasyonel evrensel ahlak ve rasyonel teoloji, hepsinden de önemlisi rasyonel metafizik ya ortadan kaldırılmış ya da gereksiz ve anlamsız kalmaya mahkûm olmuş olurdu.

Kant'a gelince, Hume'u naturalist, pozitivist analitik geleneğin öncüsü olarak gören çevreler Kant'a ciddi anlamda eleştiriler yöneltmişler ancak onun büyük bir filozof olduğu gerçeğini asla göz ardı edememişlerdir.² Öğretileri ile felsefeye önemli katkılar sağlamış olmaları nedeniyle her iki filozof da övgüyü hak etmekle birlikte, Kant'ın daha çok çevreyi daha çok yönden etkilediği bir gerçektir. Descartes, Spinoza ve Leibniz'in öncülüğünde Avrupa'nın en güçlü felsefi okulu olan rasyonalizmin, Locke, Berkeley ve Hume gibi temsilcilerin başarılı öğretileriyle, özellikle epistemolojide, 18. Yüzyılda zirveyi ampirizme kaptırdığı bir dönemde (Russell, 2002, 260) yıldızı parlayan Kant, uzlaştırmacı bir role bürünür görünmüştü. Rasyonalizm ampirizm çatışmasına, sınırlı bir nefes aldırarak Kant'ın hem mantık ve matematiğin temel alındığı pozitif bilimler olarak da adlandırılan modern doğa bilimlerinde hem de o bilimlerin temel kaynağı kabul ettiği ve akılla kuracağını ilan ettiği rasyonel metafizikteki başarısıyla çok geniş kabul görmüş bir filozof olduğunu bir kez daha vurgulamakta yarar var.

Makalenin Konusu ve Amacı

Bu makalenin konusu ve amacını, Kant'ın, eserlerinde, bağlı bulunduğu geleneğin öncüleri olan Descartes, Rousseau, Leibniz ve Wolff gibi filozoflardan daha çok yer verdiği, kimi zaman öncü kabul ettiği, çoğunlukla da eleştirdiği Hume'u ele alış tarzı, gerekçesi ve yorumları üzerine eleştirel bazı değerlendirmeler oluşturmaktadır.³ Bu bağlamda,

² Bertrand Russel'in, "Hume, nedensellik kavramını eleştirmesiyle Kant'ı dogmatik uykusundan uyandırmıştı (hiç değilse kendisi böyle söylüyor) fakat bu uyarma geçiciydi. Kant yine kendisini uyutacak bir ilaç keşfetti," sözü bu yaklaşımlara bir örnektir (Russell, 2002, 291).

³ Russell, "Kant için yadsınması gereken bir düşmandı Hume, fakat etkisi daha derindi" şeklinde bir değerlendirmede bulunuyor (Russell, 2002, 291). Russell'in felsefe tarihi, baştan sona profesyonel, nesnel bir tarih olmaktan çok, kendi bakış açısının egemen olduğu bir sohbet havasında bir eser; o nedenle kullandığı üslup çok da yadırgatıcı değil. Oysa derslerine katılan Borowski'ye atfedilen şu bilgiler böyle bir düşmanlığın söz konusu olmayacağını gösteriyor: "Öğrencisi olduğum yıllarda Hutcheson ve Hume'a özellikle önem

Hume'un Kant'a hangi anlamda ne ölçüde yol gösterici olduğu, Kant'ın Hume'a ilişkin yorum ve değerlendirmelerinde ortaya koyduğu tezlerin hangi amaca yönelik olduğu, olası amaçların gerçekleşip gerçekleşmediği, Kant'ın Hume'u kendi programına daha çok dikkat çekmek, programını teyit etmek amacıyla ön plana çıkarıp-çıkarmadığı gibi farazi sorulara da yanıt aranacaktır. Kant'ın Hume'un eleştiri kuramı ve teleoloji hakkında ortaya koyduğu görüşler üzerinde de değerlendirmeleri var ancak Hume'u andığı bütün konularda geniş tartışmalara ve çözümlemelere girişmek bu makalenin sınırlarını çok aşacaktır.⁴ O nedenle burada daha çok onun epistemolojisi kısmen de teolojik ontolojisi üzerinden yaptığı yorumlara ağırlık verilecektir. Kant'ın Hume değerlendirmelerinin daha kapsamlı çalışmalara zengin bir malzeme sunacak ölçüde olduğunun görülmesine aracı olması bakımından bu makale bir başlangıç olarak da değerlendirilebilir.

1. Kant'ı Dogmatik Uykusundan Uyandıran Hume (Mu?)

Kant, Prolegomena'yı 1783 yılında, hem Saf Aklın Eleştirisi'nin daha iyi anlaşılması hem de "bilimsel" ya da rasyonel metafiziğe eğilimli ustalar için bir kılavuz olması amacıyla yayınladığını duyurmuştur (Kant, 1995, 9).⁵ Eser, Kant'ın programını çok açık bir biçimde ortaya koyması bakımından önemli olduğu gibi, makalemizin konusu açısından Hume'un temel öğretilerini eleştirel bir bakış açısıyla geniş bir çerçevede ele alması bakımından da önemlidir. Kant'ın, ilk Eleştiri'nin birinci basımında çok

veriyordu. Hutcheson etik disiplini bakımından, Hume ise derin felsefi düşünceler bakımından önemliydi. Bilhassa Hume sayesinde düşünme gücü yeni ve özel bir itki kazanmıştı. Bu iki düşünürü dikkatle okumamızı tavsiye ediyordu (Kuehn, 2011, 91).

⁴ Bk. (Kant, 2011, 151,309)

⁵ İki filozofun da felsefi programlarını belirleyen eserler benzer kaderi paylaşmışlardır. Hume'un İnceleme'si kendi ifadesiyle "matbaadan ölü doğmuş" muhatap kitlesince hiçbir olumlu ya da olumsuz tepki ile karşılanmamıştır. Hume, denemelere yönelip ünlendiğinde, İnceleme yeni ekler ve yapılan bazı düzeltmelerle yayımlandıktan sonra Hume'un esas programının yol haritası gibi algılanmaya başlamıştır. Benzer bir sessizlik Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi için de söz konusu olmuştur. Kant da, hem Eleştirisi'nin kolay anlaşılmasını sağlamak hem de kapalı kalan bazı noktaları açık kılmak için Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Bir Prolegomena adlı eseri yazmıştır. Eleştirisi'nin, Hume'un İnceleme'si kadar soyut, zor ve ağır metafizik tartışmalar içerdiğini Kant şöyle açıklamıştır: "(eser) anlaşılmayacaktır, çünkü kitabın sayfalarını seve seve karıştıran oluyor, ama hiç kimse onu enine boyuna düşünmeye heves etmiyor ve hiç kimse böyle bir zahmete girmek istemeyecektir, çünkü bu yapıt kurudur, karanlıktır, çünkü alışılmış tüm kavramlara ters düşüyor, üstelik de fazla ayrıntılıdır..." (Kant, 1995, 9) Mendelssohn Eleştirisi için "asap törpüsü" Kant için de "her şeyi kırıp döken Kant" ifadelerini kullanmıştır. (Heimsoeth, 2007, 19)

yer vermediği Hume’a, Prolegomena’da ve söz konusu Eleştiri’nin dört yıl sonra yayımlanacak ikinci baskısında oldukça fazla yer vermesi ve eleştirel felsefesinin merkezi problemlerini Hume üzerinden tartışmaya açması, hatta sonuçlandırması dikkat çekicidir. Makalenin sınırlı ölçeği çerçevesinde değinileceği ve görüleceği gibi, Kant’ın Hume üzerine değerlendirmeleri ve yorumları bir makalenin sınırlarının çok ötesinde anlam ve derinliğe sahip görünmektedir.

Kant’ın, Hume’u ciddi anlamda merkezi konuma oturtan en bilindik ve ünlü sözü ile başlamak uygun olacaktır, şöyle demişti Kant:

İtiraf ederim ki, beni yıllar önce dogmatik uyuklamamdan ilk defa uyandıran ve araştırmalarım kurgusal anlamda bambaşka bir yön vermemi sağlayan, David Hume’un bu hatırlatması olmuştur.⁶ Onun çıkardığı sonuçlara kulak vermekten çok uzaktım; ama Hume kendi sorununun tümünü değil, bir parçasını gördüğü için, bu sonuçlar beni harekete geçirdi; çünkü bu parça, bütünü göz önünde bulundurmadan hiçbir bilgi veremez. (Kant, 1995, 8.)

Her ne kadar yaygın olarak bu sözün “dogmatik uykudan uyandırma” özelliği ön planda gösterilmişse de, “kendi sorununun tümünü değil, bir parçasını gördüğü için, bu sonuçlar beni harekete geçirdi” derken, Kant’ın gerek programında gerekse ele aldığı konularda, açık ya da kapalı Hume’a ciddi eleştiriler yönelttiğini belirterek başlamak gerekir. Hatta bu meşhur sözün gerekçesi olarak gösterilen nedensellik öğretisi, Kant tarafından Hume’a yöneltilen daha sert eleştirilerin de hareket noktası olmuştur.

2. İki Filozofun Felsefî Programı

Felsefede, filozofların kendilerini öncü, öğretilerini de bir dönüm noktası olarak görmeleri sık rastlanan bir durumdur. Hume, İnceleme’nin ilk cümlelerinde bu iddianın doğallığını şu sözlerle dile getirir: “Felsefe ve

⁶ Kemp Smith, Kant’ın “yıllar önce” dediği dönemin, muhtemelen 1773 yılı olduğunu belirtiyor, (Kemp Smith, 2005, 9).

bilim dünyası içinde yeni herhangi bir şey keşfettiği iddiasında olanlar için, bu iddialarını kendilerinden önce geliştirilmiş olanların hepsini yererek, kendi sistemlerini de överek ortaya koymalarından daha olağan ve daha doğal bir şey yoktur” (Hume; 1964, 3;1997; 39; 2009;11). Hume'un öncü olma iddiasına benzer bir iddianın Kant tarafından da dile getirilmiş olduğunu görüyoruz. Kısır döngüye dayalı dogmatik ve teolojik metafiziği reddetmede Hume'la benzer noktada buluşan Kant, kendisinin bir yenilikçi hatta Kopernik gibi bir “devrimci” olduğunu söylerken, dogmatik uykusundan uyandırması nedeniyle övdüğü Hume'u, gemiyi kumsala (skeptisizme) oturtması nedeniyle eleştirmiş, kendisinin “gemiyi” güvenli yolculuğuna devam ettirecek kılavuz kaptan olduğunu ima etmişti Ayrıca Hume'un çok iyi başlamakla birlikte programının sonunu getiremediğini, “eğer insan keskin görüşlü adamın ulaştığı yerden düşünmeye devam ederse daha ileriye gitmeyi umabilir,” sözleriyle, onun yapamadığını kendi programıyla gerçekleştireceğini söylemiştir (Kant, 1995, 8, 10). Copleston'ın, Kant'ın “Kopernik devriminin” Hume'un görgücülüğüne karşı bir adım olduğuna ilişkin sözünü bu noktada zikretmek uygun olur (Copleston, 2004, 40).

İlk bakışta, rasyonalizmin önemli temsilcisi Kant ile ampirizmin zirvesi sayılan Hume'u benzer yönleriyle ele almak ilginç gelebilir. Kant'ın, Hume'un uyarmasıyla spekülâtif felsefe yolunda yepyeni bir yola girdiğini söylemesiyle merak daha da artar. Çünkü her ne kadar her iki filozof da aydınlanmanın genel karakterine uygun programa sahip olsalar da genel anlamda rasyonalizm ile ampirizm arasında var olan temel sorunlar hiçbir zaman ortadan kalkmamıştır. Her şeyden önce Kant'ın kurgusal eleştiri felsefesi ampirizmle hiçbir zaman uzlaştıramayacak bir metafiziği de içermektedir. Ancak, iki filozof da pozitif bilimlerin büyük ilerlemeler kaydettiği, beşerî bilimlerin de rasyonel-ampirik epistemolojiler temelinde bir yenileşmeye tabi tutulmasıyla klasik felsefenin işlevsiz hale geldiği bir dönemde yaşamıştır. Bu durum her iki okulun da aydınlanmacı bakış açılarındaki benzerliği gösterir. Kopernik'le başlayıp, Galilei, Descartes ve Newton'la devam eden matematik esaslı fizikte Newton'un devrim niteliğindeki başarısı, birçok filozof gibi Hume'u da Kant'ı da derinden etkilemiştir. Newton, dönemin filozoflarınca simgesel bir karaktere

dönüşmüş, bir idol olarak büyük saygı görmüştür. Newton'un deneysel akıl yürütme metodunu, pozitif bilimlerde olduğu gibi, insan bilimlerinde, Hume'un deyişiyle moral konularda (*moral subjects*) uygulamaya girişilmiştir. İlke olarak bütün aydınlanma filozoflarının programında yer alan bu yeni metodu uygulamada Hume ve Kant öne çıkan iki filozof olmuştur. Hume naturalist, kısmen pozitivist, analitik bir felsefe inşası için yola koyulurken, Kant da bu nitelikte yapılabilecek felsefe tarzını bütünüyle dışlamadan, saf akılla doğa bilimlerini, pratik akılla özgürlük, ölümsüzlük ve Tanrı gibi konuları ele almıştır. Her iki filozofun da salt naturalist bir temel kabul etmeleri, aydınlanmanın ruhuna uygun bir yöntemi benimsemeleri anlamına geliyordu, kuşkusuz. Çünkü bilim ve sanatlarda görülen nesnel başarılar, soyut, muğlak, kısır döngü ve gereksiz kurgulara dayalı felsefe yapma tarzının, teknik ifadeyle, dogmatik ya da teolojik metafiziğin kullanım ömrünün dolduğunu göstermişti. Bu aşamada her iki filozofun yol haritasının değişmesine neden olan en büyük problem, en azından Kant açısından, klasik metafiziğin doğru bir yola koyulması sorunu olarak görünüyordu. Eğer felsefe yapılacaksa ki mutlaka yapılacak, bu metafizik olmadan olmazdı. Ancak, metafiziğin tarihine bakıldığında başarı hanesine yazılacak bir ilerleme görülemediği gibi, hem aklın kendinden kaynaklanan kurgular ve hayal gücünün sınırsız kullanılması hem de aklın yetkisiz olduğu benzer alanlarda at koşturması engellenmeli idi. Kant'a göre, aklın bu yetkisiz kullanımı ile ortaya çıkan, deneye dâhil olması gerektiği halde, her türlü deney ve bilim dışı kurgularla ya dogmatizmin kökleşmesine ya da şüpheciliğin daha da derinleşmesine neden olan mevcut metafizik terk edilmeliydi. Hume ise, felsefenin varlık nedeni olan hakikati arama çabasını ve büyük metafizikçiler olarak anılan klasik filozofları da içeren değerlendirmesinde şöyle bir durum tespiti yapıyordu:

Eğer hakikat ne olursa olsun insan kapasitesinin içinde bir şey ise de çok derin ve bulanık bir yerde yattığı aşikârdır; en büyük dehalar en büyük sıkıntıları çekmiş olmalarına rağmen başarısız olmuşlarsa, bizim ona sıkıntı çekmeksizin

ulaşacağımızı ummamız büyük bir kibir ve haddini bilmezlik sayılmalıdır (Hume, 1964, 3-4)⁷.

Bu tespitler doğrultusunda, yeni bir başlangıç noktası oluşturmak için yola koyulan Hume, programını *A Treatise of Human Nature* (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme) adlı eserle ortaya koyuyordu. Anlama yetisi (*understanding*), Tutkular, Ahlak konularının yer aldığı üç kitaptan oluşan eserin alt başlığı “*Deneysel Akıl Yürütme Metodunu Moral Konulara Uygulamak İçin Bir Girişim*” olarak belirlenmiştir. Aslında bu alt başlık Hume’un yöntemi hakkında her şeyi anlatıyor. Filozofun, deneysel akı yürütme metodu dediği, yukarıda da zikredilen, doğal felsefe olarak bilinen fizik başta olmak üzere, ortaya çıkmakta olan başka pozitif bilimlerin matematik ile desteklendiği Newton’un geliştirdiği yeni metot idi. Amaç, Matematik, Doğal Felsefe ve Doğal Din konuları, Ahlak, Politika gibi alanlarının insan doğasıyla ilgisini ve sözü edilen deneysel akıl yürütme yöntemi ile nereye kadar gidilebileceğini ortaya koymaktı. Felsefi araştırmalarda yapılması gereken, o zamana kadar uygulanan “sıkıcı oyalanma metodunu” terk ederek, cephedeki bir köyü ya da kaleyi fethetmek yerine doğrudan bu bilimlerin merkezine, insan doğasının bilimine yönelmektir. Hume, ancak bu metotla zafere ulaşmayı umut edebiliriz, dedi (Hume, 1964: 5; 1997: 41). İnsanın varlık, bilgi ve eylemleri yönünden evrende nasıl bir yer işgal etmekte olduğunu, neyi, neleri nasıl, ne ölçüde bilme ve gerçekleştirme yeteneğinde olduğunu, artık bir yapı-söküme tabi tutulması gereken, eskinin dogmatik metafiziği ile değil, deneysel akıl yürütme yöntemiyle ortaya konmalıdır. Önce, bütün yetkinin sahibi olan ve her şeyin kendine göre anlam ve değer kazandığı akıl, anlama yetisi (*understanding*) esas alınmak üzere duyarlık, bellek, hayal gücü gibi bütün bileşenleriyle çözümlenecek, genel anlamda akı oluşturan

⁷ Kendi eserinin, kurgusal metafizik bir karakterde görünmesi ve sorunları ötelemesi açısından eleştirdiklerinden geri kalmamasına rağmen, Hume’un kurgusal metafiziğe yönelttiği şu eleştiriler ilginçtir: “*Muhakemesi güçlü, birikimli birinin, büyük bir güven kazanmış ve savlarını en titiz ve sağlam akıl yürütme noktalarına erdirmiş dizgelerin dahi zayıf temellerini bulması kolaydır. Güven üzerine kurulan ilkeler, bunlardan çıkarılan sakat (lamely) vargılar, parçalardaki uyum ve bütündeki açıklık ve eksiklikleri... Tüm bunlar en saygın filozofların sistemlerinde bile karşımıza çıkabilen ve belki de felsefenin itibar kaybetmesine yol açan şeylerdir*” (Hume, 1964;3;1997, 39; 2009, 11)

her şubenin yeri ve sınırı belirlenecek, sonra da bu temel üzerinde doğru olan-yanlış olan, metafizik olan-görünür olan ortaya konacaktır.

Hume'un insan doğasının bilimi ile yapmaya çalıştığı şeyi, Kant da Kritikler adıyla ünlenen üç eser ile yapmaya çalışacaktı. O da, başta her şeyin öncelikli olarak kendisine yüklendiği, ancak kendi içinden çıkan bazı vehim ve kuruntularla adeta yoldan çıkmış, işlevsizleşmiş, yetkisini aşmış olan aklı bir eleştiriye tabi tutarak, hem doğa bilimlerini hem de beşeri bilimleri rasyonel bir temele oturtmayı tek hedef olarak açıkladı. Hume'un *İnceleme*'nin sunuşunda beyan ettiği yöntem ve amaç, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin, özellikle ikinci basıma yazdığı önsözde ortaya koyduğu yönteme yakın görünür.

Sorunun tespitinde ve öngörülen programda görülen benzerliklere karşın, esasa ilişkin anlayış, amaçlar ve varılan sonuçlar açısından çok farklı iki filozof ve öğreti ile karşıya bulunulduğunu vurgulamak gerekir. Örneğin, Hume, duyum ya da duyulur ötesi bilgi türünü metafizik olarak niteleyerek, çoğunlukla reddedip en iyimser tavırla şüpheyi karşılar. Ona göre deneyimin sınırları dışında var olduğu iddia edilen bilgi, bilgi değil, bir kuruntudur. Oysa Kant bütün gücünü ve yeteneğini, bir bilim olarak zorunlu gördüğü bilimsel ya da gerçek dediği akılcı metafiziği kurmaya adanmıştır; programının amacı, kuracağı bu metafizikle evrensel, zorunlu sağlam bir ontoloji, epistemoloji ve etik kurmaktır. Kritik sonrası ortaya koyduğu bütün eserler de bütünüyle bu amacını gerçekleştirmek üzere tasarlanmış ve yazılmıştır.

3. Felsefi Metafizik Gerekli (Mi?)Dir

Kant'ın "kitabın kendisi" dediği, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci baskısında eksik ve kapalı bırakılanları açıklayan bir kılavuz niteliğindeki *Prolegomena*, (Kant, 1995, 36, 70) olarak tanımladığı eseri, filozofun felsefe ile neleri başarmak istediğini ortaya koyması bakımından da değerli bir çalışmadır. Kant'ın çözmek istediği felsefi sorunların başında, bir felsefi metafiziğin mümkün olup olmadığının tespiti sorunu vardır. Bu bağlamda eser, yazarın da açıkça vurguladığı gibi, çıraklar için değil ustalar için yazılmıştır. Kant eserinde, felsefede söylenmesi gereken her şeyin

söylendiğini düşünen eski, yeni her türden felsefe tarihçilerini eleştirerek, daha yapılması gereken çok iş olduğunu, *Prolegomena*'nın onlara da kılavuz olacağını belirterek işe koyulduğunu zikreder. O zamana kadar, akli her şeyin ölçüsü olarak ele alan klasik metafizikçiler de deneyimin gerçek anlamını ve kavramını borçlu olduğu yetinin akıl olduğunu bilen deneyciler de akıl üzerinde ciddi bir eleştiri yapmamışlardır, diyen Kant'a göre "hakiki bilim, aklın kendisini bilmesidir" (Kant, 1995: 35, 69). Doğa bilimlerinde bu kadar ilerleme sağlanmışken, çoğunlukla bilinmezlik çemberinde sürekli aynı şeylerin tekrarı olarak algılanan metafiziğin artık sonunun geldiğine inanan bir kesimin ağırlık kazanmaya başladığı bir dönemde, hala metafizik gerekli midir sorusunu sormak bile önemlidir (Kant, 1995: 4)⁸ Metafizik bir bilim niteliği taşıyorsa da taşımiyorsa da açık bir biçimde ortaya konulmalıdır. Böylece metafizik, dileyen herkesin dilediği gibi kullandığı bir araç olmaktan çıkarılacaktır. Metafizik, zorluğu ve giderek öneminin azalması nedeniyle yetkin ve ona ehil olanların da başka bilimlere yönelmesiyle sahipsiz kalmış, onu her amaç için kullanan ve her şeyde bilgisiz olanların at oynattığı bir alana dönmüş durumdadır (Cassirer, 1996: 93)⁹

Kant, kendisinden önce analitik ve sentetik yargıların arasındaki farkın, kimi zaman da ilişkinin dile getirilmemiş ve üzerinde çalışma yapılmamış olmasının da büyük bir eksiklik olduğunu belirterek, metafiziğin a priori sentetik yargılarla güvenli bir sisteme kavuşacağını savunur. Ortaya koymak istediği en büyük yeniliğin böyle sağlam bir metafizik olduğunu her fırsatta dile getiren Kant, Hume'un sorunu tespit etmekle birlikte, sadece nedensellik bağıntısını üstünkörü alışkanlıkla çözerek, evrensel bir metafizik kurulabileceği gerçeği karşısında sessiz ve şüphe içinde kaldığını, böylece işi yarıda bıraktığını öne sürer. Oysa uzun zamandır, metafiziğin deneyle üstesinden gelinebilecek bir şey olmadığının

⁸ "Metafiziğin doğuşundan bu yana, daha doğrusu tarihinin uzandığı kadarıyla, bu bilimin kaderini belirlemek bakımından hiçbir olay, David Hume'un ona karşı yaptığı saldırısından daha önemli olmamıştır" (Kant, 1995, 5)

⁹ Cassirer'in değerlendirmesiyle, "ona göre artık metafiziği, Swedenborg'un ruhlar dünyası hakkında verdiği haberler türünden bir şey olmaktan, anlaşılabilirlik taşımayan ve doğru inançlara götüremeyen uluorta kanaatler toplamı olmaktan kurtarmak gerekir. Bu konuda ilk ve tek hareket noktası şudur: Alçakgönüllü ve dolaysız bir şekilde, bu konuda hiçbir şey bilemeyeceğimizi itiraf etmek. Metafizik artık keyfi ve isteğe bağlı spekülasyonların değil, rahatsız edici bir kuşkuculuğun alanıdır." Cassirer, 1996, 93) Swedenborg ve metafiziği hakkında bkz. (Heimsoeth, 2007, 52)

farkına varan kişi Hume'du. Kant, Hume'un bu durumunu şu sözlerle özetler:

Eğer sorunumuzu evrenselliği içinde göz önüne almış olsaydı, hiçbir zaman bütün bir arı felsefeyi yok eden bu tutumu öne sürme durumuna düşmeyecek, çünkü o zaman kendi uslamlamasına göre bir arı matematiğin bile açıkça a priori bireşimli önermeler kapsadığı için olanaklı olmayacağını görecekti, ki onu öne sürmekten hiç kuşkusuz sağlam sağduyusu tarafından kurtarılmış olmalıdır (Kant, 1993, B20, 45).

4. Rasyonalizm Ampirizm Uzlaştırması (Mı?) Kant'ın Böyle Bir Amacı Var mıydı?

Esas programı rasyonalizm ile ampirizmi kendi değerleri içinde koruyarak eklektik bir sonuca varmak olan Kant ile genelde ampirist öncüler, özelde de Hume arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları anlamak için *Saf Aklın Eleştirisi*'nin her iki baskısı ile diğer iki eleştiri ve *Prolegomena*'nın ilgili kesimlerini çözümleyici bir tarzda ele almak zorunludur. Çünkü, rasyonalizmden asla vaz geçmeyen ancak ampirist kuramları da en az onun kadar önemseyen Kant'ın temel iddialarını bilmeden onun Hume hakkındaki yorumları tam olarak anlaşılamaz.

Kant'ın, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinin B yayınının ilk cümlesi ampirist Hume'un programının ve felsefesinin özü gibi, arkasından gelen ve "ama" ile başlayan cümle de ona yönelik eleştirisinin giriş cümlesi gibidir:

Tüm bilginin deneyim ile başladığı konusunda hiçbir kuşku olamaz; çünkü bilgi yetisi eğer duyularımızı uyararak bir yandan kendiliğinden tasarımlar yaratan, öte yandan bunları karşılaştırmak ve bağlayarak ya da ayırarak duysal izlenimlerin ham gerecini nesnelerin deneyim denilen bir bilgisine işlemek için anlık etkinliğimizi devime geçiren nesneler yoluyla olmasaydı başka hangi yolla

uygulamaya geçirilebilirdi? Öyleyse zamana göre bizde hiçbir bilgi deneyimi öncelemez ve tüm bilgi deneyimle başlar. Ama tüm bilginin deneyimle başlamasına karşın, bundan tümünün de deneyimden doğduğu sonucu çıkmaz; çünkü pekala olabilir ki deneyim bilginin kendisi bile izlenimler yoluyla aldıklarımızın ve kendi bilgi yetimizin (duyusal izlenimlerin yalnızca vesile olmalarıyla) kendi içinden sağladıklarının bir bileşimidir, ve bu son eklentiye o temel gereğten ancak uzun alıştırmalar sonucunda kazanılan dikkat ve beceri yoluyla ayırt edebiliriz” (Kant, 1993: B1,B2; 37-38).

Kant'ın, “deneyimin bilgisinin kendisi bile kendi bilgi yetimizin kendi içinden sağladıklarının bir bileşimidir” derken, daha işin başında bilginin izlenimlerin bir kopyası olduğu tezine karşı bir tespit yaptığı görülüyor. Devamında, deneyden ve tüm duyu izlenimlerinden bağımsız bir a priori bilgi olduğunu ve bunu ortaya çıkarmanın en öncelikli iş olduğunu da yine Kant'ın yazdıklarından okuyoruz. Burada Filozof, bilginin deneyimle başladığını söyleyip ampirizmin temel ilkesi ile uygun bir söylem ortaya koyduktan sonra, saf a priori bilginin tanımına, özelliğine ve önemine vurgu yaparak ilerlemektedir. Kant, a priori için, deneyimle az çok karışmış gibi görünen ve a priori olarak adlandırılan bilgileri a priori saymayacağız, a priori derken “deneyimden bütünüyle bağımsız mutlak bilgiyi” “arı a priori” bilgiyi anlayacağız, der. Kant, deneyimle karışmış olan “her değişimin bir nedeni vardır” önermesi a priori bilgidir ama arı değildir, çünkü değişim deneyimden türetilen bir bilgidir diyerek aradaki farkı ortaya koyar (Kant, 1993: B3, 38). Transendental Mantık'ın giriş bölümünde yer verdiği “algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördürler” yargısını burada hatırlamak konuyu anlamak açısından yararlı olacaktır (Kant, 1993: A52;B76, 66.).

Kant'a göre rasyonalizm ile ampirizmin kaçınılmaz bir biçimde buluşmaları gereken noktalardan biri de belli bazı a priori bilgilere sahip olduğumuzun kabul edilmesidir. Sıradan anlama yetisi bile hiçbir zaman onlarsız değildir; “her değişimin bir nedeni vardır” maksimi bunlara bir

örnektir. Kant'ın önemle üzerinde durduğu husus, saf bilgi ile deneysel bilgiyi birbirinden ayırt eden karakteristik yapının keşfedilmesidir. “Deneyim bir şeyin şu ya da bu doğada olduğunu öğretir; başka türlü olamayacak olduğunu değil” derken, Hume'un temel tezlerinden birini dile getiren Kant'a göre bu önerme hiçbir şekilde deneyimden türetilmemiş ve kendisi de zorunlu olan bir önerme, ancak a priori karakterine sahip bir önermedir. Tümevarım gibi, varsayımlı ve karşılaştırmalı evrensellik taşıyanlar, şimdiye kadar algılamış olduklarımıza göre herhangi bir kurala aykırılık yok diye onayladıklarımız mutlak ve zorunlu bir evrensellik taşımazlar (Kant, 1993: B3, 38). Kant, bu tespitlerin bazılarını açık ya da zorunlu olarak kabul eden Hume'un, zorunluluğu “alışkanlığa” bağlaması uygun olmamıştır diyerek tartışmayı sürdürür. Zorunluluk ve mutlaklık a priori bilginin karakteri iken, matematiğin, deneyle bağlantısı da olsa, tüm önermeleri zorunlu ve evrenseldirler. Ona göre, Hume bu zorunluluk ve evrensellik niteliğini sıradan anlağın da anlayabileceği türü, “tüm değişimlerin bir nedeni olmalıdır” önermesinde var olan neden ile sonuç arasındaki zorunluluğu kabul etmeyerek ciddi bir hata içerisine düşmüştür. Kant, bu örnekle neden ile etki arasındaki ilişkinin doğal bir zorunluluk olduğunu, aksi halde, neden kavramının ortadan kalkacağını öne sürer. Hume'un neden ile sonuç arasındaki ilişkiyi daha önce deneyimlenen bir sonucu beklerken alışkanlıkla elde edilen öznel bir zorunluluk olarak görür. Kant bu iddianın, olası da olsa, deneyin verdiği zorunluluğun a priori ilkelerin katkısıyla evrensel zorunluluk mertebesine yükseleceğini savunur. Hume'un bu tezi, neden kavramını bütünüyle ortadan kaldırır (Kant, 1993: B5; 39, 351) Deneyimin kendisi ilerlemesinde bağımlı olduğu tüm kurallar görgül olsaydı, deneyimin kendisi pekinliğini nereden alacaktı, diye bir soru soruyor Kant (1993: B6; 39). Ona göre deneyin de a priori kavramlar ve yargılarla güvenilirliğini sağlaması gerekir.

Kant, bir nesnenin bilgisini olanaklı kılan iki koşulun var olduğunu çok kez tekrar eder. Ampirizmin iki öncüsü olan Locke ve Hume'a yönelttiği eleştirileri de içine alan bu tezleri şu önemli tespitlerle birlikte dile getirir:

Bir nesnenin bilgisini olanaklı kılan yalnızca iki koşul vardır -ilkin nesnenin, ama ancak bir görüngü olarak

verilmesini sağlayan sezgi ve ikinci olarak bu sezgiye karşılık düşen nesnenin düşünülmesini sağlayan kavram. Locke bu irdelemeleri gözden kaçırdığı için, arı anlağın kavramları ile deneyimde karşılaştı ve onları deneyimden türetti. Bu yüzden bir tutarsızlığa düşerek onlar aracılığıyla deneyim sınırlarını çok aşan bilgiler elde etmeye çalıştı. Hume, Locke'un düştüğü hataya düşmeyerek, bu kavramların a priori kökenleri olmasının zorunlu olduğunu fark etti ama onların nesnede nasıl olanaklı olabileceğini açıklayamadığı için şüphecilğe düştü... (Kant,1993: B127,B128, 84-85).¹⁰

Transendental Mantık'da yer alan şu ifadeler Kant epistemolojisinin özeti gibidir:

Öyle bir doğamız vardır ki, sezgi hiçbir zaman duyuşsal olmaktan başka türlü olamaz, yani yalnızca nesneler tarafından etkileniş kipimizi kapsar. Buna karşı duyuşsal sezginin nesnesini düşünme yetisi anlaktır. Bu yeteneklerden hiçbirisi ötekine yeğlenemez. Duyarlık olmaksızın bize hiçbir nesne verilemez ve anlık olmaksızın hiçbirisi düşünülemez. İçeriksiz düşünceler boş ve kavram olmaksızın sezgiler kördürler... Anlık hiçbir şeyi sezemez ve duyular hiçbir şey düşünemezler... (Kant, 1993: B76, A52, 66).

Bu vargıdan da anlaşıldığı gibi, Kant için her bilgi, duyu yoluyla başlayan sürecin aklın çeşitli yetileriyle devam edip yine akıl deney iş birliği ile tamamlandığı bir süreç sonunda elde edilir. Ne kendi başına deneyin ne de arı idea ve ilkelerin kendi başlarına bir bilgi üretme gücü vardır. Ancak hem saf aklın hem de deneyin, bileşenleri ile çeşitli bilgi türlerini kazandırma özellikleri potansiyel olarak hep vardır.

¹⁰ Kant'ın, Locke'un doğru tespit yanlış seçimle matematiği dışlayan, bilimler üzerinde kaotik bir süreç yaşanmasına neden olan tavrına ve Britanya ampirizmine yönelttiği eleştiriler için ayrıca bkz. (Baum 2007, 37-39).

