# VIII. MANTIK ÇALIŞTAYI KİTABI

Yayıma Hazırlayanlar
VEDAT KAMER & ŞAFAK URAL



MANTIK DERNEĞİ YAYINLARI

# VIII. MANTIK ÇALIŞTAYI KİTABI

**Yayıma Hazırlayanlar**
VEDAT KAMER & ŞAFAK URAL

MANTIK DERNEĞİ YAYINLARI

## VIII. Mantık Çalıştayı Kitabı

**Yayıma Hazırlayanlar**
Dr. Öğr. Üyesi Vedat KAMER
İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
E-posta: vkamer@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Şafak URAL
Mantık Derneği, İstanbul, Türkiye
E-posta: safak.ural@mantik.org.tr

**Fotoğraflar**
Mehmet ARSLAN (582b, 590a, 595b, 599a, 601b, 604a, Arka Kapak b)
Kübra CAN BÜYÜKADA (Ön Kapak, 604a, 604b, 606a, 606b)
Ebru ÇİMEN (605b)
Vedat KAMER (584a, 584b, 585b, 586a)
Gamze KESKİN (590a, 601b)
Başak KURTULDU (605a)
Evren ÖĞRÜK (592a, Arka Kapak a)
Şafak URAL (591a, 592b, 593a, 594b, 600a)

[a: Üst, b: Alt]

**ISBN** 978-605-66311-4-6 (eKitap)
**1. Baskı** Aralık 2018
**Yayımcı** Mantık Derneği Yayınları
PK 200 34711 Kadıköy / İstanbul
E-posta: yayinevi@mantik.org.tr

**Yayımcı Sertifika Numarası** 33377

# İÇİNDEKİLER

Önsöz ..... ix

VIII. Mantık Çalıştayı Metinleri* ..... 1

1) Hume'un Felsefesinde Geleneksel Tasarım Kanıtının Mantıksal Açıdan Analizi ..... 3
Doç. Dr. Ferhat AKDEMİR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

2) Fahreddîn Er-Râzî'ye Göre Kipler ..... 13
Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ (Erzincan Üniversitesi)

3) Aritmetiksel Eşitlikler ve Totolojiler Üzerine Traktatusçu Bir Değerlendirme ..... 27
Arş. Gör. Mehmet ARSLAN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

4) Nietzsche'nin Perspektifinden Mantığın Mantık Dışı Temelleri ..... 37
Dr. Öğr. Üyesi Berk Utkan ATBAKAN (Bartın Üniversitesi)

5) Retorikte Pathos'un Yeri ..... 49
Dr. Öğr. Üyesi Coşkun BABA (Bartın Üniversitesi)

6) Tıp Alanında Epistemik Mantık ..... 69
Prof. Dr. Mustafa BOZBUĞA (Üsküdar Üniversitesi)

7) Mümkün Dünyalar Ontolojisi ..... 81
Arş. Gör. İbrahim Halil ÇETRES (Mardin Artuklu Üniversitesi)

8) Tanımlanabilir Kümeler ..... 87
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÇEVİK (Jandarma ve Sahil Güvenlik Akademisi)

9) Tractatus Üzerine ..... 99
Ebru ÇİMEN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

10) Dursun Çüçen'in Tartışma Mantığına Bir Giriş ..... 107
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi)

11) Yersiz Yurtsuz Nesneler Mantıkta Yer Tutar mı? ..... 121
Ebubekir Muhammed DENİZ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

(*) Makaleler soyadına göre alfabetik olarak sıralanmıştır.

12) Frege'nin Anlam ve Gönderge Ayrımında İçlemsel Bağlam Problemi ..... 129
Arş. Gör. Demet Tuğçe DUMANOĞLU (Artvin Çoruh Üniversitesi)

13) Aristoteles'in Üç Terim-İki Öncüllü Kıyas Anlayışı ve İbn Rüşd'ün Şartlı Önerme ve Kıyas Yaklaşımının Şekillenmesinde Etkisi ..... 137
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Nasih ECE (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

14) Kant Düşüncesi'nin Üç Kavramı: Sentetik A Priori, Transandantal, Kanon ..... 153
Arş. Gör. Hatice İrem EKER (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

15) İbn Sina'nın Burhân Teorisinde Bilimsel Sorular ..... 165
Arş. Gör. Hacer ERGİN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

16) Tanımlama Sorunu ve Aile Benzerliği Yaklaşımı ..... 177
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN (Ankara Üniversitesi)

17) Totolojik Düşünmenin Fenomenolojik Anlamı Üzerine ..... 185
Dr. Öğr. Üyesi Aysun GÜR (Adnan Menderes Üniversitesi)

18) Consequentia Kavramı Bağlamında Ortaçağ Mantığı ..... 199
Doç. Dr. Nazlı İNÖNÜ (İstanbul Üniversitesi)

19) Mizahın Mantığı ..... 215
Ramazan Atıl KARABEY (İstanbul Üniversitesi)

20) Kaya Kanıtı: Tanrı Vardır Önermesine İlişkin Yeni Bir Mantıksal-Felsefi Açılım ..... 228
Dr. Hacı Kaya (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

21) Nicholas Rescher'in İslam/Arap Mantığına Katkıları Üzerine ..... 235
Prof. Dr. Ahmet KAYACIK (Erciyes Üniversitesi)

22) Aristoteles'te Tüm ve Tümün Bilgisi ..... 249
Dr. Öğr. Üyesi Murat KELİKLİ (Bartın Üniversitesi)

23) Matematiksel Sezginin Hint Kökenli Cebir, Algoritma ve Sıfır İmini Oluşturma Süreci: El-Harezmi ..... 255
Fazilet Fatıma KILINÇ (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)

24) Eleyici Materyalizme Üç İtiraz ..... 269
Arş. Gör. Fatih KÖK (İstanbul Üniversitesi)

25) Mantığın Ödevsel Önermeleri Üzerine ..... 277
Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe Üniversitesi)

26) Gilles Deleuze'de Anlam ve Gösterge ..... 289
Dr. Öğr. Üyesi Svitlana NESTEROVA (Artvin Çoruh Üniversitesi)

27) Yapısalcılık Platoncu Epistemolojinin Sorununu Çözebilir mi? ..... 301
Çağla ÖZCAN (İstanbul Üniversitesi)

28) İkili Kategoriler ve Diyalektik Mantık ..... 315
Dr. Alişan ÖZDEMİR (Maltepe Üniversitesi)

29) Sonsuzluk Üzerine Başlangıç ..... 325
Beyhan ŞENER ÖZTÜRK (İstanbul Üniversitesi)

30) Mantıkçı Empirizm Kuhn'u Bitirdi mi? ..... 343
Dr. Öğr. Üyesi Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Üniversitesi)

31) Ontolojik Argümanın Wittgenstein'ın Analitik Felsefe Eleştirisi Çerçevesinde Yeniden Değerlendirilmesi ..... 361
Satı Nur POLAT (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
Kadir KILIÇ (Boğaziçi Üniversitesi)

32) Ahlak Dilinin Mantıksal İncelemesi ..... 375
Prof. Dr. Hakan POYRAZ (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

33) Feyerabend Çıkmazı: Hangi "Akla Veda", Nasıl Bir "Yönteme Karşı"? ..... 397
Dr. Öğr. Üyesi Seda ÖZSOY SOMUNCUOĞLU (Gümüşhane Üniversitesi)

34) Boethius'ta Tanrısal Öngörü ve Gelecekteki Olayların Olumsallığı ..... 415
Dr. Öğr. Üyesi Esat Burak ŞAMAN (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

35) Husserl'de Formel Apofantik ile Formel Matematiğin Sentezi Üzerine ..... 429
Diler Ezgi TARHAN (İstanbul Üniversitesi)

36) Klasik Olmayan Mantıklar ..... 441
Halise TARIMCIOĞLU (İstanbul Üniversitesi)

37) Oyun ve Yapı ..... 453
Arş. Gör. Tuncay TURNA (Artvin Çoruh Üniversitesi)

38) Ontolojik Natüralizm ve Yöntemsel Natüralizm Birbirini Dışlar: Deneysel Parapsikolojinin Düşündürdükleri Üzerine ..... 463
Arş. Gör. Serdal TÜMKAYA (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

39) Kısa Mantık ve Epistemoloji Tarihi ..... 497
Prof. Dr. Şafak URAL (Mantık Derneği)

40) Büyük Veride Keşif ya da Kâşifçilik ..... 505
Dilek YARGAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

41) Frege'nin Özel Ad Kuramındaki Sonsuz Gerileme Sorunu ..... 513
Arş. Gör. Dr. Alper YAVUZ (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Mantık Çalıştayı Arşivi ..... 529
I. Mantık Çalıştayı (İstanbul 2012) ..... 531
II. Mantık Çalıştayı (Eskişehir 2013) ..... 535
III. Mantık Çalıştayı (Amasya 2014) ..... 539
IV. Mantık Çalıştayı (Bulgaristan 2014) ..... 541
V. Mantık Çalıştayı (Bursa 2015) ..... 543
VI. Mantık Çalıştayı (Artvin 2016) ..... 547
VII. Mantık Çalıştayı (Samsun 2017) ..... 553
VIII. Mantık Çalıştayı (Zonguldak 2018) ..... 561

*Prof. Dr. Ömer Naci SOYKAN'ın aziz hatırasına...*

# ÖNSÖZ

Mantık Çalıştayları'nın sekizincisini, çalıştay kitaplarının dördüncüsünü gerçekleştirmiş olmamızın mutluluğunu yaşıyorum. İlk toplantıdan sonra hızlı bir gelişme gösteren çalıştaylarımız, bu yıl ortalama 100 katılımcı ile Zonguldak'ta, Bülent Ecevit Üniversitesi'nde yapıldı. Toplantıya 56 konuşmacı bildiriyle katıldı; bunlardan 41'i makale olarak bu kitapta toplandı. Bu makalelerin ülkemizdeki mantık çalışmalarına hiç şüphesiz büyük katkısı olacaktır.

Makalelere bakıldığında, genç mantıkçıların son derece yetkin çalışmaları, geleceğe ümitle bakmamızın güvenilir gerekçesini oluşturmaktadır. Çalıştayların dikkat çekici özelliklerinden birisi, genç mantıkçıların sürekli artan katkılarıdır; şüphesiz sadece bu özellik bile, toplantıların adım adım amacına ulaşmakta olduğunun, arzu edilen yararları sağlayabileceğinin bir göstergesidir.

Mantığın her dönemde ve her toplumda fazla ilgileneni olmadığı, fakat buna karşılık her kültürün en üst düzey ihtiyaç duyduğu bir alan olduğu da bir gerçektir. Nedenlerini gelin birlikte irdelemeye çalışalım:

Bilindiği gibi mantık çalışmalarının sistemli olarak Aristoteles ile başladığı kabul edilir. Bu çalışmalar, her türlü eleştiriye rağmen asırlar boyu, hemen hemen yirminci yüzyıla kadar yürürlükte kalmıştır. Bu durumda şöyle düşünülebilir:

- Bu kadar uzun süre değişmeden kaldığı için mantık acaba insanlara sıkıcı mı gelmiştir?
- Değişmeden kalmış olması, insanlarda acaba bir umutsuzluk mu yaratmıştır?
- Bütün çabalara rağmen değiştirilememesi, sağlamlığı konusunda insanlarda bir kanaatin ve sonuçta da olağanüstü bir güvenin oluşmasına mı sebep olmuştur?
- Ama elbette, kendi aklından fazlasıyla memnun olanların, mantık ile ilgilenmeyi gereksiz bulabileceğini de dikkate almak gerekir!

Şüphesiz her birey bu ve benzeri soruları sormak ve "mantığın gereksizliğine ilişkin(!)" gerekçelendirmeyi kendine göre yapmak özgürlüğüne sahiptir; ama bir yönüyle mantık (hani derler ya) şeytanın avukatlığını yapmaktır, biz de (mantığı küçümseyenlere ve önemsemeyenlere) karşı çıkmış olmak için değil, doğruyu ortaya koyabilmek için, karşı savlar üzerinde düşünelim:

- Mantık, insanlara sıkıcı gelmiştir, ama kendine güvenen kişiler bıkıp usanmadan onu değiştirmeye çalışmışlardır.
- Mantık, umutsuzluğu kabullenmeyen kişilerin her aşamada kullanmak isteyebilecekleri en önemli araçlardan birisidir.
- Güven, sürekli pekiştirilmesi gereken bir özelliktir; mantığa güven ancak yine mantık çalışmaları aracılığıyla elde edilebilir.
- Aklından gerçekten memnun olanlar ve ona güvenenler, daima daha iyisini yapmak için çaba sarf ederler.

Kendisini bu ikinci gruba ait hissetmeyenler, yani mantığı önemsemeyenler, buradaki tezleri de ciddi bulmayabilir ve mantık çalışmalarının gerekliliğini göstermek isteyen birisinin çok daha inandırıcı tezlerle ortaya çıkması gerektiğini düşünebilirler; ama ne var ki, mantığın önemsizliğini hatta gereksiz olduğunu gösterebilmek için ileri sürülebilecek her iddianın, "ilk gruptaki sorulardan daha ciddi ve önemli olması" gerekecektir.

Öte yandan mantıklı olmayan bir görüşü veya ilk gruptaki sorulardan da daha az ciddi tezleri, —mantıksızlığı adeta görünmez kılan— çok ciddi bir tavırla savunmak pekala mümkündür. Ciddiyetin arkasına saklanmış bir kişiye mantıksızlığı göstermenin hiç de kolay olmadığı ve böyle bir "ciddiyeti" aşmanın en iyi yolunun, müstehzi bir tavır takınmak olabileceğini unutmamak gerekir.

İlginçtir, düşünce tarihi bize, büyük medeniyetlerde mantık çalışmalarının hep en üst düzeyde bir etkinlik olarak gerçekleştiğini göstermektedir. Belki de bunun sebebi, mantığın bir meydan okuma aracı olması ve kendine güvenen bir kültürün bu alanda başarılı olma arzusu ve cesareti olabilir. Bu durumda, eğitimde mantık derslerine yer verilmemesi, bir toplum için hiç de övünülecek bir şey olmayacaktır. İlgi alanının gündelik ihtiyaçlar ile şartlandırmış ve sınırlandırmış, maddi çıkarların biçimlediği sosyal yapı içinde kısır bir döngüye girmiş bireylerin, çok ciddi bir tavırla, mantığı gereksiz bulması elbette sürpriz olmayacaktır. Sonuçta mantıksızlık, ister istemez kendi mantığını, yani kısır bir döngü içinde hapsolmuş bir mantıksızlığı doğuracaktır: mutlu olduğunu sanan, ama devamlı mutluluk peşinde koşan mutsuz insanlar ciddi olarak mantığı dışlayacaklardır.

Mantığın çok temel bir özelliği, bilindiği gibi, onun bir araç olmasıdır. Fakat bu aracın, çok hassas bir yapıda olduğunu ve üst düzeyde bir donanım ve zihinsel bir beceri istediğini de unutmamak gerekir. Mantık çalışmaları için yüksek teknoloji ürünlerine veya pahalı yatırımlara değil, sadece ve sadece, bir kâğıt ve bir kaleme gerek vardır. Sorun, öncelikle, bu basit ve ucuz aletin faydasının kavranılması ve onu kullanabilecek parlak beyinlerin bulunmasıdır, herhalde… Aksi takdirde mantığın gereksiz olduğu inancı kolayca yaygınlaşabilir, eğitim kurumlarında bile bu görüş kendine hiç umulmadık taraftarlar bulabilir. Sonuçta da "mantık ne işe yarar?" sorusu, "mantık çalışmalarını nasıl destekler ve gelişimine katkıda bulunuruz?" sorusunun kolayca önüne geçecektir. Mantığın olmadığı biryerde, çok ciddi bir tarzda, en ciddi olmayan şeyleri savunmak son derece kolaydır. Böyle bir durumda müstehzi tavır, bir rahatlama aracı bile olamayacaktır.

VIII. Mantık Çalıştayı'nın tüm katılımcılarına, gerçekleşmesinde emeği geçen yönetici, öğretim üyesi ve öğrencilerine sonsuz teşekkürlerimizi sunuyoruz. Bu Çalıştay'ın Zonguldak›ta yapılmasında yolumuzu açan (önceki rektör) Sayın Prof. Dr. Mahmut Özer'e, yardımlarını esirgemeyen Sayın Bülent Ecevit Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mustafa Çufalı'ya, İlahiyat Fakültesi Dekanı Sayın Prof. Dr. Yılmaz Yıldırım'a ve her türlü sorunu çözmede büyük destek olan Genel Sekreter Yardımcısı Sayın Mustafa İnan'a teşekkür etmek bize ayrı bir mutluluk vermektedir.

Prof. Dr. Şafak Ural
*Mantık Derneği Başkanı*

# VIII. MANTIK ÇALIŞTAYI

## 9-11 Mayıs 2018, Zonguldak

**Düzenleyen Kurumlar**

- Bülent Ecevit Üniversitesi Rektörlüğü
- Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Mantık Anabilim Dalı
- İstanbul Üniversitesi Mantık Uygulama ve Araştırma Merkezi
- Mantık Derneği

**Düzenleme Kurulu**

- Prof. Dr. Mustafa Çufalı (Rektör, Bülent Ecevit Üniversitesi)
- Prof. Dr. Yılmaz Yıldırım (İlahiyat Fakültesi Dekanı, Bülent Ecevit Üniversitesi)
- Prof. Dr. Şafak Ural (Başkan, Mantık Derneği)
- Dr. Öğr. Üyesi Vedat Kamer (İstanbul Üniversitesi)
- Mustafa İnan (Genel Sekreter Yardımcısı, Bülent Ecevit Üniversitesi)

**Bilim Kurulu**

- Prof. Dr. Şafak Ural (Başkan, Mantık Derneği)
- Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy (Maltepe Üniversitesi)
- Prof. Dr. Yücel Yüksel (Mantık Uyglama ve Araştırma Merkezi Müdürü, İstanbul Üniversitesi)
- Doç. Dr. Ahmet Ayhan Çitil (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
- Doç. Dr. Nazlı İnönü (İstanbul Üniversitesi)
- Doç. Dr. Özgüç Güven (İstanbul Üniversitesi)

# VIII. MANTIK ÇALIŞTAYI METİNLERİ

# HUME'UN FELSEFESİNDE GELENEKSEL TASARIM KANITININ MANTIKSAL AÇIDAN ANALİZİ

**Ferhat AKDEMİR***

## ÖZ

Bir Tanrı'nın var olup olmadığı ve eğer varsa varlığının kanıtlarının ne olduğu ya da ne olabileceği felsefî teolojinin ve din felsefesinin en temel sorunlarından birisidir. Bu bağlamda, ilgili alanlarda bir düşünce zenginliğinden ve çeşitliliğinden rahatlıkla söz edilebilir. Bu bildirimizde biz, evrenin düzenli yapı ve işleyişinden hareketle geliştirilmiş olan tasarım kanıtının geleneksel versiyonunu ünlü İskoç filozof David Hume'un eleştirileri bağlamında ele alacak ve eleştirilerinin mantıksal bir analizini yapmayı deneyeceğiz. Çünkü Hume, söz konusu delili felsefe tarihinde en şiddetli eleştiren filozoflardan birisi olmaktan öte eleştirilerini büyük ölçüde mantıksal bir bağlama yerleştirmeye çalışan düşünürlerden birisidir. Bu açıdan söz konusu eleştiriler mantığa konu olmayı ve rasyonel bir analizi hak ediyor gibidir.

**Anahtar Kelimeler:** Hume, tasarım kanıtı, mantıksal analiz

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, E-posta: ferhat.akdemir@omu.edu.tr

## THE LOGICAL ANALYSIS OF TRADITIONAL DESIGN ARGUMENT IN HUME'S PHILOSOPHY


### ABSTRACT

It is one of the most fundamental problems of philosophical theology and philosophy of religion, whether a God exists and what the evidence of its existence is. In this context, the richness and diversity of thought can easily be mentioned in the relevant fields. In this declaration, we will examine the traditional version of the evidence of design, which is based on the orderly structure and functioning of the universe, in the context of the critique of the famous Scottish philosopher David Hume, and try to make a logical analysis of his critique. Hume is not only one of the philosophers who criticize the evidence in the history of philosophy, but also one of the thinkers who tries to place their critiques in a logical way. In this respect, these criticisms seem to deserve to be a logical subject and a rational analysis.



**Keywords:** Hume, argument from design, logical analiysis

Bilindiği gibi uzun bir tarihsel kesite işaret eden Ortaçağın en temel niteliklerinden birisi felsefenin dinselleşmesi iken, bir diğeri de dinin felsefîleşmesidir. Bunun olumlu ve olumsuz sonuçlarının olduğu muhakkaktır ancak bu sonuçların mahiyeti ve etkisi bizim bu bildirideki amacımızın dışında kalmaktadır. Biz daha çok bu bildiride, dinin felsefîleşmesi sürecinde ortaya çıkan rasyonel ya da doğal teoloji ve onun da özellikle Tanrı'nın varlığını kanıtlama sorunu üzerinde duracağız. Bu bağlamda ifade etmemiz gerekir ki, kökleri Ortaçağda atılan ve modern dönem boyunca devam eden bu rasyonel teoloji çabalarının Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda iki koldan yol aldığı ifade edilebilir. İlk yol, en önemli temsilcisi St. Anselmus olan ve daha sonra Descartes ve Leibniz gibi rasyonalist filozoflar tarafından geliştirilen yol ve yöntemdir. Diğeri ise, Thomas Aquinas tarafından ilk defa dillendirilen, ardından modern dönem boyunca değişik isimler tarafından geliştirilerek savunulan yol ve yöntemdir. İlki, daha çok soyut akıl yürütmelere ve salt kavram analizlerine dayandığı için *a priorik* yol/yöntem; ikincisi evrenin yapı ve işleyişini bu işleyişin hizmet ettiği kimi amaçlarını kendisine hareket noktası edindiği için *a posteriorik* yol/yöntem diye isimlendirilebilir.

Aydınlanma dönemine gelindiğinde her iki yöntemin de şiddetli eleştirilere muhatap olduğunu görmekteyiz. Bu eleştirilerde ön plana çıkan isimler, Aydınlanmanın iki seçkin temsilcisi olan Alman I. Kant ve İskoç David Hume'dur. Kant, bir yandan, *Arı Usun Eleştirisi*'nde dillendirdiği numen fenomen ayrımı üzerinden Tanrı'yı numenal alanda konumlandırıp –deyim yerindeyse- onu arı usun içerisinde bir bilinemezliğe mahkûm ederek ve bütün teistik argümanları başarısız ilan ederek,[1] diğer yandan da kötülük sorunu karşısında bütün felsefî teodise girişimlerinin geçersizliğini iddia ederek[2] Ortaçağlardan beri geliştirilip savunulan teistik argümantasyonları şiddetle reddediyordu. Hume ise, özellikle *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* ve *Dinin Doğal Tarihi* başta olmak üzere çeşitli çalışmalarında dini ve dini inancı gerek teorik gerekse pratik açılardan eleştirerek, başta geleneksel tasarım kanıtı olmak üzere bütün kanıtları başarısız ve geçersiz ilan ediyordu. İşte biz bu bildirimizde, Hume'un geleneksel tasarım kanıtına yönelttiği eleştirileri mantıksal bir kontekstte ele almaya çalışacağız ve bu eleştirilerin mantıksal bir analizini yapmayı deneyeceğiz. Bunu yaparken, yargılayıcı bir yol izlemekten çok yorumlayıcı bir tavır sergileyeceğiz. Şöyle ki, çalışmamızda Hume'un tasarım kanıtına yönelttiği eleştirilerin doğruluğunu, haklılığını ve

---

**1** I. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2003, s. 335 vd.

**2** I. Kant, "Bütün Felsefî Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine", *Doğu Batı: Avrupa*, 14, çev. Muhsin Akbaş, 2001, s. 195-208.

tutarlılığını sorgulamak yerine, önce bu eleştirilerin bir betimlemesini yapacak ardından da bu eleştirilerin klasik mantık açısından neye karşılık geldiğini belirlemeye çalışacağız.

Evrenden ve evrendeki düzenli yapı ve işleyişten ve bu işleyişin hizmet ettiği amaçtan hareketle Tanrı'nın varlığına kanıtlama çabası olarak isimlendirebileceğimiz tasarım kanıtının (bir diğer adıyla teleolojik kanıtın) geçmişi aslında ilk çağlara kadar uzanmaktadır.[3] Ancak onun, gerçek bir kanıt formuna ortaçağda Thomas Aquinas tarafından kavuşturulduğu ve 18. yüzyılda gelişen modern bilimin verilerinden de hareketle özellikle William Paley ve Frederick Tennatt[4] gibi bilim adamları tarafından savunulduğu söylenebilir. Tasarım kanıtı felsefi literatürde büyük ölçüde kozmolojik kanıtla birlikte ele alınmakta ve hatta onun bir devamı ve mantıksal uzantısı olarak yorumlanmaktadır. Kozmolojik kanıt adından da anlaşılacağı gibi evrende bir düzenli yapı ve işleyişin hâkim olduğunu, tasarım kanıtı ise bu düzenliliğin kendiliğinden ve amaçsız olmadığını, aksine onun tanrısal bir zekâ tarafından belirli gayeler doğrultusunda tasarımlandığını ileri sürmektedir. Tasarım kanıtının tek bir türünden ve yorumundan söz etmemiz pek olanaklı görünmemektedir. Tarihsel süreç içerisinde farklı yorumları söz konusu olmuştur. Örneğin geleneksel tasarım kanıtı, modern tasarım kanıtı gibi. Ancak biz sunumumuzda, tasarım kanıtının geleneksel yorumu üzerinde duracağız ve –daha önce de ifade ettiğimiz gibi- bu yoruma ünlü İskoç filozof David Hume'un eleştirilerini incelemeye çalışacağız.

Hume, gerek kozmolojik gerekse de tasarım kanıtı ile ilgili eleştirilerine –daha önce de ifade ettiğimiz üzere- büyük ölçüde iki önemli eserinde, *Dinin Doğal Tarihi* ve *Doğal Din Üstüne Söyleşiler*'de dağınık bir şekilde yer verir. Bu eleştirilerini sistematik olarak ve maddeler halinde ifade edecek olursak,

> i. Hatırlanacağı üzere, kozmolojik delil, varlıkları ilkin, bir kategorizasyona tabi tutuyor ve Tanrı'yı varlık-nedeni kendisi olan "zorunlu varlık" olarak konumlandırıyor ve onu kendisinin dışındaki her şeyin varlık nedeni olarak tanımlıyordu. Bu ayrımlamanın ve tanımlamanın eleştirisi bağlamında, Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler*'de, Cleanthes karakteri aracılığıyla ve emprist felsefesi ile uyumlu olacak bir şekilde, öncelikle şunu söyler. İnsanların mevcut bilgilerini

**3** Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2010, s. 65.

**4** Geniş bilgi için bkz. William Paley, "Doğal Teoloji", *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, çev. Cafer Sadık Yaran (ed.), Samsun: Etüt Yayınları, s. 79 vd.; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 79-80.

dikkate alındığında Tanrısal varlığın özü/mahiyeti bir gizem olarak kalmaya mahkûmdur ve dolayısıyla onun zorunlu ya da diğer türden bir varlık kategorisine yerleştirilmesi uygun değildir.[5] Aynı şekilde, insanlık mevcut durumu itibariyle, evreni tüm yönleri ve bütün nitelikleri itibariyle çözüme kavuşturamadıkları için onun da nasıl bir varlık kategorisine dahil edilebileceğini söylemek pek mümkün değildir. Yani evrenin de Tanrı için varsayıldığı gibi zorunlu bir varlık olarak kabul edilmesinde mantıksal bir çelişki söz konusu değildir.[6] Sonuç itibariyle, Hume'a göre, Tanrı'yı önce "zorunlu varlık" olarak tanımlayıp ardından onu diğer bütün varlıkların varlık nedeni olarak sunmak ve bu yolla Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmak geçersizdir; çünkü burada varlığına ilişkin elimizde hiçbir epistemik gerekçe olmayan –deyim yerinde ise- bir kavram önce bir varlık kategorisine yerleştiriliyor ve sonra bu kategori üzerinden hem onun var olduğu hem de diğer diğer varlıkların varlık nedeni olduğu sonucuna ulaşılıyor ki, burada Tanrı'nın varlığı bağımsız gerekçelerle kanıtlanamadığı için, mantık diliyle söyleyecek olursak, bir "bilinmeyenden delil getirme hatası" işlenmektedir.

ii. Ayrıca kozmolojik delil, ikincileyin, neden kavramına vurgu yapıyor ve Tanrı'yı, nedenler zincirinin son halkası olarak konumlandırarak onu "nedensiz neden" olarak tanımlıyordu. Hume, nedenler zincirini bir yere kadar görürüp oradan bir sıçrayışla nedensiz bir neden, ya da ilk neden olarak evrenin üstünde ve dışında duran Tanrı'ya ulaşmanın hem gereksiz hem de yanlış olduğunu iddia eder. Ona göre, böylesi bir akıl yürütme geçersizdir. Çünkü mantıksal bir boşluk içermektedir. Nedeni sonsuza kadar götürmeyecek ve bir yerde duracak isek, o, bu nedeni niçin evrenin dışında duran bir Tanrı'ya kadar götürmemizin zorunlu olduğunu, niçin maddeyi ilk neden olarak kabul edip maddi dünyada durmayacağımızı sorarak[7] Tanrı'nın ilk neden olarak kabul edilmesini reddeder. Hume'un söz konusu eleştirisine baktığımızda, bu akıl yürütmenin, "belli bir eserin ya da olayın nedrni olmayan şeyi onun gerçek nedeni saymak" şeklinde tanımlayabileceğimiz "neden olmayanı neden olarak alma

---

**5** Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: İmge Yayınları, 1995, s. 198.

**6** Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", s. 199.

**7** Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", s. 200.

hatası"[8] işlediğini söyleyebiliriz. Şöyle ki bu akıl yürütmede evrendeki oluş ya da hareketin ilk nedeninin ne ya da kim olduğunu bilmediğimiz halde, burada Tanrı varsayımsal olarak ilk neden olarak alınmaktadır.

iii. Hume, ayrıca kozmolojik delinin bir diğer vurgusu olan düzen kavramına da eleştirilerini yöneltir ve aritmatiği örnek vererek, Philo'nun ağzından, sayıların dünyasında mutlak bir düzenlilik olduğunu[9] ama matematik bilgisi sınırlı olan kimselerin bunu ya rastlantılarla ya da tasarımla izah edebileceğini; ne var ki, matematik bilgisi gelişmiş kimselerin bunun doğal bir zorunluluk olduğunu kolaylıkla anlayabileceklerini söyler.[10] Philo'nun buradan ulaşmak istediği sonuç, kanımızca, evrendeki düzenli yapının ve işleyişin tasarımla izah edilmek zorunda olmadığı onun doğal bir zorunluluğun sonucu olma olasılığının da her zaman söz konusu olabileceğini göstermektir. Dolayısıyla, Hume'un doğal dünyadaki düzenliliğin sadece tasarımla izah edilmesi ve diğer alternatif izah biçimlerinin görmezlikten gelinmesi şeklindeki eleştirisi klasik mantıktaki, "tartışılan konuyu bilmeme ya da bilmezlikten gelme hatası"nı[11] anımsatıyor gibidir. Burada da, Hume'un eleştirisinin odağına yerleştirdiği kimseler Hume'a göre, doğal dünyadaki düzenliliğin nedeni konusunda alternatif ve rakip izah tarzlarını ya bilmiyorlar ya da bilmezlikten geliyor. Hume'un kozmolojik delile yönelik eleştirilerini ve eleştirilerinin mantıksal karşılığını bu şekilde veridkten sonra şimdi de geleneksel tasarım kanıtına yönelik eleştirilerine geçebiliriz.

iv. Tasarım delili yapısı gereği insan yapıma makinalarla evren arasındaki analojilere dayanmaktadır. Hume'a göre, bu analojiler za-

---

**8** "Neden olmayanı neden olarak alma hatası" hakkında geniş ve detaylı bilgi için bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2007, s. 284, 285.

**9** Hume sayılar dünyasındaki düzenliliği şöyle ifadelendirir: "Aritmatikçilerce gözlenmiştir ki, 9'un çarpımlarını oluşturan sayılar kendi aralarında toplanınca ya 9 ederler ya da 9'un küçük katlarından biri olurlar. Örneğin, 9'un çarpımları olan 18, 27, 36'da, 1'le 8'i, 2 ile 7'yi, 3'le 6'yı toplayarak 9 elde edersiniz. Örneğin, 369 da 9'un çarpımıdır. Bunda da 3, 6 ve 9'u toplayarak 9'un küçük katlarından olan 18'e varırsınız." Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", s. 201.

**10** Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", s. 201.

**11** Tartışılan Konuyu Bilmeme ya da bilmezlikten gelme hatası hakkında bkz. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 279-280.

yıftır ve dolayısıyla da geçersizdir. Şöyle ki, analojik bir ilişkide bir benzeyen bir de benzetilen vardır. Eğer analoji geçerli olacaksa, benzeyen ile benzetilen arasında tam bir uyum olmalıdır ve benzetilene benzeyende mevcut olmayan hiçbir nitelik yüklenmemelidir. Yani, evrendeki tasarıma bakarak buradan ancak ve sadece bir tasarımcıya ulaşılabilir ama bu tasarımcının Tanrı olduğu, hele hele dinlerin önerdiği şekilde bir Tanrı olduğu sonucuna ulaşılamaz. Bu durum, analojin sağladığı delillerin ötesine geçmek anlamına gelir. Yani biz evrendeki tasarıma bakarak buradan bir tasarımcı fikrine ulaşabiliriz ama bu tasarımcının, bedensel olup olmadığı, ne ölçüde ve nasıl bir bilgiye, iradeye ve güce sahip olduğu konusunda bir çıkarımda bulunamayız. Bu analojinin sınırlarını aşmak anlamına gelir. Örneğin *Söyleşiler*'in hayali karakterlerinden birisi olan Philo, bu hususa ilişkin, bir ev gördüğümüzde bunun kesninlikle bir yapıcısının ve mimarının olduğu sonucuna ulaşabileceğimizi, çünkü bu örnekte nedenle sonuç arasındaki ilişkiyi deneysel olarak gözlemlediğimizi söyler. Ancak, evrenin aynı şekilde ve kesinlikle benzer bir neden üretmemize elverişli biçimde eve benzediğini ve analojinin tam kurallarına göre işlediğini söylemek tutarlı değildir. İkisi arasındaki benzeşmezlik Philo'nun ifadeleri ile, "öylesine çarpıcıdır ki, burada olsa olsa en çok yeltenebileceğimiz, benzer bir nedene ilişkin bir tahmin, bir yakıştırma, bir kabuldür."[12] Ama bu kabulün de ne kadar doğru olduğu her zaman tartışmaya açıktır. Ayrıca, Yine, Philo analojiyi temel alan tasarım kanıtı aracılığıyla bir tasarımcıya ulaşılsa bile, bunun dinin onayladığı bir Tanrı olamayacağını şöyle bir örnekle de anlatmaya çalışır: "Bir evi kurmak, bir gemiyi yapmak, bir kenti meydana getirmek, bir devleti oluşturmak için çok sayıda insan bir araya geldiğine göre, bir dünyayı kurmak ve oluşturmak için niçin birçok tanrısal varlık bir araya gelmiş olmasın? Böylesi, insan işleriyle aradaki benzerliği arttırmaz mı?"[13] Madem ki, Tanrı ile usta arasındaki benzerlik çoğaldıkça çıkarım da o kadar güçlü olacak, neden tıpkı insanların yaptığı gibi, birçok Tanrı da bir araya gelerek bu evreni yaratmış olmasın? Az akıllı varlık olan insanlar birleşebiliyor da, neden çok daha akıllı varlıklar olan tanrılar birleşmiş olmasın?[14] Hume'un benzeyen ile benzetilen arasındaki

**12** Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", s. 152.
**13** Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", s. 177.
**14** Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", s. 177.

uyumsuzluk üzerinden tasarım kanıtının dayandığı anolojik akıl yürütmeye yönelttiği eleştiriler görebildiğimiz kadarıyla, mantıktaki, "bir veya daha çok açıdan benzer olan şeylerin diğer açılardan da benzer olacağı varsayımı" şeklinde tanımlanan "analojinin kötüye kullanımı"[15] hatasını çağrıştırmaktadır.

v. Ayrıca Hume'a göre, tasarım kanıtında kullanılan analojiler, mantık diliyle söyleyecek olursak bir "terkip hatası" yani kompozisyon hatası da içermektedir. Şöyle ki, Hume'a göre, bu analojilerde evrenin bir parçası izlenmekte, ardından parça hakkında ulaşılan yargının bütün (evren) için de geçerli olduğu varsayılmaktadır ki, bu bir hatadır. Parça hakkında ulaştığımız yargı her zaman bütün için geçerli olmayabilir. Örneğin, "bir yargıyı parçalardan bütüne aktarmak uygun olur mu? Parçalarla bütün arasındaki büyük orantısızlık her türlü karşılaştırma ve çıkarsamayı olanaksız kılmaz mı?" diye soran Philo, insan vücudundaki bir kılın nasıl ve ne şekilde büyüdüğünü gözlemlememizin insanın türeyişine ilişkin bize bir şey söyleyemeyeceğini, bir yaprağın nasıl büyüdüğünü bilmemizin ağacın büyümesine ve serpilmesine ilişkin bize bir şey öğretemeyeceğini söyleyerek, parça için geçerli yargının her zaman ve her durumda bütün için de geçerli olamayacağına işaret eder.[16] Kısacası, Hume, Philo'nun ağzıyla bize, evrenin büyük bir tablo olduğunu, bizim bu tablonun ancak bir kısmı hakkında bilgi sahibi olabileceğimizi ve bu bilginin de tablonun tamamı için doğru olduğunu iddia edemeyeceğimizi söylemektedir. Bu açıdan bakıldığında, tasarım kanıtında kullanılan analojiler, büyük ölçüde ve oranda, "makul gerekçelere dayanmaksızın bir bütünün bazı parçalarının özelliklerinden bütünün özelliklerine geçme yanlışı"[17] şeklinde tanımlayabileceğimiz "terkip hatası" işlenmektedir.

vi. Son olarak, evren düzen kadar düzensizlikler de içermektedir. Ondaki düzen düzenleyici bir Tanrı'ya işaret edebilir belki ama içerdiği düzensizlikler, karmaşa ve kaoslar da Tanrı inancını olanaksız değilse de olasılık dışı kılmaktadır. Örneğin, Cleanthes'e

---

**15** Analojinin kötüye kullanımı hakkında detaylı bilgi için bkz. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 306.

**16** Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", s. 156.

**17** Terkip hatası hakkında bilgi için bkz. Cafer Sadık Yaran, *İnformel Mantık*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011, s. 150.

ithafen Philo konuya ilişkin şöyle demektedir: "Sizin varsayımınızı izleyen bir adam, belki evrenin bir zaman, tasarı gibi bir şeyden çıktığını söyleyebilecek ya da kestirebilecektir; fakat bu noktanın ötesinde tek bir şey bile söyleyemeyecek… Bu dünya, üstün bir ölçütle karşılaştırıldığı zaman çok kusurlu ve yetkinlikten pek uzaktır; bir çocuk tanrının ilk kaba denemesi olabilir, aksak işçiliğinden utanıp belki onu sonradan yüzüstü bırakmıştır… yahut çok yaşlanmış bir tanrının bunaklık çağının ürünüdür de."[18] Görüldüğü gibi Hume burada Philo'nun ağzından belki evrene ilişkin karamsar bir tablo çiziyor gibi olabilir; ancak kanımızca Hume, tasarım kanıtını bu yolla savunan ve temellendirmeye çalışan kimselerin bir yandan "konuyu sadece olumlu yönleri ile sunma"[19] diğer yandan da "yanlış genelleme"[20] hatası işlediklerini söylemektedir. Şöyle ki, tasarım kanıtını savunanlar, evrendeki sadece düzenliliği ve estetiği görerek ve göstererek ondaki düzensizlik ve kaosları görmezlikten gelmektedirler. Bu bir hatadır. Diğer yandan, belirli düzen örneklerinden hareketle evrenin de bir bütün olarak düzenliliği sonucuna ulaşarak yanlış bir genelleme yapmaktadırlar.

Sonuç olarak ifade etmemiz gerekir ki, Hume, 18. yüzyılda Kant'la birlikte teistik Tanrı kanıtlamalarını en fazla eleştiren isimlerden birisidir. O, eleştirilerinin odağına, *a priorik* nitelikli olan örneğin ontolojik kanıtı ya da psikolojik içerikli olan dini deneyim kanıtını değil, daha çok *a posteriorik* nitelikli tasarım kanıtını alır ve kanıta farklı açılardan değişik eleştiriler yöneltir. Bu eleştiriler büyük oranda tasarım kanıtının dayandığı analojiye ve onun epistemik işlev ve değerine yöneliktir. Çalışmamızda biz dağınık halde bulunan bu eleştirileri önce belli bir sıradüzeni içerisinde maddeleştirerek vermeye ve ardından da o eleştirilerin karşılık geldiği (ifade ettiği) mantık hatalarına yer verdik. Açık bir şekilde ifade edelim ki, Hume, eleştirilerinde mantık hatalarından söz etmez. Sadece eleştirilerini dillendirmekle yetinir. Bu eleştirilerin mahiyetinden ve muhtevasından hareketle, onları mantıksal bir kontekste yerleştirdiğimizde ve mantık diliyle ifade ettiğimizde hangi hatayı ifade ettiklerine biz karar vermeye çalıştık. Bu açıdan özet ve son söz niteliğinde ifade edecek olursak, Hume'a göre, tasarım kanıtının geleneksel

---

**18** Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", s. 178.

**19** Konuyu sadece olumlu yönleri ile sunma şeklindeki mantık hatası hakkında bilgi için bkz. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 300.

**20** Yanlış genelleme şeklindeki mantık hatası hakkında bilgi için bkz. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 299.

versiyonu, bilinmeyenden delil getirme, neden olmayanı neden sayma, tartışılan konuyu bilmeme ya da bilmezlikten gelme, konuyu sadece olumlu yönleri ile sunma, analojiyi kötüye kullanma, yanlış ve hatalı genelleme ve terkip hatası gibi mantıksal hatalar içermektedir ve bu nedenle de geçersizdir.

## KAYNAKÇA


Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2010.

Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2007.

Hume, David, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: İmge Yayınları, 1995.

Kant, I., *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2003.

Kant, I., "Bütün Felsefî Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine", *Doğu Batı: Avrupa*, 14, çev. Muhsin Akbaş, 2001, s. 195-208.

Paley, William, "Doğal Teoloji", *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, çev. Cafer Sadık Yaran (ed.), Samsun: Etüt Yayınları, 1997.

Yaran, Cafer Sadık, *İnformel Mantık*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

# FAHREDDÎN ER-RÂZÎ'YE GÖRE KİPLER

**Turgut AKYÜZ***

## ÖZ

Bildirimizde İslam Düşünce tarihinde Fârâbî ve İbn Sînâ'dan sonra üçüncü Mantık Okulu olarak kabul edilen Fahreddîn er-Râzî ve öğrencilerinin, kipli önermelerin (müveccehât-modalite) sayısı ve elde edilişi ile alakalı çalışmaları ele alınacaktır.

Fahreddîn er-Râzî, İbn Sînâ tarafından "el-İşârât ve't-tenbîhât"ta özetlenen kipler konusunu geliştirmiş, kipleri kıyas bahsine de uygulamış ve bu konuda Nasîruddîn et-Tûsî'ye öncülük etmiştir. Sonraki dönemde Cürcânî ve Gelenbevî gibi isimler de konuyu ele almış iseler de maalesef kipler konusu, daha sonraları, İslam dünyasında Râzî ve Tûsî'de olduğu gibi geniş ölçüde ele alınmamıştır.

Konunun ele alınmasında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerine de yer yer başvurulacak ve konu hakkında modern çalışmalardan da istifade edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** kipler, kipli önermeler, kipli kıyaslar, modalite, müveccehât, Râzî okulu

* Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı, E-posta: turgutakyuz@hotmail.com.tr

# THE MODES ACCORDING TO FAKHR AL-DIN AL-RAZI


## ABSTRACT

This paper will deal with the works of Fakhr al-Din al-Razi and his students in relation to the number of modal propositions and their acquisition. Fakhr al-Din al-Razi is regarded as the founder of the third logic school in the history of Islamic thought after al-Farabi and Ibn Sina. He developed the concept of modality which was summarized by Ibn Sînâ "al-Isârât ve't-Tanbîhât" and applied this to the comparison, and in this respect pioneered Nasîr al-dîn al-Tûsî. It is seen that in later periods, some of scholars like Jurjani and Gelenbevi had interested in this issue. However, in later periods, the modality was not extensively studied as it was in Razi and Tûsî.

During the discussion of all these, we will use the works of Fârâbî and Ibn Sînâ, and we will benefit from modern studies on the subject.



**Keywords:** modes, modal propositions, modality, muveccehât, Razi school

## Giriş[1]

Fahreddîn er-Râzî; mantık alanında ilk kaleme aldığı eser olan el-Âyâtü'l-beyyinât'ta, *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ı dikkate alarak kipler konusuna geniş yer vermiştir. Fakat kipler konusunda en kapsamlı ve en sistematik tasnif, *el-Mantıku'l-Kebîr*'de yer almaktadır. Daha sonra kaleme alınan *el-Mülahhas*, *el-İşârât ve't-tenbîhât* ve *Uyûnu'l-Hikme* şerhi gibi eserlerinde de *el-Mantıku'l-Kebîr*'deki tasnif ve kavramlar esas alınmıştır.

## Kiplerin Elde Edilişi

Râzî ve takipçilerinin eserleri incelendiğinde önermelerin temel kiplerinin; **mutlaka** (belirsiz kipli), **zarûra (vücûp veya imtinâ)**, **dâime** ve **mümkün** olduğunu söyleyebiliriz.

**Mutlaka** (şart ya da zamanla kayıtlanmamış), **meşrûta** (özne ve yüklemin zatına veya özneye ve yükleme ilişen şart ve vasıflara bağlı olan), **vaktiyye** (belli/bilinen bir zaman ile kayıtlanmış), **münteşira** (belirsiz/bilinmeyen bir zaman ile kayıtlanmış), **hîniyye** (geçici zorunluluk veya rastlantı ya da kısa süreli zamanlarda söz konusu olan doğruluk şartına bağlı olan) ve **örfiyye** (zat, zaman ve şart haricinde başka durumların dikkate alınması) ise kendi başlarına ya da ana kipler olmayıp; temel kiplerle birleşerek yeni kipler oluşturmaktadır.

Kipleri elde ederken kullanılabilecek olan bir başka kriter ise kiplerin dar ve geniş anlamda kullanılmasıdır. Bu yüzden bütün kipleri; genel anlamda (**âmm/âmme** yani mutlaka yakın bir anlamda), daha dar anlamda (**hâss/hâssa**) ve en özel anlamda (**ehass/ehassiyye**) ayrımına tabi tutmak mümkündür. Kipler, genel ve özel olarak tasnif edilirken bazen özne veya yüklemin kaplamı bazen de özne ile yüklem arasındaki ilişkinin kaplamı esas alınmıştır.[2]

---

**1** Bu bildirinin hazırlanmasında, Turgut Akyüz'ün "Fahreddîn er-Râzî'nin el-Mantıku'l-Kebîr'inin Tahkik ve İncelemesi" **(**Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: 2017) adlı doktora tezinden istifade edilmiştir.

**2** Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 457, 486.

| | | Mutlaka | Meşrûta | Vaktiyye | Münteşira | Hîniyye | Örfiyye |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Mutlaka | Âmme | x | | | | | |
| | Hâssa | x | | | | | |
| | Ehassiyye | x | | | | | |
| Zarûra | Âmme | | | | | | |
| | Hâssa | | | | | | |
| | Ehassiyye | | | | | | |
| Dâime | Âmme | | | | | | |
| | Hâssa | | | | | | |
| | Ehassiyye | | | | | | |
| Mümkün | Âmme | | | | | | |
| | Hâssa | | | | | | |
| | Ehassiyye | | | | | | |

## 1. Mutlak Yani Kipi Belirsiz (Mutlaka) Önermeler

Kipi belirsiz yani kipi söyleyen tarafından bilinmeyen ya da bilinse de zikredilmemiş önermeleri ifade etmektedir.[3] Bu tür önermeler ***vücûdiyye***[4] veya ***mühmele*** de denilmektedir.[5] Bu yüzden ***vücûdiyye lâ zarûra***[6], ***vücûdiyye lâ dâime***[7], ***mutlaka hîniyye***, ***mutlaka vaktiyye***[8], ***mutlaka örfiyye***, ***vücûdiyye örfiyye***[9], ***vücûdiyye âmme***[10], ***mutlaka münteşira***[11] ve ***mutlaka lâ daime***[12] gibi tüm önermeler; kipi belirsiz önermelere dahildir. Aslında tüm mutlak öner-

**3** Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 483.
**4** Bkz. İbn Sînâ, İbn Sînâ, İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbîhat, trc. Durusoy, Ali, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, s. 43.
**5** Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 484.
**6** Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 479.
**7** Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 482.
**8** Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 610.
**9** Nasîruddîn et-Tûsî, Esâsü'l-İktibâs, tsh. Muhammed Taki Müderris Razavi, Tahran: Danışgah-ı Tahran, 1988, s. 158.
**10** İbn Ebi'l-Hadîd, Şerhu'l-âyâti'l-beyyinât, thk. Muhtâr Celbî, Beyrut: Dâru Sadr, 1996, s. 152.
**11** Seyyid Şerif el-Cürcânî, Risâle fi'l-müveccihât, vr. 3b.
**12** Nasîruddîn et-Tûsî, Esâsu'l-İktibâs, s. 159.

meler, aşağı yukarı aynı değerdedir. Burada kavramların farklı olmasının sebebi, önermelerin eş değerliliği meselesi ile alakalıdır. Örnek vermek gerekirse:

Önermede öznenin varlığı söz konusu olduğunda buradaki zorunluk zâtî yani mutlak zorunluluk iken, bunun karşıtı da mutlaka âmme veya vücûdiyye lâ zarûra olmaktadır.

Zamana bağlı zorunluğun karşıtı ise mutlaka vaktiyye veya mutlaka münteşira'dır.

Devam kipi ile nitelenmiş önermelere karşılık gelen kipi belirsiz önermeler ise mutlaka lâ dâime veya vücûdiyye lâ dâime'dir.[13]

## 2. Zorunlu (Zarûra ya da Zarûriyye) Önermeler

Özne ile yüklem arasındaki bağın kuvveti, önermenin kipini belirlemektedir ki Râzî ve sonrakiler tarafından bu bağ "zaman" ile değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Buna göre özne ile yüklemin üç zamanda (yani geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanlarda) birbirinden ayrılamaması yani bir başka ifade ile öznenin bulunduğu tüm zamanlarda yüklemin de öznede bulunması durumuna zorunluluk diyoruz.[14]

Zorunluluk, en önemli ama kapsamı en dar olan kip olup en fazla tartışma bu kip üzerinde yapılmıştır. Bu durumun ilk sebebi, burhânda kesin öncüllerin yani zorunlu önermelerin kullanılmasıdır. Bir diğer gerekçe ise yüklem ile özne arasındaki bağın niteliği, en net şekilde bu kipte ortaya çıkmaktadır.

- Bu kipin ilk türü, "mutlak" yani herhangi bir şartla kayıtlanmamış zorunluluktur (**zarûra mutlaka**). Râzî, bu türe örnek olarak Allah Teâlâ'nın zorunlu olarak daima var ve bir olduğu, kudret ve ilim sahibi olduğunu vermiştir.
- İkinci tür zorunluluk ise özne veya yükleme arız olan şart veya vasfa bağlı zorunluluktur ki buna **zarûra meşrûta** diyoruz.
- Öznenin zatı ile yüklemin zatına bağlı zorunluluğun, mutlak mı yoksa meşrûta mı olduğu ise tartışmalıdır. Yüklemin özneye atfı esnasında özne ya da yüklemin zatı ile alakalı durumlarda ise çeşitli tartışmalar yapılmıştır. Râzî'ye göre "İnsan, insan olduğu sürece zorunlu olarak canlıdır" önermesi mutlak değil

**13** Bkz. Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 604 vd. Ayrıca bkz. Nasîruddîn et-Tûsî, Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât, I/234-235.

**14** Krş. Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 474; Fahreddîn er-Râzî, Risâle fi'l-Mantık, vr. 37a, 37b.

şartlı bir zorunludur. Zira insan, insan olduğu sürece canlılık haricinde de bir yüklem alabilir. Fakat "İnsan, canlı olduğu sürece zorunlu olarak canlıdır" yani yüklemin zatına bağlı olan bir zorunluk, mutlak zorunluluktur.[15] Zira bir önermede, özneden farklı yüklemlere gitme ihtimali varken, yüklemden geriye doğru gidildiğinde sadece bir özneye ulaşılabilir. Ayrıca özdeşlik ilkesinin de mutlak zorunluluk olduğunu söylemek gerekiyor ki bu ikinci örnek, özdeşlik ilkesine dayanmaktadır. Sirâcuddîn el-Urmevî (1198-1283/594-682) ve Şemseddîn es-Semerkandî, mutlak zorunluluk anlamında "ezelî" ve "zâtî zorunluluk" kavramlarını da kullanmıştır.[16] Bu müelliflerin zâtî zorunluluğu, mutlak zorunluluk kabul etmelerine dayanarak, "İnsan, canlı olduğu sürece zorunlu olarak canlıdır" önermesi gibi "İnsan, insan olduğu sürece zorunlu olarak canlıdır" önermesini de mutlak zorunlu önerme olarak kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Zira insan, canlılık vasfını kaybetmesi durumunda insanlık vasfını kaybedeceği gibi insan olma vasfını kaybettiğinde canlılık vasfını da kaybedecektir. Zâtî zorunluluk, Râzî'nin öğrencisi olan Zeynüddîn el-Keşşî (1180-1268/575-666) ve Nasîruddîn et-Tûsî (1201-1274/597-672) tarafından da incelenmiştir.[17]

- Zorunluluğun zaman ile kayıtlanması durumunda ise **zarûra vaktiyye**, **zarûra münteşira** ve **zarûra hîniyye** kipleri oluşmaktadır.[18]

- Zat, şart, vasıf ve zaman haricinde herhangi bir şarta bağlı tüm zorunluluklar ise örfiyye kipini oluşturur. Daha çık bir ifade ile öznenin veya yüklemin kendi şartı veya vasfı dikkate alındığında önerme Meşrûta; özne ile yüklemi birbirine bağlarken ortaya çıkacak diğer şartlar veya vasıflardan kaynaklı durumlar ise örfiyye kipini oluşturmaktadır diyebiliriz. Örnek olarak "insan,

---

**15** Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 474, 476.

**16** Sirâcuddîn el-Urmevî, Metâliu'l-envâr, s. 37; Şemseddîn es-Semerkandî, Kıstâsu'l-efkâr fî tahkîki'l-esrâr, çev. Necmettin Pehlivan, (Düşüncenin Kıstası), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 78.

**17** Zeynüddîn el-Keşşî, Kitâbu hadâiki'l-hakâik fî ilmi'l-mantık ve't-tabiî ve'l-ilâhî, Hamidiye, 1447, vr. 40a; Nasîruddîn et-Tûsî, Esâsu'l-İktibâs, s. 152. Ayrıca bkz. Fahreddîn el-Bendehî, Şerhu'l-mukaddimeti'lletî saneahâ Zeynüddîn el-Keşşî fi'l-mantık, vr. 50a.

**18** Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 478.

konuşması yasaklanmadığında konuşur" verilebilir. Zira burada "yasaklanma", özne ya da yüklemle alakalı olmadığı gibi zamanla da alakalı değildir.

- Mantık kitaplarında bazen aynı örnek, birden fazla kip için kullanılmıştır. Örneğin "insan, yazdığı sürece eli hareket eder" örneğinde vurgu, "yazma" vasfına ise bu durumda önerme Meşrûta olur. Fakat vurgu yazma vasfına değil de zamana ise bu durumda önerme vaktiyye ya da münteşira olacaktır. Burada aslolan örnek değil, esas alınan cihet ve nispettir.

### 3. İmkân Kipli (Mümkine) Önermeler

İmkân; yüklemin sadece bir zamanda (geçmişte, şimdiki zamanda veya gelecekte) özne ile birlikte bulunmasıdır.[19] Yani bir başka ifade ile şayet özne, yüklem ilişmeden önce mevcut ise (yani yüklemin sâbıkı var ise) veyahut da özne, yüklem kendisinden ayrıldıktan sonra da varolmaya devam ediyorsa (yani yüklemin lâhıkı var ise); bu tür önermelere mümkün önermeler adı verilmiştir.[20]

- "İnsan doktordur" gibi hiçbir şart belirtilmeden ifade edilen imkâna **mümkine mutlaka** diyoruz.
- "İnsan, insan olduğu sürece doktordur" örneğinde olduğu gibi özneye bağlı imkân, şartlı mümkündür (**mümkine meşrûta**).
- "İnsan, şu zamanda yemek yer" veya "İnsan, herhangi bir zamanda yemek yiyebilir" önermeleri ise zaman kipi ile nitelendirilmiş önermelerdir (**mümkine vaktiyye**, **mümkine münteşira** veya **mümkine hîniyye**).[21]
- Zat ve zaman haricinde herhangi bir özelliğe bağlı imkân kipi ise örfiyye (**mümkine örfiyye**) olarak kabul edilebilir.[22]

---

**19** Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 419.

**20** Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 479. Ayrıca bkz. Fahreddîn er-Râzî, Kitâbu'l-mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme, tkd. ve thk. Dr. Karamelîkî ve Asğarî Nüsad, Tahran, 1381, s. 150, 166, 168.

**21** Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 608 vd.

**22** Bkz. Nasîruddîn et-Tûsî, Esâsu'l-İktibâs, s. 161 vd. Ayrıca bkz. Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât, I/237 vd.

- Fârâbî ve İbn Hazm ise, önermeleri çoğunlukla doğru (**ale'l-ekser**), muhtemel doğru (**ale't-tesâvî**) ve zayıf ihtimalle doğru (**ale'l-ekall**) önermeler olarak tasnif etmiştir.[23]
- Fakat eş-Şifâ'nın diğer yerlerinde ve el-İşârât ve't-tenbîhât'ta daha çok **âmm**, **hâss** ve **ehass** ayrımı esas alınmıştır.
- Zarûret ve devam kipleri dikkate alındığında aslında gerçek anlamda imkân; geçmiş ve şimdide bulunan değil gelecekte varolabilecek yüklemlerdir (**el-İmkânu'l-istikbâlî**).[24]

## 4. Devam Kipli (Dâime) Önermeler

Yüklemin, öznenin varolduğu tüm zamanlarda özneden ayrılamaması durumu zaruret; öznenin yüklemden önce veya yüklemden sonra bulunabilmesi durumu ise imkân kipidir.[25] Fakat burada üçüncü bir durum söz konusudur. Yani yüklem, geçmişte veya şimdiki zamanda mevcut iken gelecekte te imkân dahilinde olabilir. Veya yüklem, geçmişte yokken şimdiki zamanda ve gelecekte özne ile birlikte bulunabilir. Özne, geçmişte veya şimdiki zamanda bulunduğu için; böyle bir önerme, imkân kipli bir önermeden daha kuvvetlidir.