5. Neden Kavramı Ve Zorunlu Bağlantı (Necessery Connection), İdesi Ve Kaynağı

Hume'un epistemolojisinin en önemli en özgün ve bir o kadar da kritik olan noktası neden-sonuç ilişkisine ilişkin çözümlemeleridir. Kant'ın Hume'un felsefesine ilişkin yorumlarının da en başta geleni ve en önemli olanı bu konudadır. Kant'ın, dogmatik uykusundan uyanmasına vesile olduğunu söylediği, paradoksal bir biçimde en çok da eleştirdiği nedensellik sorununda ilişkin değerlendirmesine göre, birkaç kez değinildiği gibi, Hume'un tespiti doğru ancak vardığı sonuç yanlıştır. Bu sorunu net ve kapsamlı anlamak için Hume'un konuya ilişkin açıklamalarını kısaca hatırlamak gerekir. Hume'un bilgi öğretisinin temelinde, bilginin duyular başlayıp zihinsel süreçlerle devam ettiği tezi vardır. Duyular kısmı izlenimler, zihinsel kısmı da izlenimlerin soluk kopyaları olan ideler olarak adlandırılırlar. İkinci aşamada, zihinsel sürecin ilk ögesi olan ideler kendilerinden üretilecek idelerin izlenimi olurlar, bunlar duyusal olan izlenimlerin idesi, sonra gelecek idelerin izlenimi oluyorlar. Hiçbir süreç bu iki öge olmadan sonuca ermez. Hume'un klasik ifadesiyle söylenecek olursa: "izlenimi olmayanın ideası da olmaz" bu ilke bilginin her türü için geçerlidir. Burada ele alınan neden-sonuç ilişkisinde, neden ve sonuç denilen iki ayrı olgunun izlenimleri ve ideleri vardır ancak zorunlu bağlantı denilen "ide"nin izlenimi yoktur; o nedenle genel olarak "var olduğu" "var sayılan" yani sayıltı mertebesindeki bu düşüncenin kaynağının bulunması gerekir. Neden ile sonucun her birinin bağımsız iki nesne ya da olgu olduğu, süreçte önce gelen neden ile onun doğal sonucu arasında tanık olduğumuz bağ zorunlu olmayıp, yerde ve zamanda bitişiklik, art ardalık gibi deneyimle elde ettiğimiz bilgiler ışığında olumsaldır. Ne kadar çok deneyimlersek deneyimleyelim, aynı nedenlerin aynı sonuçları üretmesi bu sonuçları tikel olmaktan kurtaramaz. Neden ile sonucun birbirine bağlanması alışkanlık sonucunda oluşmuş öznel bir zorunluluk olarak kabul edilebilir; bu bağlantıyı a priori ya da tanıtlanabilir, sezgisel zorunlu bir sayıltıya dönüştüremeyiz. Hume, *İnceleme'nin Bilgi ve Olasılık* başlıklı III. Bölümü'nün III. Kesiminde "Niçin her zaman bir neden zorunludur?" başlığı altında konuyu şöyle ele alıyor ve özetliyor: "var olmaya başlayan

her şeyin var oluşunun bir nedeni olmalıdır anlatımı felsefede genel bir maksimdir. Bu herhangi bir delil (*proof*) gösterilmeksizin genellikle bütün akıl yürütmelerde sorgusuzca kabul edilir” (Hume,1964:153; 1995: 100,163). Analitik felsefe geleneğinin öncülerinden biri kabul edilen Hume, bu özelliğine uygun olarak, genel kabullere dayalı olduğunu iddia ettiği her şeyi reddeder ve “zorunlu bağlantı” (*necessery connection*) iddiasının ampirik bir temeli olmadığını, çünkü sezgisel (*intuitive*) hiçbir kesinliği olmadığını, tamamen başka bir doğada olduğunu iddia eder (Hume, 1996, 163,171). *Kant'ın Eleştiri'sinden* daha aşağı bir metafizik yöntem ve iddia içermeyen *İnceleme'nin* birinci kitabı tamamen bu tartışma evreninde devam eder. Hume her zaman yaptığı gibi, burada da bu “zorunluluk” iddiasının çözümlenmesi için yapılacak ilk işin “zorunlu bağlantı ideasının” izlenimini aramak olduğunu belirtir; çünkü izlenimler ideaların biricik kaynaklarıdır. İzlenimi olmayan herhangi bir şeyin ideasının da olmayacağı yönündeki ilke her yerde geçerlidir. Eski ve yeni felsefeciler diyerek, neredeyse bütün felsefe tarihini gözden geçirip, konuyu uzun uzun tartıştıktan sonra şöyle bir tespitte bulunuyor Hume:

Zorunluluk idesi belli bir izlenimden doğar. Duyularımız tarafından iletilen o düşünceyi ortaya çıkarabilen hiçbir izlenim yoktur. Öyleyse belli bir içsel izlenimden (*interior impression*) ya da derin düşünme (*impression of reflection*) izleniminden türetilmiş olmalıdır. Bir nesneden her zaman ona eşlik edenin idesine geçmek için alışkanlığın ürettiği o yatkınlıktan başka, bu işle herhangi bir ilgisi olan hiçbir izlenim yoktur. Öyleyse zorunluluğun özü budur. Bütününde ele alındığında, zorunluluk zihinde olan bir şeydir, nesnelerde değil... (Hume, 1964; 1995; 171).

Bu kısa özetten sonra Kant'ın konuyla ilgili değerlendirmelerine dönersek, Kant da, Hume'un, içsel izlenim ya da derin düşünme izlenimi dediği izlenimi, “deneyin akıllı hamile bırakması” sonucunda oluşmuş bir kurgu olduğu biçiminde ilginç bir benzetmeyle açıklamaya çalışır. Burada, aklın, doğrudan deneyle olmasa da yetkili yetkisiz bir çıkarımla, neredeyse bir oldubitti ile zorunluluk idesi oluşturmuş olduğu anlaşılıyor. Kant'a

göre, bütün bilgiyi deneyden türeten ve aklın her türden bilgisini ve ilkelerini de deneye indirgeyen Hume, herhangi bir şeyi ortaya koyarken (neden) ondan zorunlu olarak başka bir şey (sonuç) çıkarmanın ne a priori ne de izlenimlere dayalı bir çıkarım olacağını, dolayısıyla böyle zorunlu bir bağlantı olamayacağını iddia eder. Kant'ın ifadesiyle, yapılan şey, deneyin akli hamile bırakması sonucunda oluşan alışkanlıkların zemin hazırladığı, çağrışım yoluyla pratiğe uygulanan öznel bir zorunluluk uydurma durumudur. Kant Hume'u kısmen onaylayarak, onun, aklın a priori kavramlardan hareket ederek böyle bir bağlantılılığı düşünebilmesinin mümkün olmadığını karşı çıkılmaz bir biçimde kanıtladığını öne sürer (Kant, 1995, 5). Hume'un tespitine göre bu ilke a priori, nesnel ve evrensel bir zorunluluk değil, alışkanlıkların zorunlu gibi gösterildiği "sanal" "öznel" bir zorunluluk gibi görünmektedir. Onun, salt deneye dayalı olarak ortaya koyduğu nedensellik öğretisi saf ve pratik akli kuşatacak şekilde genişletilince şüpheyeye düşmesi kaçınılmaz olacaktı, öyle de oldu, diye yorumluyor Kant. Akılla bağ kurmadan son sözü söyleyen Hume gemiyi kumsala oturtarak işi yarıda bıraktı; böylece metafizik diye bir şeyin olmadığını da öne sürmüş oldu (Kant, 1995: 6). Kant'ın bu noktada Hume'a yönelttiği şu eleştiri de önemlidir: Hume, aklın yetkin olmadığına ilişkin tespit yaparken aklın pozitif yönlerine ilişkin tespitleri yapmayı ihmal etmiştir.¹¹

¹¹ Norman Kemp Smith, Hume-Kant karşılaştırmalarında görüşlerinden öncelikle yararlanılacak uzmanlardan biridir. Smith'in, Kant'ın Hume'dan iki dönemde etkilendiğine ilişkin tespitleri bazı tartışmalara ışık tutacak nitelikte görünmektedir. Bu dönemlerden biri 1756-1762 diğeri de 1772 ve sonrası olarak zikredilir. Bu tespitler, Kant'ın Hume'un felsefesine dair bilgisinin sınırlı olduğu yönündeki iddiaların geçersizliğini göstermesi açısından önemlidir. Kant'ın Hume'u referans göstermesinin en önemli nedeni, nedensellik öğretisinin olası temellerinden birinin sentetik a priori olmasına ilişkin değerlendirmesidir. Ya bu tez kabul edilecek ki, bu Kant'ın çok işine gelecek bir çıkarım olacaktır, ya da metafiziğin tamamen aklın yanılğı sonucu uydurması bir şey olduğu ortaya çıkacaktır. Metafizik için ölüm kalım meselesi olacak olan bu durumu Kant, Hume'a dayandırarak daha emin bir biçimde çözecektir. Ancak, Kemp Smith Kant'ın bu konudaki çıkarımlarının da Hume hakkında yaptığı yorumların da ciddi tartışmalara neden olacak bir çelişki içerdiğini belirtiyor. "Hume özellikle nedensellik ilkesi üzerinde durmuş ve haklı olarak bu ilkenin doğruluğunun ve hatta genel olarak etkili neden kavramının nesnel geçerliliğinin hiçbir iç görüye, yani hiçbir a priori bilgiye dayanmadığını ve şu şekilde olduğunu gözlemlemiştir: dolayısıyla otoritesi zorunluluğuna atfedilemez; yalnızca deneyim sürecindeki genel faydasına ve bu sayede elde ettiği ve gelenek olarak adlandırdığı belirli bir öznel zorunluluğa atfedilebilir. Aklımızın bu ilkeyi deneyimi aşan herhangi bir şekilde kullanma konusundaki yetersizliğinden, aklın ampirik olanın ötesine ilerlemeye yönelik tüm iddialarının geçersiz olduğu sonucunu çıkardı (Kemp Smith, 1918, xxxii)

6. Kant: Şüphe Ancak Geçici Bir Durak Olabilir Nihai Bir Durak Olamaz

Kant, kendi içinde bölünmüş saf aklın şüphecilikle doyuma ulaşmasının ya da ikna olmasının mümkün olmadığını iddia ederken, bilgisizliğimizin bilincinin araştırmalarımızı sonlandırmak yerine, tersine onu başlatmamızın nedeni olması gerektiğine de işaret eder (Kant, 1993: A758, B,786). Burada, aklın şüphe ile doyurulmasının mümkün olmadığını, dogmatik bir kabulle yetinmek yerine, eleştiri yöntemi ile aklı bütün yönleriyle ele almak gerektiğini belirtir. Aynı yerde, Hume'un ilk aşamada şüpheciliğe yer vermesinin doğru, hatta olması gereken olduğunu, ancak şüpheyi bir sonuç olarak görmesinin yanlış olduğunu, bunun da başka problemlere yol açtığını açıklar. Ona göre şüphe insan aklı için sadece bir dinlenme yeri olup nihai bir durak değildir. Bu noktada, aklın, dogmatik açılımların yerindeliği üzerine bir değerlendirme yaparak yeni bir yol haritası belirlemesi gerekir; çünkü bir kesinlik derecesine ulaşmadan akıl görevini yapmış olmaz. Kant pratik anlamda, sentetik a priori bilgiye deneyden önce sahip olduğumuzu anlama yetisinin ilkelerinden çıkarabildiğimizi, ancak bu ilkeyi kavramayı başaramadığımız için bir kuşku söz konusu olabilirse de, kuşkucuların iddialarına dayanak gösterdiği a priori ilkelerin anlama yetisinin ötesinde olduğu gerekçesiyle, aklın bu konuda attığı adımların boşa gittiği söylenemez, der. Saf aklın bütün kavramları yine aklın kendisinde yatar, bunların hiçbirisi deneyim yoluyla elde edilemez; o halde sorunun çözümü yine aklın eleştirilmesi yoluyla elde edilecektir (Kant, 1993: A761, B789; 352) Şüphecilik hiçbir eleştiri yapmayan dogmatik metafizikçilerle uğraşmalıdır, ancak akıl üzerinde yapılacak sıkı denetim onun geleceğe yönelik açılımlarına ve çıkarımlarına son vermeye yetkili olamaz.

Kant, Hume şüphecilerin en akıllısı idi, şüpheci tavrı aklın yeniden yoklanması ve değerlendirilmesine kapı aralaması bakımından uyarıcı idi ama geçici durakta sürekli kalmayı seçti, bu yüzden işi eksik bıraktı anlamında bir değerlendirmede bulunuyor. Onun bu tespitini kendi amacı açısından kullanmanın gereğine işaret ederek Kant şöyle diyor:

Kuşkucu filozofumuz yapmış olması gerektiği gibi bu iki yargı türünü birbirinden ayırt etmedi ve doğrudan

doğruya kavramların bu kendi kendilerini arttırmalarını ve deyim yerindeyse anlağımızın (us ile birlikte) deneyim tarafından döllemeksizin kendi kendisini üretmesini olanaksız görmeye başladı. Buna göre bu yetilerin tüm sözde a priori ilkelerini birer kuruntu olarak gördü ve bunların deneyimden ve bunun yasalarından kaynaklanan bir alışkanlıktan başka bir şey olmadıklarını, dolayısıyla kendilerine sanısal bir zorunluk ve evrensellik yüklediğimiz salt görgül, e.d. kendilerinde olumsal kurallar olduklarını düşündü. Bu tuhaf savı öne sürerken neden ve etki ilişkisinin evrensel olarak bilinen ilkesine göndermede bulundu. Çünkü hiçbir anlık yetisi bizi bir şeyin kavramından bu yolla evrensel ve zorunlu olarak verilen başka bir şeyin var oluşuna götüremeyeceği için, buradan deneyim olmaksızın kavramımızı arttırabilen ve böylece kendini a priori genişletebilen bir yargıyı aklayabilmemizi sağlayabilecek hiçbir şeyimizin olmadığı vargısını çıkarabileceğimize inandı (Kant, 1993: A765; B793; 353).¹²

Kant, bu satırların devamında, güneşin balmumunu eritip, kili sertleştirmesini deneyim olmadan bilemeyeceğimizi söyleyen Hume'un, anlama yetisi ile verili olan kavramın içeriğinin ötesine geçemeyeceğimiz yolundaki tespitinde haklı olmakla birlikte, başka şeylerle bağıntı yasası çerçevesinde yeni ilkelere ulaşılabilirliğini, örneğin güneşle ısı arasındaki ilişkiyi a priori bilmemiz gibi, göz ardı ettiğini savunuyor. Kant'ın dikkat çektiği başka bir şey de, deneyimlenen olgularda kalıcılık ilkesinin de sürekli olduğuna ilişkin tespittir. Başka bakımlardan keskin görüşlü olmakla birlikte, şüpheci yanılgıları olduğunu söylediği Hume'u, aynen dogmatikler gibi anlama yetisinin bütün a priori sentetik türlerini sistemli

¹² Tırnak içinde verilen bazı alıntılarda, özgün çevirilere dokunulmadığından, tercih edilen sözcükler, olası yazım ve anlatım yanlışları da çevirene ait olmak üzere, özgün biçimleriyle bırakılmışlardır.

bir şekilde gözden geçirmemesi nedeniyle yanılgıya düştüğünü belirtiyor. Kant'a göre aklın ve anlama yetisinin sınırlarını belirlemek ayrı şey, onu bütünüyle kısıtlamak ve hiçbir şey yapamayacağını iddia etmek ayrı şeydir. Bu yapıldığı takdirde kuşkuculuktan kurtulmak mümkün değildir. “Böylece kuşkuculuğu her zaman devirecek olan şey Hume'un da başına gelir ve kendisi kuşku altına düşer, çünkü karşı çıkışları yalnızca olumsal olan olgular üzerine dayanır, inakçı öne sürümlerde bulunma hakkının zorunlu bir yadsınısını ortaya çıkarabilecek ilkeler üzerine değil” (Kant, 1993; A768; B796; 354).

7. Kant'dan Hume'a Ciddi Eleştiri: Matematiği de “Neden” Kavramı Bahanesiyle Reddetti

Kant'ın, Hume'a yönelttiği eleştirilerden biri de, saf matematiğin, diğer a priori ilkeler gibi salt kavramlardan hareket ettiği yanılgısına düştüğü yönündeki eleştiridir.

Saf matematik bilgiyi diğer tüm a priori bilgilerden ayıran en önemli özellik, onun kavramlardan değil, hep sadece kavramların oluşturulmasından hareket etmesi gerekliliğidir. O halde bu bilgi, önermelerinde kavramın ötesine, onu karşılayan görünün içerdiğine gitmek zorunda olduğundan; bu bilginin önermeleri de hiçbir zaman kavramların öğelerine ayrılmasıyla, yani analitik olarak çıkamazlar ve çıkmamaları gerekir; dolayısıyla hepsi sentetiktir.

Kant burada Hume'a şöyle bir sitemde de bulunuyor:

Hume bir filozofa layık çağrışı duyup, insanın anlama yetisinin bunca mülkiyet iddia ettiği tüm saf a priori bilgiler alanına bakışlarını çevirdiği zaman, farkına varmadan bu bilginin bütün bir bölgesini, hem de en önemlisini, yani saf matematiği ondan ayırdı; bunu, saf a priori bilginin yapısının, başka bir deyişle onun anayasasının bambaşka ilkelere, yani sadece çelişme ilkesine dayandığı kuruntusuyla yaptı (Kant, 1995, 18).

Hume “Saf matematik sırf analitik, oysa metafizik sentetik a priori önermeler içerir” der gibi yaptı ve burada büyük bir yanılgıya düştü; bu yanılgı onun tüm anlayışı için önemli ve sakıncalı sonuçlar yarattı” (Kant, 1995, 18). Kant’ın matematiğin ilkelerini deneye bağlamaya çalışan ampiristlere sert, Hume’a tatlı sert eleştirilerinden biri de şudur:

Oysa matematik, antinomide kaçınılmaz olduğu gibi, yalnızca deneysel ilkeler kabul eden akılla çatışmaya girdiğine göre –çünkü matematik, uzamın sonsuz bölünebilirliğini karşı çıkılmaz bir biçimde kanıtlar, oysa deneycilik bunu kabul edemez-, demek ki kanıtlamanın sağladığı en büyük apaçıklık, deney ilkelerinden yapıldığı ileri sürülen çıkarımlarla açıkça çelişir” (Kant, 1999, 14).¹³

Peki, bu yanılgıya düşmeseydi nelere ulaşmış olacaktı Hume:

“Sintetik yargılarımızın kökenine ilişkin sorusunu nedenselliğin metafizik kavramının çok ötesine götürmüş ve onu a priori matematiğin olanağına kadar genişletmiş olacaktı; çünkü bunu da aynı şekilde sentetik kabul etmek gerekirdi. Bu böyle olunca, metafizik önermelerini hiçbir şekilde sırf deney üzerinde temellendiremeyecekti, çünkü aksi takdirde aynı şekilde saf matematiğin aksiyomlarını da deneye bağımlı kılacaktı ki, bunu yapamayacak kadar kavrayış sahibi idi (Kant, 1995, 19).

Sonuç olarak “bu keskin görüşlü adam, bizim şimdi yaptığımız gözlemlere yönelecek ve ‘öykünülmez güzellikteki sunuşuyla’ söz konusu gözlemler daha ilgi çekici olacaktı” diye Hume’a yönelik iltifatlarını tutarlı ve eksiksiz bir çıkarım nedeniyle değil, zekâsı ve sunumu nedeniyle sürdürür.

¹³ Hume’un, İnceleme’nin ilgili bölümünde Uzay ve zamanın sonsuz bölünebilirliğine karşı geliştirdiği tezleri burada hatırlatmak gerekir. (Hume, 1997, 69; 2009, 36) Kant, burada, Hume’un matematiği deneyin ilkesi yaptığını belirterek kısmen doğru yolu seçtiğini anlatmaya çalışıyor (Kant, 1999, 14).

8. Saf Aklın Sınırları Ve Rasyonel Teoloji Sorunu

Hume'un Diyaloglar'da düştüğü skeptik tavrı sorgulayan Kant, “skeptisizm, ta başından beri, metafizikten ve onun polissiz diyalektiğinden çıkmıştır diye bir iddiada bulunuyor. Başlangıçta aklın deneyde kullanılışının lehinde, deneyi aşan her şeyi bir hiç veya yanıltıcı olarak ilan etmiş olsa da, sonra yavaş yavaş deneyin ulaşamayacağı yere götüren ilkeler içerisine a priori ilkeler de olduğunu söyleyecek kadar hedeften sapınca, deneyin ilkelerinden bile şüphe duyulmaya başlandı. Bu kadar iş abartılınca, Kant'ın ifadesiyle, “sağduyu bu konuda haklarını öne sürerek” durumu daha ılımlı bir temkinlilik ve eleştiri haline getirdi.

Herhangi bir nesnenin, olanaklı deneye girenlerin dışında bir şeyinin “öğrenileceğini” ummak, ya da olanaklı bir deneyin nesnesi sayılmayan herhangi bir şeyin, kendi başına nasıl bir yapısı olduğu konusunda en ufak bir insan bilgisi olduğunu ileri sürmek saçmadır. Çünkü zaman, uzam ve anlama yetisinin bütün kavramları deneysel görüş ve algıdan çıkan kavramlardır. Deney ve algı yoluyla kendinde şeyi bilmek ne kadar yanlışsa, deneye uymuyor diye kendi başına bir şeyi (*Dinge an sich*) kabul etmemek de aynı şekilde saçma olacaktır. Kant'ın, neden spekülatif felsefenin zirvesi sayıldığını gösteren çıkarımlarına örnekler vermeyi sürdürelim:

Evet, olanaklı tüm deneyin ötesinde, kendi başına şeylerin (*Dinge an sich*) ne olduğuna ilişkin belirli bir kavram veremeyiz; bu doğrudur. Ama kendimizi bunları araştırmaktan büsbütün alıkoymak yine elimizde değildir; çünkü deney hiçbir zaman akla yetmez; soruları yanıtlarken hep öteye, daha gerilere işaret eder ve tam çözümler söz konusu olunca bizi doyurmaz; bunu herkes -yeterli öznel nedenini bunda bulan- saf aklın diyalektiğinde yeterince görebilir (Kant, 1995: 105-106)

Deneyi çok aşan cevapsız sorular da sayılamayacak kadar çoktur. “dünyanın süresi ile boyutları, özgürlük ile doğa zorunluluğu gibi bütün kozmolojik sorularda yalnızca deney bilgisiyle kim yetinebilir?”(Kant, 1995: 106)

Kant, bir en yüce varlığın akılda temeli olduğunu kanıtlamak için saf aklın nesneler bilgisi, olanaklı deneyin verdiği bilgi, bir başka deyişle uzay ve zamanın konusu olan bilgi ile bilinip kavranamasa da varlığını yadsınamayan başka olası varlıkları düşünmeye aklen bir engel bulunmadığına ilişkin akıl yürütmelerde bulunmaya devam eder. Bu bağlamda Kant'ın terminolojisinde dikkat çeken ifadelerden bir tanesi de sınır kavramıdır. Uzamın söz konusu olduğu yerde var olan sınır ile sınırlama aynı şey değildir, çünkü sınırlama uzam gerektirmez, onlar yalnızca, mutlak tamlığı olmayan bir büyüklüğü etkileyen değillemelerdir (Kant, 1995, 106). Başından beri, fenomen ve numen olarak iki ayrı alan tanıyan filozof, birincisi ile saf aklın bilme özelliğini, ikincisi ile de var ama bilinmesi mümkün olmayan alanı kasteder. İşte bu ikisi arasında bulunan sınır, bize saf aklın kendi sınırına dikkat etmekle birlikte, diğer alanla ilgili düşünme özgürlüğü, saf pratik akıl da sembolik de olsa deney alanından, kavramsal ve düşünsel anlamda, ödünç aldığı analogilerle kendisine ait varlık alanını düzenleyebileceğini de gösterir. Bu sınır meselesinde Kant, yer kaplayan için uzam söz konusu olduğundan bir sınır konulması doğaldır, ancak akıl, matematik ve doğa bilimlerinde sınır tanımaz, sınırlamalar tanır. Sınır tanımadığı için bilgilerde yeni gelişmelere ışık tutar, yol gösterir, kanıtlamalarla nesnel bilgiler elde edilir; bunlar sadece görünürlere (*Erscheinungen*) götürür, duyuşal görünün nesnesi olmayan şey onun alanının dışında kalır, matematik bizi metafiziğin ve ahlakın kavramlarına götürmez, ayrıca buna gerek de duymaz (Kant; 1995: 107).

Sırf anlama yetisinin bilgisi ve kavramlarıyla bütün varlık ve bilgi alanının anlayıp kavrayamayacağımıza göre, yapılması gereken şey, yine bu kavramların ödünç alınmasıyla, bazı nitelikleri ona özel kılmak suretiyle, en yüce varlık kavramı oluşturabiliriz. Kant bu yönde ilerleyerek, aklın tamamen saf bir kavramı olarak Deist kavramını üretiyor. Ama yine saf akıl, içinde tüm gerçekliğin olması gerektiğini tasarlarken, türdeş nitelikler yüklemek gerektiğini de çıkarıyor. Bunun için başvuracağı yer, duyular dünyası, duyulur olanla saf aklın kavramı olan bir ide arasında nasıl bir iletişim olacağı sorununu aşmak gerekiyor. Diyelim ki ona bir anlama yetisi yüklenecek, ama duyulur dünya ile iş gören bir anlama yetisi kavramından başka elde bir başka kavram yok. Onun sınırları da belli

olduğuna göre tek çare kalıyor, aklın sınırı içinde kalarak, antropomorfizmden de kaçınarak bir en yüce varlık kavramını kabul edip, hiçbir fonksiyonu olmayan, yani din ve ahlakın temeli olması mümkün olmayan bir deist tavırdan uzaklaşmak gerekiyor.

Neden kavramının deney alanı ile deney dışı olan pratik alanda aynı değerlendirilemeyeceğini söyleyen Kant'a göre özgürlük aracılığıyla bir neden kavramına gideriz (Kant, 1995, 118). Kant hep bir en üst nedenin varlığı konusunda ısrar eder. Bu tespit onu Hume'un ve başka ampiristlerin deneye dayalı olarak bilinmez gördükleri en yüce varlık konusunu çözmeye götürecektir: "Doğal nedenin yapısını bilememekte devam ediyorum, ancak onun bir etkisini (dünyanın düzenini) ve bu etkinin akla uygunluğunu, insan aklının bildiğim bir etkisiyle karşılaştırıyorum, bundan dolayı da ona akıl diyorum; ama insanla ilgili olduğunda, bu sözden anladığım ya da başkaca bildiğim bir şeyi o akla yüklemiyorum" (Kant, 1995: 114). Kant, bu açıklama ile Teizmin karşısına çıkarılan güçlüklerin aşıldığını, dogmatik bir tavırla, Hume'un gözden kaçırdığı, "olanaklı deneyin alanını, aklımızın gözünde kendi kendini sınırlayan alan olarak görmeme ilkesini" kendi yaptığı aklın eleştirisi yoluyla çözdüğünü öne sürüyor. Hume'un dogmatik sınırlama sonucunda düştüğü şüphecilik ile savaştığı dogmatizm arasındaki çözümsüzlüğünde orta yolun eleştiri sayesinde bulunduğunu da ayrıca iddia ediyor Kant. Buna da ilkelerle belirlenen bir orta yol olarak bir tanım getiriyor (Kant, 1995: 117). Filozof neden-sonuç bağlantısının rasyonelliğini de şu benzetmeyle ortaya koyuyor: "Sanat yapıtlarıyla ilgisinde akıl ne ise, dünyayla ilgisinde en üst nedenin nedenselliği de odur" (Kant, 1995, 114). Yine, aklın duyulur dünya ile düşünülür dünya arasındaki sınırı sonucunda, akla dayalı olarak vardığı sonucu şöyle formüle ediyor: "Bu bilgiyle akıl, duyulur dünyasının içinde kapanıp kalmadığı gibi, dışında da şuraya buraya koşuşmaz; kendini -sınırları bilmeye yakıştığı gibi- sırf, bu sınırın dışında olanın onun içinde olanla bağlantısını bilmekle sınırlandırır" (Kant, 1995: 116). Ancak bilmenin ötesinde de bir inanma bir merak bir umut aksi reddedilemeyecek ölçüde hep olacaktır; bu durumu da şu soru ile dile getiriyor filozof:

Bütün yasakları bir yana iterek aşkın idelerde kendini yitirmek, deneyle haklı çıkarabileceği bütün kavramların ötesinde olan bir varlığın -idesinin kendisi, sırf bir anlama yetisi varlığıyla ilgili olduğundan olanağı görülemeyecek ama reddedilemeyecek de olan bu idesi olmaksızın aklın hiç doyum bulamayacağı bir varlığın-kavramında dinginlik ve doyum aramak zorunluluğunu duymayan kimse var mı?” (Kant, 1995: 106).

9. Kant’ın, Hume’un En Yüksek Varlığın Akıl Yoluyla Var Olduğu Tezini Yıkmaya Çalıştığı İddiası

Kant, saf ve pratik aklın sınırları çerçevesinde yaptığı tartışmada, bilme ile inanma arasındaki sınırı belirlemek gerektiğine inanır, ancak, aklın pratik yönünün de saf aklın önünde aklanan bir dili olduğuna işaret eder. Hume’un, neden bir en yüksek varlığın akıl yoluyla var olduğu tezini yıkmaya çalıştığını, usun iç görüleri yoluyla bir en yüksek varlığın ileri sürülebileceği ve bunun belirli bir kavramına erişilebileceği kanısını yıkmaya hangi güdünün götürdüğünü, neden bu temeli yok etmeye çalıştığını anlayamadığını belirten Kant, Hume gibi dengeli yargılarda bulunan birine bunu yakıştıramadığını, en azından gerekçesinin ikna edici olmadığını öne sürer (Kant, 1993: B773, 346). Bu eleştirinin arkasından, Hume’u hoşgörü ile karşılamak gerektiğini söylerken, ustaca ürettiği kurguların nesnelerinin deney sınırlarının ötesinde bulunduğunu biliyordu, diye onun adına bir açıklamada en azından bir imada bulunur (Kant, 1993, B774; 347).

Hume’un rasyonel teoloji konusunda Kant’dan çok farklı bir yerde durduğu belirtilmelidir; ancak Hume’un bütünüyle bir yüce varlık ideasına karşı olduğunu söylemek için yeterli argümana sahip olmadığımızı söylemeliyiz. Filozofların eserleri çapraz okumalara tabi tutulmadığı sürece birbiriyle çelişen yorumlara rastlamak kaçınılmaz olmaktadır. Hume’un rasyonel bir tanrıbilimin olanağı konusunda negatif bir tavrının olduğu bilinmektedir. Mucizeler üstüne yazdığı yazıda, “Bizim en kutsal (most holy) dinimiz akıl üzerine değil iman üzerine kuruludur”

(Hume, 1972: 137; 1976: 107) derken bu düşüncesini dile getirirse de, aynı eserin sonunda, “din, bilim (divinity) ve teoloji tecrübe ile desteklendiği ölçüde akılda bir temel bulur; ama en iyi ve en sağlam temeli iman ve kutsal vahiydir.” demek suretiyle koşullu da olsa dinin ya da teolojinin salt irrasyonel bir şey olmadığını dile getirir (Hume, 1964: 175; 1976: 135). Benzer bir biçimde, Hume’un, *The Natural History of Religion* (*Dinin Doğal Tarihi*) adlı eserinin girişinde yer alan ve yorumcuların farklı değerlendirmelerine neden olan şu sözleri de dikkat çekicidir: “Doğanın tüm çatısı zeki bir yaratıcının (*author*) varlığını gösterir; ve hiçbir akılcı araştırmacı, ciddi bir şekilde düşündükten (*serious reflection*) sonra, gerçek Teizm ve dinin temel ilkelerine ilişkin inancını bir an bile askıya alamaz” (Hume, 1992: 309; 2004: 37).

Kant, Hume’un deizme yönelttiği eleştirilerin zayıf olduğunu ama bu eleştiriler Teizmi kapsayacak şekilde genişletilince etkili olduğunu söyler. Kant, yukarıda değinilen sınır kavramını burada uygulayarak, Hume’un şahsında Deizmi savunan bütün naturalistleri de mahkum ederek görüşlerini şöyle sürdürür:

Saf aklın bütün aşkın yargılardan kaçınma yasağını, bununla görünüşe göre çatışan içkin (deneysel) kullanılış alanının dışında bulunan kavramlara kadar gitme buyruğuyla bağlantı içine sokarsak, farkına varırız ki, her ikisi de birlikte ayakta kalabilirler, ama ancak ve ancak aklın izin verilen her kullanılışının tam sınırı üzerinde; çünkü bu sınır, deney alanının sınırı olduğu kadar düşünce varlığının da sınırıdır. Bundan aynı zamanda, bu dikkate değer idelerin yalnızca insan aklının sınırlarını belirlemeye -yani bir yandan deney bilgisini, dünyadan başka bileceğim bir şey kalmayacak şekilde sınırsızca yaymamağa, diğer yandansa, buna rağmen deneyin ötesine gitmemeğe ve kendi başına şeyler olarak deneyin dışında olan şeyler konusunda yargıda bulunmamaya

girişmemeğe- nasıl yaradıklarını öğreniriz (Kant, 1995, 111).

Kant'ın bir büyük iddiası daha:

Dünyanın, kavramı bu dünyanın içinde edinebileceğimiz tüm bilginin dışında olan bir varlıkla yalnızca ilgisi konusunda yargıda bulunmakla yetinirsek, bu sınırdır duruyoruz demektir. Çünkü o zaman, en yüce varlığa, deney nesnelerini düşünmemizi sağlayan kendi başına niteliklerden hiçbirini yüklemiş olmaz, böylece de dogmatik antropomorfizmden kaçınmış oluruz; ama bu nitelikleri, yine de bu varlığın bu dünya ile olan bağlantısına yükleriz ve kendimiz için, nesnenin kendisiyle ilgili olmayıp aslında sadece dille ilgili olan simgesel bir antropomorfizme izin veririz (Kant, 1995, 111).

Kant, dünyayla tümünden ilgisiz bir Tanrı anlayışına karşı çıkarak burada bir paradoxa düşer gibi görünüyor. Bu satırların devamında, felsefesinde genel olarak karşı çıktığı ontolojik ve kozmolojik kanıtlardan geri kalır yanı olmayan analogilere ve çıkarımlara giriyor. Şöyle ki:

Dünya sanki en yüce bir anlama yetisinin ve istemenin yapıtı imiş gibi bakmak zorundayız dediğim zaman, bir saatin, bir geminin, bir alayın saatçiyle, mühendisle, komutanla ilgisi neyse, o bilinmeyenle ilgisi de odur. Bu bilinmeyeni ben kendi başına olduğu şekilde bilmiyorum ama yine de benim için olduğu şekilde, yani parçası olduğum dünyayla ilgisinde biliyorum (Kant, 1995: 112).

Kant ilginç bir biçimde, yapılan analogilerin de, kendimizden ve dünyadan ödünç almak suretiyle belirleyenlere karşı Hume'un saldırıları etkili olmaz, diyor. Hume'un diyaloglarda, Kleanthes ile Philo arasında geçen diyalogda nedensellik öğretisi yoluyla ortaya koyduğu tartışmada kullandığı argümanları kendi teziyle çürüten Kant, nedenselliğin duyulur

dünya ile düşünülür dünya farkı gözetilmeksizin uygulamaya konulmasını baştan beri zaten reddeder, burada da benzer bir öne sürümle bunu reddederek şöyle bir sonuca bağlıyor:

Bizim güçsüz kavramlarımıza uygun düşen dile getiriş şu olur: Biz dünyayı, varoluşu ve iç belirlenimi sanki en yüksek bir varlıktan kaynaklanıyormuş gibi düşünüyoruz; bununla biz, bir yandan ona, yani dünyanın kendisine uygun düşen yapısını biliyoruz, ama yine de kendi başına nedeninin yapısını belirlemeye girişmiyoruz; diğer yandan da bu yapının (dünyadaki akıl biçiminin) temelini, en üst nedenin dünyayla olan bağlantısına yerleştiriyoruz, dünyayı ise kendi başına bunun için yeterli bulamıyoruz (Kant, 1995, 116.)

Kant'ın, fenomen, numen ayrımı nedeniyle varılan sonuçlardan biri olarak öne sürdüğü iddialarını özetleyen şu ifadelerle konuyu sonlandıralım:

Böylece transendental ideler, bize pozitif bir şeyler öğretmeye yaramasa da, Materyalizmin, Natüralizmin ve Kaderciliğin (Fatalismus) cüretli ve aklın alanının daraltan savlarını ortadan kaldırmaya, böylece de ahlakın idelerine kurgulamanın alanı dışında bir yer sağlamaya yarar; bu da, bana öyle geliyor ki, o doğal yatkınlığı bir yere kadar açıklar (Kant, 1995: 118).

Sonuç

Anlaşılmazlığı, aykırılığı, çelişkili gibi görünen kimi bölümlerinin varlığı ya da gerekçeleriyle eleştirilen *Saf Aklın Eleştirisi*'ni açıklamak amacıyla yazdığı *Prolegomena*'da Kant'ın çok net sonuçlara ulaştığı görülür. Birbirine benzer çok sayıda değerlendirmelere rastlansa da, Kant felsefesi hakkında genel anlamda ortalama bir bilgiye sahip felsefecilerin, işte tam da burada Kant son noktayı koymuştur, diyebileceği tespitlere rastlamak mümkündür. İşte onlardan bir tanesi:

Bütün eleştirinin sonucu olan şu önerme “bütün a priori ilkeleriyle akıl, bize olanaklı deneyin nesnelerinden öte, bunlarda da deneyde bilinebilecek olandan öte hiçbir şeyi hiçbir zaman öğretmez” önermesi ayakta kalır; ne var ki bu sınırlama, aklın bizi deneyin nesnel sınırına kadar, yani kendisi deney nesnesi olmayan ama tüm deneyin en yüksek temeli olması gereken bir ilgiye götürmesini engellemez. Bununla biz bu *kendi başına şey* konusunda hiçbir şey öğrenmiş olmayız, ancak aklın, olanaklı, deneyim alanında en yüksek amaçlara yönelmiş kendi tam kullanımına ilişkin bir şey öğreniriz. Ondan akla uygun bir şekilde dilenebilecek ve onunla yetinmek için yeterli bir nedene sahip olduğumuz bütün yararı da budur (Kant, 1995: 116).

Uzlaştırma rolüne talip olduğu yolunda çok sayıda yorum bulunan Kant’ın, rasyonalizm-ampirizm çatışmasının başından beri var olan sorunları Hume özelinde çözmeye çalıştığını, sorunu Hume’un öğretileri çerçevesinde ele aldığını düşünmek doğru olmaz. Öncelikle Kant’ın hem gelenek itibarıyla rasyonalizmin en güçlü temsilcileri, felsefe tarihinin en büyük metafizikçileri arasında gösterilen Leibniz ve yine Alman rasyonalist geleneğinin en büyük temsilcilerinden olan Wolff’un izleyicisi olduğu unutulmamalı hem de “dogmatik uykudan uyanmakla” Leibniz-Wolf felsefesine olan mutlak sadakatının sona erdiği ve böylece rasyonalizm ile ampirizme aynı ölçüde yer verdiği anlaşılmamalıdır. Bu vargı, Kant’ın Hume’u öven ifadelerinin arka planına bakmadan, kolay, yüzeysel ve dayanaktan yoksun bir sonuç çıkarma olacaktır. Aradan geçen bunca zamana karşın ampirist, naturalist, pozitivist düşüncesinin ampirizmi temel hareket noktası olarak almaya devam ettiği gibi, aynı şekilde, Kant’ın da öncüleri arasında olduğu rasyonalist geleneğin, felsefeyi, başta kurgusal rasyonel metafizik olmak üzere spekülative felsefe geleneğini izlediğini rahatlıkla söylemek mümkündür. Kant’ın hedeflediği amaç doğrultusunda, her iki okulu da önemseyen, ilkelerini dengeli bir biçimde

benimseyen bir filozof olduğu yolunda bazı yorumcuların düşünceleri durumu çok değiştirmemektedir.

Ampirizmi felsefenin bütün alanlarına uygulama girişiminde bulunan Hume'un, aynı yüzyılda yaşayan ve dönemin naturalist ve pozitivist yöntemine kısmen olumlu yaklaşan ve belirli ölçüde kullanan Kant'ı etkilediği ilkesel anlamda doğrudur. Ancak, sözü edilen etkiyi bir kopyalama, iz sürme olarak görmek filozof geleneği açısından doğru olmaz, hele Kant gibi bir filozof için hiç gerçekçi olmaz. Burada dikkat çekici noktalardan birisi, Hume'un insan doğası genelinde ele aldığı sınır sorunu konusunda Kant'ın da, akıl özelinde ele aldığı akıl-deney sınırı sorununda ortak noktada bulunmalarıdır. Bir diğer önemli nokta ise, Hume'un deneyim gibi akli da bir noktada yetkisiz görüp sorunun üstünü örtmesine karşın, Kant'ın akli saf, pratik ve yargı gücü başlıklarıyla bölerek, a priori aksiyomları ile daha ileri bir çözüm üretme çabasıyla farklı noktalarda durmalarıdır. En önemlisi, Hume'un indirgemeci tavrına karşı, Kant'ın hem akli hem de deneyi felsefe tarihinde görülmemiş bir başarıyla hak ettikleri yere yerleştirmesidir. Bu bir uzlaştırmadan ziyade Kant'ın rasyonalist belirlenimci seçimi olarak görülmelidir. Kant, dönemin belki de bütün ampirik epistemolojinin en güçlü temsilcisi sayılan Hume üzerinden rasyonel metafiziği daha da güçlendiren, rasyonalist epistemolojinin kahramanı olmayı hedeflemiş bu hedefini de büyük ölçüde gerçekleştirmiştir.¹⁴

Her iki filozof için de analitik, naturalist ve yerine göre de pozitivist yöntemle uygun bir bilim anlayışına sahip olmak, çözümleyici bir felsefe yapmak vaz geçilmez bir şeydi. Hume hem *İnceleme*'de hem de *Soruşturma*'da soyut felsefenin düşünen insan için hep var olduğunu var olmaya da devam edeceğini söylüyor, ancak soyut felsefenin hem zor hem de takdir edilmez bir uğraş olduğunu, kolay başka bir deyişle pratik felsefenin ise daha popüler daha yaygın olduğuna işaret ediyordu

¹⁴Kant'ın bilginin deneyimle başladığını kabul ettiği, onu öncelikli gördüğü dolayısıyla ılımlı bir ampirist tavra ulaştığı yönünde bir yorum yapmanın, Kant'ın felsefesinin bütününden habersiz olmak anlamına geleceği söylenebilir. Çünkü bilgiye nesnellik, zorunluluk hatta evrensellik kazandıracak, zihnin genelde transandental ideaları özelde de a priori ilkeler ve kategoriler olmadan bilginin tamamlanmayacağı iddiası havada kalacaktır. Ampirist geleneğin büyük ölçüde bu öğeleri reddettiğin hatırla tutulursa, rasyonel ve ampirik bilgi teorilerinin uzlaşmalarının kolay olmadığı da anlaşılmış olacaktır. Heimsoeth, Kant'ın Britanya ampirizmine yönelmesi hiçbir zaman söz konusu olmamıştır der. Heimsoeth, (2007, 47)

(Hume;1972: 1-2). Kant'ın ondan çok ciddi biçimde ayrıldığı bir nokta vardı, o da felsefede salt metafiziğin başından beri var olduğunu, akıl sahibi bir varlık için bunun doğal ve zorunlu belirterek, rasyonel, tutarlı bir metafizikle ancak bilginin evrensellik taşıyabileceğini, Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü ve özgürlük gibi pratik alanların da ancak niteliklerine özgü bir metafizik inşası ile mümkün olacağını öngörüyordu. Yeni metot ortaya koymada düşünceleri aynı olsa da, amacı temelden farklı olan Hume, kendisiyle çelişme pahasına, metafiziği bütünüyle reddederken, Kant için Metafizik halen bir bilimdir. Ama salt duyular üstü bir evrenin bilimi değil, tersine, duyularla da elde edilen olası deneyin insan aklının saf ilkeleriyle zorunluluk ve evrensellik niteliğine kavuşacak bir bilimdir. Bu metafizik, insanlara kendi özel donanımlarını ve ona uygun düşen konu çevresini gösterir. Öte yandan, sınırlarını bilen insan, ne yönde eyleyebileceğini daha iyi gören insandır (Cassirer, 1996, 94-95).

Kant zaman zaman Hume'u övse de, nesnel zorunluluk yerine öznel zorunluluğu önermesi, deizme karşı çıkışlarında zayıf kaldığını öne sürmesi ve bu konuda bizi çürütemez diye meydan okuması, teizmi reddederken deizmi de ortadan kaldırdığı yönündeki iddiaları ciddi eleştiriler olarak ortada durmaktadır (Kant, 1995: 110-113). Kant'ın Hume'a yönelik ciddi eleştirilerden biri de onun aklın olumsuz yönlerini sayıp dökerken, olumlu yönlerini saymayı unutmasıdır. Hume'un en büyük eksikliğinin "bir akıl eleştirisi yapmaması" ve bu nedenle çıkmazda kaldığı iddiası da Kant tarafından dile getirilmiştir (Kant, 1995: 113).

Kant, Hume'un rasyonel teolojinin olanağına ilişkin şüphelerinin yersiz ve çözümsüzlüğü seçtiğini öne sürerek, doğal, rasyonel teolojinin insan aklının sınırları içerisinde var olan bir kavram olduğunu söylemiştir. Burada akıl *en yüce bir varlığın* (pratik açıdan da düşünülür bir dünyanın) idesine yönelmek gerekliliğini duyar. Akıl, kendisi için bir varlık uydurmasına gerek olmaksızın, duyulur dünyasının dışında saf anlama yetisinin düşündüğü, bir şeyin zorunlu olarak bulunması gerektiği için analogi yoluyla bir belirlemede bulunmak zorundadır (Kant, 1995, 116).

Kaynakça

- Baum, Manfred, (2005) “Kant ve Saf Aklın Eleştirisi”, çev. Nafer Ermiş, Cogito, Üç Aylık Düşünce Dergisi, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Sonsuzluğun sınırında; Immanuel Kant, Özel Sayı, S. 41-42, ss. 32-54.
- Cassirer, Ernst, (1996) Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi, çev. Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- Copleston, Frederick, (2004) Kant, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.
- Heimsoeth, Heinz, (2007) Kant'ın Felsefesi, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Hume, David, (1964) A Treatise of Human Nature, ed. L. A. Selby-Bigge, M.A. London.
- Hume, David, (1972) “My Own Life”, An Enquiry, Concerning Human Understanding, içinde Great Britain.
- Hume, David, (1972) An Enquiry, Concerning Human Understanding, Great Britain.
- Hume, David, (1976) İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma, çev. Oruç Arioba, Hacettepe Üniversitesi Yayını, Ankara.
- Hume, David, (1992) The History of Natural Religion, Hume, Philosophical Works, ed. Thomas Hil Green, Hodge Grouse, V.4, Germany.
- Hume, David, (1995) Din Üstüne, çev. Mete Tunçay, İmge Yayınevi Ankara.
- Hume, David, (2004) Din Üstüne, çev. Mete Tunçay, İmge Yayınevi Ankara.
- Hume, David, (2009), İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara.
- Kant, Immanuel (1995) Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena, çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, Ankara.
- Kant, Immanuel, (1999) Pratik Aklın Eleştirisi, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, Ankara.
- Kant, Immanuel, (2011) Yargı Yetisinin Eleştirisi, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.
- Kant, Immanuel, Arı Usun Eleştirisi, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1993.

Kemp Smith, Norman, (1918) Smith, A Commantary to Kant's Critique of Pure Reason, Antony Rowe ltd. Great Macmillan and Co. London, 2003

Kemp Smith, Norman, (2005) The Philosophy of David Hume, Palgrave Macmillan, New York.

Kuehn, Manfred, (2011) Immanuel Kant, çev. Bülent O. Doğan, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Russell, Bertrand, (2002) Batı Felsefesi Tarihi, çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul.

Extended Abstract

Kant's famous statement, "It was Hume who awoke me from my dogmatic slumber," has been pivotal both in understanding Kant's place in philosophy and in highlighting Hume's teachings. The assertion that Hume represents the pinnacle of Empiricism, alongside claims that Kant both reconciled Empiricism with Rationalism and solidified the foundations of Rationalism while weakening the prevailing 18th-century Empiricism, have always been points of discussion. In this article, Kant's assessments, evaluations, and criticisms of Hume, as well as the influence on Kant's philosophical direction, are examined from various angles. We will explore what Kant meant by "dogmatic slumber," how he used the term "awakening," the extent to which he advanced on his new path, and the outcomes he reached. Another significant topic addressed in this article is Kant's claim that Hume, who awakened him from his "dogmatic slumber," failed to fully carry through his correct analysis of causation. According to Kant, Hume erroneously concluded that the necessary connection between cause and effect was a matter of habit. Similarly, Kant's view that Hume was weak in his criticisms of Deism will also be examined here.

Additionally, the article scrutinizes Kant's observations on the exclusion of metaphysics through Empiricism in Hume's persona and his argument that philosophy cannot exist without metaphysics. Another key point discussed is the inadequacy of the skeptical stance on issues of existence, knowledge, and value arising from Hume's reduction of all philosophy to experience, within the framework of Rational Theology.

This study seeks to answer hypothetical questions such as to what extent and in what sense Hume guided Kant, the purpose behind Kant's theses on Hume, whether these potential purposes were achieved, and whether Kant emphasized Hume to draw more attention to and validate his own program. The focus will be primarily on Kant's epistemology and, to some extent, his theological ontology.

It is not accurate to think that Kant, who is frequently commented on as aiming for a reconciliatory role, tried to solve the long-standing issues of the Rationalism-Empiricism conflict through Hume's teachings specifically. While it is fundamentally true that Hume, who attempted to

apply Empiricism to all fields of philosophy, influenced Kant, who partially embraced and utilized the naturalistic and positivist methods of the era, considering this influence as mere imitation or tracing would be inappropriate, especially for a philosopher like Kant.

One noteworthy point is that both Hume and Kant, in their respective approaches to the limits of human nature and the boundary between reason and experience, share common ground. Another important aspect is that while Hume saw both reason and experience as limited and thus covered over the problem, Kant, by dividing reason into pure, practical, and judgmental faculties, and offering more advanced solutions with a priori axioms, stood on different grounds. Most significantly, against Hume's reductionist stance, Kant placed both reason and experience in their deserved places in the history of philosophy, an accomplishment unparalleled and should be seen not as reconciliation but as Kant's rationalist determinist choice.

Hume, in both *A Treatise of Human Nature* and *An Enquiry Concerning Human Understanding*, asserted that abstract philosophy has always existed and will continue to exist for the thinking human, but he noted that while abstract philosophy is difficult and unappreciated, practical philosophy is easier, more popular, and widespread. Kant significantly diverged from Hume here by arguing that pure metaphysics has always existed in philosophy, asserting that for a rational being, it is natural and necessary, and that only with a rational, coherent metaphysics can knowledge be universal. Practical areas like God, the immortality of the soul, and freedom are only possible with a metaphysics specific to their qualities.

While their thoughts on introducing a new method were similar, Hume's fundamental aim of rejecting metaphysics altogether clashed with Kant's view that metaphysics remains a science—not of a purely sensory world but of a possible experience that, when integrated with human reason's pure principles, achieves necessity and universality.

Kant sometimes praised Hume but also seriously criticized him for proposing subjective necessity over objective necessity, for being weak in his opposition to Deism, and for overlooking the positive aspects of reason

while detailing its negative aspects. One of Kant's severe criticisms was that Hume, not conducting a critique of reason, remained in a deadlock.

Kant argued that Hume's doubts about the possibility of rational theology were unfounded and claimed that natural, rational theology exists within the limits of human reason. Here, reason must turn to the idea of a supreme being (also considered a practical world). Reason, without fabricating a being for itself, must determine through analogy that something necessarily exists beyond the sensory world, as conceived by pure understanding.

Ahlakın Temellerine Yeni(den) Bakış: Yalçın Koç Örneği

A New Look at the Foundations of Morality: The Example of Yalçın Koç

Şahabettin Yalçın

Prof. Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi/İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi/Felsefe Bölümü, syalcin@adu.edu.tr ORCID: 0000-0001-7872-7857

Article Information

Article Type

Research Article

Date Recieved

10 May 2024

Date Accepted

21 June 2024

Date Published

30 June 2024

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Şahabettin Yalçın).

ConflictsofInterest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Makale Bilgisi

Makale Türü

Araştırma makalesi

Geliş Tarihi

10 Mayıs 2024

Kabul Tarihi

21 Haziran 2024

Yayın Tarihi

30 Haziran 2024

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Şahabettin Yalçın).

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.



Cite As | Atıf

Yalçın, Şahabettin (2024) Ahlakın Temellerine Yeni(den) Bakış: Yalçın Koç Örneği. *Mebadi Uluslararası Felsefe Dergisi*, 1(1), 36-55. <https://doi.org/10.5281/zenodo.12988475>

Abstract

If asked what makes a human being, the shortest answer can be said to be morality. Of course, humans have other qualities, but these qualities only gain their true meaning through morality, because morality is the essence of humans. What, then, is the source of morality?: Is it history, society, reason, emotions, revelation or something else? In the history of Western philosophy, there are several views standing out on the issue of grounding morality. One of these is the view that tries to base morality on rationality; the most important representative of this view is, undoubtedly, Kant. Another view is that tries to ground morality on emotions, and the main representatives of this view are the British empiricists, especially Hume. Another prominent view on the issue of grounding morality is the view that tries to explain morality by basing it on religion. According to this view, adopted by all monotheistic religions in human history, morality is essentially based on the divine Word, that is, the Holy Book, and the words and actions of the prophets. Islamic understanding of morality belongs to this view. On the other hand, although within the framework of the general moral understanding of Islam, there are also thinkers who try to explain morality by basing it on a higher spiritual level. According to this view, which may be called Sufi morality, morality is explained through a spiritually higher level characterized as *theoria* and *beyond*. The Turkish thinker Yalçın Koç is a modern-day advocate of this view. This article discusses Koç's moral view as based on *theoria* and *beyond*.

Keywords: Morality, Ethics, Rationality, *Theoria*, Yalçın Koç.

Öz

İnsanı, insan yapan şey, nedir diye sorulacak olursa en kestirme cevap, ahlakıdır denilebilir. İnsanın elbette başka nitelikleri de bulunmaktadır, ama bu nitelikler ancak ahlak ile gerçek anlamını kazanır, zira ahlak, insanın özüdür, esasıdır. Peki insanı insan yapan ahlakın kaynağı nedir: tarih mi, toplum mu, akıl mı, duygular mı, vahiy mi yoksa başka bir şey midir? Batı düşünce tarihine baktığımızda ahlakın temellendirilmesi meselesinde birkaç görüşün öne çıktığını görüyoruz. Bunlardan birisi, ahlakı, rasyonaliteye dayandırarak temellendirmeye çalışan görüştür ki, Batı felsefe tarihinde bu görüşün en önemli temsilcisi, hiç şüphesiz, Kant'tır. Bir diğer görüş ahlakı, duygulara dayandırarak temellendirmeye çalışan görüştür ki, bu görüşün başlıca temsilcileri, İngiliz deneyimciler ve özellikle de Hume'dur. Bir başka görüş ise ahlakı, dini hükümlere dayandırarak açıklamaya çalışan görüştür. İnsanlık tarihinde tüm semavi dinlerin benimsediği bu görüşe göre, ahlak, esas itibarıyla, ilahi Kelam'ın sözüne yani Kutsal Kitaba ve peygamberin söz ve eylemlerine dayanır. İslam'ın ahlak anlayışı da bu şekildedir. Öte yandan, İslam'ın genel ahlak anlayışı çerçevesinde olmakla beraber, ahlakı daha üst bir manevi düzleme (*nazariyat* ve *gönül*) dayandırarak açıklamaya çalışan mütefekkirler de bulunmaktadır. Kısaca tasavvufi ahlak olarak adlandırılan bu görüşe göre ahlak, dinin zahiri hükümlerine (*şariat*) uymakla beraber ancak manevi olarak ulaşılabilen bir makama dayandırılarak açıklanmaya çalışılır. Bu görüşün günümüzdeki temsilcilerinden birisi de Türk mütefekkir Yalçın Koç'tur. Bu makalede Koç'un ahlak görüşü ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Etik, Rasyonalite, *Nazariyat*, Yalçın Koç.

Giriş

İnsanı, insan yapan şey, nedir diye sorulacak olursa en kestirme cevap, ahlaktır denilebilir. İnsanın elbette başka nitelikleri de bulunmaktadır, ama bu nitelikler ancak ahlak ile gerçek anlamını kazanır, zira ahlak, insanın özüdür, esasıdır. Peki insanı insan yapan ahlakın kaynağı nedir: tarih mi, toplum mu, akıl mı, duygular mı, vahiy mi yoksa başka bir şey midir? Mütefekkirler, tarih boyunca, bu sorunun cevabını arayıp durmuşlardır. Gerçekten de ahlakın temellendirilmesi meselesi, felsefe tarihinde filozofları en çok uğraştıran meselelerden birisi olmuştur. Batı düşünce tarihine baktığımızda ahlakın temellendirilmesi meselesinde birkaç görüşün öne çıktığını görüyoruz. Bunlardan birisi, ahlakı, rasyonaliteye (saf düşünceye) dayandırarak temellendirmeye çalışan görüştür ki, Batı felsefe tarihinde bu görüşün en önemli temsilcisi, hiç şüphesiz, Königsbergli Kant'tır. Kant'tan sonra da bu görüş, değişik kültürlerle mensup filozoflarca savunulmaya devam etmiştir. Günümüzde ise rasyonel ahlak anlayışının en önemli temsilcilerinden biri, *Bir Adalet Teorisi'nin* (A Theory of Justice) yazarı, John Rawls'tır. Ancak hemen belirtelim ki, bu görüşün temsilcileri, modern ve çağdaş dönem filozoflarıyla sınırlı değildir, zira hem Antik Yunan felsefesinde ve hem de Ortaçağ Hristiyan ve Müslüman felsefelerinde değişik derecelerde de olsa temsilcileri bulunmaktadır. Bu ahlak anlayışının temel ilkesi şudur: ahlakın kaynağı, saf düşüncedir ve dolayısıyla ahlak, rasyonel ve evrenseldir. Başka bir ifadeyle, bu görüşü savunan filozoflara göre ahlaklı/faziletli/erdemli olmak demek yani kısaca iyi insan olmak demek, aklın pratik ilkelerine ödev bilinciyle uymak demektir. Yukarıda da belirtildiği üzere, Batı felsefe tarihinde bu ahlak anlayışının en sistematik ve en tafsilatlı açıklamasını ortaya koyan filozof Kant'tır.

Öte yandan, Batı felsefe tarihinde ahlakın temellendirilmesiyle ilgili öne çıkan bir diğer görüş ise ahlakı, saf düşünceye değil de insani birtakım duygulara dayandırarak temellendirmeye çalışan görüştür ki, bunun da en önemli modern dönem temsilcileri, başta Hume olmak üzere, İngiliz deneyimcileridir. Bu görüşün de hem Antik Yunan felsefesinde ve hem de Ortaçağ İslam ve Hristiyan felsefelerinde temsilcileri bulunmaktadır; ve elbette günümüzde de birçok savunucusu bulunmaktadır, özellikle Batı'da. 'Faydacı (utilitarian) ahlak anlayışı' olarak adlandırılan bu görüşe göre ahlakın kaynağı,

rasyonalite ya da din değil, insanda mevcut olduğu düşünülen birtakım duygulardır. Onlara göre rasyonalite, ahlaki değer ve eylemlerin kaynağı ve belirleyicisi değil, sadece aracıdır. Bu ahlak anlayışına göre iyi ve kötü gibi temel ahlaki değerler, ilkesel ya da eylemsel olarak, fayda ve zarar temelinde tanımlanır ki, burada faydadandan kasıt hazırdır, zarardan kasıt ise acıdır. Fayda ve zarar da kişiye ve topluma izafi olduğundan bu kavramların neye tekabül ettiğı, dönemden döneme ve toplumdan topluma değışkenlik gösterir. Kısacası, bu ahlak anlayışına göre ahlak, içerik itibariyle izafidir; rasyonel ahlak anlayışını savunanların iddia ettiğı gibi evrensel değildir.

Ahlakın temellendirilmesi konusunda öne çıkan bir diğer görüş ise ahlakı, dini hükümlere dayandırarak açıklamaya çalışan görüştür. İnsanlık tarihinde tüm ilahi dinlerin benimsediğı bu görüşe göre, ahlak, esas itibariyle, ilahi Kelam'ın sözüne yani Kutsal Kitaba ve peygamberin söz ve eylemlerine dayanır. İslam'ın ahlak anlayışı da bu şekildedir. Öte yandan, İslam'ın genel ahlak anlayışı çerçevesinde olmakla beraber, ahlakı daha üst bir manevi düzleme dayandırarak açıklamaya çalışan mütefekkirler de bulunmaktadır. Kısaca tasavvufi ahlak olarak adlandırılan bu görüşe göre ahlak, dinin zahiri hükümlerine (şariat) uymakla beraber manevi olarak ulaşılabilen bir makama dayandırılarak açıklanmaya çalışılır. Bu görüşe mensup mütefekkirler, ahlakı, aşkın bir alan olan nazariyata (*theoria*'ya) ve ötesine (ilahi Kelam'ın mahalli olan gönüle) dayandırarak temellendiren görüştür. İslam düşünce tarihinde başta İbnü'l Arabi olmak üzere, Bayezid-i Bestami, Hallac-ı Mansur, Hoca Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş-ı Veli, Mevlâna Celaleddin-i Rumi, Abdulkadir Geylani, Yunus Emre, Şeyh Edebali, Somuncu Baba, Hacı Bayram-ı Veli, Nasreddin Hoca ve daha nice gönül erleri bu görüşe mensuptur. Tasavvufi ahlak anlayışının Batı felsefe tarihinde gerçek temsilcileri bulunmamaktadır; sadece bazı filozofların söylem düzeyinde bu görüşe yakın durduklarını söyleyebiliriz. Bunların başında da Eflatun gelmektedir.

Batı felsefe tarihinde ahlakı, aşkın bir dünya olan nazariyata (*theoria*'ya) dayandırarak temellendirmeye çalışan ilk filozof, hiç kuşkusuz, Musa peygamberin Kelam ilminin sözünden etkilenen ama özünü göremeyen Eflatun'dur. Eflatun'un ahlakı, nazariyata dayandırma çabası, sadece söylem düzeyinde kalmıştır, zira Eflatun'un ahlak anlayışı ile tasavvufi ahlak anlayışı arasında sadece söylem düzeyinde bir benzerlik bulunmaktadır, özde bir aynılık

sözkonusu değildir¹⁵. Eflatun'dan sonra ise Batı felsefe tarihinde bu aşkın/nazari ahlak anlayışının, söylem düzeyinde de olsa yavaş yavaş terkedildiğini ve nihayet modern dönemde tamamen kaybolduğunu görüyoruz. Ancak aşkın/nazari ahlak anlayışının günümüzde Türkiye'de düşünce düzeyinde yeniden canlandığını müşahade ediyoruz. Bugün Anadolu'da aşkın/nazari ahlak anlayışını, düşünce düzeyinde yeniden canlandıran filozofların başında büyük Türk düşünürü Yalçın Koç gelmektedir. *Ethike ve Nazariyat* ile *Ahlak ve Nazariyat* adlı kitaplarında nazari ahlakın esasını ayrıntılı bir biçimde açmaya çalışan Koç, ahlakın esas itibarıyla aşkın bir dünya olan nazariyata ve ötesine (ilahi Kelam'dan akan 'Anadolu Mayası'na¹⁶) dayandığını belirtir. Biz de bu yazıda Koç'un nazari ahlak anlayışını irdelemeye çalışacağız. Ama ondan önce Batı felsefe tarihinde genel olarak ahlakın nasıl tanımlandığına bakmakta yarar bulunmaktadır. Öncelikle Batı dillerinde ahlak anlamında kullanılan *arete* (*virtue*) ve ahlak felsefesi anlamında kullanılan *ethike*'nin anlamları ile başlayalım.

1.1. Arete ve Ethike

Batı felsefe tarihinde ahlak ile ilgili ilk ciddi ve kapsamlı tartışmaları, Eflatun'un felsefesinde buluruz. Eflatun'un diyaloglarında *sophos* ('bilge') Sokrates ve muhatapları arasında vuku bulan tartışmalar, çoğunlukla ahlaki konular ile ilgilidir. Eflatun'un, diyaloglarında, dilimizdeki ahlak sözcüğüne karşılık gelen *arete* terimi, aslında *psukhe*'nin¹⁷ kuvvetleri (ya da fiilleri, icraatları) anlamında kullanılır iken, daha sonra, Aristoteles ile birlikte bu terim, anlam kaymasına uğrayarak bireyin değere bağlı davranışı anlamını kazanmıştır. Bir *psukhe* filozofu olarak Eflatun'da *arete*, *psukhe*'nin *theoria*'ya (nazariyat, seyir) dönük icraatı ile ilgili iken, bir doğa filozofu olan Aristoteles, bu kavramın dayandığı zemini kaydırmak suretiyle onu, aşkın alandan (*theoria*) kopararak fikriyata (*logia*) hapsedmiş ve böylece *arete*'yi kişilerin değere bağlı davranışına (*virtue*, erdem) indirgemıştır. *Arete*'nin Aristoteles ile kazandığı bu yeni anlam, Batı felsefesinin sonraki dönemlerinde de varlığını aynen sürdürmüştür. Latince'deki *virtue* terimi ve Latince temelli Batı dillerinde

¹⁵ Eflatun'un felsefesi ile Musa peygamberin Kelam ilminin sözü arasındaki ilişki için bkz. Şahabettin Yalçın, "Eflatun, Grekçe Konuşan Musa mıdır?", *Türkiye Günlüğü* dergisi, sayı 155.

¹⁶ 'Anadolu Mayası' kavramı için bkz. Yalçın Koç, *Anadolu Mayası*, 3. Baskı, Cedit Neşriyat, Ankara, 2011.

¹⁷ Koç, Grekçe'deki *psukhe* terimini Türkçe'deki 'nefs' kavramı anlamında kullanır.

kullanılan diğer sözcükler, mesela *morals* ya da *morality* sözcükleri de benzer anlamları haizdir. Bugün felsefe camiasında *arete* (*virtue*, erdem) fikriyatı/felsefesi anlamında kullanılan *ethike*, Eflatun'un kullandığı anlamdaki *arete*'nin bilgisi değildir. *Ethike*, günümüzde Batı felsefesinde, Aristoteles'in *arete*'ye yüklediği anlam, yani bireyin değere bağlı davranışının fikriyatı, anlamında kullanılmaktadır. Kısacası, bugün felsefi akademik çevrelerde ahlak, değerler manzumesi ve bu değerlere dayanan davranışları ifade ederken etik ise değerler manzumesine dair düşünce yani ahlak fikriyatı olarak anlaşılmaktadır.

Öte yandan, modern Batı felsefe tarihine baktığımızda ahlakın genel olarak iki temelde açıklanmaya çalışıldığını görmekteyiz. Bunlardan birisi, yukarıda da ifade edildiği üzere, Kant'ın en önemli temsilcisi olduğu, ahlakı, rasyonaliteye dayandırarak açıklamaya çalışan görüştür. Kant, *Ahlak Metafizığının Temellendirilmesi* adlı kitabında ahlakın empirik bir temele dayanmasının mümkün olmadığını, zira eğer böyle olsaydı o zaman ahlak ilkelerinin evrenselliğinden ve zorunluluğundan söz edilemeyeceğini öne sürer. Kant'a göre ahlaki ilkelerin evrenselliği ve zorunluluğu, onların *a priori* bir temele dayandığını gösterir ve bu temel de saf düşüncedir¹⁸, daha doğrusu, saf düşüncenin ahlaki eylemlere dönük yönüdür. Ayrıca, Kant'a göre saf düşünce tarafından belirlenen bir iradenin, kendini bağlayan yasayı koyan irade olarak özgür olması gerekir; aksi taktirde özgürlükten ve dolayısıyla ahlaktan bahsedilemez.

Kant, saf düşüncenin eyleme dönük biri koşullu ve diğeri koşulsuz olmak iki türlü buyruğu bulunduğunu öne sürer. Bunlardan koşullu olanları, ahlak alanının dışındaki eylemleri ilgilendiren buyruklardır. Örneğin, eğer doktor olmak istiyorsan, düşünce, sana tıp okumanı söyler. Bu tür buyruklarda araç, yani rasyonel muhakeme, amaçta gizlidir. Kısacası, saf düşüncenin bu türdeki buyrukları, analitiktir. Öte yandan saf düşüncenin ahlaki eylemlere dönük buyrukları ise koşulsuzdur, ki bu buyrukların en temelinde Kant'ın 'Kesin (Koşulsuz) Buyruk' adını verdiği buyruk yer alır. Kant'ın terminolojisi ile söylersek, saf düşüncenin ahlaki buyrukları, analitik değil, sentetik ama *a prioridir*. Kant'a göre insan, saf düşüncenin bu koşulsuz buyruklarına uyarak

¹⁸ Kant'ın bu bağlamda kullandığı 'Vernunft' (*reason*) sözcüğü, genelde 'akıl' sözcüğüyle karşılanır ama aslında 'saf düşünce' şeklinde tercüme etmek daha doğrudur; zira Yalçın Koç, 'akıl' sözcüğünü, 'saf düşünceden' farklı bir anlamda, saf düşünceyi ve hatta nazari düşünceyi de aşan bir anlamda kullanır. Bunun için bkz. Koç, *Akıl ve Nazariyat*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2024.

eylemde bulunduğu taktirde erdemli/ahlaklı bir insan vasfını kazanır ve böylece mutlu olmayı hak eder.

Öte yandan, Kant, ahlakın varlığı için zorunlu bir önkoşul olan insanın özgürlüğü meselesini ise iki alem öğretisi (numenal ve fenomenal alemler) temelinde çözmeye çalışır. Ona göre biz insanlar, hem fenomenal alemin bir parçasıyız ve hem de numenal alemin. Fenomenal alemde tüm nesnelerde olduğu gibi insanın eylemleri de doğa yasalarına tabidir. Halbuki, numenal alemin bir üyesi olarak insan, kendi eylemlerinin nedeni olarak özgür olabilir. Ancak transandantal felsefede numenal aleme dair bilgi mümkün olmadığından bu alemin bir üyesi olarak insanın nasıl oluyor da eylemlerinin nedeni olabildiğini açıklamak mümkün değildir. Başka bir deyimle, numenal alemin bir üyesi olarak insanın özgürlüğüne dair nedensel bir bilgiye sahip olmamız mümkün değildir. Dolayısıyla, Kant'a göre biz insanlar, özgürüz, -zira aksi taktirde ahlak anlamsızlaşır – ama nasıl özgür olduğumuzu bilemeyiz. Transandantal felsefede nazariyat (*theoria*) anlayışı olmadığı için Kant'ın, özgürlüğü, bir aşkın alem olan nazariyata dayanarak açıklaması da mümkün görünmüyor. Ayrıca, Kant'ın iddia ettiği gibi, saf düşüncenin, ahlaki eylemlerimize dönük buyrukları var mıdır? Başka bir deyimle, ahlak, saf düşünceye dayanılarak temellendirilebilir mi? Bu soruya cevap verebilmek için öncelikle saf düşüncenin (rasyonalitenin) ne olduğuna bakalım.