- Fakat "İnsan, yazı yazdığı sürece yazı yazar" önermesi mutlak devamlı bir önermedir (***dâime mutlaka***).[26]
- "İnsan yazı yazar" örneğinde olduğu gibi devamın, zat vasıf ya da zaman şartlarından biri ile kayıtlanmamış olmasıdır (***dâime mutlaka***).[27]
- Aslında ***mutlaka dâime*** olarak tasnif edilen önermeler de dâime mutlaka'ya karşılık gelmektedir. Yine bu tür önermelere ***vücûdiyye dâime*** de denilebilir ve bu durumda dâime mutlaka'nın karşıtı ***vücûdiyye lâ dâime*** veya ***mutlaka lâ dâime***'dir.[28]
- Zorunluluk esas alındığında öznenin zatına bağlı bir önerme şartlı devamlı bir önermedir (***dâime meşrûta***).

---

**23** Ali Durusoy, Olanak, Olasılık ve Olabilirlik (İmkân, İhtimâl ve Kuvve), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004, Sayı 27, s. 127-128.

**24** Fârâbî, Kitâbu'l-ibâre, s. 157-158.

**25** Durusoy, Olanak, Olasılık ve Olabilirlik, s. 124.

**26** Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 480.

**27** Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 480.

**28** Nasîruddîn et-Tûsî, Esâsu'l-İktibâs, s. 159. Ayrıca bkz. Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât, I/235.

- Zaman şartına bağlı olan devamlılık kipi ise ya ***dâime vaktiyye*** veyahut da ***dâime münteşira*** olur.[29]
- Zamanın kısa süre olması durumunda ise devam kipi ile nitelenmiş bir önerme ***dâime hîniyye*** adını alır.
- İnsan yazı yazmayı unutabilir veya yazı yazmayabilir. Veyahut da herhangi bir hastalıktan dolayı yazı yazma kabiliyetini kaybedebildiği gibi yazı yazmasını gerektirmeyecek bir durum ile de karşı karşıya kalabilir. Bu tür önermelere ***dâime örfiyye*** adı diyoruz.[30]

## 5. Örfiyye ve Hîniyye

Râzî ve sonrakiler tarafından örfiyye ve hîniyye, hatta vaktiyye ve münteşira; ayrı kiplermiş gibi ele alınsa da tüm tablo ve açıklamalar incelendiğinde bu sayılan kiplerin müstakil kipler olmadığını söylemek gerekiyor. İmkân ve devam kipi için bu ayrımlar çok fazla ehemmiyet arzetmese de zorunluluk kipi için zaman ve diğer şartlar, büyük önem taşımaktadır. Aslında eserlerde geçen "örfiyye mutlaka" ya da "örfiyye âmme"den kasıt, ele alındığı başlık altında değerlendirilmelidir. Yani örfiyye mutlaka ile kasıt, zarûra örfiyye mutlaka ya da dâime örfiyye mutlaka; örfiyye âmme ile de kasıt zarûra örfiyye âmme ya da mümkine örfiyye âmme olmalıdır.[31]

## Öncüllerin Kiplerine Göre Kıyasın Sonuç Vermesi

Kipler konusuna geniş yer veren Râzî; kıyasın öncüllerinin basit, bileşik, yüklemli ve şartlı önermelerden oluşması durumunda sonucun nasıl değişeceği meseleleri gibi[32]; öncüllerin değişik kiplerdeki önermelerden oluşması durumunda sonucun kipinin ne olacağı konusunu da incelemiştir.[33]

Burada da temel kaide, sonucun öncüllerden en zayıf olanına tabi olmasıdır. Normal şartlar altında kıyasta, olumsuz önerme olumlu olandan; tikel önerme ise tümel olan önermeden daha zayıftır. Bu durumda önermeler, nitelik ve niceliklerine göre güçlü/doğruya yakın olandan zayıf/doğruluğu kesin olmayana doğru şöyle: tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel

---

**29** Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 482.

**30** Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 481.

**31** Krş. Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 165-166, 168, 170; Kitâbu'l-mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme, s. 165; İbn Ebi'l-Hadîd, Şerhu'l-âyâti'l-beyyinât, s. 150, 152; Nasîruddîn et-Tûsî, Esâsu'l-İktibâs, s. 161-162.

**32** Bkz. Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 753-756, 772-773, 785, 800-801.

**33** Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 806 vd.

olumsuz şeklinde sıralanır. Darpların sıralamasında da bu durum esas alınmaktadır. Kiplerde ise daha farklı kriterler esas alınmıştır: [34]

- Buna göre mutlak önerme mümkün önermeden, mümkün önerme dâimî olandan, dâimi olan ise zorunlu önermeden daha genel (eamm) ve daha zayıftır (ehass). Bu durumda öncüllerden birisi dâimî, diğer ise zorunlu olduğu durumlarda sonuç devam kipli olacaktır.[35] Yine öncüllerden birinin mümkün olması durumunda ise sonucun kipi mümkün olur.[36] Aynı şekilde öncüllerden birinin mutlak (belirsiz) kipli olması durumunda sonuç, mutlak kipli olmalıdır.[37]
- Dar anlamda olan (hâss ve ehass) kipin, genel anlamda olan (âmm) kipe göre doğruluk bakımından daha kuvvetli olmasından dolayı, öncüllerden birisi genel anlamlı ise sonucun kipi de genel olacaktır. Örneğin öncüllerden birisi meşrûta âmme, diğeri meşrûta hâsse iken neticenin kipi meşrûta âmme; yine mesela öncüllerden birisi dâime âmme, diğeri mümkine hâsse iken sonucun kipi mümkine âmme olacaktır.[38]
- Bileşik kiplerde esas alınan diğer şartlarda; en güçlü ve en dar anlamlı olan kip mutlak zorunlu, mutlak devamlı ve mutlak mümkün olan önermedir. Daha sonra özne ve yüklemin zatına dayalı kipler (zarûra meşrûta ve dâime meşrûta gibi); bunun ardından da özne veya yüklemin vasfına/şartına bağlı kipler (örfiyye kipi) gelir. En geniş kaplamlı kipler ise, sırasıyla vaktiyye, münteşira ve hîniyye'dir.[39] Bu durumda örneğin öncüllerden birinin kipi münteşira diğeri meşrûta ise soncun kipi münteşira olur. Yine öncüllerden birisi zarûra mutlaka, diğeri zarûra hîniyye iken netice daima zarûra hîniyye kipli olur.
- Karışık kipli veya farklı nicelik ve niteliklerde önermelerden oluşan kıyaslarda (muhtelitât) bir diğer şart ise büyük öncülün durumudur. Zira kıyasın temeli büyük öncül olması hasebiyle,

---

**34** Konu hakkında tartışmalar için ayrıca bkz. İbn Sînâ, eş-Şifâ: Kıyas, s. 127 vd.
**35** Bkz. Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 809.
**36** Bkz. Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 810.
**37** Bkz. Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 811.
**38** Bkz. Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 811-812.
**39** Bkz. Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 812 vd.

her ne kadar yukardaki kurallar esas alınsa da; yine de büyük öncülün durumuna göre neticenin doğruluğunun sağlamasını yapmak gerekmektedir.[40] Bu durumun en açık örneği dördüncü şeklin darplarının sonuç vermesidir. Zira dördüncü şeklin üçüncü darbında büyük öncül tümel olumlu ve küçük öncül tümel olumsuz olduğunda sonuç tümel olumsuz iken; büyük öncülün tümel olumsuz, küçük öncülün de tümel olumludan oluşması durumunda sonuç, tikel olumsuz olmaktadır.[41] Bunun sebebi; büyük öncülün, kaplam bakımından küçük öncülden daha genel kabul edilmesi ve bu nedenle de büyük öncülün küçük öncüle göre daha zayıf olmasıdır.

## Ek: Râzî'ye Göre Kipler

| **Mutlak önermeler:** | **Zarûrî önermeler:** |
|---|---|
| 1. Mutlaka âmme | 12. Zarûra mutlaka |
| 2. Mutlaka vaktiyye | 13. Meşrûta âmme |
| 3. Mutlaka münteşira | 14. Meşrûta hâssa |
| 4. Mutlaka hîniyye | 15. Vaktiyye âmme |
| 5. Mutlaka dâime | 16. Vaktiyye hâssa |
| 6. Mutlaka lâ dâime | 17. Münteşira âmme |
| 7. Mutlaka örfiyye | 18. Münteşira hâssa |
| 8. Vücûdiyye âmme | 19. Zarûra hîniyye |
| 9. Vücûdiyye lâ zarûriyye | 20. Hıniyye âmme |
| 10. Vücûdiyye lâ dâime | 21. Zaruriye lâ dâime |
| 11. Vücûdiyye örfiyye | 22. Hîniyye lâ dâime |
| | 23. Vaktiyye lâ dâime |

**40** Bkz. Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 814, 816.

**41** Bkz. Fahreddîn er-Râzî, el-Mantıku'l-Kebîr, s. 797-798.

| **Devam kipli önermeler:** | **İmkân kipli önermeler:** |
|---|---|
| 24. Dâime mutlaka | 33. Mümkine mutlaka |
| 25. Örfiyye âmme (Mutlaka münakise) | 34. Meşrûta âmme |
| 26. Örfiyye hâssa | 35. Meşrûta hâssa |
| 27. Vaktiyye âmme | 36. Meşrûta ehasssiyye |
| 28. Vaktiyye hâssa | 37. Meşrûta istikbâliyye |
| 29. Münteşira âmme | 38. Örfiyye âmme |
| 30. Münteşira hâssa | 39. Örfiyye hâssa |
| 31. Hıniyye âmme | 40. Örfiyye ehasssiyye |
| 32. Dâime lâ dâime | 41. Örfiyye istikbâliyye |
| | 42. Vaktiyye âmme |
| | 43. Vaktiyye hâssa |
| | 44. Vaktiyye ehasssiyye |
| | 45. Vaktiyye istikbâliyye |
| | 46. Münteşira âmme |
| | 47. Münteşira hâssa |
| | 48. Münteşira ehasssiyye |
| | 49. Münteşira istikbâliyye |
| | 50. Hîniyye âmme |
| | 51. Mümkine lâ dâime |

| Muttasıl şartlıların kipleri: | Munfasıl şartlıların kipleri: |
|---|---|
| • **Lüzûmiyye**<br>52. İlletün müttehide (ortak illet)<br>53. Ma'lûlün müttehide (ortak sonuç)<br>54. Ma'lûlu illetihi (sonucun nedeninin başka bir sonucu)<br>55. Mütezâyif (karşılıklı bağlı)<br><br>• **İttifâkiyye**<br>56. Min canibi'l-mukaddem (mukaddem yani melzûm açısından yani lâzım melzûmdan daha dar (ehass) anlamda ise)<br>57. Min canibi't-tali (tâlî yani lâzım açısından yani melzûm lâzımdan daha dar (ehass) anlamda ise) | • **Hakîkiyye (Mâniatü'l-cem ve'l-huluvv mean)**<br>58. Tâlî mukaddemin ya da mukaddem tâlî'nin çelişiği (nakîzı) ise.<br>59. Tâlî mukaddemin ya da mukaddem tâlî'nin karşıtı (mütesâvî veya tezâd) ise.<br><br>• **Gayrı hakîkiyye**<br>60. Mâniatü'l-cem dûne'l-huluvv<br>61. Mâniatü'l-huluvv dûne'l-cem<br>62. Cem ve huluvv mean |

## KAYNAKÇA


Akkanat, Hasan, "Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-Envâr: Tahkik, Çeviri, İnceleme", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara: 2006.

Akyüz, Turgut, "Fahreddîn er-Râzî'nin el-Mantıku'l-Kebîr'inin Tahkik ve İncelemesi", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: 2017.

Aristoteles, *en-Nassu'l-Kâmil li mantıki'l-Aristo: Kitâbu'l-Cedel*, *Kitâbu'l-Mugalata*, *Kitâbu'l-Burhân*, thk. Ferid Cebir, Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lübnânî, 1999.

Aristoteles, *en-Nassu'l-Kâmil li mantıki'l-Aristo: Kitâbu'l-Makûlât*, *Kitâbu'l-İbare*, *Kitâbu'l-Kıyâs*, *Kitâbu'l-Burhân*, thk. Ferid Cebir, Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lübnânî, 1999.

Çapak, İbrahim, "İlk Dönem İslam Mantıkçılarının Modaliteye Yaklaşımı", *Felsefe Dünyası*, 2004/1, Sayı 39, s. 144-158.

Durusoy, Ali, "Olanak, Olasılık ve Olabilirlik (İmkân, İhtimâl ve Kuvve)",

*Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, Sayı 27, s. 121-135.

Fârâbî, *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, c. I, II, III, thk. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-maşrık, 1985.

Haklı, Şaban, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal ve Ontololojik İçeriği", *Felsefe Dünyası*, 2004/1, Sayı 39, s. 111-132.

İbn Ebi'l-Hadîd el-Medâinî (v.1257/655), *Şerhu'l-âyâti'l-beyyinât*, thk. Muhtâr Celbî, Beyrut: Dâru Sadr, 1996.

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbîhat*, trc. Durusoy, Ali, Muhittin Macit ve Ekrem DemirliİstanbuL: Litera Yayıncılık, 2015.

Keşşî, Zeynüddîn Abdurrahmân bin Muhammed, *Mukaddimetü Kitâbi('l-Keşşî) fi'l-Mantık ve't-Tabiî ve'l-İlâhî*, Hamidiye, 1447.

Öner, Necati, "Klasik Mantıkta Modalite I: Modal Önermeler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1967, Sayı 15, s. 69-85.

Râzî, Fahruddîn Muhammed b. Ömer, *Mantıku'l-Mülahhas*, tkd. ve thk. Dr. Karamelîkî ve Asğarî Nüsad, Tahran, 1381.

Râzî, Fahruddîn Muhammed b. Ömer, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Necidzade, Ali Rıza, Tahran, 1383h.

Râzî, Fahruddîn Muhammed b. Ömer, *Şerhu Uyûnu'l-Hikme*, thk. Muhammmed Hicazi Ali Ahmed Saka, Tahran, 1373h.

Râzî, Kutbuddîn et-Tahtânî, *Tahrîrü'l-Kavâidi'l-Mantıkiyye fi Şerhi'r-Risâleti'ş-Şemsiyye*, (y.y.), (t.y.).

Semerkandî, Şemseddîn, *Kıstâsu'l-Efkâr*, çev. Necmettin Pehlivan, (*Düşüncenin Kıstası*), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Street, Tony, "Toward a History of Syllogistic after Avicanna: Notes on Rescher's Studies on Arabic Modal Logic", *Journal of İslamic Studies*, 11: 2, 2000, s. 209-228; çev. İbrahim Çapak, "İbn Sina Sonrası Bir Kıyas Tarihine Doğru: Rescher'in Arap Modal Mantığı Çalışmaları Üzerine Notlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, Sayı 13, s. 197-218.

Tûsî, Nasîruddîn, *Esâsü'l-İktibâs*, tsh. Muhammed Taki Müderris Razavi, Tahran: Danışgah-ı Tahran, 1988.

Tûsî, Nasîruddîn, *el-İşârât ve't-tenbîhât mea şerhi Nasîriddîn et-Tûsî*, thk. Süleyman Dünya, Beyrut, 199

# ARİTMETİKSEL EŞİTLİKLER VE TOTOLOJİLER ÜZERİNE TRAKTATUSÇU BİR DEĞERLENDİRME

**Mehmet ARSLAN***

**ÖZ**

Bu sunuşta, aritmetiksel eşitlikler ve totolojiler hakkında Wittgenstein'ın Russell'ın konuya dair yaklaşımından hareketle getirdiği öneriler irdelenecektir. Bunun içinse, öncelikli olarak Wittgenstein'ın sayı sistemleri, yerdeğiştirebilirlik, eşitliklerin dünyanın yapısını yansıtmaları, anlamsız-saçma-söylenemez kavramları hususlarındaki görüşleri kısaca ele alınacaktır. Son olarak aritmetiksel önerme yalnızca eşitlik bildiren bir önermedir şeklinde özetlenebilecek Traktatusçu bakış açısı sorgulanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** eşitlik, totoloji, tractatus, Wittgenstein, yerdeğiştirebilirlik

* Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, E-posta: mehmet.arslan@omu.edu.tr

## A TRACTARIAN REVIEW ON ARITHMETIC EQUALITIES AND TAUTOLOGIES


### ABSTRACT

In this presentation, I will focus on Wittgenstein's views about arithmetic equations and tautologies whic he developed on Russell's views. To do this, first of all I will mention briefly Wittgenstein's views on number systems, substitution, the relation of equalities and the structure of the worl, the concepts of meanİngless, nonsense and unsayable. Finally the Tractarian argument which can be summarized as 'an arithmetic equation states nothİng but equality' will be questioned.



**Keywords:** equality, tautology, Tractatus, Wittgenstein, substitution

Wittgenstein *Tractatus*'ta aritmetiksel önermelerin eşitlikler (*İng*. equations) olduğunu ve eşitliklerin totoloji olarak düşünülemeyeceğini söyler. Wittgenstein'a göre mantığın totolojileri ve aritmetiğin eşitlikleri arasında bir takım benzerlikler olmakla beraber bu benzerlikler onları bir ve aynı şey yapmaz. Wittgenstein eşitlikler ve totolojiler arasındaki benzerliğin, Russell'ın anladığından bütünüyle başka bir şey olduğunu düşünür.[1] Wittgenstein'a göre bu benzerlik, mantıkta totolojilerin inşa edildiği metot ile aritmetikte eşitliklerin kanıtlandığı metottan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta 'aritmetiğin önermeleri eşitliklerdir' derken neyi kastettiğini anlamak için, sadece eşitlikler ile totolojilerin aynı şey olmadığını söylemek yetmez, aynı zamanda mantığın totolojileri kullanma metodu ile aritmetiğin eşitlikleri kullanma metotları arasındaki benzerliği de ortaya koyabiliyor olmak gerekir.

*Prototractatus*'ta aritmetikte eşitliklerin kullanım metodu şöyle açıklanır; aritmetikte eşitlikleri inşa etmenin olanağı, mantıkta totolojileri inşa etmenin doğruluk fonksiyonlarının bir sistemini varsayması gibi, bir sayı sistemini varsaymaktan geçer. Bu sayı sistemi '+ 1' işlemi uyarınca inşa edilir. Sayı sistemi inşa edildikten sonra belirli bir takım sayıların birbirlerine eşit olduğu ya da belirli bir takım aritmetiksel eşitliklerin kurulabileceği iddia edilebilir. Daha ileri aritmetiksel eşitlikler, sayıları verili eşitlikler uyarınca yerlerine koyma metodu ile türetilebilir. Buradan çıkacak önemli bir sonuç ise şudur; aritmetiksel eşitlikler iki farklı ifadenin yer değiştirebilir olduğunu söyler.[2] Tekrar edecek olursak;

> "Wittgenstein'ın Tractatus bağlamında matematik felsefesinin temel kavramlarından birisi 'yer değiştirebilirlik' tir. Ona göre bir matematik önerme, alınan iki ifadenin eş değer olduğunu dolayısıyla yer değiştirilebilir olduğunu ya da olmadığını söylemekten başkaca bir şey söylemez. '5+7=12' önermesinin bize sunduğu tek şey şudur; sol tarafta ki ifade ile sağ taraftaki ifade eş değer ifadelerdir. Dolayısıyla bu iki ifade yer değiştirebilir, başka bir şekilde söyleyecek olursak bu iki ifade birbirlerinin yerine kullanılabilirler."[3]

---

**1** Waismann, F., *Wittgenstein and the Vienna Circle*, B. F. McGuiness (ed.), Oxford: Basil Blackwell, 1979, s. 218-219.

**2** Wittgenstein, L., *Prototractatus*, B. F. McGuiness (ed.), T. Nyberg ve G. H. von Wright, çev. D. F. Pears ve B. F. McGuiness, London: Routledge & Kegan Paul, 1972, s. 6.24.

**3** Arslan, M., "Wittgenstein'da Matematik Felsefesi", *VII. Mantık Çalıştayı Kitabı*, Vedat Kamer ve Şafak Ural (ed.), İstanbul, 2017, s. 43-52.

Wittgenstein'a göre, eşitlikler de, totolojilerde olduğu gibi dünyanın mantığını yansıtır. Bununla birlikte eşitlikler anlamsızdır ve söylemez. Burada 'anlamsız', 'söylenemez' ifadeleri Wittgenstein'ın felsefesinde günlük hayatta olduğundan başka anlamlarda kullanılmışlardır. Wittgenstein'a göre önermeleri anlamlı önermeler, anlamsız önermeler ve anlam-dışı önermeler olarak üç ayrı kategoride ele alabiliriz. Anlamlı önermeler olgusal gerçeklikle teması olan doğa bilimi önermeleridir. Anlamsız önermeler ise olgusal gerçeklik ile hiçbir teması olmayan mantık ve matematik önermelerdir. Mantık ve matematik önermeleri olgu durumu ile irtibatlı olmamaları bakımından doğa bilimi önermelerinde olduğu şekliyle bir anlamdan yoksundur. Başka bir şekilde ifade edecek olursak; Wittgenstein'a göre matematiğin önermeleri gerçek önermeler değillerdir, dolayısıyla matematiksel doğruluk denilen şey doğa bilimi önermelerinin doğruluklarında olduğu gibi göndergesel değildir.[4] (*İng*. non-referential) Bu bakımdan olguya dair, dünyanın hallerine dair bir şey söylemezler, bu sebeple de söylenemezdirler. Söylenemez olanı söylemek ise Wittgenstein'a göre saçmadır.

Aritmetiğin bütün eşitliklerinin belirli bir takım koşullar uyarınca sayısal ifadelerin yer değiştirmesi suretiyle türetilebileceğini söylemiştik. Sözgelimi; '2 + 2' ve '1 + 3' şeklindeki sayısal ifadeler '+ 1' işleminin çeşitli uygulamaları olarak karşımıza çıkarlar. Şöyle ki;

1 + 1 = 2 Tanım

1 + 1 + 1 = 3 Tanım koşullarından '2 + 2 = 1 + 3' eşitliğine ulaşırız. Burada açıkça görüldüğü üzere '2 + 2' ve '1 + 3' ifadeleri birbirinin yerine geçebilen ifadelerdir. '+ 1' işleminin ardışık uygulamaları ile '2 + 2' ve '1 + 3' ifadelerinin anlamlarının aynı olduğunu eşitliğin kendisinden bağımsız olarak gösterebiliriz. Başka bir şekilde ifade edecek olursak '2 + 2' ve '1 + 3' ifadelerinin eşit ifadeler olduğunu 2 + 2 = 1 + 3 eşitliğini kurmadan gösterebiliriz. Dolayısıyla 2 + 2 = 1 + 3 eşitliği **doğrulanmış bir önerme** değil, bir **yer değiştirme kuralı** olacak şekilde karşımıza çıkar. Öte yandan Wittgenstein'a göre 2 + 2 = 2 + 3 eşitliği de yanlış bir önerme değildir. Şöyle ki herhangi verili bir sayısal eşitlik doğru ya da yanlış olamaz çünkü eşitlik bir önerme değildir. *Tractatus*'ta iki şeyin özdeş olduğunu söylemenin saçma olduğunu, bir şeyin kendisi ile özdeş olduğunu söylemenin de aslında hiçbir şey söylememekle aynı olduğunu söyler.[5] Wittgenstein'a göre eşitliğin

---

**4** https://plato.stanford.edu/entries/wittgenstein-mathematics/, (erişim: 14.11.2017).

**5** Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, s. 123.

kendisi bir işlem değildir. 7 + 5 = 3 + 9 eşitliğinde '7 + 5' ve '3 + 9' işlemin ifadeleridir ama eşitliğin kendisi yani '=' işlemin bir ifadesi değildir.

Wittgenstein'a göre sözgelimi $(p \supset q) \equiv (\sim q \supset \sim p)$ ifadesi bir totolojidir ve totolojiler doğruluk fonksiyonları hakkında bir şey söylemezler. Bu sebeple eğer mantığın ve matematiğin önermeleri arasında bir benzerlik varsa, bu benzerlik 'bir eşitlik bir totolojinin ifade ettiği şeyi söyler' şeklinde bir benzerlik olamaz. Daha önceden de belirtildiği üzere bu benzerlik olsa olsa totolojilerin mantıktaki ve eşitliklerin aritmetikteki kullanım metotlarının benzerliğidir. Wittgenstein'a göre, totoloji bir şeyi ifade etmek için kullanılmaz, totolojiler sadece önermeler arasındaki yapısal ilişkileri göstermek için kullanılır.[6] Sözgelimi $(p \supset q)$ ifadesi bir totoloji olduğunda, 'q'nun 'p'yi takip ettiğini gösterir. Benzer şeklide $\sim(p.q)$ ifadesi totoloji olduğunda ise 'p' ile 'q'nun birbiriyle çelişik olduğunu gösterir. Burada asıl önemli olan totolojinin kendisi değil, neyi gösterdiğidir. Wittgenstein'a göre eğer dil kendi mantıksal yapısının bütününü zaten göstermiş olsaydı, totolojilerden öğrenecek bir şeyimiz kalmazdı.

Wittgenstein benzer bir durumun matematikte eşitliklerin kullanımı için de geçerli olduğunu şöyle açıklar:

> "Matematikte bir eşitliğin kanıtı, mantıkta ki totoloji metoduna karşılık gelir. Totolojilerde ki iki yapı arasındaki uyumu açığa çıkarma işi, benzer bir biçimde bir eşitliğin kanıtında da karşımıza çıkar. Sayısal bir hesaplamayı kanıtladığımızda, eşitlik kendini göstersin diye, eşitliğin iki tarafını dönüştürürüz. Bu totolojilerin de temelinde yatan süreçle aynıdır. Bir şeyi göstermek için mantık totolojileri, matematik ise sayıları kullanır."[7]

Ezcümle, Wittgenstein'a göre bu sebepten ötürü mantığın metot olarak totolojileri kullanmasıyla, aritmetiğin eşitlikleri kullanması örtüşür.

Wittgenstein'a göre, matematiğin bir tümcesi bir düşünce dilegetirmez. Tractatus'tan alıntılayacak olursak: "Yaşamda da, işte, gereksediğimiz hiçbir zaman matematiksel tümce değildir; matematiksel tümceyi, yalnızca, matematiğe ait olmayan tümceleri kendileri de matematiğe ait olmayan tümcelerden sonuç olarak çıkarmak için kullanırız."[8] Wittgenstein burada olgular dünyasında matematiksel tümcenin yerinin olmadığını vurgular. Zira matematik önermesi Wittgenstein'a göre söylemez olandır.

---

**6** Waismann, *Wittgenstein and the Vienna Circle*, s. 219.

**7** Waismann, *Wittgenstein and the Vienna Circle*, s. 219.

**8** Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 153.

Burada Ramsey'in totolojiler ve eşitlikler hususundaki yaklaşımını açıklamak için bir parantez açmak istiyoruz. Ramsey belki de *Tractatus*'u yazıldığı dönemde hakkıyla okuyan ve eleştiren tek kişidir.[9] Bilindiği üzere Ramsey Russell'ın öğrencisidir ve akademik hayatı boyunca uğraştığı tek şey *Principia Mathematica*'nın, Wittgenstein'ın da yoğun eleştirilerine maruz kalan, hatalı yanlarını deyim yerinde ise tamir ederek matematiğin temellendirilmesinde mantıksalcı yaklaşımı kurtarmaktır.[10] Ramsey 1926'da *The Foundations of Mathematics* adlı bir makale yayınlar. Bu makalenin temel amacı, *Principia Mathematica*'nın önermelerinin Wittgenstein'ın iddia ettiği gibi sözde-önermeler olmadıkları, onların sadece karmaşık yapıda totolojiler olduklarını göstermektir.[11] Bu makalede, matematiğin Wittgenstein'ın kullandığı anlamda totolojileri içerdiğini iddia eder.[12] Daha önce sıklıkla dile getirildiği üzere Wittgenstein mantık ve matematik önermelerinin farklı olduğunu matematik önermelerinin totolojiler ile açıklanamayacağını düşünür. Ama Ramsey matematiğin eşitlikleri ile mantığın totolojilerinin aynı şey olduğu düşünür. Bu düşüncesini temellendirmek içinse x = y ifadesinin yerine mantıksal bir Q (x, y) fonksiyonu kullanmayı önerir, bu fonksiyonun üzerine kurguladığı fonksiyonlar teorisi ile matematiğin önermelerinin aslında totolojik doğalarını açıklayabileceğini düşünür. Bununla birlikte Ramsey'e göre matematik ancak bu yolla Brouwer ve Weyl'in Bolşevik tehdidinden kurtulabilir.[13] Wittgenstein'ın Ramsey'e cevabı ne Q (x, y)'nin ne de başka bir önermesel fonksiyonun x = y ifadesinin yerine kullanılamayacağı şeklinde olmuştur.[14]

Frege'ye göre bir eşitlikte bir araya getirilen iki ifadenin anlamları ayrıdır, ama gönderimleri aynıdır.[15] Wittgenstein'a göre ise, bir eşitlikte önemli olan

---

**9** Wittgenstein Frege'nin ve Russell'ın çalışmasını tam anlamıyla anlayamadıklarını düşünür. Bunu Russell'a gönderdiği mektuplardan açıkça anlamaktayız.

**10** O dönemde matematiğin temellerine yönelik ortaya konulan iki farklı düşünme ekolünden bahsedebiliriz. Bunlardan birincisi Frege ve Russell'ın başını çektiği mantıkçı ekol, ikincisi ise Hollandalı matematikçi L. E. J. Brouwer'in önderliğinde ki sezgici yaklaşım. Bu yaklaşımı kısaca özetleyecek olursak; Bruower ve sezgici ekolün diğer üyeleri matematiği, Russell'ın iddialarının aksine mantığa başvurmadan, yalnızca kendi dizgesi içinde kanıtlanabilecek olan teoremler aracılığıyla kurmak istiyorlardı.

**11** Potter, M., *Wittgenstein on Mathematics*, https://www.phil.cam.ac.uk/people/teachİng-research-pages/potter/articles/wittgenstein-maths-doc.pdf, (erişim: 23.07.2018).

**12** Ramsey, F., "The Foundations of Mathematics", *Essays in Philosophy*, *Logic*, *Mathematics and Economics*, Routledge, 1978, s. 152-212.

**13** Ramsey, "The Foundations of Mathematics", s. 152-212.

**14** Wittgenstein'dan Ramsey'e 2, 2, 27 tarihli mektubu.

**15** Frege, G., "On Sense and Reference", *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, P. Geach and M. Black (ed.), Oxford: Basil Blackwell, 1977, s. 25-50.

nokta şudur; eşitliğin kendisi her iki tarafındaki ifadenin anlamlarının aynı olduğunu göstermek zorunda değildir. *Tractatus*'ta bu durumu şöyle dile getirir:

> "İki dile getiriş eşitlik imiyle bağlanınca, bu, bunlar birbirinin yerine konabilir demektir. Ama bunun öyle olup olmadığı, kendisini bu iki dilegetirişin kendilerinde göstermelidir. İki dilegetirişin birbirinin yerine konabilmeleri onların mantıksal biçimini niteler. Evetlemenin bir niteliği, çifte değilleme olarak yorumlanabilmesidir. "1 + 1 + 1 + 1"in bir niteliği, "(1 + 1) + (1 + 1)" olarak yorumlanabilmesidir. Frege, bu iki dilegetirişin imlemlerinin aynı, anlamlarının ise ayrı olduğunu söyler. Oysa eşitlik için özsel olan, eşitlik iminin bağladığı iki dilegetirişin imlemlerinin aynı olduğunu göstermek için zorunlu olmasıdır; çünkü bu, iki dilegetirişin kendilerinde görülebilir. Ve matematik tümcelerinin kanıtlanabilmeleri demek, doğruluklarının, dilegetirdiklerinin kendisinin doğruluğu açısından olgularla karşılaştırılması gerekmeksizin görülebilmesinden başka bir şey demek değildir. İki dilegetirişin imlemlerinin özdeşliği, savlanamaz. Çünkü onların imlemleriyle ilgili bir şey savlamak için, imlemlerini bilmem gerekir: ve imlemlerini bilince de, aynı şeyi mi yoksa ayrı şeyleri mi imlediklerini de bilirim."[16]

Frege, eğer Leibniz'in '2 + 2 = 4' gösterimi boşluk içermiyorsa, toplamadaki birleşme özelliğinin bir aksiyom ya da bir tanım olarak ele alınması gerektiğini düşünüyordu. *Aritmetiğin Temelleri*'nden alıntılayacak olursak:

> "2 artı 2'nin 4 olması dolaysız bir doğruluk değildir; 3 artı 1'in 4'ü ifade ettiğini kabul etmemiz koşuluyla. Bunun kanıtlanması aşağıdaki gibi yapılabilir:
>
> Tanımlar:
>
> **1)** 2, 1 artı 1'dir.
>
> **2)** 3, 2 artı 1'dir.
>
> **3)** 4, 3 artı 1'dir.

---

**16** Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 153-155.

Aksiyom: Eğer eşit olanların yerine onların eşiti konursa, eşitlik korunur.

Kanıtlama: 2 + 2 = 2 + 1 + 1 (Tanım 1'den) = 3 + 1 (Tanım 2'den) = 4 (Tanım 3'den)

Demek ki, 2 + 2 = 4 (Aksiyomdan)

İlk bakışta, bu kanıtlama tümüyle, verilen tanımlarla ve aksiyomla inşa edilmiş gibi görünüyor. Ve yine bu aksiyom, Leibniz'in bizzat kendisinin başka bir yerde yaptığı gibi bir tanıma dönüştürülebilir. Sanki 1, 2, 3, 4 hakkında tanımlarda yer alandan daha fazla bir şey bilmemize gerek yokmuş gibi gözüküyor. Bununla birlikte, daha dikkatle baktığımızda, kanıtlamada, ayraçların ihmal edilmesi yüzünden saklı kalmış bir açık bulabiliriz. Tam kesinliği sağlamak için kanıtlamayı şu şekilde yazmamız gerekir;

2 + 2 = 2 + (1 + 1)

(2 + 1) + 1 = 3 + 1 = 4

Burada eksik olan 2 + (1 + 1) = (2 + 1) + 1 önermesidir, bu da, a + (b + c) = (a + b) + c önermesinin özel bir durumudur. Eğer bu yasayı varsayarsak, her toplama formülü için benzer bir kanıtlama verebileceğimiz kolaylıkla görülebilir."[17]

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Frege toplamanın birleşme özelliğini, yani a + (b + c) = (a + b) + c, işin içine dâhil etmeden bu eşitliğin açık kılınamayacağını düşünüyordu. Wittgenstein'a göre ise toplama işleminin birleşme özelliği, onun içsel bir özelliğidir. Nasıl ki Frege, $\sim\sim p = p$ $\sim\sim p = p$'nin apaçık olduğunu söylüyor ise[18] '1 + 1 + 1 + 1 = (1 + 1) + (1 + 1)' ifadesi de Wittgenstein'a göre apaçıktır. Dolayısıyla toplamanın birleşme özelliğini bağımsız olarak varsaymaya gerek yoktur.

Ezcümle söylenebilecek olan şey şudur; Wittgenstein'a göre Frege, Whitehead ve Russell'ın mantıksalcılığı aritmetiksel eşitlikleri ve onların söylenemez oluşunu açıklamaz.

---

**17** Frege, G., *Aritmetiğin Temelleri*, çev. H. Bülent Gözkan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 93-94.

**18** Frege, G., *The Basic Laws of Arithmetic: Exposition of the System*, M. Furth (ed.), vol. 1, Berkley: University of California Press, 1964, s. 24.

## KAYNAKÇA


Arslan, M., "Wittgenstein'da Matematik Felsefesi", *VII. Mantık Çalıştayı Kitabı*, Vedat Kamer ve Şafak Ural (ed.), İstanbul: 2017.

https://plato.stanford.edu/entries/wittgenstein-mathematics/, (erişim: 14.11.2017).

Frege, G., "On Sense and Reference", *Translations from the Philosophical WritİngsofGottlob Frege*, P. Geach and M. Black (ed.), Oxford: Basil Blackwell, 1960.

Frege, G., *Aritmetiğin Temelleri*, çev. H. Bülent Gözkan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

Frege, G., *The Basic Laws of Arithmetic: Exposition of the System*, vol. 1, M. Furth (ed.), Berkley: University of California Press, 1964.

Potter, M., *Wittgenstein on Mathematics*, https://www.phil.cam.ac.uk/people/teachİng-research-pages/potter/articles/wittgenstein-maths-doc.pdf, (erişim: 23.07.2018).

Ramsey, F., "The Foundations of Mathematics", *Essays in Philosophy*, *Logic*, *Mathematics and Economics*, Routledge: 1978.

Waismann, F., *Wittgenstein and the Vienna Circle*, B. F. McGuiness (ed.), Oxford: Basil Blackwell, 1979.

Wittgenstein, L., *Prototractatus*, B. F. McGuiness, T. Nyberg ve G. H. von Wright (ed.), çev. D. F. Pears ve B. F. McGuiness, London: Routledge & Kegan Paul, 1972.

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

# NIETZSCHE'NİN PERSPEKTİFİNDEN MANTIĞIN MANTIK DIŞI TEMELLERİ

**Berk Utkan ATBAKAN***

## ÖZ

Bu çalışma, Nietzsche'ye göre genel olarak mantığın ve özel olarak ise mantığın bazı ilke ve yasalarının hangi saiklerle ortaya çıkarıldıkları sorusuna bir cevap vermeyi amaçlamaktadır. Böylece, mantığın Nietzsche'ye göre mantık dışı olan temel(ler)ine işaret edebilmeyi ummaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Nietzsche, güç istemi, mantık, hakikat, insan biçimcilik, insan merkezcilik

* Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, Felsefe Bölümü,
E-posta: utkan.atbakan@gmail.com

## THE ALOGICAL FOUNDATIONS OF LOGIC FROM NIETZSCHE'S PERSPECTIVE


### ABSTRACT

This work aims to answer the following question: for Nietzsche, what are the motives under which logic in general has, and specifically some principles and laws of logic have, been developed? In this way, I hope to point out the foundations of logic which are, at bottom, alogical for Nietzsche.



**Keywords:** Nietzsche, the will to power, logic, truth, anthropomorphism, anthropocentrism

"Dünya bize mantıksal *görünüyor*,
çünkü *biz* onu mantıksal hâle *getirdik*."[1]

Nietzsche'nin genel olarak felsefe ile bilime, özel olarak ise metafiziğe yönelik eleştirileri, belli başlı bazı iddialara dayanmaktadır. Bunlar arasında en alışılmadık olanlardan sayılabilecek ve sonuçları bakımından yıkıcı bir nitelik taşımakla birlikte çok verimli de olabileceğine inandığım[2] biri ise genel olarak mantığa ilişkin iddiasıdır.

Nietzsche, başta 'özdeşlik' ve 'çelişmezlik' olmak üzere, mantığın ilke ve yasalarının aslen nesnel, evrensel, *a priori*, mutlak, nihâî, indirgenemez ve bu bağlamda dünyayı anlamlandırmaya yönelik sağlam ve güvenilir araçlar olmadıkları kanaatini taşır. Dahası, Nietzsche'ye göre, bunlar insanın çok temel bazı ihtiyaçlarını karşılamak üzere îcat ve îmâl etmek zorunda kaldığı insanca kurgulardır.

Buradan hareketle, bu çalışma ile Nietzsche'ye göre genel olarak mantığın ve özel olarak ise mantığın ilke ve yasalarının hangi sâiklerle ortaya çıkarıldıkları sorusuna bir cevap vermeyi amaçlıyorum. Böylece mantığın Nietzsche'ye göre mantık dışı olan temel(ler)ine işaret edebilmeyi umuyorum.

Az ya da çok aşina olan herkesin fark edeceği üzere, Nietzsche'nin felsefî söylemi ilk bakışta takibi oldukça zor, son derece dağınık ve bir bütünlük arz etmez görünür. Fakat titizlikle takip edildiğinde biçimsel olmasa da esasen kavramsal ve ilkesel bir bütünlüğü haiz olduğu ortaya çıkar.[3] Benim

---

**1** Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (bundan sonra *KSA* kısaltmasıyla ve cilt numarasıyla birlikte anılacaktır), Giorgio Colli & Mazzino Montinari (ed.), Berlin: DTV/de Gruyter, 1988, Band 12, 9 [144], s. 418.

**2** Zira, yaygın kanaatin aksine, Nietzsche yıkımı salt yıkmak için değil, dâima yeni bir yaratım adına yürütür ve salık verir. Bkz. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, '*Kendini Aşmak Üzerine*', s. 113: "Kötü de olsa söz edelim bundan, ey en bilgeler. Susmak daha kötüdür; suskunlukla geçiştirilmiş tüm hakikatler zehirlenir. Parçalanabilecek ne varsa, bırakın parçalansın hakikatlerimize çarpıp da! İnşa edilecek pek çok ev var hâlâ!"

**3** Krş. Nietzsche, *İnsanca*, *Pek İnsanca -2*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Baskı, 2004, §128, s. 73: "Size parça parça verildiği için (ve öyle verilmesi gerektiği için) onun parça buçuk bir yapıt olması gerektiğini mi sanıyorsunuz?"

anlayabildiğim ve anladığımdan hareketle yorumlayabildiğim kadarıyla, Nietzsche'nin genel olarak tüm felsefesinin en temel ilkelerinden, özel olarak da mantığa yönelik eleştirilerinin en temel dayanaklarından biri 'güç istemi' (*der Wille zur Macht*)[4] anlayışıdır. Dolayısıyla 'güç istemi' anlayışı genel hatlarıyla bile olsa açıklanmadan, Nietzsche'nin mantık hakkındaki fikirleri havada kalacaklardır.

Ne var ki 'güç istemi' anlayışını açıklamak ve irdelemek başlı başına bir çalışmayı gerektireceğinden, burada birkaç belirleme yapmakla yetinmek zorundayım. Nietzsche'nin felsefesinde 'güç istemi' kavramı, özelde tüm canlı ile cansız ya da organik ile inorganik varlıkların[5] birbirleri arasındaki kuvvet ilişkilerini belirleyen ve genel olarak bize yaşamın, dünyanın, gerçekliğin, oluşun yorumlanmasını mümkün kılan bir ilke konumundadır. Bu bağlamda, var olan ve olan biten her şey, güç isteminin birer dışavurumu olarak, güç istemi uyarınca var olur ve olup biter.

Nietzsche'nin en temel kabullerinden birine göre, var olan "her şey kuvvettir"[6]. Kuvvetler, var olduklarını söylediğimiz, kendilerine müstakil birer varlık atfederek adlarına 'şey' dediğimiz tek tek her şeyin ve bunların bütününün gayrimaddî oluşturucu unsurlarıdır. Böylece, her şey, Nietzsche'nin kimi zaman 'kuvvet noktaları' (*Kraftpunkte*)[7] ya da 'kuvvet atomları' (*Kraftatome*)[8], kimi zamansa 'dinamik nicelikler' (*dynamische Quanta*)[9] ya da 'güç nicelikleri' (*Macht-Quanta*)[10] ismiyle andığı 'kuvvet merkezleri'nin

---

**4** '*Der Wille zur Macht*' terimi, Türkçe tercümelerde 'güç istenci', 'iktidar istenci' 'kuvveti isteme', 'kudret iradesi', 'gücün iradesi', 'hâkimiyete yönelik irade', 'kudret muradı' gibi terimlerle karşılanmıştır. Ben ise Nietzsche'nin bu terime yüklediği anlamı gözeterek gerek Türkçe'nin ifade gücünün sağlayabildiği olanaklar nedeniyle, gerekse fonetik-estetik kaygılarla 'güç istemi' olarak karşılamayı tercih ediyorum. Öte yandan, 'istem' terimini 'istek', 'murat', 'talep' gibi tikele gönderme yapan bir anlamda değil, genel olarak 'etkinlik hâli(ndeki irade)' anlamında kullanıyorum. Böylece 'güç istemi', Nietzsche'nin söylemi ile uygunluk içinde, gücün asla bilkuvve veya potansiyel değil, ancak ve ancak etkin ve dolayısıyla dinamik olarak, başka deyişle ancak etki(leşim)leri ile var olarak düşünülebileceğine de işaret etmektedir.

**5** Nietzsche, güç istemi bağlamında, organik-inorganik ya da canlı-cansız ayrımının gerçek bir ayrım olmadığını ve bir önyargıdan ibaret olduğunu kabul eder. Bkz. Nietzsche, *KSA 11*, 36 [21], s. 560 ve *KSA 11*, 34 [247], s. 504. Ayrıca, krş. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, §36, s. 44-47.

**6** Nietzsche, *KSA 10*, 1 [3], s. 9.

**7** Bkz. Nietzsche, *KSA 11*, 40 [36], s. 646 ve *KSA 12*, 2[69], s. 92.

**8** Bkz. Nietzsche, *KSA 11*, 36 [20], s. 560 ve *KSA 11*, 36[22], s. 560.

**9** Bkz. Nietzsche, *KSA 13*, 14 [79], s. 259.

**10** Bkz. Nietzsche, *KSA 13*, 14 [79], s. 257.

(*Kraftcentren*)[11] etkileşimlerinin, birbirleriyle kurdukları ilişkilerin, kombinasyonların ('*Kraft-Combination*'[12]), organizasyonların birer dışavurumu, tezahürüdür.

Başka deyişle, Nietzsche'ye göre, gerek var olan tek tek her şey, gerekse var olanların bütünü onun 'güç istemi' adını verdiği dâimî dürtünün dışavurumları olan kuvvet merkezlerinden meydana gelmektedir. Öte yandan her kuvvet merkezi, her şeye ortak olan ve her şeyi belirleyen bu 'Güç İstem'i uyarınca ve fakat kendine özgü perspektiften yönelimle ol(uş)makta, eylemekte ve etki üretmektedir. Etki üreten, yani 'etkileyen' her şey aynı zamanda 'etkilenen(ler)'i de var saydığı için her bir kuvvet merkezi ya da güç niceliği etki üretmekle kalmaz, aynı zamanda ve zorunlulukla etkilerini dayatır. Zira Nietzsche'ye göre kuvvet, etkilerinin toplamından ibarettir[13] ve her kuvvetin "özü diğer bütün kuvvet nicelikleri üzerinde güç uygulamaya" dayanır.[14] Böylece, kuvvet merkezleri ya da güç nicelikleri arasındaki söz konusu etkileşim sürekli bir direnç ve gerilim ilişkisidir. Dolayısıyla her kuvvet, doğası gereği, söz konusu dirençleri yenmek, başka deyişle, etkileme-etkilenme ilişkisinde etkileyen olmak, yani kendini dayatmak, hükmetmek ister. Bu bağlamda, hükmeden ya da etkin olan kuvvet, dâima güç fazlalığına ve güçteki artışa yöneliktir. Başka deyişle, bir güç niceliği olarak kuvvet, ürettiği etki ve direndiği etkiyle tanımlanır[15] ve bu anlamda gücün göstergesi güç fazlasıdır.[16] Dolayısıyla güç istemi, dâima, kuvvetin daha fazla güce yönelik istemidir.[17]

Öte yandan, Nietzsche'ye göre kendisi de bizzat organize olmuş bir kuvvetler çokluğu ve güç istemi olan insanın ürettiği ve kendi dışına dayattığı her etki, epistemolojik bağlamda bir değerlendirmeye ya da eş deyişle bir 'yorum'a karşılık gelmektedir.

---

**11** Bkz. Nietzsche, *KSA 9*, 11 [311], s. 560 ve *KSA 13*, 14 [188], s. 376.

**12** Bkz. Nietzsche, *KSA 11*, 36 [21], s. 560.

**13** Nietzsche, *KSA 13*, 14 [98], s. 275.

**14** Nietzsche, *KSA 13*, 14 [81], s. 261.

**15** Bkz. Nietzsche, *KSA 13*, 14 [79], s. 258.

**16** Bkz. Nietzsche, *Putların Batışı ya da Çekiçle Felsefe Nasıl Yapılır*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları, 2005, s. 7.

**17** Dikkat etmek gerekir ki, güç istemi, istemin sahibi ve/veya taşıyıcısı olan, istemi yüklenen bir öznenin ya da tözün değil, bizzat gücün istemidir; ya da daha doğru bir deyişle, güç bizzat isteminden ibarettir. Dolayısıyla, güç, bir öznenin isteminin nesnesi olarak ve 'güç istemi' bir fail-öznenin gücü istemesi, gücün peşinden koşması, güce sahip olmayı arzulaması, vb. olarak anlaşılmamalıdır. Krş. Nietzsche, *KSA 13*, 14 [80], s. 260: "Fakat gücü isteyen kim? – Eğer gücün kendisi güç istemi ise, bu saçma bir sorudur."

> "[M]evcut olan, bir şekilde meydana gelmiş olan bir şey, kendinden üstün bir güç tarafından yeni amaçlar doğrultusunda sürekli yeniden yorumlanır, yeniden ele geçirilir, yeni bir yarar doğrultusunda yeniden yapılandırılır ve yönlendirilir; canlılar dünyasında olagelen her şey bir boyun eğdirme, bir efendi olmadır; öte yandan tüm boyun eğdirmeler ve efendi olmalar da o zamana kadarki 'anlam'ı ve 'amaç'ı zorunlu olarak bulanıklaştıracak ya da bütünüyle silecek birer yeniden yorumlama, yeniden düzenlemedir."[18]

Buna göre herhangi bir kişinin herhangi bir zihinsel/bilişsel edimi, o kişinin karşılık geldiği güç istemi[19] uyarınca ve onun kendi perspektifinden yönelimle yapılan bir yorumdur. Bu bağlamda insanın dünyaya yönelik zihinsel/bilişsel etkinlikleri dünyayı değerlendirme, yani yorumlama üzerine kuruludur. Nietzsche buradan hareketle bütün kavramların insanın perspektifsel yorumları olduklarını, böylece kurgudan ibaret olduklarını kabul eder. Dolayısıyla, genel olarak felsefenin en temel kavramları (özne, nesne, şey, töz, varlık, vs.) ve özelde ise mantığın ilke ve yasaları, insanın kurguladığı ve dünyaya dayattığı yorumlardan ibarettirler. Başka deyişle, mantığın ilke ve yasaları, dünyaya anlam vermek üzere insan tarafından, insanca perspektiften oluşturulmuş insan merkezli ve insan biçimci yorumlardır. Böylece, salt yorum olmak bakımından, başka her yorum gibi, ne mutlak ve nihâîdirler, ne de dünyaya ilişkin diğer herhangi bir yorumun *a priori* koşulu ya da gerek şartıdırlar. Ne var ki vazgeçilmez, kaçınılmaz oluşları, varoluşumuzu, yaşamımızı onlara borçlu oluşumuzdan ileri gelir. Zira Nietzsche'ye göre, mantık, "içinde varoluşumuzu mümkün kılabileceğimiz bir dünya düzenleme dürtümüzden" kaynaklanır[20] ki, Nietzsche'ye göre bu dürtü biyolojiktir.[21] Bu bakımdan mantık, dünyanın akılsal/mantıksal karakterinden değil, insanın varoluşsal koşullarından kaynaklanır. Bu bağlamda, mantığın ilkeleri, herhangi bir nesnel zorunluluk taşımayan, bilakis pek insanca perspektif(ler)e dayalı empirik yasalardır.[22]

Bu noktada, insanın ve özellikle de filozofun mantığı kurgulamayı, îcat etmeyi, îmâl etmeyi niçin tercih ettiği sorusu sorulabilir. Başka deyişle,

---

**18** Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü – Bir Polemik*, çev. Zeynep Alangoya, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011, II, §12, s. 73.

**19** Burada şu önemli noktayı bir kez daha altını çizerek hatırlatmakta yarar var ki, Nietzsche'ye göre kişinin güç istemi söz konusu değildir; kişi bizzat güç istemidir.

**20** Bkz. Nietzsche, *KSA 12*, 9 [144], s. 418.

**21** Bkz. Nietzsche, *KSA 13*, 14 [152], s. 333-335 ve *KSA 12*, 7 [9], s. 294-297.

**22** Bkz. Nietzsche, *KSA 12*, 9 [97], s. 389-391.

dünyayı yorumlamak için niçin herhangi bir başka aracı/gereci değil de, mantık(sal olan)ı seçmiştir. Bu sorunun cevabı, Nietzsche'nin felsefî söyleminin büyük ölçüde dayandığı Herakleitosçu kabuller üzerinden verilebilir görünmektedir.

Nietzsche'ye göre dünya hiçbir ânında ve unsurunda durağan ya da sabit olmayan, dahası, belirli bir düzen ya da değişmez yasalar uyarınca işlemeyen, bilakis dâima değişim içinde olan kaotik bir akıştan, oluştan ibarettir.[23] Felsefe ise, olsa olsa, bu Herakleitosçu akışı kavram ve şemalarla, başka deyişle dil ve mantık aracılığıyla eğreti bir şekilde tasvir ve tarif etmektedir.[24]

> "Hâlâ ayakta kalmasına izin verdiğim yegâne felsefe […] Herakleitosçu Oluş'u tasvir etme ve onu işaretlere sadeleştirme (deyim yerindeyse, onu bir çeşit hayalî varlıkmış gibi tercüme etme ve mumyalama) girişimi[dir]."[25]

Mantık ise esasen çok olanı bir, çeşitli olanı monoton, dâima değişim içinde olanı değişmez ve sabit, farklı olanları aynı, özdeş kılmaya yönelik insanca güvenlik dürtüsünden kaynaklanan bir icat, bir araç, bir yorumdur ve başta da işaret etmeye çalıştığım üzere, her yorum gibi mantığın da oluşturulmasının ardındaki sâik güç istemidir.

Nietzsche "Mantıksal Olanın Menşei" (*Herkunft des Logischen*) başlıklı bir metninde şöyle söyler:

---

**23** Bkz. Nietzsche, *KSA 11*, 38 [12], s. 610-611. Ayrıca krş. Nietzsche, '*Die fröhliche Wissenschaft*', *KSA 3*, §109, s. 467-469.

**24** Nietzsche bu yorumlama tarzını, yaşama aykırılığını vurgulamak üzere, kimi zaman 'Mısırcılık', kimi zamansa 'kavram mumyacılığı' olarak niteler. Bkz. Nietzsche, *Putların Batışı*, '*Felsefede Akıl*', §1, s. 25. Ayrıca, oluşu dondurup kaskatı kesme eğilimini nitelemek için kullandığı 'Mısırcılık' kavramını gençlik yıllarında bir başka bağlamda, Apollon-Dionysos karşıtlığını tarif ederken ve deniz ile dalga metaforu üzerinden kullanmıştır. Bkz. Nietzsche, *Tragedya'nın Doğuşu*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Baskı, 2011, §9, s. 62-63: "Apollon, tekil varlıkları tam da aralarına sınırlar koyarak ve kendini tanıma ılımlı olma buyruklarıyla, en kutsal dünya yasaları olarak hep yeniden bu sınırları anımsatarak sakinleştirmek ister. Ancak, bu Apolloncu eğilimde, böylelikle biçimin Mısır'daki gibi katılıkta ve soğuklukta donup kalmaması için, tek tek dalgalara yollarını ve alanlarını önceden gösterme çabasıyla tüm denizin deviniminin durmaması için, zaman zaman Dionysosçu olanın selleri Apolloncu "istenç"in, Hellenliği içine tek taraflı hapsetmek istediği tüm küçük çemberleri yıkıp geçmiştir."

**25** Bkz. Nietzsche, *KSA 11*, 36 [27], s. 562. Bu alıntıdan hareketle, Nietzsche'nin Herakleitosçu olmayan her felsefeyi yıkmaya niyetli olduğu söylenebilir.

"Mantık [Logik] insanın kafasında nereden gelip de oluşuvermiştir? Elbette mantık dışından [Unlogik], ki [mantık dışının] kökensel olarak uçsuz bucaksız bir diyârı olsa gerektir. Bizimkinden başka –ama yine de bizimkinden daha doğru– bir yolla çıkarımlar yapan sayısız varlık yok olup gitmiştir. Örneğin, beslenmede olduğu gibi düşman hayvanlar söz konusu olduğunda da 'aynı' olanı yeteri kadar bulmayı bilmeyenler –başka deyişle, şeyleri fazlasıyla yavaş sınıflandıran ve sınıflandırmada fazlaca ihtiyatlı olanlar– karşılaştıkları benzer durumların birbirlerinin aynı olmaları gerektiğini hiç vakit kaybetmeden, hemen tahmin edenlerden daha düşük bir hayatta kalma olasılığına sahiptiler. Ne var ki aslında sadece benzer olana aynıymış muamelesi yapmaya yönelik hâkim eğilim, ki mantık dışı bir eğilimdir, –zira aslında birbirinin aynı olan hiçbir şey yoktur– mantığın tüm temellerini oluşturmuştur. Benzer şekilde yine, her ne kadar tam anlamıyla hiçbir gerçek şeye karşılık gelmese de mantık için vazgeçilmez olan töz kavramının ortaya çıkması için — şeylerdeki değişimlerin uzun süre görülmemiş, algılanmamış olması gerekir. [Her şeyi] dakiklikle görmemiş olan varlıklar, her şeyi 'akış içinde' görmüş olanlara göre avantajlıydılar. Çıkarım yapmada gösterilen her yüksek dereceli ihtiyat, her şüpheci eğilim, kendinde, yaşam için büyük bir tehlike teşkil eder. Karşıt eğilim, yani yargıyı askıya almaktansa onaylama, beklemektense yanılma ve düzmeceler uydurma, yadsımaktansa kabul etme, adil olmaktansa yargılama eğilimi, müthiş ölçüde güçlü olana dek geliştirilmemiş olsaydı hiçbir varlık hayatta kalamazdı. — Bugün beyinlerimizdeki mantıksal düşüncelerin ve çıkarımların işleyişi bir sürece ve ayrı ayrı göz önüne alındıklarında hepsi çok mantık dışı ve adaletsiz olan güdülerin mücadelesine karşılık gelmektedir; biz genellikle bu mücadelenin sonucundan haberdar oluyoruz sadece: işte bunca hızlı ve gizli saklı işletiyor bugün kendini bu kadim mekanizma."[26]

Bu ifadelerden açıkça anlaşılacağı üzere, Nietzsche'ye göre insan, bir yorum olarak mantık aracılığıyla bir dünya yaratmıştır. Dahası bu yorumu,

---

**26** Nietzsche, '*Die fröhliche Wissenschaft*', *KSA 3*, §111, s. 471-472. Krş. Nietzsche, *KSA 11*, 34 [253], s. 506: "*Hakikat*, belirli bir yaşayan varlık türünün onsuz hayatta kalamayacağı *yanılgı çeşididir*." Ayrıca krş. Nietzsche, '*Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine*', *Nietzsche ve Dil*, çev. Abdullah Onur Aktaş, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, s. 27: "Doğrular, yanılsama olduğunu unuttuğumuz yanılsamalardır."

yani mantığı dünyaya dayatarak, yalnızca hayatta kalabileceği değil, aynı zamanda hükmedebileceği bir dünya yaratmıştır. Öyleki kuvvet için etki üretmemek, yani bilkuvve ya da potansiyel olmak söz konusu olamayacağı için, yaşam da salt hayatta kalmak değil, etkin olarak yaşamak, yani hükmederek yaşamaktır. Öte yandan mantık, bu amaçla müstakilen kurgulanan ve icat edilen yegâne araç değildir; nitekim Nietzsche mantık üzerine görüşlerini sıklıkla mantığın matematik ve dil ile ilişkisi bağlamında dile getirir. Başka deyişle, mantıksal düşünme ile matematiksel düşünmenin benzer temeller üzerine kurgulandığı ve genel olarak dilin de bunun özel bir örneği olduğu kanaatindedir.