Saf düşünce anlamında rasyonalite, bir tasvir ve muhakeme aracıdır (*organon*). Başka bir deyimle, dil ve düşünce yani rasyonel muhakeme, insanın dünyayı ve kendini idrak etmenin bir aracıdır ve dolayısıyla bir araç olarak dilin ve saf düşüncenin böyle bir emir vermesi söz konusu olamaz. Kant'ın kaynağını saf düşünce olarak belirlediği ve “Koşulsuz Buyruk” adını verdiği bu buyruk, aslında insana dair bir varsayıma (va'z, zann, tahayyül) dayanmaktadır. O da rasyonel ve ahlak sahibi bir varlık olarak insanın özgür olması gerektiği ve özgür bir varlık olarak insanın kendi başına bir değer taşıdığı ve dolayısıyla salt araçsallaştırılamayacağı varsayımdır. Kant, bu varsayımı temellendirmeden olduğu gibi kabul etmek suretiyle ahlak anlayışını onun üzerine bina eder. Ne var ki, insanın kendi başına bir amaç olduğu ve dolayısıyla salt araçsallaştırılamayacağı fikrinin kendisi de bir *organon* olan dil ve ona dayanan saf düşünceden nasıl çıkarılabileceği konusu esrarını korumaktadır. Kant'ın terminolojisi ile söylersek, dil ve ona dayanarak varlık kazanan saf düşünce

kategorileri arasında insanın başlı başına bir amaç olduğu kategorisi bulunmamaktadır. Kısacası, bir *organon* olarak saf düşüncenin, ahlak alanına dair koşulsuz buyruğu olamayacağı için ahlakın saf düşünceye dayandırılarak temellendirilmesi de mümkün değildir.

Batı felsefe tarihinde öne çıkan bir diğer görüş ise özellikle İngiliz filozoflarda gördüğümüz ahlakı, duygu durumu ve fayda-zarar (iyi-kötü) temelinde açıklamaya çalışan görüştür. Örneğin, Hume'a göre ahlakın temeli, rasyonalite değil, sempati gibi doğuştan sahip olduğumuz birtakım duygulardır. Ona göre rasyonel muhakemenin ahlak alanındaki rolü, sadece araçsaldır, zira neyin iyi, neyin kötü olduğunu belirleyen rasyonel muhakeme değil, duygularımızdır. Başka bir deyimle, Hume'a göre ahlak, Kant'ın da iddia ettiği gibi birtakım *a priori* rasyonel ilkelere dayanmaz. Genel olarak iyi-kötü yahut fayda-zarar gibi birtakım değerlere dayanan bu ahlak anlayışı, sözkonusu değerlerin evrensel ve *a priori* olmayışından dolayı, ahlakın temelde insana, topluma ve kültüre izafi bir şey olduğu sonucuna ulaşır. Ahlak, doğası gereği, izafi bir olgu olmadığından bu tür yaklaşımlar, ahlakın esasen varolmadığı gibi abes bir neticeye götürür insanı. Halbuki ahlak, insanın esası olup evrenseldir ve bu nedenle de topluma ya da bireye izafi bir durum temelinde açıklanamaz.

Öte yandan, bir başka modern filozof olan Spinoza'ya göre ise ahlak, kısaca ifade edersek, rasyonel sezgisel bilgiye yani kendini ve Tanrı'yı bilmeye ve dolayısıyla kendini ve Tanrı'yı sevmeye dayanır. Anadolu Mayası açısından bakıldığında, Spinoza'nın ahlak tanımı, ilk bakışta isabetliymiş gibi görünse de hem Spinoza'nın ahlak anlayışını dayandırdığı cevher (Tanrı) anlayışı, esas itibarıyla arızalıdır ve hem de ahlakın beşerî rasyonaliteyi aşan mahiyeti dolayısıyla Spinoza'nın bilgi-ahlak ilişkisi, temelden yoksundur. Zira rasyonel muhakeme ile insan, ne kendi özünü ve ne de Mutlak Vücut olarak Tanrı'yı bilebilir. Ayrıca, Mutlak Vücut olan Tanrı'yı bir cevher olarak tanımlamak, O'nu sınırlandırmaktır; Spinoza, ne yazık ki, bu hataya düşmüştür. Öte yandan, Spinoza'nın cevher-araz görüşü de hatalıdır, zira Koç'un da isabetle belirttiği üzere, cevhere araz yapışmaz. Spinoza ise insan dahil tüm varlıkları, cevher olarak tanımladığı Tanrı'nın arazları olarak görmektedir. Halbuki, ne mutlak Vücut olarak Tanrı ve ne de varlıkların Tanrı ile olan ilişkisi, rasyonel muhakeme yani beşerî dil ve düşünce kullanılarak tanımlanabilir.

Yukarıda açıklanan nedenlerden dolayı, Spinoza'nın ahlaka ve ahlaki bilgiye dair görüşleri, Anadolu Mayası açısından kabul edilebilir değildir. Spinoza, insanın, kendine ve Tanrı'ya ilişkin bilgiye ancak ve sadece rasyonalite ile ulaşabileceğini (rasyonel bilginin en üst düzeyi olan sezgisel bilgi ile) ve ancak bu yolla hürriyetini ve dolayısıyla saadetini elde edebileceğini iddia ederken Anadolu Mayası'nda bu hal, beşerî rasyonalitenin alanını aşar. Zira insanın kendini (kendi hakikatini/esasını/özünü) ve dolayısıyla kendini Yaratıcı bilmesi/bulması ve dolayısıyla hür bir birey olması, ancak Hak yolunda manevi yükselme yani aşkın aleme ve ötesine geçmek ile mümkündür. Rasyonel düşünce ile bu amaca ulaşılması mümkün değildir; düşkün olarak beşer, ne kadar derin düşünürse düşünsün hep beşerî söz ve düşünce dünyası içinde kalır ve dolayısıyla bu yolla manevi yükselme gerçekleşmez. Dahası, beşer, düşünerek kendi özüne/esasına ulaşamayacağının da idrakinde değildir.

Yukarıda işaret edilen bütün ahlak anlayışlarının ortak noktası, ahlakı, genel olarak bireyin değere bağlı davranışı ve özelde ise iyi-kötü kavram zıtlığı temelinde açıklamaya çalışmalarıdır. Görünüşte birbirinden farklı, hatta zıt gibi duran bu görüşler, aslında nihai noktada birleşirler, zira bu ahlak anlayışlarının tümü, nihayetinde birtakım beşerî değer ve ilkelere dayanır. Şimdi de Anadolu Mayası bakış açısı temelinde ahlakın ne olduğuna dair Koç'un izahını ele almaya çalışalım. Koç'a göre ahlak, aşkın/nazari alana ait olduğu için öncelikle nazariyatın ne olduğuna kısaca değinerek başlayalım.

1.2. Nazariyat ve Ahlak

Batı felsefe tarihinde nazariyat (*theoria*) kavramını, felsefesinin merkezine yerleştiren ilk filozof, Eflatun'dur. Eflatun'dan sonra Aristoteles'in etkisiyle bu kavramın anlamı değişmiş ve nihayet modern dönemde tamamen felsefenin dışında kalmıştır. Koç, nazariyat kavramının Aristoteles'le beraber anlamının değişmesine, nazariyatın ilk kırılışı ve modern dönemde bu kavramın felsefenin tamamen dışında kalmasını ise nazariyatın nihai yıkılışı nitelemesinde bulur. Bu durum, Batı düşüncesini, beşerin diline yani fikriyata hapsetmiş ve böylece birçok sözde sorunun ortaya çıkmasına ve sonra da bu sözde sorunları çözmek için yüzyılların harcanmasına neden olmuştur. Şükür ki, bu durum artık değişmeye ve nazariyatın tekrar fikriyatın kaynağı ve zemini olarak görülmeye başlanmasıyla önümüzde yepyeni bir ufuk açılmıştır. Günümüzde nazariyat

kavramını yeniden canlandırmak suretiyle onu tekrar felsefesinin merkezine yerleştiren filozof, büyük Türk düşünürü Koç'tur.

Koç'a göre nazariyat (*theoria*), beşer açısından aşkın bir dünyaya işaret eder. Hem Eflatun'da ve hem de Koç'ta bu kavram, insanın dünyaya gelmeden önceki halini belirten bir kavramdır. Lakin ikisinin nazariyat anlayışları arasında esasa dair önemli farklılıklar bulunmaktadır. Eflatun'un felsefesinde *psukhe*, bu dünyaya doğunca yani beden hapisanesine düşünce, doğmadan önceki hali yani özü/esası/hakikati örtülür. İşte Eflatun'un tüm felsefesinin asıl amacı da örtülen bu halin yeniden idrak edilmesi üzerine bina edilmiştir. Eflatun'un felsefesinde *psukhe*, beden hapisanesinden kurtulup kendi hakikatini idrak ederek gerçek kurtuluşa erişmiş olur. Eflatun'un başta 'mağara' metaforu olmak üzere diğer tüm benzetmelerle ayrıntılı bir biçimde anlattığı bu kurtuluş, Anadolu Mayası açısından bakıldığında, gerçek bir kurtuluş olmayıp sözde (söz ve düşünce düzeyinde) bir kurtuluştur.

Öte yandan, Koç'un felsefesinde de *psukhe*, bu dünyaya doğunca doğumdan önceki hali yani esası/hakikati, örtülür/kapanır. Koç, nefsin bu dünyaya doğmadan önceki durumunu, 'aşkın suret' olarak nitelendirir ve doğumla beraber nefsin aldığı yeni surete ise 'düşkünün sureti' adını verir. Koç'un ahlak anlayışı, onun arkitektonik dil anlayışına ve dolayısıyla aşkın-düşkün ayırımına dayanmaktadır¹⁹. Koç'a göre ahlak, aşkının suretine aittir, düşkünün sureti itibariyle ahlaktan bahsedilemez; yani düşkün, ahaksızdır. Düşkün, bulunduğu dünyayı (yani dil ve düşünce dünyasını) aşip aşkın dünyaya erişip kendi hakikatini idrak ederse ancak ahlaklı ve hür olur ve böylece insan vasfını kazanır. Aksi taktirde düşkün için ahlaktan sözedilemez; belki düşkün için sadece değerler manzumesinden ve bu değerlere dayanan eylemlerden bahsedilebilir. Şimdi de aşkının suret nazariyatı itibariyle sahip olduğu ahlaka biraz daha yakından bakalım.

Koç'a göre aşkına mahsus suretin biri nisbetli ve biri de gayrı nisbetli olmak üzere iki yüzü vardır. Aşkına mahsus suretin nisbetli yüzü, müteşekkil *psukhe* sureti iken gayrı nisbetli yüzü ise nazari musikidir. Ahlak, aşkına mahsus suretin gayrı nisbetli yüzünü ilgilendiren bir konu olduğundan aşkının

¹⁹ Koç'un aşkın-düşkün, nazariyat (*theoria*) kavramlarına dair görüşü ve arkitektonik dil anlayışı için bkz. Ş. Yalçın, "Yalçın Koç'un Arkitektonik Dil Anlayışı", *FLSF* dergisi, sayı 35.

nisbetli yüzüne yani müteşekkil *psukhe* suretine dayanarak temellendirilemez, zira aşkının nisbetli yüzü, şuur, zihin, muhayyile ve nisbetli zaman esasında müteşekkildir. Koç'a göre ahlak, şuur, zihin, muhayyile ve nisbetli zaman temelinde izah edilemez, bilakis ahlak, ancak aşkının gayri nisbetli yüzünü temsil eden nazari musiki temelinde açıklanabilir, zira aşkın kendi hakikatine ancak nazari musiki ile vakıf olabilir. Nazari musiki ile kendi hakikatini idrak eden aşkın bu sayede ahlaklı, hür ve dolayısıyla İnsan olur.

Koç'a göre insanın esası, suret nazariyatı yani nazari musiki itibariyle ahlaklıdır. Koç'a göre ahlak, düşkünün değerler manzumesi temelinde açıklanamaz, zira ahlak için insanın kendi özünü/esasını bilmesi/bulması şarttır; halbuki düşkün, bu idrakten mahrumdur. Düşkünün kendine dair bilgisi, suretsiz (içsiz) isimler şeceresine dayanır ve bu nedenle de hikayattan ibarettir; yani aslında düşkün kendini, kendi hakikati itibariyle bilmez ve bu nedenle de ahlak teşkil edemez. Yukarıda da belirtildiği üzere, *ethike*, beşerî söz ve düşünceye dayanan değerler manzumesine ait fikriyattır ve dolayısıyla da düşkünün dili ve dünyasına aittir. Ahlak ise aşkının suretine yani nazariyata aittir. Bu nedenle, aşkına mahsus ahlak, düşküne mahsus *ethike*'nin kaydı altında ele alınamaz, zira “düşküne mahsus *ethike*, değer fikriyatının (*axiologia*) kaydı altında değerler manzumesi suretiyle tesis edilen fikriyattan (*logia*) ibarettir” (Koç, 2020a, s.134). Başka bir deyimle, “fikriyat (*logia*) esasında dile mahsus değer (*axia*) vasıtasıyla aşkına mahsus hakikate, teşkil esasında temas (*contactus*) imkân dahilinde değildir” (Koç, 2020a, s.135). Zira düşkünün diline mahsus değer, addan ibarettir ve ad ile de hakikate yani cevher-isme temas edilemez. Başka bir deyimle, düşkünün fikriyat itibariyle ürettiği değer yani dile ait ad vasıtasıyla nazari musiki esasında birlik seyri teşkil edilemez, çünkü fikriyat esasında dil vasıtasıyla müteşekkil dil olarak nazari musikiye geçiş mümkün değildir (Koç, 2020a, s.135). Kısacası, Koç'a göre ahlak tasavvurunun düşküne ait dil temelinde değer fikriyatı olarak yani değerler manzumesi olarak *ethike* esasında açıklanması mümkün değildir. Zira ahlak teşkiline temas etmeyen beşerî söz ve düşünce yani *ethike*, esas itibariyle tahayyül esasında hikayattan ibarettir; hikayat ile de hakikate temas edilemez.

Koç'a göre nazariyat itibariyle ahlak, kendine yani hakikatine dostluk/aslına sadakattir: “Ahlaklı, aslına sadakat suretiyle kendine dost olandır” (Koç, 2020a, s.17). Bu ifadede geçen ‘insan’, ‘hakikat’, ‘dostluk’ ve

‘sadakat’ kavramları, Koç’un nazari ahlak anlayışının temelini oluşturan kavramlardır. Koç’a göre beşer olan düşkün, ancak nazariyata aşip kendi hakikatini idrak ederse yani kendi hakikatine sadakat gösterip ona dost olursa ancak ahlaklı olabilir ve insan vasfını kazanabilir. Dikkat edilirse, burada insan olmak ile ahlaklı olmak aynı manada kullanılmaktadır. Bir kez daha tekraren söylersek, düşkün beşerdir ve dolayısıyla ahlakı yoktur; aşkın ise insandır ve dolayısıyla ahlaklıdır. Yukarıda da belirtildiği üzere, Koç’a göre ahlakın aslı ve dolayısıyla kaynağı, aşkına mahsus hakikattir. Peki aşkının hakikati nedir ve aşkın kendi hakikatini nasıl idrak eder? Koç, *Ahlak ve Nazariyat* adlı kitabında bu konuda oldukça ayrıntılı açıklamalarda bulunur.

Öncelikle, Koç’a göre aşkının hakikatinin ne olduğuna bakalım. Ona göre aşkının hakikati aslında kendisidir yani hafıza marifetiyle birlik teşkili ve nazari musiki esasında birlik seyri cihetinden (mahfuz) Ben’dır: “Ahlaka mahsus asıl, cevher-isim olarak Ben’dır (*Ene*); ahlaka mahsus kaynak olarak” (Koç, 2020a, s.12). Başka bir deyimle, “cevher-isim olarak Ben (*Ene*), aşkına mahsus hakikattir” (Koç, 2020a, s.12). Görüldüğü gibi, aşkının kendine mahsus hakikati, aslında kendisidir yani kendi Ben’idir, cevher-isim olarak. Koç’a göre aşkın, kendine mahsus hakikati yani cevher-isim olarak Ben’i ancak nazari musiki esasında birlik seyri suretiyle hatırlamak yoluyla idrak edebilir: “Aslına sadakat suretiyle ahlak, hafıza marifetiyle hatırlamanın ve nazari musikinin kaydı altında bulunan birlik seyri yoluyla ve bu suretle aslın bizatihi kendi (aşkın) olduğunun idraki neticesinde teşkil olur” (Koç, 2020a, s.16). Peki burada Koç’un bahsettiği birlik, neyin birliğidir ve nasıl idrak edilebilir? Birlik açısından ahlakın esası, “(cevher-rabteden)-isim olarak O’ya (*Hüve*), cevher-isim olarak Ben’e (*Ene*) ve asli isme mahsus birliktir” (Koç, 2020a, s.23). Başka bir şekilde söylersek, “ahlaka mahsus esas, nazariyat (*theoria*) ve suret nazariyatı bakımından cevher rabtedene, suret rabteden cevher olarak *psukhe*’ye ve (müteşekkil) surete mahsus birliktir (*unitas*)” (Koç, 2020a, s.10). Koç, cevher-rabtedeni, suret rabteden cevheri ve müteşekkil sureti de şu şekilde tarif eder: “Bu itibarla, cevher rabtedenden, (cevher-rabteden)-isim olarak O (*Hüve*); suret rabteden cevher olarak *psukhe*’den, cevher-isim olarak Ben (*Ene*); ve (müteşekkil) suretten de aşkına mahsus asli isim olarak bahsettik” (Koç, 2020a, s.12). Ancak burada bu üç unsurun birbirinden farklı şeyler olduğu

düşünülmesin zira “Hem (mahfuz) O (*Hüve*) ve hem de (mahfuz) asli isim...bizatihi Ben’dir (*Ene*); (mahfuz) Ben (*Ene*) olarak” (Koç, 2020a, s.126).

Görüldüğü gibi, ahlak teşkili açısından bakıldığında öne çıkan en önemli kavram, hiç kuşkusuz yukarıda bahsedilen birliktir, zira aşkın, ancak birlik seyri vasıtasıyla hakikatine müdrik olur. Koç’a göre birlik’in kaynağı da *psukhe*’nin kendi hafızasıdır: “Bu manada birlik’in (*unitas*) teşkil esası, cevher-isim olarak Ben’e (*Ene*) mahsus hafızadır; birlik (*unitas*), hafıza marifetiyle teşkil olur” (Koç, 2020a, s.12). Birlik’in idraki ve seyri, esas itibariyle nazari musiki vasıtasıyla evvel mahfuza dair hatırlamadır: “Bu manada ahlak, nazari musiki esasında birlik seyri suretiyle, aşkına mahsus hakikatin, aşkın tarafından bizatihi kendi (aşkın) olarak idraki neticesinde teşkil olur” (Koç, 2020a, s.19-20). Birlik seyri de ancak nazari musikiye mahsus suret ile mümkündür ki, bu suret de usuldür ve makamdır: “Cevher-rabteden) isim olarak O’ya (*Hüve*), cevher-isim olarak Ben’e (*Ene*) ve asli isme mahsusen düşünülen birlik seyrini temin eden, nazari musikiye mahsus surettir; yani birlik esasında usuldür ve makamdır” (Koç, 2020a, s.126). Yani, “ahlak, aşkına mahsusen aslının yani cevher-isim olarak Ben’in (*Ene*), usule mahsus aheng vasıtasıyla yani usule mahsus (hatırlanan) Ben (*Ene*) vasıtasıyla, kendi (aşkın) olduğunun makama mahsusen idraki suretiyle teşkil olur” (Koç, 2020a, s.129). Başka bir ifadeyle söylersek, “aşkın, bu suretle, cevher-isim olarak Ben’e (*Ene*) mahsus ahengi, ahengin seyrine mahsus yer (*topos*) olarak makamda bizzat işitir ve bu suretle (mahfuz) O’ya (*Hüve*), (mahfuz) Ben’e (*Ene*) ve (mahfuz) asli isme mahsus suretli sesleri, birbirinden tefrik etmek suretiyle birlik’i seyredir” (Koç, 2020a, s.130).

Yukarıda da belirtildiği üzere usul, ahengin yeridir ve makam ise ahengin seyrinin yeridir; aheng de *harmonia* devrinden ibarettir: “Usul...ahenge mahsus yerdir (*topos*). Aheng ile, aşkın cihetinden, gayri nisbetli daire (*circulus irrationalis*) esasında devreden *harmonia*ları kastediyoruz” (Koç, 2020a, s.126). Başka bir şekilde söylersek, usul, nazari musikiye mahsus basit ve içli surettir; gayri nisbetli birlik olarak zaman, usul rabtı esasında teşkil olur. Nazari musiki ise aşkına mahsus müteşekkil dilin suretli ses esasında gayri nisbetli yüzüdü: “Usule iç olarak aheng, cevher-isim olarak Ben’den (*Ene*) hafıza marifetiyle gelen suretli sestir; Ben’i (*Ene*) ve bu itibarla (mahfuz) O’yu (*Hüve*) ve (mahfuz) asli ismi kuşatan şekilde. (Cevher-rabteden)-isim olarak O’ya (*Hüve*), cevher-isim olarak Ben’ (*Ene*) ve asli isme mahsus birlik seyri, bu bakımdan usulün kaydı

altında makama mahsusendir. Makamda seyredilen, usule iç olarak...ahengtir; makam, aheng seyrine mahsus yerdir (*topos*)” (Koç, 2020a, s.129).

Burada şunu belirtmek gerekir ki, nazari musiki esasındaki usul ve makam, zihin marifetiyle oluşturulan nisbetli birlik olarak soyut zamana tabii değildir. Bilakis, suret nazariyatına yani nazari musikiye ait usul ve makam, gayri nisbetli birlik olarak zamanın kaydı altındadır. Nisbetli birlik olarak soyut zaman, zihin marifetiyle *identitas* temelinde teşkil edilirken gayri nisbetli birlik olarak zaman, usul rabtı esasında cevher-isim olarak Ben tarafından teşkil edilir: “Gayri nisbetli birlik olarak zaman (*unitas ir-rationalis*), usul rabtı suretiyle teşkil olur; usul rabteden, hudud olarak hafıza marifetiyle cevher-isim olarak Ben’dir (*Ene*)” (Koç, 2020a, s.126). Suret nazariyatı ve dolayısıyla nazari musikiye has zaman, nisbetli birlik olarak soyut zamandan farklıdır, zira “gayri nisbetli birlik (*unitas ir-rationalis*) olarak zaman...geçen bir anlarsız, mevcut bir ansız ve gelen bir anlarsız zamandır; usul rabtına mahsusen” (Koç, 2020a, s.127). Bu itibarla, “...cevher-isim olarak Ben (*Ene*) cihetinden ifade edersek, (hatırlanan) Ben’e (*Ene*) mahsus suret, usul itibariyle, gayri nisbetli birlik (*unitas ir-rationalis*) olarak zamanın kaydı altında ahengdir” (Koç, 2020a, s.127). Başka bir ifadeyle, “cevher-isim olarak Ben (*Ene*), hafıza marifetiyle, içte, (hatırlanan) Ben (*Ene*) taşıyan usul rapteder” (Koç, 2020a, s.127). Dolayısıyla, Ben’in hatırlanması ancak usul rabtı yoluyla, müteşekkil *psukhe* sureti seyri vasıtasıyla değil: “Hafıza marifetiyle bu manada usul rabtı, (mahfuz) Ben’in (*Ene*) yani bizzat Ben’in (*Ene*), nazari musiki esasında hatırlanmasıdır. Cevher-isim olarak Ben’e (*Ene*) herhangi bir surette *topographia* tayini imkân dahilinde değildir. Bu bakımdan cevher-isim olarak Ben’i (*Ene*), yere, zamana ve mekâna mahsusen düşünemeyiz. Ancak yukarıda anlatılan manada (hatırlanan) Ben (*Ene*), yer (*topos*) olarak usule mahsusen gayri nisbetli *topograhianın* (*topographia ir-rationalis*) kaydı altında, hafıza marifetiyle ve bu itibarla da hatırlamak yoluyla rabtedilir; aheng suretinde ve usule iç olarak” (Koç, 2020a, s.128). Teşbih suretiyle söylersek, “(hatırlanan) Ben (*Ene*), kudüm darbı esasında, hafıza marifetiyle (darbedilen) suretli sestir...(hatırlanan) Ben (*Ene*), nay üfleyiş suretiyle teşkil olan makamda bizatihi seyredilir; kudüm darbının kaydı altında” (Koç, 2020a, s.128).

Yukarıda da ifade edildiği üzere, müteşekkil *psukhe* sureti seyri ile nazari musiki esasındaki birlik seyri, birbirinden farklıdır: “(Müteşekkil) *psukhe* sureti

seyrini, (cevher-rabteden)-isim olarak O'ya (*Hüve*), cevher-isim olarak Ben'e (*Ene*) ve asli isme mahsus birlik seyri ile karıştırmamak gerekir. (Müteşekkil) *psukhe* sureti seyri, *theo-graphia* makinesi marifetiyle, tasvir ve zamir inşası esasında nazariyata (*theoria*) mahsustur. Birlik seyrinin esası ise, gayrı nisbetli *topo-graphia*'nın (*topo-graphia ir-rationalis*) kaydı altında bulunan nazari musikidir; gayrı nisbetli birlik (*unitas ir-rationalis*) olarak zamana mahsusen" (Koç, 2020a, s.137). Müteşekkil *psukhe* sureti seyrinde "aşkın, kendine (aşkına) mahsus hakikatten gelen suretli sesi işitmek, işitilen suretli sese, muhayyile marifetiyle şekil tayin etmek yoluyla bir ana mahsusen suretli sesi görmek ve tahayyül (*phantasia*) esastaki bu şekli, nisbetli birlik (*unitas rationalis*) olarak zamana mahsusen seyretmek suretiyle, kendine (aşkına) mahsus suret olarak müteşekkil dili yani (müteşekkil) *psukhe* suretini bizzat idrak eder" (Koç, 2020a, s.137). Yani aşkın nazariyat itibariyle kendi suretini tahayyül esasında seyredirken kendi hakikatine dair birlik'i nazari musiki esasında seyrederek ki, bu ikisi, birbirinden farklıdır.

Sonuç itibariyle şunu söyleyelim ki, Koç'a göre aşkın, kendi hakikatini tahayyül esastaki müteşekkil *psukhe* sureti seyri ile değil, ancak nazari musiki esastaki birlik seyri ile idrak edebilir. Lakin hemen şunu da belirtelim ki, nazari musiki esastaki birlik seyri ile kendi hakikatini seyreden insan ile Anadolu Mayası itibariyle bahsedilen 'Yüce İnsan'ı birbiriyle karıştırmamak gerekir. Anadolu Mayası'nın 'Yüce İnsan'ı, nazari musiki kabına sığmaz, onu aşar, zira "cevher-isme mahsus kuvvet olarak muhayyile vasıtasıyla, ahenge mahsus suretli sesler olarak (mahfuz) O'ya (*Hüve*) ve (mahfuz) Ben'e (*Ene*), bizzat ve doğrudan şekil tayin etmekten bahsedemeyiz. Kısaca belirtirsek, tahayyül (*phantasia*) esastaki şekil yoluyla, gayrı nisbet (*ir-ratio*) esastaki iç ve dış ayrımı yapılamaz. Bu bakımdan, yukarıda belirtilen manada birlik'in (*unitas*) görmek suretiyle bizatihi seyri, nazari musiki cihetinden imkân dahilinde değildir" (Koç, 2020a, s.131). Ancak şunu da belirtelim ki, Koç'a göre "(mahfuz) O'ya (*Hüve*) ve (mahfuz) Ben'e (*Ene*) mahsus suretli seslerin kaydı altında olmak üzere, görmekten ve bu yolla seyretmekten bahsetmek esasen mümkündür" (Koç, 2020a, s.131-2). Ancak bu husus, Anadolu Mayası'nı ilgilendiren bir konu olup nazari musikinin hududunu aşar. Kısacası, Koç'a göre ahlaki açıdan bakıldığında beşer, insan ve Yüce İnsan, aynı değildir. Daha önce de ifade edildiği üzere beşer, düşkündür, insan ise aşkın; Yüce İnsan ise ilahi Kelam'dan

doğandır. Başka bir ifadeyle, Yüce İnsan, doğrudan ilahi Kelam ile muhatap iken insan yani aşkın, kendi özünden gelen ses ile muhataptır ki, bu ses de esas itibariyle Yaratan'ın onun fitratına yerleştirdiği bir sestir; daha doğrusu insanın fitratı bu sestir, yani İbn'ül Arabi'nin deyimiyle Nefes-i Rahmani'dir.

Düşkün olan beşer ise bırakın ilahi Kelam'dan doğmayı, kendisinden gelen suretli sesi bile duymaz. Dolayısıyla, düşkünün ahlaki anlamda yapması gereken şey, bu konuda Yüce İnsanları izlemesidir. Yüce İnsanlar ise öncelikle peygamberler ve sonra da Allah dostları olan gönül erleridir. Peygamberlerin en yücesi ise İnsan-ı Kâmil olan son peygamber Resul-i Ekrem'dir (Allah'ın selamı onun üzerine olsun!). Dolayısıyla, düşkünün önünde ahlaki açıdan iki yol bulunmaktadır: birinci yol, kendini ve Rabbini bilenleri yani peygamberleri ve onların varisleri olan Allah dostlarını (gönül erlerini) takip etmek; ikinci yol ise onları bırakıp kendi nefsinin arzu ve isteklerine göre davranmak.

Batı felsefe tarihinde Aristoteles'ten beri bilinen bir insan tanımı vardır; bu da “iki ayaklı, tüysüz, idrak sahibi ve düşünen bir hayvan ya da kısaca akıllı hayvan” tanımıdır. Bu tanım, belki, beşerin suret olarak tanımı olabilir, ama insanı bu şekilde tanımlamak mümkün değildir. Evet, herkes doğuştan beşerdir, ama insan olmak başka bir şeydir. Beşerden insana geçişin anahtarı, ahlaktır; dolayısıyla, insanın özü/esası da ahlaktır, daha doğrusu güzel ahlaktır. Dinin özü de güzel ahlaktır. Nitekim peygamberimiz, güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildiğini beyan buyurur. Bu itibarla, ahlakı, insandan ayırırsanız, insan, insan olmaktan çıkar. Halbuki, insan, en güzel surette yaratılmış, eşref-i mahlukattır ve işte ona bu şerefi ve dereceyi sağlayan da ahlakın ta kendisidir.

İslam'da ahlak, kısaca, insanın bu dünyaya gönderiliş amacına uygun davranmasıdır ki, bu amaç da insanın yeryüzünde Allah'ın halifeliği görevidir. Allah'ın halifesi olarak insan, kendi özüne uygun davranmak suretiyle hem kendini ve hem de Rabbini tanır ve dost olur. Başka bir şekilde söylersek insan, kendini ve dolayısıyla Rabbini bildiği zaman, bu dünyadaki vazifesini de bilir ve ona göre davranır. Kendini ve Rabbini bilmeyenler ise kendi duygu ve düşüncelerine, kısaca kendi nefsinin heva u hevesine göre davranır. Birinci durumdakilerin sahip olduğu ahlak, güzel ahlaktır; ikincilerinki ise kötü ahlak. Sonuç olarak, insanı, insan yapan esas/öz, ahlaktır ve ahlak da kendini ve Rabbini bilmekle ve buna göre davranmakla mümkün olur.

Kaynakça

- Hume, D., (1983). *An Enquiry Concerning The Principles of Morals*, Hackett Publishing, Indianapolis, IN.
- Kant, I., (2002). *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Yale University Press, New Haven.
- Koç, Y., (2011). *Anadolu Mayası*, 3. Baskı, Cedit Neşriyat, Ankara.
- Koç, Y., (2020). *Ahlak ve Nazariyat*, Cedit Neşriyat, Ankara.
- Koç, Y., (2020). *Ethike ve Nazariyat*, Cedit Neşriyat, Ankara.
- Koç, Y., (2023). *Nazari Musikinin Esasları*, Cedit Neşriyat, Ankara.
- Rawls, J., (1971). *A Theory of Justice*, Harvard Univ. Press, Cambridge, MA.
- Spinoza, B., (2024). *Etika*, çev. H. Z. Ülken, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Yalçın, Ş., (2023). “Yalçın Koç’un Arkitektonik Dil Anlayışı”, *FLSF Dergisi*, sayı 35, ss.113-132.

Extended Abstract

When asked what makes a human being truly human, the shortest answer would be morality. Humans certainly have other qualities, but these qualities only gain their true meaning through morality, as morality is the essence of being human. So, what is the foundation of morality: history, society, reason, emotions, revelation, or something else? When we look at the history of Western thought, we see a few prominent views on the foundation of morality. One of these views attempts to ground morality in rationality, with the most notable representative in Western philosophy being Kant. Another view tries to base morality on emotions, with its main proponents being the British empiricists. Another perspective seeks to explain morality through religious doctrines. According to this view, embraced by all Abrahamic religions, morality is based on the divine word—namely the Holy Book—and the words and actions of the prophet. This is also the perspective of Islamic morality. However, there are thinkers within the broader framework of Islamic moral understanding who try to explain morality by grounding it in a higher spiritual plane (the realm of theory and the heart). According to this view, called Sufi morality, morality is explained by adhering to the outward religious rules (Sharia) while also grounding it in a spiritual state that can only be reached through the heart. One of the Turkish thinkers representing this view is Yalçın Koç. This article discusses Koç's views on morality.

Initially, the article explains the concepts of “arete” and “ethike”. After explaining how Plato approached the concept of arete, it details how Aristotle began to transform this concept by shifting its basis from the transcendent realm (theoria) and confining it to theoretical (logia) thought, thus reducing arete to the value-based behavior of individuals (virtue). In Western philosophical history, there are essentially two different approaches to grounding morality. The first, with Kant as its most prominent representative, tries to explain morality through rationality. Kant argues that it is impossible for morality to be based on an empirical foundation because if it were, one could not speak of the universality and necessity of moral principles. According to Kant, the universality and necessity of moral principles show that they are based on an a

priori foundation, which is the aspect of pure reason directed towards moral actions. Another prominent view in Western philosophical history, particularly seen in British philosophers, explains morality based on emotional state and the utility-harm (good-evil) dichotomy. For example, Hume believes that the foundation of morality is not rationality but innate emotions like sympathy. According to him, the role of rational judgment in the realm of morality is purely instrumental, as it is our emotions, not rational judgment, that determine what is good or bad. Another modern philosopher, Spinoza, argues that morality is based on rational intuitive knowledge, which entails knowing and thus loving oneself and God. However, Spinoza's views on morality and moral knowledge are not acceptable from the perspective of *Anadolu Mayası*. While Spinoza claims that one can only reach knowledge of oneself and God (and thus achieve freedom and happiness) through rationality (the highest level of rational knowledge being intuitive knowledge), *Anadolu Mayası* suggests that this state transcends the realm of human rationality. According to this ethos, a person can only know themselves (their true essence) and thus their Creator, and become a free individual, by spiritually ascending on the path of truth. Rational thought alone cannot achieve this goal; no matter how deeply a fallen human thinks, they remain within the realm of human words and thoughts, and thus spiritual ascension does not occur through this means. The different, even seemingly contradictory, views expressed above ultimately converge, as all these moral understandings rely on certain human values and principles.