> "*Sözümona bilim olarak dil*. — Dilin, kültürün gelişimi açısından önemi, insanın dilde var olanın yanında kendine ait bir dünya, var olan dünyanın temelden değiştirebileceği ve kendini onun efendisi kılabileceği kadar sağlam gördüğü bir yer kurmasında yatmaktadır. İnsan şeylerin kavramlarına ve adlarına uzun zaman dilimleri boyunca *aeternae veritates* olarak inandığı sürece, kendini hayvanın üstüne koyduğu o gururu edinmiştir. Dilde gerçekten dünyanın bilgisine sahip olduğunu sanmıştır. Dili oluşturan [kişi], şeylere sadece birer tanım verdiğine inanacak kadar alçakgönüllü değildi, şeyler üzerine en yüksek bilgiyi sözcüklerle dile getirdiğini sanıyordu. [...] *Mantık* da gerçek dünyada hiçbir şeyin karşılık düşmediği yasalara —örneğin şeylerin aynılığı, aynı şeyin zamanın değişik noktalarında özdeş kaldığı varsayımına— dayanır: oysa söz konusu bilim buna karşıt (gerçek dünyada böyle şeylerin bulunduğuna ilişkin) inanç sayesinde ortaya açıkmıştır."[27]

Dahası, Nietzsche'ye göre,

> "Sayıların yasalarının bulunuşu, birden fazla aynı şey bulunduğuna (gerçekte aynı şey yoktur), en azından şeylerin bulunduğuna (ama 'şey' yoktur) ilişkin daha en başlarda hüküm süren yanılgı temelinde gerçekleşmiştir. [...] Sayıların yasaları, bizim tasarımımız olmayan

---

**27** Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca-1 — Özgür Tinliler İçin Bir Kitap*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Baskı, 2012, §11, s. 8-9. Dilin icat edilmek zorunda kalınmış bir hayatta kalma aracı olması ve dil, iletişim ve bilinç arasındaki ilişki hakkında bkz. Nietzsche, '*Die fröhliche Wissenschaft*', *KSA 3*, §354, s. 590-593. Ayrıca krş. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §268, s. 212-214 ve Nietzsche, "Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine", *Nietzsche ve Dil*, s. 23-37.

bir dünyaya asla uygulanamaz: Bu yasalar sadece insan-dünyasında geçerlidir."[28]

Dolayısıyla,

> "*Mantık* (tıpkı geometri ve aritmetik gibi) *yalnızca bizim* **yaratmış olduğumuz** *kurmaca hakikatlere uygulanır.* Mantık, aktüel dünyayı bizim belirlediğimiz bir varlık-şeması aracılığıyla kavrama, daha doğrusu, [aktüel dünyayı] kendimiz için formüle edilebilir ve hesaplanabilir kılma girişimidir."[29]

Bu bağlamda mantık, Nietzsche'ye göre aslen "'[b]ilmek için' değil fakat şemalaştırmak için, kaosa pratik ihtiyaçlarımızı karşılayacak kadar çok düzenlilik ve biçim dayatmak için" icat edilmiş bir kurgudur; öyle ki "[a]klın, mantığın, kategorilerin formasyonunda söz sahibi olan ihtiyaçtır: 'bilme' ihtiyacı değil, kavranabilirlik ve hesaplanabilirlik amacıyla sınıflandırma, şemalaştırma ihtiyacıdır."[30] Şöyle de söylenebilir: bilgi, çoğu filozofun iddia ettiği üzere salt bilme için, bilginin kendisi için istenmemektedir. Filozofun bilme istemi ya da hakikat istemi, esasen güç istemidir; yani kendini dayatma ve hükmetme ve bu doğrultuda uyarlama, dönüştürme istemidir.[31]

> "Mantığa inanmaya yönelik öznel dürtümüz şunu açığa çıkarır sadece: mantık bilincimize dâhil olmadan çok önce, *mantığın postülalarını olan-bitene* **dâhil etmekten/sokuşturmaktan** [*hineinlegen*] başka bir şey yapmış değiliz: şimdi ise bunları olan-bitende keşfediyoruz —artık bundan başka türlüsünü yapamayız— ve söz konusu dürtünün

---

**28** Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca-1 — Özgür Tinliler İçin Bir Kitap*, §19, s. 17-18.

**29** Nietzsche, *KSA 13*, 9 [97], s. 391. Krş. Nietzsche, *KSA 12*, 10 [202], s. 580: "[...] şeylik, mantıksal ihtiyaçlardan dolayı, böylece tanımlama, iletişim amacıyla [...] (ilişkiler, özellikler, etkinlikler çokluğunu birbirine bağlamak üzere) bizim tarafımızdan ilave edilmiştir." Ayrıca krş. Nietzsche, *KSA 12*, 9 [89], s. 382: "Düşünmek ve çıkarım yapmak için *varlıklar varsaymak* gerekir: mantık yalnızca kendisiyle aynı kalan şeyler için söz konusu olan formüllerle iş görür." ve krş. Nietzsche, *KSA 13*, 14 [79], s. 258: "Hesap yapabilmek için 'birliklere' ihtiyaç duyuyoruz: fakat bu demek değildir ki böyle birliklerin var olduklarını varsaymaya mecburuz."

**30** Nietzsche, *KSA 13*, 14 [152], s. 333-334.

**31** Bkz. Nietzsche, *KSA 11*, 40 [13], s. 634: "*Mantıksal hakikat* istemi, olan biten her şeyin temelden bir *yanlışlaması* yapıldıktan sonra sürdürülebilir ancak [...] mantık, hakikat isteminden *kaynaklanmaz*."

> ‘hakikat’a ilişkin birşeyleri teminat altına aldığını sanıyoruz. [...] Dünya bize mantıksal *görünüyor*, çünkü *biz* onu mantıksal hâle *getirdik*.”[32]

Konuşmamı şu noktalara önemle işaret ederek bitirmek isterim. Buraya kadar ortaya koymaya çalıştıklarımdan Nietzsche’nin mantık düşmanı olduğu sonucunu çıkarmak bizleri yanıltacaktır.[33] Zira Nietzsche’nin mantığa yönelik eleştirisi esasen mantığa dayalı hakikat ve dolayısıyla mutlakiyet iddialarına yönelik bir eleştiridir. Öyleki Nietzsche’ye göre hiçbir mantık ilkesi ya da yasası ve dolayısıyla herhangi bir mantık ilkesinden hareketle varıldığı veya varılabileceği iddia edilen hiçbir sonuç mutlak, nihâî olamaz. Başka deyişle ne mantık, ne de insan kurgusu olan herhangi başka bir yapı bizi nihâî, değişmez, ezelî-ebedî, hikmeti kendinden menkul bir hakikate ulaştırabilir.

Görünen o ki Nietzsche, bizleri, kurduğumuz her yapının mecburen insan biçimci, insan merkezli ve dolayısıyla pragmatik, yani pek insanca olmaya mahkum olduğunu itiraf etmeye çağırmaktadır. Böylece, Nietzsche bilmenin ancak kendini bilmekle mümkün ve koşullu olduğu yönündeki kadim bilgelikle uyum içinde, filozofu tevâzuya davet etmektedir.

---

**32** Nietzsche, *KSA 12*, 9 [144], s. 418.

**33** Bu yönde bir okumaya, örneğin, Nietzsche’nin mantıksal ilkeleri reddederek mantık yasalarına inanmamayı teşvik ettiğini söyleyen Haar’ın yorumlarında rastlanabilir (bkz. Michel Haar, “*Nietzsche and Metaphysical Language*”, *The New Nietzsche*, ed. D. B. Allison, New York: Dell Publishing, 1977, s. 5-36). Ne var ki bir ölçüde isabetli olan bu yorum dikkate değer olmakla birlikte, Nietzsche’nin mantığı bir kurgu, fakat yaşamımızı sürdürebilmemiz için elzem bir kurgu olduğu yönündeki açık beyanı da dikkate alınarak okunmalıdır. Nietzsche’nin mantığa ilişkin olumlu görüşleri için ayrıca bkz. Nietzsche, *İnsanca*, *Pek İnsanca-1 — Özgür Tinliler İçin Bir Kitap*, §265, s. 192 ve Nietzsche, “Putların Batışı ya da Çekiçle Felsefe Nasıl Yapılır”, *Almanlarda Eksik Olan Ne?*, §7, s. 60-61.

## KAYNAKÇA


Haar, Michel, "Nietzsche and Metaphysical Language", *The New Nietzsche*, D. B. Allison (ed.), New York: Dell Publishing, 1977, s. 5-36.

Nietzsche, Friedrich, "Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine", *Nietzsche ve Dil*, çev. Abdullah Onur Aktaş, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2017, s. 21-39.

Nietzsche, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü – Bir Polemik*, çev. Zeynep Alangoya, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.

Nietzsche, Friedrich, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

Nietzsche, *İnsanca*, *Pek İnsanca-1 — Özgür Tinliler İçin Bir Kitap*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Baskı, 2012.

Nietzsche, Friedrich, *İnsanca*, *Pek İnsanca -2*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Baskı, 2004.

Nietzsche, Friedrich, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Nietzsche, Friedrich, *Putların Batışı ya da Çekiçle Felsefe Nasıl Yapılır*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları, 2005.

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (ed.), Berlin: DTV/de Gruyter, 1988.

Nietzsche, Friedrich, *Tragedya'nın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Baskı, 2011.

# RETORİKTE PATHOS'UN YERİ

**Coşkun BABA***

## ÖZ

Aristoteles, retoriği "belli bir durumda var olan inandırma yollarını kullanma yetisi" olarak tanımlamaktadır. Bu tanıma göre ikna/inandırma için kullanılan önermeler, çıkarımlar, argümanlar veya göstergeler (söz-yazı/sözlü-yazılı metin, resim, reklam, mimik, giyim-kuşam vb.) esasında retoriktir.

Amacı muhatabı inandırmak/ikna etmek olan retorik, muhatabın karar vermesinde etkili olduğu gibi muhatapta yeni bir tutumun gelişmesini sağlamada veya var olan tutumu değiştirmede de etkili bir sanattır. Bu çalışmada her alanda kullanılan retoriğin ve retoriğin amacı olan iknanın tanımı, retorikte inandırmanın/iknanın olabilmesi için hangi kanıtlama/ikna etme/inandırma yollarının kullanılması gerektiği üzerinde durulacaktır. Ayrıca bu çalışmada retoriğin dilsel ve dil-dışı yönüne de vurgu yapılacaktır. Bu metinde esas olarak Aristoteles'in belirttiği ikna etme yollarından *ethos ve logos*a kısaca değindikten sonra *pathos*un tanımı, kullanımı ve kanıt değeri ele alınacaktır.

Yunanca'da 'duygu' anlamında kullanılan *pathos*, "söz sanatında konuşmacının dinleyicilerin duygularını harekete geçirmesi, onlara duygu aşılaması için uyandırılması gereken bu duygula-

* Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı,
E-posta: cbaba@bartin.edu.tr.

ra" denir. Retorikte *pathos,* dinleyicilerin yargısını değiştirmek için duygulara hitap etmektir. *Pathos,* muhatapta belli bir ruh hali meydana getirmektir. Bu durum, duygu ve hisler ile alakalı olup retorun muhatap üzerinde artistik/teknik kanıt oluşturup muhatabın hislerini ya da duygularını etkilemesidir.

**Anahtar Kelimeler**: Aristoteles, retorik, ikna, pathos

## THE PLACE OF PATHOS IN RHETORIC
## ABSTRACT

Aristotle describes his rhetoric as "ability to use convincing ways in a particular situation". According to this definition, the propositions, inferences, arguments, or indicators (writing-writing/oral-written text, painting, advertisement, mimic, clothing etc.) used for persuasion are rhetorical.

The rhetoric, which is the aim of convincing the recipient, is an art that is effective in human decision making, that allows a new attitude to develop in people, or that is effective in changing the existing attitude. In this work, we will focus on the definition of rhetoric used in each area and of conviction which is the aim of rhetoric, what evidence should be used in order to make conviction in rhetoric. In this study, the linguistic and non-linguistic aspect of rhetoric will also be emphasized. In this text, as Aristotle states, ethos, logos, and then the definition, use and value of the pathos will be discussed.

Pathos, in Greek means emotion, (appeal to emotion) is a way of convincing an audience of an argument by creating an emotional response to an impassioned plea or a convincing story. In rhetoric pathos, to change the judgment of the audience is to address emotions. Pathos is to bring a certain mood to the client. This situation is related to sensation and feelings and the artistic/technical evidence on the interlocutor of the interlocutor affect the sensation or feelings.

**Keywords**: Aristotle, Rhetoric, Persuasion, Pathos

Bu bildiri,[1] retoriğin temel kavramları, retorikte kanıtlama/ikna etme/İnandırma yolları ve bu yollardan birisi olan pathos hakkında olacaktır.

Bildirimizin temel soruları; bu bildiride cevabı verilmeye çalışılacak sorular şunlardır:

1. Retorik nedir?
2. Dilsel ve dil-dışı retorik nedir?
3. Retoriğin amacı olan ikna nedir?
4. Retorikte kanıtlama/ikna etme/inandırma yolları nelerdir?
5. *Ethos*, *pathos* ve özellikle *logos*un mahiyeti nedir?
6. Retorikte *pathosun yeri nedir?*

## Kavramsal Açıklamalar, Retoriğe Dair Temel İlkeler

### 1. Retoriğin Tanımı

Aristoteles Retoriği '**belli bir durumda elde var olan inandırma yollarını kullanma yetisi'**[2] olarak tanımlar.

Mantık ilminde hitabetin tarifinin genellikle şu şekilde yapıldığı görülmektedir: "**Kesin ve güvenilir bilgilerden (yakiniyyat) sayılmayan**, **yani makbulat ve maznunat cinsinden önermelerle kurulan kıyasa hitabet adı verilir.**"[3]

Hitabet, "güzel söz söyleme sanatı"[4] olarak da tanımlanmaktadır. Fakat az öncede belirttiğim gibi bu tanıma göre ve genel anlayışa göre hitabet, retoriğin (dilsel retoriğin) sözlü kısmına tekabül ettiğini görmekteyiz.

Bazı kesimlerce Retorik, sadece konuşma/hitabet olarak alınsa da burada da ifade edilmeye çalışılacağı üzere retorik sadece bir konuşma değildir. Esasında retoriğin hem dilsel yönü (yazılı ve sözlü metin) hem de dil-dışı yönü vardır.

---

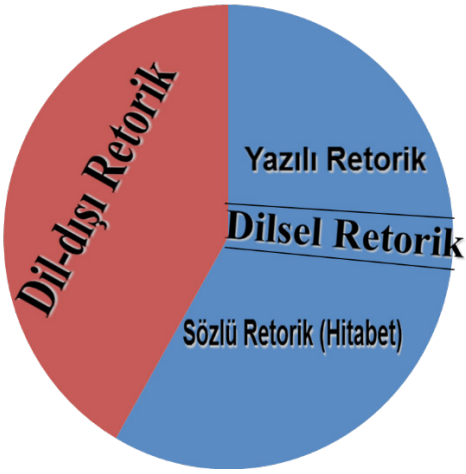
**1** Bu bildiri metni, "Retorik ve Kanıtlama, İkna Etme, İnandırma İlişkisi", başlıklı çalışmadan (Coşkun Baba, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Isparta 2017) üretilmiştir.

**2** Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995, s. 37.

**3** İsmail Hakkı İzmirli, *Felsefe Dersleri*, İstanbul, 1330, s. 266; Şemsettin Sami, *Kamus-i Türkî*, Dersaadet: İktam Matbaası, 1317, s. 584; Farabi, *Fusulu'l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan, İzmir: D. E. Ü. Yayınları, 1987, s. 48; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2009, s. 221; Esirüddin Mufaddal b. Ömer Ebheri, *İsagoci*, İstanbul, 1294, s. 30; Mahmud b. Hasan Mağnisavi, *Muğni't-Tullab*, İstanbul, 1283, s. 48.

**4** *Türkçe Sözlük*, "Retorik Maddesi", T.D.K Yayınları, Kaynak: http://www. tdk.gov.tr. (erişim: 21.05.2018); Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1998, s. 374. Ayrıca bkz. Ahmet Lütfi Kazancı, *Peygamber Efendimizin Hitâbeti*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1980, s. 17.

## 2. Dilsel Retorik ve Dil-Dışı Retorik




Bu bildiride daha çok dilsel retorik çerçevesinde konu tartışılacaktır. Retorik sadece konuşmayı değil, aslında daha çok muhatabı ikna etmede rol sahibi olan tüm faktörleri içine alır. Bunların içerisinde düşünmenin oluşmasında daha belirleyici olan söz, konuşma ve yazıyı içine alan kısma dilsel retorik denir.

Retorik, özellikle kesin veya özel bir konu sınıfıyla sınırlı olmadan, tüm konular, alanlar ve bilimler hakkında kanıtlama yollarını kullanma gücü ile ilgilidir.[5] Retoriğin temel ilgi alanı, iknanın ortaya çıkmasında etkin rol oynayan dilsel unsurlardır.

Dil-dışı retorik, anlatılmak istenen bilgilerin dilsel unsurlar yerine dil-dışı unsurlarla ortaya konmasıdır. Retorik, özellikle teknolojinin arttığı bu son zamanlarda dil-dışı unsurlarla da (reklamlar, televizyon programları, filmler, mimari yapılar, afişler, logolar, kıyafetler, tutum, davranış, jest, mimik, işaret vb.) en az dilsel unsurlar kadar ilgilenir hale gelmiştir.[6]

Bu konuyla ilgili olarak tekrar belirtmek gerekirse genel kanaate göre retoriğin karşılığı olarak hitabet görünmektedir. Esasında hitabet, retoriğin (dilsel retoriğin) sözlü kısmına tekabül etmektedir. Dolayısıyla retorik eşittir hitabet (Retorik=Hitabet) diyemeyiz.

---

**5** Aristoteles, *Retorik*, s. 37.

**6** Dilsel ve dil-dışı retorik için bkz. Coşkun Baba, "Retorik ve Kanıtlama, İkna Etme, İnandırma İlişkisi", Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Isparta, 2017, s. 11-19.

## 3. Retoriğin Tarihsel Gelişimi

Duygu ve düşünceleri ifade etmek, olayları ve olguları açıklamak anlamında retoriğin tarihi ilk insanlık tarihine kadar gider. İnsanların bir arada yaşamaya ve dili kullanmaya başlamalarından beri birbirlerini ikna etmeye çalıştıkları şeklinde bir varsayım yanlış bir iddia olmasa gerek.

Menşei Eski Yunan ve Roma'ya dayanan, Antik Çağ boyunca 'bir sözlü anlatım bilgisi terimi' olan retoriğin ilk olarak, MÖ 5. yüzyılda Sicilya'da yöneticilerle halkın arasında gerçekleşen arazi kavgalarının neden olduğu bir çatışma ortamında doğduğu söylenir.[7] Bu çatışmada halkın kendi hakkını, konuşma yetisini kullanarak savunması gerekmiştir ve dolayısıyla kurulan halk mahkemelerinde jüri üyelerini etkilemek ve ikna etme yollarını bilmek kaçınılmaz olmuştur.

Platon (MÖ 427- MÖ 347), retorisyenleri bilgi ve hakikate ilgisiz palavracılar olarak kabul etmişse de, Aristoteles, retoriği onaylamıştır. Aristoteles retoriği, epistemik bakımdan değerli hale getirmektedir. Böylece Platon'un suçlamalarına karşılık, retorik, çağdaşı Aristoteles tarafından güçlü bir şekilde savunulmuştur.[8] Aristoteles, retoriği kanıtlar üstüne kurmuştur. O retoriği, kıyasa, mantıksal önermelere, kanıta dayandırmıştır.[9] O'na göre retorik ikna etmesi gereken bir söylemdir. Aristoteles, ikna eylemi yapılırken kıyasa, mantıksal önermelere, kanıta dayandırılan retorik ile kesin, sağlam bilginin de elde edilmesinin olanağını ortaya koymuştur.

Aristoteles retorikte kanıtlama üzerinde durur ve ısrar eder.[10] Bunun sonucunda da mantığa dayalı delillendirmenin iknai retorikte daha önemli olduğunu ortaya koymuştur. Aristoteles, mantık (*logos*) ilmini merkeze alarak retoriği bunun üzerine inşa etmekle yeni bir şey yapmıştır ki, retoriğin bu üç temeli (*ethos*-*pathos*-*logos*) hakkında birazdan bilgi verir. Aristoteles, retoriğin özünde kanıtlarla inandırma bulunduğunu söyleyerek, kötüye kullanma olasılığı var diye retoriğin reddedilemeyeceğini vurgulamıştır.

---

**7** Çiğdem Dürüşken, *Antik Çağda Doğan Bir Eğitim Sistemi Retorika Roma'da Retorika Eğitimi*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2001, s. 8.

**8** Edward P. J. Corbett, *Classical Rhetoric For The Modern Student*, New York: Oxford Univercity Press, 1990, s. 543.

**9** Aristoteles, *Retorik*, s. 11, 17, 33; Michel Meyer, *Retorik*, çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi, 2009, s. 11; Ginzburg Carlo, *Güç İlişkileri -Tarih*, *Retorik*, *Kanıt*-, çev. Durdu Kundakçı, Ankara: Dost Kitabevi, 2006, s. 52.

**10** Aristoteles, *Retorik*, s. 131-165; David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011, s. 419-420.

## 4. Retoriğin Gayesi

Retorik, sağlam bilgiye ulaşmada bir vasıta, bir alettir. Retorikte esas amaç, kesin bilgilerle kanıtlayarak ikna etmektir. Retorik, insanlara mantık sayesinde zorunlu bilgiyi ve söylediklerini düşünmeyi öğretir.

Retoriğin maksadı; kanıtlarla muhatapta yeni bir zihinsel tutum geliştirip muhatabın var olan zihinsel tutumunu değiştirmek olduğu söylenebilir.[11] İnsanlar, günlük hayatlarında kendilerini savunma, görüşlerini tartışma (münazara), doğrulatma, doğrulama, tasdikletme, tasdikleme ve başkalarına fikir bakımından karşı çıkma girişiminde bulunmaktadırlar. Bu yüzden ister yazılı, isterse sözlü olarak eldeki bilgiyle, kanıtlama yollarıyla (ethos-pathos-logos) ikna etmeye çalışmak, retoriğin gayesidir. Haliyle o, önerme, yargı ve hükümlerden oluşan sözlü ikna etme sanatıdır.[12]

Her metnin (yazılı veya sözlü) misyonu, açık ya da zımni müstakbel muhataplarını ikna etmektir. Karşısındakini ister yazılı, isterse sözlü olarak (konuşarak) ikna etmeye çalışmak retoriğin gayesidir.[13]

Kısaca retoriğin temel hedefi kanıtlama/ikna etme/inandırma yolları ile muhatabını ikna etmektir. Retorik bunu (iknayı) yaparken de sağlam argümanlara, kanıtlara, kesin öncüllere, mantığa, kanıtlama yollarına, mutlak bilgiye dayalı yapmalıdır. Aristoteles, retoriğin amacının karar vermeyi etkilemek için var olduğunu,[14] retorikte doğru olan şeyin muhataplara doğru, mutlak bilgiyi vermek, onları kanıtlar sunarak ikna etmek, onların duygusuna (*pathos*), aklına ya da mantığına (*logos*) uygun bir şekilde tutumlarını değiştirmek, dinleyenleri hoşnut etmeye çalışmak, onları sıkmamaya gayret etmek olduğunu belirtmiştir. Ona göre yalın olguların dışında başka bir yardım almadan iddia savunulmalıdır. Bu nedenle bu olguların delilleri dışında hiçbir şeyin önemi yoktur.[15]

## Retorikte İkna ve Kanıtlama/İkna Etme/İnandırma Yolları

İnsanlar, söyledikleri sözün karşısındaki kişilerce kabul görmesini beklerler ve bu beklenti çerçevesinde muhatap ikna edilmeye çalışılır. Burada kısaca ikna ve ikna etme/kanıtlama yöntemlerine (*ethos*, *pathos*, *logos*) değinmeye çalışacağız.

---

**11** Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar*, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, İstanbul Matbaası, 1988, s. 163.

**12** İbn Rüşd, *Telhisu'l-Hitabe*, (Thk. Abdurrahman Bedevi), Beyrut, 1959, s. 4.

**13** İbn Rüşd, *Telhisu'l-Hitabe*, s. 4; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 222.

**14** Aristoteles, *Retorik*, s. 97.

**15** Aristoteles, *Retorik*, s. 166.

İkna, Arapça (إقناع) bir kavram olup, Türkçe'deki karşılığını razı etme, kandırma ve inandırma kavramlarıyla almıştır.[16] Sözlüklerde ikna kavramı, "bir konuda birinin inanmasını sağlama, inandırma, kandırma",[17] "bir kanaati kabul ettirme, bir kanaat uyandırma, inanmasını sağlama, razı etme",[18] "diğer kişi veya kişilerin tutum veya davranışlarını zorlamak veya manipüle etmek yerine, çeşitli akıl yürütmelerle ve kanıtlama yoluyla etkileme eylemi"[19] şeklinde tanımlanır. İkna; inançları, niyetleri, fikirleri, kanaatleri, tutum ve davranışları değiştirmeye yöneliktir.[20]

Arapça bir kavram olan ikna, dinleyicinin kanısının değiştirilmesidir. Kanı inançla birlikte bulunduğuna göre, kanı değiştirildiğinde inanç da değişecektir. İkna tam da inancın değiştiği zamanda ortaya çıkmaktadır.

Retoriğin amacı iknadır. Fakat burada bir durumu belirtmek gerekirse; retorik bu amacı gerçekleştirirken Aristoteles'in özellikle ve ısrarla üzerinde durduğu retorikte kanıtlama yollarına uymak gerekir.

Aristoteles'in retorik için yaptığı tanıma göre retoriğin amacı, en iyi şekilde muhatabı ikna etmektir. Retorik ne bilimdir ne de bilgiyi öğretme yöntemidir, o sadece ikna edici bir sanattır. Aristoteles ikna etmenin *teknik/artistik olan ve teknik/artistik olmayan* şeklinde iki türü olduğundan bahseder. Teknik olmayan kanıtlama/ikna etme/inandırma yolları da sonuçta ikna edicidir. Fakat bunlar kesin olarak retoriğin dışında yer alırlar. Çünkü söz konusu teknik olmayan kanıtlama yollarında retor, hür iradesiyle konuşma yapamayacaktır. İknada sanatsal değeri olmayan ya da arızi/harici kanıtlar, anlaşmalar veya tanıklıklar da hatibin sağlayamadığı fakat retor tarafından kolaylıkla kullanılabilen yollardır. Artistik olmayan kanıtlama/ikna etme/inandırma yolları şunlardır: "Yasalar, tanıklıklar, anlaşmalar, işkenceler, yeminler."[21]

Aristoteles *Retorik* adlı kitabında 'Üç İkna Kanıtı' şeklinde belirlediği öğretilerinde 'İkna Sanatı'nı ele almıştır. Günümüzde de geçerliliğini koruyan söz konusu üç kanıtı Aristoteles, "teknik olan inandırma yolları", diğer ifade ile "artistik kanıtlar" *(Artistic Proofs)* şeklinde ifade etmiştir. Bu kanıtlar;

---

**16** Mevlüt Sarı, *El-Mevarid Türkçe Arapça Lügat*, İstanbul: Gonca Yayınevi, 1991, s. 239.

**17** *Türkçe Sözlük*, "İkna Maddesi", T.D.K Yayınları, Kaynak: http://www. tdk.gov.tr. (erişim: 04.03.2015).

**18** Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: İz Yayıncılık-Yeni Şafak Gazetesi, 1996, s. 532.

**19** Nuri Bilgin, *Sosyal Psikoloji Sözlüğü*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2003, s. 163.

**20** Özkan Türkan, *İkna ve Uzlaşma Sanatı*, İstanbul: Hayat Yayıncılık, 2000, s. 2.

**21** Aristoteles, *Retorik*, s. 87.

*ethos*, (retorun kişisel karakteri ve güvenilirliği) *pathos* (duyguya başvurma yoluyla muhatabı istenilen ruh haline iletme yöntemi) ve *logos* (mantık)'tur.[22]

Retoriğin üç temel unsuru olan bu kanıtlama/ikna etme/inandırma yolları; *ethos*, *pathos* ve *logos*, etkili bir ikna edici retorik için gerekli olduğundan bunlar önemlidir. Zira retoriği inanılır kılan kanıtlama/ikna etme/inandırma yolu vasıtasıyla retorik, amacı olan iknayı gerçekleştirir. Dolayısıyla retoriğin amacına ulaşabilmesinde bunlar retoriğin vazgeçilmezleridir.

Kısacası iknada düşünceleri, inançları, arzu ve istekleri, kanaatleri, niyetleri, tutum ve davranışları değiştirme vardır. İknadaki tüm bu söylemler, kanıtlama/ikna etme/inandırma yolları olan *ethos*, *pathos* ve *logos* ile gerçekleşmektedir.

İnandırmayı ya da iknayı etkileyen bu üç yola egemen olan insanın, (1) mantıksal olarak düşünebilmesi, (2) insan karakterini ve erdemini çeşitli biçimleri içinde anlayabilmesi, (3) coşkuları anlayabilmesi – yani, onları adlandırabilmesi ve tanımlayabilmesi, nedenlerini ve harekete geçirilme yollarını bilebilmesi- gerekir.

Burada bahsedilen üç kanıtlama/ikna etme/inandırma yolu farklı tümcelerle kısaca şu şekilde tanımlanabilir:

**Ethos:** Retorun (hatibin), sağlam, güvenilir ve ahlaklı olması
**Logos:** Mantığa, akla, sebebe, idrake başvurma
**Pathos:** Muhatabın duygu yönüne başvurma[23]

### 1. Ethos

*Ethos*, bir kanıt biçimi olup retorun dinleyicilerinin güvenini kazanarak onları istediği sonuca götürme durumuna denir.

Amacı ikna olan retorikte karşılaşılan ilk unsur, kaynaktır. Diğer bir ifade ile kaynağın güvenilirliğidir ki bu da *ethos*tur. Kaynak; bir kişi, grup, toplum veya bir kurum olabilir.

Buradaki kaynağın yapısı, yani inanılırlığı, güvenilirliği ve diğer karakteristik özellikleri *ethos* kelimesiyle ifadelendirilmektedir. *Ethos*, retorun (hatibin) erdemi ve güvenilirliğidir.

Yunanca "ahlak, karakter, doğa, durum, adap, töre, huy, adet" anlamlarına gelen *ethos* ile tanımlanan ikna türü retorun sağduyusuna, ahlaki karakterine

---

**22** Aristoteles, *Retorik*, s. 38; Merih Zıllıoğlu ve Ahmet Halûk Yüksel, *İletişim Bilgisi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2005, s. 88.

**23** Aristoteles, *Retorik*, s. 38; ayrıca bkz. Aykar Sönmez, *Batı Retoriğinin Genel Terimleri Üzerine Bir Araştırma*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İzmir, 2008, s. 106.

veya iyi niyetine gönderme yaparak "kendi karakterinin doğru görünmesini" sağlama yoluyla ikna çabasıdır. *Ethos*, etik kelimesinin menşei durumundadır. *Ethos*, ayrıca retoriğin ahlaksal ilkelerinden biri şeklinde de açıklanabilir.

*Ethos* kavramı, ikna edici mesajı gönderen kişinin dinleyiciler tarafından algılanan karakter, zekâ ve iyi niyetini ifade eder. Günümüzde *ethos*a karşılık olarak "kaynağın inandırıcılılığı" kavramı tercih edilmektedir. "Kaynağın inandırıcılığı", kaynağın güvenilirliği ile alakalı olup bu da ahlak ve bilgi ile doğrudan bağlantılıdır. Doğru ve sağlam bilgi aktaran kaynağın (retorun/hatibin) güvenilirlik oranı artacağı gibi inanılırlığı da istenilen seviyelere gelmesi kaçınılmaz olacaktır.

*Ethos* yani retorun güvenilirliği, söylenilen sözün doğruluğuyla (*logos*la) doğrudan ilgilidir. Eğer retor, her zaman söylenilen sözü tutarlı/mantıklı bir şekilde söylüyorsa o retorun *ethos*u da yüksek olacaktır. Yani bir retorun *ethos*unun yüksek olması, *logos*a (mantığa) olan hâkimiyetine ve *logos*a göre retorikteki yazılı ya da sözlü metni oluşturmasına bağlıdır.

Güvenilir bir retorun söyledikleri, dinleyici tarafından daha kolay kabul edilmektedir. Sözün tesiri, retora olan güvenle birlikte itimadın varlığı veya yokluğuna göre değişir. Muhatap, şahsiyetine ve karakterine güvenmediği retordan sözünün doğru olduğunu bekleyemez. Günümüzdeki şu söz bu duruma güzel bir örnek olduğunu düşünüyorum: "Bunun bir Allah dediğine inanacaksın."

Hatibin saygınlığı, güvenilirliği yani *ethos*u ne kadar yüksekse, inanılırlığı da o derece yüksek olur. *Ethos*u yüksek bir retor, bulunduğu toplumda saygınlığı ve otoritesi olan, sözü dinlenen, makbul bir kişidir. *Ethos*u yüksek bu kişilerin sözleri makbulattan olan öncüllere örnek olarak verilebilir. Ethosu en yüksek olsan kişiler olarak kabul edilen peygamberlerin sözleri makbulattandır denebilir.

**2. Logos**

*Logos*, mantıksal kanıt olup her türlü ikna etme yönteminin kullanıldığı konuşmanın başlı başına bir kanıt oluşturmasına, akıl yürütme yoluyla elde edilen kanıta denir.

Dinleyiciye kanıt sağlayabilmesi için sunulan mantık ya da mesajın özünü oluşturan *logos*" retorun iddia ettiği savlarını desteklemek için kullandığı, dinleyicinin mantıksal çıkarım ile anlamlandırabileceği iddia ve kanıtlardır.

Antik Yunanca'da basit anlamı 'söz' olan *logos* (*logikê*); zaman içinde bilim, akıl, düşünce, düşünme yetisi, kanıt, sav, önerme, gerekçe, anlam, tartışma, akıl yürütme, temellendirme, bilgi, kelâm, yasa ve evren yasası gibi birçok anlamı barındıran bütün bir kavram haline gelmiştir.

Retorikte kanıtlama yollarından birisi olan *Logos*, akla, sebebe ve özellikle de mantığa başvurmak şeklinde isimlendirilir. *Logos* retor tarafından retorikte kullanılan mantıksal argümanların, delillerin ve kanıtların tümüdür. *Logos*, yazılı ya da sözlü metnin yani dilsel retoriğin bilimsel içeriğidir. Çünkü retorikte kanıt, delil ya da veri logos sayesinde gerçekleşmektedir. Var olanlar hakkında mantıklı konuşmayı sağlayan şey *logos*tur.

Aristoteles, mantığa dayalı delillendirmenin iknai retorikte inandırıcılığı arttırmasından ve epistemik değeri yükseltmesinden dolayı *logos*un retorik için önemli olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Retorikte kanıtlama tasımla ve tümevarımla yapılır. Retorikte kullanılan tasım biçimi entimem/örtük tasımdır, tümevarım biçimi ise örneklemdir. Retoriğin temeli, asıl öğesi entimemlerdir.

*Entimem/Enthymeme* (*Matvi Kıyas*, *Örtük Tasım*, *Gizli Kıyas*)*:* Az sayıda, çoğunlukla da normal kıyası meydana getirenlerden daha az miktarda önermeden oluşan kıyas şeklinde tarif edilebilir. İfadede eksik fakat zihinde tam olan kıyasa kısaltılmış (anlamı zihinde saklı, dürülü=entimem, matvi) kıyas denir. Günlük hayatta, hatta bilimsel düşünmede çok yaygın olarak kullanılmaktadırlar. Öncüllerinden biri ya da sonucu kapalı/gizli tutularak ifade edilen kıyaslara "entimem" adı verilir. Bunlar klasik mantık eserlerinde "matvi kıyas" veya "örtük tasım" adlarıyla da anılmaktadırlar.

Delil getirerek inandırmayı gerçekleştirebilen herkes esasında ya entimem ya da temsil kullanmaktadır. Retorlar düşüncelerini ortaya koyarken veya bir tasdikat oluşmasına çalışırken bu iki yoldan birini kullanmak durumundadır.

Mantık, retorik sayesinde günlük hayatta değerini bulmaktadır. Mantık, matvi kıyas şekliyle hayatın her zaman içerisindedir.

### 3. Pathos (Duyguya Başvurma)

*Pathos*, bir kanıt biçimi olup retorun dinleyicilerinin ruh durumuna göre konuşmasını düzenleyip onları ikna etmesi durumuna denir.[24] Yunanca'da 'duygu' anlamında kullanılan *pathos*, "söz sanatında konuşmacının dinleyicilerin duygularını harekete geçirmesi, onlara duygu aşılaması için uyandırılması gereken bu duygulara" *pathos* denir.[25] Retorikte *pathos*, dinleyicilerin yargısını değiştirmek için duygulara hitap etmektir.[26]

---

**24** Çiğdem Dürüşken, *Antik Çağda Doğan Bir Eğitim Sistemi Retorika Roma'da Retorika Eğitimi*, s. 130.

**25** Abdülbaki Güçlü, vd., Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2008, s. 1130-1131.

**26** Michel Meyer, *Retorik*, s. 105.

*Pathos*, Aristoteles'e göre "Karar verecek kişiler olan dinleyicilerin doğru düşünce tarzına"[27] yönlendirilmesidir. Düşünüre göre dinleyicilerin düşünme tarzları ve duygusal durumları karar almalarını birinci derecede etkileyen faktörlerden biridir.[28] Zira insanlar, kendi aralarında dostluk ve hoşgörü içerisindeyken taşıdıkları duygularla başka düşünürlerken öfke, kin ve düşmanlık gibi taşıdıkları duygularla çok farklı ya da olduğunun tam zıddı bir şekilde düşünürler.[29]

*Pathos* kelimesi, *paskho* fiil kökünden türetilmiştir. Kelime, temel olarak "insanın ya da şeyin başına gelen bir şey"; "bir kişinin deneyimlediği (iyi ya da kötü) bir şey"; ruh açısından düşünüldüğünde "his", "tutku"; "durum", "koşul" anlamlarına gelmektedir.[30] Antik Yunanca'da ise *duygu* anlamında kullanılan *pathos*, dinleyicilerin duygularına karşılık gelir. Aristoteles'in *Retorik*'inde retorun muhatabın duygularını harekete geçirmesi[31], onlara duygu aşılaması gerektiğine dikkat çekerek, uyandırılması gereken bu duygulara[32] *pathos* denilmiştir. Bu duygular, mecaz veya hikâye anlatma yoluyla, konuşma tarzında tutku ve konuşma metninde duygusal öğelerin sıklığıyla ve özellikle kapanış parçası olarak kullanılabilir.[33] Retorikte *pathos*, dinleyicilerin yargısını değiştirmek için duygulara hitap etmektir. Heyecan ve eğlence *pathos*a bağlıdır.[34] *Pathos*, dinleyiciyi belli bir ruh haline sokmadır. Başka bir ifade ile *pathos*, dinleyicinin duygularına hitap etme[35] ile bağlantılıdır.

*Pathos*, "İlkçağ Yunan felsefesinde 'duygulanım', 'etkilenim' ya da 'tutku' anlamında kullanılan terim. Yine aynı kökten türetilen pathetikos da 'etkilenimlerle ilgili' anlamına gelir (…) söz sanatında konuşmacının dinleyicilerin duygularını harekete geçirmesi, onlara duygu aşılaması gerektiğine dikkat çekerek, uyandırılması gereken bu duygulara"[36] denir.

Ayrıca *pathos*, "İnsanın içinde bulunduğu çeşitli duygu durumları: zevk, aşk, acıma; (kötü anlamda) üzüntü, ıstırap, acı; öfke, nefret, kin; olay, hadise;

---

**27** Aristoteles, *Retorik*, s. 97.

**28** *Ethos* ve *pathos*, Aristoteles'ten önceki retorik teori ve pratiğinde üzerinde durulan önemli konulardan biri olmuştur.

**29** Aristoteles, *Retorik*, s. 97.

**30** H. G. Liddell-R. Scott-H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Oxford University Press, 1996, s. 1285.

**31** Aristoteles, *Retorik*, s. 38.

32 Aristoteles, *Retorik*, s. 33.

**33** Abdülbaki Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2008, s. 1131.

**34** Michel Meyer, *Retorik*, s. 105.

**35** Carmine Gallo, *Ted Gibi Konuş*, çev. Figen Bingül, İstanbul: Aganta Kitap, 2016, s. 57.

**36** Abdülbaki Güçlü, vd., *Felsefe Sözlüğü*, s. 1130-1131.

deneyim, tecrübe; felaket; (hitabette) dokunaklı, etkili ifade"[37] anlamlarına gelmektedir.

Ruhta yaşanan herhangi bir "karışıklık", "heyecan" manasına gelen *pathos* kavramının en geniş anlamdaki karşılığı etkilenim iken; günümüze değin etkisini sürdürmüş, en çok kullanılan karşılığı duygu olmuştur.[38] Trafik kazalarını önlemek için yapılması gerekenlerin anlatıldığı bir konuşmada, retorun kendi hayatından örnekler vermesi veya kazada sakat kalan insanların fotoğraflarını göstermesi *pathos*a örnektir.[39]

Aristoteles duyguların yargıyı etkilediğinin bilincinde olarak ispatlama yoluyla iknanın yanında bir de karaktere ve psikolojik etkilere dayalı öncüllerle oluşturulan ikna yöntemlerini kullanmıştır.[40] Özellikle *Retorik*'in ikinci kitabı bu alanda tarihteki ilk ciddi çalışmadır. Bu bölümde zihinsel ve duygusal durumların sadece tanımı verilmeyip nedenleri üzerinde de durulmuştur. Dolayısıyla amacı, mümkün olan her ikna yolunu denemek olan bu sanatın taliplisinin insan duygulanımlarını öğrenmesi kaçınılmazdır.

*Pathos* unsuru, duyguya başvurma şeklinde isimlendirilebilir. *Pathos* kanıtı, duygusal başvurular olup, söylemin içerisinde daha geniş bir alanda geçerliliğini sürdürebilir. Aristoteles'in *Retorik* kitabının çok büyük bir kısmı, duyguların etkisinin tartışılması, farklı istatistiksel grup ya da sınıfların tepkilerinin ve türlerinin sınıflandırılması konularını içermektedir. Netice itibarıyla *pathos* ile muhatap/dinleyici arasında sıkı bir ilişki mevcuttur. *Pathos*, bir taraftan retoriğin psikolojik yönü ve görüşleri ile de açıklanabilecek bir kanıt türüdür.

*Pathos*, muhatapta belli bir ruh hali meydana getirmektir. Bu durum, duygu ve hisler ile alakalı olup retorun muhatap üzerinde artistik/teknik kanıt oluşturup muhatabın hislerini ya da duygularını etkilemesidir. Aris-

---

**37** Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 485.

**38** Hem *pathos* kavramının ne türden anlam değişiklikleri geçirdiğinin sergilenmesi açısından hem de duygulara ilişkin güncel tartışmaların bir arada sunulduğu bir eser olarak bkz. T. Dixon, *From Passions to Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003. Antik Grek toplumunda duygu tartışmalarının yerinin incelendiği bir eser olan Konstan'ın çalışması ise, Birinci Bölümünde "Pathos and Passion" baslığıyla Aristoteles'ten günümüze duygu üzerine yapılan tartışmaları kişiler üzerinden incelemektedir. Bölüm, tartışmalardaki sürekliliği felsefe tarihinden yola çıkarak ortaya koyması açısından bilgi vericidir. Daha detaylı bilgi için bkz. D. Konstan, *The Emotions of Ancient Greeks*, Toronto: University of Toronto Press, 2006, s. 3-41.

**39** Ayşe Banu Bıçakçı, "İkna Edici İletişim ve Retorik Analiz", *İletişim Bilimlerinde Araştırma Yöntemleri Yazılı Metin Çözümleme*, Özlem Güllüoğlu (ed.), Ankara: Ütopya Yayınevi, 2012, s. 337.

**40** Aristoteles, *Retorik*, s. 34-98.

toteles, retorikte duyguları ve onların etkilerini incelemiş ve türlerini sınıflandırmıştır.[41]

Muhatap, herhangi bir şeyin yararlı mı, zararlı mı? (tartışmacı), doğru mu? yanlış mı? (yargılayıcı) ya da güzel mi? (epideiktik) olup olmadığı hususunda karar verir.[42] Burada *pathos* söz konusudur, yani ruhun hatta tutkuların tepkileri devreye girer.[43] Dinleyiciye dayanarak yapılan kanıtlama/ikna etme/inandırma, dinleyicinin belirli bir ruh haline sokularak inandırılmasıdır. Konuşmacının insan karakteri ve erdem çeşitlerini çözümleyebilmesi, duygu ve tutkuları anlayabilmesi gerekir. Doğru ve sağlam bilgiye sahip olunması dinleyici kesiminin kesinlikle ikna edileceği anlamına gelmez. Dolayısıyla dinleyici kitlesinin bildiği ortak kavramlar seçilmeli ve onların çıkarlarına önem verildiği gösterilmelidir. Kişinin karakteri anlamına gelen *ethos* aynı zamanda kişinin doğal eğilimi ve onun yapısını, alışkanlıklarını oluşturan huy ve tabiatı gösterdiği için kişinin ikna sürecinde anlaşılması gereken temel bir unsurdur. Dinleyicinin nasıl bir karaktere sahip olduğunun anlaşılması iknayı kolaylaştırır.[44]

*Pathos* unsuru*;* "Retorikte, dinleyicinin psikolojik yönlerini detaylandırdığı bir kategoridir. Ana hatlarıyla passion; arzu, öfke, tutku ya da his, heyecan, coşkuya dayanır. Kısaca şöyle denilebilir; retor, insan ruhunu analiz edebilmelidir. İknacının, dinleyicilerin hislerini göz ardı etmemesi ve buna uygun faaliyet içinde olması gerekir."[45] "*Pathos*, izleyiciyi bir harekete zorlar. Duygular, ılımlıdan şiddetliye doğru sıralanır. Örneğin; refah içinde ılımlı biri olma kibar davranışlar ve görünüşler sunarken, ani kızgınlık gerçek düşünceyi boğan şiddetli bir duygudur. İmajlar görsel ya da doğrudan duyularla/sezişlerle ilgili de olsalar ya da idrakle ilgili, dolaylı yoldan bir hatıra ve imajinasyon da olsalar duyguları uyandırmakta gerçekten etkilidir."[46] Öte yandan, Aristoteles'in dönemindeki fazilet ve ahlâkî değerlerle bugünün ahlâkî değerleri arasında pek de büyük bir farkın olmadığı söylenebilir. Bu fazilet içeriğini oluşturan unsurlar ise şu şekilde sıralanır: Cömertlik, adalet,

---

**41** Aristoteles, *Retorik*, s. 97-161; Michel Meyer, *Retorik*, s. 19.

**42** Michel Meyer, *Retorik*, s. 18; Ayrıca bkz. Mustafa Safa Çam, "Basın Reklamlarının Retoriği: Otohaber Dergisinde 1992 ve 2012 Yıllarında Yayınlanan Otomobil İlanlarının Karşılaştırmalı İçerik Analizi", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2015, s. 10.

**43** Michel Meyer, *Retorik*, s. 18.

**44** Metin Bal, "Aristoteles'e Göre Retorik", *Özne*, 11.-12. Kitap, Güz 2009-Bahar 2010), s. 187-188.

**45** Sıla Karaman, *Retorikte Genel İnandırma Tarzları Üzerine Bir İnceleme*, s. 18; Ayrıca bkz. Michel Meyer, Retorik, s. 19.

**46** Aykar Sönmez, *Batı Retoriğinin Genel Terimleri Üzerine Bir Araştırma*, s. 111.

cesaret, sağduyu, nezaket, hoşgörü, ölçülü olmak, akıllılık – bilgelik gibi. *Pathos* kanıtındaki hemen hemen tüm erdemlerin özelliklerine, niteliklerine bakıldığı zaman, bunların duygular ile benzeşmesinin yanında *ethos* unsuruyla da benzeyen yönleridir. Bu durumun nedeni *ethos*, *pathos* ve *logos* unsurlarının sınırları çok açık bir şekilde ortaya konulamamasından kaynaklanır.[47]

Hislerle bağlantılı olan *pathos*, hoşa gitmekte olan tutku, davranış ve istekleri kapsamaktadır. Bugün ise söz konusu konular, psikolojik durumlar şeklinde ele alınmaktadır.

Aristoteles, *Retorik*'te *pathos* unsurunu söylevin üç çeşidi olan adli, politik ve törensel içerisinde halk münakaşaları bakımından ilişkilendirir. Aristoteles *Retorik*'te üçüncü kitabın son tarafında *pathos* kanıtının retoriğin kapanış kısmında olması gerektiğini fakat bunun tüm söylev içerisinde bulunan *pathos*un bir hülasası şeklinde olmasının gerekliliği üzerine durur.[48] Ayrıca Aristoteles *logos* ve *ethos*un, *pathos* ile ne şekilde birleşmesi gerektiğini açıklamaya çalışır.

Retorikte duyguya başvurma (*pathos*) olabilmesi için bazı *pathe*lere ihtiyaç vardır.

**a) Patheler**

İnsanlar, suçlu kimselerin acı mı veya zevk mi hissettiklerine bakarak karar verdiklerinden Aristoteles, *Retorik* adlı eserinde 'karara varmak', 'karar vermek' ya da diğer bir ifade ile 'kararlara götürmek' için *pathos*u ele almaktadır. O, kitabında birbirlerinin aksi çiftlerden meydana gelen onaltı grup *pathe* belirlemektedir. Burada Aristoteles, esasında öfkeyi tartışmaktadır. *Pathos*, acı ya da zevkin neler getirebileceği üzerine oluşan inançlara dayanır.[49]

Aristoteles'e göre insanların duyguları çeşitli inançlardan kaynaklanmaktadır. Bu inançların temeli değiştirilebileceği için dinleyiciler de bir duygu durumundan diğerine aktarılabilir. Bu durumda retorun görevi dinleyicinin duygusunun altında yatan inancı saptamak ve değiştirmeye çalışmaktır. Aristoteles bunun yolunun farklı duyguları, bunların nedenlerini, insanlara neler hissettirdiğini ve kimlere karşı hissedildiğinin bilinmesinden geçtiğini ileri sürerek, öfke ile sakinleşme-ılımlılık, dostluk ile düşmanlık ya da kin, korku ile güven, utanç ile utanmazlık, sevecenlik ile zalimlik, acıma ile hiddet,

**47** Merih Zıllıoğlu ve Ahmet Halûk Yüksel, *İletişim Bilgisi*, s. 90.
**48** Aristoteles, *Retorik*, s. 211.
**49** Aristoteles, *Retorik*, s. 73-78.

kıskançlık ile gıpta duygularını (*pathe*lerini) karşıtlıkları içerisinde detaylı bir biçimde incelemiştir. Aristoteles, *Retorik* adlı eserinin ikinci kitabında 16 grup *pathe* belirler. Düşünür daha sonra "coşkularla ve ahlaki niteliklerle ilgili olarak insan karakterinin çeşitli tipleri üzerinde" durmuş ve gençlik, yaşlılık, olgunluk, soyluluk, zenginlik ve iktidarın insan karakteri üzerindeki etkilerini ele almıştır.[50]

Burada bahsedilen *pathe*lerin hepsi tamamıyla birbirinin zıddı olmasa da bir konunun/durumun iki farklı tarafı hakkındadır. Aristoteles, *Retorik*'in ikinci kitabı'nda *ethos* kanıtını oluşturan durumun olduğunu belirtir: "Hatibin karakterine güven esinleyen üç şey vardır – bizi, hakkındaki herhangi bir tanıttan ayrı olarak, bir şeye inandıran üç şey: sağduyu, iyi ahlaki karakter ve iyi niyet."[51] Burada zikredilen sağduyu ifadesi akıl/sezi kavramı ile iyi ahlaki kavramı fazilet (erdem) ile ilişkilendirilebilir. İyi niyet ifadesi de 'muhataba karşı iyi niyet' şeklinde anlaşılabilir. Burada bahsedilenlerden sonuncusu olan 'muhataba karşı iyi niyet', aslında *pathos* bakımından ele alınmaktadır. Çünkü retorun kabiliyeti, dinleyiciyi nasıl memnun edeceği veya onların acısını nasıl hafifletileceği konusunda önemli bir role sahiptir.

Retor açısından amaç, dinleyicideki yargıların değişmesini sağlayarak onların duygularını değiştirmektir. Dinleyici ortada korkunç bir durumun var olduğunu düşünüyorsa, durumun korkunç olmadığına ikna edilmelidir. İkna, dinleyicinin kanısının değiştirilmesidir. Kanı inançla birlikte bulunduğuna göre, kanı değiştirildiğinde inanç da değişecektir. İkna tam da inancın değiştiği zamanda ortaya çıkmaktadır.

Dinleyicide ortaya çıkarılması hedeflenen ihtiras ve coşkunun hepsi şeklinde tanımlanmakta olan *pathos* kanıtı, muhatabın psikolojik boyutuyla alakalıdır. Muhatabın duygusal ve hissi durumu yani psikolojik boyutu diğer bir ifade ile *pathos* kanıtı, retorikte iknayı etkileyen önemli kanıtlama/ikna etme/inandırma yollarından biridir. Çünkü muhatabın psikolojik durumu, iknanın oluşması sırasında etkin ve aktif rol oynamaktadır. Zira muhatap, farklı psikolojik durumlarda farklı yargılarda ya da kararlarda bulunabilir. Başka bir ifade ile muhatabın kararlarında ya da yargılarındaki farklılığın sebebi olarak onun psikolojik durumu gösterilebilir.[52]

Hatip, muhatabına hangi duyguyu hissettirmek istiyorsa o duyguyu ilk önce kendi hissetmesi gerekmektedir. Zira retorun hissetmediği duyguyu muhatabının hissetmesi ümidinde olmak mantıklı değildir. Bir ihtimal retor

---

**50** Aristoteles, *Retorik*, s. 97-131.

**51** Aristoteles, *Retorik*, s. 98.

**52** Demet Otan, *Türkçede İkna Söylemi: Sözbilimsel Soruların Söylem-Edimbilimsel İşlevleri*, s. 10.

böyle bir durumda hissedilmesi gereken duyguyu hissetmiş gibi görünebilir ki bu da kolay bir durum değildir. Dolayısıyla duygu, muhataptan önce retoru yakalamalıdır. Ondan sonra retor, hissettiği duyguyu dinleyicisine yansıtmalıdır.[53]

*Pathos*, retorikte iknaya ulaşmak için *ethos* ve *logos* ile birlikte bir bütün halinde değerlendirilmesi gereken bir kanıttır. Çünkü bu üç kanıtlama/ikna etme/inandırma yolu, birbirleriyle sıkı ilişki içerisindedirler. Retorikte ikna ile muhatabın yargısını, kanaatini ve kararını değiştirirken iknanın *pathos* boyutu, retoriğin amacına ulaşmasında önemli yere sahiptir.

**b) Pathosun Kanıt Boyutu**

Retoriğin üç kanıtından biri olan *pathos*, ikna edilerek kararlarını, inançlarını, yargılarını, kabullerini değiştirmesi ve istendik şekle gelmesi beklenen ya da istenen muhatap kitlesidir. *Pathos*, "varlığın bilgisinin, insanların birbirine aktarmadaki yol, ölçü, duyum" [54] ve kanıtıdır. "İnandırıcı konuşmanın amacı, kararlara götürmektir."[55] Netice itibari ile *pathos*, oratora/retora/hatibe bir kararı etkileme yolunda bir hayli imkân sağlamaktadır.

Aristoteles, retorikte ısrarla üzerinde durduğu ikna edici bir kanıtın üç bileşeninden biri olan *pathos*u, kanıtın kendisine yöneltildiği dinleyicinin kanaatleri[56] olarak görmektedir. *Pathos*, kanıtlamada "ikna etmek, razı etmek, kandırmak veya büyülemek istenilen dinleyiciyi anlatmak"[57] maksadıyla kullanılmakta olan bir kavramdır. Retorik sanatında muhatabın oynadığı rol fazlasıyla önemlidir. Çünkü iknayı hedefleyen ya da gaye edinen tüm kanıtlama, muhataba uyarlanmalıdır. Bundan dolayı da, retoriğin güvenli bir şekilde muhataba dayanması gerektiği gibi retorik, muhatabın kabullendiği inançlara göre kurulmalıdır.[58] *Pathos*, kanıtlamada veya ikna etmede bir araçtır.

Dinleyici kitlesinin retorik kuramı içerisindeki yeri, sadece retorun muhatabı olması değildir. Yani dinleyici kitlesi, her zaman edilgen bir konumda bulunmaz. Bilakis, "kanıtlamanın gelişimi, retorun kendisini uyarlamak zo-

---

**53** Aykar Sönmez, *Batı Retoriğinin Genel Terimleri Üzerine Bir Araştırma*, s. 117.

**54** İsmail Latif Hacınebioğlu, *Argümanda Kavramsal ve Yargısal Açıdan Mantıksal Analiz*, s. 12. (1. Dipnot)

**55** Aristoteles, *Retorik*, s. 130.

**56** Cafer Sadık Yaran, *İnformel Mantık*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011, s. 172.

**57** Cafer Sadık Yaran, *İnformel Mantık*, s. 173.

**58** Chaim Perelman, "The New Rhetoric: A Theory of Practical Reasoning", *The Rhetoric of Western Thought*, James L. Golden, Goodwin F. Berquist and William E. Coleman (ed.), Dubuque/Iowa: Kendall/Hart Publishing, 1989, s. 403.

runda olduğu dinleyici kitlesinin işlevidir"[59] Retor, kendisini dinleyici kitlesine uydurmak zorunda olduğu içindir ki, kanıtlama, dinleyici kitlesi içerisinde biçimlenir ve gelişir.

Dinleyici kitlesi, retorun etkilemek istediği, kanıtlamanın yöneldiği kişilerin toplamıdır. Dinleyici kitlesi, gönderilen mesajı alır, değerlendirir ve kanıtlamanın kabul edilebilirliğine ilişkin olarak nihai değer yargısında bulunur.

*Pathos*, duygular ile bağlantılı bir kanıttır. *Pathos*, bir kanıt türü olduğu için retoriğin amacı olan iknanın gerçekleşmesinde önemli bir yere sahiptir. *Pathos*, hoşa giden istekleri ya da tutkuları içermektedir. Retor, ikna için *pathos* unsurunu tercih edip duygulara hitap ettiğinde, bazı durumlarda, mantığa başvurma anlamına gelen *logos* kanıtından daha tesirli olabilir. Duygusal çekiciliğin etkinliği muhatabının ruh haline ve seçilmiş duruma bağlıdır.

*Pathos*, kişilerin (kendi) değişik durumlarında, hallerinde farklı türlerde ortaya çıkar. Bu değişik durumlar veya hallere örnek olarak insanların bilgisizliği verilebilir. İnsanların bilgisizliği-cehaleti, onların konuşulan konu hakkında ikna olması söz konusu olduğunda devreye girer ve onları mantıklı karar verme açısından etkiler. İşte tam da bu durumda retor o bilgisiz insanı ikna edebilmek için *pathos*u kullanır ve ikna edilecek kişiyi psikolojik bir ortama sokar. Sonuçta *pathos* sayesinde retor muhatabını ikna eder. Ayrıca şunu da söylemek lazım ki bilgisizliğin aksine çok bilmek veya bir konu hakkında etraflıca bilgi sahibi olmak da insanın ikna olmasını olumsuz etkileyebilir. Böyle bir durumda da yine *pathos* devreye girer ve kişinin ikna olmasında etkili rol üstlenir.

Kanıtlama/ikna etme/inandırma yolları olan *ethos*, *pathos* ve *logos*un bu tezde retoriğin üç sacayağı olarak görülmektedir. Bu üç sacayağından biri olan *pathos*a yani duygulara hitap olunmazsa söylenilenin muhatap nezdinde çok da anlaşılır bir durumu olmayacaktır. Çünkü hatibin söylediği ile muhatabın anladığı farklı duygular çerçevesinde cereyan edip yanlış anlaşılmalara yol açabilir. Önemli olan ne anlattığınız değil karşıdakinin ne anladığıdır. Eğer anlatılmak istenen ile anlaşılan birbirini tutuyorsa iyi bir retorik yapılmış demektir. Her bir kişinin anlayabileceği -duygularına, hislerine uygun hitap şekliyle- sade ve açıklayıcı bir dil sayesinde anlatılanlar ile anlaşılanın tutarlılığı sağlanabilir. Dolayısıyla *pathos*, kanıt için ne kadar önemliyse amacı ikna olan retorik için de o derece önemlidir.

Özetle *pathos*, dinleyicilerde inanmayı destekleyecek bir takım duygular uyandırmayı amaç edinmiş bir unsurdur. Neticede farklı duygular içindeki

---

**59** Chaim Perelman, *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, s. 155.

kitlelerin, aynı olgular için verecekleri kararlar da farklı olacaktır. Bu unsuru etkili bir şekilde kullanabilmenin yolu ise, öfke, kin, dostluk, düşmanlık gibi duyguların ve onları meydana getiren hallerin iyi anlaşılmasından geçer. Bu bağlamda, *pathos*u oluşturan kitleler, gençler, yaşlılar, olgunlar ve zenginler gibi sınıflara ayrılmalı ve her bir sınıfın özellikleri etraflıca bilinmelidir. Sonuç olarak *pathos*, retorikte kanıtlama/ikna etme/inandırma yollarından olup retoriğin duygusal kanıtıdır denebilir.[60]

## KAYNAKÇA


Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.

Baba, Coşkun, "Retorik Ve Kanıtlama, İkna Etme, İnandırma İlişkisi", Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Isparta, 2017.

Bağcı, Okan, "Aristoteles Retoriği ve Siyasi Konuşmalardan Örnek Metinler", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 2013.

Bal, Metin, "Aristoteles'e Göre Retorik", *Özne Kitap 11-12*, *Güz 2009 - Bahar 2010*, Ankara: Atalay Matbaası, 2010, s. 183-193.

Bıçakçı, Ayşe Banu, "İkna Edici İletişim ve Retorik Analiz", *İletişim Bilimlerinde Araştırma Yöntemleri Yazılı Metin Çözümleme*, Özlem Güllüoğlu (ed.), Ankara: Ütopya Yayınevi, 2012, s. 334-361.

Bilgin, Nuri, *Sosyal Psikoloji Sözlüğü*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2003.

Carlo, Ginzburg, *Güç İlişkileri -Tarih*, *Retorik*, *Kanıt*, çev. Durdu Kundakçı, Ankara: Dost Kitabevi, 2006.

Corbett, Edward P. J., *Classical Rhetoric For The Modern Student*, New York: Oxford Univercity Press, 1990.

Çam, Mustafa Safa, "Basın Reklamlarının Retoriği: Otohaber Dergisinde 1992 ve 2012 Yıllarında Yayınlanan Otomobil İlanlarının Karşılaştırmalı İçerik Analizi", Ankara Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2015.

Çelgin, Güler, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1998.


**60** Okan Bağcı, "Aristoteles Retoriği ve Siyasi Konuşmalardan Örnek Metinler", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 2013, s. 4.

Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: İz Yayıncılık-Yeni Şafak Gazetesi, 1996.
Dürüşken, Çiğdem, *Antik Çağda Doğan Bir Eğitim Sistemi Retorika Roma'da Retorika Eğitimi*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2001.
Ebheri, Esirüddin Mufaddal b. Ömer, *İsagoci*, İstanbul: 1294.
Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2009.
Farabi, *Fusulu'l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan, İzmir: D. E. Ü. Yayınları, 1987.
Gallo, Carmine, *Ted Gibi Konuş*, çev. Figen Bingül, İstanbul: Aganta Kitap, 2016.
Güçlü, Abdülbaki, vd., *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2008.
Hacınebioğlu, İsmail Latif, *Argümanda Kavramsal ve Yargısal Açıdan Mantıksal Analiz*, Isparta: Nokta Digital Yayınları, 2014.
İbn Rüşd, *Telhisu'l-Hitabe*, thk. Abdurrahman Bedevi, Beyrut: 1959.
İzmirli, İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, İstanbul: 1330.
Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *İnsan ve İnsanlar*, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, İstanbul: İstanbul Matbaası, 1988.
Karaman, Sıla, "Retorikte Genel İnandırma Tarzları Üzerine Bir İnceleme", Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2012.
Kazancı, Ahmet Lütfi, *Peygamber Efendimizin Hitâbeti*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1980.
Konstan, D., *The Emotions of Ancient Greeks*, Toronto: University of Toronto Press, 2006.
Lıddell, H. G., Scott, R. ve Jones, H. S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Oxford University Press, 1996.
Mağnisavi, Mahmud b. Hasan, *Muğni't-Tullab*, İstanbul: 1283.
Meyer, Michel, *Retorik*, çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi, 2009.
Otan, Demet, "Türkçede İkna Söylemi: Sözbilimsel Soruların Söylem-Edimbilimsel İşlevleri", Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İzmir, 2010.
Perelman, Chaim, *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1963.
Perelman, Chaim, "The New Rhetoric: A Theory of Practical Reasoning", *The Rhetoric of Western Thought*, James L. Golden, Goodwin F. Berquist and William E. Coleman (ed.), Dubuque/Iowa: Kendall/Hart Publishing, 1989.
Sami, Şemsettin, *Kamus-i Türkî*, Dersaadet: İktam Matbaası, 1317.

Sarı, Mevlüt, *El-Mevarid Türkçe Arapça Lügat*, İstanbul: Gonca Yayınevi, 1991.

Sönmez, Aykar, "Batı Retoriğinin Genel Terimleri Üzerine Bir Araştırma", Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İzmir, 2008.

Türkan, Özkan, *İkna ve Uzlaşma Sanatı*, İstanbul: Hayat Yayıncılık, 2000.

*Türkçe Sözlük*, "Doğruluk Maddesi", T.D.K Yayınları, http://www. tdk.gov. tr. (Erişim: 02.05.2013).

*Türkçe sözlük*, "İkna Maddesi", T.D.K Yayınları, http://www. tdk.gov.tr. (Erişim: 04.03.2015).

*Türkçe Sözlük*, "Retorik Maddesi", T.D.K Yayınları, http://www. tdk.gov.tr. (Erişim: 31.03.2017).

Yaran, Cafer Sadık, *İnformel Mantık*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

Zıllıoğlu, Merih ve Yüksel, Ahmet Halûk, *İletişim Bilgisi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2005.

# TIP ALANINDA EPİSTEMİK MANTIK

**Mustafa BOZBUĞA***

## ÖZ

Epistemik mantık, dar anlamda "*bilginin mantığı*" olarak söylenebilir; geniş anlamda ise, *bilgi* ile birlikte *ikna olmanın*/*kanaatin*, *inancın*, *tahminin*, *olası durumların*, ... mantığı olarak düşünülmelidir (epistemik ve doksastik durumları kapsar). Epistemik mantığı, özel bir alan olarak tıbbi tanıda ve uygulamalarda ele almak, tıbbi bilginin (ve doksastik durumların) analizi bakımından son derece önemli ve yönlendirici olacaktır diye düşünülebilir. Çünkü, tıbbi tanı ve tıbbi uygulamalar her zaman sadece bilgi üzerine inşa edilememektedir ya da bilgi ile ikna olma/kanaat, inanç, tahmin, olası durumlar, ... birbirlerine geçmektedir/ayırt edilememektedir ya da yerine göre her biri işlevsel olabilmektedir. Tıbbi tanı ve uygulamalarda epistemik ve doksastik durumların analizinin, ayrımlarının yapılması, tanımlanmaları ve aralarındaki ilişkilerin irdelenmesinin mantığı, bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** bilgi, epistemik mantık, kanı, tıbbi tanı, tıp uygulamaları

* Prof. Dr., Üsküdar Üniversitesi, NP İstanbul Beyin Hastanesi, Beyin ve Sinir Cerrahisi Bölümü,
E-posta: mustafabozbuga@gmail.com

## EPISTEMIC LOGIC IN MEDICINE


### ABSTRACT

Epistemic logic, in the narrow sense, is described as "*the logic of knowledge*"; in a wider sense, beside *the knowledge*, it should be the logic of *conviction*, *belief*, *conjecture*, *and possibility consideration*, ... (consists of the epistemic and doxastic considerations). It will be very important and useful to study and evaluate epistemic logic as a special field of logic in medicine, by providing the analyzing of the medical knowledge (and for the differentiation between the epistemic and the doxastic conditions). The medical diagnosis and applications might have not been constructed on the scientific knowledge in every case, at least in the beginning of the processes; or there might not be exact distinction between the epistemic and the doxastic conditions, or any of these modalities may be functioning in the process of the diagnosis and/or applications. This article consists of the logic of the describing the epistemic and the doxastic conditions, and evaluating the relation of the epistemic and the doxastic conditions, in the medical diagnosis and applications.



**Keywords:** doxa, epistemic logic, knowledge, medical applications, medical diagnosis

Epistemik mantık, tanım olarak dar anlamda, bilgi (=*episteme*)'nin mantığıdır; geniş anlamda epistemik mantık, bilginin yanı sıra *doxa'ların* -kanaatlerin, inanmanın, tahminlerin, olası durumların, ...-, *doxa*'lardan *episteme*'ye ulaşmanın ve bilginin sağlanmasının mantığıdır (3, 6). Bu anlamda epistemik mantık, epistemoloji (ve ontoloji) ile yakın bir biçimde ilişkilidir, aralarında keskin sınırlar yoktur ve ancak bu alanlar birlikte irdelenerek epistemik mantık kurulabilir.

Tarihsel olarak baktığımızda epistemik mantık konusundaki çalışmaların Ortaçağa kadar geriye gittiğini ve bu konudaki düşüncelerin Pierre Abelardus (1079-1142) ve Ockhamlı William (1280/85-1347/50)'ın felsefi çalışmalarında bulunduğunu görmekteyiz. Yirminci yüzyılda ise epistemik mantık konusunun başlıca Rudolf Carnap (1891-1970), Georg Henrik von Wright (1916-2003) ve Jaakko Hintikka (1929-2015) tarafından çalışıldığını görüyoruz (6).

Tıp hem kuramsal hem de uygulamalı bir disiplindir. Bu yönüyle, hekimlik uygulamaları, bilim ve teknolojiyi esas almakla birlikte, kişisel mesleki deneyim, insan ve toplum bilimleri, uygulama becerileri, kişisel nitelikler, ... vb. pek çok unsuru bünyesinde barındırır. Tıp tümüyle ayrı bir/kendi başına bilim olmamakla birlikte bilimsel bir disiplindir, bilimlerden destek alır, bilimleri kendine uyarlayarak kullanır, bilimler-arasıdır ve ayrıca kendi alanında kendine özgü temel bilimler, örneğin insan anatomisi, insan fizyolojisi, insan patolojisi, ... gibi ve klinik bilimleri kapsar ve (günümüzde ve giderek artarak) yoğun bir biçimde teknolojiyi kullanır. Pratikte ve kuramsal olarak da, tüm bu unsurlar birbirini etkiler ve tıbbi yapıyı ve uygulamaları dönüştürür. Tıbbın tarihselliği içinde oluşmuş bilgi ve pratikler zaman içinde klinik olgusal veriler/empirik gözlemler, bilimsel teori ve teknolojik veriler ve deneysel modellerin bilimsel – rasyonel bir çerçevede değerlendirilmesi ile sürekli test edilirler ve yenilenip genişlerler; böylece, her dönem için geçerli olan (biraz da kurgusal) sağlık ve hastalık kavramları ortaya çıkar ve buna yönelik tanı ve tedavi protokolleri, -belki geniş anlamda dönemin paradigması- uyarınca bir hekimlik anlayışı ve uygulaması güncellik kazanır. Temel olarak, tıbbın yapısı gereği, hekimin, her aşamada (tanı, tedavi, takipte, ...) "*klinik karar verme*" durumu - zorunluluğu vardır; bu, özellikle cerrahi alanlarda hızlı ve kesin olmalıdır ve bazen de yaşamsaldır. Peki, biz hekimler, kararlarımızı – eylemlerimizi neye dayandıracağız, nasıl temellendireceğiz? Bu pratik gerçeklik, tıpta – hekimlik uygulamalarında, bilimsel bilgi ile birlikte felsefe ve mantığın önemini açıkça ortaya koymaktadır (4). Ülkemizde tıp eğitimine ve hekimlik pratiğine baktığımızda, hekimin düşünme biçiminin – mantık uygulamalarının, felsefe ve mantık kuramsal eğitimi dışında/

olmaksızın daha çok hekimlik pratiği içinde geliştiği görülür; genel anlamda durum şudur ki, hekim uygular ama bunun mantıksal açıklamasını – teorisini bilmeyebilir.

Hekimliğin bileşenlerine baktığımızda, temel olarak aşağıdaki unsurlar önceliklidir:

1. Pozitif (doğa) bilimleri ve Teknoloji (+ temel – dahili - cerrahi tıp bilimleri).

2. İnsan ve toplum bilimleri (=*Humanitas*) (ahlaki değerler - *moral - insani değerler*, *vicdan*, *merhamet*, *empati*, *dayanıklılık*, *sabır*, *hoşgörü*,...) hekimliğin özünde yer alan unsurlardır.

3. Estetik – *Praxis* (*zanaat*/*teknik yanı ki*, *geometrik tasarım*, *üç boyutlu düşünme*, *el ustalığı-inceliği*, *beyin-göz-el birlikteliği*, *strateji kurabilme*, *... içerir*, *...*).

4. Felsefe ve Bilgelik unsuru:

   i. *bir üst dil ve üst bakış*, *tümel kavrayış olarak felsefe*,

   ii. *mantık - doğru düşünme ve akıl yürütme*,

   iii. *araştırma*, *soru sorma*, *sorgulama*, *eleştiri*, *irdeleme*, *... felsefi tutum*,

   iv. *bilgiyi açık ve seçik olarak ortaya koyabilme*,

   v. *sorun ve çözüm teorisi*/*görme geliştirebilme*, *analitik düşünme*,

   vi. *olguların genel çerçevesini çizebilme*, *tümel – tikel düşünebilme*/*uyarlayabilme*, *...*: *Biyolojik yapıda*, *genel yasaların belli bir aralıkta geçerli olması*, *... puslu mantık yapısı*, *...*

   vii. *somut-soyut ilişkilendirebilme*, *...: Kavramları doğru bir biçimde anlamlandırıp ilişkilendirerek her bir bireyde*/*hastada özel çerçeveler oluşturabilme*, *...*

5. Hekimliğin tarihi ve kültürel yönü.

Hekimlikte, (çok katmanlı, çok yönlü, biyopsikososyal, kültürel ve tarihi bir varlık olan ve) -ancak belirli yönleriyle bilime açık olabilen- insan üzerinde çalışıyorsunuz. Bu demektir ki, her şeyi bilimsel olarak ortaya koyamıyorsunuz ya da nicel olarak ifade edemiyorsunuz, ölçüp biçemiyorsunuz;

dolayısıyla, hep bir bilinmez, **-öznelliği içeren**, *her bireyde kendine özgü ve tam olarak nüfuz edilemez-* alan karşınızda duruyor; ama yine de, hekim olarak hastaya yönelik –bir şey(ler) yapma ya da yapmama, nasıl yapılacağı, ... şeklinde- bir "*klinik karar verme*" durumundasınızdır. Bilimsel bilgi ve teknoloji esas dayanağımız olsa da, hekimlik uygulamaları için başka araçlara/donanıma da gereksinimimiz olmaktadır ya da işin doğası bunu gerektirmektedir. Bu noktada söz edilmesi gereken özellik, hekimin tıbbi/mesleki ve tüm kültürel dünyası ve zihinsel dünyasına ait (entelektüel, emosyonel, rasyonel, ...) birikim ve potansiyelinin ürünü "*kişisel deneyim*" olmaktadır. Hekimlikte bazen yaygın olarak kabul gören/standart hale geçmiş, ancak kuramsal arka planı henüz tam olarak açıklanamamış uygulamalar (çünkü, tıpta bazı uygulamaların yararlı sonuçları biliniyordur ama bilimsel açıklaması henüz yapılamamıştır, ...) kullanılabilmektedir. Denebilir ki, her hekimin mesleki uygulamasıyla zaman içinde geliştirdiği (pek çok unsuru kapsayan) bir yöntemi oluşmaktadır ("*sens clinique*"/klinik sezgi). Kuşkusuz, bu yöntemlerin analitik olarak incelenip ortaya konması ve tanımlanması, sınırlarının – yarar ve belki olası zararlarının belirlenmesi gerekmektedir. Burada ise, epistemik mantık, tıbbi epistemoloji ve ontoloji çalışmanın zorunluluğu vardır. Günümüz tıbbında uygulama metodolojisi bakımından belirli tarzlar vardır, örneğin kanıta dayalı tıp [=evidence-based medicine (EBM)] en yaygın kabul gören ve uygulanan yaklaşımdır. EBM'de nesnel veriler ve bilimsel kurallar uyarınca eylemlerimize karar verilir. Ancak, EBM tıbbi uygulamaların tümünü kuşatıp açıklayabilme gücüne sahip görünmemektedir. Öncü tıp filozofu ***Edmund D. Pellegrino***'nun, "*Medicine is the most humane of the sciences*, *the most scientific of the humanities*" biçimindeki **özlü sözünü burada hatırlamak yerinde olur (2).**

Tıbbın (ya da bireylerin/toplumların sağlık ve hastalıkları ile ilişkin) üzerinde durulması gereken önemli bir yanı da sağlık ve hastalığın, yalnızca hekim – hasta ilişkisi ile sınırlı bir durum olmamasıdır; yaşamın içinde yer alan hemen her şey, etken, süreç, ... insanın sağlık ve hastalığını etkiler ve insanın sağlık ve hastalığından etkilenir. Bu bakımdan, *-bilimsel bilgi ve teknolojinin yeri kesinlikle belirleyici en önemli unsur olmak kaydıyla-* tıbbın dinamiklerini ve sağlık ve hastalığı yalnızca bilimsel bilgi ve teknolojiye de indirgeyemeyiz. Tıbbın, yaşamın tüm noktaları ile karşılıklı iletişim - etkileşimini ve insanın çok yönlü ve çok katmanlı yapısını dikkate alarak, sağlık politikalarında ve hekimlik uygulamalarında bütüncül (=*holistik*) bir yaklaşım ve düzenleme uygun görünmektedir. Ve tıptaki uygulamalar kesinlikle denetimsiz bırakılacak kadar basit ve masum değildir. Her dönemde – her paradigmada, hekimlik uygulamaları maksatlı olarak yanlış, kötü, çirkin

yönde kullanılabilir, örneğin Hieronymus Bosch'un "*Deliliğin Tedavisi/Taş Ameliyatı*" adlı tablosunda hicvettiği gibi!.. Bu anlamda, tıptaki uygulamalarda öncelikli olarak "**bilgi**"nin esas alınması kaçınılmazdır.

Tıpta karar verme ve eylemlerimizde yönlendirici olarak, "**bilme**" durumunu sağlayan "**bilgi**" (=***episteme***)'dir. Ancak, epistemik mantık, bilgi (=*episteme*) ile birlikte, geniş anlamda kanı (=*doxa*) durumlarını da içerir. Hekimlik uygulamalarında, diyelim ki bir olguda, bir süreçte, ... ilk bakışta "*bilme*" durumuna ulaşılamayabilinir ve bu aşamada çeşitli işleyişler devreye girer, örneğin *ikna olma*'ya **götüren** *kanaat*'ler, *inanma*'ya **götüren** *inanç*'lar, *tahmin etme* durumunu sağlayan *tahmin*'ler ya da *olası durumları düşünme*'ye **götüren** *olasılık*'lar, ... gibi çeşitli doksastik durumlar ile başlayan inceleme – değerlendirme sürecinde bir nesnel kanıtın -çağın anlayışına uygun tıp uygulamasında bilimsel bilgiyi onaylayan bir verinin- ortaya konmasıyla **bilme** durumuna geçilebilir (6). Teo Grunberg, bir olguda/süreçte bilme'nin "belge" ile sağlanabileceğini belirtmektedir (3); tıpta ise belge, nesnel ve bilimsel geçerliliği olan bir veriye tekabül etmektedir. Hekimlik uygulamalarına genel olarak baktığımızda, sürekli bir karar verme durumunu görürüz; örneğin, hasta bazı yakınmalarla gelir ve sizin durumu çözmeniz, tanı koymanız gerekmektedir. Hekim, açık olmayan bir neden (/*hastalık*)'in hastadaki (açık ve/ya da örtük) etkilerini (*belirti ve/ya da bulgularını*) görmektedir, bunları değerlendirerek *neden*'i anlamaya çalışır (hekim burada geri çıkarım/abdüktif mantığı kullanır) ama bu süreç/tanı koyma, son derece karmaşık bir analiz ve ilişkilendirmeler ağıdır ve bu ağ/tanı koyma süreci aynı zamanda dedüktif ve indüktif, temporal mantık, ... ile de örülüdür; sonuçta, hekim, rasyonel bir tasarım ile tanıya ulaşır ve buna uygun kararlar verir, örneğin tetkikler ister, tedavi kararları verebilir, cerrahi uygulayabilir, cerrahinin kendi içinde/cerrahi uygulama sırasında veriler – kararlar – etkiler - ... **döngüsü vardır ve sürekli kararlar verir, cerrahi sonrasında yine süreç işler, hastanın takip döneminde yine hep semiyotik ya da incelemeye ait veriler vardır,** ... bu aşamalarda hekim hep verdiği kararların sonuçlarını izler ve bunlar da birer veridir ve böylece veriler – kararlar – etkiler – sonuçlar – yeni veriler - , ... ve böylece tıpta uygulamalar ve bu uygulamaların etkileri birbirine sarılı ve sıralı olarak ve etkileşerek, bir ardı sıra süreç(ler) biçimindedir ve yeni veri'ler, yeni karar ve uygulamalar hep birbirine bağlanır, birbirini izler; süreç, sürekli olarak ilerleyerek ve sorgulanarak epistemik kinematikler ortaya çıkar; kararların doğru olabilmesi için hep epistemik bir dayanak, açıklama peşinde koşulur; sürece doksastik durumlar ile başlansa bile güvenilir epistemik yapı oluşturulmaya çalışılır (6). Ama ne yazık ki ya da ne mutlu ki, hekimlikte, -*insanın hiçbir şekilde tümüyle bilimsel olarak*

*çözülememesinden*, *bilinememesinden*, *insanın doğadaki sonsuz karmaşasından*, *etkileşiminden kaynaklanan*- mutlak bir öngörüde bulunabilmenin olanaksızlığı ancak belirli bir olasılık durumu ile karşılaşılır. Ancak değişmeyen ilke gereğince, hekimlik uygulamasında karar ve eylemlerde daima en rasyonel, güvenli, bilimsel yol izlenir; tıpta mantık uygulamaları olarak da klasik ve klasik-olmayan mantık/düşünme biçimlerinin tümü kullanılır (4).

Tıpta epistemik mantık sürecini örneklemek gerekirse, epistemik tutum olarak:

- *A kişisi biliyor ki* kendisinde baş ağrısı ve kusma vardır,
- *A'nın eşi ikna olmuş ki* A hamiledir,
- *A'nın arkadaşı tahmin ediyor ki* A'da migren vardır,
- *Dr. X inanıyor ki* A'da beyin kanaması vardır,
- ...

Dr. X, A kişisini muayene eder ve tetkikler ister; sonuçta, Beyin Manyetik Rezonans Görüntüleme (MRG)'de beyin tümörü saptanır. Bu aşamada, bilimsel olarak geçerli kanıt olan MRG verileri ile epistemik kinematikler değişmiştir; örneğin, artık *Dr. X bilmektedir ki* A'da, ilk düşündüğü tanı olan beyin kanaması değil, beyin tümörü vardır ve bilimsel olarak geçerli bir tanıya ulaşılmıştır; yani, bir "*inanma*/*olasılık*/*tahmin*/ ..." durumu aşılarak bir "***bilme***" durumuna varılmıştır. Fakat olaylar bu noktada bitmez ve olgular hep süregitmektedir; bu aşamada da, diyelim ki "tümörün olası tipi/histopatolojisi", "optimal tedavi planı", "olası seyir ve prognoz", ... gibi sayısız sorular, sorunlar, verilmesi gereken kararlar ve yapılacak eylemler sırada beklemektedir ve hep bir sonraki aşamada yeni sorular – sorunlar ve alınması gereken kararlar vardır.

Epistemik kinematikler (=bulgu) ile, inanma/tahmin/olasılıklar, ... vb. doksastik durumlardan bulgu/belge/kanıt/... ile epistemik duruma/bilme'ye geçilir, ... geçilmesi hedeflenir ve hekimlik uygulamalarının seyri boyunca bilgi tekrar tekrar sınanır, değişebilir, dönüşebilir, geçerliliğini yitirebilir, genişleyebilir. Karl Popper'ın ifade ettiği (5) gibi: "*Bilim*, *bataklıkta kazıklar üzerine dikilmiş bir yapıya benzer; bu kazıklar hiçbir zaman var olan doğal ve sağlam bir tabana dayanmaz. Zaman zaman kazıkların sağlam bir temele dayandığı düşünülebilir; ama bu bir yanılgı olacaktır;* **çünkü**, *kazıklar yalnızca geçici bir süre için kendilerine sağlam bir dayanak bulmuşlardır. Bir süre sonra sağlam sanılan temel yine zayıflayabilir. Bu nedenle de kazıkların*

*hep daha derine çakılması vazgeçilmez olmalıdır.*" Kaldı ki tıp, bilimseldir ama bilimin kapsamının da dışında unsurlar içermektedir. Yani, -sadece bilim ile sınırlı olmayan- hekimlik uygulamalarının "bilim ve teknoloji" ayağında da hep bir değişim vardır ve bu durum, bilimselliğin korunabilmesi ve sürekli gelişebilmesi için *epistemik mantık* sorgulamasını da zorunlu kılmaktadır. Peki, hekimlikte doksastik durumlardan epistemik duruma geçebilmek için, bizim belge/veri/bulgularımız nelerdir ve biz bunları nasıl elde ediyoruz? Bunlar son derece çeşitlidir ve her bir en alt başlık bile kendi içinde çok zengindir; kısaca, ana başlıklar halinde sistematik olarak belirtmek gerekirse:

1. Anamnez, muayene verileri [çeşitli göstergeler; belirti (*semptom*) ve bulgular (*sign*)]
2. Tetkikler/İncelemeler:
    a. Laboratuar değerleri, ölçümler, ... + ...
    b. Görüntülemeler,
    c. Doku incelemeleri (histopatoloji, biyomoleküler incelemeler, ... +),
    d. Nükleer tetkikler, ... + ... +
    e. Gerçek-zamanlı/İşlem sırasında doğrudan (=Cerrahi), ... + ... +
    f. ... + ... +
3. Araştırmalar – Literatür – Empirik veriler, ... başlıca bulgu/belge/kanıt, ... lardır.

Klinikten ve incelemelerden gelen eldeki bu veriler kullanılarak (bilimsel) karar verme (tanı, tedavi, vd. aşamalarda), hastadan hastaya ve durumdan duruma soru/sorunlar çok farklı olduğu için, bazı hastalarda çok kolay, bazı hastalarda çok zor ve belki olanaksız olabilir. Ama yine de, hastaya yardımcı olabilmek için bir şey yapmak, karar vermek zorundasınızdır. Bu aşamada, tıbbın farklı yöntemlerini epistemik mantık yönünden ele alırsak:

1. Bilimsel bilgi - teknoloji ve kanıtlanmış kurallara dayanan "*Kanıta Dayalı Tıp* [=Evidence-Based Medicine (EBM)]" bilgiye dayanır, nesneldir, kurallar/kurallar silsilesi ile işler (=temellendirilmiştir), kesinliği/güvenilirliği yüksektir, denetlenebilir, bilgi üretir, ... ancak bu metodolojide genel yargılar her olguya uygun düşmeyebilir, hekimin deneyim ve duyarlılığı ihmal edilmektedir. Ayrıca, oluşan bilginin metodolojisinde;

i. kanıt ve çıkarım kuramı,
ii. nedensellik ve bağlantı,
iii. klinik yargı ve bilgi kuramı,
iv. tıbbi bilginin yapısı,
v. klinik etkinliğin doğası, ... gibi unsurlar özellikle irdelenmelidir (1).

2. Hekimin deneyimlerine - **görülerine dayanan "***art of medicine*" özneldir, kişisel yargılara dayanır/kişiseldir, bilimsel olarak tam açıklanamayan ama pek çok zihinsel bileşeni içeren bir bilgi/karar verme süreci ile işler (*tacit knowledge*'a yakın görünüyor), kanıtlanabilirliği ve denetlenebilirliği zayıf, ... istismara açık olabilir! ...

3. Bilimsel Araştırmalar ile elde edilen bilgilerin, belirli bir şemaya uygun olarak klinik uygulamalara aktarılması ile "*Translasyonel* ***Tıp***" denilen bir alan ortaya çıkmaktadır ki, günümüzde bu giderek ivme kazanmaktadır (7).

Burada açıktır ki, hastadaki sorunun çok yönlü ve kapsamlı olarak ele alınması, eldeki tüm araçların kullanılması ile "***gerçekliğin olabildiğince doğru kurulması***" önemlidir ve bunda da belki her üç bilgi türünün/yöntemin (*1 + 2 + 3 bilgi + kanaatler*, *tahminler*, *inanma*, *olasılıklar*, ...) yerinde ve uygun bir biçimde kullanılması gerekmektedir. Klinik karar verme ve uygulamada, olanaklı tüm kalitatif – kantitatif, objektif – sübjektif, bilimsel bilgi – teknoloji – deneyim verileri doğru bir yöntemle değerlendirilmelidir.

Hekimlikte gözlemsel verilerin yorumlanması bilimsel kuramlar ile olmaktadır; ancak, bu süreç bilgi ile başlayabileceği gibi doksastik bir yapıya da dayanabilmektedir. Epistemik mantık, gözlemlerin epistemik inançlarımız temeli üzerine inşa edildiğini söylemektedir. Bu durum, bir hekimin tanı ve tedavi süreçlerini tam bir nesnellik çerçevesinde değil, deneyim-kanaat-inanç-tahmin-, ... gibi etkenleri de devreye sokarak yapması anlamına gelmektedir. Epistemik mantık, tanı ve tedavi sürecinin analiz edilmesinde, saptanmasında, tanımlanmasında ve uygulanmasında dikkate alınmalıdır. Bu durum esasen sadece hekimlerin değil, günlük yaşam içinde de kullanılan bir yöntem durumundadır. Hekim nesnel olmayı ne kadar istese de bunu tümüyle gerçekleştirebilmesi güçtür. Epistemik mantık, bu sınırın nerde başladığını nerede bittiğini anlamamıza yardım etmektedir (8).

## KAYNAKÇA


1. Ashcroft, R. E., "*Current Epistemological Problems in Evidence Based Medicine*", *J. Med Ethics*, 30, 2004, s. 131-135.
2. Fins, J. J., "Edmund D. Pellegrino, MD", *Trans Am Clin Climatol Assoc*, 126, 2015, s. cii-cix.
3. Grunberg, T., *Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Yayın No: 20, 1971.
4. Jankowska, D., Milewska, A. J., Gorska, U., "Application of Logic in Medicine" *Studies in Logic*, *Grammar and Rhetoric*, 21 (34), 2010, s. 7-24.
5. Popper, K. R., *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka, İbrahim Turan, 8. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
6. Sadegh-Zadeh, K., *Handbook of Analytic Philosophy of Medicine*, Second Edition, Springer, 2015.
7. Solomon, M., *Making Medical Knowledge*, Oxford University Press, 2015.
8. Ural, Ş. (Prof. Dr.) ile sözel ve yazılı görüşmeler.

# MÜMKÜN DÜNYALAR ONTOLOJİSİ

**İbrahim Halil ÇETRES***

## ÖZ

Mümkün dünyaların yapıları özellikle modal mantık problemleri ile ilgilenen filozoflar tarafından tartışılan bir konudur. Bu konunun açıklanmasında başvurulan bazı teoriler vardır. Bu metin, söz konusu teorilerden Counterpart ve İnce Kırmızı Çizgi teorilerini sunma amacını taşımaktadır. Bu amaçla gerçek (*actuel*) dünya ile mümkün dünyalar arasındaki ilişki ve mümkün dünyaların varlığı problemleri açıklanmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** mümkün dünya, ince kırmızı çizgi teorisi, Belnap, Lewis, Counterpart teorisi

* Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Sistematik Felsefe ve Mantık ABD,
E-posta: ibrahimcetres@gmail.com

## ONTOLOGY OF POSSIBLE WORLDS


### ABSTRACT

Constitutes of possible worlds is a matter discussed by the philosophers who are particularly interested in modal logic problems. There are some theories that are referenced to the explanation of this matter. This text has the aim of presenting Counterpart and Thin Red Line theories. For this purpose, the relationship between the real world and possible worlds and the existence of possible worlds will attempt to be explained.



**Keywords:** possible world, thin red line theory, Counterpart theory, Belnap, Lewis

VIII. Mantık Çalıştayının son oturumunda yapılan son konuşmaya hoş geldiniz. Son günde yapılan bu son konuşma aslında ilk gün düzenlenen ilk oturumdaki ilk konuşma olabilirdi; ikinci gün düzenlenen bir oturumdaki konuşmalardan birisi de olabilirdi. Bu konuşma aslında bugün düzenlenen bir önceki oturumda da yapılabilirdi. Bu konuşmanın bu Çalıştayın herhangi bir oturumunda yapılması gayet mümkündü. Burada vurgulamak istenen, tarih ve saat ile ilintili, bir diğer deyişle zaman ile ilgili mümkün durumlardır. Bu konuşma bütün söz konusu mümkün anlardan birinde, eş zamanlı olarak toplantıların yapıldığı ve Çalıştay için ayrıların diğer salonda da yapılıyor olabilirdi. Çalıştay için farklı bir mekân tercih edildiğinde, yine o mekânda da bu konuşma aynı biçimde yapılabilirdi. Peki, bu konuşmanın farklı bir zamanda veya farklı bir mekânda yapılması durumunda sizler yine bu konuşmayı dinliyor olacak mıydınız?

***

Duyumsanan dünyanın, duyumsanandan farklı bir biçimde olabileceği basit bir biçimde kurgulanabilmektedir. Bir neden sonuç zinciri içinde olaylardan birinin olmaması durumunda ortaya çıkacak farklı bir sonucu düşünmek ve bunu herhangi bir çelişkiye yol açmadan dile getirmek, günlük yaşantının bir parçası haline gelmiştir. Gerçeklikte olandan farklı olan her mümkün durumu düşünüldüğünde farklı bir mümkün gerçekliğin olası olarak kendisini var ettiği görülmektedir. Söz konusu mümkün dünyaların, içinde yaşadığımız ve "gerçek" dünya olarak nitelediğimiz dünya ile nasıl bir ilişki oldukları ve nasıl bir yapıda oldukları, **Saul Kripke** "Mümkün Dünyalar Semantiği"ni yazmadan evvel birçok filozof tarafından tartışılmıştır.

Felsefe tarihinde **Gazali**, **İbn-i Rüşd**, **Descartes** ve **Leibniz** gibi önemli isimler tarafından farklı boyutları tartışılan bu mesele, günümüzde **David Lewis** ve **Nuel Belnap**'ın teorileriyle yeniden gündeme gelmiştir. Bu metinde, mümkün dünyalar ontolojisi için farklı örnekler sunan **Lewis** ve **Belnap**'ın çalışmaları incelenecektir.

***

Doğru, yanlış, mümkün, imkânsız ve zorunlu kelimeleri gündelik dilin parçası olarak kullanıldıkları gibi modal mantık alanında da kullanılan terimlerdir. Özellikle mümkün dünyalar konusunun tartışıldığı metinlerde bu terimler söz konusu metnin savunduğu teoriye göre farklı anlamlar taşıyabil-

mektedir. Ancak klasik olarak niteleyebileceğimiz modal mantık çalışmalarında bu terimler sırasıyla şu anlamları ihtiva ederler. "Doğru" gerçek dünyada doğrulanan bir önerme için, "yanlış" gerçek dünyada yanlışlanan bir önerme için, "mümkün" en az bir mümkün dünyada doğrulanan önerme için, "imkânsız" hiçbir mümkün dünyada doğrulanamayan önerme için ve "zorunlu" bütün mümkün dünyalarda doğrulanan önermeler için kullanılacaktır.

***

**Counterpart teorisi**ni ileri süren **Lewis**'e göre mümkün dünyaların tamamı aynı yapıdadır.[1] Bu mümkün dünyalardan birisi de içinde yaşadığımız ve "gerçek" olarak nitelendirdiğimiz bu dünyadır. Dünyalar arasında geçişi sağlayan herhangi bir yapı yoktur. Ancak her bir dünyadaki nesneler birbirini andıran ve diğer dünyada bu dünyadaki en çok benzeyen, emsal teşkil eden bir nesneye sahiptir. Örneğin farklı mümkün dünyalardan birinde size çok benzeyen ancak saçları farklı renkte birisi; farklı bir mümkün dünyada ise yine size çok benzeyen ve o dünyada sizin yerinizi tutan ancak farklı model bir arabaya sahip birisi vardır. **Lewis** bu ilişkiyi counterpart ilişkisi olarak adlandırır ve şöyle açıklar:

> "*Counterpart* ilişkisi, farklı dünyalarda şeyler arasında özdeşliğin yerine geçer. Eğer birileri sizin birkaç farklı dünyada farklı özelliklerle ve farklı şeylerle birlikte varolduğunuzu söylerse, sizin aktüel dünyada olduğunuzu ve başka hiçbir yerde olmadığınızı söylemeyi tercih ederim ancak birçok başka dünyada *counterpartl*arınız vardır. Bunlar size oldukça yakın içeriğe ve bağlama sahip olduğundan size benzerler. Sizi, içinde bulundukları dünyadaki diğer şeylerden daha iyi temsil ederler. Fakat onlar gerçekte siz değilsiniz. Onların her biri kendi dünyasında ve siz burada, gerçek dünyadasınız."[2]

**Lewis**, bizimle şu anda içinde bulunduğumuz dünyada iletişimde olduğu için, bize içinde yaşadığımız bu dünyanın "gerçek" dünya olduğunu söyleyecektir. Ancak her bir mümkün dünyadaki **Lewis** yine aynı şeyi yapacaktır. Çünkü o mümkün dünyada bizimle iletişime geçecek ve "görüyor musun işte birlikteyiz, birbirimizi algılıyoruz ve çelişki barındırmayan ifadelerle iletişi-

---

**1** David K. Lewis, "Counterpart Theory and Quantified Modal Logic", *The Journal of Philosophy*, 1968, s. 113.

**2** Lewis, "Counterpart Theory and Quantified Modal Logic", s. 114.

me geçiyoruz" diyecektir: Her mümkün dünyada, o dünyanın gerçek dünya olduğunu ileri sürecektir. Bu bağlamda, her dünyadaki doğru önerme, o dünyada zorunlu olarak doğru önerme olarak karşımıza çıkacaktır. O dünyada o önermenin ifade ettiği şeyin tersinin olması imkânsızdır.

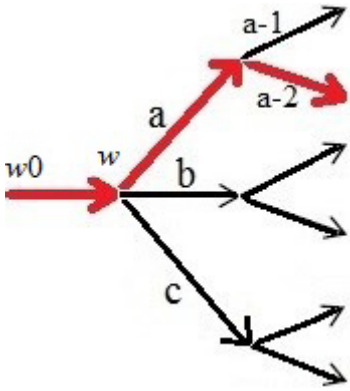
Burada ortaya çıkan üç sorun vardır: İlkin, her mümkün dünyada aynı cümleleri kuracaksa **Lewis**, mümkün dünyalardan birini, diğerinden ayıran özellik ne olacak? İkinci olarak gerçekliğin aslında kurgularımızdan ibaret olduğunu ileri sürmek ve kurgulayabildiğimiz diğer dünyalarla aynı ontolojik yapıda olduğu ifade etmek bu dünyada yapılacak eylemlerin sonuçlarının da kurgu olacağı yanılsamasına sebep olacaktır? Üçüncü olarak, "hangi dünyadaki "ben" gerçek "ben"im?" sorusu açığa çıkacaktır. Bu noktada her dünyadaki "ben" hem aynı "ben" hem de en az bir özelliği itibarıyla farklı bir "ben" isem temel mantık ilkelerini nasıl tutmaya devam edeceğiz? *Counterpart* ilişkisi özdeşliğin yerini alacaksa counterpartınızın yapıp ettiklerinden de sorumlu olursunuz. Çünkü o aslında sizsiniz.

***

**Belnap** tarafından geliştirilen **İnce Kırmızı Çizgi** (*Thin Red Line*) teorisine göre bütün mümkün dünyalar aynı ontolojik yapıdadır ancak biz diğer mümkün dünyalardan *ayrıcalıklı* bir yapıda olan dünyamızda yaşamaktayız.[3] **Şekil 1**'de gerçek dünya **a-2**'dir. Çünkü eğer "metaforik olarak dünyamızın dışına çıkarsanız, onun işaretlenmiş olduğunu açıkça göreceksiniz."[4] **Belnap**'a göre eğer mümkün dünyalara üstten bakma şansınız olsaydı, aşağıdaki gibi bir resimle karşılaşırdınız.

**3** B. Jiri, "Branching and (In)determinism", *Philosophical Papers*, 2013, s. 157.

**4** N. Belnap, & M. Green, "Indeterminism and the Thin Red Line". *Philosophical Perspectives*, vol. 8, "Logic and Language", 1994, s. 379.




**Şekil 1: Thin Red Line Teorisine Göre Farklı Mümkün Dünyalar**

**Şekil 1**'de her an hangi dünyanın gerçek dünya olduğuna karar veren bizlerin önce **a** mümkün dünyasının daha sonra da **a-2** mümkün dünyasının gerçeklik kazanmasına eylemlerimizle sebep olduğumuzu ifade eder **Belnap**. Amaç, mümkün dünyalardan hangisinin gerçeklik kazanacağını insanların seçimlerine bırakarak, insanların yapıp ettiklerinden sorumlu oldukları bir tasarımı ortaya çıkarmaktır: "Bu durumun ortaya çıkması senin seçimlerinle gerçekleşti, dolayısıyla yapıp ettiklerinden sorumlusun."

Tüm mümkün dünyaların aynı ontolojik yapıda olduklarını iddia etmek **Lewis**'in teorisini hatırlatmaktadır. Ancak **İnce Kırmızı Çizgi** teorisinde Belnap özgür irade ile seçimlerimizin hangi dünyanın gerçeklik kazanacağına doğrudan etki ettiğini, dolayısıyla yapıp ettiklerimizden doğrudan sorumlu olduğumuzu dile getirecektir. **Belnap**'ın teorisi, Tanrının varlığına inanan birisini doğrudan kaderciliğe sürüklemektedir. Çünkü Tanrı, zamanın ve mekânın ötesinde olan olarak mümkün dünyalara üstten baktığında hangi mümkün dünyanın aslında gerçek dünya olacağını görür ve bilir. Tanrının bilgisi de değişemeyeceğine göre, kişi neyi seçerse seçsin aslında Tanrının bildiğini seçmiş olur. Seçimler, bilinenin dışına hiçbir zaman çıkamayacağı için gelecek her zaman Tanrının bilgisi dahilince ancak sanki insanlar kendi özgür iradeleriyle seçimler yapıyormuşçasına gerçeklenmiş olur.

***

Sonuç olarak, *Counterpart teorisi*ne göre her yolu aynı anda seçen ve dolayısıyla sonsuz sayıda mümkün dünyanın aynı anda ve aynı yapıda ortaya çıkmasına sebebiyet veren bir insan tasarımı varken, İnce Kırmızı Çizgi teo-

risine göre sadece insanların seçtiğini dünya, seçimleri sonucunda *ayrıcalıklı* olur ve gerçek olur. Bu teoriye göre gerçeklik, seçimlerinizin eseridir. Her iki görüşe göre de gelecek açıktır ve seçimlerle belirlenir. Ancak **Lewis**'in teorisini temel aldığımızda mümkün dünyalardan her birinin diğeriyle aynı ölçüde gerçek olduğu savı kendisini dayatmaktadır. Dolayısıyla seçimlerinizin herhangi bir önemi kalmamaktadır. **Belnap**'ın teorisi ise, seçimleri gerçekliğin önkoşulu olarak dayatmakta ancak itirazlarla karşılaşmaktadır. Bunlardan en önemlisi seçimlerin sınırlı bir bütünden yapılmasıdır. Örneğin, "iki kızınızdan hangisini öldürmemizi istersiniz?" sorusunu düşünelim. Tercih sizindir. Tercih vermeden önce iki mümkün gelecekten hangisinin gerçekliğin bir parçası haline geleceğini karar veren sizden başkası olmayacaktır. Ancak bu tercihi yaparken siz, özgür müsünüz?

## KAYNAKÇA


Belnap, N., & Green, M., "Indeterminism and the Thin Red Line". *Philosophical Perspectives*, vol. 8, "Logic and Language", 1994, s. 365-388.

Jiri, B., "Branching and (In)determinism", *Philosophical Papers*, 2013, s. 151-173.

Lewis, D. K., "Counterpart Theory and Quantified Modal Logic". *The Journal of Philosophy*, 1968, s. 113-126.

# TANIMLANABİLİR KÜMELER

**Ahmet ÇEVİK***

## ÖZ

Tanımlanabilir kümeler, Kurt Gödel'in Süreklilik Hipotezi'nin ZFC kümeler kuramıyla tutarlı olduğunu kanıtlarken kullandığı ve ZFC kümeler kuramının bir modeli olduğunu gösterdiği bir sınıftır. Matematik felsefesinde tanımlanabilirciliğe göre, sadece tanımlanabilen matematiksel nesneler var olabilir. Bu makalede, tanımlanabilirciliğe karşı olan ve MAXIMIZE prensibini geliştiren Penelope Maddy'nin bu görüşüne karşı çeşitli argümanlar öne sürerek bazı eleştiriler getirip, tanımlanabilircilik felsefesini savunmayı amaçlayacağız.

**Anahtar kelimeler:** Matematik felsfesi, mantık, kümeler kuramı, tanımlanabilir kümeler, tanımlanabilircilik, büyük kardinaller

* Dr. Öğr. Üyesi, Jandarma ve Sahil Güvenlik Akademisi,
E-posta: a.cevik@hotmail.com

## DEFINABLE SETS


### ABSTRACT

The class of definable sets was introduced by Kurt Gödel in his proof in showing the consistency of the Continuum Hypothesis and that the class serves as a model for ZFC set theory. According to definabilism in philosophy of mathematics, the only mathematical entities that can exist are those which are definable. In this work, we aim to criticize the maxim called MAXIMIZE, developed by Penelope Maddy, by giving some counter arguments for the purpose of defending mathematical definabilism.



**Keywords:** Philosophy of mathematics, logic, set theory, definable sets, definabilism, large cardinals

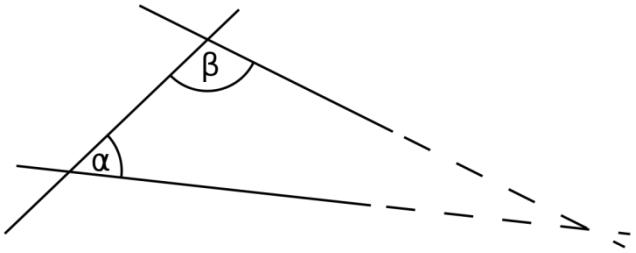
Kümeler, tüm matematiksel nesnelerin temelini oluşturmaktadır. Matematikteki her nesneyi ve kuramı, kümeler kuramından ifade edebiliriz (Gödel-Bernays Sınıf Kuramı ve Kategori Teori gibi kuramlar hariç). Bugün kabul edilen kümeler kuramı aksiyomlarına ZFC (**Z**ermelo-**F**raenkel Set Theory with the Axiom of **C**hoice) diyoruz.

## 1. Bağımsız Önermeler

Matematikte bir aksiyomatik sistemden bağımsız olan önermeler var olabilir. Bunun ilk örneklerin biri Öklid geometrisinin *Parallellik Aksiyomu* olarak bilinen beşinci aksiyomudur. Öklid geometrisinin aksiyomları aşağıdaki aksiyomlardan meydana gelir.

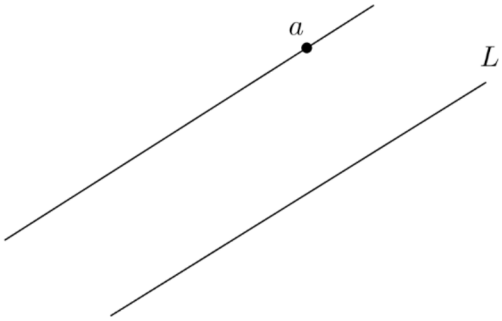
1. İki noktadan tek bir doğru geçer.
2. Bir doğru parçasını bir doğru olarak sınırsız uzatabiliriz.
3. Herhangi bir merkeze ve yarıçapa sahip bir çember çizilebilir.
4. Bütün dik açılar birbirlerine eşittir.
5. (Paralellik Aksiyomu) Bir doğru iki doğruyu kesiyorsa ve bu iki doğruyla aynı tarafta olan ve iç açılarının ölçüleri toplamı iki dik açının ölçüleri toplamından küçük iç açılar oluşturuyorsa, bu iki doğru o yönde sınırsız uzatıldığında mutlaka bir noktada kesişir.

Beşinci aksiyomu daha iyi anlamak için aşağıdaki şekile bakalım.




İki doğruyu kesen bir doğru alıyoruz. İç açıları $\alpha$ ve $\beta$ olarak gösterelim. Eğer $\alpha + \beta < 180°$ ise, bu iki doğruyu uzattığımızda ikisi bir noktada kesişmek zorundadır.

Beşinci aksiyoma aslında *Paralellik Aksiyomu* daha sonra denmiştir. İskoç matematikçi John Playfair (1846), bugün *Playfair Aksiyomu* olarak bilinen ve Öklid'in beşinci aksiyomu ile mantıksal olarak denk bir önerme göstermiştir: Bir $L$ doğrusu alalım. Bu doğrunun dışında kalan herhangi bir $a$ noktası alalım. O halde, $a$ noktasından geçen ve $L$'ye paralel olan sadece tek bir doğru çizilebilir.




Paralellik Aksiyomu Öklid'den sonra Ortaçağ matematikçileri tarafından diğer dört aksiyomdan kanıtlanmaya çalışılmışsa da başarılı olunamamıştır. Bu problem matematikçiler için çözümlenmesi gereken bir problem haline dönüşmüştür.

Öklid geometrisi tam anlamıyla bin yıllarca hüküm sürmüştür. 18. ve 19. yüzyılda Parallellik Aksiyomu'nun doğru olmadığı geometriler bulunmuş, bu buluşlar matematiğe çok farklı bir heyecan getirmiştir. Carl Friedrich Gauss, Nikolai İvanoviç Lobaçevski ve Janos Bolyai gibi matematikçiler Paralellik Aksiyomu'nu sağlamayan *Öklid dışı geometrilerin* var olduğunu göstermişlerdir. Bu geometriler, *hiperbolik geometri* ve Riemann geometrisi olarak da bilinen *eliptik geometri* dir.

Paralellik Aksiyomu'nun yanlış olduğu geometrilerin bulunması, Paralellik Aksiyomu'nun Öklid geometrisinin diğer aksiyomlarından kanıtlanamayacağını göstermiştir. Yani Paralellik Aksiyomu, diğer aksiyomlardan *bağımsızdır.* Tabii daha güçlü bir kuramdan Paralellik Aksiyomu kanıtlanabilir.

Bağımsız önermeler sadece geometriyle sınırlı değildir. Modern matematiğin aksiyomatik kuramı olarak kabul edilen ZFC kümeler kuramından da bağımsız olan önermeler mecuttur. Bunlardan biri Georg Cantor'un üzerinde uzun süre uğraştığı ancak kanıtlayamadığı *Süreklilik Hipotezi* (ya da *Sürey Varsayımı*) olarak bilinir. Süreklilik Hipotezi'ni kısaca SH olarak göstereceğiz.

Doğal sayılar kümesini $\mathbb{N}$ ile gösterelim, reel sayılar kümesini $\mathbb{R}$ ile gösterelim. Aslında Süreklilik Hipotezi'ni farklı formlarda verebiliriz.

**Süreklilik Hipotezi (Form 1).** $|\mathbb{N}| < |S| < |\mathbb{R}|$ koşulunun sağlandığı bir $S$ kümesi yoktur.

**Süreklilik Hipotezi (Form 2).** $|\mathbb{N}| < |S| < 2^{|\mathbb{N}|}$ koşulunun sağlandığı bir $S$ kümesi yoktur.

En küçük sonsuz *kardinal (sayal)* $\aleph_0$ dır. Doğal sayıların kardinalitesi de zaten kardinal sayıya eşittir. Yani $|\mathbb{N}| = \aleph_0$. En küçük sonsuz kardinali ve ondan sonra gelen kardinal sayılarını sırasıyla $\aleph_0, \aleph_1, \aleph_2, \ldots$ indisleyerek yazalım. Bu kardinal sayıları arasındaki ilişkiye bakmak istiyoruz. Acaba $\aleph_0$ dan sonra gelen en küçük sonsuz nedir? Yani $\aleph_1$ nedir?

**Süreklilik Hipotezi (Form 3).** $\aleph_1 = 2^{\aleph_0}$

**Süreklilik Hipotezi (Form 4).** $|\mathbb{R}| = \aleph_1$

Bu hipotezin ZFC ile tutarlı olduğu Kurt Gödel (1939) tarafından kanıtlanmıştır.

**Teorem (Gödel**, **1939).** Eğer ZFC tutarlıysa ZFC+SH tutarlıdır.

ZFC+SH ifadesinden kastımız, ZFC'ye SH'nin aksiyom olarak eklenmesiyle elde ettiğimiz kuramdır.

Mantık dalında ilk ve şu ana kadar tek Fields madalyasını almaya hak kazanan Paul Cohen (1963), SH'nin ZFC'den kanıtlanamayacağını aşağıdaki teoremiyle göstermiştir.

**Teorem (Cohen**, **1963).** Eğer ZFC tutarlıysa $ZFC + \neg SH$ tutarlıdır.

Gödel'in ve Cohen'in teoremlerinden SH'nin ZFC'den *bağımsız* olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu demektir ki ZFC'nin aksiyomları SH'ye karar veremiyor, yani aksiyomlar yetersiz kalıyor.

Bu aşamada birkaç çözüm önerilebilir. Ya SH'nin mutlak olarak karar verilemez bir önerme olduğunu kabul etmek ilk kaçış yolu. Bunun dışında, SH'yi veya SH'nin değil'ini ZFC'ye yeni aksiyom olarak ekleyebiliriz. Ya da üçüncü bir çözüm olarak SH'nin doğruluğuna veya yanlışlığına karar veren "doğal" bir aksiyom bulacağız. Burada sorulacak bir soru şudur: Matematiğe yeni aksiyomlar eklenmeli mi?[1] Biz matematiğe yeni aksiyomların eklenebileceğini düşünüyoruz. Ancak bunun bir sınırının olması gerektiğini savunuyoruz.

---

**1** Bu soruyu soranlardan ve olumlu cevap verenlerden biri John Steel (2000) olmuştur.

## 2. İnşacılık ve Tanımlanabilircilik

Matematik felsefesinde matematiksel nesnelerin hangi koşullarda var olması gerektiğiyle ilgili çeşitli görüşler mevcuttur. Bunlardan en kısıtlı olanına *sonlu matematik* (finite mathematics) diyebiliriz. Bunu, "sonsuz nesnelere izin verilmemesi" anlamında kullanıyoruz. Buna göre, ister mutlak sonsuz ister potansiyel sonsuz olsun, sadece sonlu olan nesnelerin varlığı kabul edilir.

Bir diğer görüş, *hesaplanabilir matematik* (recursive mathematics) dediğimiz görüştür. Buna göre, "hesaplanabilir" bir şekilde tanımlanabilen nesneler ancak var olabilir. Bu görüş, sonlu matematiğe göre biraz daha esneklik sağlar. Örneğin, *e* sayısı irrasyonel bir sayıdır, hiçbir kesirli sayı *e* sayısına eşit olamaz. Bu yüzden *e* sayısı sonlu bir biçime sahip değildir. Ancak *e* sayısı *hesaplanabilir* bir sayıdır. Bir reel sayının *hesaplanabilir* olması demek, verilen herhangi bir *n* doğal sayısı için o reel sayının virgülden sonraki *n*'inci basamağının bir algoritma ile bulunabilmesi demektir. Alan Turing'in (1937) bu hesaplanabilirlik tanıma göre *e* sayısının da basamakları halen günümüzde hesaplanmaya devam edilmektedir. Hesaplanabilir matematikte sadece hesaplanabilir kümelerin, fonksiyonların, bağıntıların veya hesaplanabilir sayıların kabul edildiğini düşünürsek, bu nesneler çok da fazla olmamalı. Sayılabilir alfabeye sahip bir biçimsel dilde sadece sayılabilir sonsuz sayıda nesne hesaplanabilirdir. Çünkü böyle bir biçimsel dilde sadece sayılabilir sonsuz sayıda tanım yazılabilir ve o halde sadece sayılabilir sonsuz algoritma vardır. Ancak biz meselenin bu boyutuyla ilgilenmiyoruz.

Hesaplanabilir matematiğin ötesine geçilip varlık koşulunun esnetilmesi bize farklı nesneleri kabul etmemizi sağlamaktadır. Örneğin literatürde *durma problemi* olarak bilinen ve hesaplanabilir olmayan bu problem, aşağıdaki kümeyle tanımlanabilir:

$K = \{n: n$'inci Turing makinesi n girdisinde sonlanır$\}$.