There is a definition of human known in Western philosophical history since Aristotle: “a bipedal, featherless, perceptive, and thinking animal or simply a rational animal”. This definition might describe the human form but does not adequately define what it means to be human. Everyone is born as a human, but being human is something else entirely. The key to transitioning from being a mere human to being truly human is morality; hence, the essence of being human is morality, more precisely, good morality. The essence of religion is also good morality. Therefore, if you separate morality from humans, they cease to be human. Yet, humans are created in the best form, as the noblest of creatures, and what grants them this honor and rank is morality itself.

In Islam, morality is simply behaving in a manner appropriate to the purpose for which humans were sent to this world, which is the role of being

Allah's representative on earth. By acting in accordance with their essence, humans come to know and befriend both themselves and their Lord. When humans know themselves and thus their Lord, they also understand their duty in this world and act accordingly. Those who do not know themselves and their Lord act according to their own feelings and thoughts, in short, according to the whims of their own desires. The morality possessed by the former group is good morality; the latter's is bad morality. In conclusion, the essence of being human is morality, and morality is possible through knowing oneself and one's Lord and acting accordingly.

“Gyges’in Yüzüğü” ve Ahlaki Sorumluluk

Ring Of Gyges And Moral Responsibility

Hssan Çiçek

Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/ Eğitim Fakültesi/ Eğitim Bilimleri Bölümü,
hcicek@yyu.edu.tr. ORCID: 0000-0001-5914-8323.

Article Information

Article Type

Research Article

Date Recieved

19 May 2024

Date Accepted

19 June 2024

Date Published

30 June 2024

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hasan Çiçek).

ConflictsofInterest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Makale Bilgisi

Makale Türü

Araştırma makalesi

Geliş Tarihi

19 Mayıs 2024

Kabul Tarihi

19 Haziran 2024

Yayın Tarihi

30 Haziran 2024

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Hasan Çiçek).

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.



Cite As | Atıf

Çiçek, Hasan (2024) “Gyges’in Yüzüğü” Ve Ahlaki Sorumluluk. *Mebadi Uluslararası Felsefe Dergisi*, 1(1), 56-69. <https://doi.org/10.5281/zenodo.12991657>

Abstract

Humans, unable to live alone, are beings who need to act and speak according to certain rules to live with other humans. Morality, which is a set of rules that makes living together possible, is one of the factors that enable humans to live collectively. Plato, in his work *The Republic*, describes through a metaphor how the necessity or fear of punishment can underlie human morality. *The Ring of Gyges* metaphor discusses how humans might do evil when they are invisible, i.e., when there is no fear of punishment. Some philosophers believe that belief in God, assuming that even if one is invisible to other people, they are visible to God, can prevent humans from doing evil. Some argue that belief in God alone cannot prevent humans from doing evil. Others suggest that belief in a transcendent being can lead to evil. In any case, humans do commit evil. It can be said that overcoming this is possible through the awareness of moral responsibility. This study examines human evil and moral responsibility.

Keywords: The Ring of Gyges, Evil, Morality, God, Religion.

Öz

Yalnız başına hayatını sürdüremeyen insan, diğer insanlarla birlikte yaşamak için belli kurallara göre eylemek ve söylemek ihtiyacı duyan bir varlıktır. Onun bir arada yaşamasını mümkün kılan belli bir kurallar dizgesi olan ahlak, insanın toplu halde yaşamasını mümkün kılan etmenlerden biridir. Platon insanın ahlaklı olmasının altında mecburiyet veya cezalandırılma korkusu olabileceğini Devlet adlı eserinde bir metaforla anlatır. “Gyges’in Yüzüğü” metaforu insanın görünmez olduğunda yani cezalandırılma korkusu olmadığında kötülük yapabileceğini tartışır. Bazı filozoflar Tanrı inancının, insanın başka insanlar tarafından görünmezse bile Tanrı tarafından görünebileceğini varsayarak, insanı kötülükten alıkoyacağını düşünürler. Bazıları Tanrı inancının yalnız başına insanı kötülükten alıkoyamayacağını iddia eder. Bazıları da aşkın bir varlığa inancın kötülüğe yol açabileceğini dile getirirler. Her hâlükârda insan kötülük yapmaktadır. Bundan kurtulmanın ahlaki sorumluluk bilinciyle mümkün olabileceği söylenebilir. Bu çalışmada insanın kötülüğü ve ahlaki sorumluluğu irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Gyges’in Yüzüğü, Kötülük, Ahlak, Tanrı, Din.

Giriş

Belli kurallara göre yaşamak insanın toplu halde yaşamasının ve rasyonel bir varlık olmasının gereğidir. Zaten kurallı yaşam uygarlık olarak anlaşılmaktadır. Görgü, ahlak, hukuk vb. normlar, insanların birlikte yaşamaları için gerekli olan kurallar dizgesidir. Toplum halinde yaşamak için gerekliliği itibarıyla ilk akla gelen kurallar, ahlak kurallarıdır. Çünkü her toplum yazılı olmayan ama toplumsal bellekte ve yaşam pratiğinde var olan bu kuralları toplumsal yaşamın ortak zemini için gerekli görür. Hatta insanı diğer varlıklardan ayıran özelliklerden biri de insanın belli ahlaki kurallar çerçevesinde yaşamını sürdürmesidir. İnsanın bir arada ya da birlikte yaşaması için olmazsa olmaz olan ahlak ve buna uymayı ifade eden ahlaki sorumluluk, insanı diğer varlıklardan ayıran bir etmendir de. Fakat insanlar her zaman buna uygun davranmayıp kötülük yapabilir ya da suç işleyebilirler.

Kötülüğün farklı kaynakları ve/veya sebepleri vardır. Platon (M.Ö 427-347), görünmezliğin, ceza alma riskinin olmayışının, yaptığı kötülüğün kişinin yanına kar kalmasının kötülüğe yol açtığını bir öykü üzerinden anlatır: “Gyges’in Yüzüğü.” “Gyges’in Yüzüğü” Platon’un, ideal Devlet teorisinde anlattığı bir öyküdür. Platon öyküyü adil ve ahlaklı davranmanın gereğini kanıtlamak için anlatır. Kötülüğün kaynağı ve sebebi her ne olursa olsun, insanı kötülükten alıkoyacak olan ahlaki sorumluluk bilincidir. Bu çalışmada insanın davranışlarından kaynaklanan kötülük ve onun kötülüğünü önleyecek bir bilinç düzeyi olan ahlaki sorumluluk söz konusu öykü üzerinden irdelenecektir.

1.1. Gyges’in Yüzüğü

Platon, Glaukon ve Sokrates arasındaki bir diyalogda bu hikâyeyi “insanların kendi isteği ile değil, zorlanarak doğru (dürüst) olduğunu” (Platon, 1980: 52), ellerine fırsat geçtiğinde kötülük yapacaklarını kanıtlamak isteyen Glaukon’a söyler. Sokrates’i de buna karşı çıkan bir pozisyona yerleştirir. Sokrates her şeye rağmen ahlaki olana göre eylemenin ve söylemenin insan için en ideal olan olduğu ve görünmez olduğunda hata yapmanın arzulara ve tutkulara esir olmanın sonucunda ortaya çıktığı konusunda ısrarlıdır. Çünkü ona göre yanlış yapmak ya da kötülük, insana ruhsal anlamda zarar verir ve nihayetinde onu insanlıktan uzaklaştırır.

Platon, Devlet adlı eserinde “Gyges’in Yüzüğü” hikâyesi ile bize hiçbir ceza alma korkusu olmayan yani günümüz ifadesiyle “yaptığının yanına kar kalacağını” bilen insanın ne yapabileceğini ve bu imkânın insanın asıl karakterini ortaya koyacağını anlatır. Gyges Lidya kralının hizmetinde bir çobandır. Günün birinde hayvanlarını otlatırken bir deprem olmuş, Gyges’in bulunduğu yerde depremin etkisiyle bir yarık oluşmuş, Gyges açılan yarığa bakınca içinde farklı eşyalar görmüş; yarığın içindeki eşyalar arasında bir yüzük bulmuş ve parmağına takmıştır. Çobanlar her ay sonunda krala hesap vermek için toplanıyorlarmış. Yine bir ay sonu toplantısında Gyges yüzükle oynarken yüzüğün bir hareketle onu görünmez kıldığını anlamış. Böylece Gyges yüzükle oynarken avucuna doğru çevirince görünmez olduğunu tesadüfen öğrenmiş. Birkaç kez denemiş: Yüzüğü içeri doğru çevirince, yanındakiler “nerde bu Gyges?” diye soruşturmaya aramaya başlamışlar; yüzüğü eski haline getirince de görünür olduğunu anlamış. Gyges, yüzüğün tılsımını, sırrını ve kendisini görünmez kıldığını öğrenince, istediği kötülüğü yapabileceğini ve kimsenin de bunu göremeyeceğini anlamış. Başkaları tarafından görünme ve ceza alma korkusu kalmayınca daha önce bu korkuyla yapamadıklarını yapmaya koyulmuş. Günün birinde görünmez bir biçimde saraya girmiş, kralı öldürmüş, kraliçe ile evlenmiş ve kral olmuştur (Platon, 1980: 51). Özetini verdiğimiz öyküde Platon, cezalandırma korkusu olmayan bazı insanların her türlü kötülüğü yapabileceği konusuna dikkat çekmek istemektedir.

Bu teze göre “fırsatını bulan haksızlık eder” ya da hiçbir ahlaki kaygı taşımaz. Buradan hareket edildiğinde kötülüğü önleyen insanın ceza alma korkusudur. Gyges, bize çürümeyi, bozulmayı değil, imkân doğduğunda asıl insan karakterinin nasıl ortaya çıktığını anlatır. Mademki görünmüyorum öyleyse “her şey mubahtır.” Kral öldürülmüştür ama kimin öldürdüğü bilinmiyor. Mesele de kimin öldürdüğünün bilinmez oluşudur ve bu durum kişiye suç işleme özgürlüğü veriyor. Buna göre çoğu insan kötülük yapma isteğini, görünürse ceza alabilir korkusu ile gerçekleştiremiyor. Bu nedenle görünmezlik zırhı oluştuğunda, kişinin yapmak istediği kötülüğü gerçekleştirme olanağı ortaya çıkmış olmaktadır.

Gyges’in yüzüğü metaforu, tam da ceza korkusu olmayan insanın ahlaklı olmayacağını anlatır. Buna göre ahlaklı olmayı sağlayan şey, zorunluluk ya da ceza korkusudur. Gündelik hayatın içinde böyle belirlenen insanlar vardır

elbette. İnsanlar bugün, yanına kar kalacağı için yalan söyleyebiliyor; hırsızlık, yolsuzluk yapabiliyor ya da her türlü kötülüğü işleyebiliyor. Çünkü elinde Gyges’in yüzüğü gibi bir sihre sahip olup görünmez olduğunu sananlar veya yaptığı her kötülüğün yanına kar kalacağını düşünenler vardır ve bu durum onlara suç işleme imkânı ve atmosferi sağlamaktadır.

İnsanın ahlaklı olup olamayacağını belirleyen önemli bir kriter, kimse görmediğinde yaptıkları veya görünmez olduğunda sergiledikleridir. Asıl mesele kimse bizi görmediğinde yaptıklarımız ya da yapmadıklarımızdır. Buradaki tercih, ahlaklı olmayı ya da ahlaklı olmamayı belirleyen temel etmendir. İnsan kimsenin kendisini görmediği zamanlarda yani imkânı doğduğunda ahlaki ilkeleri hiçe sayıyor mu, saymıyor mu? Bu sorunun cevabı belirleyicidir.

Platon, bu hikâye ile kötülüğün kaynağında; “görünmez oluşu”, ceza korkusunun olmayışı ya da “yapılanın yanına kar kalışı”nı görürken; bazı düşünürler de insanı bu kötülüğe götürmekten alıkoyacak olanın Aşkın bir varlık olacağını düşünürler. Tanrı’nın varlığı ile gizliliğin ortadan kalkacağını ve böylece bu inançta olan insanın fırsat eline geçse bile Tanrı’dan dolayı kötülükten uzaklaşacağını ifade ederler. Tam da Fyodor Mihayloviç Dostoyevski’nin (1821- 1881) söylediği budur: “Tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu.” Bu bağlamda Platon’un metaforu tam da Dostoyevski’nin önermesini hatırlatmaktadır. Çünkü buradaki görünmezliği ortadan kaldıran bir güçtür Tanrı. Kimse görmese bile “Tanrı görür” inancı, kötülüğe engel olabilir. Ama bu inanç yalnız başına kötülüğü yok etmeye yetmez. Çünkü bazen bizzat inancın kötülüğü üreteceğini savunan düşünürler vardır. Bazı filozoflar da kötülüğü bireyin Tanrı ile ilişkisi bağlamında ele alırlar. Söz konusu düşünürler de sadece gizli kaldığında değil kötülüğün başka türlü de olabileceğini anlatırlar.

Tanrı’nın varlığına inanan insanların görünmez olduklarını düşünmeyecekleri varsayılır çünkü hiç kimse görmezse bile, “Tanrı görür” gibi bir algıya sahip olacakları hesap edilir. Dostoyevski’ “Tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu” diyerek Tanrının bu riski ortadan kaldırdığını yani inancın kötülüğü engelleyeceğini anlatmak ister ama Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844- 1900), böyle olamayacağını inancın kötülüğü önleyemeyeceğini ileri sürer. Nietzsche, yaşadığı dönemin Avrupa’sında bizzat din adamlarının ahlaksızlıklarıyla beraber Tanrıyı öldürdüğünü ve kiliseye gömdüğünü dile

getirir. Böylece yaşadığı çağdaki din adamlarının ve kilisenin ahlaki açmazlarını ifade etmek için Nietzsche, “Tanrı öldü, mezarı kilisedir” diyerek zamanının dindarlarının ahlaki olmayan tutumlarını eleştirir. Nietzsche’nin bakışından etkilenen filozoflar, inançlı olmalarına rağmen insanın insana yaptıkları karşısında dehşete düşmüş ve kötülük sorununun daha derin analizler gerektirdiğini kabul etmişlerdir.

İkinci dünya savaşının vandallığı, vahşiliği ve yıkımı karşısında Jean Paul Sartre (1905- 1980): “Tanrı yoksa her şey mubahtır” tepkisini verir ve ikinci dünya savaşının vahşiliğinin hiçbir kutsal bırakmadığını özetler: Tanrı yok, öyleyse her şey mubahtır. İnsanlar için Tanrı var olsaydı, insanlar birbirlerine bu kadar kötülük yapmazlardı diye düşünen filozof için Tanrının yokluğu her şeyi mubah kılmıştır. Kısacası bu düşünürler Tanrı’nın varlığına inanmanın kötülüğü önleme konusunda kar etmediğini anlatmak isterler.

Bazı düşünürler de tam tersine Tanrı’nın varlığının kötülüğe yol açtığını iddia ederler. Bu görüşe göre Tanrı’nın varlığına inanan bazı insanların bizzat Tanrı adına kötülük yaptıklarını görmek mümkündür. Farklı dinlerdeki aşırı özcü grupların ve özcü yorumların ahlaki hiç bir ilke tanımadıklarını, hatta Tanrı için değil bizzat onun adına bazen kararlar alabildiklerini söyleyebiliriz. İnandıkları Aşkın varlık adına bazen öyle cinayetler işleniyor ki, insan açıklamakta zorlanıyor. Örnek bir olay:

24 Kasım 2017 Cuma günü Mısır’da Kuzey Sina bölgesinde Ariş kentine bağlı El-Abed kasabasındaki Ravda camisine bombalı saldırı düzenlendi. Düzenlenen bombalı ve silahlı saldırıda ölenlerin sayısının 27’si çocuk 305 kişiye yükseldiği açıklandı. Savcılığın verdiği bilgiye göre 4x4 ciplerin içindeki yaklaşık 25-30 kişilik maskeli bir grup Cuma namazı sırasında camiye ateş açtı. Grup bayrağı da taşıyan saldırganların açtığı ateş sonucu çok sayıda kişi yaralandı, yaralılar çevredeki hastaneler kaldırıldı. Yerel kaynaklar saldırının düzenlendiği camiye ağırlıklı olarak sufilerin kullandığını söyledi. Farklı dini grup, sufileri dinsizlikle suçlamış ve sufilere yönelik saldırılar düzenlemiş. (<http://www.karar.com/dunya-haberleri/son-dakika-misirda-meydana-gelen-patlamada-olusayisi-305e-yukseldi-670502>. E.T. 26.05.2024).

Aynı dine mensup insanların birbirlerine karşı acımasızlığı ve vahşeti, insanın hakikatten kopuşunun kötü bir örneğidir. Belki de bu ve buna benzer

olaylar, din adına nihilizme kaymanın dramatik yansımaları olarak kabul edilebilir. Çünkü burada herhangi bir değer ve kutsal kalmamaktadır. İşin çelişkisi yapılanların da yine bir kutsal adına yapılıyor oluşudur.

Görüldüğü gibi ceza korkusu olmadığında da olduğunda da; gizli olarak da açıktan da insan kötülük üretme ve/veya suç işleme potansiyeli ve/veya kapasitesi olan bir varlıktır. Aşkın bir varlığa inanan da inanmayan da kötülük yapma kapasite ve potansiyeline sahiptir. İnsanın bu potansiyelinin pratiğe dönüşen hali olan kötülüklerin üstesinden nasıl gelinecek?

Kanaatimce insan eliyle üretilen kötülüğün üstesinden gelebilmek için ortak ahlaki sorumluluk bilincine ihtiyaç vardır. İnsanı insan kılan da ahlaki sorumluluk olmalıdır.

1.2. Ahlaki Sorumluluk

İnsan olmanın, insan kalmanın ölçüsü ahlaki sorumluluk bilincidir. Ahlaki sorumluluğu şöyle tanımlayabiliriz: Bireyin bireysel ve cemaatsal/grupsal çıkarlarını, arzularını sınırlamak, taleplerine sınırlar koymak, eylerken ve söylerken iyi ve doğruyu gözetmek; eylerken ve söylerken iyiye, doğruya, güzele yönelmek ve yöneltmek; herkesi insan görerek, koşulsuz bir biçimde insanların insan olduğu için hakkına sahip çıkmaktır ya da haklarını ihlal etmemektir. Bizim gibi düşünmeyen ve bizim gibi yaşamayan insanların hakkını korumaktır. Başka bir ifade ile kötülük için hiçbir mazerete sığınmamak ve zarar vermekten kaçınmaktır. Ahlaki sorumluluk, kendimize ve bizim dışımızda olana karşı üstlenmemiz gereken akli yükümlülüğümüzdür. Kısacası ahlaki sorumluluk, ilke ile çıkar arasında kalındığında ilkeden yana tutum sergilemektir. Ahlaki sorumluluk, egoist çıkarlar ile ahlaki ilkeler karşısında ahlaki olanı tercih etmektir. Bunu başaran birey erdemli olacaktır.

İlkeli, erdemli bireylerin oluşturduğu toplumlar erdemli toplumlardır. Bir toplumda ahlakın neşvünema bulması orada adaletin tesis edilmesine bağlıdır. Adaletin yokluğunda ahlak olmaz. Ahlak yalnız başına adaleti tesis etmez. Hukuk adaleti var eder, adalet de ahlakı. Aşkın bir varlığa inananların, ahlakın temelini inandığı Aşkın varlığın buyruklarından çıkarması gerekir. Çünkü ancak o zaman kabul ettiği dinin kendisi için gerekli olan emirlerine uyar.

Onun dayanağı, dayandığı ve inandığı Aşkın varlık; onu sınırlayan, yaşaması için ahlaki ilkeler belirleyen bir varlıktır. İnanan insan ahlaki ilkesinin dayanağını Aşkın varlıkta bulur. İnanan insan için bütün görünmezliği içinde onu gören bu aşkın güç ahlaki davranış ve ahlaki sorumluluk için temel dayanaktır. Bundan dolayı inançlı insan ahlaklı olmak zorundadır. Bu bağlamda dindar olmak, ahlaklı olmak, ahlaki öncelemek anlamına gelmelidir. Bizzat peygamberin, “ben güzel ahlaki gerçekleştirmek için gönderildim” sözü bu konunun din içindeki yerini anlatır.

Gyges’i anlarız. Çünkü insandan ve onun vereceği cezadan başka korkusu olmayan insanlar vardır. Ama teist, insandan veya diğerlerinden başka bir de yaptığı her şeyin Tanrı tarafından görüldüğüne inanır. Bu nedenle ölüm sonrası hayata inanıp yanlış yapanın çelişkisi gizli olan yanlış yapmak. Yani Tanrı’nın varlığına inanan, Gyges olamaz. Çünkü ahlakın dayanağı olan Aşkın varlık vardır ve bu anlayışa göre O, her şeyi gören ve bilendir. Buna göre her şey görünmez değil tam tersine teist birey için her şeyi gören ve bilen bir Tanrı vardır. Bu nedenle inançlı birey ahlaklı olmak ve ilkeye uymak yükümlülüğü taşır.

Tanrıya inanan insan ahlaki ilkeye uymak ve sorumluluk bilincine göre eylemek zorundadır. O, kendi keyfine ve meşrebine göre davranamaz. Kendisi gibi yaşamayan ve düşünmeyen insanlara zulüm edemez; ahlaki sorumluluğun gereğine göre eylemek ve söylemek gibi bir yükümlülüğü vardır.

Tanrı’nın varlığına inanan insan için durum ahlaklı olmayı gerektiriyorsa; peki Aşkın bir varlığın var olduğuna ve müdahil olduğuna inanmayan insan niye ahlaklı olsun?

Bu sorunun cevabını da Jürgen Habermas (1929-) veriyor. Ona göre bütün insanların ortak özelliği, temel müşteregi rasyonel varlık olmaktır. İnsan akıl sahibi bir varlıktır. Habermas’a göre akıl, belli ilkelere göre yaşamayı dayatır. Bunun için ilkelere göre yaşamayı, ilkeli olmayı ağaçtan, kuştan, börtü böcekten beklemiyoruz. Belli ilkelere göre yaşamayı, belli normlara göre eylemeyi ve söylemeyi sadece insandan bekleriz. Burada anlaşılacağı gibi ahlak akla dayanmaktadır. Bundan dolayı ahlakın felsefi boyutunda aklın var olduğunu söyleyebiliriz. İnsan akıllı olduğu için ahlaki sorumluluk ve yükümlülüğe sahiptir.

Kısaca insan olmak bakımından her bireyin uyması gereken ahlaki prensiplerin var olduğunu bu nedenle bütün farlılıklarına rağmen her bireyin ahlaki sorumluluk bilinciyle donatılması gerektiğini söylemek mümkündür. Burada kritik olan husus şudur: sorumluluk bilincinin yerleşmesi, kalıcı hale gelmesi ve sonuçta da ahlaki edime dönüşmesi için gerekli olan unsurlar nelerdir? sorusuna yanıt bulmak gerekmektedir. İşte bu noktada bize göre yazılı ve sözlü denetim mekanizmaları (hukuk, eğitim ve toplumsal normlar) ve aşkın olmanın yanı sıra hesap soran bir yaratıcıya olan inanç ahlaki sorumluluğun inşası ve dolayısıyla ahlaki edimin gerçekleşmesi için yardımcı görevi görebilirler. Başka bir deyişle Gyges olmayı zorlaştırabilirler.

Sonuç

İnsan, insan olmanın gereği olarak ahlaki sorumluluğu üstlenmek zorunda olan bir varlıktır. İnanan insan için bütün görünmezliği içinde onu gören bir Aşkın güç vardır. Bundan dolayı ahlaklı olmak zorundadır. Dindar olmak ahlaklı olmayı, ahlakı öncelemeyi gerektirir. Bu nedenle dindar bir kimse Gyges olamaz. Çünkü ahlakın dayandığı bir Aşkın varlık (Tanrı) vardır ve onun varlığını kabul edene göre hiçbir şey ondan gizlenemez. Bunun için Tanrı inancı olan insan ahlaklı olmak ya da inanç sisteminin belirlediği ahlaki ilkeye uymak durumundadır.

İnançlı olan insan da inançlı olmayan da ahlaki sorumluluk sahibidir. İnanan, Aşkın bir varlığa inandığı için ahlaklı olmalıdır; inanmayan da akıllı bir varlık olmanın gereği olarak ahlaklı olmalıdır. Habermas ahlaklı olmayı insan aklına dayandırır. İnsanın rasyonel varlık olması onu diğer varlıklardan ayırdığı gibi sorumluluklar da yükler. Bu yükümlülüklerden biri de ahlaki sorumluluktur.

Aşkın bir varlığın varlığını kabul eden veya herhangi bir semavi dine mensup olan da olmayan da ahlaki sorumluluktan kaçamaz. Bu ahlaki sorumluluğun kaynağı ateist düşünür/filozoflara göre akıl; teist düşünürler için Allah ya da vahiydir. Ahlaki sorumluluk bilinci ateist ve teist olan düşünürleri kötülük karşıtlığı konusunda aynı yere götürür. O da erdemli olmaktır. Sokrates erdemin herkese öğretilbileceğini ama herkeste aynı şekilde ortaya çıkmadığını söyler.

Aşkın bir varlığa inanıp bundan dolayı kötülük yapmamak da bir erdem kabul edilmektedir. Tanrının varlığının insanı kötülükten alıkoyması, toplumsal hayat için de birey için de önemlidir. Ahlaki sorumluluk bilinci, ortak yaşama kültürünün de temel dayanaklarından biridir. Ahlaki sorumluluk, insan olmaktan ve/veya rasyonel bir varlık olmaktan kaynaklanan bir yükümlülüktür. Ahlaki sorumluluk, dünyada bütün farklılıklarına rağmen insanlar arasında güçlü bir bağ oluşturabilir ve farklılıklarıyla beraber insanları ortak bir zeminde buluşturabilir.

Nihai mesele, çıkarlarımız ile ahlaki ilkeler çatıştığında hangisini tercih edeceğimize gelip daynamaktadır.

Kaynakça

Habermas, J. (2001). İletişimsel Eylem Kuramı. Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı Yay.

Platon (1980). Devlet. Çev. S. Eyüboğlu- M. A. Cimcoz, 4.Baskı, İstanbul: Remzi K.

Nietzsche, F. (1999). Thus Spake Zarathustra. Trs. T. Common, New York: Dover Publications.

[http://www.karar.com/dunya-haberleri/son-dakika-misirda-meydana-gelen-patlamada-olu sayisi-305e-yukseldi-670502](http://www.karar.com/dunya-haberleri/son-dakika-misirda-meydana-gelen-patlamada-olu-sayisi-305e-yukseldi-670502). E.T. 26.05.2024).

Extended Abstract

Humans, unable to sustain life alone, feel the need to act and speak according to certain rules in order to live together with others. Morality, a set of rules enabling this coexistence, is one of the factors that make it possible for humans to live in groups. Plato illustrates that the basis for human morality might lie in necessity or fear of punishment in his work, "The Republic," using the metaphor of "Gyges' Ring." This metaphor discusses how humans, when invisible and thus free from the fear of punishment, might commit evil deeds. Some philosophers believe that faith in God could prevent people from committing evil, assuming that even if they are invisible to other people, they are always visible to God. Others argue that belief in God alone is insufficient to prevent evil. There are also those who claim that belief in a transcendental being can lead to evil. In any case, humans commit evil acts. It can be argued that escaping from this requires a consciousness of moral responsibility.

Moral Responsibility: Moral responsibility involves limiting individual and communal/group interests and desires, setting boundaries on demands, and considering what is good and right when acting and speaking. It means directing oneself and others towards good, right, and beauty, recognizing everyone as human, and unconditionally protecting the rights of people simply because they are human, or not violating their rights. It involves protecting the rights of those who do not think or live like us, not making excuses for evil, and avoiding causing harm. Moral responsibility is the rational obligation we must assume towards ourselves and others. In essence, moral responsibility is about siding with principles over personal interests when there is a conflict between the two.

We understand Gyges because there are people who fear only other humans and the punishments they might impose. However, the theist believes that, in addition to fearing people or others, everything they do is seen by God. Therefore, for a theist, doing wrong secretly is contradictory if they believe in an afterlife. Someone who believes in God's existence cannot be a Gyges because, according to this view, there is a transcendental being who is the foundation of morality, and this being sees and knows everything. For the theist individual, everything is not invisible; rather, there is a God who sees and knows everything. Thus, a believer has an obligation to be moral and adhere to principles.

Someone who believes in God must act according to moral principles and a sense of responsibility. They cannot act according to their whims or desires, nor can they oppress those who do not live or think like them; they are obligated to act and speak according to moral responsibility. If the existence of God necessitates being moral for the believer, then why should a person who does not believe in a transcendental being be moral? Jürgen Habermas (1929-) provides an answer to this question. According to him, the common characteristic of all humans is being rational beings. Humans are rational creatures. Habermas argues that reason imposes living according to certain principles. This is why we do not expect trees, birds, or insects to live according to principles, but we expect humans to act and speak according to certain norms. Thus, morality is based on reason. Therefore, we can say that the philosophical dimension of morality involves reason. Because humans are rational beings, they have moral responsibilities and obligations. It is possible to assert that there are moral principles that every individual must adhere to, and therefore, every individual, despite all differences, must be endowed with a sense of moral responsibility.

In this study, the metaphor of "Gyges' Ring" from Plato is used to examine human evil and moral responsibility. Humans are beings who must be moral and take on moral responsibility. For the believer, an unseen transcendental power is watching over them, necessitating morality. Being religious requires prioritizing morality, so a believer cannot be Gyges. There is a transcendental being (God) on which morality is based, and for those who accept its existence, nothing can be hidden from it. Therefore, a believer must be moral or adhere to the moral principles determined by their belief system.

Both believers and non-believers have moral responsibility. Believers must be moral because they believe in a transcendental being; non-believers must be moral because they are rational beings. Habermas bases morality on human reason. Being a rational being distinguishes humans from other creatures and imposes responsibilities on them. One of these responsibilities is moral responsibility.

Whether one accepts the existence of a transcendental being or not, or belongs to a revealed religion or not, no one can escape moral responsibility.

According to atheist thinkers/philosophers, the source of this moral responsibility is reason; for theist thinkers, it is God or revelation. The sense of moral responsibility brings both atheist and theist thinkers to the same point regarding opposition to evil, which is virtue. Socrates asserts that virtue can be taught to everyone, but it does not manifest in everyone the same way.

Considering not committing evil due to belief in a transcendental being as a virtue is also accepted. The existence of God preventing humans from committing evil is important both for social life and the individual. The sense of moral responsibility is one of the fundamental foundations of a shared living culture. Moral responsibility is an obligation arising from being human and/or a rational being. Moral responsibility can create a strong bond among people despite all differences and can bring people together on a common ground.

The ultimate issue is which we will choose when our interests conflict with moral principles.

“Seyda” ve “Göçebe” Üzerinden Ahmed-İ Hanî’nin Düşüncesine Yapısökümcü Bir Yaklaşım

Deconstructive Approach to the Thought of Ahmed-i Hani through 'Seyda'
and 'Nomad'

Mehmet Nesim Doru

Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi/ Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi/xxxxxx xxxxx
Bölümü, nesimdoru@hotmail.com ORCID: 1018-5053-4893-8__

Article Information

Article Type

Research Article

Date Recieved

26 May 2024

Date Accepted

25 June 2024

Date Published

30 June 2024

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Nesim Doru).

ConflictsofInterest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Makale Bilgisi

Makale Türü

Araştırma makalesi

Geliş Tarihi

26 Mayıs 2024

Kabul Tarihi

25 Haziran 2024

Yayın Tarihi

30 Haziran 2024

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mehmet Nesim Doru).

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.



Cite As | Atıf

Doru, Mehmet Nesim (2024) “Seyda” Ve “Göçebe” Üzerinden Ahmed-İ Hanî’nin Düşüncesine
Yapısökümcü Bir Yaklaşım. *Mebadi Uluslararası Felsefe Dergisi*, 1(1), 70–87.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.12992056>

Abstract

Ahmed-i Hani is considered one of the troika of Kurdish literature, along with Melayê Cizîrî and Feqiyê Teyran. Although these figures are primarily known for their literary personas, their qualities as thinkers are perhaps even more significant and deserve further research. In this context, Hani's unique work, *Mem û Zîn*, contains many episodes related to various disciplines of thought. First and foremost, Hani considers his work to be “hilaf-ı mutad” (contrary to custom) and “bid‘at” (innovation). What does this mean? The subjects of the work include issues such as masks, play, the unconscious, displacement, power and nomadism, identity, and difference. Why are these issues addressed in the work? In this study, I aim to focus on these issues and present a different portrait of Hani.

Keywords: Ahmed-i Hani, Mem And Zin, Statelessness Or Homelessness, Authority, Nomadism

Öz

Ahmed-i Hanî; Melayê Cizîrî ve Feqiyê Teyran ile birlikte Kürt edebiyatının troykası içinde kabul edilen bir düşünürdür. Bu isimler her ne kadar edebi kişilikleri ile ön plana çıkmışlarsa da düşünür olma özellikleri belki de daha fazla öneme sahip olup araştırmayı daha çok hakketmektedir. Bu çerçevede Hanî'nin eşsiz eseri *Mem û Zîn*, düşünce disiplinleri ile ilişkili bir çok epizotu içerir. Her şeyden önce Hanî, eserini “hilaf-ı mutad” ve “bid‘at” olarak kabul etmektedir. Peki bunun anlamı nedir? Öte yandan eserin konuları arasında maske, oyun, bilinçdışı, yersiz-yurtsuzluk, iktidar ve göçebelik, özdeşlik ve fark gibi meseleler yer almaktadır. Eserde bu meseleler neden işlenmektedir? Bu çalışmada bu meseleler üzerinde durmak ve size Hanî'nin farklı bir portresini sunmak istiyorum.

Anahtar Kelimeler: Ahmed-i Hanî, Mem û Zîn, Yersiz-Yurtsuzluk, İktidar, Göçebelik

Giriş

I.

17. asırda yaşamış Melayê Cizîrî, Ahmed-i Hanî ve Feqiyê Teyran kuşkusuz Kürt edebiyatının troykasıdır. Bu isimlerin edebi kişilikleri ile birlikte entelektüel kişilikleri de ilgi çekmektedir ve kanımca bundan daha önemlisi onların isimleri etrafında bir araya gelen birliktelik ve bütünlük kadar tekillikleri ve farklarıdır. Bu ikinci hususu konuşmaya başladığımız anda Ahmed-i Hanî ve eşsiz eseri Mem û Zîn eseri, düşünce disiplinleri açısından ilgi ve tetkik konusu olmayı hakketmektedir. Bu çerçevede Hani'nin düşünsel yönelimleri ve onun “düşünür” ve “şair” olmasının anlamı ve bununla bağlantılı olarak her birine karşılık gelecek şekilde “seyda” ve “koçer/göçebe” kavramları ile olan ilişkisi önem arz etmektedir.

II.

Heidegger hakikatle olan ilişkimizde düşünür ve şairin ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu söyler. Düşünür, bir bilim insanı veya filozof yahut bilge olmaktan çok eşyaya belli bir kodlama ve kodlanmışlık üzerinden yaklaşmadığı gibi her soruya hazır cevapları olan da değildir. Düşünürün dışında kalan bu söz konusu kişilikler söz/logos ikliminin konforunda dolaşırlar. Söz beraberinde akıl, zihniyet, gelenek, evrim ve gelişme gibi ardışık ve benzer kavram ve fenomenlere zamansal statü verir. Düşünür ise bu oyunu bozar ve varlığı tanımlayan, sınırlayan, sınıflandıran olmaktan ziyade varlığa ve akışa katılır ve bizzat yaşam tecrübesinde bunu gerçekleştirir. Bu durum düşünürü logostan çok yazıya yaklaştırır ve böylece düşünür, şair ile birlikte hakikatin öğretmeni değil onun sesine kulak veren bekçi, kapıcı ve çoban olur.