*K* kümesinin karar verilemez yani hesaplanamaz olduğu bilinmektedir. Bu tanımın ürettiği nesne (yani *K* kümesinin kendisi) her ne kadar hesaplanabilir olmasa da tanımın kendisini sistematik olarak yazılabiliriz: Bu küme, *n'inci Turing makinesinin n girdisinde sonlandığı n'lerden* oluşmaktadır. Durma kümesi *K*, birinci derece yüklem mantığında bir formüle karşılık gelir. Şimdi, *i*'inci Turing makinesinin *x* girdisinde *s* hesaplama adımın sonunda tanımlı olmasını (yani *x* girdisinde sonlanmasını) $\Psi_i(x;s)\downarrow$ olarak gösterelim. O halde *K* kümesini şöyle de tanımlayabiliriz:

$i \in K \leftrightarrow \exists s\, \Psi_i(i;s) \downarrow$

Durma kümesini birinci derece yüklem mantığı formülüyle tanımlamış olduk. Hesaplanabilir matematikte *K* kümesinin bilgisi kullanılamaz. Ancak bu, *K* kümesinin tanımlanamaz olduğu anlamına gelmez. Nitekim *K* kümesini birinci derece yüklem mantığında bir ifadeyle tanımladık. Hesaplanabilir matematiği esnetmemiz bize 'tanımlanabilir' matematiği ortaya çıkarmaktadır.

Kümeleri ele alalım. Küme nesnesinin realist bakış açısıyla *a priori* olarak var olmadığını, nesnenin inşa edilmesi ya da tanımlanması gerektiğini düşünüyoruz. Bu görüş zaten Brouwer'cı (1912), (1948), bir bakış açısını gerektirmektedir. Tanımlanabilir kümeler, Russell Paradoksu gibi paradokslara ve çeşitli anomalilere sebep olan *yüklemiçi* (impredicative) tanımları ortadan kaldırmak amacıyla ve sadece *yüklemlenebilir* (predicative) tanımların matematikte kullanılması doğrultusunda ilk Kurt Gödel tarafından 1939'daki çalışmasında ortaya atılmıştır. Kurt Gödel, SH'nin ZFC ile tutarlı olduğunu gösterirken *inşa-edilebilir evren* olarak tanımladığı sınıfın ZFC+SH için bir model olduğunu kanıtlamıştır. İnşa-edilebilir evreni kurarken, bunu, 'tanımlanabilir' kümeleri kullanarak yapmıştır. İnşa-edilebilir evreni vermeden önce kümeler evreninin ne olduğunu anlamak daha doğru olacaktır. Kümeler evrenini ordinal (sıral) sayıları kullanarak sonluötesi tümevarımla (transfinite induction) aşağıdaki gibi tanımlıyoruz.

$V_0 = \emptyset$;

Her $\alpha$ ardıl ordinali için $V_{\alpha+1} = \wp(V_\alpha)$, burada $\wp(V_\alpha)$ kümesi $V_\alpha$'nın kuvvet kümesidir;

Her $\beta$ limit ordinali için $V_\beta = \bigcup_{\alpha<\beta} V_\alpha$;

$V = \bigcup V_\beta$.

Gödel (1939), ardıl adımlarda önceki adımda tanımlanan kümenin kuvvet kümesini almak yerine, her ardıl adımda bir sonraki sınıfı tanımlarken önceki kümenin sadece 'tanımlanabilir' olan altkümelerini almıştır.

**Tanım.** *M* evreni kümeler kuramının bir modeli olsun. Bir *A* kümesi *M* modeli içinde *tanımlanabilirdir* ancak ve ancak $A = \{a \in M : M \vDash \varphi(a)\}$ koşulunu sağlayan bir $\varphi(x)$ formülü varsa.

Şimdi,

$$Def(M) = \{X \subseteq M : X \text{ kümesi } M \text{ modeli içinde tanımlanabilirdir}\}$$

olarak tanımlansın.

Açıkça görürüz ki $M \in Def(M)$ ve $M \subseteq Def(M) \subseteq P(M)$.

Sonluötesi tümevarımla *İnşa edilebilir evren L* şöyle tanımlanır:

$L_0 = \emptyset$;

Her $\alpha$ ardıl ordinali için $L_{\alpha+1} = \wp(L_\alpha)$;

Her $\beta$ limit ordinali için $L_\beta = \bigcup_{\alpha<\beta} L_\alpha$;

$L = \bigcup L_\beta$.

L'nin elemanlarına *inşa-edilebilir küme* denir. L evreni ZFC'nin bir modelidir. Yani ZFC'nin aksiyomları L'de doğrudur.

**İnşa-edilebilirlik Aksiyomu.** $V = L$

**Teorem (Gödel, 1939).** Eğer ZFC tutarlıysa, $ZFC + V = L \rightarrow SH$.

Gödel'in bu teoremi ZFC'ye V=L aksiyomunu eklediğimiz zaman SH'yi kanıtladığını söylemektedir. SH'nin doğru olduğunu göstermek istiyorsak V=L'yi kabul etmemiz yeterli olacaktır. Bu aksiyom, tüm kümelerin inşa-edilebilir olduğunu söylemektedir. Bu yüzden de tanımlanabilir olduğunu söylemekte.

Ancak V=L aksiyomunun etkisini yitirdiği düzeyler de vardır. Önce birkaç tanım verelim.

**Tanım.** Bir *A* kümesinin her elemanı *A* nın aynı zamanda bir altkümesi ise *A* kümesine *geçişkenli küme* denir.

$j: V \rightarrow M$, kümeler evreni *V* den ZFC'nin bir başka geçişkenli *M* sınıfına tanımlı bir fonksiyon olsun. *j* fonksiyonun *kritik noktası* kendisine eşleşmeyen ilk ordinaldir. Yani, eğer her $\alpha < \kappa$ için, $j(\kappa) > \kappa$ olmak üzere, $j(\alpha) = \alpha$ ifadesi sağlanıyorsa $\kappa$ kardinaline *j* nin kritik noktası denir.

**Tanım.** Bir $\kappa$ kardinaline *ölçülebilir kardinal* (measurable cardinal) denir ancak ve ancak $\kappa$, *V* den herhangi bir geçişkenli (transitive) *M* sınıfına tanımlı birim fonksiyon olmayan (non-trivial) bir $j: V \rightarrow M$ elementer gömmenin (elementary embedding) kritik noktasıysa.

**Teorem (Scott, 1961).** Eğer ölçülebilir kardinal varsa, $V \neq L$.

Dana Scott, böylece, inşa-edilebilir evrenin ölçülebilir kardinallere kadar ancak tutarlı olduğunu göstermiştir. İnşa-edilebilirlik Aksiyomu, ölçülebilir kardinal ve onlardan daha büyük kardinallerle tutarlı değildir.

**Tanımlanabilirciliğe Karşı Argüman**

Matematikte tanımlanabilircilik ilk kez Pisagorculukla karşımıza çıkmaktadır. *Pisagorcular*, evrende bir düzen olduğunu, bu düzenin doğal sayılarla ve doğal sayıların birbirlerine oranlarıyla açıklanabileceğini düşünmüşlerdir. Bu görüşe göre evren, ya da kosmos, doğal sayıların kuralları çerçevesinde anlaşılır bir şekilde çalışmaktadır. Pisagorculara göre evrendeki düzen, doğal sayıların bir dansıdır. Doğal sayılar ve doğal sayıların birbirleriyle oranlarının akılsal bir yönü vardır. Buna uymayan varlıklar anlaşılmazdır, kaotiktir.

Pisagorcu anlamdaki tanımlanabilirciliğe karşı ilk bulgu da $\sqrt{2}$ nin buluşudur. Ancak bu, genel anlamdaki tanımlanabilircilik felsefesini çürütmez. Tanımlanabilir olma koşulu her dönem değişmiştir. Pisagorculukta tanımlanabilir olma koşulu doğal sayı ve doğal sayıların oranlarına dayandırılmışken, farklı dönemlerde tanımlanabilir olma koşulunun değiştiğini görürüz. Örneğin, $\sqrt{2}$ sayısı Pisagorcu anlamda tanımlanabilir değildir ancak hesaplanabilir bir sayıdır. Bu da $\sqrt{2}$ yi aslında günümüzde tanımlanabilir bir sayı yapar. Nihai tanımlanabilir olma koşulu elbette bilinmemektedir. Ancak tanımlanabilir olma koşulunu Gödel'in tanımına dayandırırsak, böyle bir zeminde doğal sayıların gelişigüzel bir altkümesinin tanımlanabilir olmasını varsaymamızın pek gerekçesi olamayacağını, Moschovakis (1980) şöyle dile getirmiştir:

> "V=L aksiyomunu kabul etmeye karşı olan en yaygın görüş, bu aksiyomun gelişigüzel doğal sayılar kümesi diye bir kavramı kısıtlamasıdır. Doğal sayıların her altkümesinin tanımlanabilir olduğunun *a priori* bir nedeni yoktur."[2]

Aslında V=L aksiyomuna Gödel, inşacı bir felsefe için aksiyom olarak kabul etmemize pek sıcak bakmamıştır. Gödel, yüklemsel (predicative) tanımlar hiyerarşisinin inşasal olmayan yöntemlere başvurduğunu ve *L* nin ordinalleri birer indis olarak kullanmasını kastederek, bunu aşağıdaki gibi dile getirmiştir.

---

**2** Y. N., Moschovakis, *Descriptive Set Theory*, North Holland, 1980, s. 610.

> "... Tamamen inşacılar için betimlenmiş olan yüklemsel bir hiyerarşi tamamen inşasal olmayan bir şekilde kullanılmaktadır."[3]

Bütün ordinallerin inşa edilebilir olduğunu varsaymamızın sorgulanabilir olduğuyla ilgili Gödel şunu demiştir:

> "Bu itirazın gerçekten de bir gerekçesi var […] Herhangi bir dildeki ifade edilebilirlikle ilgili sorunsalı gözardı etsek bile bizim için düşünülebilir (conceivable) şeyler sayılabilir tanedir."[4]

Buna karşı şöyle bir itiraz geliştirebiliriz. Tanımlanabilircilikte bir doğal dilin veya biçimsel dilin dışına çıkamayacağımızı varsayarak gerçekten de bir dilde ifade edilebilecek şeylerin sayılabilir olduğunu söyleyebiliriz. Ancak inşa edilebilir evrenin tanımında kullandığımız indislemedeki ordinalleri kuramın nesne dilinde değil de meta dilde kullandığımızı söyleyemez miyiz? Yani $L$ evreni oluştururken $L_\alpha$ kümelerini indislemek için kullanılan $\alpha$ ordinalleri, imkân halinde bulunan nesneleri neden göstermesin? Örneğin, bütün hesaplanabilir kümeler sayılabilir sonsuz sayıdadır ve bu kümeler doğal sayı indisleriyle listelenebilir. Tanımlanabilir kümeleri de aynen doğal sayılar gibi bir imkân halinde bulunan ordinaller tarafından indisleyerek iteratif bir evren yorumu (iterative conception of sets) pekala sunulabilir.

**Maddy'nin MAXIMIZE ilkesi**

Maddy (1998), doğalcı (naturalist) bir felsefeci olarak V=L aksiyomuna karşı çıkmış ve kümeler kuramına yeni aksiyomlar eklememiz gerektiğini söylemiştir. Yöntemini aşağıdaki gibi açıklamıştır:

> "Matematiği modelleyecek olan küme kuramsal arena olabildiğince cömert olmalı; matematiksel teoremleri kanıtlayacak olan aksiyomlar mümkün olduğu kadar güçlü ve zengin olmalıdır. Güçlük çıkartmayacak bir matematik bulma arzusuyla ortaya çıkan bu küme kuramsal ilkeye MAXIMIZE diyorum."[5]

---

**3** Kurt Gödel, *Kurt Gödel Collected Works Vol II Publications 1938-1974*, John W. Dawson Steven C. Kleene, Gregory H. Moore, Robert M. Solovay, Jean van Heijenoort (ed.), Oxford University Press, 2001, s. 136.

**4** Gödel, *Collected Works*, c. 2, s. 152.

**5** P. Maddy, "V=L and MAXIMIZE", *Lecture Notes in Logic*, Association for Symbolic Logic, vol. 11, 1998, s. 142.

Maddy, yine bir başka paragrafta MAXIMIZE ilkesini baz alarak $0^{\dagger}$ kardinalinin varlığını desteklemek amacıyla V=L aksiyomunu eleştirmiştir:

"*L*'de olmayan $0^{\#}$ gibi şeyler var. Dahası, $0^{\#}$ ın varlığı, L'nin hiçbir şekilde algılayamadığı $0^{\#}$ a izomorfik olan yapıların varlığını da gerektirir."[6]

Hamkins (2014), $V \neq L$ önermesini MAXIMIZE ilkesiyle savunmanın ardında monistik görüşün yattığını söylemiştir.[7]

Çoğulcu (pluralist) felsefeyi benimseyen Hamkins, Maddy'nin argümanında mutlak bir ordinal kavramının varsayıldıldığını düşünmüştür. Bu varsayımla otomatik olarak küme kuramsal tekçilik (monism) ve çoğulculuk (pluralism) arasında tekçiliğin seçildiğini, tekçiliği varsaymadan MAXIMIZE ilkesinin geçerli olmayacağını savunmuştur.

**Tanımlanabilirciliği Savunmak**

Zermelo, 1905 yılında Seçim Aksiyomu'nu tanıttığında Moore'un (1982) eserinde Lebesgue'in buna şu şekilde bir itiraz ettiğini görüyoruz:

"Bir matematiksel nesneyi tanımlamadan nesnenin varlığından söz edebilir miyiz? Fikrimce, nesneyi tanımlamadan varlığını göstermenin imkânsız olduğunu kabul ederek, nesneyi sadece somut olarak inşa edebiliriz."[8]

Bizim V=L aksiyomunu destekleyen görüşümüz birkaç madde ile aşağıdaki gibi özetlenebilir:

> 1. Nesnelerin varlığından söz etmek için önce o nesneyi tanımlamak gerekir. Bu gereksinim zaten Brouwer'ın inşacı felsefesinin bir gereğidir.
>
> 2. Matematiğin aksiyomlarını seçerken aksiyomların sadece verimlilikleri değil, matematiksel sezgiye uyumlulukları da dikkate alınmalıdır. Bu mesele daha kapsamlı olarak Çevik (2017) de ele alınmıştır. Seçim Aksiyomu veya Süreklilik Hipotezi gibi "doğal" görülebilecek savlar V=L aksiyomu için gerekli koşuldur.
>
> 3. Bir kümenin büyüklüğü ile paradoksallığı doğru orantılıdır. Bu yüzden V=L aksiyomu ile çelişen kardinallerin yeni aksiyom olarak eklenmesi matematiği her ne kadar çelişkili yapmasa da tehlikeli bir sınıra daha çok yakınlaştıracaktır.

---

**6** Maddy, "V=L and MAXIMIZE", s. 142.

**7** J. D. Hamkins, "A Multiverse Perspective on the Axiom of Constructibility", *Infinity and Truth* adlı eserde, NJ: World Sci. Publ., Hackensack, vol. 25, 2014, s. 2.

**8** G. H. Moore, *Zermelo's Axiom of Choice It's Origins*, *Development and Influence*, Springer-Verlag, 1982, s. 95.

## KAYNAKLAR


Brouwer, L. E. J., "Intuitionism and Formalism"; 1912; P. Benacerraf ve H. Putnam: *Philosophy of Mathematics: Selected Readings* adlı eserde, Cambridge University Press, 1983, s. 77-89.

Brouwer, L. E. J., "Consciousness, philosophy, and mathematics", 1948; P. Benacerraf ve H. Putnam: *Philosophy of Mathematics: Selected Readings* adlı eserde, s. 90-96, Cambridge University Press, 1983.

Cohen, P., "The Independence of the Continuum Hypothesis, I, II", *Proc. Nat. Acad. Sci. U.S.A.*, 50, 1963, s. 1143-1148.

Çevik, A., "Seçim Aksiyomu'nun Doğallığının veya Yapaylığının Belirlenmesi Üzerine", *Felsefe Tartışmaları*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, Sayı 54, 2017, s. 1-23.

Fairplay, J. *Elements of Geometry*, W. E. Dean, 1846.

Gödel, K., *Consistency-Proof for the Generalized Continuum Hypothesis*, 1939, s. 220-224.

Gödel, K., *Kurt Gödel Collected Works*, *vol. 2 Publications 1938-1974*, John W. Dawson Steven C. Kleene, Gregory H. Moore, Robert M. Solovay, Jean van Heijenoort (ed.), Oxford University Press, 2001.

Hamkins, J. D., "A Multiverse Perspective on the Axiom of Constructibility", *Infinity and Truth* adlı eserde, NJ: World Sci. Publ., Hackensack, vol. 25, 2014, s. 25-45.

Maddy, P., "V=L and MAXIMIZE", *Lecture Notes in Logic*, Association for Symbolic Logic, vol. 11, 1998, s. 134-152.

Moore, G. H., *Zermelo's Axiom of Choice It's Origins*, *Development and Influence*, Springer-Verlag, 1982.

Moschovakis, Y. N., *Descriptive Set Theory*, North Holland, 1980.

Scott, D., "Measurable Cardinals and Constructible Sets", *Bulletin de l'Academie Polonaise des Sciences*, vol. 9, 1961, s. 521-524.

Steel, J., "Mathematics Needs New Axioms", *Bulletin of Symbolic Logic*, 6 (4), 2000, s. 422-433.

Turing, A. M., "On Computable Numbers with An Application to the Entscheidungsproblem", *Proceedings of the London Mathematical Society*, 2 (42), 1937, s. 230-265.

# TRACTATUS ÜZERİNE

**Ebru ÇİMEN***

**ÖZ**

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus* adlı eserinde, dil problemini ele alır ve onun düzgün kullanımı üzerine olan düşüncelerini aktarır. *Tractatus*, Wittgenstein'ın analitik felsefe bağlamında gerçekleştirdiği çözümlemelerden meydana gelir ve hem önerme, hem de önerme kümelerinin analiziyle ilgilidir. Bu çalışmada, Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-Philosophicus*'ta dil, mantık ve felsefe konularında ortaya koyduğu görüşler irdelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** dil, dünya, mantık, olgu, önerme, resim

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı,
E-posta: ebrucimenn@hotmail.com

## ON TRACTATUS


### ABSTRACT

Ludwig Wittgenstein takes up the language problem in his *Tractatus*, and tells his thoughts on its proper use. *Tractatus* consists of the analysis of Wittgenstein in the context of analytical philosophy and relates to analysis of both proposition and proposition sets. In this work, the views of Wittgenstein on language, logic and philosophy in *Tractatus Logico-Philosophicus* will be examined.



**Keywords:** language, world, logic, phenomenon, proposition, picture

Ludwig Wittgenstein iki ayrı felsefe üretmiştir. Birincisini *Tractatus*'ta, ikincisini *Felsefi Soruşturmalar*'da görürüz. *Tractatus* ilk dönem felsefe anlayışını yansıtır. Bu iki dönem arasında belirgin ayrılıklar ve zıtlıklar olmasına rağmen, onları birbirine bağlayan birçok çizgi de vardır. "Her iki dönemde de Wittgenstein'ın amacı düşüncenin yapısını ve sınırlarını anlamak, yöntemi ise dilin yapısını ve sınırlarını irdelemekti."[1] Wittgenstein dilin düzgün kullanımının önemini vurgulamak arzusuyla *Tractatus*'u yazar.

Dil ile düşünceyi yönetiriz ve dil ile düşünürüz. O zaman nasıl düşünürsek doğru düşünmüş oluruz? Dilin bir mantığı vardır ve buna uygun düşünmemiz gerekir. Öncelikle dilin mantıksal yapısı ortaya çıkarılmalıdır. "Bu mantıksal yapının gün ışığına çıkarılmasının, reel olanın yapısına dair bir şeyleri anlamaya imkân vermesi gerekir."[2] Neyin neye yüklem yapıldığı tanımlanmış, kurallarla belirlenmiştir. Dilin mantığına hakim olarak bu kurallara uygun önerme üretip üretmediğimizi bilebiliriz. Çünkü dil, önermelerin doğruluk değeri üzerinde belirleyicidir. Mantıksal yapı, dilin dünya ile bağlantısını mümkün kılar. Dil ile reel dünya arasındaki ilişki mantıkla kurulabilir. Dilin mantıksal yapısını analiz edince dünyayı analiz edebiliriz.

Nitekim Wittgenstein da dil ve reel dünya arasında yakın bir bağ olduğunu ısrarla vurgulamış; dilin olanakları, dilin gücü ve dilin anlatım zenginliği ile reel dünyanın sınırlandırılabileceğini söylemek istemiştir. Dil ile dünyayı sınırlamanın olanaklılığını görmüş olan Wittgenstein doğal olarak reel dünyada daima bir sınırın iki yanının olduğunu belirtmiştir. "Beri yanı dünyanın içi, öte yanı dünyanın dışı."[3] Buradan haklı olarak Wittgenstein "dünyanın sınırları mantığın da sınırlarıdır."[4] sonucuna gitmiştir. Nitekim *Tractatus*'un ilk cümlesinde Wittgenstein'ın "Dünya, olduğu gibi olan her şeydir. Dünya olguların toplamıdır."[5] demesinin nedeni budur. Çünkü olgular arasındaki bağıntıyı, yani dünyayı kuran biziz. Bunu yaparken kullandığımız araç mantıktır. Bu durumu şu şekilde açabiliriz: Dünya olup bitenlerden yani olgulardan meydana gelir. Biz dünya ile bağımızı bu olup bitenler üzerinden kurarız. Olgular birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkar fakat aralarındaki bağı kuran biz olduğumuz için, dünyayı kuran da biz oluruz. Olgular arasında bağ

**1** David Pears, *AFA Çağdaş Ustalar Dizisi 3 Wittgenstein*, çev. Arda Denkel, İstanbul: AFA Yayınları, 1985, s. 12.

**2** J. G. Rossi, "Analitik Felsefe", *Analitik Felsefe*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Say Yayınları, 2008, s. 33.

**3** Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil Wittgenstein Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: MVT Yayıncılık, 2006, s. 30.

**4** Soykan, *Felsefe ve Dil Wittgenstein Üzerine Bir Araştırma*, s. 30.

**5** Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, s. 15.

kurarken, bu bağı her ne ise o haliyle kuramayabiliriz veya olguya tam olarak sadakat gösteremeyebiliriz. Bu yüzden dilin düşünceyi, düşüncenin olguyu olduğu gibi yansıtması hayati bir öneme sahiptir.

"Mantıksal uzam içindeki olgular, dünyadır."[6] Dünya olan her şey ise, o zaman bir grup değişenler ve bir grup her ne ise o olarak kalanlar vardır. Biz bu değişenlerin, nasıl değiştiklerini bilmek durumundayız. Çünkü bu değişimleri bilmezsek, olguları açıklayamayız. Olgular arasındaki bağlantıyı her ne ise o haline uygun kurmak, nesne durumuna uygun kurmak demektir. Wittgenstein "Bir nesneyi tanımak için, gerçi niteliklerinin dışsal olanlarını değil- ama içsel olanlarının hepsini bilmem gerekir."[7] ve "Bütün nesneler verilmişse, bununla, bütün olanaklı olgu bağlamları da verilmiştir."[8] der. Yani, biz olgular arasındaki bağlantıyı mantık ile, nesnelere karşılık gelecek şekilde kurmalıyız.

"Wittgenstein, mantık-dünya bağıntısında, mantığın 'deney'den önce olduğunu söyler. Ama bu, mantığın dünyadan önce olduğu anlamına gelmez."[9] Wittgenstein'ın ilk dönem felsefesinde özellikle görülen şey, tüm dünyayı mantığın içine oturtmasıdır. "Wittgenstein'ın mantığı dünyaya ilgisiz bir şey değil, tersine o dünyayı sımsıkı sarar."[10] O dünyanın yapısının sabitliğinden söz eder. Bu yapı mantıksaldır. Fakat dünyanın içindekiler sabit değildir ve bizim de algıladığımız şey, dünyadaki olan bitenlerdir. Dünyanın yapısı ise, matematiksel, mantıksal bir yapıdır. Bu yapıyı yansıtabilecek tek şey, dilin mantıksal yapısıdır.

Peki mantık neden bu kadar önemlidir? Çünkü mantıkta rastgelelik yoktur, akıl yürütme açısından bakıldığında önermeler arası ilişkilerin mantık yoluyla kurulduğu bir yapıda her zaman zorunlu önermeler çıkar. Neden-sonuç ilişkisi bağlamında daima öncüllerin ileri sürdüğü değişmez sonuca giden bir yapı vardır. Fakat öncül olarak kullanılan önerme, nesne durumunu tam olarak yansıtmıyorsa, doğru sonuç çıkmaz.

Tractatus'un ikinci önerme grubundan hareketle nesne-önerme ilişkisi üzerinde durmalıyız. Önermeler olguların resimleridir ve doğru ya da yanlış değer alabilirler. Yani bunun anlamı, önermelerin olanı olduğu gibi betimleyip betimlememesidir. Olgular realiteye karşılık gelebildiği gibi, gelmeyebilir de. Başka bir deyişle her önerme bir olguya karşılık gelir. Eğer böylesi bir olgu sağlanırsa cümle doğrudur; eğer sağlanmazsa cümle yanlıştır. Önerme

---

**6** Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 15.
**7** Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 17.
**8** Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 17.
**9** Soykan, *Felsefe ve Dil Wittgenstein Üzerine Bir Araştırma*, s. 31.
**10** Soykan, *Felsefe ve Dil Wittgenstein Üzerine Bir Araştırma*, s. 44.

daima nesnelere karşılık gelen isimdir.[11] Cümleler yani önermeler belli bir tarzda düzenlenmiş isimlerden ya da onların mantıksal formlarından oluşur. Biz önermeler arasında bağ kurarız ve bu reel olana yani nesneye tekabül eder. "Yalnızca şu yolla önerme doğru ya da yanlış olabilir: o, yalnızca bir şey-durumunun bir resmi olmakla gerçeklikle uyuşabilir ya da uyuşamaz. Önerme, yalnızca mantıksal bir biçimde eklemli olduğu ölçüde bir şey-durumunun bir resmi olabilir."[12] Önermelerin isimleri birbirine bağlaması mantıksal forma dayanır, bu da dil ile sağlanır. Dilin dünya ile bağlantısını mümkün kılmak bu yöntem ile gerçekleşir.

Wittgenstein neden 'resim' sözcüğünü kullanır ve bu resim kuramının anlamı nedir? Zaman zaman 'tablo' veya 'tasarım' olarak da çevrilen resim (*Bild*) bir bütündür, üretilen düşüncenin zihinde tablo haliyle oluşturulmasıdır. Bizim algılarımızla canlandırdığımız bir şeydir. Wittgenstein "Olguların mantıksal tasarımı, düşüncedir."[13] der. Yani bizim dışımızdaki, olguların gerçekleştiği dış dünya ancak bir resim olarak bizde yansıma bulur. Bu resmin ögeleri nesnelere (objelere) karşılık gelir ve bu yüzden mantıksaldır. Önermeler, gerçekliğin bir resmi ise bu gerçeklik, bizim zihnimizde canlandırdığımız gibi olan bir gerçekliktir. Başka bir deyişle önermede dile gelen aslında düşüncedir. Çünkü düşünce aslında duyusal olanın, yani olgusal olanın anlamlı cümle şeklinde dile gelmesidir.[14] Gerçekliğin resmini dilde duyular aracılığıyla yaparız. "Düşünce anlamlı tümcedir. Tümcelerin toplamı dildir."[15] Düşünce ile olabilir olan (imkânı olan) üzerine konuşabiliriz, imkânsız olan üzerine ise konuşamayız. Çünkü imkânsızın resmini oluşturamayız, onu betimleyemeyiz; olgusal değildir. Önerme, olgusal karşılığı sahip olmak zorundadır. Wittgenstein'ın düşünceye mantıksal resim demesinin sebebi budur.

Sözcük ile her şeyi anlarız ancak tümce olgu bağlamı içinde olmalıdır. "Gerçeklik tümce ile karşılaştırılır."[16] Burada bahsettiği gerçeklik, kendinde şey yani realite değil; fenomenal gerçekliktir. (*Die Wirklichkeit*) "Tümce ancak gerçekliğin bir tasarımı olabilmesiyle, doğru ya da yanlış olabilir."[17] Yani

---

**11** Saul A. Kripke, *Wittgenstein Kurallar ve Özel Dil*, çev. Berat Açıl, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007, s. 101.

**12** Ludwig Wittgenstein, *Defterler 1914-1916*, çev. Ali Utku, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004, s. 18.

**13** Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 27.

**14** Soykan, *Felsefe ve Dil Wittgenstein Üzerine Bir Araştırma*, s. 57.

**15** Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 45.

**16** Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 55.

**17** Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 55.

gerçekliğin sınırları içerisinde olmalıdır. Güzellik, iyilik gibi kavramlar fenomenal dünyada fenomen değildir. Duyulur dünyaya ait olmayan şeylerdir; algılanamazlar. (Kant'ın numen/fenomen ayrımı) Etik ve estetik meselelerin anlamları açık değildir; anlamsızlardır. "Ahlak cümlesi, bir şeyin nasıl olduğunu söyleyen, doğru veya yanlış olabilen önerme değildir."[18] Bu değerler dünyanın dışındadır; mistik olanı konuşmaya çalışmak metafizik yapmaktır. Metafizik önermeler tümce bile değildir; saçma seslendirmelerdir. Hiçbiri resim değildir; bilgi değerleri yoktur. Olgu bağlamı yaratmazlar.

Bu görüşler bağlamında Wittgenstein'ın felsefeye yüklediği görev, doğabiliminin tartışmalı alanını sınırlamasıdır. *Tractatus*'ta şöyle der: "Felsefenin amacı düşüncelerin mantıksal açıklığıdır. Felsefe, başka türlü sanki bulanık ve kaypak olan düşünceleri, açık kılmalı, keskin olarak sınırlamalıdır. Düşünülebilir olanı sınırlandırmalıdır, öylelikle de, düşünülemez olanı."[19] Felsefenin amacı, bilimsel önermelerin açık kılınmasıdır; bunu da mantıktan faydalanarak yapar. Felsefenin görevi, dünyanın dışından konuşmayı bırakıp mantıksal analiz yapmaktır. Wittgenstein'ı tamamıyla analitik felsefenin ilkelerine uygun kılan bu görüşü, yeni bir felsefe tanımı yapmasını da sağlar. Ona göre "Felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir."[20] Bu tanıma göre felsefe, açımlama etkinliğidir. Felsefenin diğer bilimler gibi nesnesi yoktur ve nesnesi olan şey öğretir. Fakat felsefe kimseye ne yapması gerektiğini söylemez.

Düşünülebilir olan gerçeğe uygun olandır. "Tümce, bütün gerçekliği ortaya koyabilir, ama gerçekliği ortaya koyabilmek için onunla ortaklaşa sahip olması gerekeni ortaya koyamaz – mantıksal biçimi."[21] Yani mantıksal formu. Bunun için kendimizi tümceyle birlikte mantığın yani dünyanın dışına çıkarabilmemiz gerekirdi. Zihnimizin dışına çıkmamız gerekir; ancak bunu yapamıyoruz. Wittgenstein "Gösterilebilir olan, söylenemez."[22] der; ancak bu önermesi ile karşı çıktığı şeyi yapar gibi görünür. Çünkü bu metafiziksel bir tümcedir; anlamı yoktur. Açıklanması gerekir. Wittgenstein bunun için önermelerinin merdiven gibi kullanılıp anlayınca atılması gerektiğini söyler. Böylelikle söyledikleri öğretiye dönüşmez. O, "Gösterilebilir olan söylenemez." önermesi ile gösterilebilir olanın dış dünyaya ait olduğunu, bize ait olmadığını belirtmek ister. Dış dünya hakkında konuşabilmemiz için dünyanın dışına çıkıp bakabilmemiz gerekirdi. Fakat kendimizi dünyanın dışına çıka-

---

**18** Ömer Naci Soykan, *Wittgenstein: Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, İstanbul: MVT Yayıncılık, 2006, s. 16.

**19** Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 61.

**20** Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 61.

**21** Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 63.

**22** Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 63.

ramadığımızdan dünyanın yapısını, dilin yapısı üzerinden kurabiliriz. Onun bu önermesi, Wittgenstein'ın orjinal fikri değildir. Sokrates'e baktığımızda, onun "doğurtma" yöntemini görürüz: Dil yoluyla aktarılamaz; sözcüklere dökülemez. Hiç o hissi deneyimlemeyen birini alıp oraya götürebiliriz; gösterebiliriz fakat söyleyemeyiz.

Wittgenstein'ın mantık görüşü ise şu şekilde açıklanabilir. Mantık, bilimlerin kullandığı bir yöntemdir. "Mantıkta olanaklı olan her şey, aynı zamanda, geçerlidir."[23] Yani kurallıdır, yasalıdır; mantıkta rastgelelik görülmez. Wittgenstein'ın mantıkta bu denli ısrar etmesinin sebebi de budur. "Dilimin sınırları, dünyamın sınırlarını imler."[24] Mantık dünyayı doldurduğu için, dünyanın sınırları onun da sınırlarıdır. Wittgenstein'a göre "Düşünen, tasarımlayan, özne, yoktur."[25] Bu metafizik bir problemdir. Tasarımın kendisi vardır ancak öznenin ne olduğundan söz edilemez. "Özne dünyada değildir; dünyanın sınırlarından biridir."[26] Bir ben vardır; ancak dünyanın bir parçası değildir, sınırıdır. Şey olarak var değildir; ide halindedir. Olgu dünyasının parçası olarak bulunmaz. "Bundan dolayı 'Ben' dile getirilebilir bir şey değildir. Bir şeyden söz etmekle, o dile getirilmiş olmaz. Wittgenstein'a göre, bir şeyin nasıl olduğunu söylemek, onu dile getirmek demektir. Yoksa bir şeyin ne olduğunu söylemek, yani onun varlığından söz etmek, onu dile getirmek demek değildir."[27]

Böylelikle *Tractatus*'un yedinci ve son önermesine geliyoruz: "Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı."[28] Bunun anlamı bazı dile getirilemeyen şeyler konusunda konuşma çabasına devam edersek metafizik yapmaktan kurtulamayacağımızdır. Bu şekilde Wittgenstein sorunlarının son çözümüne ulaştığını düşünür.

Bütün bu bilgiler bağlamında "*Tractatus*, bütün olanaklı olgular üzerine, kendisi olgusal olmadığı için gerçekte söylenemeyen, ancak olgular dünyası yolundan geçerek açıklıkla kavranabilen bir şeyi söyleme girişimidir."[29] Olgular dünyası bir bütündür ve bu dünyayı kavramamız için mantığa ihtiyacımız vardır. *Tractatus* da bize bu konuda yol gösterme çabasında olan önemli bir eserdir.

---

**23** Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 111.
**24** Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 133.
**25** Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 135.
**26** Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 135.
**27** Soykan, *Wittgenstein: Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, s. 15.
**28** Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 173.
**29** Pears, *AFA Çağdaş Ustalar Dizisi 3 Wittgenstein*, s. 91.

## KAYNAKLAR


Kripke, Saul A., *Wittgenstein Kurallar ve Özel Dil*, çev. Berat Açıl, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Pears, David, *AFA Çağdaş Ustalar Dizisi 3 Wittgenstein*, çev. Arda Denkel, İstanbul: AFA Yayınları, 1985.

Rossi, Jean-Gerard, "Analitik Felsefe", *Analitik Felsefe*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Say Yayınları, 2008.

Soykan, Ömer Naci, *Felsefe ve Dil Wittgenstein Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: MVT Yayıncılık, 2006.

Soykan, Ömer Naci, *Wittgenstein: Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, İstanbul: MVT Yayıncılık, 2006.

Wittgenstein, Ludwig, *Defterler 1914-1916*, çev. Ali Utku, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

# DURSUN ÇÜÇEN'İN TARTIŞMA MANTIĞINA BİR GİRİŞ

**A. Kadir ÇÜÇEN***

**ÖZ**

Bu bildirinin amacı, Dursun Çüçen'in Tartışma Mantığına bir giriş yapmaktır. Bu nedenle önce bu mantıkta geçen deyimler tanımlanacak ve kuralları verilecektir. Sonra da ilk Tartışma Mantığı tür olan, Sıkı Yapımsal Tartışma Mantığı tanıtılacaktır. Önce Sıkı Yapımsal Mantık deyim ve kurarları verilecek ve birkaç örnekle nasıl denetleme yapıldığı gösterilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** tartışma mantığı, öneren, karşıcıkan, kazanma izlencesi

* Prof. Dr. Öğr. Üyesi, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, E-posta: kadir@uludag.edu.tr

## AN INTRODUCTION TO DURSUN ÇÜÇEN'S LOGIC OF ARGUMENTATION


### ABSTARCT

The purpose of this paper is to introduce an introduction to Dursun Çüçen's logic of argumentation. For this reason, firstly the terms and concepts will be defined in this logic and the rules will be given. Then the Strict Structural logic of argumentation will be introduced. The statemants and rules of the Strict Structural logic of argumentation statements will be given and a few examples will be shown how they are proved.



**Keywords:** logic of argumentation, prominent, contrary, winning sign

Bu sununun amacı, Dursun Çüçen'in Tartışma Mantığına bir giriş yapmaktır. Bu nedenle önce bu mantıkta geçen deyimler, terimler ve kavramlar tanımlanacak ve kuralları verilecektir. Sonra da ilk Tartışma Mantığı tür olan, Sıkı Yapımsal Tartışma Mantığı tanıtılacaktır.

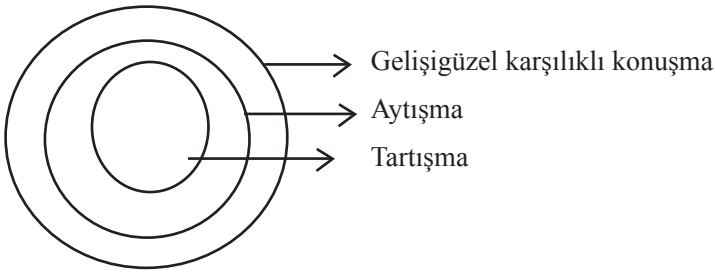
Bu bildiride tanıılan tartışma mantığı ve özelde de sıkı yapımsal tartışma mantığı 1983 yılı Güz öğretim yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü'nde Dr. Dursun Murat Çüçen tarafından verilen Mantık III dersinin ilk iki haftasını kapsamaktadır. Buradaki amaç Türkiye'de matık çalışan bir öğretim üyesini tanıtmak ve aynı zamanda mantık diline yaptığı katkıyı göstermektir. Dr. Çüçen, derslerinde öz Türkçe terim ve kavram kullanmaya özen gösterdiği gibi, kendine özgü terim ve kavram üreterek mantık diline hem katkı yapmakta hem de Türkçeleştirmeye dikkat etmekteydi. Bu bildiriyle göstermek istenen bir diğer amaç da, ülkemizde mantık çalışmak isteyen gençleri teşvik etmek ve onlara daha önce yapılmış çalışmaları tanıtmaktır. Mantık Çalıştaylarının amaçlarından biri de ülkemizdeki mantıkçıları biraraya getirerek, onlara hem daha önceki çalışanların çalışmalarını aktarmak hem de onların çalışmalarını birbirlerine takdim etmelerini saplamaktır. Burada sunduğum "Dursun Çüçen'in Tartışma Mantığına Bir Giriş" ile bu amaçları gerçekleştirmek ve hocamızı anmak niyetindeyim.

## A. Tartışma Mantığının Terim ve Kavramları

**Aytışma:** Belli kurallara bağlı kalınarak yapılan konuşmadır.
**Aytı:** Bu tür yapılan karşılıklı konuşmadaki konuşmalara ***aytı*** denir.

1. Konuşma
2. Karşılıklı Konuşma

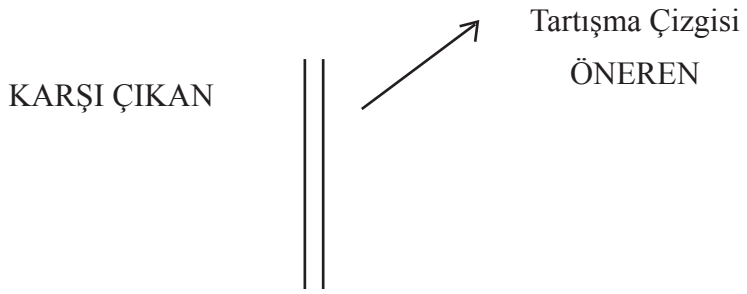
**Aytılama:** Aytıların ortaya konma eylemine denir.



**Tartışma:** Belli kurallar ortaya konularak yapılan karşılıklı konuşma türü fakat galip ve yenik sonuçta bellidir. "1. Birbirine karşıt düşünceleri karşılıklı savunma. 2. Karşılıklı ağır sözler söyleyerek yapılan çekişme, atışma, ağız dalaşı, dil dalaşı, dil kavgası, ağız kavgası, münakaşa:" TDK Sözlüğü)

**Öneren:** Tartışmada ilk aytıyı öne sürene denir.

**Karşı Çıkan:** Önerenin ortaya attığı sava karşı çıkana denir.

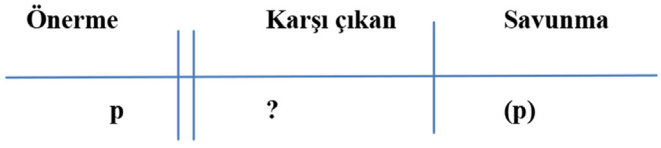



**İzlence:** Tartışmacıların izledikleri yola denir.

**Kazanma İzlencesi:** Tartışmayı kazandırmaya yardım eden izlence denir.

## B. Tartışma Mantığının Kuralları

### 1. Basit Önerme Kuralı




? : Çağrı imi (savunmaya davet etme işareti)

**2. Bileşik Önermeler için Kurallar**

**a) Değil Önermesi Kuralı**

| Önerme | Karşı çıkan | Savunma |
|---|---|---|
| ~ P | P | - (yok) |

~ (değil) önermelerinin savunması yoktur.

Mantıksal kurallar, bileşik önermelere nasıl karşı çıkılacağını ve nasıl karşı savunmasını belirleyen kurallardır.

**b) Tümel Evetleme Önerme Kuralı**

Ali zeki ve çalışkandır. p ∧ q

| Önerme | Karşı çıkan | Savunma |
|---|---|---|
| p ∧ q | L? / S? | p / q |



Soldaki önermeden kuşkulanıyor. Sağdaki önermeden kuşkulanıyor.

| Karşı çıkan | Öneren |
|---|---|
| 1. | ~ (p ∧ q) |
| 2. p ∧ q | |
| 3. p | L ? |
| 4. (p) | ? |

**c) Tikel Evetleme Önermesine Karşı Çıkma Kuralı: p ∨ q**

Ali çalışkan ya da zekidir.

| Önerme | Karşı çıkan | Savunma |
|---|---|---|
| p ∨ q | ? | p / q |

**d) Koşul Önermesi Kuralı**

Madenler ısıtılırsa genleşir. $p \rightarrow q$

| Önerme | Karşı çıkan | Savunma |
|---|---|---|
| $p \rightarrow q$ | p | q |

**e) Eşitlik Kuralı**

Bir tartışmada eşit koşullar sağlanmalıdır. Her konuşmacı aynı karşı çıkış ve aynı savunma hakkı verilmesi lazımdır.

## C. Sıkı Yapımsal Tartışma

*Yapısal Kural:* Her tartışmacı öteki tartışmacının hemen kendinden önce ortaya koyduğu bir önermeye karşı çıkar ya da hemen kendinden önce yapılmış olan bir karşı çıkış üzerine kendini savunur.

| K Ç | | Ö (Öneren) |
|---|---|---|
| 1. | | $\sim (p \wedge \sim p)$ |
| 2. $p \wedge \sim p$ | | |
| 3. $\sim P$ | | S ? |
| 4. - | | P |
| 5. ? | | (p) |

Öneren kazanır.

| K Ç | | Ö |
|---|---|---|
| 1. | | $\sim (p \wedge \sim p)$ |
| 2. $p \wedge \sim p$ | | |
| 3. P | | L ? |
| 4. (p) | | ? |

Bu önermede karşı çıkan kazanıyor. Demek ki bu önerme geçersizdir.

## 1. Niceleyici Önermelerin Sıkı Yapımsal Tartışmalı Durumları

### a) Tümel önerme kuralı: ∀xAx

"Tüm filozoflar mantıkçıdır." önermesine karşı çıkarken bir filozofun adı seçilerek karşı çıkılır.

| Önerme | Karşı çıkan | Savunma |
|---|---|---|
| ∀xAx | ? / a | Aa |

### b) Tikel önerme kuralı: ∃xAx

"Bazı kentlerimizin nüfusu milyonun üstündedir."

| Önerme | Karşı çıkan | Savunma |
|---|---|---|
| ∃xAx | ? | Aa |

| Önerme | Karşı çıkan | Savunma |
|---|---|---|
| ~A | A | - |
| ∀xAx | ?a | Aa |
| ∃xAx | ? | Aa |
| $p \wedge q$ | L ? / S ? | p / q |
| $p \vee q$ | ? | p / q |
| $p \rightarrow q$ | p | q |

### c) Tümel önermenin tikel evetleme önermesine geçişi ve kanıtlanması

*Varsayım*: Bu odanın iki penceresi vardı. E: { 1, 2}
Tümel Önerme: "Tüm pencereler kapalıdır." ∀xAx
Tümel Evetleme Önermesi: "$A_1$ ve $A_2$ penceresi kapalıdır." $A_1 \wedge A_2$

$A_1 \wedge A_2$ $\qquad$ $p \wedge q$

$_1$? / $_2$? $\quad$ $A_1 / A_2$ $\qquad$ L? / S? $\quad$ p / q

### d) Tikel önermenin tikel evetleme önermesine geçişi ve kanıtlanması

E: {1, 2} *Varsayım:* Bu odanın bazı pencereleri kapalıdır.
Birinci penceresi ya da ikinci penceresi kapalıdır. $A_{1 \vee} A_2$

? = $A_1 / A_2$ $\qquad$ $p_{\vee} q$ $\qquad$ ? $\qquad$ p / q

**e) Koşul önermesi kuralı**

| Önerme | Karşı çıkan | Savunma |
|---|---|---|
| p → q | p | q |

| | K Ç | Ö |
|---|---|---|
| 1. | | ~P |
| 2. | p | - |
| 3. | (p) | ? |

| | K Ç | Ö | K Ç | Ö |
|---|---|---|---|---|
| 1. | p ∧ q | | | p ∧ q |
| 2. | L ? | p | S ? | q |
| 3. | ? | (p) | ? | (q) |

p ∧ q önermesi doğru ise p doğru ve q doğrudur.

## 2. Sıkı Yapımsal Tartışmada Bazı Tanımlar

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1. | p → q | | p → q |
| 2. p ? | ? L | p? | q |
| 3. (p) | | ? | (q) |

*Kazanma İzlencesi:* Kazanmayı sağlayan izlenceye denir.

*Gelişme Adımı:* Bir sonraki adıma denir. Kazanma izlencelerinde öneren karşı çıkanın tüm izlenceleri inceler.

### 3. Öneren için Kurallar

Tümel Evetleme

p ∧ q

p | q

∧

Tümel Önerme

∀xAx

Aa

(Her x için)

∀x olarak gösterilir ya da belirtilir.

Karşı çıkan bir bireysel değişmez seçerek onun savunulmasını önerenden ister. Karşı çıkan, öneren için en elverişsiz bir bireysel değişmezi seçecektir.

Tikel Evetleme

1. p ∨ q
2. ? p

? p ∨ q / q ⟹ p ∨ q / p | q

Tikel Önerme

1. ∃xAx — Burada bireysel değişmezi öneren seçer ve gösterir.
2. ? — Aa (En az bir a için)

Koşul Önermesi

1. p → q ⟹ → ile gösterilir.
2. p q

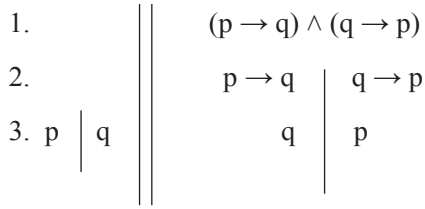
Değil Önermesi

~A

-

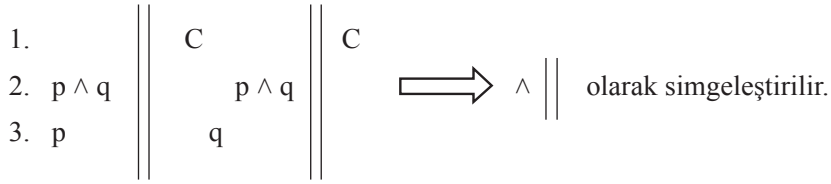
⟹ ~A ile gösterilir.

Örnek: $(p \rightarrow q) \wedge (q \rightarrow p)$

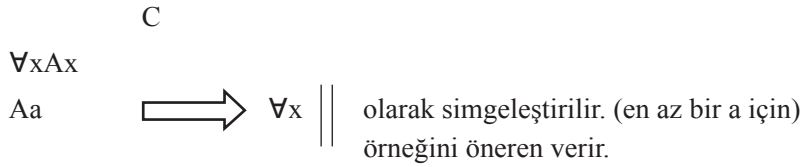



**4. Karşı çıkan için Kurallar**

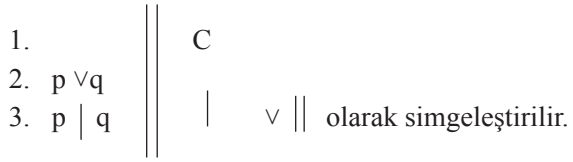
**a) Tümel evetleme önermesi kuralı**



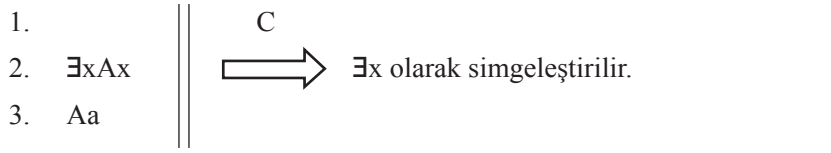

**b) Tümel önerme için kural**




**c) Tikel evetleme önermesi için kural**




**d) Tikel önerme için kural**




(Her a için) Bireysel değişmezi karşı çıkan verecektir.

**e) Koşul önermesi için kural**

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 1. | | C | | | C |
| 2. | A → B | | | A → B | |
| 3. | ? | A | | B | A |
| 4. | | (A) | | | |

***Gelişme Adımı***

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 1. | | | | |
| 2. | A → B | | ⟹ | → ‖ olarak simgeleştirilir. |
| 3. | \| | B \| A | | |

**f) Değil önermesi için kural**

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 1. | | C | | |
| 2. | ~A | | ⟹ | ~ ‖ olarak simgeleştirilir. |
| | | A | | |

Öneren ya da karşı çıkan kendi kesimindeki çekirdek önermeleri savunursa buna içeriksel kapalı savunma denir.

| | | |
|---|---|---|
| 1. | | (~p ∨ q) → (p ∨ q) |
| 2. | ~p ∨ q | p ∨ q |
| 3. | ? | p |
| 4. | ? | (p) |

| | | |
|---|---|---|
| 1. | | ∀x (Fx → Gx) |
| 2. | ? | Fa → Ga |
| 3. | Fa | ? |
| 4. | (Fa) | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1. | | ‖ | ∀x (Fx→ Gx) |
| 2. | ?a | | Fa→ Ga |
| 3. | Fa | | Ga |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1. | | ‖ | p ∧ ~ q |
| 2. | | | p \| ~ q |
| 3. | \| q | | |

Doğru ya da yanlış olabilen önermelere değerle belirlenmiş önerme diyoruz.

| | | |
|---|---|---|
| 1. | ‖ | p ∧ q |
| 2. | ‖ | p \| q |

Eğer öneren p ve q'yu içeriksel olarak savunabilirse tartışmayı kazanır.

| p | q | p ∧ q |
|---|---|---|
| D | D | D |
| D | Y | Y |
| Y | D | Y |
| Y | Y | Y |

I (p ∧ q) = D demek, aynı yorumdu p doğru ve q doğru demektir.
Karşı çıkan için tümel evetleme önermesi yanlış ise;

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1. | ‖ | C | ‖ C |
| 2. | ‖ | p ∧ q | ‖ p ∧ q |
| 3. | ‖ | p | ‖ q |

Eğer karşı çıkan p ya da q savunamazsa tartışmayı öneren kazanır.
I (p ∧ q) = Y demek aynı yorumda I (p) = Y yanlış ya da I (q) = Y yanlış demektir.

Öneren için tümel önermenin doğru olma durumu;

1. ∀ xFx
2. Fa (Tüm a'lar için)

Öneren tüm a'lar için Fa 'yı savunursa, tartışmayı öneren kazanır. I (∀x Fx) = D demek a için I (Fa) = D demektir.

Karşı çıkan için tümel önermenin yanlış olma durumu;

1. C
2. ∀x Fx
3. Fa

I (∀xFx) = Y demek en az bir a için I (Fa) = Y demek.

(En az bir a için)

Tikel önerme doğru ise değerle belirlenmiş önermesi;

1. P ∨ q
2. p

p ∨ q
q

| p | q | p ∨ q |
|---|---|---|
| D | D | D |
| D | Y | D |
| Y | D | D |
| Y | Y | Y |

I (p ∨ q) = D demek I (p) = D ya da I (q) = D demektir.

Tikel evetleme önermesi yanlış ise;

1. C
2. p ∨ q
3. p | q

Karşı çıkan p ve q'yu savunamazsa tartışmayı kaybeder.

I (p ∨ q) = Y demek I (p) = Y ve I (q) = Y demektir.

Tikel önerme doğru ise;



∃xFx
Fa
(En az bir a için) savunabilirse tartışmayı kazanır.

I (∃xFx) = D demek En az bir a için I (Fa) = D demektir.

# YERSİZ YURTSUZ NESNELER MANTIKTA YER TUTAR MI?

**Ebubekir Muhammed DENİZ***

## ÖZ

Alexius Meinong geliştirmiş olduğu nesne kuramına var olmanın ve varolmamanın ötesinde olan imkânsız ve tamamlanmamış nesneleri dahil etmiştir. Bu nesneler felsefenin hiçbir alanında barınamadıkları için yersiz yurtsuz nesneler olarak adlandırılmıştır. Meinong'un nesne kuramı, Russell tarafından eleştirilmiş ve uzun bir süre bu eleştirinin gölgesi altında kalarak hak ettiği ilgiyi görememiştir. Meinongun nesne kuramının karşılaştığı temel güçlük ise felsefe tarihinde ortodoksiyi oluşturan çelişmezlik ilkesine ters düşmesi olmuştur. Çelişmezlik ilkesinin belirli durumlarda ihmaline dayanan tutarlı ötesi mantıkların geliştirilmeye başlaması ile yersiz yurtsuz nesnelerin barınabileceği yeni bir mekân ortaya çıkmıştır. Özellikle dialetik mantığın geliştirilmesi ile birlikte Meinongcu nesne kuramı felsefi tartışmaların tekrar gündemine gelmeye başlamıştır.

Çalışmamızda çağdaş mantık çalışmaları ile Meinong'un nesne kuramı arasındaki ilişkiyi göstermeye, bu kuramın ontolojik sonuçlarını dikkate alarak değinmeye çalışacağız. Tutarlı ötesi mantıkların özellikle de dialetik mantığın Meinongcu nesne kuramına nasıl kapı araladığını ortaya koymaya çalışacağız. Bunun için öncelikle Meinong'un nesne teorisinin temel kav-

* Doktora Öğrencisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü, E-posta: e.muhammeddeniz@gmail.com

ramlarını ve argümanlarını ortaya koyacağız. Ardından çağdaş mantık çalışmaları ile Meinongcu nesne teorisi arasındaki ilişkiyi kuracağız. Nihayetinde ise Yeni-Meinongculuğun bazı sorunlarına temas edeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Alexius Meinong, yersiz yurtsuz nesneler, nesne teorisi

## CAN HOMELESS OBJECTS HAVE A PLACE IN LOGIC?

### ABSTRACT

Alexius Meinong has included impossible and incomplete objects -which are beyond existence and non-existence- in the object theory_that he developed. These objects are named as homeless objects because they don't accommodate in any area of philosophy. Meinong's object theory has been criticized by Russell and being under the shadow of this criticism for a long time, Meinong has not been able to receive the attention he deserves. The main challenge Meinong's object theory has encountered is the principle of non-contradiction that constitutes orthodoxy in the history of philosophy. With the development of paraconsistent logics, a new area has emerged in which the homeless objects can be accommodated. Especially with the development of dialetheic logic, the Meinongian object theory has begun to be at the agenda of philosophical debates again.
In our study, we will try to show the relationship between contemporary logic studies and the object theory of Meinong, considering the ontological results of this theory. We will try to demonstrate how the paraconsistent logics -especially the dialetheic logic- allow for the Meinongian object theory. First, we will introduce the basic concepts and arguments of Meinong's object theory. Then we will establish the relationship between contemporary logic studies and Meinongian object theory. Finally, we will touch on some of the problems of Neo-Meinongianism.

**Keywords:** Alexius Meinong, homeless objects, object theory

## I

Alman filozof Alexius Meinong (1853-1920) hem "analitik felsefe" geleneğinde hem de fenomenoloji geleneğinde özellikle son dönemde sıkça tartışılan bir filozoftur. Brentano'nun öğrencisi olan Meinong psikoloji ile ilgilenmiş ve psikolojiyi felsefenin alt disiplini olarak görmüştür. Doktora tezini Hume üzerine yapan Meinong, felsefenin spekülatif yapılmasını istemektedir. Nihayete erdirilmiş sonuçlar ve kabullerden ziyade tartışma ve deney ile felsefe öğretimini savunmaktadır.[1] Meinong'un bu tavrı kendisini en iyi ortaya koymuş olduğu nesne teorisinde göstermektedir. Metafiziğin yalnızca varolan nesneleri inceleyen önkabulünden rahatsız olan Meinong, metafiziğin sınırlarını genişletmek istemiştir. Meinong'un bu projesini ortaya koyduğu en önemli eserler 1902 yılında yazmış olduğu *Uber Annahmen* (İng. *On Assumptions*) ve 1904 yılında yazmış olduğu "*Gegenstandtheorie*" (İng. *The Theory of Objects*)'dir.

Meinong oraya koymuş olduğu yeni *Nesne Teorisi*'ni bir bilim olarak tasarlamaktadır. Bunun nedeni metafiziğin, bilginin tüm nesnelerini kapsamak yerine fiili (İng. *Actual*) olan lehine bir ön yargıya sahip olmasıdır. Meinong'a göre metafiziğin iddiası evrensel olmak iken, yalnızca varolan nesneleri inceleyerek –öyle ki bu alan Bilginin nesnelerine (İng. *Objects of Knowledge*) göre oldukça küçük bir alandır– sınırlarını daraltmıştır. Dolayısıyla metafizik nesne bilimini yapmak için yeterince evrensel değildir, bu yüzden Meinong *Nesne Teorisi*ni yeni bir nesne bilimi olarak ortaya koymuştur.[2] Bu teorinin çıkış noktası tüm bilişsel eylemlerimizde bir tür nesnenin olmasıdır. Varolmayan bir nesne hakkında konuşurken dahi bir nesne hakkında konuşur gibi anlamlı önermeler öne sürebilmekteyizdir. Meinong'un eleştirdiği metafizikte ise nesneler yalnızca gerçek olduklarına metafiziğin konusu olmaktadır.

Meinong'un *Nesne Teorisi*nin temelinde iki ilke olduğundan bahsedebiliriz. Bu ilkelerden ilki, ilk olarak 1903'de Ernst Mally tarafından formüle edilen bağımsızlık ilkesidir (İng. *Independence Principle*). Bu ilke ontolojik varsayımın reddine dayanmaktadır. Ontolojik varsayım, doğru ifadelerin uygun bir nesnesi olarak yalnızca varolanları kabul etmektedir. Bu varsayıma göre varoluşu olmayan şeyler için doğru önermeler ileri sürülemezdir. Hem mantık hem de bilgi felsefesine gömülü olan bu ilkeden hareketle yalnızca

---

**1** Johann Marek, "Alexius Meinong", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Metaphysics Research Lab, Stanford University, Fall 2013, https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/meinong/

**2** Alexius Meinong, "On the Theory of Objects", Translation of 'Über Gegenstandstheorie', 1904", *Realism and the Background of Phenomenology*, Roderick Chisholm (ed.), Free Press, 1960, s. 76–117.

varolanlar bilginin nesnesi haline getirilmiştir. Bağımsızlık ilkesi ise nesnelerin varoluşu ile *öyle-varoluş*u (Alm. *Sosein*, İng. *So-being*) arasında bir ayrım yapmıştır. Buna göre bir nesnenin varoluşundan bağımsız olarak onun *öyle-varoluş*una gönderimle konuşulabilmektedir. Burada karşımıza çıkan *öyle-varoluş* kavramı düşüncenin varolmayan bir nesneye yöneldiğinde kavradığı şeyi ifade etmektedir. Örnek olarak geometrinin nesneleri var değillerdir ancak özellikleri *öyle-varoluş*'una gönderimle ortaya konulabilirdir.[3] Nesnelere yönelimimiz iki şekilde olmaktadır birincisi varlık yoluyla yönelme (Alm. *Seinsmeinen*) diğeri ise öyle-varlık yoluyla yönelme (Alm. *Soseinsmeinen*). Buradaki yönelim nesnenin kavranmasının aracıdır.[4] Herhangi bir nesneyi bir özelliği taşıyan olarak düşündüğümüzde onun varlığından bağımsız olarak öyle-varlık yoluyla yönelmiş olunur.[5]

İkinci ilke ise bağımsızlık ilkesi ve ontolojik argümanın reddinden doğmaktadır. Bu ilkeye karakterizasyon ilkesi ya da varsayım postulası (İng. *Assumption postulate*) denilmektedir. Buna göre nesneler varolsun ya da olmasın onları karakterize etmek için gereken özelliklere sahiptir. Bu ilke ile birlikte varolmayan nesnelere de tanımlanabilir özelliklere sahip olma ayrıcalığı verilmiştir. Bağımsızlık ilkesi ile birlikte karakterizasyon ilkesi Meinongun nesne teorisinin ana omurgasını oluşturmaktadır. İki ilkenin ardından Meinongun temel kavramlarını ele alabiliriz. Varoluş ve öylevaroluş kavramlarından sonra *Ausersein* kavramı nesne teorisinde karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramın tam olarak neyi karşıladığı literatürde tartışma konusu olsa da kavramın temel anlamının "nesne olmaklık" olduğu iddia edilebilir.[6] Her nesnenin varlığından bağımsız olarak *Ausersein*'a sahip olması varolmasa dahi nesne olarak isimlendirilebilmesini sağlamaktadır. Nesne teorisinde karşılaştığımız bir diğer kavram ise *Nichtsein* (T. *varolmama*) kavramıdır. Varoluşa sahip olmayan nesnelerin taşıdığı özelliği ifade etmektedir ve *Sein*'a sahip olmanın karşıtı olarak kullanılmaktadır.

## II

Meinongun nesne teorisinde öncelikle belirli kavramlar tanımlaması ardından bu kavramları taşıyan olarak belirli nesnelerden bahsedilmesi dikkat çekicidir. Bu kavramlar ise bağımsızlık ilkesi ve karakterizasyon ilkesi

---

**3** Meinong, "On the Theory of Objects", s. 82.

**4** Alexius Meinong, *On Assumptions*, Berkeley: Univ of California Press, 1983, s. 177.

**5** Andrew Kenneth Jorgensen, "Meinong on Intending", *International Journal of Philosophical Studies* 21, Sayı 3, 2013, s. 417.

**6** Filippo Casati ve Graham Priest, "Inside Außersein", *The IfColog Journal of Logics and their Application* 4, Sayı 11, 2017, s. 3583–97.

sayesinde tüm yönelimsel nesnelere uygulanabilir olmaktadır. Yönelimsel nesneler hem imkânsız nesneleri, hem tamamlanmamış nesneleri hem de hayali nesneleri içeren üst kavram olarak kullanılmaktadır.[7] Meinong'un tüm yönelimsel nesneleri içeren nesne kuramına getirilen en önemli eleştiri Russell tarafından yapılmıştır. Russell'ın Meinong ile arasındaki tartışmada Russell'ın özellikle mantık ilkelerini kurtarmak adına Meinong'un nesne teorisini eleştirdiği görülmektedir.[8] İmkânsız nesnelerin mantık ve ontolojide yer edinmesi çelişmezlik ilkesinin belirli nesneler için geçerli olmadığını iddia etmektedir. Bu iddia kolay kabul edilebilir bir iddia olmayıp Russell'ın *On Denoting* makalesi birlikte artık savunulması güç bir teori halini almıştır. Russell'ın etkisi ile birlikte Meinong'un ontolojisinde yer edinen varolma ve varolmamanın ötesindeki nesneler (Meinong bu nesnelere yersiz yurtsuz nesneler demektedir) uzun bir süre tartışılmamış bu nesneler yersiz yurtsuz olmaya devam etmişlerdir.

Klasik olmayan mantıkların geliştirilmesi yersiz yurt nesnelerin mantık sistemi içerisinde yer edinebilmesine imkân sağlamıştır. 1950'lerde Mostowski, Theodore Hailperin, Quine, Henry Leonard gibi isimler tarafından geliştirilmeye başlanan Serbest Mantıklar (İng. *Free Logic*) ontolojik argümanı reddetmektedir.[9] Ontolojik argümanı reddetmekle birlikte Serbest Mantıklar'ın imkânsız nesneleri doğru önermelerin uygun bir öznesi olarak kabul etmedikleri görülmektedir. İmkânsız nesneler, sabitler olarak mantık sistemine dahil edilirken değişken olarak (İng. *Subject Variable*) kabul edilmemektedir yani tamamen mantıksal özneler değillerdir. Meinong'da ise imkânsız nesneler tamamen doğru ifadelerde özne yerine geçebilir, özne rollerini üstlenebilir, niceleme, betimleme, özelleme, özdeşlik gibi her şey için kullanabilmektedir.[10] Dolayısıyla, Serbest Mantıklar Meinong'un nesne teorisinin gerektirdiği mantıksal zemini oluşturamamıştır.

Newton da Costa, F. Asenjo gibi mantıkçıların 1950'lerde yaptığı çalışmalarla modern halini alan tutarlı-ötesi mantıkların (Paraconsistent) geliştirilmesi ile birlikte Meinong'un nesne kuramı tekrar gündeme taşınmıştır.

---

**7** İmkânsız nesneler en az iki özelliği birbiri ile çelişik olan nesnelerdir (Ör. Yuvarlak kare). Tamamlanmamış nesneler ise en az bir özelliği belirlenmemiş olan nesnelerdir (Ör. Geometri nesneleri gibi saf nesneler, üçgen ne yeşildir ne de yeşil değildir)

**8** Janet Farrell Smith, "The Russell-Meinong Debate", *Philosophy and Phenomenological Research* 45, Sayı 3, 1985, s. 305.

**9** John Nolt, "Free Logic", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Metaphysics Research Lab, Stanford University, Fall 2018, https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/logic-free/

**10** Richard Routley ve Valerie Routley, "Rehabilitating Meinong's Theory of Objects", *Revue Internationale de Philosophie* 27, Sayı 104/105 (2/3), 1973, s. 228.

Tutarlı ötesi mantıkların bir kısmı semantik düzeyde çelişkilere izin verirken dialetik mantık çelişkilerin gerçek olduğunu savunmuştur.[11] Dialetik mantığın Richard Routley ve Graham Priest tarafından geliştirilmesi ile birlikte yersiz yurtsuz nesnelerin Dialetik mantıkta ve Dialetik metafizikte yer edinme imkânı ortaya çıkmıştır. Richard Routley'in ünlü eseri "Exploring Meinongs Jungle and Beyond" ile birlikte Meinong'un nesne kuramının hem mantık hem de ontolojik düzeyde yer edinebilmesinin zemini hazırlanmaya başlanmıştır. Graham Priest ise mantık düzeyinde kabul edilen çelişkilerin gerçekliğin bir parçası olduğunu iddia etmiştir. Priest, çelişik nesneleri de içeren nesne teorisini metafizik olarak adlandırmıştır. [12]

Klasik olmayan mantıkların geliştirilmesi ile birlikte herhangi bir teorinin kendisine mantık sistemi içerisinde yer bulması şaşırtıcı olmaktan çıkmıştır. Mümkün dünyalar semantiğinin geliştirilmesi, Kant sonrası mantığın zeminin klasik anlamından uzaklaşması gibi gelişmeler yeni bir mantık çerçevesi sunmuştur. Bu çerçevede nesnel bir gerçekliğe atıf yapılmadan dilin imkânları çerçevesinde birbiri ile çelişik iddialar barındıran farklı birçok mantığın geliştirilmesinin önü açılmıştır. Ancak bu durum mantığın rolü ile metafizik arasındaki ilişkiye dair önemli bir sorundur. Geliştirilen bu mantıkların metafizik bir iddiada bulunmasının ne derecede meşru olduğu sorunu ortaya çıkmaktadır. Meinong'un nesne teorisi de bu sorunun çağdaş dönemde en önemli örneklerinden birisi olmaktadır. Mantık düzeyinde sahiplenilen bir teorinin metafizik bir iddiaya dönüşmesi için dil içerisinde temsil edilebilirliğin ötesinde nesne ile ilişkili olarak bir dayanağının olması gerekmektedir.

## III

Bu sorunla yüzleşmede Kantın yapmış olduğu nesne (Alm. Object) ile görüsel karşılık (Alm. Gegenstand) ayrımını dikkate almak faydalı olacaktır. Kant'ın düşüncesinde görü henüz belirlenmemiş ve bir kavramın altına düşürülmemiş mümkün görüsel karşılıkların alanı olarak ele alınır. Kant'a göre duyumlama yetisi kendi başına olanın duyusal temsillerini uzay ve zaman formları içerisinde temsil eder. Gerek saf temsiller olarak uzay ve zaman gerekse sözü edilen bu duyusal temsiller kavramların dolayımı olmaksızın bilinirler. Bu tür bilgiye Kant görüsel bilgi demektedir. Saf görünün formları olan zaman ve uzay a priori olarak görüsel karşılıkların zemininde yer alırlar.

---

**11** Detaylı bilgi için bkz. Ebubekir Muhammed Deniz, "Graham Priest'te Dialetik Mantık ve Zaman Metafiziği Bakımından Sonuçları", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s. 45-52.

**12** Bkz. Graham Priest, *Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality*, Oxford: Clarendon Press, 2007.

Böyle olunca görüsel karşılıklar zaman ve mekân içerisinde temsil edilirler. Görüsel karşılığın zemini ise nesne düzeyinde düşüncededir. Söz konusu nesne düzeyine bakacak olursak, sonsuz ve belirsiz ihtimallerle karşılaşırız. Çünkü, düşünsel düzeyde herhangi bir şeyi, "belirli bir şey" haline getirmemiz zorunlu değildir. Düşünsel düzeyde nesne, birçok farklı şekilde düşünülebilirdir. Bu yüzden düşünsel düzeyde mutlak bir nesne değil mümkün nesneler bulunur. Bu düzeyde belirlenip idrak edilen nesnenin karşılığını ise görüsel karşılık alanında tecrübe etmekteyizdir.[13] Dikkat edilirse Meinongcu nesnelerin düşünsel düzeydeki belirlenmemiş henüz "belirli bir şey" haline getirilmemiş nesneleri de nesne (Alm. *Gegenstand*) olarak ele aldığı görülecektir. Kant'ın ayrımını dikkate aldığımızda ise bir nesnenin *Gegenstand* olabilmesi için görüde bir karşılığının olması gerekmektedir. Bunun için de uzay zaman içinde tezahür etmesi gerekmektedir. İmkânsız ve tamamlanmamış nesneler Kant'ın ayrımında görüsel karşılık olarak kabul edilmemektedir. Böyle düşünüldüğünde Meinong'un nesne teorisi *Gegenstand* teori olarak değil ancak *Object* teori olarak kabul edilmelidir. Bu ayrımın kabul edilmesi neyin gerçek kabul edileceğine dair bir dayanak oluşturmaktadır. Kant için ancak görüsel alanda tezahür edenler gerçekliğin bir parçası iken Meinong ve Routley, Priest gibi yeni Meinongcular için böyle bir dayanağın ortadan kalktığı görülmektedir.

Her ne kadar Meinong'un nesne teorisini taşıyacak, yersiz yurtsuz nesnelere mekân sağlayacak yeni mantıklar geliştirilmiş olsa da bu nesne teorisinden hareketle gerçeklik hakkında konuşmak veya metafizik bir teori geliştirmek için nesnel bir dayanağa ihtiyaç bulunmaktadır. Söz konusu nesnelerin tecrübede nasıl ortaya çıktığının, tezahür- gerçeklik ilişkisinin nasıl olduğunun, metafiziğin konusunun dilde temsil ile sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağının ve buna bağlı olarak herhangi bir metafizik teorinin yanlışlanabilir olup olmadığının tatmin edici bir açıklamasının verilmesi gerekmektedir. Mantık-metafizik arası geçişte bu sorunlarla yüzleşilmemesi bizatihi bu teorilerin hak ettikleri değeri görmelerini engellemektedir.

## KAYNAKÇA

Casati, Filippo ve Graham Priest, "Inside Außersein", *The IfColog Journal of Logics and their Application* 4, Sayı 11, 2017, s. 3583–97.

Deniz, Ebubekir Muhammed, "Graham Priest'te Dialetik Mantık ve Zaman Metafiziği Bakımından Sonuçları", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

**13** Deniz, "Graham Priest'te Dialetik Mantık", s. 121.

Jorgensen, Andrew Kenneth, "Meinong on Intending", *International Journal of Philosophical Studies* 21, Sayı 3, 2013, s. 415–427.

Marek, Johann, "Alexius Meinong", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Metaphysics Research Lab, Stanford University, Fall 2013. https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/meinong/

Meinong, Alexius, *On Assumptions*, Berkeley: Univ of California Press, 1983.

———. "On the Theory of Objects, Translation of 'Über Gegenstandstheorie', 1904", *Realism and the Background of Phenomenology*, Roderick Chisholm (ed.), Free Press, 1960, s. 76–117.

Nolt, John, "Free Logic", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Metaphysics Research Lab, Stanford University, Fall 2018. https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/logic-free/

Priest, Graham, *Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality*, Oxford: Clarendon Press, 2007.

Routley, Richard ve Valerie Routley, "Rehabilitating Meinong's Theory of Objects", *Revue Internationale de Philosophie* 27, Sayı 104/105 (2/3), 1973, s. 224–54.

Smith, Janet Farrell, "The Russell-Meinong Debate", *Philosophy and Phenomenological Research* 45, Sayı 3, 1985, s. 305–50.

# FREGE'NİN ANLAM VE GÖNDERGE AYRIMINDA İÇLEMSEL BAĞLAM PROBLEMİ

**Demet Tuğçe DUMANOĞLU***

## ÖZ

İçlemsel bağlam problemi, bileşimselcilik ilkesi tüm cümleye uygulandığında, cümlenin göndergesi ile ilintili olarak aktarılmış konuşmalarda karşımıza çıkmaktadır. Daha açık bir ifade ile söylemek gerekirse; cümleyi oluşturan bileşenlerden birini, aynı göndergeyi işaret eden farklı bir söz öbeği ile değiştirirsek, cümlenin göndergesi olan doğruluk değerinin değişmemesi gerekir. Fakat Frege'nin savunduğu bu görüş, aktarılmış konuşmalarda bazı problemlere sebebiyet vermektedir. Her ne kadar Frege bu problemleri "Anlam ve Gönderge Üzerine" isimli makalesinde önceden sezerek bir çözüm önerisi sunmuş ve aktarılmış konuşma içeren cümleler ile içermeyen cümlelerin göndergeleri arasında bir ayrım yapmış olsa da, onun bu savunmasına bazı itirazlar yükseltilebilir. Bu çalışmanın odak noktasını oluşturacak bu itirazlar, özellikle çoklu alt cümlecik içeren cümlelerle (*multiple embedded sentence*) ilgili olarak, bu tip cümlelerin göndergelerini belirleme güçlüğü çerçevesinde ele alınacak ve bu güçlüğün, dolaylı anlatım içeren cümleyi oluşturan bileşenlerin her birinin anlamlarında ve göndergelerinde bir muğlâklığa yol açıp açmadığı üzerinde durularak, bileşimselcilik ilkesinin aktarılmış konuşma içeren cümlelere

* Arş Gör. Artvin Çoruh Üniversitesi, Felsefe Bölümü,
E posta: dtdumanoglu@gmail.com

uygulanamıyor oluşunun Frege'nin bu ayrımını sarsacak nitelikte olup olmadığı ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Frege, bileşimselcilik ilkesi, anlam, gönderge, doğruluk değeri, içlemsel bağlam problemi, aktarılmış konuşma

## THE PROBLEM OF INTENSIONAL CONTEXT IN FREGE'S DISTINCTION BETWEEN SENSE AND REFERENCE

### ABSTRACT

The problem of intentional context arises especially in indirect speech with regard to the principle of compositionality and the reference of the sentence. In other words, the problem is related to the principle of compositionality in terms of reference of the sentence containing indirect speech. The principle of compositionality can be defined when we change a part of the sentence with another phrase which has the same reference, the truth value of the sentence must remain the same. However, Frege's notion causes a problem in indirect speech. Although Frege predicted this problem in his work "On Sense and Reference" and offered a solution with a distinction between references belonging to indirect speech and direct speech, some objections to his defence can be raised. These objections, which will form the focal point of this work, are particularly concerned with multiple embedded sentences. In this work, the difficulty of determining the reference of these type of sentences will be addressed and moreover, it will be emphasized whether this difficulty leads to ambiguity in determining sense and references of each constituent part of a sentence containing indirect speech. Finally, I will attempt to show whether the issue that compositional principles cannot be applied to sentences containing indirect speech undermines Frege's sense and reference distinction.

**Keywords:** Frege, principles of compositionality, sense, reference, truth value of the sentence, intentional context, indirect speech

Frege, öncelikle bir matematikçi olarak aritmetik için mantıksal bir temel oluşturma girişiminde bulunmuştur. Fakat bu çalışmada Frege'nin matematikçi kimliği ile yapmış olduğu aritmetiğin temellerini oluşturma girişiminden farklı olarak, onun yapmış olduğu anlam ve gönderge ayrımına odaklanmaya çalışılacaktır. Bu ayrımın, dil felsefesi ile ilişkili olarak, karşımıza bir anlam problemi çıkarttığı söylenebilir.

Anlam problemi ile bağlantılı olarak ortaya çıkan soru şu şekilde ifade edilebilir: Her kelime kendi içinde mi bir anlam taşır, yoksa bir cümlenin parçası olduğunda mı? Bu noktada Frege; kelimenin anlamının, cümlenin bağlamından ayrı olamayacağını iddia eder. Frege'nin bu iddiası; "Fregean Puzzle" olarak bilinen, Frege'nin anlam ve gönderge ayrımı ile yakından ilintili bir bilmece ortaya çıkartır: Eşitlik nedir? Eğer o bir ilişki ise; ne ile ne arasındaki bir ilişkidir? Nesneler arasında olan bir ilişki midir, yoksa nesnelerin sembolleri arasında olan bir ilişki midir? Frege, ilk olarak eşitlik ilişkisini, nesnelerin sembolleri arasında bir ilişki türü olarak kabul etmiştir. Fakat daha sonra bu düşüncesinden vazgeçerek, eşitlik ilişkisinin nesnelerin kendileri arasındaki bir ilişki olduğunu öne sürmüş ve anlam ile gönderge ayrımı yaparak eşitlik içeren ifadeleri analiz etmeye yönelmiştir.

## Frege'nin Anlam ve Gönderge Ayrımında İçlemsel Bağlam Problemi Nedir?

İçlemsel bağlam problemi, bileşimselcilik ilkesi tüm cümleye uygulandığında, cümlenin göndergesi ile ilintili olarak aktarılmış konuşmalarda karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada; sırasıyla, bileşimselcilik prensibi, ardından Frege için bir cümlenin anlamının ve gönderiminin, özel isimden farklı olarak, neler olduğu açıklanmaya çalışılacaktır.

Bildirim içeren bir cümlenin anlamı ve göndergesini araştırma işine girişen Frege, her bildirim içeren cümlenin bir "düşünce"[1] içerdiğini ifade eder (Frege 1997, 156). Bu noktada "düşüncenin" duyum olarak mı, yoksa gönderge olarak mı sayılması gerektiği üzerine düşünülmeye başlandığında, devreye bileşimselcilik ilkesi girer. Kısaca özetlemek gerekirse; bileşimselcilik ilkesi; cümleyi oluşturan bileşenlerden birinin, aynı göndergeyi işaret eden ama farklı bir anlama sahip bir söz öbeği ile değiştirildiğinde, cümlenin göndergesi olan doğruluk değerinin değişmemesi olarak tanımlanabilir. Böy-

**1** Düşünceden ne anlaşılması gerektiği üzerine dipnot düşen Frege; düşünce ile, öznel bir performansı değil, aksine birden fazla düşünücünün ortak olarak paylaştığı nesnel içeriği anladığını belirtmektedir (Gottlob Frege "On *Sinn* and *Bedeutung*", *The Frege Reader*, Michael Beaney (ed.), Malden and Oxford: Blackwell Publishers, 1997, 156 dipnot).

lelikle, "düşünce", cümlenin göndergesi olamaz, çünkü yukarıda bahsedilen değişiklik yapıldığında, cümlenin göndergesinin aynı kaldığı, fakat düşüncenin değiştiği açıkça görülür. Örnek olarak; "Sabah Yıldızı Güneşin aydınlattığı bir cisimdir" (Frege 1997, 156) cümlesini ele alalım. Bileşimselcilik ilkesini bu cümleye uyguladığımızda, yani "Sabah Yıldızı" ifadesinin yerine, göndergesi aynı ama anlamı farklı olan "Akşam Yıldızı" ifadesini yerleştirirsek; "Akşam Yıldızı Güneşin aydınlattığı bir cisimdir" cümlesini elde ederiz. Görüldüğü üzere cümlenin doğruluk değeri değişmezken, cümlenin içermiş olduğu düşünce değişikliğe uğramıştır (Frege 1997, 156). Diğer bir ifadeyle, "Akşam Yıldızı" nın "Sabah Yıldızı" olduğunu bilmeyen biri bu iki cümlenin birini doğru sayarken diğerini yanlış sanabilir. Demek ki cümlenin içerdiği düşünce, o cümlenin göndergesi olamaz, o halde, "düşünce" cümlenin anlamı olmalıdır.

Bu noktada cümlenin bir göndergesi olup olmadığı sorusu ortaya çıkar? Örneğin; edebiyatta göndergesi olmayıp, anlamı olan birçok isim ile karşılaşırız. Sadece anlamdan oluşan bu tipte birçok kurgusal sözcük vardır. "Odysseus mışıl mışıl uyurken Ithaca'da kıyıya vurdu" (Frege 1997, 157) cümlesi, "Odysseus" kelimesinin bir göndergesi olmamasına rağmen açıkça bir anlama sahiptir. Bu noktada kişi, bu cümlenin doğruluğu ya da yanlışlığı ile ilgilenmez sadece onun anlamıyla yetinir, fakat bu durum, sadece sanat ve estetik zevk ile ilgilidir, şiir ya da edebiyatta olduğu gibi. Diğer taraftan, şurası açıktır ki; estetik zevkin dışında kişi doğruluğa ulaşmayı talep eder ve bu noktada cümlenin anlamı olan düşünce, cümleyi oluşturan parçalardan birinin göndergesinin bulunmadığı fark edildiğinde bizim için değerini kaybeder (Frege 1997, 157). Çünkü yukarıda değinildiği gibi biz genelde cümlenin doğruluk değeri ile ilgileniriz. Öyleyse bir cümleni doğruluk değerini, o cümlenin göndergesi olarak kabul etmeye eğilimi içerisindeyiz (Frege 1997, 157). Buradaki doğruluk değeri; Frege'ye göre yalnızca doğru ve yanlıştır. Bir üçüncü doğruluk değerinden söz edilemez.

Böylelikle bir cümlenin anlamının düşünce, göndergesinin de doğruluk değeri olduğu Frege tarafından ortaya koyulmuştur. Frege'nin bu iddiası doğru ise, cümlenin göndergesi olan doğruluk değerinin, o cümleyi oluşturan parçalarının aynı göndergeye sahip farklı ifadeler ile değiştirildiğinde, değişmeden kalması gereklidir (bileşimselcilik ilkesi) (Frege 1997, 158).

Eğer bir cümlenin göndergesi onun doğruluk değeri ise; tüm doğru cümleler aynı göndergeye sahip olurken, diğer taraftan tüm yanlış cümleler de kendi içlerinde aynı göndergeye sahip olacaktır. Demek ki cümlenin göndergesi ele alındığında cümlenin kendisine ait olan diğer her şey silinmiş vaziyettedir. O halde, bizim bir cümleden bilgi edinmemizin tek koşulu vardır;

o da, cümlenin anlamı olan düşüncenin, cümlenin göndergesi olan doğruluk değeri ile beraber ele alınmasıdır. Diğer bir ifadeyle, düşünce ancak göndergesi ile beraber olduğunda bize bilgi sağlar. Demek ki yargı, bir düşünceden, doğruluk değerine doğru olan bir ilerlemedir (Frege 1997, 159).

Bu noktada içlemsel bağlam problemi, bileşimselcilik ilkesi ve cümlenin doğruluk değeri yani göndergesi ile doğrudan bağlantılı olarak dolaylı anlatım içeren cümlelerde karşımıza çıkar. Fakat Frege, bu problemi önceden sezmiş ve "Anlam ve Gönderge Üzerine" isimli makalesinde dile getirmiştir.

Frege ye göre, eğer bir cümle doğrudan ya da dolaylı bir aktarım içeriyorsa, bu cümleye bileşimselcilik ilkesi uygulandığında karşımıza, o cümlenin doğruluk değeri ile ilgili bir problem çıkar (Frege 1997, 159). Örneğin;

> 1. "Gottlob 'Akşam Yıldızı akşam gökyüzünde parlak bir şekilde parlıyor' dedi" cümlesi doğrudan alıntı içeren bir cümledir (Textor 2011, 183).
>
> 2. "Gottlob Akşam Yıldızının akşam gökyüzünde parlak bir şekilde parladığına inanıyor" cümlesi ise dolaylı alıntı içeren bir cümledir (Textor 2011, 183).

Bu noktadan hareketle, eğer bileşimselcilik ilkesi geçerli bir ilke ise, yukarıdaki cümlelerdeki terimler aynı göndergeye sahip farklı terimler ile değiştirildiğinde, cümlelerin doğruluk değerlerinin değişmeden kalması gerekmektedir. Yukarıdaki cümlelerin bir parçası olan "Akşam Yıldızı", onunla eş-gönderimsel terim olan "Sabah Yıldızı" ile değiştirildiğinde, bu durumda cümlelerin doğruluk değeri aynı şekilde korunmalıdır. Fakat aktarılmış konuşma içeren bu tip cümlelerde, yukarıdaki işlem yapıldığında doğruluk değerinin, yani cümlenin göndergesinin değiştiği görülür. Örnekler üzerinden ifade edecek olursak; farz edelim ki; "Gottlob Akşam Yıldızının akşam gökyüzünde parlak bir şekilde parladığına inanıyor" cümlesi doğru bir cümle. Bunu yukarıda ifade ettiğimiz gibi "Sabah Yıldızı" ile değiştirirsek; "Gottlob Sabah Yıldızının akşam gökyüzünde parlak bir şekilde parladığına inanıyor" cümlesi yanlış bir cümle olabilir (Textor 2011, 184). Bu durumun nedeni, dolaylı aktarım içeren cümlelerin doğruluğunun ve yanlışlığının o cümlede ifade edilen kişinin inancına bağlı olmasıdır. Yine örneğimize dönecek olursak, bu cümlenin doğruluğu ve yanlışlığı cümlenin göndergesi olan doğruluk değerine değil, Gottlob'un inancına dayanır. İşte bu problem içlemsel bağlam problemi olarak anılmaktadır.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Frege bu problemi önceden sezmiş ve aktarılmış konuşma içeren cümlelerin anlam ve göndergelerinin, aktarılmış

konuşma içermeyen cümlelerden farklı olduğunu ifade etmiştir (Frege 1997, 154). Böylelikle, bileşimselcilik ilkesinin aktarılmış konuşma içeren cümlelerde neden işlevini yerine getiremediğini açıklamaya çalışmıştır.

Bu iddiaya göre; eğer bir cümle, aktarılmış konuşma içeriyorsa dolaylı olarak yan cümlecik sahibidir ve bu yan cümlecik kendi olağan göndergesine de sahip değildir. Örneğin; Gottlon'un "Akşam Yıldızı" üzerine olan yukarıda değindiğimiz inancı hakkında konuşacak olursak, bu cümle "Akşam Yıldızı" ile direk bağlantılı değildir. Diğer bir ifadeyle; bu cümlenin doğru ya da yanlış olduğunu belirleyemeyiz. Aksine, yalnızca Gottlob'un "Akşam Yıldızı" ile ilgili inancını ya da onun "Akşam Yıldızı" hakkındaki tavrının bağlamını rapor edebiliriz. Bu noktadan hareketle; dolaylı alıntı içeren bir cümlenin, asıl göndergesi olan doğruluk değerinin aksine, bir kişinin bir şey üzerine olan görüşünün anlamını işaret ettiği söylenebilir (Frege 1997, 154).

Böylelikle Frege'nin çözümü, aktarılmış konuşmalarda sözcüklerin dolaylı göndergelere sahip olduğu iddiasını taşır. Bu sebeple, bu tip cümlelerde, bir sözcüğün olağan göndergesini, onun dolaylı göndergesinden; aynı şekilde, onun olağan anlamını da, onun dolaylı anlamından ayırmamız gerekmektedir. Bu durumda aktarılmış konuşma içeren cümlelerdeki sözcüklerin dolaylı göndergesi, onun olağan anlamı olarak karşımıza çıkmaktadır (Frege 1997, 154). Kısacası, aktarılmış konuşmalarda kişiler bir başkasının söyledikleri hakkında konuşur, yani anlam hakkında.

Sonuç olarak; aktarılmış konuşma içeren cümlelerin göndergesi, o cümlenin doğruluk değeri değildir, dahası bileşimselcilik ilkesi göz önüne alındığında, cümlenin mantıksal olarak anlamlı parçalarının göndergeleri, örneğin özel ismin göndergesi artık bir nesne değildir. Bu noktada özel ismin göndergesi, o ismin anlamı; yüklemin göndergesi, o yüklemin anlamı iken; cümlenin göndergesi düşüncedir.

İlk bakışta Frege'nin içlemsel bağlam problemine yönelik ortaya koymuş olduğu bu görüş geçerli bir savunma gibi gözükse de, beraberinde bazı problemler getirir. Özellikle bu çözüm önerisi, çoklu alt cümlecik içeren cümlelerde temel bir problemine sebebiyet verir. Bu noktada Textor bazı örnekler vererek, problemi daha görünür kılmaya çalışmıştır.

> 1. Dolaylı Anlatım: Gottlob Akşam Yıldızının akşam gökyüzünde parlak bir şekilde parladığına inanıyor (Textor 2011, 185).
>
> 2. Çifli Dolaylı Anlatım: Bertrand, Gottlob'un Akşam Yıldızının akşam gökyüzünde parlak bir şekilde parladığına inandığına inanıyor (Textor 2011, 185).

Şimdi bu iki cümleyi inceleyelim; Frege'ye göre, ilk cümlede, "Akşam Yıldızı" nın göndergesi, onu olağan anlamıdır, diğer bir ifadeyle; Venüs'ün sunuluş kipidir. İkinci cümlede ise "Akşam Yıldızı"nın göndergesi onun olağan anlamının, olağan anlamıdır. Bu gibi ikili veya daha fazla dolaylı anlatımlarda sözcüğün göndergesini belirlemek bir geriye gidişe sebebiyet verecektir ve bu durum bu tip cümlelerdeki sözcüklerin anlam ve göndergesini belirlemede bir muğlaklığa neden olacaktır (Textor 2011, 186).

Bir diğer örneği ele alacak olursak;

> "Bertrand, Gottlob'un Aristoteles'in Aristoteles olduğuna inandığını biliyor" (Beaney, 1996, 180).

Bu cümlede "Aristoteles", dolaylı göndergeye, yani olağan anlamına sahiptir, bunun yanında "Aristoteles"in anlamı, onun dolaylı anlamıdır. Fakat yukarıdaki gibi çifte alt cümlecik içeren cümlelerde "Aristoteles"in göndergesi onun dolaylı anlamı olur. Diğer bir deyişle; bir ifadenin çifte dolaylı göndergesi, onun dolaylı anlamı haline gelir (Beaney, 1996, 180).

Bu durumda içlemsel bağlam problemi Frege'nin anlam ve gönderge ayrımını temellinden sarsar mı? Bu problem, Frege'nin anlam ve gönderge ayrımına karşı öne sürülebilecek birçok itirazdan yalnızca biridir. Genel olarak; Frege'nin öne sürmüş olduğu, gönderimsiz terimlerin doğruluk değerinin belirlenemediği için anlamsız olduğu iddiası ya da eşgöndergeli terimlerin yer değiştirmesi görüşlerine yönelik birçok itiraz mevcuttur. Bu itirazların en ünlüsünün Russell tarafından öne sürüldüğü söylenebilir. Fakat yine de bu itirazlar, Frege'nin anlam ve gönderge ayrımının temelde bu düşünürler tarafından reddedilmesine dayanmaktadır. Genel olarak ele alındığında, her ne kadar bu ayrım kendi içinde problemler taşıyor olsa da, eşitliğin nasıl bir ilişki türü olduğunu ve "a=b" gibi eşitlik ifade eden bir cümlenin nasıl sentetik bir yapıda olduğunu açıklamaya çalıştığı için felsefe tarihinde önemli bir yere sahiptir.

## KAYNAKÇA


Beaney, Michael, *Frege Making Sense*, London: Duckworth, 1996.

Frege, Gottlob, "On *Sinn* and *Bedeutung*", *The Frege Reader*, Michael Beaney (ed.), Malden and Oxford: Blackwell Publishers, 1997, s. 151-171.

Textor, Mark, *Frege on Sense and Reeference*, Oxon, USA and Canad: Routledge, 2011.

# ARİSTOTELES'İN ÜÇ TERİM-İKİ ÖNCÜLLÜ KIYAS ANLAYIŞI VE İBN RÜŞD'ÜN ŞARTLI ÖNERME VE KIYAS YAKLAŞIMININ ŞEKİLLENMESİNDE ETKİSİ

**Muhammet Nasih ECE***

## ÖZ

Bu çalışma, üç terim-iki öncül ölçütü esas alınarak, Aristoteles'e rağmen önemsenip detaylandırılmış şartlı yapılara yönelik İbn Rüşd'ün yaklaşımını çözümlemeye çalışmaktadır. Aristoteles'in tam olarak düşündüğü kıyas yapısı, basit olarak adlandırılan üç terim ve iki öncülden oluşmaktadır. Bu yapının terim ve öncül sayısı, bundan ne eksik ne de fazla olmalıdır. Sayısal olarak bundan az olan uslamlamalar kıyas olamaz; daha fazla olanlar ise zorunlu bilgiden daha fazlasını ifade eder. Bu nedenle üç terim-iki öncül niteliği, Aristoteles'in kıyas anlayışının temek formunu belirler. İbn Rüşd'ün de kıyas anlayışının standart formunu belirleyen üç terim-iki öncül sınırlaması, onun nazarında bilimsel olmanın ölçütü olarak düşünülmektedir. Bu çerçevede Aristoteles'in ele almadığı bütün şartlı kıyasları değerlendirmeye tabi tutan İbn Rüşd'e göre, önbitişen ve artbitişen unsurlarda herhangi bir ortak terimi barındıran bütün bitişik şartlı önermelerden yapılan kıyaslar, en nihayetinde basitlere dönüştürülebilir. Dolayısıyla bunlar şekilsel olarak şartlı görünse de yerine getirdikleri hüküm ve değer itibarıyla basit kıyaslardan farklı değildir. İlk öncülün önbitişen ve artbitişen unsurlarında herhangi bir terimin tekrarlanmadığı bitişik ve ayrışık şartlı bütün

* Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Mantık Anabilim Dalı,
E-posta: hermesece2009@hotmail.com

kıyaslar ise üç terim-iki öncüle dönüştürülememektedir. Bunlar gerçek şartlı olarak kabul edilir, ancak bilimsel olarak basit kıyaslardan daha az bir değere sahiptirler.

**Anahtar Kelimler:** Kıyas, terim, öncül, Aristoteles, İbn Rüşd

## THE THREE TERM-TWO PREMISE SYLLOGISM CONSEPT OF ARISTOTLE AND ITS EFFECT IN SHAPING AVERROES'S CONDITIONAL PROPOSITION AND CONDITINAL SYLLOGISM CONSEPT

### ABSTARACT

This study tries to analyze the approach of Averroes to the conditional structures that are cared and detailed despite Aristotle, based on three terms-two premise criteria. The structure of syllogism which Aristotle considers, consists of three terms, and two premise. The number term and premise of this structure should not be more or less. The arguments can not be syllogism when numerically lesser than this. If so, then this means mandatory information. Therefore, the characterization of three terms-two premise determine the fundamental form of Aristotle's conception of syllogism. Averroes's three terms-the two premise limitation, which define the standard form of the concept of syllogism, is considered to be the measure of being scientific in his view. In this framework, according to Averroes who evaluates all conditional syllogisms that Aristotle did not address, syllogisms of all contiguous conditional propositions that contain any common terms in the pre-existing and artifactic elements can be transformed into simple ones. Therefore, although they appear to be conditionally formal, they are not different from the simplistic syllogisms in terms of duty and values they fulfill. All contiguous conditional and contingent conditional syllogism in which non-replicable terms in the pre-expansive and artefacts cannot be converted into three terms-two premise. They are considered to be true conditional, but they are less have a smal value than simple syllogism.

**Keywords:** Syllogism, term, premise, Aristotle, Averroes

**Giriş**

İnsanın aktif özne olarak nesneye yönelmesi ve onunla kurduğu ilişkiyle mümkün hale gelen bilginin oluşum işlemi, yapısal olarak üç aşamadan geçerek tam formunu kazanır. Bu süreçler, Aristoteles (MÖ 384-322) mantığının üç aşamasına denk gelmektedir ki, bunlar kavram, öneme ve akıl yürütmelerdir. Bunlar modern zamanlarda kavramlar mantığı, önermeler mantığı ve çıkarımlar mantığı şeklinde adlandırılmıştır. Kavram, öznenin dış dünyayla iletişime geçmesi sonucunda nesnenin maddesinden soyutlanarak zihne taşınması veya nesnenin zihinsel boyutta var kılınmasıdır. Önerme, zihinde edinilmiş kavramlardan en az iki tanesinin bağ aracılığıyla bir araya getirilmesiyle bunların olumlanması veya birbirinden ayrıştırarak olumsuzlanmasıdır. Söz konusu sürecin son bulduğu akıl yürütme veya çıkarım ise en az iki önermenin birbiriyle ilişkilendirilerek yeni bir yargıya varma (bilgi edinme) işlemi olarak gerçekleşir.

Aristoteles mantık sisteminin, akıl yürütmelerin en mükemmeli olan kıyas ile (tasım, syllogism) tam formunu kazandığı bilinmektedir. Kavramlar ve önermeler mantığı kendi içinde ayrı bir değer ve anlam taşımakla birlikte, bir yönüyle de çıkarımlar mantığına hazırlıktır. Bu nedenle onun mantık sisteminin (klasik mantık) en önemli kısmı olarak kıyas konusu en çok üzerinde durulan ve önemsenen bölüm olmuştur.

Aristoteles'e göre kıyas, "*belli bazı şeylerin konulmasıyla*, *bu konulanlardan dolayı başka şeylerin zorunlu olarak sonuçlandığı uslamlama işlemidir*."[1] Daha sonraları kıyasın tanımı, en az iki önermeden (öncüller) hareketle başka bir yargıya veya yeni bir önermenin zorunlu bir şekilde elde edildiği söz olarak belirginleşmiştir.[2] Kıyas, öncüllerinin basit, şartlı ve ikiden daha fazla olma durumuna göre çeşitli şekillerde sınıflandırılmıştır. Ancak Aristoteles, ister öncüllerin yapılarından, yani basit veya şartlı olmalarından ister öncül sayılarından, yani öncüllerin ikiden fazla olmasından oluşan farklılıktan dolayı; ister aldıkları şekil bakımından, bütün kıyasları aynı değerde görmez. Nitekim bütün kıyasları aynı değerde görmediği için de o, kıyasları tam ve tam olmayanlar şeklinde bir ayrıma tabi tutmaktadır.[3] Onun nazarında kıyasın tam olup olmama durumu, tamamen kıyasın formuyla ilişkili olma-

---

**1** Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, Ankara: Dost Kitabevi, 1998, (24b 18-20), s. 11-13.

**2** İbn Rüşd, *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu'l-Kıyâs*, tahk. Gerard Gihamy, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992, s. 139. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 58.

**3** Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, (24b 23-26), s. 13.

sa da şüphesiz onun mantık anlayışı doğrultusundan formel olarak basit ve birleşik veya şartlı yapıda olmasının bunda bir etkisinin olduğu söylenebilir.

Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'de esas önemsediği ve bu nedenle üzerinde durduğu kıyas çeşidinin basit kıyaslar olduğu bilinmektedir. Bu kıyas türünün karakteristiğini belirleyen özellik ise şüphesiz onun üç terim ve iki öncüle sahip olmasıdır. Örneğin,

*Bütün insanlar canlıdır.*
*Sokrates insandır.*
*O halde Sokrates canlıdır.*

gibi bir çıkarımda "*O halde Sokrates canlıdır*" gibi bir sonucu elde etmek veya kıyasın tamlaşması için "*Bütün insanlar canlıdır*" ve "*Sokrates insandır*" gibi iki öncül ve bu öncüllerin kendi içinde barındırdığı "insan", "canlı" ve "Sokrates" gibi büyük, küçük ve orta olmak üzere üç terimin bulunması gerekir. Aristoteles'e göre bunların sayısı daha az veya daha fazla olmamalıdır.[4] Bu nedenle bu sisteme göre, önermelerin döndürmesi ve karşı-olum ilişkilerinde bir önermenin bir önermeyi mantıksal olarak gerektirme gibi uslamlamalar, kıyas olarak adlandırılmaz veya "slocistik argüman" olarak düşünülemez. Kıyasın tamlaşması için onun basit yapıda, yani üç terim-iki öncüle sahip olması gerekir.[5] el-Rouyheb'in de ifade ettiği gibi bu özellik (üç terim-iki öncül) veya basit yapıda olmak, Aristotelyen kıyasın standart ve temel formunu oluşturmakta ve İbn Rüşd (1126-1198) için de esas geçerli olan kıyas formuna karşılık gelmektedir.[6]

Aristoteles'in en önemli takipçisi ve şarihlerinden biri olarak bilinen İbn Rüşd'ün kıyas anlayışında, Aristoteles'in üç terim-iki öncül yaklaşımı, bilimselliğin/burhânîliğin yakalanmasında temel bir kritere dönüşmektedir. İbn Rüşd, bu kriterin dikkate alınmamasından dolayı Stoacı filozoflar ve İbn Sînâ tarafından önemsenen ve detaylı bir şekilde incelenen şartlı önermelerden meydan gelen kıyaslara dönük, bilimsel değer açısından, dikkate değer

---

**4** Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, (41b 37, 42a 34), s. 93, 95. Terim sayısının üçten fazla olması durumunda bir kıyasın yanlış sonuç vermesine şu örnek verilebilir:
*"Almanya Fransa'ya komşudur"*,
*"Fransa İspanya'ya komşudur"*,
*"O halde Almanya İspanya'ya komşudur"* Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Girişi*, Ankara: Elis Yayınları, 2007, s. 143.

**5** Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, (42a 33-34), s. 95.

**6** Khaled el-Rouyheb, *Relational Syllogisms and History of Arabic Logic* 900-1900, Leiden-Boston: Brill, 2010, s. 31.

eleştirel çözümlemelerde bulunur. O, Aristoteles'in yaklaşımını esas alarak şartlı önerme ve kıyasları üç terim-iki öncül ölçütüne tabi tutarak, bunlardan bazılarını basite dönüştürmekte bazılarını da dönüştürülemediği için basitler dışında tutmaktadır. Onun nazarında bu türden kıyasların basitler dışında kalması, onların epistemik olarak, burhânî/bilimsel bir değere sahip olmadığı anlamına da gelmektedir.

Bu çalışmayla iki temel hususun açıklığa kavuşturulması amaçlanmaktadır: Birincisi, Aristoteles'in kıyas anlayışında üç terim-iki öncül özelliğinin çıkarımdaki önemi saptanmaya çalışılacaktır. İkincisi ise Endülüslü filozof İbn Rüşd'ün üç terim-iki öncüllü kıyas yapısına yönelik yaklaşımı ve bu yapıya uymayan şartlı önerme ve kıyasların epistemik değeri açısından ileri sürdüğü görüşler değerlendirilmeye tabi tutulacaktır.

## 1. Aristoteles'in Kıyas Anlayışında Üç terim-İki Öncül

Aristoteles, *Birinci Analitikler*'in (41b 36-42b 26) kısımlarını kıyas yapısında yer alan terim ve öncül sayısını incelemeye ayırmaktadır. Öncelikle terim sayısını ele alan filozofa göre her tanıtlamada terim sayısının üç olması gerekir; bundan daha fazla olamaz. Örneğin, E gibi bir sonuca A, B ile C, D terimleriyle veya A, C, D terimleriyle ulaşılabilir. Bu durumda aynı terimler için birden fazla orta terim de gerekmektedir. Ancak terimlerin sayısı bu kadar çok olunca bu terimlerden oluşacak öncüller aracılığıyla bir tek kıyas değil, birden fazla kıyas olacaktır. Eğer bir tanıtlama ve kıyas elde edilecekse, bu taktirde terim sayısı üçten fazla olmamalıdır.[7] Aristoteles'in önemli şarihlerinden Afrodisiaslı Aleksander'a (160-220) göre, Aristoteles burada genel bir dil kullanarak, terim sayısının her tanıtlama için üç olması gerektiği düşüncesinin kanıtlamalı kıyaslar (syllogism a demonstration) için olduğunu ve bunun yapısal olarak basit kıyaslara karşılık geldiğini ifade eder.[8]

İbn Rüşd, Aristoteles'in işaret etmiş olduğu bu hususa kıyasın sonuç önermesi üzerinden yaklaşarak, elde edilen sonucun bir olması veya birden fazla olmaması için terim sayısının üçten fazla olmaması gerektiği şeklinde izah etmeye çalışır. Eğer terim üçten fazla olursa sonuç da bir olmaz; başka bir ifadeyle bir tek sonuçtan bahsedilemez. Bu doğrultuda terim sayısının üç olması, sonuca götüren öncül sayısının da iki olması anlamına gelir. Eğer terim sayısı üçten fazla olursa örneğin, altı olursa bu da öncül sayısının dört

---

**7** Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 41b 37-42a 5, s. 93; *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, (81b 10, 86b 7-8), s. 33, 45.

**8** Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Prior Analytics 1.23-31*, trans. by Ian Mueller, New York: Bloomsbury Academic, 2006, s. 51.

olmasını gerektirir; dolayısıyla kıyas sayısının da ikiye çıkması demektir.[9] Yani terimlerin sayısı artıkça kıyasın da sayısı değişmektedir.[10]

Aristoteles, kıyasın üç terimli oluşunu izah ettikten sonra üç terimin, önermenin yapısal durumuna bağlı olarak, sayıca iki öncül gerektiği durumuna geçer. Ona göre, kıyası tamlaştırmak için başka bir öncül alınmadıysa her kıyas, daha fazla değil, iki öncülden oluşur. Öncül sayısı terim sayısıyla bağlantılı olduğu için üç terim zaten iki öncül gerektirir. Kıyasın öncül sayısının iki olmaması (daha az veya daha fazla) durumuna da değinen Aristoteles, böylesi bir akıl yürütmenin ya kıyas olmadığını ya da zorunlu olanlardan daha fazlasını dile getirmiş olabileceğini söyler.[11] *Birinci Analitikler*'in (42a 33-40)[12] pasajından anlaşılan, Aristoteles, öncül sayısı ikiden az olan uslamlamaları kıyas olarak düşünmez, daha fazla olanları ise kıyas olarak düşünse de zorunlu olan bilgilerin dışına çıkıldığı gerekçesiyle gerçek kıyasa dâhil etmemektedir. Bu da onun gerçek kıyası, yani zorunlu ve kesin bilgiyi veren kıyası basitlerden ibaret düşündüğünü göstermektedir. Aristoteles'in basitler dışında da kıyasların olduğunu veya olabileceğini kabul ettiğini düşündüğümüz takdirde, Afrodisiaslı'nın da "kanıtlamalı kıyas" şeklinde ifadelendirdiği gibi, onun zorunlu ve kesin bilgilerin basit kıyaslar tarzında formalize edilebileceği eğiliminde olduğudur. Bu eğilim ise üç terim-iki öncül kriterin dışında kalan uslamlamaların zorunlu ve kesin bilgiyi sunmadığı sonucuna götürür.

---

**9** İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 239.

**10** Afrodisiaslı, söz konusu durumu birkaç kıyas örneğiyle izah etmeye çalışır. Örneğin,

*Her zevk dikkate değerdir*
*Her dikkate değer olan iyidir*
*O halde her zevk iyidir* (1)
*Her zevk doğaldır*
*Her doğal olan iyidir*
*O halde her zevk iyidir* (2)

*Her zevk sanatla elde edilir*
*Her sanatla elde edilen iyidir*
*O halde her zevk iyidir* (3)

Ona göre her üç kıyas, *"Her zevk iyidir"* şeklinde aynı sonuçlara varsa da terimler ve terimlerin sayısı değiştiği için kıyaslar ve kıyas sayıları da değişmektedir. Dolayısıyla burada bir tek değil, birden fazla kıyas bulunmaktadır. Bkz. Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Prior Analytics 1.23-31*, s. 51.

**11** Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, (42a 33-40), s. 95.

**12** Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'in (42a 33-40) kısımlar arasında iki öncüle ilişkin iler sürdüğü görüşlerden çıkarılması gereken hususlar hakkında bkz. George Boger, "Aristotle's Underliying Logic", *Handbook of History of Logic*, Oxford, vol. 1, 2008, s. 170-172.

Aristoteles'e göre zorunlu bilgi, basit kıyas formunda olmalıdır ve o, bu düşüncesini son tahlilde şu ifadelerle dile getirir: "*Kıyaslar temel öncülleri açısından ele alınırsa, her kıyas çift sayılı öncüllerden ve tek sayılı terimlerden oluşur. Terimler öncüllerden sayıca bir fazladır ve sonuçlar da sayıca öncüllerin yarısı olacaktır.*"[13] Öncül sayısının çift, terim sayısının tek olarak belirlenmesi, bütün kıyasların üç terim-iki öncül durumunda, yani basit olduğu anlamına gelmez. Nitekim Aristoteles, zincirleme kıyaslarda orta terimlerle bir sonuç elde edilmek istendiğinde de benzer tarza sahip terimlerin sayısı öncüllerden bir fazla olacağını söyler. Ancak bu üç terim-iki öncüllü basit bir kıyas olmaz.[14] Bezen bu durum sayıca ters de olabilir, yani her zaman öncüller çift, terimler tek olmayabilirler.[15] İbn Rüşd, ön kıyas (prosyllogisms) veya zincirleme kıyas olarak Aristoteles tarafından ifadelendirilen bu nitelikteki kıyasları birleşik kıyaslar (mürekkeb) başlığı altında "mevsul" ve "mefsul" kısımlara taksim ederek izah etmeye çalışır.[16] Aristoteles'in kıyas anlayışında üç terim-iki öncül özelliğini inceledikten sonra, şimdi de İbn Rüşd'ün bunu şartlı önerme ve kıyaslara uygulamasından hareketle oluşan düşüncelerine geçebiliriz.

## 2. İbn Rüşd'ün Kıyas Anlayışının Şekillenmesinde "Üç Terim-İki Öncül"ün Etkisi

Birçok konuda olduğu gibi İbn Rüşd'ün kıyas anlayışı da Aristoteles'e bağlı olarak şekillenmektedir. İbn Rüşd'ün nazarında gerçek kıyas, Aristoteles'te olduğu gibi, üç terim-iki öncül yapısına sahip olan basit kıyaslardır.[17] Onun *Kitâbu'l-Kıyâs*'ında, basit kıyasların dışında şartlı kıyasları konu edinmek suretiyle *Birinci Analitikler*'i aşan bir tutuma sahipmiş gibi görünmesi, Aristoteles çizgisinin dışına çıktığı anlamına gelmez.[18]

---

**13** Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, (42b 1-5), s. 95.

**14** Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, (42b 5-8), s. 95.

**15** Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, (42b 10-11-8), s. 97.

**16** İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 241-243.

**17** İbn Rüşd, *Telhisu Mantıku Aristû Kitâbu'l-Burhân*, tahk. Gerard Gihamy, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî 1992, s. 423.

**18** İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta öncelikle şartlı kıyasların, basitlerden ayrı düşünülemeyeceğini veya basitler hesaba katılmadan onların var olmalarının mümkün olmadığını ve basit kıyasları dikkate almadan şartlılara ilişkin konuşmanın yararsız olduğu gerçeğinin kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer. Klasik yaklaşıma paralel bir şekilde, şartlıları bitişik (muttasıla) şartlı ve ayrışık (munfasıla) şartlı olmak üzere iki kısma ayıran İbn Rüşd'e göre, bitişik şartlıların ilk önermesi gerektirme ve şart edatının sağladığıyla birleşme meydana gelir. *"Eğer güneş doğmuşsa gündüz mevcuttur"* örneğinde görüldüğü şekilde, kendisinden gerekliliğin meydana geldiği kısma önbitişen (mukaddem), gereken kısma da artbitişen (tâlî) denir. Şartlı kıyasların ikincisi olan

Aristoteles'in sadece adından bahsettiği şartlı kıyasları inceleme konusu yaparak görüşler beyan etmesi, kendisinin dışında gelişen bir geleneği kabul edip bu çerçevede şartlıları ele almak İbn Rüşd tarafından amaçlanmamaktadır. Aksine filozofumuzun amacı, konuya ilişkin ileri sürdüğü görüşlerde, bazı şartlıların zorunlu olarak basitlere dönüştürülebildiği, bazı şartlıların ise gerçek şartlı olmalarından dolayı dönüştürülemediği ve ikincisinin burhânî değere sahip olmadığını bu açıklamalar aracılığıyla ortaya koymaktır. Ayrıca Fârâbî (871-950) ve İbn Sînâ'nın (980-1037) şartlı önermelerden oluşturulan kıyasları gerçek kıyas olarak kabul etmelerine dönük görüşlerinin çürütülmesi amaçlanmaktadır. Nitekim o, şartlı önerme ve kıyaslar hakkında sürdürüle gelen anlayışın doğru olmadığına yönelik, *Kitabu'l-Kıyâs*'ta ileri sürdüğü görüşler dışında, *Basit ve Şartlı Kıyasa Dair İbn Sînâ'nın İçkin Kıyasın Eleştirisi Hakkında* adlı risaleyi kaleme almıştır.

Söz konusu risale, Aristoteles'in kıyas anlayışını temel alan İbn Rüşd'ün şartlı önerme ve kıyaslara ilişkin düşüncelerini ihtiva etmektedir. Burada konumuz açısından onun görüşlerini önemi kılan husus, en nihayetinde şartlı yapıların basitlere dönüştürülebilen türleri olsun dönüştüremeyen türleri olsun, Aristoteles'in basit kıyas formunu ifade eden üç terim-iki öncüle bağlı olarak veya ondan hareketle şekillenmesidir. Aynı zamanda İbn Rüşd'ün kıyas anlayışının standart formunu da belirleyen üç terim-iki öncül hususu, şartlı kıyaslar başta olmak üzere, bütün kıyas çeşitlerine ve aynı zamanda bunların epistemik değerinin belirlenmesinde oynağı rol oranında da bir öneme sahiptir.

Şartlı yapıların, bilimsellik açısından basitler gibi birinci dereceden bir değere sahip olmadığı, dolayısıyla bu tarz kıyasların tümevarım ve analoji gibi akıl yürütmelerde işe yarayabileceğini düşünen İbn Rüşd'e göre, bu hususiyet nedeniyle şartlı kıyaslar, burhânî konularda fazlalıktan başka bir şey ifade etmezler. Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'de bunları inceleme konusu yapmamış olmasının temel nedenin de bu olduğunu söyleyen İbn Rüşd, şartlıların birinci dereceden bilinmeyenleri bilinir kılmadığı gerekçesiyle onları, cedel (diyalektik) sanatının konusu olmaya daha uygun görmektedir. Şartlı yapıların cedel sanatına konu edilmesi gerektiği düşüncesini Aristoteles'e dayandıran filozofumuza göre, "mutlak kıyaslar"ın hem şartlıları hem de

---

ayrışık şartlılar ise ayrışmaya sebebiyet veren şart edatı aracılığıyla tam bir ayrışmanın meydana geldiği önermelerden yapılır ya da kıyasın ilk önermesi bu niteliktedir. *"Bu zaman ya gündüz ya da gecedir"* örneğinde görüldüğü gibi. Bir ayrışık şartlı kıyas formunda, ayrışık şartlı önermelerin durumları birinci öncülün şartlı, ikinci öncülün ise birinci öncülde bulunan önbitişen veya artbitişenin onaylanması veya onaylanmaması şeklinde dört farklı şekilde sonuç vermektedir. Bkz. İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kiyâs*, s. 235.

basitleri barındırdığı, bilimsel değer açısından şartlıların basitlerden farksız olduğu görüşü, bir zandan ibarettir ve bu düşünceye ciddi şüpheyle yaklaşılması gerekmektedir.[19]

İbn Rüşd, Aristoteles'in üç terim-iki öncül yaklaşımını muhafaza ederek, şartlı kıyasları üç terim-iki öncül yapısında olmadığı gerekçesiyle, basit kıyaslar formunda ve aynı bilimsel değerde düşünmez. Bu anlamda o, Aristoteles'in görüşlerine ters düştüklerini düşündüğü Fârâbî ve İbn Sînâ'ya eleştiriler yöneltmek suretiyle yaklaşımını belirginleştirmektedir.