Hakikat oyununu bozan ve hakikati bir oyun olarak gören düşünür ve şair artık herhangi bir temsiliyet ve mutlaklık içinde değil tüm karşıtlıkları altüst eden ve onlar arasında kurduğu sarkaçta salınan olur. Bu salınımda düşünür ve şair, sınırdaki ve üçüncü yol arayışında biteviye karşıtlıkları bozar.

Düşünür ve şairin sınırda oluşu bizzat düşüncenin kendisindendir. “Düş” ve “düşünce” arasındaki ilişki, düşünce öncesi düzlemde hayal, korku, kaygı, endişe ve merak gibi esriklik hallerini imler. Bu durum ortak kültürel havuzu paylaştığımız diğer diller için de geçerlidir. Sözelimi Farsçada düşünce anlamına gelen “endişe” kelimesi bizatihi bu düşünce öncesi düzlemin anlamlarını tahkim eder. Arapçadaki “fikir” ve “fıkar” arasındaki ilişki ile Kürtçedeki “hızr” ile “hazar” arasındaki ilişki de bu şekilde yorumlanabilir. “Hazar” Arapçada korku anlamına gelmektedir. Dolayısıyla düşünür; filozof ve bilgeden farklı olarak mutlak hakikat bilgisine sahip olmaktan çok bir salınımda durmadan sallanan bir duruma ve olaya işaret etmektedir. Varlık-yokluk, hakikat-mecaz ve doğru-yanlış kısacası hayat ve ölüm arasındaki sarkaçta ve böylece bir oyunun biteviye salınımindadır. Bu anlamda düşünür, aslında tam da sınırda olmayı herhangi bir karşıtlık uçlarına kendini teslim etmemeyi ifade etmektedir.

Düşünürün sınırda olması ve kendini teslim etmeyen bir oyunun içinde salınımda olmasının yazı ile de ilişkisi vardır. Zira filozof ve bilge, logosun muhkemliğinde ve konforunda, bir hakikatin temsiliyeti ve hiyerarşisi içinde kanun ve yasayı berkitir iken; düşünür, anlamı öteleyen ve varlığı bizatihi bir oyun olarak gören yazının dünyası içinde gidip gelmektedir. Ayrıca yazı, düşünüre varlığı, hakikati ve eşyayı yerinden etmeyi, tüm kodlanmışlık ve tanımlamaları yersiz-yurtsuzlaştırmayı da sağlar. Yazı bu özelliği ile tüm gramatik, morfoloji, semantik ve anlamdan kaçışı ve göçebeliği temsil eden şiiri imler. Dolayısıyla göçebelik en çok şaire yakışır denilebilir.

Düşünür ve yazı arasındaki bu ilişki Ahmed-i Hanî özelinde ele alındığında Hanî’nin Kürt toplumunda “molla” ve “şeyh”in dışında “seyda”ya karşılık gelen yeni bir sınıfın entelektüel öncüsü olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle Hanî, seleflerinden farklı olarak troykanın ilk yazarı, düşünürü ve seydasıdır denilebilir çünkü Hanî kendini herhangi bir kodlanmışlığa hapsedmeden sırtını söz ikliminin merkezleri olan tekke ve medreseye yaslamadan onları yersiz-yurtsuzlaştırmayı, yazıyı ve böylece oyunu şiir formunda ifade ederek kaçışı ve göçebeliği temsil etmektedir.

III.

Hanî’nin Mem û Zîn eserinde her şeyden önce bu yersiz-yurtsuzlaştırmayı gerçekleştirdiğini söylemek istiyorum. Hanî kuşkusuz troykanın en büyüğü, Melayê Cizîrî ile uğraşmaktadır yani onu yersiz-yurtsuzlaştırmak istemektedir. Cizîrî, filozof ve bilge şaire bir örnektir ve “söz ikliminin padişahı”dır: **“Di iqlîmê suxen xaqan im/Söz ikliminde padişahım ben.”** Mela, söz ikliminin içinde söze sihirle tat katar. Ama söz ikliminden dışarı çıkmaz: **“Di i’cazê beyanê da suxen, ger bête insafê-Dizanit muxteser herkes Melê sihr û ‘ibaret kir/Şayet beyanın icazında söz insafa gelse-Bilir kısaca herkes Mela’nın söze nasıl bir sihir ve anlam kattığını.”**

Melayê Cizîrî, hakikati mutlak bir birlik içinde görür ve bu birliğin tüm çoklukları erittiğini onları elimine ettiğini iddia eder. Mela, tasavvuf felsefesinin vahdet-i vücud doktrinin katı bir yorumuna teşnedir ve varlığın “ne o/ne bu” mottosunda bir birlik içinde temsil edildiğini düşünmektedir. Böylece o, oluşu yersiz-yurtsuzlaştırandır. Burada her şey aşkın bir hakikat içinde temsil edilerek farklar ve çokluklar renksiz bir renk ve özdeşlik içinde boğularak kimliksizleştirilir: **“Em têk hewiyat in yeqîn ism in ji mesder muşteq in-Mewhûm û laşey’ mutleq in ‘eks in di nêv ayîne da/Hepimiz aynı hüviyetleriz, aynı mastardan türemiş isimleriz-Mutlak yokluk olan mevhum şeyleriz, aynadaki akisleriz.”**

Mela tüm özdeşlik, benzerlik, karşıtlık ve analogilerin mutlak birlik içinde aynı şeyi ifade ettiğini iddia etmektedir. Hiçbir gerçekliklerinin olmadığı ve kendi başlarına ontolojik bir varlıklarının olmadığını söylemektedir. Ona göre dış nesneler dünyasında gördüğümüz bu çokluklar ve farklar ve onlara geçici bir statü veren tüm kategori ve tanımlamalar hepsi aynı hakikatin, aynı birliğin tezahürleri olarak birdir: **“Çi zeman û çi mekan û çi cihat û çi hudûd-Çi meqadîr û tefasîl û hesab in çi ‘eded - Çi munafat û luzûm in çi qiyas û çi misal-Ev çi tewlîd û çi terkîb e çi rûh in çi cesed/Zaman nedir mekan nedir yön ve sınır nedir?-Miktarlar, aralıklar, hesap ve sayı nedir?-Nedir bu**

karşıtlıklar ve özdeşlikler, kıyas ve misaller?-Nedir bu üremeler, birleşmeler, bu ruhlar ve cesetler?”

Nihayetinde Mela, tüm varlıkta oluşu ve farkı yersiz-yurtsuzlaştırıp itibarileştirerek tüm varlığı onu kuşatan aşkın bir temsil dünyası içine yerleştirmektedir. Ona göre tek hakikat ve tek mutlaklık vardır: **“Huwe’l-Ewwel huwe’l-Axir huwe’z-Zahir huwe’l-Batin Huwe’l-Me’bûdu we’l-Meşhûdu fî kulli’l-huwiya’tî/Evvel de ahir de O’dur zahir ve batın da O’dur-Mabud ve meşhud O’dur tüm zerrelerimde.”** **“Her yek e dê yek bimînit, ewwel û axir yek e/O** hep birdir ve öyle kalacaktır, evvel ve ahir birdir.”

Hanî, işte tam da Mela’nın oluşu yersiz-yurtsuzlaştırmasını yerinden eder hatta tersyüz eder. Hanî, Mela’nın “ne o/ne bu” mottosunu “hem o/hem bu” olana tersyüz ederek aynı zamanda troykanın dönüşümünü de sağlar. Artık aşkın bir birlik ve bütünlüklü kimlikler yerine çokluk ve fark vardır. Hani’ye göre her renk kendi otonomluğu içinde mutlak varlığa ev sahipliği yapmakta ve varlık o rengin rengini almaktadır. Bu sebeple her bir karşıtlık kendi hakikatine sahip olarak bir yurtlanmayı ifade eder ve düşünür bunlar arasında bir salınımda bulunma halinde olur. Hani’nin ifadeleriyle söyleyecek olursak: **“Fîlcumle çi ewwel û çi axir, elqisse çi mu’min û çi kafir-Her yek ji te ra bûne mezher, ew reng e di wan tu bûyî muzmer/Özetle** ister evvel ister ahir olsun, hülâsa ister mümin ister kafir olsun-Her biri sana mazhardır ve içine gizlendiği o renktir.”

Hani’ye göre varoluş, farkı öteleyen bir üst birliğe dönüştürülemez. Başka bir ifadeyle mutlak bir birlik içinde fark ve oluş ötelenemez. Varlık, oluşta yerli-yurtlulaşmıştır. Bu bir mekân tutma değil yerli-yurtlulaşmadır, çünkü mekân ve mekânsallık bir kodu imlemektedir. Bu sebeple şöyle demektedir: **“Nînin te teheyyuz û temekkun-Emma tu di wan dikî tewettun/Yoktur sana mekân ve mekânsallık-Lakin vardır sana yurtluk.”** Hani’nin burada özenle kullandığı “tavattun” kavramı varlığın oluşta çadırını kurması yani yerli-yurtlulaşmasıdır. Ancak bu durum, kodlanmış bir mekânda yer tutmak değil biteviye bir dönüşüm ve hareket içinde “çadır kurmak”tır.

Yani tavattun yer tutmak değil, göçebelik halidir. Başka deyişle, yurtlanmaktır göçebe halinde, göçebeliktir yurtlanmak halinde.

Böylece Hanî bir düşünür olarak filozof ve bilgeyi yersiz-yurtsuzlaştırır. Onu tekrar ama yeniden yaratır. Bir başka deyişle Hanî, Mela’nın eski düzleminin yerine yeni bir düzlemden konuşmakta ve yazmaktadır. O artık söz ikliminin padişahı ve mutlak birlik içinde varoluşu öteleyen ve farkı boğan bir Mela’dan değil yazı ve oyun içinde yeniden dirilen ve neşeyi yaşamın etiği haline getiren bir amor fatiden konuşan bir Mela’dan bahsetmektedir: **“Bîna ve ruha Melê Cizîrî-Pê hey bikira ‘Eliyê Herîrî-Keyfek we bida Feqîhê Teyran-Hetta bi ebed bimayî heyran/Yine getirirdim Melayê Cizîrî’nin ruhunu-onunla yeniden diriltirdim Aliy-i Harîrî’yi-Bir keyif alsaydı sizden Feqiyê Teyran-sonsuz kadar kalırdı hayran.”**

Kısacası Hanî, söze karşı yazıya ve yazının imlediği seydaya karşılık gelir. Başka bir ifadeyle; varlık-varoluş ikiliğinden bir oyun içinde kurtulmaya çalışan, bu ikiliklerin sınırında bir sınır düşünürü olarak duran, onları yersiz-yurtsuzlaştıran, bunu şairliği ile bir göçebelik halinde ortaya koymak isteyen bir düşünüre tekabül etmektedir. Heidegger’in düşünür ve şairine karşılık, Hanî’nin seyda ve koçeri.

IV.

Hanî, opus magnum’unu (Mem û Zîn) mutad olanın hilafına (xilafê mutad) ve türedi (bid’at) bir eser olarak tanımlar ve ilk mahsul, turfanda, yeni bahar, yeni gelin, yeni yetme ve temiz (Nûbar, nûbihar, newbar, newresîd, nû-erûs, bîkr, ‘eff, dûşîze) gibi özelliklerle anar. Bu hususiyetler bir araya getirildiğinde yeni ve öncekilerden farklı olan gibi anlamları imlediği görülebilir. Bu yenilik ve farklılık, Hanî’nin kendine yakıştırdığı “çerçilik” (pilewer) ile beraber düşünüldüğünde, onun genel geçer ve bilinen bir yoldan gitmediği, yazının imlediği “iz”, “işaret” ve “sınır” gibi Derrida’nın da bahsettiği “önemsizin ve tekilliklerin peşinde olduğunu” göstermektedir. **“Ez pilewer im ne gewherî me-Xudruste me ez ne perwerî me/Çerçiyim cevher satan değilim-kendi kendime**

yetiştim eğitimi değilim” derken de bir töz, mahiyet ve öz üzerinden değil kodlanmayan, temsil ve hiyararşıye konu olmayan bir yaşam felsefesinden bahsettiği görölmektedir. Nitekim Hanî kendisini **“Kurmanc im û kûhî û kinarî/Van çend xeberê di kurdiwarî**/Kurmancim dağlı ve sınır-oluşta-Derlediğim şu birkaç söz Kürt-oluşta” şeklinde ifade ederken bir kök ve bir etnisiteden yani Kürtlükten, kodlanmış bir sosyaliteden yani şehirli olmaktan ve bir karşıtlıktan bahsetmemektedir. Aksine göçebelik olan kurmançlıktan, kodlanmamışlık olan dağlılıktan ve karşıtlıkların sınırında olmaktan söz etmektedir.

Hanî’nin bu ifadeleri özenle tercih ettiğini düşünüyorum, çünkü o bizi bir oyunun salınımına davet etmektedir. Bu oyunda, bilinç ve temsiliyetten, majöratif, hiyerarşik, homojen yapılardan, öz, mahiyet, kimlik ve karşıtlıktan ayrıca birlikler ve bütünlüklerden çok bilinçdışı, varoluşsal, minöratif, farklı, heterojen, kimliksiz ve sınır durumları ile çokluklar ve parçalardan oluşan bir dünya bulunmaktadır. Nitekim eser bir oyun olarak kurgulanmış ve bir oyunla başlamaktadır: Nevroz. Oyun içinde oyun.

V.

Mem û Zîn oyunu önceki halk anlatılarında yer alan periler ve güvercinler gibi mitolojik karakterler veya Mağrib ve Yemanşehir gibi efsanevi şehirler üzerinden kurgulanmış olmayıp doğrudan gerçeķlięi ve somutluğu ayan beyan olan bir mekân ve olayla başlar. Cizre ve nevroz. Nevroz somut bir kutlama olayının ötesinde oyunda bize keyif, musiki ve raksı imler gözökmektedir ki bunu oyunun birçok epizodunda görmek mümkündür. Av merasimi ya da satranç oyunlarında olduğu üzere. Ancak bundan daha önemlisi oyunun bir maske ile başlamasıdır denilebilir.

Nevroz alanına çıkan oyunun önemli dört karakteri (Mem, Tacdîn, Zîn ve Sıtî) sahneye kimliklerini ve cinsiyetlerini örten bir maske ile çıkarlar. Sahneye bakanlarca bilinen ama karakterlerce bilinmeyen diğerlerinin kimlik ve cinsiyeti. Bu da Hanî’nin “ne o/ne bu” ve “hem o/hem bu” oyunu arasındaki salınımını göstermesi bakımından önemli

görülmektedir. Bu maske epizodu ve cinsiyet ile cinsiyetsizlik arasındaki salınım, bize Platon’un khora’sını hatırlatmaktadır. Yani karşıtlıklar arasında bir sınır ve üçüncü bir tür. Başka bir ifadeyle ontolojik açıdan varlık ve yokluk, akledilir ve duyulur arasında oluşun bir üçüncü yol olması gibi cinsiyet ve cinsiyetsizlik ya da erillik ve dişilik arasında da “ne... ne.../hem... hem...” mottosunun işlendiği görülür. Böylece cinsiyet, şehirlilik, yetişkinlik ve erillik-dişilik gibi temsilin kimlikleri, Hanî tarafından paranteze alınır. Onları paranteze alan ve görünmez kılan işte bu maskedir.

Maskeden sonra oyunun sūtanne (Daye) ile devam ettiği görülür. Hanî’nin “bıkr, duşize (bakire)” ve ‘efif (temiz)” olarak nitelediği Daye “anne ama değil”, “kadın veya erkek değil” olana işaret eder. Böylece khora ve sūtanne arasında da bir ilişkinin olduğu görülür. Öte yandan Daye ve yazı arasında da bir ilişki bulunmaktadır ki yazı, tıpkı Daye’nin karşıtlıkların sınırında olması gibi babanın temsil ve sonluluğu yani ölüm ile yaşam arasındaki sınıra denk gelir. Böylece yazının daimiliği Hanî’nin düşüncesinde Daye’nin bu sınır durumu ve üçüncü yol olması ile ilgili olsa gerek; çünkü Hanî, Daye’yi akıl ve duyu, mantık ve yaşam arasında bir sınırdan yaratır. O hem Aristoteles ve Platon gibi bilim ve tıpta mahir bir şifacı hem de manevi kişiliğiyle tılsım ve remizleriyle aşk hikâyesinin dört kahramanına ilaçlar yapan biri büyücü olarak kurgulanır. Bu da bize Platon’un pharmakon’unu imler çünkü hem şifa hem de zehirdir o. Daye’nin olayı böylece hayat ve ölümün olayıdır. Hanî’nin eserinde hayat ve ölüm arasındaki sınır; karşıtlıklara, bilim ve mantığa, zorunluluk ve bilince değil; oyun içinde oyuna, şans ve zar atımlarına açılan bir imkanlar düzlemini ifade etmektedir.

VI.

Mem û Zîn baştanbaşa varlık, düşünce ve şiirin poetikasıdır. Bir salınım durumudur. Bilinç ve bilinçdışı, unutma ve hatırlama, kadın ve erkek, baba ve anne arasında bir salınım. Bu salınımın tek bir ereği vardır: Temsillerin dışında kalabilmek. Sözgelimi Mem, Mîr’in bahçesinde Zîn ile aşk oyununda iken ne geçmiş ne de gelecek olmaksızın bilinçdışının hayal ve fantezileriyle temsil âleminden bir

kaçış içindedir. Akıl ve bilimden, özdeşlikler, benzerlikler, karşıtlıklar ve analogilerden kaçış. Mecnun ve divane oluş içinde Mem, bahçenin dikenidir artık. Bu, göçebeliktir çünkü göçebelik her türden kodlanmaktan bir kaçıştır aslında. Düşünce de düşüncesizlik sınırında, felsefe de felsefe olmayanın sınırında hareket eder. Deleuze'nin de ifade ettiği üzere göçebelığın bu sınırı, yeni bir yaşamın yaratılmasıdır. Bu yeni yaşam, toprak ve yurtluk, dünya ve coğrafya, oluş ve bilinçdışının yaratıcılığında kurulur.

Göçebe bu yeni yaşam yaratımında bir kaçış hareketi içindedir. Dilin mantığına ya da mantığın diline karşı yeni anlatım ve ifade biçimleri yaratılır. Bu, Hanî'nin de çılgılığıdır. Temsil âleminin bedeninde Mîr'in iktidarında delikler açmak. Mem, Mîr'in majöratif iktidar oyununa sızar ve orada delikler açar. İşte şimdi satranç oyununda bu oyunun kodlarını okuyabiliriz.

VII.

Satranç epizodu, Mem ve temsil ettiği göçebelik ile Mîr ve temsil ettiği iktidar arasındaki ilişkileri betimler. Her şeyden önce bu epizotta bir mekânla karşılaşırız. Satranç oyununun icra edildiği mekân yani satranç tahtası, bizihi kodlanmış ve temsilin mekânıdır ki buradan oyunun Mîr'in iktidar sınırları içinde oynandığı söylenebilir.

Deleuze, pürüklü ve pürüksüz olmak üzere iki tür mekândan bahseder. İlkinde verili standartlar ve koordinatlar üzerinde yerleşik site, beylik, devlet veya imparatorluklar gibi formlar bulunur. Burada bir sistem, sistemin temsili ve temsilcilerinin elinde servet ve iktidar bulunur. Bu mekân, dışarıya kapalı olmakla birlikte dışarıya çıkmaya müsaade eder. İkincisinde ise öğelerin karşılıklı olarak ilişkilendikleri ve yerleşik koordinatlardan kaçan göçebelerin bulunduğu ve içinde zikzaklar, esnek ve yaratıcı süreçlerin olduğu durumlar vardır. Bu mekânda olanlar yani göçebeler yersiz-yurtsuzluk üzerinden yerli-yurtlulaşmak isterler. Mem de bu sebeple oyunun içindedir.

Göçebelerin mekânı çöl gibi pürüksüz mekânlardır. Orada herhangi bir yol, iz ve geçmişten kalan bir emareye ve sınıra rastlanmaz. Sonsuzluğu ifade eder. Khora gibi şekilsizdir ama şekil verendir. Çöl,

göçebelerin mekânı olarak görmekten çok duymayı imler. Dengbêjin ve aşığın sesi bilge ve filozofun sesinden daha iyi duyulur orada. Hem hatırlama hem de unutmaya kapı vardır. Burada düşünür ve şaire sonsuz fırsatlar sunulur.

Satranç tahtası, birimleriyle kodlanmış bir mekândır ve temsil güçleri olan şahlara ve beylere özgüdür. Oyunda oyunun vacibu’l-vücudu olan bir “taş” bulunur ve tüm oyun onun etrafında döner. İşte Mem, bu kodlanmış mekanda göçebeliğiyle Mir’in bu sisteminin kalesini delmek üzere yerini almaktadır ve herkesçe malumdur ki Mem **“bi bend û baz e/güçlü ve mahirdir.”** Bunu sağlayan şey de aşktır, çünkü dil, tarih ve sosyoloji pürtüklü mekân altında kodlanır ve şifrelenir. Sadece aşktır çöl, deniz gibi pürtüksüz mekânda varlığını sürdüren. O halde çölde ancak bir göçebe ve âşık bulunabilir ve salınabilir. Bu sebeple satranç oyununda güç ve maharetini ortaya koyan Mem, Zin ile göz göze gelince satranç tahtası yıkılır ve oyun aslında hükümsüz kalır. Bütün bunlar bu epizotta ve oyunun bütününde gözümüzden kaçırılan bir kavramsal kişilik üzerinden kurgulanır; Beko. Peki, kimdir Beko?

VIII.

Hem Mir’in iktidar ve sınırını hem de Mem’in göçebeliğini ve sınırını bilen bir kavramsal kişilik olarak Beko, oyunun en ilginç kahramanlarından biridir. Hem pürtüklü mekânı hem de pürtüksüz mekânı izlemektedir oyun boyunca. Mem’i sistemin içine alarak kodlamak ve yersiz-yurtsuzlaştırmak ama bunu başaramayınca sistemin dışına iterek bireyselleştirmek istemektedir. Yani herkese hak ettiği ve ait olduğu yeri ve mekânı hatırlatmak istemektedir. Bu sebeple Mem’in yüzünü Zin’e çevirip Mem’in itiraf etmesini sağlamayı dener.

İtiraf, Derrida’nın yerinde tespitleriyle bir bilgi, tanıtmaya, öğretmeye ve açığa vurma ile ilgili değildir. İtiraf bir müşahade ve gözetimdir. Kamusal tanıklık ya da. Bu da yazı ile ilişkilidir ve kamusal tanıklık artık bizzat oluş, bizzat metin, bizzat yaşamın kendisidir. Öte yandan itiraf, çöl ile de ilişkilidir yani mekânın dışına çıkmayla. Mem’in itirafı onu pürtüklü mekândan dışarı atacak ve ona göçebeliğini ve

mecnunluğunu gösterecektir. Böylece itiraf yersiz bir yer ve yer-yurtluğun reddidir.

Beko, Zîn'in şefaatiyle bu dünyada da arınmış ama daha önemlisi oyunun sonunda cennetle ödüllendirilen bir kişilik olarak kurgulanmıştır. Ona bu ödülü sağlayan şey onun kapıcılığıdır. Hanî Beko'ya onu rüyasında cennette gören bir Şeyh efendiye göstererek şunu söyler: **“Go: Şeyxo tu ma nizanî kî me! Ez ew Bekirê ku qapûçî me/Dedi: ey Şeyh! Kim olduğumu bilmiyor musun? Ben o kapıcı Beko'yum işte!”**.

Beko'nun kapıcılığı her ne kadar ilk bakışta Mir'in hizmetçisi olmayı akla getirse de aslında kapıcılık, bekçilik veya çobanlık, Heidegger'in de ortaya koyduğu üzere hakikatin ortaya çıkmasını dinlemek ve varlığın komşusu olmakla ilişkilidir. İnsan varlığın öğretmeni değildir ve ancak bekçi olduğunda varlık ve hakikat ona bahşedilir. Böylece Hanî, Beko'ya sahip çıkar ve nasıl ki Mem'in kavramsal kişiliğinde kök, cinsiyet, din, kültür ve ırk gibi temsil dünyasının aparatları yeniden yorumlandıysa, Beko'nun kavramsal kişiliğinde de kötülük/teodise yeniden yorumlanır. Beko aynı zamanda kodlanmışlığına gösterdiği rıza ile rolünü eserin tüm epizotlarında kusursuzca gösterir.

Tüm bunlar bize aşkın ortaya çıkması için itirafın gerekli olduğunu ve tekilliğin ortaya çıkması için de özdeşlik ve farkı ötelemenin var olmasını gösterir. İşte Beko tam da bu rolü oynayarak oyunu tamamlar. Onun tekillik ve farka hücum etmesi olmasaydı Mem ü Zîn oyunu eksik kalırdı denilebilir. Peki, nedir bu özdeşlik ve fark meselesi?

IX.

Beko, Mem'in itirafını sağlamaya çalışırken türlü türlü hile ve dolaplara başvurmuş ancak başaramayınca temsil dünyasının içinden konuşarak Mem'i itirafa zorlamıştır. Bu sefer Beko Mem'i, Zîn'in güzelliğini aynileştirerek tahrik etmiştir. **“Go min diye ya Memê hebandî, gêjek ‘Ereban e lêvdeqandî-Ser ta bi qedem reş e wekî qîr, ne layiqê behs û xwestina Mîr/ Dedi: gördüm Mem'in sevdiği güzeli,**

şaşkın bir Arap kızı dudakları dövmeLi-Baştan aşağı siyahtır katran misali, Mir’in ondan söz etmesi ve istemesine değmez biri. ”

Bu aynileştirme, fark ve ayrılığı ötekileştirme, Mir’in majöratif ve homojen iktidarıyla ilişkilidir, çünkü Mir’in temsil dünyasında güzellik için bir tanım, öz, mahiyet, idea ve ayniyet vardır. Mem, bunu duyunca tüm bilinç durumlarını kaybeder ve itirafa başlar. **“Te’nê di Memê wusa eser kir-Yekcar ji ‘eqî bê xeber kir**/Bu kınama Mem’de öyle eser bıraktı ki-Hepten onu aklından etti.” İşte itirafın şartı yerine gelmiş oldu: bilinç dışılık... Mem, bilinç durumundan çıktığı an ayniyetin sınırlarının dışına da çıkmış ve dilberin fark ve tekilliğini görmüştür. Bilinç dışılık durumu Mir ve Beko’nun majöratif ve homojen, özdeş ve aşkın, ideal ve özcü anlayışını yıkar ve onları yersiz-yurtsuzlaştırır. Mem, bu durumda minöratif, heterojen, farklı ve çoklu gerçekliği görür:

Go: qet ne we ye, wekî wî gotî, Mirê’m perî yê dilê’m sohtî

Şehzade ye, şehneşîn-mekan e ‘enqa ye, bilind e aşîyan e

Miranî ye ew, ji neslê pak e, nûranî ye ew, ne ab û xak e

Serdefterê hor û nazenîn e, her çend melek e, bi navê Zîn e

Dedi: İşin aslı onun dediği gibi değildir, bir peridir Mir’im yüreğimi yakmıştır o

Şehzadedir, şahların mekânında oturur, Anka misali yücelerdedir o

Mir neslindendir, paktır, su ve toprak cinsi değildir nuranidir o

Huri ve nazeninlerin başıdır, her ne kadar melek olsa da Zîn’dir o.

Bu beyitlerden her ne kadar bir aşkınlaştırma kokusu gelse de kanımca üzerinde durmamız gereken şey, Mem’in, Beko’nun aynileştirme hamlesini püskürtmesi ve Zîn’in güzelliğini homojenleştirici temsillerden kurtarmasıdır. Zîn’in güzelliğini tekilliğinden ayrıştırarak bu aynileştirici teşebbüs her güzel için de geçerli bir tehlikeyi işaret eder, çünkü her olay ve oluş tek başına bir hakikat ifade eder. Mem’in bu teşebbüsü genelleştirilecek olursa her varlığı oluşa, her özdeşliği farka her birliği çokluğa tersyüz etmek ve böylece belki Nietzsche’nin bahsettiği ebedi dönüşe yaklaşmak mümkün olur. Artık öz değil oluş var. Gerçeklik, fark ve çokluk var.

Mem'in tekilleştirici hamlesi için herhangi bir mantıki ve bilimsel şart yoktur. Bu, bir oluş durumudur ve tamamıyla zar atımları, mucize-istisna, şans, tesadüf-enstantane ve risk ile ilişkilidir. Oyun ve oyun içinde oyun şeklinde ortaya çıkar.

X.

Ahmed-i Hanî, düşünür (seyda) ve şair (göçebe) bir yazar olarak Mem û Zîn oyununda herhangi bir alan ve sistem içinde değil ama daima oyun ve kaçış halindedir. Dil ile oyun ve sistemlerden kaçış halinde. Oturmuş-yerleşik yapılardan, majör sistemlerden, hiyerarşik sınıf ve tanımlardan kaçış hali; aşk, sarhoşluk, müzik ve raks gibi bilinç dışı aparatları gerektirir. Bu durumda Hanî'yi bir sınır durumunda görürüz. Bir kapıcı, bekçi ve çoban olarak.

Bize bu bilinç dışı durumlarından düşünce alanına geçişi sağlayan kavramsal kişilikler düşünüldüğünde Hanî'nin yarattığı Daye, Mem ve Beko gibi kavramsal kişilikler öne çıkar. Bunlar, bir soyutlama, metafor veya sembol değil her zaman yaşayan ve Hanî'nin sözlerini ifadeye döken kişiliklerdir. Nietzsche'nin Zerdüşt'ü, Platon'un Sokrates'i gibi. Kavramsal kişilikler Deleuze'nin de ifade ettiği gibi düşüncenin yer ve yurtluklarını her daim yersiz-yurtsuzlaştırırlar.

Son adımda Hanî, kavram yaratımında bulunur ki bu onu düşünür kılan son konaktır. "Kinari" (sınır-da-oluş), "kurdewarî (Kürt-oluş), tewettun (yurt-lanmak) vd. Buna "seyda" ve koçer" i de eklemem gerek.

Hanî, tüm bunları bir oyunda oynayarak yapar. Ayrıca tüm oyun boyunca yönümüzü zevk, neşe, müzik ve dansa çevirir. Hayata bir amor-fati, bir etik ve bir tat katmak için. Bu, düşünce ve şiirin, düşünür ve şairin her daim değişen ve dönüşen yaratıcı raksıdır. Bir bilim, bir mantık, bir bilgelik değildir bu. Bizzat hayatın etiğidir ve bundan gayri bir etik de yoktur.

Kaynakça

- Cizîrî, Mela Ahmedê, (2009) Dîwan, çev: Osman Tunç, Nubihar Yay., İst.
- Deleuze, Giles, (2017) Fark ve Tekrar, çev: Burcu Yalın&Emre Koyuncu, Norgunk Yay., İst..
- Derrida, Jacques, (1999) “Platon’un Eczanesi”, çev: Zeynep Direk, Toplumbilim Dergisi, (sayı:10),.
- Derrida, Jacques, (2008) Khora, çev: Didem Eryar, Kabalcı Yay., İst.
- Derrida, Jacques, (2011) Nietzsche’nin Şöleni, çev: Ali Utku-Mukadder Erkan, Otonom Yay., İst.,.
- Direk, Zeynep, (2021) Çağdaş Kıta Felsefesi, Fol Yayınları, Ank.
- El-Cezerî, Şeyh Ahmed, Divanu’s-Şeyhi’l-Cezerî, nşr: Muhammed Nuri, Daru’l-Kitabi’l-Arabî, Mısır., ts.
- Ez-Zıvıngî, Ahmed Ibn Molla Muhammed, el-Ikdu’l-Cevheri fi Şerhi Divani’s-Şeyhi’l-Cezerî, Kamışli, ts.
- Foucault, Michel, (2016) Bilginin Arkeolojisi, çev: Veli Urhan, Ayrıntı Yay., İst.
- Foucault, Michel, (2006) Kelimeler ve Şeyler, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitapevi, Ank.
- Heidegger, Martin, (2013) Düşünmek Ne Demektir?, çev: Rıdvan Şentürk, Paradigma Yay., İst.
- Heidegger, (1998) Metafizik Nedir?, çev: Mazhar Şevket İpşiroğlu-Suut Kemal Yetkin, Kaknüs Yay., İst.
- Nacî, Molla Abdusselam, (2004) Şerhu’d-Divani’s-Şeyh el Cezerî, Spîrêz Yay., Duhok.,
- Xanî, Ehmedê, (2010) Mem û Zîn, Haz: Huseyn Şemrexî, Nubihar Yay., İst.
- Teyran, Feqiyê, (2008) Hemû Berhemên wî, Belki Yay., İst.

Extended Abstract

Ahmed-i Hanî is recognized as a thinker within the troika of Kurdish literature, alongside Melayê Cizîrî and Feqiyê Teyran. Although these figures are primarily known for their literary contributions, their roles as thinkers are perhaps even more significant and deserving of deeper research. In this context, Hanî's unique work *Mem û Zîn* contains numerous episodes related to various disciplines of thought. Hanî, first and foremost, regards his work as “hilaf-ı mutad” (contrary to custom) and “bid‘at” (innovation). But what do these terms mean? Moreover, the subjects of the work include issues such as masks, games, the unconscious, displacement, power and nomadism, identity, and difference. Why are these issues addressed in the work? This study focuses on these matters and presents a different portrait of Hanî.

1. The Position of the Thinker and Poet

Heidegger asserts that thinkers and poets hold a privileged position in our relationship with truth. A thinker is not merely a scientist, philosopher, or sage with ready answers to every question, nor does he approach objects through specific coding and codification. Those outside of the thinker navigate the comfort of the realm of words/logos. Words bring about sequential and similar concepts and phenomena such as reason, mindset, tradition, evolution, and development, giving them temporal status. In contrast, the thinker disrupts this game, participating in existence and flow rather than defining, limiting, or classifying existence. This brings the thinker closer to writing rather than logos, making him, along with the poet, not a teacher of truth but a guardian, gatekeeper, and shepherd who listens to its voice.

2. The Game of Truth

Thinkers and poets, who disrupt the game of truth and see truth as a game, no longer exist within any representation and absoluteness but oscillate in a pendulum that overturns all oppositions. In this oscillation, the thinker and poet continuously break down oppositions in their search for a third way at the boundary. The thinker and poet's

existence at the boundary is inherent in the nature of thought itself. The relationship between “dream” and “thought” indicates states of intoxication such as imagination, fear, anxiety, concern, and curiosity on the pre-thought level. For instance, in Persian, the word “endişe” (meaning anxiety) inherently reinforces the meanings of this pre-thought level. This can also be interpreted through the relationship between “fikir” and “fıkar” in Arabic and “hızır” and “hazar” in Kurdish. “Hazar” means fear in Arabic. Thus, the thinker, unlike the philosopher and sage, points to a state and event that constantly oscillates in a pendulum without possessing absolute knowledge of the truth. This continuous oscillation between existence and non-existence, truth and metaphor, right and wrong—essentially between life and death—characterizes the thinker's presence on the boundary without submitting to any extremes.