Şartlı önermelerden kıyaslar oluşturulduğunda "*onların parçalarının birbiriyle ilişkileri*, *basitlerin parçalarının birbirleriyle olan ilişkileri gibidir*" şeklinde kıyasın sınıfları arasında şartlıların basitlerden farklı olmadığı yönündeki Fârâbî'nin görüşünü ele alan İbn Rüşd'ün aktardığına göre Muallim-i Sânî, şartlı önermelerden oluşturulan kıyasların basit kıyaslar gibi ilk sonuçları verecek yapıda olduklarını düşünmektedir.[20] Oysa İbn Rüşd, kendiliğinden bilinen basit iki öncülün sonucunun şartlı kıyaslarda olduğu gibi kendiliğinden belli/bilinen olmadığı görüşündedir. Kendiliğinden bilinen iki şartlı öncülden oluşturulan bir kıyasın sonucu ise böyle değildir. Bir araya getirilen iki basit önerme ayrı ayrı olarak alındığında, zihinde sonucu gerektirecek bir yapıdan uzaktır. Yani basit bir kıyasın ilk basit öncülü, doğrudan veya kendiliğinden sonuç vermez. Burada bir sonucun çıkabilmesi için ikinci bir öncüle ihtiyaç duyulur. Oysa şartlı kıyasların ilk öncülü zaten gerekeni sonuç olarak çıkaracak niteliktedir.[21] İbn Rüşd'ün burada gerekli gördüğü, sonuç elde etmek için ikinci bir öncüle daha ihtiyaç duyulur düşüncesi, aynı zamanda oluşacak kıyas yapısının üç terim-iki öncüllü olmasını gerektirir.

"*Bu kişi insan ise bu kişi canlıdır*" ve "*Bu âlem ya öncesiz ya da sonradan yaratılmıştır*" gibi önermeler üzerinden şartlıların, Fârâbî'nin düşündüğü gibi olmadığını göstermeye çalışan İbn Rüşd'e göre, bu önermeler kıyasta ilk öncül olmalarından dolayı zihin bunlardan ikinci bir öncülü kendiliğinden çıkarabilecek yeteneğe sahiptir. Bu türden önermelerin zihinde düşünülmesiyle önbitişen ve artbitişen unsurlardan herhangi birisi onaylanacak

---

**19** İbn Rüşd, "el-kavl fi'l-Kıyâsi'l-Hamlî ve'ş-Şartî ve nakzı'l-Kıyâsi'l-İktirânî inde İbn Sînâ*"*, *Resâilü'l-Felsefîyye: Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmi't-tabii li Ebi'l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Fas: Dâru'l-Beydâ, 1983, s. 188. Bundan sonra bu risale, "el-kavl fi'l-Kıyâsi'ş-Şartî" kısaltmasıyla zikredilecektir.

**20** İbn Rüşd, "el-kavl fi'l-Kıyâsi'ş-Şartî", s. 188. Ayrıca bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008, s. 8-9.

**21** İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 236; Ayrıca bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsı's-Sağir*, *thk. Mübahat Türker-Küyel*, *Ankara: AKDTYK*, 1990, s. 109-110.

veya onaylanmayacaktır; bunların onaylanması veya onaylanmamasıyla sonuç önermesi zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.[22] Oysa "*Bütün insanlar canlıdır*" örneğinde görüldüğü şekilde basit bir önerme kendinden bir sonuç doğuracak nitelikte değildir. Çıkarımın tamamlanması için zihin, orta terim ile bağlantısı söz konusu olacak başka bir önermeye ihtiyaç duyar. Örneğin, "*Sokrates insandır*" gibi bir önermenin "*Bütün insanlar canlıdır*" önermesiyle ilişkilendirilmesi durumunda zihin bir sonuca varabilir. Söz konusu durum, kıyasın içeriksel boyutuyla alakalı olduğu kadar, üç terim-iki öncüllü olmasıyla da alakalıdır.

Bu nedenlerden dolayı İbn Rüşd, şartlı önermelerden oluşturulan çıkarımları, gerçek kıyasın altında düşünülmesini doğru bulmaz ve şartlı önermelerden yapılan kıyasları "mutlak kıyas" olarak nitelendirilmesini yanlış görür.[23] Aristoteles etkisiyle İbn Rüşd'e göre basit bir kıyasta (gerçek/mutlak kıyas) sonucun elde edilebilmesi için, üç terimi içinde barındıran iki basit önermenin bir araya gelmesi gerekir. Oysa şartlı önermelerden oluşturulan kıyas böyle değildir. İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü söz konusu kriterlerin sağlanamamasından dolayı tek bir şartlı önerme, başka bir önermeye ihtiyaç duymadan sonucu ortaya çıkarabilecek yapıdadır. Dolayısıyla şartlı kıyasların birinci önermesini birinci öncül/mukaddem, ikincisi önermesini lûzum (şartlı önermenin artbitişeni) olarak değerlendirmesini doğru bulmayan İbn Rüşd, lûzumu (gerekli olarak çıkan) kıyasın bir cüzü değil, ona tabi olan bir kısım olarak değerlendirir. Eğer şartlı önermelerden oluşturulan bir uslamlama, kıyas olarak kabul edilecekse, o zaman bu kıyas tek öncüllü bir kıyas olmuş olur ki, böyle bir kıyas formu söz konusu değildir.[24]

İbn Rüşd'e göre, iddia edildiği gibi eğer şartlı önermelerden oluşturulan şartlı kıyaslar, zorunlu olarak gerçek kıyasın bir çeşidi olarak görülmesi doğru olsaydı, kıyasın kendilerinden oluşturulduğu önerme türlerinin önemli bir kısmı bilkuvve olarak basit olmamaları veya onlara dönüştürülememeleri gerekirdi.[25] Oysa İbn Rüşd, şartlı önermelerin (veya şartlı diye isimlendirilen) bir anlam değişikliğine gidilmeksizin önemli bir kısmının önbitişen ve artbitişen bölümlerinin tertibini değiştirmek suretiyle veya önermede bir artırma veya eksiltmeye gidilerek basit önermeye dönüştürülebileceğini ileri sürer. Dolaysıyla bu türden olan önerme ve kıyaslar şeklen şartlı olsalar da fiilen basit oldukları için basit önerme ve kıyaslar olarak düşünülmelidir.[26]

---

**22** İbn Rüşd, "el-kavl fi'l-Kıyâsi'ş-Şartî", s. 188.

**23** Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsı's-Sağir*, s. 105.

**24** İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 231, 233, 236.

**25** Bu konuda İbn Sînâ'nın görüşleri için bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 25.

**26** İbn Rüşd, "el-kavl fi'l-Kıyâsi'ş-Şartî", s. 189.

Burada dikkat çeken en temel hususlardan birisi, İbn Rüşd tarafından önerme ve kıyasların gerçek ve gerçek olmayan şartlılar şeklinde bir ayrıma tabi tutulmasıdır. Buna göre, gerçek olmayan şartlı kıyaslar, basitlere dönüştürülebilir ve söz konusu dönüştürmeden sonra bu kıyas formu, artık üç terim-iki öncüllü bir kıyas yapısında olur. Gerçek olmayan şartlı denilmesinin sebebi, bu türden yapıların sadece şekil itibarıyla şartlı olmalarındandır. Çünkü yerine getirdikleri hüküm veya fiil basit olduğu gibi şeklen de basite dönüştürülebilir. Gerçek şartlılar ise gerçek olamayan şartlılar için düşünülen söz konusu özellikleri taşımadıkları için basitlere dönüştürülemezler. Ancak bunlar epistemik açıdan burhânî bir değere sahip değildirler.[27]

Şartlı önerme ve kıyasların gerçek olan ve gerçek olmayanlar ayrımının daha iyi anlaşılabilmesi için, İbn Rüşd nazarında bunları birbirinden farklı kılan üç terim-iki öncül ifadesinde nasıl anlaşılması gerektiğine tekrar dönmemiz gerekir. Aristoteles'i takiben İbn Rüşd'e göre, basit bir kıyastan sonuç elde edilebilmesi ve buna mutlak kıyas denilebilmesi için, en az iki öncül ve bunlarda bulunacak terim sayısının üç olması gerekir. Bu kriterleri bulmamış olan bir uslamlama gerçek anlamda kıyas olarak görülmemelidir.[28] Bu durumu, aşağıda yer alan kıyas yapısıyla izah etmek mümkündür:

*Bütün filozoflar zekidir*
*Fârâbî filozoftur*
*O halde Fârâbî zekidir*

Görüldüğü gibi iki öncül ve bu iki öncülde yer alan "filozof", "zeki" ve "Fârâbî" terimleri yer almaktadır. Oysa gerçek şartlılarda böyle bir şey söz konusu değildir. Gerçek olmayan şartlılar ise neticede basitlere dönüştürmek suretiyle bahsedilen kriterlere sahip kılınabilir. İbn Rüşd tarafından basit hükmünde görülen, ama şekilsel olarak şartlı düşünülen önerme ve kıyaslar bu sınıftan kabul edilmektedir. Gerçek şartlılar ise esasta tek bir önerme hükmündedir. Gerçek şartlıların hem icra ettikleri fiil bakımından hem de kuvve olarak basit olmadıklarını düşünen İbn Rüşd'e göre, bunların öncülleri üç terime bölünemez veya iki öncülden üç terim çıkmaz. Bu haliyle gerçek şartlılar, bilkuvve olarak basit önermeler hükmünde olmamış olur. Böylece gerçek şartlılar basitler dışında ayrı bir tür olarak kabul edilmektedir.[29]

---

**27** Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 95. İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 236.

**28** İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 231, 233.

**29** İbn Rüşd, "el-kavl fi'l-Kıyâsi'ş-Şartî", s. 189-190.

### 2.1. Bitişik Şartlılar

Daha önce değinildiği gibi Aristoteles'e bağlılığından dolayı İbn Rüşd'ün şartlı önerme ve kıyasları detaylı incelemek gibi bir amacı olmamıştır. Aksine, şartlı bütün kıyasları Aristoteles'in basit kıyas için düşündüğü üç terim-iki öncül kuralı etrafında çözümlemeyerek onların epistemik değerine ilişkin saptamalarda bulunmuştur. Bunun için bitişik ve ayrışık bütün kıyasları gerçek olmayan ve gerçek olan şeklinde bir ayrıma tabi tutan İbn Rüşd, bunlardan bazılarını basit kıyaslara dönüştür; bazılarının ise dönüştürülemediğini göstermeye çalışır. Basit kıyaslara dönüştürülebilenler, en nihayetinde üç terim-iki öncül niteliğine indirgendiği için şekil itibarıyla şartlı olsa da basit hükmünde olmuş olur ve bunlar gerçek şartlı olmayanlar şeklinde adlandırılır. Bunlar, ifade ettiği hüküm itibarıyla basitler gibi olduğu için aynı zamanda bilimsel bir değere sahip olmuş olurlar. Basit kıyaslara dönüştürülemeyenler ise üç terim-iki öncüle indirgenmediği için de basit kıyas formuna sokulamamakta, dolayısıyla gerçek şartlı olarak kalmaktadır, ancak bu türden olan kıyaslar bilimsel bir değere sahip değildir.

İbn Rüşd, bu durumu izah etmek için şartlı olan kıyasların ilk öncüllerinin, önbitişen ve artbitişen terimleri üzerinden bir çözümlemeye gider. Şartlı bir kıyasın ilk öncülünde bir terimin önbitişen ve artbitişen olarak tekrarlanma durumu, onların basite dönüşüp dönüşmemesini belirler. Buna göre tekrarlanan bir terimin bulunmaması, onu gerçek şartlı yapar, bulunması durumunda ise böylesi bir önermeden dolayı kıyas basite dönüştürülebilir. Örneğin "*Güneş doğarsa gündüz olur*" gibi birleşik bir önermenin önbitişen ve artbitişen gibi bir ortak terimi bulunmadığı için, bundan oluşturulacak bir kıyas gerçek şartlı olmuş olur. Çünkü üç terim-iki öncüle dönüştürülememektedir. Bundan dolayı da burhânî bir değere sahip değildir. Böylesi bir önermeden kurulacak bir kıyasın önbitişen veya artbitişen unsurlarından herhangi birisinin bilinmesiyle diğer unsur bilinir ve dolaysıyla sonucun bilinmemesi gibi bir durum söz konusu değildir.[30]

Önbitişen ve artbitişen olarak ortak bir terimin bulunması durumuna gelince, şartlı bir önermenin iki ucu arasında ortak bir terimin; konu-konu (1), konu-yüklem (2), yüklem-yüklem (3) ve yüklem-konu (4) gibi dört şekilse bulunma ihtimali vardır. İbn Rüşd, bunlar için şu örnekleri verir: "*Eğer bu kişi insan ise bu kişi canlıdır*" (1), "*Düşünen, var olanın varlığını algılayabilen ise o zaman melek düşünendir*" (2), "*Eğer ay daire şeklinde ise güneş daire şeklindedir*" (3), "*Eğer bu nefes alan bir insan ise bu insan yaşıyordur*" (4).[31]

---

**30** İbn Rüşd, "el-kavl fi'l-Kıyâsi'ş-Şartî", s. 190, 195-196.

**31** İbn Rüşd, "el-kavl fi'l-Kıyâsi'ş-Şartî", s. 190.

Burada ele alınan bitişik şartlı önermelerden örneğin, ortak terimin önbitişen ve artbitişen unsurların her ikisinde de konu olarak bulunduğu "*Eğer bu kişi insan ise bu kişi canlıdır*" (1) önermesinden hareketle oluşacak,

*Bu kişi insan ise o canlıdır*
*Bu kişi canlı ise o hissedendir*
*O halde bu kişi insan ise o hissedendir*

şeklindeki bir şartlı kıyas, şu şekilde üç terim-iki öncüllü basit bir kıyasa dönüştürülebilir.

*Bu kişi (insan) canlıdır*
*Bu canlı hissedendir*
*O halde bu kişi (insan) hissedendir*

Benzer şekilde, son örnek olarak zikredilen "*Eğer bu nefes alan bir insan ise bu insan yaşıyordur*" (4) şartlı önermeden başlayacak bir kıyas, İbn Rüşd tarafından üç terim-iki öncüllü şu şekilde basit bir kıyasa dönüştürülmektedir.

*Her nefes alan yaşayandır*
*Bu insan nefes alandır*
*O halde bu insan yaşayandır*

Görüldüğü gibi ilk öncülü bu tür şartlı kıyaslar, basit kuvvetinde olduklarından ve formel olarak basite dönüştürülebildiklerinden dolayı bundan birinci şekilden bir basit kıyas ortaya çıkmaktadır. Bu tarz şartlı kıyasların iki öncülü basit önermenin terimlerine çözümlendiği için basit önerme durumundadır ve iki öncül "insan", "nefes alan" ve "yaşıyor" olmak üzere üç terim barındırmaktadır.[32]

### 2.2. Ayrışık Şartlılar

Bitişik şartlılara ilişkin ileri sürülen kurallar, ayrışık şartlılar için geçerli değildir. İbn Rüşd, ayrışık şartlıların bütün çeşitlerini, bitişik şartlılardan önbitişen ve artbitişeni ortak kılan bir terimi olmayan çeşidi gibi gerçekte üç terim-iki öncüle bölünememesinden dolayı gerçek şartlılara dahil eder. Bu nedenle bu çerçevede ele alınan ayrışık şartlı ilk öncülden hareketle oluşturu-

**32** İbn Rüşd, "el-kavl fi'l-Kıyâsi'ş-Şartî", s. 191.

lacak bir kıyas, mutlak kıyas sınıfından kabul edilmez. Mutlak bir kıyasın üç terim-iki öncülü söz konusu iken ayrışık şartlılarda şeklen iki öncül varmış gibi görünse de aslında tek bir öncül hükmündedir.[33]

İbn Rüşd'e göre, ayrışık şartlılarda bulunan ilk önermede ayrışma ve istisnâ kendiliğinden bilinen olduğu için sonuç önermesi de kendiliğinden bilinmektedir. Örneğin, "*Âlem ya öncesizdir ya da sonradandır*" önermesinden anlaşılacağı gibi, "âlem" bu iki durumdan birinden soyutlanamaz. Eğer önbitişen veya artbitişenden biri biliniyorsa diğer ihtimal de aynı şekilde kendiliğinden bilinir ve bilinenin kabul edilmesiyle diğer ihtimal zorunlu olarak sonuç verir. Âlem için öncesiz denilmekle zaten onun sonradan meydana gelmediği belirtilmiş olur. Aynı şekilde sonradan meydana gelen bir şey olduğu söylenirse onun öncesiz olmadığı kendiliğinden bilinmiş olur.[34]

Ayrışık şartlıları kendilerinde ortaklığı sağlayacak bir ortak terimden bahsedilemeyeceği için aynı niteliği taşıyan bitişik şartlılara benzeterek aynı sonuca varan İbn Rüşd'e göre, bütün bunlardan dolayı Aristoteles sonuçları vaz'i olmasından dolayı gerçek şartlıları cedel sanatına has kılmıştır. Çünkü bu tür yapılarda gereken (lüzum) kendiliğinden bilinmektedir. O, gerçek şartlı bir kıyas yapısının birinci öncülünün ikinci öncülü kendisinde barındırmasından dolayı şekilsel olmasa da semantik olarak problemli görmektedir. Bu durumu önermelerin döndürme durumlarıyla karşılaştırarak izah eden filozofa göre, eğer bir önermeden gerekli olarak kendiliğinden başka bir önermenin çıkması bir kıyas olarak kabul edilecekse bu durumda önermelerin döndürmesi de kıyas kabul edilmelidir. Çünkü önermelerin döndürmesi yapılarak şeklen başka bir önerme elde edilmektedir. Oysa Aristoteles'in kıyas tanımı, bir önermeden fazlasını gerektirir.[35]

## Sonuç

Aristoteles'in kıyas anlayışının standart formu, üç terim-iki öncülden oluşmaktadır. Terim ve öncül sayısı daha fazla veya daha az olmamalıdır. Bu ölçüt, orta terimle ilişkili iki önermeden zorunlu olarak yeni bir önermenin elde edilmesi olan basit kıyası ifade eder. Bu nedenle önermelerin karşı-olum ve döndürmesi gibi uslamlamalar, söz konusu forma uymadığı için kıyas kabul edilmez. Aristoteles sisteminde bu uslamlama türlerinin kıyas kategorisinde düşünülmemesinin sebebi, üç terim-iki öncüle sahip olmamalarından kaynaklanır. Üç terim-iki öncülden daha fazla olan herhangi bir uslamlama,

---

**33** İbn Rüşd, "el-kavl fi'l-Kıyâsi'ş-Şartî", s. 194.

**34** İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 235; "el-kavl fi'l-Kıyâsi'ş-Şartî", s. 194.

**35** İbn Rüşd, "el-kavl fi'l-Kıyâsi'ş-Şartî", s. 194.

kıyas kabul edilse de zorunlu olan bilginin dışına çıkıldığı için tam kıyas olarak düşünülmez. Dolayısıyla *Birinci Analitikler*'in odak noktası, üç-terim-iki öncüllü basit kıyaslar olmuştur.

Aristoteles'in ele aldığı konular hakkında beyan ettiği görüşlerin İbn Rüşd için bilimsel bir değer taşıması kadar, onun ele almadığı konuların ele alınmayışında da, bir sebebe bağlı olarak, dikkate değerdir. Bu hassasiyetten dolayı Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'de adından bahsetmiş olsa da şartlı kıyasları inceleme konusu yapmamış olması İbn Rüşd nazarında bir sebebe dayanmaktadır. Buna göre şartlı kıyaslar, ya basitlerden türetilmiş (bilkuvve olarak basittirler), dolayısıyla basitleri bilen bir zihin, şartlıları da tahmin edebilir ya da basitlerden ayrı bir yapıya sahiptir ki, bu durumda bilimsel değer itibarıyla şartlılarda bir problem söz konusudur.

Aristoteles'in üç terim-iki öncül kriteri, İbn Rüşd'ün de kıyas anlayışın standart formunu oluşturur. Bu nedenle onun nazarında gerçek kıyas, üç terim-iki öncüllü basit kıyaslardır. Bu form çerçevesinde şartlı kıyasları değerlendiren İbn Rüşd'e göre şartlılar, basitler gibi bilimsel bir değer sahip değildir. Bunun sebebi şartlı kıyasların üç terim-iki öncül yapısına sahip olmamalarıdır. Bu doğrultuda İbn Rüşd bütün birleşik ve ayrışık şartlı kıyasların ilk önermesini çözümlemeye çalışır. Şartlı ilk önermenin önbitişen ve artbitişen unsurlarda herhangi bir terimin ortak olarak bulunma durumuna göre onların epistemik değeri belirlenir. Buna göre bitişik şartlılarda önbitişen ve artbitişende tekrarlanan bir ortak terim varsa bu durumdaki bütün şartlı kıyaslar üç terim-iki öncüle dönüştürülebilir, dolayısıyla basit bir kıyas hükmünde olmuş olurlar. Bu tür şartlı kıyasların görünür durumu her ne kadar şartlı olsa da yerine getirdikleri hüküm olarak, aynı zamanda üç terim-iki öncüle indirgenebildiği için basit düşünülmelidir. Bunların epistemik değeri de basit kıyaslar gibidir ve İbn Rüşd tarafından bunlar gerçek olmayan şartlı kıyaslar olarak adlandırılır.

Önbitişen ve artbitişende ortak bir terimin tekrarlanmadığı birleşik ve ayrışık şartlıların tamamı ise bilimsel bir değerde görülmez ve dolayısıyla gerçek kıyas olarak düşünülemez. Çünkü bu türden kıyasların ilk önermeleri, ikinci önermeyi doğrudan kendi içinde barındırır, bu sebepten dolayı kıyas, gerçekte iki öncüle sahip olmadığı için mutlak bir kıyas niteliğinde olmamış olur. Bu durumundan dolayı üç terim-iki öncüle de indirgenemediği için basitlere dönüştürülememektedir. İbn Rüşd tarafından bu türden şartlılar, gerçek şartlılar olarak adlandırılsa da basitler gibi epistemik bir değer sahip değildirler.

Aristoteles'in şartlı kıyasları inceleme konusu yapmamasını belli nedenlere bağlayan İbn Rüşd, üç terim-iki öncül formu üzerinden bazı şartlıları

basite dönüştürmektedir. Dolayısıyla bunların epistemik değeri de basitlerden farklı değildir. Diğer bazılarını ise üç terim-iki öncül formuna dönüştürülemediğini gösteren İbn Rüşd, bunların basitler gibi bilimsel bir değerde olmadığı sonucuna vararak, Aristoteles'in şartlıları ele almamasının haklı bir nedeni olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır.

## KAYNAKÇA


Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, Ankara: Dost Kitabevi, 1998.

Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Prior Analytics 1.23-31*, trans. by Ian Mueller, New York: Bloomsbury Academic, 2006.

Boger, George, "Aristotle's Underliying Logic", *Handbook of History of Logic*, vol. 1, Oxford, 2008.

El-rouyheb, Khaled, *Relational Syllogisms and History of Arabic Logic 900-1900*, Leiden-Boston: Brill, 2010.

Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Girişi*, Ankara: Elis Yayınları, 2007.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsı's-Sağir*, çev. ve thk. Mübahat Türker-Küyel, Ankara: AKDTYK, 1990.

İbn Rüşd, "el-kavl fi'l-Kıyâsi'l-Hamlî ve'ş-Şartî ve nakzı'l-Kıyâsi'l-İktirânî inde İbn Sînâ", *Resâilü'l-Felsefîyye: Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmi't-tabii li Ebi'l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Fas: Dâru'l-Beydâ, 1983.

İbn Rüşd, *Telhisu Mantıku Aristû Kitâbu'l-Burhân*, thk. Gerard Gihamy, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992.

İbn Rüşd, *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu'l-Kıyâs*, thk. Gerard Gihamy, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992.

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

# KANT DÜŞÜNCESİ'NİN ÜÇ KAVRAMI: SENTETİK A PRİORİ, TRANSANDANTAL, KANON

**Hatice İrem EKER***

## ÖZ

Transandantal Felsefe, modern dünyanın, bilgiyi aşkın olandan içkin olana dönüştürme arzusuna karşılık gelir. Kant, bu felsefe ile hem Metafizik kavramının içeriğini, hem de Mantığın işlevini dönüştürür. Kant'a göre bilginin içkin olması için Metafizik, yargı ve kavramlarını bir bilim olarak ortaya koymalıdır. Kant'ın bir bilim olarak olanağını kurma girişiminin sonucu olarak yeni Metafizik, üç kavram üzerinden temellenir: Sentetik a priori, Transandantal ve Kanon. Sentetik A Priori, bu yeni Metafizik için sentetik yargıların, a priori zorunlu temele sahip olma olanağının temeli olarak belirir. Transandantal, Kant tarafından eski Metafiziğe karşı transandant/aşkın kök-varlıkların bilgisine ulaşamayacak olan aklın içkin ilkelerinin belirlenme yolu olarak önerilir. Kanon ise Metafiziğin ve giderek Mantığın aklın transandantal sınırları dâhilinde bir uygulama alanı bulmasının imkânı olarak öne sürülür.

**Anahtar Kelimeler:** metafizik, transandantal, sentetik a priori, kanon, transandantal mantık

* Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi
E-posta: h.iremeker@gmail.com

## THREE NOTIONS OF KANT'S THOUGHT: SYNTHETIC A PRIORI, TRANSCENDENTAL, CANON


### ABSTRACT

Transcendental Philosophy corresponds to desire of the Modern World that the knowledge must be reached intrinsic rather than extrinsic. Kant, with his philosophy, converts both of the notion of the Metaphysics and of function of the Logic. As a conclusion of Kant's attempt to settle it as a science for reaching the knowledge intrinsic, this new Metaphysics is grounded by three Notion: Synthetic a priori, Transcendental and Canon. Synthetic a priori comes out as foundation that provides opportunity the synthetic judgments to be a priori imperative judgments. Transcendental, comes out as a way that determines the intrinsic principles of the reason which can not reach the transcend beings-in-themselves. In this perspective, canon is the facility that all entire Metaphysics and as well the Logics can find an application area that is in the border of the transcendental reason.



**Keywords:** metaphysics, transcendental, synthetic a priori, canon, transcendental logic

Bu çalışmada Kant'ın, dogmatik yönetimler altında despotik bir yasaya sahip olarak[1] bahsettiği eski metafizik eleştirisinden yeni bir metafizik betimine yol aldığını ve bu yeni metafiziği üç kavram ile temellendirdiği ortaya konulur; Sentetik a priori, transandantal ve kanon. Kant, metafiziği iki anlamda; birincisi negatif olarak, rasyonel ve spekülatif, ikincisi pozitif anlamıyla bilginin olanağını sağlayan savlar olarak ele alır.[2] Eski metafizikteki bilginin kaynağının ne olduğu sorusunu, Kantçı metafiziğin, bilginin koşulu/olanağı sorusuna dönüştürmesinin yolunu açan bu üç kavram Transandantal Felsefe'nin, Kant'ın kendi deyimiyle Biçimsel İdealizm ya da Transandantal İdealizm'in[3] merkezini oluşturur. Bilginin kaynağı sorusu, Skolastik Öğreti'nin Tanrı'yı kök-varlık olarak ele alan doktrinlerinden ve Descartes'ın insan aklının ilkelerinden bu kök-varlığa ilişkin çıkarımlarında düştüğü açmazın sonrasında Kant Felsefesinde bir dönüşüm geçirir. Köken sorusu Metafizik bir soru olmakla birlikte aklın bulguları dogmalardan öteye gidememiş, temellendirilememiştir. Köken, bu çalışma bağlamında kullanılan anlamda, varlık ve bilgi için zorunlu bir var olan ya da töz olarak kendifiiliyatında var olanı ve genişletilirse tüm ilkelerin ve kavramların kendindevarlıklarını/kök-varlığı imler. Kant'a göre, aklın bu yönde bir bilgi talebinin sürekliliği karşısında yanıtlanamamışlığı, felsefe ve insan aklı açısından bir skandal olarak kalacaktır. [4] Bir kök-varlığa ilişkin tüm akıl yürütmelerin çıkmazını, aklın kuramsal ilkelerine dayanan, ancak ve ancak olanaklı deneyim nesnelerine uygulanabilecek ilkelerin bu olanaklı deneyim nesnelerinin dışında kullanılmasında e.d. aklın spekülatif kullanışında olduğu tespiti Transandantal Felsefenin temelidir. Kant'a göre "bir kuramsal bilgi, eğer hiçbir deneyimde erişilemeyen bir nesneyi ya da böyle bir nesnenin kavramlarını ilgilendiriyorsa spekülatiftir."[5] Aklın kuramsal ve pratik olarak ayrımı, kök-varlığa ilişkin bilgisel bir zeminin kurulamayacağının tespitine olanak sağlar. Bu ayrım, Kant'a göre, hem aklın kök-varlığa ilişkin dogmatik bulgularından vazgeçmenin hem de kaçınılmazcasına bu bulgulara iler-

---

**1** Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2015, (AVIII- A IX), s. 17.

**2** Belvedere, Berny. "Did Kant Rescue Causality? An Overview of Kant's Response to Hume" içinde *Filosof*, Fall 2010, 4. dipnot, s. 15. Bu metinde eski metafizik ile birinci anlam, yeni metafizik yahut Kant metafiziği ile ikinci anlam ifade edilir.

**3** Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, (§49), s. 91. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (B 519), s. 255.

**4** Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (Dipnot, B XL), s. 31.

**5** Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (A 635), s. 305.

leyen insanın doğal bir eğilimi olarak spekülatif düşünme yetisinin 'içkin' bir kullanışının mümkünlüğünü kurmanın temelini oluşturur. Eski metafizik, Tanrı, Ben tözleri ve nedensellik gibi ilkelerin kendilerinde-zorunlu varlıklarına/kök-varlıklara ulaşmayı denemiştir. Hume'un Metafiziğin önemli bir kavramı olan 'nedensellik' kavramının zorunluluk zemininin a priori olarak saf akıldan elde edilemeyişini kanıtladığını belirten Kant'a göre Hume'un nedensellik bağlantısının aklın a priori kavramlarından hareketle zorunlu olarak akla ait olduğunun çıkarsanamayacağına ilişkin kanıtı, reddedilemezdir. Öte yandan Kant'a göre, nedensellik bağıntısı, doğa bilgisi bakımından vazgeçilemezdir de. Kant, Hume'un nedenselliğe ilişkin eleştirisinin, onun kökenine ilişkin olduğunu, onun uygulamadaki vazgeçilemezliğine ilişkin olmadığını vurgular. "Söz konusu olan, bu kavramın kullanılıştaki onsuz olunamazlığı değil, onun kökeniydi: bu köken araştırılıp bir ortaya konsaydı, kullanılışının koşulları ve içinde geçerli olabildiği alan sorunu da kendiliğinden çözülürdü."[6] Böylece Kant, eski metafizikte neden-etki bağıntısının bir kök-varlığı belirleme amacını, bu bağıntının zorunlu bir temeli de olan bilimlerdeki a priori temeli belirleme amacına dönüştürerek, mantığın ancak bir kanon olarak kullanılabilme zeminini oluşturan Transandantal Mantık'ı inşa eder. Transandantal Felsefede bir kavramın kökeninin ne olduğu sorusu ile o kavramın gerçekliğini oluşturan koşullar sorusunun birbirinden ayrılması hedeflenir, cevapsız kalan soru, böylece kökene ilişkin soru olarak kalacak ve insan aklının sınırı olarak belirlenecektir. Kant'a göre "neden-etki bağlantısı kavramı, anlama yetisinin şeylerin bağlantılılığını a priori olarak düşünmesini sağlayan tek kavram değildir; aksine Metafizik baştan sona kadar bunlardan oluşmaktadır."[7] Kant, tüm Metafizik kavramların ve yargıların temellendirilmesinin onların kök-varlıklarında, e.d. kendilerinde varlıklarında değil, onların olanaklılık zeminlerinin ne olduğuna ilişkin bilgi ile mümkünlüğünü kuran Transandantal Felsefesini yapılandırır. Metafiziğin bir bilim olarak kurulabilmesinin olanağını belirlemek amacıyla yapılandırılmış Transandantal Felsefede böylelikle, 'Sentetik a priori' kavramı, bu olanaklılık zeminin belirlenmesini, 'Transandantal' kavramı Kant metafiziğini eski metafizikten ayıran ve bilgiyi olanaklı deneyim ile sınırlayan temel yöntemini, 'Kanon' kavramı ise Mantığın bu sınırlar dâhilinde Transandantal Mantık olarak yeni işlevini imler.

---

**6** Kant, *Prolegomena*, s. 7.

**7** Kant, *Prolegomena*, s. 8.

## Sentetik A Priori

Hume'a göre, nedensellik ilkesi, -Kant'ın sentetik olarak adlandırdığı- iki kavram arasındaki (neden-etki) bağıntının zorunluluğunun kanıtlanamayacağı dediği türden bir ilkedir. Kant için, Hume'un neden-etki bağıntısı gibi ilkelerin zorunluluk yoluyla açıklanmasına karşı eleştirisi, bütün bir metafizik disiplininin, özelde ise sentetik yargıların incelenmesi ihtiyacını doğurur.[8] Kant, bu türden sentetik yargıların zorunlu temelini araştırabilmek için analitik yargılar ile sentetik yargıları birbirinden ayırır. Analitik yargılar, yüklem ile özne arasındaki zorunlu bir bağıntıyı içerirken, sadece çelişki ilkesine dayanırlar, e.d. denilebilir ki analitik yargıların ilkesi çelişki ilkesidir. 'Hiçbir var olan var-olmayan değildir' denildiğinde, yüklem öznede kapsanan bir kavramı belirlediği için, yüklemin olumsuzlanması dolaysızca çelişki ilkesine aykırılık göstereceğinden bu türden bir yargının bağıntısı zorunluluk taşır. [9] Analitik yargılar a priori zemini çelişki ilkesinde belirlerken, sentetik yargılardaki a priori unsur, analitik bir yolla elde edilemez, bilgideki herhangi bir ön-kavram sentetik yargılara ihtiyaç duyar, böylece bir 'üçüncü şey' yargının terimlerinin bağıntısını oluşturur.[10] Örneğin "Bir şeyin aynı zamanda hem olması hem olmaması mümkün değildir" gibi bir kural, olup olmama halini "aynı zamanda olma" koşuluyla bağladığı için analitik sayılamaz. Bu kuralda zaman, bir sentez öğesi görevi görerek, yargıyı sentetik hale getirir.[11] Hakiki Metafizik yargılar ise Kant'a göre daima sentetik yargılardır, e.d. daima yüklemde öznenin zorunlu olarak kapsamadığı bir bilgiyi de içerir, yani bilgiyi genişletme amacı güder. Kant, *Prolegomena*'da 'şeylerde töz olan her şey kalıcıdır' önermesinin sentetik ve özellikle metafizik bir önerme olduğunu ifade eder.[12] Ancak salt sentetik bir yargı türü olmak Metafizik kavramlarının zorunluluğunu sağlamaya yetmez. Çünkü sentetik yargılar, özne ile nesne arasındaki bağın zorunlu olduğunu kendi başlarına ifade etmez ve genelde a posteriori/deneyimle elde edilen bilgiyi imlerler. Bir bilim olmanın ise ön şartı, evrensel-zorunlu ilkeleri bize sağlaması, yalnızca bir şeyin var olduğunu söylemesi değil, ama zorunlu olarak olması gerektiğini açıklayan evrensel-zorunlu ilkelerinin olmasıdır. Soru sentetik bir yargı türünde olduğu belirtilen metafizik kavramların temelinin araştırılması ve Metafiziğin bir

---

**8** Belvedere, "Did Kant Rescue Causality? An Overview of Kant's Response to Hume", s. 16.

**9** Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (B 12), s. 42.

**10** George Schrader, "The Transcendental Ideality and Empirical Reality of Kant's Space and Time", *The Review of Metaphysics*, vol. 4, Nr. 4: 1951, s. 513.

**11** Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (A 152), s. 118.

**12** Kant, *Prolegomena*, (§2), s. 20.

bilim olarak kurulma olanağının imkânının neliği olduğundan hem zorunlu/a priori hem de sentetik olan bir yargı türünün olanağı açıklanmalıdır. Kant bu noktada sentetik, yani özne ile nesne arasındaki analitik ilişkinin haricinde bir bilgiyi ona ekleyen yargıdaki, alışılageldiği üzere a posteriori değil, a priori yani zorunlu öğelerin tespitinin Metafizik kavramların ve Metafiziğin kendisinin bir bilim olarak kurulmasının olanağını oluşturacağını savlar. Sentetik a priori'nin ne olduğuna ilişkin soruyu Kant, Hume'dan alıntılayarak şöyle ifade eder; "bana bir kavram verilmişse, bu kavramı benim, onun dışına çıkarak, onun içinde bulunmayan başka bir kavramla bağlantı içine sokmam, hem de bu kavram birincisine zorunlu olarak aitmişcesine bağlantı içine sokmam nasıl olanaklıdır?"[13] A priori sentez, nesneye tasarımda içerilmeyen bir özelliği yüklerken[14], onu zorunlu da kılar. Böylece Metafiziğin bir bilim olarak kurulabilmesinin olanağı ilk olarak 'sentetik a priori yargı'nın olanağıdır. Kant için sentetik a priori yargının olanağını örnekleyen iki bilim örneği vardır; Matematik ve Doğa Bilimi. Bu bilimler, hem deneysel hem de zorunlu önermeler içerdiklerinden, onlardaki a priori öğenin tespiti, doğal bir eğilim olarak fiili olan, ancak bilim olarak henüz gerçekleştirilmemiş Metafizik için de olanaklılık zemini için örnek olabilir.[15]

Kant, deneyimin kavramını o güne kadar yalnızca a posteriori olarak ele alınan anlamını deneysel ve zorunlu önermeler içeren bu fiili iki bilime dayanarak, dönüştürür. Doğa Bilimi ve Matematik hem sezgide kendilerini gerçekleştirebilen hem de a priori/zorunlu ilkelere sahip bilimlerdir. Kant, Hume'dan farklı olarak deneyimin a priori olmaksızın mümkün olmayan zorunluluğu içerdiği tespitini yapar.[16] Kant'ın aranan a priori zorunlu öğenin, deneysel olanın kendisinde değil, deneyimi mümkün kılan biçimsel öznel koşullarda olduğuna ilişkin savı Transandantal Felsefe'nin temel savıdır. Deneyimdeki tümel ve zorunlu öğeler, deneyimin biçimini oluşturarak, onlara zorunluluk/a priori temel sağlarlar.[17] İki kavramı birbirine zorunlu olarak ait kılacak üçüncü şey olan referans zemini deneyim (a posteriori olarak ele alınan deneyim) dünyasının öznelliğine karşıt biçimde evrensel olarak kurulmalıdır.[18] Bu referans zemini e.d. denek taşı, hem ölçüt olarak bağıntıyı hem de bağıntının sınırlarını belirleyecektir. Örneğin Doğa Bilimi'nin bir bilim olarak nesnel-geçerlik kazanmasının koşulu ve olanağı, öznel algı yargılarını

**13** Kant, *Prolegomena*, (§5), s. 26.

**14** Gilles Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, İstanbul: Payel Yayınları, 1995, s. 41.

**15** Kant, *Prolegomena*, (§4), s. 23-24.

**16** Schrader, "The Transcendental Ideality and Empirical Reality", s. 510.

**17** Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, s. 14.

**18** Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (A 1), s. 37.

(Kant'a kadar empirik bir yolda ele alınmış ve zorunluluk içermeyen öğe), nesnel deney yargılarına dönüştüren, anlama yetisi tarafından sağlanan a priori ilkelerdir. Bu denek taşı Kant'ın Transandantal Felsefesi'nde ilk olarak deneyimin olanak zemini olarak saf sezgiler olan uzay ve zaman, ikinci olarak ise sentetik yargıların a priori olanak zemini olarak "saf akıl" kavramları ya da kategorilerdir. Böylece bu kategoriler, verilen sezgileri genel bir bilinç halinde birleştirerek, deneysel yargılara nesnel geçerlik sağlayan bir kavram altına getirilirler.[19] Bu tür bir kavram 'saf anlama yetisi kavramı' olarak, Saf Doğa Bilimi'nin, Saf Matematiğin a priori/zorunlu temelini oluştururken Saf Metafiziğin de olanağını oluşturur.

Böylelikle *Arı Usun Eleştirisi*'nde Kant, deneyimi mümkün kılan uzay-zamandaki ve kavramlardaki bağlantıyı sağlayan a priori öğenin kök-varlık olarak deneyim dışı bir alanda değil, 'saf' akıl ve 'saf' sezgiler olarak deneyimin temelinde olduğunu ve bu öğelerin sentetik yargıların a priori zemininin olanağı olabileceğini savlar. Kant'a göre metafizik, fiziğin ötesinde kalan, deney-ötesini kendi kavramında içerdiğinden, a priori bilgi veya sırf anlama yetisi ve saf akıl bilgisini imlediğinden ondaki bu nesnel/zorunlu temeli bulmak zorunludur.[20] Metafizik argümanların bugüne kadar gerçek bir bilgi sağlayamaması, onun gerçekliğine ilişkin hiçbir denek taşının olmamasıdır; bu argümanlar deneyimi aştığı için, deneyden gelecek hiçbir denek taşını tanımazlar.[21] Ancak, "saf akıl kavramı" bir denek taşı olarak Metafizik ilkelerin de olanağını sağlayabilir. Bir kavramla diğerinin bağıntısının zorunluluğunun olanağı bu ilkelerin, üçüncü denek taşı olarak "saf aklın" ilkeleri ve kavramları olmalarıdır.

Kant'a göre bir nesnenin bilinmesi için onun olanağını kanıtlayabilmek gerektiği[22] için Saf Metafiziğin imkânının da onun hem olanaklarında hem de sınırlarında çizilmesi gerekmektedir. Sentetik A Priori kavramsallaştırması, sentetik olduğu belirlenen Metafizik yargıların, zorunlu /a priori e.d. bir bilim olarak Metafiziğin kurulmasının olanak zeminini oluştururken, bu Metafiziğin bir bilim olma yolundaki sınırlarını belirleyen Transandantal yöntemdir.

## Transandantal

Kant nesneyi transandantal bir yönteme tabii tutarak, onda empirik olan her şeyi soyutlayarak önce nesnenin biçimine, daha sonra ise nesnenin özne-

---

**19** Kant, *Prolegomena*, (§20), s. 51.
**20** Kant, *Prolegomena*, (§1,) s. 14.
**21** Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (A VIII), s. 17.
**22** Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (B XXVII Not), s. 28.

de karşılık bulması anlamına gelen deneyim olanağının zeminini uzay ve zaman saf sezgileri olarak tanımlar. Saf sezgiler olarak uzay ve zaman, deneyim nesnesinin bir özne açısından deneyim nesnesi olarak ortaya çıkma koşulunu oluşturur. Kant'ın düşünme ve sezgi arasındaki aracılık sağlamasını önerdiği üçüncü denek taşı uzay ve zamandır.[23] Buradaki verili deneyim nesnesi kendinde-şey/kök-varlık değil, duyusallığından soyutlanmış uzay ve zaman saf sezgilerinde tasarlanmış fenomendir. Kant, uzay ve zaman kavramlarının sezginin biçimi olarak ele aldığında, bir kök-varlık olarak deneyime dış bir yolda kalan bir şeyin varlığını sorgulamayı imkânsız kılar.[24] Deneyim, böylece aklın içkin etkinliği ile bilinebilir olan haline gelir, deneyime katılan akılsal etkinliğin kendisidir.[25] Böylelikle Transandantal Estetik Bölümünde saf sezgiler olarak uzay ve zaman, nesne ve öznenin kendinde-şey halinde varoluşlarından soyutlanmış olarak örtüşmelerinin biçimsel-transandantal koşulu olarak ortaya çıkar. Anlama yetisi/der Verstand[26] açısından kavramlar arasındaki zorunlu bağıntıyı ortaya çıkaran üçüncü denek taşı "saf akıl" kavramlarıyken özne ve nesne arasındaki deneyimin olanak koşulları da "saf sezgi"ler olarak uzay ve zamandır. Anlama yetisinin kurucu kategorileri, deneyime saf sezgi biçimlerinde verili fenomenleri belirli bir birlik altında tutarlar ve fenomenlere gidilerek bu birlikler olgusallık kazanır.[27] Anlama yetisinin işlevi tasarımları bir bilinçte birleştirmek e.d. düşünmek, yargı oluşturmaktır ve bu yargıdaki a priori öğeler saf akıl kategorileridir. Böylece 'saf' kavramı ilk olarak deneyimin olanak zemini olarak a priori uzay ve zamanın saf sezgi olarak ele alındığı, ikinci olarak sentetik yargıların a priori zemini olarak ele alınan kategorilerin Transandantal çıkarımı olarak bu olanak ve sınıra işaret eder. Olanak ve sınırlılık burada aynı anlamı taşır. Bir nesnenin bilgisinin olanağı, onun deneyiminin sınırını oluşturur. Saf Akıl, tüm bilgisine uzay ve zaman saf sezgilerinde beliren temsillerle eriştiği için, bu temsiller üzerinde iş gören anlama yetisinin kavram ve yargılarının bir bilgi niteliği taşıma olanakları da bu temsillerle sınırlıdır.

Ancak Kant'a göre aklın, olgusallık kazanamayacakları bir şekilde, kategorilerden farklı olarak e.d. sezgilerden bağımsız nesne kavramları üreten doğal bir diyalektiği vardır. Transandantal Felsefe'de, kendi başına, dene-

---

**23** Schrader, "The Transcendental Ideality and Empirical Reality, s. 514.

**24** Allen W. Wood. *Kant*, USA: Blackwell Publishing, 2005. s. 35.

**25** Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, s. 15.

**26** 'Der Verstand' Transandantal Felsefede genel olarak aklın mümkün deneyimle sınırlanmış bilgi kurucu yetisini ifade eder.

**27** Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (B 300), s. 156.

yimden bağımsız bir nesne oluşturma yeteneği Aklın/die Vernunft'un[28] doğal bir eğilimi ancak diyalektik bir eğilimi olarak belirlenir. Bu nesneler, deneyimin olanağını oluşturan saf sezgide verilen hiçbir temsil ile karşılanamayacak saf akıl kavramları olarak İdelerdir.[29] Kant tarafından, aklın ideleri bir negatif bir de pozitif yolda ele alınır, negatif olarak, olanaklı deneyimin ötesinde kalan bir nesnenin bilgisini kurmaya çabaladığında İdeler, diyalektiğe yahut yanılsama mantığına yol açarlar. [30] Kant'a göre İdeler, akıl tarafından, anlama yetisinin ilkelerinin koşullular dizisinde (deneyim olanağı içerisinde) uygulanmasından tatmin olmaması sonucunda üretilen koşullular dizisinin tamamlanma amacı ile üretilir. Saf aklın, ideleriyle amacı, deney alanının ötesinde bulunan özel nesnelerin kendinde-varlıkları ile ilgili değildir; tek istediği, anlama yetisinin deneyle bağlantılı olarak kullanılışının tam olmasıdır.[31] Böylece bir ide, Transandantal Felsefe'de aklın her şeyi onun içinde bilmeyi arzuladığı bütünlüğün temsili olarak, pozitif anlamıyla belirir.[32] İdelerin ve akıl ilkelerinin deneyimde ne çürütülmesi ne de doğrulanması mümkün olduğundan, eski metafizikte kendinde-varlıkların bilgisine erişilmeye çalışılan İdeler ancak Saf Aklın sınırlarında kaldıkları sürece bu yanılsamadan kaçılabilir. Kant, yeni metafiziği saf akıl yoluyla kazanılmış tüm sahip olunan bilginin dizgesel olarak düzenlenmiş dökümünü oluşturduğu tespitiyle,[33] bu İdelere, anlama yetisinin bilgi kurucu faaliyetinden farklı olarak düzenleyici bir işlev yükler. Olanaklı deneyim içerisinde gerçekleşemeyecek saf akıl ideleri, Aklın/die Vernunft birliği tamamlama çabasına dayanarak oluşturulduğu için, onların yalnızca içkin ve düzenleyici bir işlevleri olduğu sonucuna varılır. Bu İdeler eski metafizikteki gibi, yalın ve töz olarak kendinde-varlıklar olarak ele alındıkları gibi transandant değil, Saf Aklın biçimsel koşullarına sınırlı olarak Transandantal unsurlar olarak ele alınırlar. İdelerin transandantal unsurlar olarak işlevleri, olanaklı deneyim sınırları içinde tutulan Kant'ın aşkın/transandant olandan ayırmak adına içkin ilkeler olarak adlandırdığı bir yolda görev yüklenmeleridir.[34] İdelerin ve denilebilir ki tüm Transandantal Mantığın içkin ilkeler olarak ele alınışları ise Kant'ın mantığa bir kanon olma görevi yüklemesiyle açıklanabilir.

---

**28** 'Die Vernunft' Almanca terimde genel olarak akıl anlamına gelirken, Transandantal Felsefede 'der Verstand' ile ayrımı içerisinde fiili kılınamayacak akıl kavramları ve ilkelerinin yetisi olarak belirlenir.

**29** Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (A 327), s. 187.

**30** Wood, *Kant*, s. 78.

**31** Kant, *Prolegomena*, (§44), s. 84.

**32** Wood, *Kant*, s. 80.

**33** Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (A XX), s. 20.

**34** Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (A 296-B 353), s. 177.

## Kanon

Neden-etki bağıntısında kök-varlık olarak nedene, Hume'un eleştirisi sonucu sadece genel mantık formlarının yetmeyeceğinden hareketle, Kant, deneyim ve algı dolayısıyla sağlanan bilginin a priori zeminin ilkelerinin dökümünü mantığın yeni işlevi olarak belirler. Bu nedenle Kant, usun bilgisinin nesnesiyle iki şekilde ilişki kurduğunu ifade eder; birincisi o nesneyi ve kavramı belirlemek, ikincisi onu gerçek kılmak.[35] Anlama yetisi, nesne ve kavramı belirleme işlevini üstlenirken, bilgiyi kuran yetidir, nesne ve kavramı gerçek kılmak ise aklın pratik yetisine aittir. Metafizik, sürekli bu iki akıl yetisi arasında, anlama yetisinin bilgi kurucu faaliyetini aşmaya ve nesnelerini gerçekleştirmeye yönelik bir akıl yatkınlığının sonucu olarak belirir.[36] Saf aklın İdeleri, bu yolla meydana çıkar. Ancak aklın nesnesini ve kavramını belirleme çabası, yargıların kesinliği açısından, fiili kılındığı yerde de kanıtlanmasını gerektirir. Bu nedenle gerçeklikte kanıtlanamayacak e.d. temsiller alanında kavram ve yargılarıyla örtüşemeyecek olan bu akıl İdelerinin yalnızca olanaklı deneyim alanı içerisindeki düzenleyici faaliyetleri onları içkin kılar. Bu mantık yeni işlevi ile Transandantal Mantık olarak adlandırılır.

Anlama yetisinin sınırı böylelikle, bir bilginin/deneyimin olanak zemini olarak belirlenir. Anlama yetisi temsillere ancak biçim bakımından sınır koyabildiği gibi[37] Transandantal Mantık da bu olanaklı deneyim nesnelerine sınırlı yargıların ve kavramların belirlenmesini ifade eder. Bu olanak dâhilinde kalan Transandantal Mantık, eski metafizikteki yahut genel mantıktaki gibi bir yolda yeni bir bilgi oluşturucu anlamında organon/araç olarak değil, zeminde yatan ilkeler anlamında kanon/yasa olarak işlev taşır. Kanon, yargıların denetiminin dışsal bir yolda değil, içsel bir yolda insan aklının kendisi tarafından, yargılarını nasıl biçimlendireceğini belirleyen ilkeler bütünüdür.[38] Genel mantık, bir bilimin yahut bilginin, olanaklılık zemini olan ilkelerini, o ilkelerden hiçbir zaman olanaklı bir sezgide karşılanmayacak olan kavramları üretmeye çalışarak, aklın diyalektik kullanılışına sebep olmuştur. Bilginin içeriğine ilişkin böyle bir spekülatif üretim, mantığın organon olarak ele alınmasından kaynaklanır. Kant'a göre bir organon olarak mantık, deneyim olanağını oluşturan olarak altta yatan ilkelerden nesnel, kendinde-şeylere

---

**35** Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (B IX-X), s. 23. Almanca metinde 'wirklich zu machen' olarak geçen ifade, bu metinde 'fiili kılmak, gerçekleştirmek' terimleriyle ifade edilir. Almanca'da 'Der Verstand' kavramı da gerçekleşme anlamı taşır ve Transandantal Felsefede bu yeti, gerçekleştirilebilir olanın sınırı ile belirlidir.

**36** Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (B XX), s. 26.

**37** Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, s. 59.

**38** Wood, *Kant*, s. 108.

ilişkin varsayımlar çıkarsadığında Diyalektik olarak adlandırılır.[39] Transandantal Mantık, genel mantıktan farklı olarak içeriğe ilişkin yargıların doğruluğu ve yanlışlıkları ile değil, kategoriler ve nesnelerin birbirlerinin altına düşeceği zorunluluk ilkelerinin/a priori biçimsel belirlenmesi ile kendisini sınırlar.[40] Böylelikle, mantığın Transandantal Felsefedeki yeni işlevi kanon olma işlevidir. Transandantal Felsefe, bir bilimin henüz kendisi değil ancak bir ideası olarak,[41] mantığa saf aklın tüm ilkelerinin bir dizgesi olma yani bir kanon olma işlevini yükler.

## Sonuç Yerine

Transandantal Felsefe'nin, bir bütün olarak ele alındığında, Metafiziğin bir bilim olarak kurulma olanağını araştıran 'saf akıl' ilke ve kavramlarının belirlenmesi olduğu söylenebilir. Transandantal yöntem, Kant felsefesinde 'saf' kavramını –hem sezgide, hem kavramlarda hem de ilkelerde- a priori/zorunlu zemin olarak belirlemenin yöntemini tanımlar. Böylelikle sentetik yargılara bir a priori zemin sağlanmış olur. Metafiziğin yargıları sentetik olduğu için ve aynı zamanda metafiziğin bir bilim olabilmesi için bu a priori temel zorunludur. Bu a priori temel, temsiller ve akıl birliği vasıtasıyla edinilmiş bilgilerin olanak zemini olmakla sınırlı olduğu için kullanım alanının da olanaklı deneyim ile sınırlanması görevini ise Transandantal Mantığın 'kanon' olma işlevi yüklenir. Kant Felsefesi'nde aklın Metafizik kavram ve yargıları, anlama yetisi ile belirli bilme sınırlarının dışında e.d. transandant/aşkın olarak belirleme eğilimi, doğal bir diyalektik olarak tanımlanırken, onların içkin kullanılışları da yeni Mantığın düzenleyici görevi ile tamamlanır. Transandantal Felsefe, böylelikle metafiziğin bir bilim olarak kurulabilmesi olanağı sorusu ile ona a priori bir zemin bulma araştırması olmakla derinden bağlıdır.

## KAYNAKÇA

Beldevere, Berny, "Did Kant Rescue Causality? An Overview of Kant's Response to Hume" içinde *Filosof*, Fall 2010, s. 14-20, http://docplayer.net/36021355-Did-kant-rescue-causality-an-overview-of-kant-s-response-to-hume-berny-belvedere.html.

Deleuze, Gilles, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, İstanbul: Payel Yayınları, 1995.

---

**39** Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (A 61), s. 69.

**40** Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (B 84), s. 69.

**41** Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (B 28), s. 48.

Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2015.

Kant, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.

Schrader, George, "The Transcendental Ideality and Empirical Reality of Kant's Space and Time" içinde *The Review of Metaphysics*, vol. 4, Nr. 4, 1951, s. 507-536, http://www.jstor.org/stable/20123236/13.02.2018.

Wood. W. Allen, *Kant*, USA: Blackwell Publishing, 2005.

# İBN SİNA'NIN BURHÂN TEORİSİNDE BİLİMSEL SORULAR

**Hacer ERGİN***

## ÖZ

Bir kıyas türü ve ispatlama yöntemi olarak kullanılan burhân, Aristoteles'in *Organon*'unun dördüncü eseri olan *Analytica Posteriara (İkinci Analitikler/ Burhân)*'nın X. yy'da Arapça'ya çevrilmesi ile karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles, bu eserinde kanıt teorisini incelemiştir. Onun düşünce sisteminde kanıt olarak isimlendirilen teori, çeviriler sonrası "burhân" ismi ile İslam dünyasında yer edinmiştir. Kindî ve Farabi tarafından eserin muhtasar hale getirildiğini ancak *Kitâbu'l-Burhân* olarak anılmaya başlamasının, Farabi ile olduğunu söylemek mümkündür. İbn Sina, *Şifâ* külliyatının beşinci kitabına *İkinci Analitikler* ismini vermiş ve bu eserde "burhân"ı incelemiştir. Filozofun hedefi, kesin bilgi ve doğrunun ne olduğunun bütün yönleri ile ortaya koyulmasıdır. İbn Sina, burhânı, kesinliğin (yakîn) elde edilmesi için kesin (yakînî) öncüllerden oluşturulmuş kıyasa verilen isim olarak tanımlamaktadır.

İbn Sina'nın burhân teorisinde bilimsel (ilmî) sorular, burhânın anlaşılmasında önemli bir rol üstlenmektedir. Bu sorular söz konusu olduğunda en temel kural, sorular ve bu sorularla bilinenlerin eşitliğidir. Bu çalışmada, İbn Sina'nın burhan teorisin-

* Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, E-posta: hergin@ybu.edu.tr

de bilimsel soruların önemi ve bu soruların onun epistemoloji anlayışındaki işlevi ortaya konulacaktır. Bu hedefi gerçekleştirmek için öncelikli olarak İbn Sina'nın bilgi tasnifi ele alınacak daha sonra ise bilimsel sorular değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Sina, burhan, bilimsel sorular, epistemoloji

## SCIENTIFIC QUESTIONS IN AVICENNA'S DEMONSTRATION THEORY

### ABSTRACT

Burhan is a type of syllogism and is used as a method of proof. It is the result of the translation of Aristotle's *Organon*'s fourth work, *Analytica Posteriara* (*Second Analytical* / *Burhan*) into Arabic in X. Century. Aristotle examined the theory of evidence in this book. The theory named as evidence in his thought system took place in the Islamic world after the translations by the name "burhan". The work is summarized by Kindi and Farabi. It started to be known as *Kitab al-Burhan* from Farabi. Avicenna named the fifth book of *Shifâ* by the name of the second analytics and examined "burhan" in this work. The aim of the philosopher is to clearly determine what the certain knowledge and truth is. Avicenna defines the Burhan as follows: It is the name of the syllogism formed from certain precursors to obtain certainty.

In Avicenna's theory of demonstration, scientific questions play an important role in understanding the "burhan". In the case of these questions, the most basic rule is the questions and the equality of what is known by these questions. In this study, the importance of scientific questions in demonstration theory of Avicenna and its functions in epistemology. In order to achieve this aim, Avicenna's knowledge will be discussed first and then the scientific questions will be evaluated.