3. Writing and Nomadism

The thinker's presence on the boundary is also related to writing. While the philosopher and sage fortify law and hierarchy within the comfort and solidity of logos, representing a truth, the thinker navigates within the realm of writing that transcends meaning and views existence as a game. Writing allows the thinker to displace existence, truth, and objects, removing all codifications and definitions from their rooted places. Writing, with this feature, symbolizes poetry that represents all grammatical, morphological, semantic, and meaning escapes and nomadism. Thus, nomadism is most befitting for the poet.

When considering the relationship between the thinker and writing specifically in the case of Ahmed-i Hanî, it is evident that Hanî is the intellectual pioneer of a new class equivalent to “seyda” in Kurdish society, different from “molla” and “şeyh”. In other words, Hanî can be seen as the first writer, thinker, and seyda of the troika, distinguishing himself from his predecessors. Hanî represents escape and nomadism by not confining himself to any codification and not relying on the central institutions of the verbal climate such as the tekke (dervish

lodge) and medrese (Islamic school). Instead, he expresses this through writing and thus through the game in the form of poetry.

4. Conceptual Personalities and Concept Creation

As a thinker (seyda) and poet (nomad) author, Ahmed-i Hanî, in *Mem û Zîn*, exists not within any particular field or system but always in a state of game and escape. This escape from established structures, major systems, hierarchical classes, and definitions requires unconscious apparatuses such as love, intoxication, music, and dance. In this context, we see Hanî in a boundary situation. When considering the conceptual personalities that facilitate the transition from these unconscious states to the realm of thought, the conceptual personalities created by Hanî, such as Daye, Mem, and Beko, come to the forefront. These are not abstractions, metaphors, or symbols but living personalities that articulate Hanî's words, akin to Nietzsche's Zarathustra or Plato's Socrates. Conceptual personalities, as Deleuze states, perpetually deterritorialize the places and domiciles of thought.

In the final step, Hanî engages in concept creation, which marks the last station that makes him a thinker. Concepts such as “Kinari” (being-at-the-boundary), “kurdewari” (becoming-Kurd), “tewettun” (homeland), and others, including “seyda” and “koçer” (nomad), are created by Hanî. He plays out all of these concepts in a game. Additionally, throughout the game, he turns our direction towards pleasure, joy, music, and dance to add a sense of amor-fati, ethics, and flavor to life. This is the ever-changing and transforming creative dance of thought and poetry, thinker and poet. It is not a science, logic, or wisdom; it is the very ethics of life, and there is no ethics beyond this.

Ontolojik Bakımdan Fiziksel ve Matematiksel Varlıkların İdrak Edilme Düzeyleri ve Metafiziksel Bağlamları Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on the levels of being perceived Physical and Mathematical Entities from the Ontological Perspective and Their Metaphysical Contexts.

Vatan Karakaya

Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi/ Kimya-Metalurji Fakültesi/ Matematik Mühendisliği Bölümü, ykkaya@yahoo.com ORCID: 0000-0003-4637-3139

Article Information

Article Type

Research Article

Date Recieved

17 May 2024

Date Accepted

15 June 2024

Date Published

30 June 2024

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Vatan Karakaya)

ConflictsofInterest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Makale Bilgisi

Makale Türü

Araştırma makalesi

Geliş Tarihi

17 Mayıs 2024

Kabul Tarihi

15 Haziran 2024

Yayın Tarihi

30 Haziran 2024

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Vatan Karakaya).

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.



Cite As | Atıf

Karakaya, Vatan (2024). Ontolojik Bakımdan Fiziksel ve Matematiksel Varlıkların İdrak Edilme Düzeyleri ve Metafiziksel Bağlamları Üzerine Bir Değerlendirme. *Mebadi Uluslararası Felsefe Dergisi*, 1(1), 88-108. <https://doi.org/10.5281/zenodo.13095694>

Abstract	Öz
Under the assumption that there are different levels of human perception, it is an important field of research to determine which of the knowledge classifications called knowledge or science belong to which level of human perception. Based on this thought; In the current study, the question of how physical and mathematical entities come into being depending on the forms of perception of human cognition is discussed by considering ontologies in different knowledge basins. First of all, the philosophical foundations of the difference in human cognition are briefly explained, and then the ways in which these differences manifest are explained as sciences. At the same time, considering the ancient Greek civilization, Islamic civilization and modern Western civilizations, the ontological boundaries of physical entities and mathematical objects as two forms of human perception are discussed. In addition, the metaphysical foundations of physical and mathematical objects are also covered in general terms. Keywords: Physical and mathematical object, ontology, levels of cognition	İnsan idrakinin farklı mertebelerinin olduğu kabulü altında ilim ya da bilim olarak adlandırılan bilgi sınıflamalarının hangilerinin insanın hangi idrak düzeyine ait olduğu önemli bir araştırma sahasıdır. Bu düşünceden hareketle; mevcut çalışmada, fiziksel ve matematiksel varlıkların insan idrakinin algı biçimlerine bağlı olarak nasıl meydana geldiği sorusu farklı bilgi havzalarındaki ontolojiler göz önüne alınarak tartışılmıştır. Öncelikle insan idrakindeki farkın olduğuna dair felsefi dayanaklar kısaca açıklanmış ve daha sonra da bu farkların tezahür etme biçimlerinin bilimler olduğu ileri sürülmüştür. Bununla birlikte; Antik Yunan medeniyeti, İslam medeniyeti ve modern Batı medeniyetleri göz önüne alınarak insanın iki idrak biçimi olarak fiziksel varlıklar ve matematik nesnelerin ontolojik sınırları tartışılmıştır. Ayrıca, fiziksel ve matematiksel nesnelerin metafizik dayanakları da genel hatlarıyla işlenmiştir. Anahtar Kavramlar: Fiziksel ve matematiksel nesne, ontoloji, idrak düzeyleri

Giriş

Varlığın varoluşuna dair insanın idrak farkları; genel olarak epistemoloji, ontoloji ve metafizik şeklinde tasnif edilen ve varlığın bir veçhesine ya da onun hakikatine doğru insanın varlık sorgulamasıyla elde ettiği anlam ya da mantıksal metot ışığında biçimsel ya da öze dair ifadeleri olarak açıklanabilir. İnsanın ilim veya bilim olarak ifade edilen bu biçimsel ya da varoluş ile ilgili bütün tasniflerin öznesinin kendisi olduğunu göz ardı etmeden bütünsel olarak bakmak gerekmektedir. İnsanın kendi varlığı da dahil olmak üzere, insanın iradesi dışındaki varlıkla teması onda bir tasavvur oluşturmakta ve aklın zorunlu ilkeleriyle -evveli bilgilerle- bu tasavvurların tasdik'i insanda bilgi olarak ortaya çıkmaktadır. Bilgi, hem anlamın nefse ulaşması hem de nefsin anlama ulaşması olarak da tanımlanmaktadır (Attas, 2018, s. 24). Ancak insanda idrak farklarını ortaya çıkaran şeyin aklın zorunlu ilkeleriyle salt mantıksal tasnifler mi yoksa idrake bazen kılavuzluk bazen de yönlendirme veya sınırlama yapan etkilerin olup olmadığını da araştırmak gerekmektedir. Tarihsel bağlamda mesele ele alınırsa inancın, kültürün, ahlaki normların hatta hukuk sistemlerinin bile insanların idraklerini bazen genişlettiği bazen de daralttığı görülmektedir. Meseleye örnek olması bakımından, Antik Yunan medeniyetinde Pagan inanıştan dolayı metafizik idrakin kapsamındaki ilk sebebin bir yaratıcıya değil de bir hareket ettiriciye dayandırılmış olmasıdır. Bu anlamda Batı Skolastik döneminin Antik Yunan ve Helenistik kültürler ile İbrani öğretilerden etkilenecek- kültürün tasavvur biçimleri sentezlenerek- idraki güçlü bir biçimde etkileyen dinin bile içine katmış olmaları idrakin daralmasına sebep olmuştur. Modern dönemde bu idrak daralması din-bilim çatışması olarak tezahür etmiştir ve idrak alanı metafizikten matematik-mantık düzlemine indirgenerek sorun çözülmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte; İslam düşünce dünyasında vahiy ve nübüvvetin kılavuzluğu ile insan idrakinin yaratıcısıyla istidlali veya mantıksal bir bağ kurması sağlanmış ve “zorunlu varlık” aklın zorunlu ilkeleriyle varlığın ilk sebebi olarak tanımlanmıştır. Vahyin kılavuzluğunun insan idrakinin sınırlarını genişlettiğini de görmek zor değildir.

1. İnsanın Varlık İdrakinin Farklı Olduğuna Dair Felsefi Dayanaklar

Felsefenin temel problemleri arasında öne çıkan iki önemi sorğu alanı; varlığın ne olduğu ve insanın varlığı algılama biçimleridir. Felsefe tarihi boyunca bu iki soru değişik şekillerde bir sorunsal haline getirilmiş, farklı ontolojilerin kurulmasına ve yeni teorilerin doğmasına sebep olmuştur. Mahiyet teorisi de İslam öncesi medeniyetin içinde doğmuş ancak İslam düşünce gelenekleri içinde mükemmel formuna erişmiş bir teoridir. İbn Sînâ (980-1037) tarafından sistemleştirilen bu teori kendinden sonraki düşünürleri de etkilemiş ve özellikle İslam felsefe tarihinde ekoller arası farkın belirlenmesinde kilit rol oynamıştır. İdrak ve ilmi, eşyanın hakikatine varmak olarak tanımlayan (Dişkaya, 2021, s. 49) Kindî (801-873) ile başlayan mahiyet tartışması illet-varlık-mahiyet ilişkisinin ontolojik bağlamında devam etmiştir. Daha sonra Fârâbî (870-951) tarafından idrak mertebeleri arasında duyulur-akledilir ayırımı yapılarak fiziki akledilir, matematiksel akledilir ve mantıksal akledilir tasnifleri yapılmış ve bu mertebelere uygun olarak eşyanın hakikati akledilir sûretler olarak ortaya konmuştur. Fârâbî'ye göre fizik, basit olsun birleşik olsun tabii cisimlerin ilkelerini, özelliklerini ve onlardaki değişimi sağlayan prensipleri araştıran bir ilim olarak tanımlanmıştır. Daha sonra İbn Sînâ tarafından “varlık-mahiyet” ve “zorunlu-mümkün” ayırımları yapılarak teori olgunluk düzeyine erişmiştir. İbn Sînâ sonrası tartışmalar varlık ve mahiyet ayırımları üzerinden ilerlemiştir. Bu kapsamda Sühreverdî (1154-1191) mahiyet kavramını merkeze almış, Molla Sadrâ (1571-1641) varlık-mahiyet ilişkisinde varlığı öncelemiş, İbnü'l-Arabî (1165-1240) varlık kavramını ve Fahreddin er-Râzî (1150-1210) ise iki kavram arasındaki ilişkinin sorunsallaştırıldığı bir yol takip etmiştir (Türker, 2018, s. 675).

Mevcut çalışmanın ana meselesi fiziksel ve matematiksel kavramlara karşılık gelen insan idrak düzeylerinin belirlenmesi olduğundan insanın idrak düzeylerinin felsefi delillerinin ortaya çıkarılması bir gerekliliktir. Bu anlamda mahiyet teorisi idrak düzeylerini açıklamak için bize uygun bir zemin sunmaktadır. Teorinin ayrıntılarıyla devam edilirse mahiyet teorisi insan idrakinin zorunlu

olan ile mümkün olanı ayırmasına ve anlamlandırmasına imkân vermektedir. Başka bir ifadeyle; mümkün mevcutların hakikatinin kendinde neyse o olduğunu, var ve yok olmakla nitelenmeye elverişli olmadığını, dolayısıyla mahiyeti bulunan herhangi bir mevcudun kendiliğinden var olamayacağını, bütün mümkünlerin ancak zorunlu bir varlık tarafından var edilebileceğini iddia eden bir teoridir (Türker, 2018, s. 671). Bir mahiyet dış dünyada meydana geldiğinde cisimsel bir nesne olur ve bireyselleşir. Cisimsel mevcutların mahiyetleri bireysel tahakkuklarından soyutlanarak zihne alınır ve soyut mahiyetler olarak ifade edilir. Bu anlamda zihinde mahiyet ile dışta mahiyet, mahiyet olmak yönünden özdeştir.

Mahiyet teorisine dair yukarıdaki açıklamalar ışığında; fiziksel varlık ile matematiksel nesneleri ontolojik olarak ilişkilendirmek insan idrakinin iki düzeyini tartışmak anlamına gelmektedir. İnsan idrakine göre ilk düzey, insanın dış dünyasında var olan varlık algısıdır ki buna dışta mahiyet denmektedir. Dış dünyada mahiyete sahip her nesne insan zihninde bir sûret ya da manayla birlikte bir zihinsel mahiyete dönüşmektedir. İnsanın ikinci idrak düzeyi ise dış dünyada mahiyete sahip varlıkların zihinde sûret yoluyla oluşan yapıları arasında yine zihinsel birleştirme ve ayrıştırma yapmış olduğu genellemeler ve oluşturduğu anlam ve yargılardır. Fiziksel ve matematiksel idrak düzeylerinin felsefi zemini Fârâbî tarafından tartışılan birinci akledilir olanlarla ikinci akledilir olanlar sınıfına girmektedir. Birinci akledilirler sınıfı dışta mahiyete sahip olan somut veya soyut varlık dünyası olarak tabir edilmektedir. Diğer bir ifadeyle; kategorik tasnifte cins, tür, fasıl gibi şartların yüklenebildiği dıştaki mahiyet sahibi varlıklar bütünüdür. Bununla birlikte; birinci akledilir türden mahiyetlere kategorinin şartları yüklenebildiği için mantıksal akledilirler olarak da ifade edilmektedir (Dişkaya, 2021, s.63). Dışta mahiyete sahip varlıkların zihinsel süreçte birbirlerine illet olması bakımından zihinde mahiyet, dıştaki mahiyetlerin ilişkilerinden oluştuğu için zihinsel ilişkiler sonsuzdur ve bu zihinsel sonsuz yapıya ikinci akledilirler denmektedir. Ancak, insan sadece dış dünyasındaki mahiyetlerin sûretlerini alıp

zihninde sūrete dönüştüren fonksiyon veya operatör anlamında niceliksel dönüştürücü bir varlık olmadığından ikinci akledilir düzeyinde mahiyetleri zihinde birleştirilerek dış dünyada mahiyete sahip olmayan zihinsel varlıklar da inşa edebilir. Mesela; masal kahramanları gibi. Bir Anka kuşu insanın ikinci akledilir idrak düzeyinden elde edilmiş bir varlıktır ve dış dünyada mahiyeti yoktur. İnsan zihni ikinci akledilir dünyasından üretilen ve dış dünyada karşılığı olmayan varlıkların tekil tipli olanları hayal ve dış dünyada mahiyete sahip varlıklarla ilişkili ve tümel olanları ise mantıksal düşünce olarak ifade edilmektedir. İnsanın zihni idraki olan ikinci akledilir dünyası insanın yaradılıştan sahip olduğu ve dış dünyada bir mahiyeti olmayan sevgi, nefret ve öfke gibi duygularından da zihinsel kavram üretebildiği için insanın ikinci düzey idraki sonsuz niteliktedir. Normalde insanın içine doğduğu dünya ve varlıkları sonludur ancak insanın zihin yapısı gereği kendisi sonlu ama zihin dünyası sonsuz olan bir varlıktır. Bu sonsuz düşünme özelliğinden dolayı Kartezyen felsefenin kurucusu René Descartes bütün bilimlerin insana özdeş olduğunu (Timuçin, 1976, s. 43) söylemektedir.

İnsanın idrak düzeylerine dair yukarıdaki teorik tartışmalardan sonra bu idrak düzeylerinde meydana gelen fiziksel ve matematiksel kavramların varlığı ve idrak mertebeleri daha belirgin bir çerçevede tartışılabilir. Bütün bilimlerin insana özdeş ve bilimlerin birbirinden ayrı ise, bu ayırım nasıl meydana gelmektedir? Bu sorunun cevabı şöyle açıklanabilir: İnsanın dış dünya ile ilk teması beş duyu yoluyla olmaktadır. Dış dünyada mahiyetli varlık; sūret sahibi olan madde yani cisimdir. Üç boyutlu cisimlerin duyu temasıyla ortaya çıkan tanım ve ilkelerine ulaşma faaliyeti ilk olarak fiziğin çalışma alanını oluşturmaktadır. Çünkü madde ve özellikleri, kuvvet ve hareket gibi özellikler fizik biliminin konusudur. Aslında insanın duyularıyla algıladığı dış dünya, bir biçimsel yapıya sahip madde olduğu için fizik, ilk duyuları algıya dönüştürerek dış dünyasının bilimsel aklını inşa etmektedir. Tabii burada cevaplanması gereken önemli bir soru daha vardır. İnsanın dış dünyayı algılamasıyla bütün bilimlerin inşa edip edemeyeceğidir. İnsanın sūret sahibi maddeyi algıladığı zaman

maddenin sūreti zihinde bir mana oluşturmaktadır. Bu mananın zihinde birleştirilmesi ve ayrıştırılma safhasında maddeden ayırık bir özellik daha ortaya çıkar. İnsanın bu düzeydeki niceliksel idraki matematik olarak tanımlanmaktadır. Matematiksel nesneler irade dışı varlıkların sūretlerinden insan zihninin inşa ettiği kavramlar olduğundan dıştaki fiziksel varlıkların mahiyetlerinin zihinsel karşılığıdır. Bu tanımlamanın açık ifadesi matematiğin en belirgin özelliklerinden birisi duyulara kapalı olmasıdır. Duyulara kapalı bu idrak düzeyinde insan neler yapabilir? Öncelikle; duyular yoluyla algılayıp fiziksel olarak varlığın mahiyetine bağlı anlamları oluşturduktan sonra varlıkta niceliksel olan anlamlar artık matematiksel idrakin işi haline gelmektedir. Üç boyut fiziksel varlık (cisim) fizik biliminin konusuyken üç boyutlu varlığın sūreti buna bağlı olarak iki boyut, tek boyut ve nokta gibi geometrik kavramlar ya da sayı mahiyetine uygun varlıklar da zihinde aritmetik veya cebirin kavramları da matematiğin konusunu oluşturmaktadır. İlave olarak, bu her iki alanın zihinsel kavramları arasındaki ilişkilerin temsili de fonksiyon olarak ifade edilmektedir.

Anlaşılacağı üzere; fizik ve matematik, nitelikli bir varlık olan insanın idrak düzeylerinde ortaya çıkan iki anlamdır. Duyusal olarak aynı değildir ancak kavramsal olarak birbirlerinden tamamen ayırık da değildirler. Matematik ve fizik arasında bu temel düşünce zemini oluşturulduktan sonra felsefenin kapsamı altında fizik ve matematiğin ontolojik sınırları tartışılabilir.

2. Fiziksel Varlık ile Matematiksel Nesne İlişkilerinin Ontolojik Sınırları

Ontoloji, varlık felsefesinin diğer bir ifadesi olmakla birlikte vücuda gelmek, mahiyet sahibi olmak anlamında kullanılmaktadır. Ontolojik sorgulama ise vücuda gelmiş bir varlığın, teoriler, görüşler altında sınırlanmış halinden elde edilen varlığa dair bilgi toplamı olarak ifade edilebilir. Her bir ontoloji insan zihninde bir düşünce sınırı oluşturmaktadır. Tanımlanışlarına göre bazen ontolojilerin sınırları ile

varlığın yaradılış sınırları örtüşür bazen ise ontolojiler varlığın varoluş sınırlarına uygun olmayabilir. Yani yaradılış bilgisi içermeyebilir.

Düşünce tarihi boyunca oluşan teorik fizik ve matematik nesne ilişkilerinin ontolojik yapıları belirli düşünme sınırları oluşturmuş ve bu düşünce sınırları da tanımlanışına göre hem farklı sosyal yapılar hem de bahse konu sınırlarda bilgi havzaları oluşturmuştur. Tarihsel süreçte fiziksel ve matematiksel nesneler üzerinden farklı ontolojiler kurulmuş olmakla birlikte çalışmamız kapsamında Antik Yunan, İslam ve Batı medeniyet havzaları göz önüne alınacaktır.

İlk olarak teorik düşüncenin sistemleştirildiği Antik Yunan düşünce havzasını ele alalım. Her ne kadar bu medeniyet içerisinde Thales (MÖ 624-548), Pisagor (MÖ 570-495), Öklid (MÖ 323-285) gibi filozoflar yetişmiş olsa da felsefi anlamda belirleyici olan filozoflar Platon (MÖ 424-348) ve Aristoteles (MÖ 384-322) olmuştur. Sokrates'in (MÖ 469-399) öğrencisi olan Platon'a göre varlık idealar âleminde. Filozofa göre varlığın değişmez gerçek anlamı idealaradır ve yansımaları fizik dünyayı oluşturmaktadır. İdealar olarak insan ruhunun seçildiği bu ontolojide varlık bir sıralamaya tabi tutulmuştur. Bu sıralama *iyi edalar-idealar-matematik/fizik yansımalarıdır*. Platon'a göre; fizik dünya ve ona dair bilgi yukarıdaki bölünmüşlük çizgisinin altında kalmaktadır. Platon ontolojisine göre bölünmüşlük çizgisinin altı duyulur dünya üstü ise akledilir âlemdir. Bu ontolojinin fiziksel varlık ve matematiksel nesne idraklerinin düzeyleri felsefenin idealar sıralamasından görülmektedir. Fiziksel varlıklar duyulur düzeydeyken matematik kavramlar akledilir olarak tanımlanmaktadır.

Medeniyet içerisinde asırları etkileyen diğer bir filozof da Platon'un öğrencisi olan Aristoteles'dir. Aristoteles ontolojisi Platon'un aksine akledilirlerden ziyade duyulur olanlar üzerinden gelişmiştir. Yani Aristo duyularla algılanan şeyin ancak ilkelerinin olabileceğini savunmuş ve mantık külliyyatı olan Organon'da bunları açıklamaya çalışmıştır. Aristo'ya göre; varlık duyular yoluyla duyumsanır sonra varlıkların sûretleri yoluyla algılanır ve daha sonra da idrak edilir ya da akledilir. Aristo'nun fiziğe dair teorileştirdiği madde-sûret teorisi asırlar boyu etkisini sürdürmüş ve bilimsel bilginin temelini oluşturmuştur.

Felsefi gelenek açısından varlık, madde yönüyle yaradılışı bakımından ayırt edilmeye müsait değildir. Çünkü maddenin ilk hali, saf güç ve imkân olduğundan “cisimlik sûreti” olarak tanımlanan daha sonra da sûret ve tür ayrımına konu olan bilkuvve bir varlık şeklinde ifade edilmiştir. Yani madde, cisim olarak sonsuz sûret alma özelliğini taşıyan bir varlık olarak düşünülmüştür. Mesela bir ahşap maddesi; masa, sandalye, kalem gibi sonsuz şekil alma potansiyeline sahip cisimsel bir varlıktır. Madde yaratıldığında kendinde potansiyel olarak barındırdığı sûrete sahip olma haliyle, varlık âleminde Bu nedir sorusuna cevap verecek hale gelmektedir. Dolayısıyla; varlıkların bilgiye hazırlanış hali olarak ifade edebileceğimiz cins, tür, fasıl ve nitelik gibi tümel özellikler ancak maddenin sûret kazanmasından sonra gerçekleşebilmektedir. Bundan dolayı değişmez ilke elde etmek için madde-sûret ilişkisi önemli bir teori olarak ortaya çıkmaktadır. Maddenin sûrete dönüşmüş hali, ondan bilgi elde etmek için uygunluğunun bir ön şartı olarak görülmektedir. Çünkü maddenin insan idrakinde tanıma erişme hali, kazanmış olduğu sûrettir ve bu sûret o varlığa yerleştiğinde nesne olarak tanımlanabilmektedir. Bu yönüyle sûret, varlığın değişmez niteliklerini ortaya çıkaran ve varlıkları birbirinden ayırmak ve onlara sınır tayin etmek için önemli bir nitelik olarak tanımlanmıştır. Burada varlıkta, madde-sûret ilişkisinin sürekli olduğu ve boşluk içermediğini de belirtmek gerekir. Yani sûreti olmayan madde ya da maddesiz bir sûret mevcut değildir. Bu, epistemolojik olarak varlığı tarif etmek için insan bilgisinin yaptığı zihinsel ayırmadan gelmektedir. Başka bir ifadeyle fiziksel varlık âlemdir.

Aristoteles’in görüşüne göre; bir şeyin ne olduğunu anlamak için onun sebebini bilmek ve ilk sebeplere kadar gitmek gerekir. O halde kâinatta ortaya çıkan her çeşit fiziksel olgu ve olayın gerçekleşmesinde dört sebep aranmalıdır. Bunlar maddî, sûrî, fâil ve gâî sebeplerden ibarettir. Başka bir ifadeyle; bir nesnenin fiziksel olduğuna karar vermek için o nesnenin maddesini, form veya biçimini (sûret), yapanını (fâil) ve niçin yapıldığını yani gayesini (gâî) bildiğimizde o fiziksel nesneyi tanımlamak mümkün olmaktadır. Bu dört sebep fiziksel varlıktan bilgi

elde etmenin ana unsurlarıdır. Fiziksel varlıklar bu dört unsurla tanımlanmakla birlikte zihinsel olan matematiksel nesneler bu dört tanımdan sadece form ya da sûret ile tanımlanmaktadır. İnsan zihninde oluşan bir üçgenin ne maddesi vardır ne bir gayesi ne de bir faili vardır, sadece bir sûrete sahiptir. Zihinsel olan matematik ilişkilerin fiziksel olan varlıklarla uyum göstermesi fiziksel ve matematiksel olan nesnelerde formların ortak olmasıdır (Karakaya, 2022, s. 359).

Aristoteles felsefesinde ve oluşturduğu ontolojide fiziksel nesne tanımlamasından sonraki sürece eşlik eden şey matematikten ziyade mantıktır. Çünkü fiziksel varlıklar tanımlandıktan sonra mantığın tasavvur ve tasdik (zihinde şekillendirme ve doğrulama) süreci kategorilerin temelini oluşturan cins, tür, fasıl, nitelik ve araz ayrımıyla varlık sınıflanmış ve bilgiye konu edilmiştir. Bu dönemde matematik mantığın altında bir alan olarak görülmektedir. Çünkü bu ontoloji, hareket ettirici anlamında bir ilk sebebe ihtiyaç duymaktadır. Bu ilk sebep maddi olmadığından mantığın özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şikkın imkânsızlığı şeklindeki mahiyete ait şekilsel yapısına ilaveten "Her şey varoluş sebebine sahiptir." şeklinde bir mantıksal kurala daha ihtiyaç duymuştur (Öner, 1991, s. 14). Ancak Aristoteles ontolojisinde bu mantıksal kural, yaradılışa değil ilk sebep olarak hareket ettiriciye dair bir düşüncedir. İlk hareket ettirici fiziksel bir varlık olmadığı için mantıksal önermesi maddi olmayan öncüllerle kurulmuş ancak mantık kurallarıyla doğrulanmış bir ilk sebeptir. Bu ontolojide ilk sebep arayışı bir metafiziksel kavramdır. Özet olarak; Antik Yunan düşünce havzasında düşüncenin takip ettiği yol fiziksel dünya-matematik-metafizik yapısındadır. Bununla birlikte fiziksel varlık ve matematik nesnelerin idrak düzeyleri madde-sûret teorisinin imkânları çerçevesinde açıklanmıştır.

İkinci düşünce havzası İslam medeniyetidir. Bu medeniyet içerisinde ontolojik içerikleri farklı ancak varlığın ilk sebebi aynı olan üç düşünce geleneği bulunmaktadır. Bu düşünce gelenekleri; kelam, meşşâî felsefe ve tasavvufur. Kelam ve meşşâî felsefenin ontolojileri birbirine yakın olduğu için fiziksel ve matematiksel kavramları oluşturan idrakleri tartışmak için bu iki düşünce geleneği üzerinde

durulacaktır. Kalam, İslam'da ortaya çıkan ilk teorik düşünce geleneği olduğundan, Müslümanların bir bütün olarak mevcut hakkında geliştirdikleri ilk bilimsel akla karşılık gelmektedir (Türker, 2020, s. 19). Kadim-hadis ve zat-sıfat ayırımıyla oluşturulmuş bir ontolojiye sahip olan kalam düşünce geleneği Allah-âlem-insan bağlamında bir sorgu alanına sahiptir. Fiziksel dünyanın yaratılmış varlıklarından akıl yürütme yoluyla yaradan ile yaratılmış arasında kurulan bağ üzerinden bir ontoloji geliştiren kalam geleneği metafizik hiyerarşiye sahip bir bilimsel akıldır. Bununla birlikte; kalam geleneğinin teorik fiziği atomculuk olarak inşa edilmiştir. Bu gelenek; kadim-hadis ayırımını net olarak belirtmek için sonradan yaratılmış olan varlığın hem cisimsel olmayanının hem de cisimsel olanların atomlardan oluştuğunu iddia etmiştir. Bu teorik fiziğin kabulü kalam geleneğini ilerleyen yüzyıllarda zayıflatmıştır ancak teorik fizik dışındaki ontolojisi asırlar boyu etkisini ve geçerliliğini sürdürmektedir.

Medeniyet içerisinde ikinci düşünce geleneği meşşâî felsefedir. Kurucu filozofları Kindi, Fârâbî olmasına rağmen teoriyi hak ettiği konuma çıkaran filozof İbn Sînâ'dır. Çünkü İbn Sînâ, hem insanlığın kadim bilgisini sistemleştiren Aristoteles öğretisini hem de kendinden önce yaşamış İslam düşünürlerinden Kindi ve Fârâbî'nin öğretilerini kendinde toplayarak yeni bir ontoloji tanımlamayı başarmış bir filozoftur. İslam felsefe geleneğinde Kindi'nin bir ve birlik (Türker, 2020, s. 660), Fârâbî'nin varlık ve mevcut (Türker, 2020, s. 661), Amiri'nin zorunlu ve imkân (Türker, 2020, s. 662) gibi felsefi tefekkür biçimleri İbn Sînâ'da kemale ermiş; ayrıca İbn Sînâ "varlık-mahiyet", "zorunlu-mümkün" ayrımlarıyla İslam öncesi felsefenin ilkeleri olan sebep-sonuç, cevher-araz ve konu-yüklem gibi ilkeleri yeni felsefi ilkelerin birer alt dalı haline getirerek kendisinden sonraki yüzyılları da etkilemiş bir filozoftur. Böylece bu yeni ontoloji hem İslam meşşâî felsefeyi Aristoteles felsefesinden ayırmış hem de bu ontolojiye bağlı olarak yeni bir bilgi sistemi tanımlamıştır. İbn Sînâ'ya göre teorik ilimler fizik (doğa), matematik ve metafizik şeklinde üç türdür. Doğa ilimlerinin konusu, hareketli ve durağan olması yönünden cisimler ve onlara doğrudan

ilişen arazların incelenmesidir. Yani fizik bilim alanıdır. Matematğin konusu, bizzat maddeden soyut niceliktir ya da nicelikli şeyler ki bu ilmin tanımlarında bir madde türü veya hareket gücü kullanılmaz. Metafizik ilimlerde ise hem varlıkta hem de tanımda maddeden ayırık şeyler incelenmektedir (İbn Sînâ, 2017, s. 2). Filozof, teorik ilimleri yukarıdaki şekilde tertip ettiğinden mantğın unsurları olan tanım, tasavvur ve tasdiki bu hiyerarşie bağı olarak kullanmıştır. Filozofa göre her ilim diğr ilimlerde incelenmeyen bir şeyi veya yönü incelemek zorundadır. Bu sayede mantıktan doğa bilimlerine, oradan matematik bilimlerine sıçrayan insan aklı en son metafizik ilmine erişmektedir. Yine filozof, madde-sûret teorisini esas alarak maddeyi tabiatta yani fiziğe, sûreti orta ilimler olarak adlandırılan matematiğe ve bunlara dayanarak da varlığın varoluş bilgisini de metafizik bilgi olarak mantık kuralları çerçevesinde birbirine bağlamıştır. İbn Sînâ felsefesi ilerleyen yüzyıllarda eleştirilmiş ve belirli değişiklikler yapılmış olsa da metafizik düşünce ve mantıksal yaklaşım hemen hemen aynı kalmıştır. İslam düşünce geleneklerinde de düşüncenin yapısı fizik (doğa bilimleri)-matematik-metafizik şeklindedir. Meşşâi felsefe her ne kadar kelim geleneği tarafından sudur teorisinden dolayı eleştirilmiş olsa da geleneğin teorik fiziği ona bağı tanımladıkları kozmoloji, tutarlı ve sonraki yüzyıllarda gelişmelere daha ayak uydurabilir durumda olmuştur.

Son düşünce havzası da içinde bulunduğumuz zamanı da içeren Batı medeniyetidir. Bu medeniyetin ortaya çıkışını hazırlayan sebepler sadece bilimsel kaygılarla ortaya çıkmış bir durum olmaktan ziyade; o dönem toplumlarının inançlarında yaşadıkları dönüşümün sonucunda oluşan bir ontoloji söz konusudur. Özellikle Orta Çağ boyunca skolastik öğretiyi oluşturan Batı Hristiyanlığının, Antik Yunan, Helenistik kültür ve İbrani öğretilerin etkisinde kalarak bir kültür dini oluşturması ve bunu din olarak savunması, zaman içerisinde doğa filozofları olarak adlandırılan grupla bir çatışma yaşanmasına sebep olmuş ve bu çatışmayı din-bilim çatışması olarak tanımlamışlardır (Attâs, 2019, ss. 33-66). 16. yüzyıl ile başlayan Rönesans ve aydınlanma hareketlerinde Batı Hristiyanlığıyla doğa filozoflarını karşı karşıya getiren şeyin; Batı

Hristiyanlığının Batının kültür geçmişini din diye sunmasına karşın doğa filozoflarının kâinat okumasıyla vermiş oldukları cevap olduğunu söyleyebiliriz. Mesela; Aristoteles felsefesinde âlem ikiye ayrılmaktadır. Ay üstü âlem ve ay altı âlem. Aristoteles'e göre ay üstü âlem kusursuzdur ve ay altı âlem oluş ve bozuluşa sahiptir. Batı Hristiyanlığı, Aristoteles'in ay üstü âlemin kusursuzluğu görüşünü dinin bir kuralı haline getirmişti. Bu yüzden Galileo (1564-1642) teleskopla güneş lekelerini tespit ettiğinde "güneşte leke var" gerçeğini kültür dini olan Batı Hristiyanlığı dinin inkârı olarak algılayarak tepki vermiştir. Halbuki mesele Aristoteles'in ay üstü âlemin kusursuzluğu görüşünün Galileo tarafından doğru olmadığını göstermekten ibarettir. Aslında sorun; bir filozof olarak Aristoteles'in doğa hakkındaki idrakiyle oluşan bir teorisinin diğer bir filozof olan Galileo tarafından yanlış olduğunun gösterilmesidir. Dini ilgilendiren bir durum söz konusu değilken din olarak tanımlanmış yapı Aristo'nun görüşünü dine kattığı için karşılıklı din-bilim çatışması yaşanmıştır. İşte böyle bir inanç zedelenmesi yaşayan Batı doğa filozofları kültür dini olan Batı Hristiyanlığına tepki vermek isterken Tanrı'yı da bu kültür diniyle birlikte reddetme noktasına gelmişlerdir. O güne kadar bilginin kaynağı olarak Tanrı-âlem-insan üçlüsü, artık insan-mekânîk doğa ontolojisine indirgenmiştir. Bu sürecin kurucu filozofu René Descartes'tir. Descartes'in kartezyen felsefesi, matematiğin dalları olan geometri ve cebirin bir terkididir. Bu felsefenin genel adı Niceliksel Doğa Felsefesidir. Her ne kadar Descartes'in dual felsefesi metafizik içerse de "ben ve Tanrı", "beden ve ruh" ayırımı birçok farklı ontolojilerin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Descartes'in eserlerinde görüldüğü üzere Descartes için doğa mekânîk bir saattir ve onun mekânîğini çözmek insanın idrakine havale edilmiş bir görevdir. Hatta Descartes'e göre bu mekânîk yapı çözümlenirken elde edilen sonuçların güvenilir olması için matematiğin analitik geometri kurallarıyla da ispatlanması gerekmektedir. Descartes felsefesinde mekânîk doğa; fiziksel varlıklar ve onlar arasındaki ilişkilerin analitik geometriyle doğrulanmış olanlarda matematik ilişkiler olarak görülmektedir. İnsanın, metafizik anlamda Tanrıyla olan ilişkileri bu bağlamın dışındadır. Diğer bir

ifadeyle; nicelik temelli bu yaklaşımda bir fizik dünya bir de fizik dünyanın sûretleri yani matematik vardır. Fiziksel varlıkların matematiksel ilişkilerinden oluşan bu ontoloji modern dönemin bilim anlayışını inşa etmiştir. Batılı doğa filozofları Batı Hristiyanlığından uzaklaşıp gerçek Tanrı'yı bulmak istemişlerdir ancak filozoflar mekânîk doğanın içinde kaybolmuşlardır. Bu arayışta olan filozoflardan biri de fizikçi Isaac Newton'dur (1643-1727). Ancak Newton da mekânîk doğayı matematik ilişkilerle nicelik olarak ifade edebilmiş ve Tanrı arayışını gerçekleştirememiştir.

Batı düşünce havzasında diğer bir ontoloji ise Immanuel Kant'ındır (1724-1804). Kant'ın transandantal (doğaüstü) felsefesinin temeli a priori ve a posteriori şeklinde tanımlanan iki bilgi çeşidiyle inşa edilmiştir. Filozof, idrakimizin duyusal olarak hissettiklerimizin ham maddesini işleyerek elde ettiği ilk ürünün deneyimler olduğunu, ancak deneyimde son bulmadığını ileri sürerek algı ve deneyimden bağımsız mantıksal olan (a priori) ile deneyimden ödünç alınan a posteriori olanın birlikteliği ile bilginin var olacağını vurgulamıştır (Kant, 2022, s. 15). Bununla birlikte; Kant, a priori ve a posteriori bilginin yanında iki de yargı türü belirlemiştir ki bunlar analitik önermeler ve sentetik önermelerdir. Eğer bir önermede yüklem öznenin içindeyse bu tip önermeler analitik önermelerdir. Analitik önermeler bilgimizi genişletmezler ama açıklama yaparlar. Kant'a göre sentetik a priori önermeler bize yeni bilgi vermektedirler. Sentetik a priori önermelerdeki bu açıklayıcılık, zihinde a priori olarak bulunup duyularımızın saf formları olan zaman ve mekân formları içinden elde ettiğimiz gördr (Kant, 2022, ss. 25-35). Bu görüş altında; Kant geometrik nesnelerin mekânda, aritmetiğin nesnelerinin ise zamanda temsillerinin bulunduğunu iddia etmiştir (Kant, 1997).

Kant felsefesinde nesneler, idealar ya da fizik âlemde değil insanın zihninde oluşmaktadır. Nesnelerin zihindeki yargıların içinde kavramla birlikte ortaya çıktığı savunulmaktadır. Kant'ın transendental felsefesine göre nesnelerin kendi mahiyetlerini bilmek mümkün değildir. Biz, nesnelerle ilgili bilgiyi ancak zihnimizde a priori olarak bulunan saf zaman ve mekân formlarının içinde sentezleyerek

kavrayabiliriz. Yani Kant, nesnelerden aldığımız zaman ve mekân formu içerisindeki görüsel temsillerin insan zihninde kategoriler zorunlu eşleşmesi ile varlığa ilişkin bilginin, dolayısıyla da varlığın kendindeliliğini değil, bize göreliğini inşa ettiğimizi ileri sürmüş olmaktadır. Bu felsefede bilgi sadece yargıdan oluşmaktadır. Nesne ile kavram yargıdan bağımsız değildir. Yargı sadece zihne bağlı olduğu için, zihin yoksa yargı da olmayacağından dolayı nesne ve kavram da var olmaz. Kant'a göre yargıyı çıkarmak için bütün deneysel unsurlardan özellikle arındırılmış olan zaman ve mekânın transendental formu içerisinde saf görüye başvurulmalıdır (Kant, 2022, ss. 143-147). Bununla birlikte; Kant'a göre zaman ve mekân, saf görümüzün a priori formudur ve bütün bilginin temel zeminini oluşturur. Buna aritmetiğin ve geometrinin bilgisi de dâhildir. Yani zaman ve mekân hem deneysel hem de deneysel olmayan görünün zeminidir. Nesnelerle ilgili algıladığımız tüm bilgiler, zihnimizdeki a priori koşullara uymak zorundadır. Dolayısıyla Kant kendisinden önceki metafizikten ayrılarak, bilginin nesnelere uyması gerektiği görüşünü değil nesnelerin bizim bilgimize uyması gerektiği görüşünü savunmuştur. Kant felsefesine göre; zaman ve mekânın inşa ettiği fizik dünyada varlıkların saf zaman ve mekân görüleri alınarak kavramlar inşa edilmekte ve bu görülerin niceliksel olanları da matematik olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla bize göre Kant'ın kurmuş olduğu ontoloji, zaman ve mekân dışında herhangi bir varlığın bilgisine ulaşamayacağını ve doğaüstü anlamıyla metafizik bilginin imkânsız olduğunu ortaya koymuş olmaktadır.

Modern dönem içerisinde gelişen mantıkçı pozitivistlerin ve formalistlerin kurduğu ontolojiler de mevcuttur. Mantıkçı pozitivistler mantığı deneye konu ettiklerinden fiziksel ve matematiksel varlıklarda sonsuzluk kavramının yapısı gereği deneysel sonucunun alınamayacağından dolayı varlıkların tümel özellikleri yerine tikel ve sonlu olanlarının alınmasını tercih etmişler ve bu düşünce altında hem fiziksel varlıkları hem de matematiksel kavramları deneyin doğrulayıcılığına tabi tutmuşlardır. Diğer bir ontoloji oluşturan formalistler ise kendi ontolojilerinde fiziksel nesnelerin ilişkilerinden

elde edilen aksiyomatik dizgelerin mantıksal doğrularıyla biçimsel bir sistem kurmaya çalışmışlardır ancak Kurt Gödel'in (1906-1978) Eksiklik Teoremleriyle fiziksel varlık ilişkilerinin aksiyomatik dizgelerinin içinde bir önermenin kendi sistemi içinde doğruluğunun ispatlanamayacağını ve doğruluğun ispattan daha geniş olduğu sonucuna varmışlardır.

3. Metafizik Bağlamıyla Fiziksel ve Matematiksel Nesneler

Varlıkbilim olarak ifade edilen ontoloji genel olarak metafiziğin bir alt dalı olarak tanımlanmaktadır. Metafiziğin "var olmak bakımından varlık" konusu varlığı da kapsamasından dolayı tarihsel süreçte 18. yüzyıla kadar ontoloji metafiziğin bir alt dalı olarak düşünülmüştür. Ancak, Kant'ın duyuşal olmayan şeyin kesin bilgi veremeyeceği teziyle birlikte metafizik hiyerarşiye sahip olmayan ontolojiler kurulmaya başlanmıştır. Metin içerisinde tartıştığımız üç medeniyet havzasının ilk ikisinde ontolojiler metafizik bilginin altında inşa edilmiştir. Bununla birlikte; modern dönem niceliksel doğa felsefesinin kurucu filozofu olarak Descartes da ontoloji ve metafizik dual, Kant ontolojisinde ise metafizik kapsam mevcut değildir. Bugün modern bilim alanlarının genelinde metafizik bilgi, bilgi olarak tanımlı değildir.

Özellikle fiziksel ve matematiksel kavramlarla kurulan sistemlerde varlığın mahiyetinden hareket edildiğinde -varlığın ilk sebep soruları görmezden gelinerek- sadece varlık ilişkilerinin şekilsel mantık ilkeleriyle tutarlılıkları elde edilebilmektedir. Ancak bu mahiyete sahip duyuşal içerikli fiziksel varlıkların ya da duyulara kapalı matematiksel varlıkların kendilerine dair nedir sorusunun cevabını fizik ve matematiğin kendi içerisinden vermek mümkün değildir. Başka bir ifadeyle; fizik ve matematik bilimleri, "Fizik nedir?" veya "Matematik nedir?" şeklindeki soruları kendi bilim sahalarına dayanarak cevaplayamazlar. İnsan duyuşunun algıladığı bütün fiziksel varlıkların ya da onların sûretlerinden oluşan zihinsel varlıkların "Nedir?" sorusu ancak ilk sebep yönüyle metafizik ilminde cevaplanacak sorulardır. Burada her iki sorunun niteliği de var olmak bakımından varlık yönüyle cevaplanması gereken sorulardır. Fizik ve matematik, varlığın "Neden?"

ve “Nasıl?” sorularını cevaplayacak kapasitededir. Çünkü varlıkla ilgili “Nasıl?” sorusu varlıklar arası ilişkiye, “Neden?” sorusu ise onun teorik olan matematik ilişkilerine karşılık gelmektedir. Metafizik soru ise “Nedir?” sorusudur. Ayrıca fizik ve matematik nesne ve kavramları zaman ve mekânda var olduklarından bütün tanımları zaman ve mekâna bağlı olarak yapılmaktadır. Metafizik ilimlerde ise hem varlıkta hem de tanımda maddeden ayırık şeyler incelediğinden zaman ve mekâna bağlı varlıklar metafizik sorgu için hazırlık yapabilirler ancak metafizik varlıkları tanımlayamazlar. Diğer bir ifadeyle; metafizik önermelerde cisimsel olmayan önermeler kurulabileceği için cisim ve onun sûretinden oluşan fizik ve matematik metafizik sorgulama için uygun içeriğe sahip değildirler. Fiziğin “Cisim nedir?” ya da matematiğin “Ölçü nedir?”, “Sayı nedir?” gibi sorularının cevapları metafizik ilkelerle cevaplanabilir sorulardır. Dolayısıyla, metafizik, fizik ve matematiğe ilke koyabilir ancak bu ilimler yoluyla metafizik kavramlar doğrudan açıklanamaz. Metafizik alan için fizik ve matematik dışında yeni bir temellendirme teşebbüsüne ye ihtiyaç olduğu kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Attâs, S. M. N. (2019). İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi. (Çev. M. E. Kılıç). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Dişkaya, A. (2021). Aklın Sınırlarında, Metafizik Felsefi Akledilirler Öğretisi. İstanbul: Ketebe Yayınevi.
- İbn Sînâ. (2017). Kitâbu's-Şifâ, Metafizik. (Çev. E. Demirli & Ö. Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Kant, I. (1997). Prolegomena to any future Metaphysics that can Qualify as a Science. (Çev. P. Carus). Chicago: Open Court Publishing Company.
- Kant, I. (2022). Saf Aklın Eleştirisi. (Çev. N. Pektaş). Ankara: Gece Kitaplığı.
- Karakaya, V. (2022). Cisimsel Sûret ve Metafizik Arasında Matematiksel Bilginin Yeri Üzerine Bir Değerlendirme. Beytulhikme An International Journal of Philosophy, 12 (2), 357-376.
- Öner, N. (1991). Klasik Mantık. Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi.
- Timuçin, A. (1976). Descartes-Descartes'çı Bilgi Kuramının Temellendirilişi. İstanbul: Kavram Yayınları.
- Türker, Ö. (2018). İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik-2; Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar. İstanbul: Ketebe Yayınevi.
- Türker, Ö. (2020). İslam Düşünce Gelenekleri: Kelâm-Felsefe-Tasavvuf. İstanbul: Ketebe Yayınevi.

Extended Abstract

Under the premise that human perception operates at various levels, it becomes an essential area of inquiry to determine which classifications of knowledge, known as science or wisdom, correspond to which levels of human perception. Starting from this concept, the current study discusses how physical and mathematical entities come into being based on the modes of human perception, considering the ontologies in different realms of knowledge. First, the philosophical foundations of the differences in human perception are briefly explained, followed by an explanation of how these differences manifest as sciences. Additionally, the ontological boundaries of physical entities and mathematical objects, as two modes of human perception, are discussed with reference to Ancient Greek civilization, Islamic civilization, and modern Western civilizations. Furthermore, the metaphysical foundations of physical and mathematical objects are also generally outlined.

The differences in human perception regarding existence can be explained as formal or essential expressions obtained through the human inquiry into the essence or a facet of existence, generally classified as epistemology, ontology, and metaphysics. A holistic view must be taken without ignoring that the subject of the classification of knowledge or science is human itself. Human contact with existence, including their own, creates an imagination in them, and through the necessary principles of reason (innate knowledge), these imaginations are affirmed as knowledge. It can be observed that beliefs, culture, moral norms, and even legal systems sometimes expand and sometimes narrow human perceptions. For example, in Ancient Greek civilization, due to Pagan beliefs, the first cause within the scope of metaphysical perception was based on a mover rather than a creator. Similarly, the inclusion of religion, which synthesized the forms of imagination influenced by Ancient Greek and Hellenistic cultures with Hebrew teachings during the Western Scholastic period, led to a narrowing of

perception. In the modern period, the narrowing of perception has manifested as a conflict between religion and science, attempting to resolve the issue by reducing the realm of perception from metaphysics to the plane of mathematical logic. Conversely, in the Islamic intellectual world, guided by revelation and prophecy, human perception established a logical or inferential connection with its creator, defining the “necessary being” as the first cause of existence through the necessary principles of reason. It is also evident that the guidance of revelation expands the boundaries of human perception.

In the modern period, ontologies established by logical positivists and formalists have emerged. Logical positivists, by subjecting logic to experimentation, preferred to consider finite and particular properties of entities instead of their universal properties, as the structure of the concept of infinity in physical and mathematical entities does not yield experimental results. Under this thought, they subjected both physical entities and mathematical concepts to experimental verification. Formalists, who create other ontologies, tried to establish a formal system with logical truths derived from axiomatic systems based on relationships among physical objects. However, with Kurt Gödel's (1906-1978) Incompleteness Theorems, it was concluded that within the axiomatic systems of relationships among physical entities, the truth of a proposition within its own system cannot be proven, indicating that truth is broader than proof.

A distinct difference exists between metaphysics and ontology. While ontology is expressed as the science of existence, metaphysics is a discipline that investigates “existence in terms of being”. Therefore, within ontology, structures can be defined that either possess or lack metaphysical qualities. In the first two of the three cultural basins we discussed within the text, metaphysical knowledge exists within ontologies. However, in the ontology of modern Quantitative Natural Philosophy, metaphysics is dual in Descartes' ontology and nonexistent in Kant's ontology. Today, in general, metaphysical knowledge is not defined as knowledge in modern scientific fields.

When dealing with systems constructed with physical and mathematical concepts, if we proceed from the nature of existence (ignoring the questions of the first cause of existence), we can achieve the consistency of the relationships of existence through formal logical principles. However, it is not possible to answer the question “What is it?” concerning physical entities with sensory content or mathematical entities closed to the senses, within physics and mathematics themselves. In other words, the sciences of physics and mathematics cannot answer the questions “What is physics?” or “What is mathematics?” based on their own fields. The question “What is it?” concerning all physical entities perceived by human senses or mental entities formed from their forms can only be answered in the science of metaphysics regarding the first cause. Here, the nature of both questions requires answers in terms of being. Physics and mathematics are capable of answering the questions “Why?” and “How?” concerning existence. The “How?” question relates to the relationships among entities, and the “Why?” question corresponds to their theoretical mathematical relationships. The metaphysical question, however, is “What is it?”. Furthermore, since physical and mathematical objects and concepts exist in time and space, all their definitions are made based on time and space. In metaphysical sciences, since things separate from matter are examined both in existence and definition, entities tied to time and space can prepare for metaphysical inquiry but cannot define metaphysical entities. In other words, since metaphysical propositions can establish non-corporeal propositions, physics and mathematics, formed from the body and its form, do not possess suitable content for metaphysical inquiry. The answers to the questions “What is the body?” in physics or “What is measurement?” or “What is number?” in mathematics can be answered with metaphysical principles. Thus, metaphysics can lay principles for physics and mathematics, but metaphysical concepts cannot be directly explained through these sciences.

Mebadi

International Journal of Philosophy

Vol:1 Issue: 1 Year: 2024 pp: 109-116

Cilt: 1 Sayı:1 Yıl: 2024 ss: 109-116

Ömer Türker, Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım, İstanbul Ketebe, Yayınları 2020

Ömer Türker, Ethics: A New Approach, Istanbul Ketebe Publications 2020

Habibe YETİŞTİREN

Mardin Artuklu Üniversitesi/Lisansüstü Eğitim Enstitüsü/Felsefe ve Din Bilimleri Anabilimdalı
yetistirenhabibe@gmail.com

Article Information

Article Type

Research Article

Date Recieved

10 June 2024

Date Accepted

25 June 2024

Date Published

30 June 2024

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Habibe Yetiştiren).

ConflictsofInterest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Makale Bilgisi

Makale Türü

Araştırma makalesi

Geliş Tarihi

10 Haziran 2024

Kabul Tarihi

25 Haziran 2024

Yayın Tarihi

30 Haziran 2024

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Habibe Yetiştiren).

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.



Cite As | Atıf

Yetiştiren, Habibe (2024). Ömer Türker, Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020). *Mebadi Uluslararası Felsefe Dergisi*, 1(1), 109–116.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.13152677>

Abstract	Öz
Ethics, the plural form of the words “hulk” and “hukuk,” is mostly used to express good and bad dispositions. In another sense, it is the set of rules and values that determine individual and social behaviors. Numerous studies on ethics have been produced within the Islamic thought tradition, and these studies continue today. One such contribution to the field of "ethics" is Ömer Türker's Ethics: A New Approach. This work has contributed to the field of ethics with a new approach. We have examined this work to understand its new approach to ethics. Keywords: Ethics, Perception, Will, Sanction, Metaphysics	Ahlâk, “hulk” “hukuk” kelimelerinin çoğulu olup daha çok iyi ve kötü huyları ifade etmek için kullanılmaktadır. Diğer bir anlamda birey ve toplum davranışlarını belirleyen kurallar ve değerler bütünüdür. Ahlâk konusunda İslam düşünce geleneğinde çok sayıda çalışma ortaya konulmuş, günümüzde de bu çalışmalar devam etmektedir. Bu alanda “ahlâk” üzerine bir katkı da Ömer Türker’in “Ahlâk, Yeni Bir Yaklaşım” eseridir. Bu çalışma yeni bir yaklaşımla ahlâk alanına katkıda bulunmuştur. Ahlâka dair yeni yaklaşımı anlamak için bu eseri incelemiş bulunmaktayız. Anahtar Kelimeler: Ahlâk, İdrak, İrade, Müeyyide, Metafizik

Bu kitap, yazarın kaleme almış olduğu ahlak yazılarına ilaveler yapılarak oluşturulmuş, ahlaki eylemleri ve ahlakın temel meselelerini ele alan, insan doğasına uygun ontolojik kuramın imkânı ve fizik-metafizik ilişkisi gibi ahlaki konuları irdeleyen bir nitelik arz etmektedir. Bu doğrultuda kitap, geleneksel ahlak anlayışının ötesinde modern toplumların karşılaştığı etik sorunları ele alarak ahlak felsefesine yeni bir soluk getirmeyi amaçlamaktadır. Ahlak felsefesine, alışılmışın dışına çıkarak yenilikçi ve çağdaş bir perspektif sunmayı hedefleyen eser, ahlak felsefesiyle ilgilenen okuyuculara derin bir analiz sunma gayretine girmektedir.

Kitap bir giriş, bir sonuç ve sekiz bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümü, “Ahlaki Tefekkürü Yeniden İnşa Etmenin İmkânı” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde İslam geleneğinde ahlak teorisi veya düşüncesi, bilgi teorisi, fizik teorileri, toplum teorileri ve metafizik teorisi ile olan ilişkileriyle ele alınmıştır. Ahlak literatürünün oluşum süreci, ahlakın İslam geleneğindeki yeri ve çağdaş dönemdeki mantıkçı pozitivizm ile felsefenin gündemine oturan tartışmalar gibi pek çok konuya yazar yine bu bölümde yer vermiştir. İslam ahlak literatürünü yakından inceleyen yazar, 20. yüzyılda İslam dünyasındaki ahlak araştırmalarının en zayıf alanlarından birinin, ahlakın kaynağı ve ahlaki önermelerin tahliline yeteri kadar yer verilmemesi olduğunu ifade etmiştir. Ahlak düşüncesini yeniden meydana getirmenin ilk adımının meta-etik tartışmalarının yeniden kazanılması ve bu tartışmalarda Kıta Avrupa’sında çağdaş dönemde gelişen meta-etik görüşlerin de dahil edilmesi gerektiğini açık bir şekilde ifade etmiştir. Yazar bu bölümde Müslüman ahlakçıların, klasik ahlak düşüncesinde önemli etkisi bulunan Galen tıbbının verilerine dayanarak huyların, erdemlerin ve erdemsizliklerin mizaç ile ilişkisini tartışmaya başladıklarını, İslam düşüncesi geleneğinde mizaca önemli bir yer verildiğini, bu konunun yapay zekâ ve metafizik alanını dahi etkilediğini ifade etmiştir. Bu bağlamda yazar ahlak ile mizaç arasındaki ilişkiyi, metafizik ile fizik arasındaki ilişkiye benzeterek “Fizik ilimlerindeki gelişmelerin metafiziği etkilemesi gibi beden hakkındaki çalışmalar da ahlakı etkiler.” demiştir.

“İnsanın Mahiyeti Üzerine Bir İnceleme” başlığını taşıyan birinci bölüm, insanın temel özünü, doğasını, varoluşunu ve bu doğrultuda ahlaki sorumlulukları anlatılmakta ve değerlendirmektedir. Bu başlık altında insan fiziksel, zihinsel, ruhsal ve sosyal boyutlarıyla birlikte ele alınarak, insanın

toplumsal hayatta nasıl bir rol üstlendiği, etik değerleri nasıl şekillendirdiği ve toplumsal ilişkileri nasıl düzenlediği incelenmektedir. Yazar, insanın mahiyeti üzerine yapacağı bu incelemede, İslam düşünce geleneğiyle uyumlu olarak insanın potansiyelini ve sorumluluklarını anlatarak ahlaki bir bakış açısı sunmaya çalışır. Nefs, ruh ve beden ayrımı konusunda filozofların görüşleri çerçevesinde açıklamalarda bulunan yazar, temellendirmeler yaparak konuyu izah etmektedir. Yazar insanın mahiyetini düşünürken insanı insan yapan şeyin tam olarak ne olduğunu sorgulamış ve bu soru ile ilişkili olarak fertler ve toplumlar arasında söz konusu olan farklılıkların nasıl izah edileceği konusuna izah getirmeye çalışmıştır. Bölüm “insan nedir?” sorusuna açıklık getirilerek sonlandırılmıştır.

İkinci bölüm “Fizik-Metafizik İlişkisi: Fizikten Bağımsız Bir Metafizik” başlığını taşımaktadır. Yazar, filozofların ve bilim adamların görüşlerini temel alarak nesnelerin hareketlerini doğa ve nefis kavramları çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır. Bu noktada onların Aristoteles’in ilk muharrik anlayışı ile başlayarak Batlamyus teorisini astronomiye uyarladığı şeklinde bir tespitte bulunmuştur. Platon’dan Farabi ve İbn Sina’ya geçişler yaparak fizik ile metafizik ilişkisini ve bu ilişki içerisinde metafiziğin konumunu belirleme çabası gütmüştür. Fizik ve metafizik ilişkisini irdeleyen yazar, metafiziğin diğer düşünce gelenekleriyle ve İslami düşünce geleneğinin diğer bilim alanlarıyla ilişkisine değinmiştir. Bu nedenle metafiziğin her dönemde hem fizik gibi belli bir medeniyete özgü olmayan akli bilimlerle hem de İslam geleneğindeki tefsir ve hadis gibi belirli bir medeniyete özgü disiplinlerle ilişkisi olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Üçüncü bölüm “İdrak ve Anlam: Yeni Bir Ontolojiye Doğru” başlığını taşımaktadır. Yazar “dünyayı nasıl kavrarız?” sorusuna altı adımda ve her adımda bir öncülün açıklamasını yaparak cevap vermeye çalışılmıştır. Bu adımlar şu şekilde sıralanmıştır: 1. İdrak bireyselliği gerektirir, bir şeyin diğerini idrak edebilmesi için bir belirginleşme, sınırlama ve tanıma gerekir. 2. İster duyu ister akıl tarafından idrak edilsin idrake konu olan şeylerin daima tekil anlamı vardır. 3. Tekil anlamlar mutlak tekilliğinde kavranmadığı sürece belirli ilişkiler ağında var olamazlar. Anlam mutlaka idrak eden bir özneye muhtaçtır ve mümkün bütün izafetleri de bu öznenin müşahedesinde kuvve olarak taşırlar. Bir şeye anlam vermek için onun idrak edilmesi gerekir. 4. Bir nesne

var olma şartlarını taşıdığı müddetçe, varlığını ortaya koyan parçalar değişime uğrasa da anlam olarak yine varlığını tekil olarak devam ettirir. 5. Akılda var olan anlamlar akılda farklı formlarda ortaya çıkabilirler. İnsan zihninde var olan nesnelerin anlamı ile dış dünyada var olan varlığının aynı olması mümkün değildir. Dış dünyadaki bir anlam ile zihinde ona yüklediğimiz anlam aynı olmayabilir. 6. Akıl tarafından tekilliği kavranan anlamlar, salt anlam olmaları bakımından herhangi bir değer ifade edemezler. Anlamlar içinde bulunduğu izafetler yatağı sayesinde sahip oldukları yönlerden alırlar.

Dolayısıyla bir şeyin tam anlamıyla idrak edilmesi onu tanımakla mümkündür. Duyu idrakinin bir şeyi bilmesi, tanınması, kendi müşahedesi ile sınırlı iken akıl için bu söz konusu değildir. Bir nesne aklın kendisine yüklediği rol ile anlam bulabilmektedir. Zihinde mevcut olan anlam, dışta var olan nesnenin temsili olamayabilir.

Dördüncü bölüm, “Ahlâkın Kaynağı Nedir?” sorusu üzerine kurgulanmıştır: Düşünce tarihi boyunca ahlakın kaynağının haz, tabiat, insan duyguları, sezgi, toplum ya da tanrı buyruğu veya insan akli olduğu konusunda farklı iddialar ortaya konmuştur. Yazar bunları tartışmak yerine “insanın ahlaklı davranmasını mümkün, hatta zorunlu kılan nedir?” sorusu üzerinde durmuştur. Bunu yaparken de ahlak konusunu hayvani duygularla kıyaslayarak bir temellendirmeye gitmiştir. Bu bakımdan “ahlak, insana tercih etme özelliğini kazandıran düşünme gücünün eseridir.” der. Ahlakın kaynağı olduğu düşünülen toplum veya Tanrı buyruğunu antitez kullanarak örneklemeler ile açıklar. Ahlaki fiillerin bir tercih meselesi olup olmadığını da ele alan yazar, ahlakın kaynağının insanın kendi özü olduğu şeklinde bir sonuca varır.

Beşinci bölüm “Ahlâki Bilincin Nesnel Doğası”nı ele almaktadır. Vicdan kelimesinin ahlaki bilinç anlamında kullanılıp kullanılmadığını farklı tespitlerle açıklamaya çalışan yazar, vicdan kavramının ahlaki bilinç anlamını bu dönemde kazanmadığını, klasik dönemde de aynı anlamı ifade edecek şekilde kullanıldığını usul geleneği üzerinden ortaya koymakta, sonrasında da İslam düşünce geleneğinden hareketle ahlaki bilincin doğasını yeniden düşünme amacıyla bu bölümü kaleme adlığını ifade etmektedir. Yazar bu bölümde pek çok filozof ve düşünürden alıntılar alarak mezkur konuyu netleştirmeye çalışmaktadır.

“Niyet: İrade ve Gaye” başlıklı altıncı bölümde yazar, niyet meselesini çeşitli yönlerden İslam düşünce gelenekleri çerçevesinde incelenmiştir. “Ameller niyetlere göredir.” hadisinin bu konuda yoğun bir edebiyat doğurduğunu ifade eden yazar bu bölümde “irade: bilgi mi sıfat mı?” sorusuna yanıt aramaya çalışmıştır. Bu çerçevede iradenin bilgi boyutunu tartışıp onun bilgiden ayrı olup olamayacağını kelamcıların görüşlerine başvurarak da izah etmeye girişmiştir.

Yedinci bölüm “Ahlâki Müeyyide” başlığını taşımakta olup ahlak ile müeyyidenin bir arada kullanılması ile ahlaki tercihlerin müeyyidesinin olup olmadığı sorusuna cevap aranmıştır. Yazar bunu öncüllerle sıralayarak bunları tek tek irdelemiştir. Bu bağlamda müeyyidenin imkânı ve zorunluluğu konusunu ele alarak müeyyidelerin kapsamını da incelenmiştir. İrade ve değerin müeyyideye etkisini anlattığı yerde yazar, “ahlaki fail yaptığı davranışın sadece hazzını tatma hakkına sahip değıldir aynı zamanda kendisi ve başkalarındaki sonuçlarını da göze almalıdır ve bu aynı zamanda ahlâkî geleneğin bir parçasıdır.” diyerek dikkat çekici bir noktaya işaret etmiştir. Yazar bu bölümde konuları açıklarken dünya klasiklerinden yaralanmış ve romanlardan alıntılar yapmış, bazı yerlerde ise şiirlerle mezkur meseleyi tartışmış ve izah etmeye çalışmıştır.

Sekizinci bölümde “Ahlâki Tecrübenin İnşasında Başkanın Rolü ”nü tartışan yazar, bunu ontolojik ve epistemolojik açılardan değerdendirerek, ahlaki tecrübenin kişinin kendisinin inşa ettiğı ama bizzat kendisinin de inşa edildiğı bir oluşum sürecine karşılık geldiğini vurgulamıştır. Yazara göre ahlaka ilişkin olarak ahlaki tecrübeler sadece insanlar arası bir davranış olgusu değıldir. Ahlakın, insanın farkındalıkla yaşadığı, bütün varlık tecrübeleri ile ilgili olup insan iradesi ile meydana gelen şeydir. Bu bölüm içerisinde “Başkalığın Ontolojisi” başlığı altında yazar, varlığın başkalığı konusunu Cürcani ’den alıntılarla anlatılmaya çalışılmış ve bu konunun Mutezile İmamı Ebu Haşım’ın “ahval” teorisinin bir benzeri olduğunu ifade etmiştir. Yazara göre başkalık, ahlaki davranışı mümkün kılan zemini oluşturur. Başkalık hali varlık ve iyilikle irtibatlıdır. Bilen ile bilinen aynı şey olduğıunda burada başka bir başkalığı ifade etmek zorlaşır ve başkalığın bilgisi konusunda bir özdeşlik söz konusu olur. Başkalığın kendisinden mecburi olarak ortaya çıktığı durum muhtaçlıktır. Nitekim iki şey ya da daha fazla şey arasındaki bu başkalık ilişkisinin insani

özne de ortaya çıktığı doğal muhtaçlık durumudur. Diğer nesnelerde olduğu gibi insani melekelerin de harekete geçmeleri için kuvvetler ile onların nesneleri arasında bir başkalık ilişkisi bulunmak zorundadır. Bu durum genelde her bir nesneyi, özelde de insanı, var olmak ve varlığını idame ettirmek için başkasına muhtaç hale getirmekten kaynaklıdır.

“Ahlaka Yeni Bir Bakış” adlı sonuç niyetine yazılan bölümde yazar, ahlakiliği, eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirdiğini ifade etmiş, kitabın bazı yerlerinde yeni tartışmaların ortaya çıktığını belirtmiş, kitabın genelinden çıkarılabilecek olan sonuçları öncüller şeklinde sunmaya çalışmıştır. Dikkat çeken bir husus olarak ifade edilmelidir ki, yazar kitabında ahlak konusunu temellendirmeye çalışırken öncelikle insanı fiziksel boyutta ele almış, fiziksel olan bu dünyada aşkın olan bir ruha sahip olma boyutuyla ahlaki tartışmaya açmıştır. O, bu fizik dünyaya ilişkin açıklamaların, ahlaki anlamda ilkeleri güçlü veya zayıf kılmayacağını, sadece ifade ve eylem gücünü etkilediğini belirtmiştir. Ona göre insanın varlık sürecinde fiziksel olarak var olması, bilen ve idrak eden mutlak bir failin de kabul edileceği anlamına gelir ki bu da metafizik anlamda ahlaki boyuta işaret eder. Ahlaki ilke ve yargıların temelini insanın kendisine ve etrafındaki nesnelere ilişkin farkındalığı oluşturur. Bundan dolayıdır ki ahlaki olarak nitelendirdiğimiz her şey insanın en temel bilgisini ifade eden varlık idrakinin bir boyutudur. Bu da yazara göre, metafizik bir kabul olarak ahlaktan bahsedilecek imkânı bizlere sunar. Ahlaka ilişkin bu farkındalık, insanın kendisine ve etrafındaki nesnelere yönelik sürekli bir bilgi, ilgi ve kasıt halinde bulunmasını beraberinde getirir. Bunun için irade, var olmanın en temel vasfıdır, insanın tercih ve davranışları bilinç içerisinde idrak halinde meydana gelir, bu da varlığının en temel gayesidir. Ahlaki bilinç insanın kendisine ve başkalarına yönelmesini gerektirdiği için ahlaki anlamda tecrübenin oluşumu da sadece kendisini değil onu çepeçevre saran her şeyin bir şekilde fail olduğu şeklindeki karmaşık bir süreci de kendisiyle beraber getirmektedir. Bunun içindir ki ahlak, iradenin kendisine özdeş bir bilinç ve bu bilincin sonucunda var olan haller bütünlüğünden oluşur.

Nihayetinde bu kitapta yazar, ahlaki farklı bir bakış açısıyla ve yeni bir sentezle ortaya koyma girişiminde bulunmuştur. Bu doğrultuda kitabın her bölümü kitabın ana temasını destekler nitelikte görünmektedir. Konular arasındaki bağlantılar ve bütünlük kitapta her anlamda kendini göstermiştir

denebilir. Eserin bu gl tarafları olmakla birlikte eleştirilebilecek bazı yönlerinin de vardır: Eserde ahlak teorileri başarıyla sunulmakta fakat ahlaki teorilerin günlük yaşama aktarılması veya indirgenmesi ile ilgili yeteri açıklamada bulunulmamaktadır. Felsefi olarak yazılan bu kitap akademik alanda literatüre katkı sunsa da dilinin ve üslubunun okuyucuya ağır gelebildiği söylenebilir. Nihayetinde teorik boyutlarıyla ahlakın ele alındığı bu eserin İslam ahlak felsefesi alanına önemli bir katkı olarak ifade edilmesi gerektiği dile getirilmelidir.