**Keywords:** Avicenna, demonstration, scientific questions, epistemology

## Giriş[1]

İslam felsefesinin temel araştırma alanları arasında zikredilen ontoloji, epistemoloji, metafizik ve mantık ile ilişkilendirebileceğimiz burhan, köken itibari ile Antik Yunan düşüncesine dayandırılmaktadır. Bir kıyas türü ve kanıtlama metodu olarak kullanılan burhânın İslam dünyasında, kendisine bir yer edinmesi, Aristoteles'in *Organon* adlı külliyatının dördüncü eseri olan *Analytica Posteriara (İkinci Analitikler/Burhân)*'nın X. yy'da Ebû Bişr Mattâ b. Yunus tarafından Arapça'ya çevrilmesi ile gerçekleşmiştir. Aristoteles, söz konusu eserinde kanıt teorisi üzerinde durmuştur. Ona göre kanıt, zorunlu öncüllerden oluşturulan bir kıyastır. Kanıtla ulaşılmak istenen ise kesin bilgidir.

Aristoteles'in sisteminde kanıt olarak isimlendirilen teori, İslam dünyasında "burhân" ismi ile karşılanmıştır. Kindî ve Farabi dönemlerinde muhtasar haline getirilen bu eserin, *Kitâbu'l-Burhân* olarak anılmaya başlaması, Farabi dönemine tekabül etmektedir.

İbn Sina, *Şifâ* külliyatının beşinci kitabına *İkinci Analitikler* ismini vermiş ve bu eserde "burhân" meselesini incelemiştir. Burhânla hedeflenen, kesin bilgi ve doğrunun ne olduğunun bütün yönleri ile ortaya koyulmasıdır. İbn Sina, burhânı, kesinliğin (yakîn) elde edilmesi için kesin (yakînî) öncüllerden oluşturulmuş kıyasa verilen isim olarak tanımlamaktadır. Bir başka ifade ile burhân, oluşturulmuş kesin kıyastır (kıyâsun mu'telefün yakînîyyün).

İbn Sina'nın bir teori olarak ortaya koyduğu burhânı farklı yönleri ile ele almak mümkündür. Bu çalışmada burhân, İbn Sina'nın epistemoloji anlayışı ile ilişkilendirilerek ele alınacaktır. Bu ilişkiyi kurmak için bize yardımcı olacak unsurlar ise, kendilerine bilimsel sorular olarak işaret edilen dört temel soru olacaktır. Zira bahsi geçen sorular, filozofun düşünce sisteminde bilgi için yapmış olduğu ikili tasnif sonucunda ortaya çıkan tasavvur ve tasdikleri elde etmede aracı rolünü üstlenmektedirler. Bu çalışmanın amacı, İbn Sina'nın burhân teorisi bağlamında ortaya koyduğu bilimsel soruların, onun bilgi meselesine olan yaklaşımındaki işlevi, yeri ve öneminin ortaya konulmasıdır.

## Bilgi: Tasavvur ve Tasdik

İbn Sina'nın sisteminde bilgiler, iki ayrı sınıflandırma ile değerlendirilmiştir. Birinci ayrım, ilk bilgiler ve kazanılmış bilgiler olarak karşımıza çık-

---

**1** Bu çalışma 25.01.2017 tarihinde tamamladığımız "İbn Sina'da Kesin Bilgi ve Kesin Bilginin Unsurları" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

maktadır. İkinci olarak ise, bilgilerin bilinme yönleri bakımından sınıflandırılması söz konusudur. Filozof, bahsi geçen tasnifi yaparken Farabi'yi takip etmekte ve bilgiyi, iki kısımda incelemektedir: Tasavvur ve tasdik.[2]

Tasavvur, kavram bilgisidir, tasdik ise yargı bilgisidir denilebilir. İbn Sina, mantığı konu edinen bütün eserlerinde bu tasnife sadık kalmış ve bilgi meselesine dair yaklaşımını bu ayrım üzerinden şekillendirmiştir. İlk olarak Farabi'de rastladığımız bu sınıflandırma, İbn Sina'da salt sınıflandırma olarak kalmamış, filozof tarafından, Aristoteles'in kavramdan önermelere, önermelerden kıyasın şekline ve bilimsel kanıtlama ilkeleri olarak burhana ulaşan mantık konu düzenini içerir hale getirilmiştir.[3] Farabi'nin İbn Sina'yı etkilediği bu ayrım, İbn Sina'dan sonraki mantık metinlerinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.[4]

## Tasavvur

Kavram bilgisi şeklinde ifade edebileceğimiz tasavvur, insan zihninde düşünceye dayalı bir çaba olmaksızın oluşan bilgidir.[5] Tasavvurların, yargı içermediğini, eşya hakkında edindiğimiz ilk bilgiler olduğunu ve bir şey ne ise o açıdan onu idrak etmek olduğunu söylemek mümkündür.[6] Zira tasavvurlar, yargı içeren önermesel bilgilerimize kaynaklık etmektedir. Tasavvur bilgisini elde etmek için tanıma ya da tanıma benzer işlevi olan araçlara başvururuz.[7]

---

**2** Bilginin tasavvur ve tasdik olarak iki kısımda incelenmesi, ilk olarak Farabi'de gördüğümüz bir uygulamadır. İbn Sina, kelime düzeyindeki bu ayrımı, Farabi'den almış ve mantığın iki bölümü şeklinde tanzim etmiştir. İbn Sina'dan sonraki İslam mantıkçıları, bu geleneğin takipçisi olmuşlardır. Tasavvur-tasdik ayrımının Aristo ile başladığı iddialarına karşı kaleme alınmış bir değerlendirme için bkz. M. Naci Bolay, *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul: MEB Yay., 1989, s. 5-8; M. Naci Bolay, *İbn Sina Mantığında Önermeler*, İstanbul: MEB Yay., 1994, s. 12.

**3** Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yay., 2015, s. 114.

**4** Tony Street, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu (der.), İstanbul: Klasik Yay., 2014, s. 42.

**5** İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2008, s. 1.

**6** Abdulkuddüs Bingöl, "İbn-i Sînâ'da Mantıkî Mâhiyet", *Uluslararası İbn Türk*, *Hârezmî*, *Fârâbî*, *Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri (9-12 Eylül 1985*), Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990, s. 140.

**7** İbn Sina, *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992, s. 9, İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler*, s. 1.

## Tasdik

İçerisinde hüküm barındıran tasdik, düşünce ile cehd edilerek ulaşılan bir bilgidir.[8] Tasdik bilgisine ulaşmak için kıyası ya da kıyasa benzer işlevi olan araçları kullanırız.[9]

Tasdik bilgisi, bir tasavvur ve bir inançtan müteşekkildir. "Her aklık arazdır" örneğinden hareket ederek bunu açıklayabiliriz. Bahsi geçen sözün anlamına dair bir tasavvurumuz oluşur, tasavvuru onun öyle olduğuna inancımız takip eder ve son olarak bu inancımızı tasdik ederiz.[10]

## Tasavvur ve Tasdik Arasındaki İlişki

İbn Sina düşüncesinde tasavvur bilgisi ve tasdik bilgisinin iki ayrı kategori içerisinde değerlendirilmiş olması, bu iki bilgi türünün birbirilerinden bağımsız olduğu anlamına gelmez. Filozof, bu iki bilgi türü arasındaki var olan bir ilişkiye dikkat çekmektedir. Tasdik bilgisinin merkeze alındığı bu ilişkide tasavvur, tasdikin bir ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tasdik ettiğimiz her şeyi zorunlu olarak tasavvur ediyor oluşumuz, bu kabulü gerekçelendirmekte bize yardımcı olmaktadır.[11]

İbn Sina, *Mantıku'l-Meşrıkıyyîn* isimli eserinde, tasavvur ve tasdik ayrımını ele alırken, tasdikin eşlik etmediği tasavvur ve tasdikin eşlik ettiği tasavvur olarak tasavvur merkezli bir isimlendirme tercih etmektedir. Bu eserdeki ayrım ve örneklerin, tasavvur ile tasdik arasındaki ilişkiyi anlama noktasında okuyucuya yol gösterici olduğunu söylemek mümkündür. Tasdikin eşlik etmediği tasavvurlara örnek olarak "İnsan", "Ölümlü düşünen canlı" ve "O, yürüyor mu?" ifadeleri zikredilmektedir. Tasdikin eşlik ettiği tasavvurlar için ise "Dört, çifttir" önermesini örnek veren İbn Sina, bu önermenin anlamın söz konusu olduğunda, öncelikle zihnimizde bir tasavvur oluştuğunu daha sonra tasdiki elde ettiğimizi söylemektedir. Bu noktadan hareketle tasavvurun, tasdike öncülük ettiği sonucuna ulaşmak kaçınılmazdır. Bir başka ifade ile bir şeyin manası tasavvur edilmeden o şeye dair bir tasdik oluşturulması söz konusu değildir.[12]

---

**8** İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2013, s. 1.

**9** İbn Sina, *en-Necât*, s. 9, İbn Sina, *İkinci Analitikler*, s. 1.

**10** İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, s. 11.

**11** İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler*, s. 3.

**12** İbn Sina, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn ve'l-Kasîdetü'l-Müzdevice fi'l-Mantık*, nşr. Âyetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî, 2. Baskı, Kum: Matbaâtu'l-Velâye, 1405, s. 9.

## Mantık

İbn Sina tasavvur ve tasdik ayrımından hareket ederek, bilinebilirlik meselesine giriş yapmaktadır. Bir şeyin sadece iki yönden bilinebileceğini söyleyen filozof[13] aynı şekilde bir şeyin bilinmemesinin de iki yönden olduğunu ifade etmektedir. Bir şeyin bilinememesi ya tasavvur ya da tasdik yönündendir. Bilgi edinme sürecinde karşılaştığımız bu iki yönlü bilinmezlik, kesb ile ortadan kalkmaktadır. [14]

İbn Sina düşüncesinde bilinmeyenden bilinmeyene ulaşılamayacağı kabulü, kesbin nasıl gerçekleştiği sorusunu cevaplama noktasında bizim için yol gösterici olacaktır. Buna göre, bilinmeyeni elde etmek için en az bir bilinene ihtiyaç duyduğumuzu söyleyebiliriz. Bilinmeyen bir şeyi bilmek, öncesinde bildiklerimizin aracılığı ile gerçekleşmektedir.

Bilme sürecinin sağlıklı bir şekilde gerçekleşebilmesi için, insanın bilinir olandan bilinmeyene nasıl geçiş yapacağını ve bilinirleri, bilinmeyenlerin bilgisini vermeleri açısından ele aldığında düzenlenişlerinin ve kendinde durumlarının nasıl olacağını bilmesi elzemdir. Kişi, bilinenleri zihninde rastgele bir şekilde değil zorunlu bir düzene tabi tutar ve bilinenlerin sureti bu düzende karar kılarsa, zihin için onlardan bilinmeyene geçiş yapmak mümkün olacaktır.[15]

Yukarıda anlatılanlar, bilinenlerden bilinmeyenlere geçiş şeklindeki sürecin belirli düzen ve sıralama içerisinde gerçekleşmesi gerektiğini göstermektedir. İbn Sina, bahsi geçen sıralama ve yapının tutarlı bir şekilde gerçekleşebileceği gibi tutarsız bir şekilde de gerçekleşebileceğini okuyucuya hatırlatır. İbn Sina'nın dikkat çektiği bir diğer durum ise tutarsız bir şekilde gerçekleştiği halde insanda tutarlı vehmini uyandıranlardır.[16]

İbn Sina, bilme sürecine dair yanılgıların varlığına işaret ederek bu süreci düzenleyen bir ilmin varlığının elzem olduğu sonucuna varır. Bu ilim, mantıktır. Filozofa göre mantık ilmi, yukarıda zikrettiğimiz bilinmeyenin bilinen ile bilinmesi sürecini gerçekleştiren ilimdir.[17] İbn Sina mantık ilminin bilgi elde etme sürecindeki önemini şu şekilde ifade eder:

---

**13** İbn Sina, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn ve'l-Kasîdetü'l-Müzdevice fi'l-Mantık*, s. 10.

**14** İbn Sina, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, s. 11.

**15** İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, s. 10.

**16** İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât*), çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay., 2005, s. 2.

**17** İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 20.

> "Mantık, insan zihninde hâsıl olan bilgilerden elde edilecek bilgilere geçiş işlemlerinin, bu bilgilerin hallerinin, bu geçişin sıralamasının ve yapısının düzgün bir şekilde cari olduğu sınıfları ve böyle olmayan sınıfların sayısının öğrenildiği bir ilimdir."[18]

## Bilimsel Sorular

Bilme süreçlerini yöneten mantık ilminin gayelerinin tahakkuk etmesi, kişinin burhânî kıyaslara ulaşması için hazırlayıcı bir rol üstlenmektedir. Zira burhânla hedeflenen tam tasavvur ve kesin tasdiklerin elde edilmesidir. Bu hedefin gerçekleşmesi için tasavvur ve tasdiğin ne olduğunun bilinmesi, kendi içlerindeki sınıflandırmaların dikkate alınması gerekmektedir. Bu biliş düzeyine erişmede, kurucu misyonu bilimsel sorular üstlenmektedir.

İbn Sina'nın burhân teorisinde bilimsel (ilmî) soruların, burhânın anlaşılmasında ve kesinliğin elde edilmesinde kişiye yol gösterici bir işlevi vardır. Bu soruların, kişinin öğrenme süreci ile ilgili en temel kuralı, sorular ve bu sorularla bilinenlerin mutabakatı üzerine kuruludur. Ömer Türker'e göre, bu kural, dildeki soruların kapsamına yaptığı vurgu bağlamında anlaşılmalıdır. Bilimsel sorular, nesnenin varlık alanındaki sebeplerinin tamamını araştırmayı gerektirecek şekilde olmalıdır. Türker'in buradaki hareket noktası, her bir sorunun, ya varlığı ya da varlıkla birlikte kategorileri ifade ediyor olmasıdır. Bir nesne hakkındaki sorular, o nesnenin dilde ifade ettiği anlamını, illetlerinin tespitini ve kategorik özelliklerini belirlemeye yönelik içerikler taşımaktadır. Bu vakıaya dayanarak bilimsel soruların, hazır bir veri olarak dilin önemine yaptıkları vurgu gözden kaçırılmamalıdır.[19]

İbn Sina'nın düşünce sisteminde dört temel bilimsel soru vardır. Bunlar, sırası ile "hel/mi", "ma/ne", "eyyü/hangisi" ve "lime/niçin" sorularıdır.[20] *Necât*'da "varlık sorusu" olarak bahsedilen "hel/mi" sorusu, tasdikin elde edilmek istendiği sorudur.[21] Bu soru, bir şeyin mevcudiyetini sorgulamamızı

---

**18** İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler* (*el-İşârât ve't-Tenbîhât*), s. 2.

**19** Ömer Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: İsam Yay., 2010, s. 203.

**20** İbn Sina, *en-Necât* s. 66, İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 124, İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler* (*el-İşârât ve't-Tenbîhât*), s. 74, İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler*, s. 18-19. Kendilerine atıf yaptığımız eserlerde dört adet olarak konu edilen ve yukarıdaki sıralama ile ele alınan temel sorular, İbn Sina'nın bir eserinde beş adet olarak zikredilmiştir. *Uyûnu'l-Hikme*'de, diğer eserlerde temel sorulara dâhil edilmeyen "keyfe/nasıl" sorusu, bilimsel bir soru olarak ele alınmıştır. Bkz. İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevi, 2. Baskı, Beyrut 1980, s. 12.

**21** İbn Sina, *en-Necât*, s. 84-85.

yani o şeyin varlık durumunda mı yoksa yokluk durumunda mı olduğunu öğrenmemizi sağlamaktadır.[22]

"Hel/mi" sorusu, iki bölüme ayrılmaktadır. Bu ayrımın basit ve bileşik "mi" sorusu[23] olarak isimlendirilmesinin yanı sıra mutlak varlık sorusu ve kayıtlanmış varlık sorusu[24] olarak ifade edilmiş bir şekli daha vardır. Basit "mi" sorusu, mutlak olarak şeyin varlığını sorgulayan sorudur. Bu soru çeşidinde varlık, yüklem olmaktadır.[25] "Allah var mıdır?", "Boşluk var mıdır?" soruları, buna örnek olarak zikredilebilir.[26] Bileşik "mi" sorusunda ise varlık, yüklem değil bağ olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu soru ile şeyin belirli bir durumda mevcut olup olmadığı soruşturulmaktadır. Yani konu ettiğimiz şeyin şu hal ile mi mevcut olduğu sorusuna cevap aranmaktadır. "İnsan canlı olarak var mıdır yoksa canlı olarak var değil midir?" sorusu konuyu anlama noktasında bize yardımcı olan bir örnek olarak değerlendirilebilir. [27]

"Ma/ne" sorusu da iki grupta incelenmektedir. Birinci grupta, konu edindiğimiz şeyin isminin anlamının talep edildiği soru yer alır.[28] "Boşluk nedir?"[29] "Üçgen terimi ile hangi anlamı kast ediyorsun?"[30] soruları, birinci gruba dahildir. İkinci gruba, kendisi ile zâtın hakikatinin talep edildiği soru girmektedir.[31] "Üçgen hakikatte nedir?",[32] "Varlığında insan nedir?"[33] soruları, bu kategori içerisinde değerlendirilir. "Ne" sorusunun ikinci şekli ile şeyin zâtının mahiyeti öğrenilmek istenmektedir.[34]

"Ne" sorusunun birinci şekli, "mi" sorusundan öncülük etmektedir. Zira bir şeyin neliğini bilmeden onun varlığını sorgulama aşamasına geçmek mümkün değildir.[35] İbn Sina'ya göre bir kimse, "Hareket veya zaman veya boşluk veya Tanrı var mıdır?" sorusunu sorduğunda, bu kişinin bu soruyu sorabilmesi için öncelikle zikredilen isimlerin delalet ettiği anlamları bilmesi gerekmektedir. Zira bir kişinin ne olduğunu bilmediği bir şeyin varlığı

---

**22** İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 12.
**23** İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler*, s. 18.
**24** İbn Sina, *en-Necât*, s. 85.
**25** İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler*, s. 18.
**26** İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 66.
**27** İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler*, s. 18.
**28** İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler*, s. 18.
**29** İbn Sina, *en-Necât*, s. 85.
**30** İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 126.
**31** İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler*, s. 18.
**32** İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 126.
**33** İbn Sina, *en-Necât*, s. 85.
**34** İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler* (*el-İşârât ve't-Tenbîhât*), s. 74.
**35** İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 126.

hakkında fikir sahibi olması söz konusu edilemez. Ancak bu durumun aksi mümkün bir durumdur. Kişi, delalet edilen anlamları bilip onların varlığını bilmeyebilir.[36]

"Ne" sorusunun ikinci şekli ise bir sıralama yaptığımızda "mi" sorusundan sonra yer almaktadır. İbn Sina, bunu, varlığını bilmediğimiz bir şeyin hakikatini sorgulayamayacağımız iddiası ile gerekçelendirmektedir.[37] Filozofa göre, "Hareketin zâtı nedir?" sorusunu soran bir kimse, kendi nezdinde mevcut olan bir şeyin neliğini sormuş olmaktadır.[38]

"Lime/niçin" sorusu, kendisi ile öznenin varlık nedeninin (illetinin) talep edildiği soru olarak karşımıza çıkmaktadır.[39] Bu soru da ikiye ayrılmaktadır. "Niçin" sorusunun birinci şekli söz bakımından olup bu soru ile illet (ya tasdikin illeti ya da varlığın illeti) talep edilmektedir.[40] Bir söze inanmanın ve akabinde onu tasdik etmenin illeti ise bilindiği üzere orta terimdir. Buradan hareketle, "niçin" sorusunun birinci şekli ile talep edilen şeyin, orta terim olduğunu söylemek mümkündür.[41]

"Niçin" sorusunun ikinci şekli ile varlığın kendisinin illeti talep edilir.[42] Bu nedenle, bahsi geçen soru, kendinde şey bakımından (nefsü'l-emr) sorulur ve şeyin kendisinde mutlak olarak varlığının ya da bir halde bulunan varlığının illetini talep eder.[43] Bu soru ile sadece tasdikin elde edilmesi amaçlanmamakta tasdikle birlikte kendiliğinde sebebin talep edilmesi de amaçlanmaktadır. Bu soru kullanıldığında, sebebin mahiyetine dair bir soruşturma gerçekleştirilmiş olmaktadır.[44]

İbn Sina, "niçin" sorusunun, "mi" sorusundan sonra geldiğinin, şüpheye mahal bırakmayacak kesinlikte olduğunu düşünmektedir. Zira mevcudiyetini bilmediğimiz bir şeyin illetini bilmek isteyemeyiz. Hem bilfiil hem de bilkuvve olarak illet sorusu, varlık sorusundan sonra sorulması gereken bir sorudur.[45]

---

**36** İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler*, s. 19. Ayrıca bkz. İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler* (*el-İşârât ve't-Tenbîhât*), s. 74.

**37** İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 126.

**38** İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler*, s. 19.

**39** İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 12, İbn Sina, *en-Necât*, s. 85.

**40** İbn Sina, *en-Necât*, s. 85.

**41** İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler*, s. 18, İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler* (*el-İşârât ve't-Tenbîhât*), s. 74.

**42** İbn Sina, *en-Necât*, s. 85.

**43** İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler*, s. 18.

**44** İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler* (*el-İşârât ve't-Tenbîhât*), s. 74.

**45** İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 74.

Dördüncü ve son temel soru, "eyyü/hangisi" sorusudur. Bu soru, sadece özneye özgüdür ve onu diğerlerinden ayıran özelliğini talep açığa çıkarmayı hedefler.[46] "Hangi" sorusu, kendisi ile soruların asıllarının soruşturulduğu ve şeyin kendi dışındaki şeylerden ayırt edilmesi hedefleyen bir sorudur.[47] Bu özelliğini dikkate alarak "hangi" sorusu, ya ayrımı/ faslı ya da özelliği/ hâssayı sorar diyebiliriz.[48]

## Sonuç

Burhânî kıyasları elde etmemizi sağlayan bilimsel sorular, bizde tasavvur ve tasdik bilgilerinin oluşmasını sağlarlar. Soru çeşitleri arasında, tasavvur ve tasdik bilgisini elde etme bakımından bir sınıflandırma yapmak mümkündür. "Mi" ve "niçin" soruları tasdik bilgisini talep ederken; "ne" ve "hangi" soruları, tasavvur bilgisini talep etmektedir.[49] Tasdik talep edilen sorularda cevabın bir hüküm barındırdığı, tasavvur talep edenlerde ise cevabın had ve resmden müteşekkil olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

## KAYNAKÇA


Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yay., 2015.

Bingöl, Abdulkuddüs, "İbn-i Sînâ'da Mantıkî Mâhiyet ve Bilinmesi", *Uluslararası İbn Türk*, *Hârezmî*, *Fârâbî*, *Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri (9-12 Eylül 1985)*, Ankara: Ankara Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990, s. 139-152.

Bolay, M. Naci, *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul: MEB Yay., 1989.

Bolay, M. Naci, *İbn Sina Mantığında Önermeler*, İstanbul: MEB Yay., 1994.

İbn Sina, *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyat*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.

İbn Sina, *Kitâbü'ş-Şifâ Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2013.

İbn Sina, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2006.


**46** İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 12.

**47** İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler* (*el-İşârât ve't-Tenbîhât*), s. 74.

**48** İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 126.

**49** İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler*, s. 19, İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 126.

İbn Sina, *İşâretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay., 2005.
İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
İbn Sina, *Mantık'ul-Meşrikiyyîn ve'l-Kasîdetü'l-Müzdevice fi'l-Mantık*, nşr. Âye-tullâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî, 2. basım, Kum: Matbaâtu'l-Velâye, 1405.
İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, 2. baskı, Beyrut, 1980.
Street, Tony, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu (der.), İstanbul: Klasik Yay., 2014.
Türker, Ömer, *İbn Sîna Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: İSAM Yay., 2010.

# TANIMLAMA SORUNU VE AİLE BENZERLİĞİ YAKLAŞIMI

**Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN***

## ÖZ

Wittgenstein tanımlama sorununa felsefi olarak önemli bir katkıda bulunmuştur. Genel olarak kavramların bir karakteristiği olarak aile benzerliği yaklaşımını sunar ve Felsefi Soruşturmalar bu yaklaşımın bir uygulaması olarak karşımıza çıkar. Sözcüklerin tanımlanması konusunda bir alternatif olarak sunulan aile benzerliği önerisi, birbirleriyle kesişen ve üst üste binen benzerlikler ve benzemezlikler üzerine kuruludur. Bu bağlamda kavramların doğasına ve tanımlama sorununa ilişkin belirli kuramların yol açtığı yanılgıların önüne geçmek için, özsel tanımlar yerine komplike aile ilişkileriyle betimlenen 'aile'ler olarak 'kavram'lardan söz edilir. Dolayısıyla aile benzerliği yaklaşımı, Platonik tanımlama geleneğinin karşısında yer almaktadır. Bu doğrultuda aile benzerliği düşüncesinin, farklı türden bir tanımlama türü olarak içerimleri ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tanımlama, aile benzerliği, Wittgenstein, kural izleme, toplulukçu yorum, doğal tepkiler, örüntü

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü,
E-posta: acgultekin@gmail.com

## FAMILY RESEMBLANCE APPROACH TO THE DEFINITION PROBLEM


### ABSTRACT

Wittgenstein made critical contributions to the problem of definition. He presents family resemblance as a characteristic of concepts and Wittgenstein's work itself can be seen as an application of this approach. Family resemblance idea as an alternative type of definition depends on complicated network of similarities overlapping and criss-crossing. Conceptual and theoretical misunderstandings that lead to philosophical perplexities which is rooted in the Platonic tradition may be eliminated by the help of this approach.



**Keywords:** Definition, family resemblance, Wittgenstein, rule following, community view, primitive responses, pattern

Esasen çok basit ama bir o kadar da göz önünde ve gündelik pratiğimiz içinde olduğu için önemi ihmal edilen dille ilgili bir işleyişi ele alacağım. Sözcükleri nasıl kullandığımızı. Bu yaklaşım (aile benzerliği yaklaşımı), genel kavramları, uygulamalarında ve tüm örneklerinde ortak bir özellik olmaksızın anladığımız ve kullandığımız, yani kullanabildiğimiz şeklinde özetlenebilir. Bu kullanım sıradan insanın dil kullanımıdır aslında. Wittgenstein'ın derdinin de sözde felsefe sorunlarından, yani geleneksel felsefe sorunlarından kurtulmak (felsefe sorunlarının ortadan kaybolması) olduğu düşünülecek olursa, bu betimleme çok da şaşırtıcı olmayacaktır. Ayrıca şunu da söylemek gerekiyor. Wittgenstein'ın Soruşturmalar'daki düşünme çizgisine alışmak, bir bakıma aura'sına girmek zor olduğu için, bu türden bir pozisyona yerleşmek için çaba harcamak gerekmektedir. Zira felsefe her şeyi yalnızca ortaya koyar, her şey zaten göüşe açıktır, diyen (§126, §128) bir düşünürle karşı karşıyayız.

Aile benzerliği, Wittgenstein tarafından sunulan sözcüklerin tanımlanması konusunda bir alternatif olarak görülebilecek bir öneridir. Bu temanın özellikle Geç Dönemdeki seyrini ve amacını öne çıkaracağım. Bu yaklaşım biçimi, kavramların doğasına ve tanımlamaya ilişkin belirli kuramların (aslında genel olarak kuramların) yol açtığı yanılgıların, yanlış anlamaların, önüne geçme amacının bir parçasıdır. Bu doğrultuda özsel tanımlar yerine, komplike ilişkiler ağı şeklinde betimlenen 'aile'ler olarak 'kavram'lardan söz edilir. Yani kavramların 'aile benzerliği' karakteri taşıdığından (Forster, 2010: 66).

Wittgenstein bir etkinlik olarak ele aldığı dili, oyun kavramı (oyun ailesi) örneği üzerinden betimler. Oyun'un bildiğimiz, klasik anlamıyla bir tanımı yoktur. Dolayısıyla bu; dil için de geçerlidir. 'Önerme', 'dil' gibi kritik terimler için de. Karmaşık ilişkiler içinde olan ailedirler yani.

Bunu ayrıntılandırmadan hemen önce ana hatlarıyla geleneksel tanımlamanın ne olduğuna bakalım:

Bir terimin her uygulamasında (örneklemesinde) (sözcüğün gönderme yaptığı nesnelerde) belirli bir tek ortak özelliğin paylaşıldığı gösterildiği zaman, bir tanım yapılmış olur. Bu anlayış uzun yüzyıllar boyunca Batı düşüncesine büyük ve kalıcı bir etkide bulunmuştur. Yani bir terimin anlaşılabilir kılınabilmesi için, açık ve net bir şekilde tanımının yapılabiliyor olması düşüncesi.

Klasik tanımlama (Platoncu) şöyle formüle edilebilir: Genel bir kavramın anlaşılabilir olması için,

a) tüm durumlarda belirli bir tek formu (özelliği) paylaşıyor olmalı,

b) ve terim, uygulanması için gerekli ve yeterli özsel koşullar yoluyla tanımlanabilir olmalıdır (Forster, 2010: 71).

Mavi Kitap'ta bu fikir ve kaynaklandığı eğilim şöyle aktarılır:

"Çoğunlukla genel bir terim altında topladığımız bütün varlıklarda ortak bir şey arama eğilimi." İşte bu genellik tutkusunun bir sonucudur.

"Örneğin bütün oyunlarda ortak bir şeyin bulunması gerektiğini, genel 'oyun' terimini çeşitli oyunlara uygulamamızı haklı kılanın da bu ortak özellik olduğunu düşünmeye eğilim duyarız; oysa oyunlar, üyelerinin arasında aile benzerlikleri bulunan bir aile meydana getirir." (Wittgenstein, 2007: 21). Tıpkı aile üyelerinin birbirine benzemesi gibi, ama birçok özellik açısından da benzemezler.

Yine Cambridge derslerinde (1932-1935) bu durum daha net bir şekilde verilir:

"Kavramlarımız çok çeşitli benzerlikler gösteren büyük ailelerdir. Sürekli olarak tekrar eden temel felsefi sıkıntılarmızdan birisi, aslında bu türden bir aileye sahip olmamızdır. Sözcüğün kullanımına ilişkin bir açıklığa kavuşmak isteriz ve sözcüğün uygulaması olan durumlarda ortak bir şeyin peşine düşeriz, böyle bir şey olmasa da." (Wittgenstein, 1979: 96).

Wittgenstein kurtulmamızı salık verdiği eğilimimizi şöyle örneklendirir: "Bir tek sözcük var; o halde örneğin 'iyi sözcüğünün' ya da herhangi bir sözcüğün tüm kullanımlarında ortak olan bir şey olması lazım". Bu varsayım kafa karışıklığının ana nedenidir. Ayrıca bu 'olmalı' (must) ya da 'olamaz' (cannot) sözcükleri de sözde felsefi sorunlara işaret eden ipuçlarıdır. Wittgenstein bu baştan çıkarılmanın önüne geçmenin etkili yollarını aramaktadır aslında.

Örneğin Platon'un Menon diyaloğunda Menon insanın erdemlerine ilişkin birçok farklı duruma ve koşula göre birçok özellikler sıralarken, Sokrates bundan tatmin olmaz ve tek bir şey (erdem) sorduğunu söyler, ancak birçok farklı şey listelendiğinden şikayet eder. İstediği tüm erdemli davranışları erdemli kılan ortak özelliğin ne olduğudur. Talep ettiği anlamın açıklanmasının yeterli bir biçimi olarak belirli bir tanımdır. Bu durum Euthpyron'da dindarlık üstünden, Lakhes'te cesaret üstünden, Büyük Hippias'ta güzellik üstünden de aynı şekilde yürtülür. Hatta karşısındakilerle dalga geçer Sokrates, ben sana neyin güzel olduğunu değil, güzelin ne olduğunu sordum der. İşte Wittgenstein anti-Sokratik bir konumlanmayı benimser ve bu pozisyonunun da bilincindedir (Ben-Yami, 2017: 408). Bir kavramın açıklanması ve anlaşılması için bu yolla tanımlanması gerekmez. Wittgenstein: Örneğin bilgi söz konusu olduğunda, "bilgi durumlarını (instances of knowledge) sıralayıp ve bunun gibi...ve benzeri diye eklerim." demektedir. İşte sözcükleri metafizik kullanımlarından gündelik kullanımlarına geri getirme projesi budur. Terapi olarak felsefe, tanım arayışı obsesyonundan vazgeçme çabası olmaksızın olanaklı değildir.

Wittgenstein sözcüğün farklı bağlamlarda kullanıldığını, örneğin 'iyi' denilen şeyler arasında sürekli bir geçiş olduğunu ve bu geçişin serideki daha önceki üyelerle bir benzerlik kalmayacak şekilde sürdüğünü söyler. Bu durumda 'iyi' sözcüğünün anlamına ulaşmak için, iyi olan tüm durumlarda ortak olan bir şey aramak nafile bir çaba olarak görülmektedir. "İyi" sözcüğünün kullanılabilmesini olanaklı kılan şey, işte bu sürekli geçiştir (continuous transition). (Wittgenstein, 1979, 33).

Yani dil için özsel olan bir şey yoktur ve dil oyunlarının hepsinde de ortak olan bir özellik yoktur. Soruşturmalar paragraf 66'da her örneklemesinde ya da alt gruplarında belirli tek bir özelliği göremediğimiz bir betimleme sunulur.

Aile benzerliği burada devreye girer:

"Bir ipteki liflerin birbiriyle örtüşmesi ve birbirine dolanması gibi. "Birbiriyle kesişen(crisscross) ve üst üste binen (overlap) karmaşık bir benzerlikler ağı" (§65).

Bu modele uyduğuna ilişkin örneklendirdiği kavramlar şunlardır.

Oyun, (tabii ki en başta)

Önerme,

Dil,

Sayı,

Psikolojik kavramlar (anlama, okuma, yönlendirilme, acı içinde olma, dilemek, kast etmek, beklemek, denemek, türetmek, yapabiliyor olmak, bilmek vb.),

Etiğin ve estetiğin kavramları (iyi, güzel vb.) (Forster, 68).

Bu çerçevede Wittgenstein'ın Platoncu denilebilecek kuramda itiraz ettiği temel tezleri Michael Forster şu şekilde sıralar:

1. genel terimler, terimin uygulamasını yöneten gerekli ve yeterli koşullar yoluyla tanımlanabilen tek bir ortak özellik taşıyor olmalıdır.

2. anlamlar ya da kavramlar ebedi, sabit, yani kesin nesnelerdir. Örneklerinden ve insanlardan bağımsızdır.

3. anlamlar ya da kavramlar enderdir (sparse). (Forster, 2010: 74). Bir tane erdem kavramı var, bir tane adalet kavramı var. Bir tane dindarlık kavramı var vb. gibi.

Dil fenomenleri söz konusu olduğunda esasında hepsi için aynı sözcüğü kullanmamıza yol açan şey, bir dizi benzerlikler ve benzemezliklerdir. Bazı özellikler ortaya çıkar, bazıları kaybolur. Amaç dil-oyunları yoluyla dilimizin koşullarına ışık tutmaktır. Yani sınırların her zaman için bilinmediği ya da net

bir şekilde çekilmesine ihtiyaç olmayan bir alan ortaya konulur. Önemli olan; örnekleri belirli bir tarzda kullanma ve uygulamadır.

Bu noktada kavramların (sözcüklerin) kuralla-yönlendirilme sorunu karşımıza çıkar ve aile benzerliği yaklaşımı ile yakından ilişkilidir.

Kısaca kural izlemeyle devam edecek olursak; Wittgenstein kuralın, uygulamasında kendisini dışavuran ve artık 'yorum olmayan bir kavranışı' (§201) olduğundan söz eder. Yani belirli durumlarda kurala uygun, yani kuralla uyuşan somut örnekler; hiçbir yorumlamanın yerine geçemeyeceği bir pratik söz konusu edilmektedir. Sözcüklerin (kavramların) anlamlandırılması çerçevesinde, kurala uymak denilen şey, gerçek durumlarda (pratik durumlarda) birbirleriyle örtüşen ve kesişen ilişkiler içinde olan çok çeşitli belirli özelliklerin koleksiyonuna uyacak şekilde terimi uygulamak demektir (Forster, 2010: 77).

Ayrıca sözcüğün kural doğrultusunda kullanımında kendisini gösteren anlamı, örüntülerin algısal olarak tanınması şeklinde de ortaya konulmaktadır. Yani bir bakıma sözcüklerin gerek ve yeter koşullar yoluyla tanımlanmasına ihtiyaç yoktur. Gizemli gibi görünen "Anlam, fizyonomidir" (FS, §568) ifadesi de ancak bu çerçevede anlaşılabilir. Bu durum bir örüntüyü yakalama, bir pratiği kapma olarak düşünülebilir.

"'Bu iki yüz arasında bir benzerlik görüyorum'

"Yüzün değişmediğini görüyorum, ama yine de bir başka görüyorum onu. Bu deneyime 'bir yönün fark edilmesi' diyorum." (noticing an aspect) (FS, II, xi). Sanki yeni bir boyutun farkına varılması gibi.

Farklı biçimlerdeki örgütlenmeler, kavramların aile benzerliği karakteri gösterdiği fikrini anlamamız için yardımcı olmakta aslında. Bir sözcüğün anlamını deneyimleme, '...bir şeyi bir şey olarak görmek' (seeing as) görsel deneyimine de benzemektedir. Aile benzerliği fikri sanki böyle iş görmektedir. Dolayısıyla aile benzerliği fikrini, birçok benzer durumdan yola çıkarak sınıflandırma yapabilmenin nasıl olanaklı olduğuna ilişkin bir yaklaşım olarak da okuyabiliriz. O zaman aile benzerliği karakteri gösteren kavramların, kuralla yönlendirilebiliyor olması, belirli özellik örüntülerine, koleksiyonlarına (paternlerine, motiflere) doğal bir tepki veriyor olmamıza dayandırılacaktır (Forster, 2010: 78).

Bu çerçevede "karşılıklı konuşma, sözcüklerin uygulanması ve yorumlanması devam eder ve ancak bu karşılıklı konuşma seyri içinde sözcüklerin anlamı vardır."(§135). Yani sözcükler belirli somut koşullar altında (örüntüler içinde) öğrenilir ve kullanılır. Ama sabitlenmez.

Şimdi toplulukçu yorumla (community view) (yani toplumsal kurumların kural izlemenin kriterini sağladığı görüşü) ile yetinmeyip, bunun da nasıl işle-

diğine ilişkin Soruşturmalar'daki bazı pasajlardan yola çıkarak durumu irdelemeye çalışalım:

Şöyle sorabiliriz: yorumlar anlamı belirleyemiyor, yani bir bakıma her tanımlama eksik ve belirsiz kalıyor ise, (her uygulama kuralla uyumlu hale getirilebiliyorsa), anlam (kullanım) nasıl belirlenmektedir? Yanıt şu şekilde verilir: örneğin bir işaret levhasına 'düzenli bir kullanım', bir 'gelenek' olduğu sürece uyulabilir (§198). İşte bu kullanageliş, kurumsal bir pratik içinde yetiştirilmiş olmak demektir.

"Bunun için yetiştirilir ve belirli bir şekilde tepki veririz." (Bir paterni algılamayı öğrenmek gibi) "Ama ya emre ya da eğitime (training) biri böyle bir başkası şöyle tepki verirse? Hangisi haklıdır?" (§206). (Toplulukçu yaklaşımın zayıf noktası burasıdır, çünkü yorum sorunu topluluk düzeyine de taşınabilir) Wittgenstein bu noktada, ortak insanı eylem şeklinden (common behaviour of mankind) bahseder. Bir bakıma dayanılan temeller tükendiğinde artık ilkel doğal tepkiler söz konusudur. Yani burada kuralı uygulamanın ölçütü ya da sözcüklerin doğru tanımlanmalarının koşulu sadece bir toplumsallık üzerinden belirlenmez. Bu etkinliklerin insanın doğal tarihinin bir parçası olarak görülmesi doğrultusunda, ilkel doğal tepkilere referans yapılır. "Kurala körlemesine uyarım" (§219) ifadesi ancak bu çerçevede anlaşılabilir.

"Emir vermek, sormak, anlatmak, çene çalmak, tıpkı yürümek gibi, yemek, içmek, oyun oynamak gibi doğal tarihimize dâhildir."(§25).

"İnsanı bu noktada bir hayvan olarak ele almak istiyorum, akıl yürütme değil içgüdü gösteren ilkel bir varlık olarak. İlkel bir durumda olan bir yaratık olarak. ... Dil herhangi bir tür akıl yürütme sonucu doğmamıştır." (Wittgenstein, 2009: §475).

Ve yine şu vurucu pasaj:

"Çocuklar kitapların var olduğunu, koltukların var olduğunu öğrenmez – kitapları getirmeyi, koltuklarda oturmayı vb. öğrenir." (Wittgenstein, 2009: §476).

Bu noktada Wittgenstein'ın 'ilkel doğal tepkiler'in önemine dikkat çekmekte ve hem kural izlemeye hem de anlamlandırmaya ilişkin olarak söz konusu edilen yorumlama probleminden kurtulmaktadır. Alıştırma yoluyla şekillendirilen ilkel doğal tepkiler teması kritik bir önemdedir (Fogelin, 2009: 23). Entelektüel kapasitemizi aşan ya da daha derinde henüz ulaşamadığımız bir açıklama olduğunu düşünme eğilimi bir yanılsamadır.

Yorumlarda ya da tanımlarda değil, edimlerde ve uygulamalarda bir konsensus söz konudur. Bu konsensus, topluluk içindeki somut durumlarda edindiğimiz, eğitim (alıştırma) yoluyla kazanılan ve doğal tarihimizle ilişkilendi-

rilebilen olgularda temellenir (Fogelin, 2009: 28). Yani topluluk içine gömülü bir alıştırma ile doğal tepkilerimizin şekillendirilmesi söz konudur. Kavramların aile benzerliği kurularak edimsel olarak kullanılabiliyor olmasının olanağı da burada yatar.

"Sunduklarımız, insanın doğal tarihine ilişkin değinilerdir; ama katkılarımız, garip olaylardan değil, kimsenin kendilerinden şüphe etmemiş olduğu ve salt sürekli gözlerimizin önünde olmaları nedeniyle kendilerine değinilmeyen şeylerin saptanmasından oluşuyor." (FS, §415).

Toparlayacak olursak, kavramlar örnekler (examples) ve alıştırma (practice) yoluyla da öğretilebilir (§208). Teorik bir tanımlamaya çoğu zaman ihtiyaç duyulmaz. Benzerliklerin belirsizliği yüzünden bir şekilde bir yanlış anlaşılma olabileceği itirazına karşı Wittgenstein, genel tanımların da yanlış anlaşılabileceğini söyler (§71). Ki sanırım bunu fazlasıyla görme şansımız oluyor. Özellikle de soyut düşündüğümüz zamanlarda.

## KAYNAKÇA


Ben-Yami, Hanoch, (2017), "Vagueness and Family Resemblance", in *A Companion to Wittgenstein*, edited by Hans-Johann Glock, John Hyman, Wiley Blackwell, s. 407-420.

Fogelin, Robert J., (2009), *Taking Wittgenstein At His Words: A Textual Study*, Princeton University Press.

Forster, Michael, (2010), "Wittgenstein on Family Resemblance Concepts", in *Wittgenstein's Philosophical Investigations: A Critical Guide*, edited by Arif Ahmed, Cambridge University Press.

Wittenstein, Ludwig, (1979), *Wittgenstein's Lectures* (Cambridge 1932-1935, From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald), Edited by Alice Ambrose, New York, Prometheus Books.

Wittenstein, Ludwig, (2004), *Felsefi Soruşturmalar*, Çev.: Haluk Barışcan, İstanbul, Metis.

Wittenstein, Ludwig, (2007), Mavi Kitap, Çev.: Doğan Şahiner, İstanbul, İş Bankası Yayınları.

Wittenstein, Ludwig, (2009), *Kesinlik Üstüne*, Çev.: Doğan Şahiner, İstanbul, Metis.

# TOTOLOJİK DÜŞÜNMENİN FENOMENOLOJİK ANLAMI ÜZERİNE

**Aysun GÜR***

## ÖZ

Heidegger hayatının sonlarına doğru Zahringen seminerinde fenomenolojinin kökensel anlamının totolojik düşünme olduğunu söyler. Bu bildiride Wittgenstein'ın totoloji ve çelişkiye dair düşünceleri bağlamında, fenomenolojik düşünmenin totolojik olup olmadığı ve bunun ne anlama geldiği soruşturulacaktır. Heidegger'de aydınlık/açıklık//Lichtung, açığa çıkma/Anwesen, gizlenmeme/Unverborgenheit, açıklık/offenheit Varlığın/yazgının/hakikatin açık ile gizli bağında görünür olduğu bölgedir. Öyleyse çelişkilerin yeridir. Burada açığa çıkma/Anwesen tüm karşıtlıkları barındırmasına rağmen, totolojik olarak hiçbir ikiliği taşımaz. Şimdi bu açıklıkta görünüşe gelenin söylenmesi bir iz sürme şeklinde gerçekleşir; çünkü görünüşe gelmeyenle birlikte düşünülür. Totolojik düşünme iz süren bir düşünmedir. Bu sebeple Heidegger'de sık sık totolojik ifadelere rastlanır. Wittgenstein özellikle Tractatus'ta totoloji ve çelişki gerçekliğin tasarımları değillerdir; çünkü onlar ortaya olanaklı olgu durumlarını koymazlar; ilki hepsine izin verirken ikincisi hiçbirine izin vermez der. Bu haliyle totoloji ve çelişki, hiçbir şey söylemediklerini gösterirler. Bu ise tıpkı Heidegger'de açıklığın, gizli ile açık ilişkisinin görünüşe geldiği bölge olması

* Dr. Öğr. Üyesi, Adnan Menderes Üniversitesi,
E-posta: aysun.gur@adu.edu.tr

gibidir. Böylece açıklık gizli olanın gizli olduğunun/söylenmediğinin/görünüşe gelmediğinin görünüşe geldiği yere benzer.

**Anahtar Kelimeler:** Açığa çıkma, aydınlık, totoloji, fenomenoloji, Wittgenstein, Heidegger

## ONTO THE PHENOMENOLOGICAL MEANING OF TAUTOLOGICAL THINKING

### ABSTRACT

Towards the end of his life, at the Zahringen seminar, Heidegger says that the *origin*al meaning of phenomenology is tautological thinking. In this proclamation, in the context of Wittgenstein's thoughts about tautology and contradiction, whether phenomenological thinking is tautological or not and what this means will be investigated. At Heidegger, clearness/presencing/unconcealment/openness is the area Being/destiny/truth is visible within relationship of hidden and open. With this condition, it is the place of contradictions. Here, despite presencing houses all oppositions, it does not carry any duality tautologically. Now, mentioning what comes to appearance in this openness occurs as tracking, because it is thought with the one that doesn't come to appearance. Tautological thinking is a tracking thinking. Therefore, tautological expressions are often encountered at Heidegger. Wittgenstein especially says that; at Tractatus, tautology and contradiction are not pictures of reality, because they present no possible state of affairs; while first one allows everything, second one allows nothing. In this condition, tautology and contradiction shows that they do not say anything. This is exactly like openness being the area where the relationship of hidden and open comes to appearance at Heidegger. Therefore openness has resemblance to the place where the hidden one's being hidden/untold/unseen coming to appearance.

**Keywords:** Presencing, clearing, tautology, phenomenology, Wittgenstein, Heidegger

## Giriş

Heidegger ve Wittgenstein'ın doğrudan birbirlerine değindikleri birer kaynak vardır. Bunlardan ilki, Wittgenstein'ın Viyana Çevresi ile görüşmeleri sırasında yaptığı değinidir ve *Wittgenstein and the Vienna Circle* (*1929*) adıyla toplanan yazılarda yer alır. Heidegger'in değinisi ise, Thor seminerlerinde (1969) gerçekleşir. Fakat her iki kısa değinin de taraflı ve bağlamında kopmuş olduğu, böylelikle de birbirlerini yanlış anladıkları görülür.[1] İki filozof arasındaki bu kopukluk, dâhil edildikleri felsefi gelenekler arasındaki karşıtlıkla da beslenerek sürmüştür. Bununla birlikte bu yazı, onların aralarında ilişki kurulabileceği düşüncesiyle kaleme alınmış olup, bu yolda atılmış küçücük bir adım sayılabilir.

Makalede öncelikle Wittgenstein'ın ilk dönemine bakılacaktır. Wittgenstein bilgimizin sınırları ile dilin ve dünyanın sınırlarını örtüştürür. Olgu bağlamlarının toplamı dünyadır. Bu örtüşmenin ayrıntıları makalenin sınırlarını aşmaktadır. Burada soruşturulacak olan totoloji ve çelişkinin, dünya hakkındaki bilgimizin neresinde durduğudur. Dünya hakkında konuşan mantığın tüm genellemelerinin totoloji olması bağlamında totoloji ve çelişki, iki sınır durumunu temsil eder. İkisinin arasında ise doğrulama ve yanlışlama evreni uzanır. Burada söylenenler ve gösterilenler arasında bir ayrım yapılmakta ve bu ayrıma bağlı olarak da söyleme ile konuşmama arasında bir bölgeye işaret edilmektedir.

Makalede daha sonra, Heidegger'in özellikle ikinci döneminde karşımıza çıkan, Varlığın açığa çıkması üzerine söylediklerine, makale bağlamında, yer verilecektir. Varlığın hem görünür olup hem de gizlendiği açıklık, devinimselliğinin yanı sıra çelişkilerin yeri olması dolayısıyla mantığa uygun değildir. Kaldı ki artık Varlık yerine olegelme merkezi bir rol oynamakta olup, açıklık açığa çıkma ile gizlenme ilişkisinin imkânı ve mekânı olmaktadır. Bildik anlamda düşünmenin yardımı dokunmayan bu yerde yapılacak olan kökene dönmektir. İşte o zaman totolojik düşünme ile karşılaşılır. Bu düşünmeninse fenomenolojik olduğu ve iz sürme şeklinde gerçekleştiği söylenebilir.

Wittgenstein mantığın genellemelerinin totolojik olduğunu söyler. Heidegger'de ise, hiç hiçer, olagelme olagelir, şey şeyler gibi pek çok totolojik ifadeye rastlanır. İşte, sonuç bölümünde de, her iki filozofta da karşımıza çıkan totolojik düşünmenin fenomenolojik anlamı gösterilmeye çalışılacaktır.

---

**1** Paul M. Livingston, "Wittgenstein reads Heidegger, Heidegger reads Witttgenstein: Thinking Language Bounding World", *Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century*, London: Routledge, 2015, s. 1, 2, 11.

## 1. Wittgenstein'da Totolojik Düşünme

Wittgenstein'e göre olgu bağlamlarının (*Sachverhalt*) toplamı dünyadır ve biz olguların tasarımlarını kurarız. Burada tasarım/resim (*Bild*), gerçekliğin mantıksal bir taslağı/modeli anlamına gelir.[2] Gerçekliğin bilinebilmesinin yolu tasarımdan geçmektedir; çünkü tasarlanamayan söylenemez de.[3] Hemen belirtmek gerekir ki tasarım, kendi tasarım kurma biçiminin tasarımını kuramaz, sadece onun biçimini serimler/işaret eder/gösterir.[4] Öyleyse tasarım, bilgiyi nasıl tasavvur ettiğimizi gerçekten gösterse de, onun temelinde ne yattığını göstermez. Dolayısıyla dünya tasarımımızı, doğruluğu konusunda ikna olduğumuz için değil, o, üzerinde doğruyla yanlışı ayırt ettiğimiz, miras aldığımız arka plan olduğu için koruruz. Bununla uyumlu olarak, soru ve kuşkunun varlığının, bazı önermelerin kuşkudan muaf olmasına bağlı olduğunu söylenir. Böylece bu önermeler, soru ve kuşkularımızın üstünde döndüğü menteşelere benzerler. Örneğin matematiksel önermeler öyledir.[5] Burada tasarım hakkında ne söylendiğini sorarsak, alacağımız yanıt, tasarımların gerçekliğin tasarımı olduğudur. Tasarımlar tam da tasarım olmaklıklarıyla, gerçeklik hakkında konuşmamızı mümkün kılan, tıpkı kapının döndüğü menteşelere benzerler. Bunun niye böyle olduğu veya gerçekten böyle olup olmadığı ise sorulmaz. Sorulsa da yanıtlanamaz; çünkü tasarımın dışına çıkıp tasarım hakkında konuşulamaz. Bu yapılamaz, çünkü bunun için dilin dışına çıkmak gerekir. Dolayısıyla elimizde "tasarım tasarımlar", biçiminde bir totoloji kalır.

Wittgenstein'a göre olgu durumları (*Sachlage*) betimlenir fakat adlandırılamaz; çünkü ad bir nesneyi gösterir. Göstergelerin/imlerin (*Bedeutung*) cümlede karşılıklı biçimlenmesi ise, olgu durumundaki nesnelerin karşılıklı biçimlenmesini karşılar. Böylece gerçeklikteki olgu bağlamları, olgu durumları olarak dile getirilir. İşte ona göre, bu yolla kurulan önermenin anlamını niteleyen parçasına da ifade/dile getiriş/açığa çıkarış (*Ausdruck*) denir. Dile getiriş, içinde geçeceği tüm cümlelerin biçimlerini varsayar ve bütün cümle sınıfına ortak niteleyici işaret olur. Biçim içinde o sabitken, diğerleri değişkendir. Burada göstergelerin göstergelerinden söz edilemez, çünkü başta da

---

**2** Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Bilim Felsefe Sanat Yayınları, 1985, 2.04-2.182.

**3** Ludwig Wittgenstein, *Defterler 1914-1916*, çev. Ali Utku, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004, s. 103.

**4** Wittgenstein, *Tractatus*, 2.172.

**5** Ludwig Wittgenstein, "Kesinlik Üstüne", *Kesinlik Üstüne+Kültür ve Değer*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, s. 24, 54, 98.

söylendiği üzere, ifadelerin betimlenmeleri varsayılmalıdır.[6] Önerme mantıksal biçimi ortaya koyamaz, o, mantıksal biçimde yansır. Bu biçimi ortaya koymak için mantığın dışına, yani dünyanın dışına çıkmamız gerekir. Önerme mantıksal biçimi gösterir ve gösterilen söylenemez.[7] Karşımıza yine totolojik bir ifade çıkar, "gösterge gösterir"; ki bu gerçekten mantıklıdır. Yukarıda söylendiği üzere olgu bağlamları toplamı dünyadır. Onunla olgu durumu arasındaki karşılıklılık, gerçeklik ve dil arasındaki karşılıklılığa denk düşer. Burada dil ve dünyanın birbiriyle nasıl örtüştüğü, dilin yapısıyla dünyanın bilinebilirliği bağlamında totolojik olarak temellendirilir.

Wittgenstein'a göre önerme (*Satz*), gerçekliğin tasarımıdır, yani gerçekliği nasıl düşünüyorsak onun taslağıdır. Önerme göstergesi kendi üstüne bir şey söyleyemez, çünkü önerme göstergesi kendi içinde kapsanmaz. Bir önerme doğru olduğunda, durumun nasıl olduğunu gösterir veya durumun öyle olduğunu söyler. Öyleyse ona göre bir önermeyi/cümleyi anlamak demek, o önerme doğru olduğunda, neyin olduğu gibi olduğunu bilmektir.[8] Yani önermenin genel formu değişmemekle birlikte, ifadelerin düzenlenişleri değişir. Olgu değil olgu bağlamının, nesne değil göstergenin tanımı verilir. Anlamın, olgu durumunun resmi olması, göstergelerin neye gönderim yaptığının belirlenmesidir.[9] Böylece önermenin anlamı, olgu bağlamlarının varoluş ve varolmayış olanaklarıyla uyuşması ve uyuşmamasıdır. Önerme doğruysa olgu bağlamı vardır, yanlışsa yoktur.[10] Bir önermenin doğru ya da yanlış olması, onun bir anlama sahip olması demektir. Aynı zamanda, önermenin bir anlama sahip olması da, doğru ya da yanlış olması demektir. Görülüyor ki önermenin doğruluğu anlamıyla, anlamı da doğruluğuyla gösteriliyor. Burada şimdi yine bir totoloji söz konusudur; önerme, önerme kurar. Başkaca bir şey söylenemez, çünkü önerme kendi içinde kapsanmaz. Kaldı ki önerme mantıksal biçimi gösterir ve gösterilen söylenmez. Burada gösterme ile söyleme arasında belirgin bir ayrım yapılmaktadır. Dolayısıyla göstermenin, söyleme ile konuşmama arasındaki sınırda/izde açığa çıktığını söylemek mümkündür.

Şimdi gelelim Wittgenstein'ın doğrudan totoloji ve çelişki üzerine söylediklerine. Bir önermedeki olanaklı doğruluk koşulları şunlardır: Önerme, temel önermelerin tüm doğruluk koşulları için doğruysa totolojik olurken, tümü için yanlışsa çelişiktir; yani doğruluk totolojide kesinken, önermede

---

**6** Wittgenstein, *Tractatus*, 3.144-3.33.

**7** Wittgenstein, *Tractatus*, 4.12- 4.1212.

**8** Wittgenstein, *Tractatus*, 3.332-4.024.

**9** Cengiz Çakmak, "Wittgenstein'da Dil ve Felsefe İlişkisi", *Felsefe Arkivi Dergisi*, 3, İstanbul: 1997, s. 142.

**10** Wittgenstein, *Tractatus*, 4.2, 4.25.

olanaklı, çelişkide ise olanaksızdır; çünkü totolojik düşünme ve çelişki, gerçekliğin tasarımları değillerdir; ortaya olanaklı bir olgu durumu koymazlar. Totoloji bunların hepsine izin verirken, çelişki hiçbirine izin vermez. Böylece totoloji ve çelişki gösterge bağlamının sınır durumlarıdır, nesne bağlamını karşılamazlar ve onun çözülüşü gibidirler**.** Şimdi burada önerme söylediğini gösterirken, totoloji ve çelişki ise hiçbir şey söylemediklerini gösterirler.[11] Başka türlü söylenirse totoloji söylüyor göründüğü şeyi gösterirken, çelişki söylüyor göründüğü şeyin karşıtını gösterir. Yani totoloji bir şey söylemez, önermelerin özsüz orta noktasıdır, aynı şekilde çelişki de önermelerin dış sınırıdır. Totolojinin bir şey söylememesinin nedeni, her olanaklılığın onda önceden kabul edilmesidir.[12] Öyleyse totoloji ve çelişki anlamsızdır (*sinnlos*) ama saçma (*unsinnig*) değildir. Onlar tıpkı sıfırın aritmetiğe ait olması gibi, dile getirişe aittirler.[13] Totoloji ve çelişki anlamsız olsalar da, sanki anlamın açığa çıkacağı, görünür olacağı yeri bize gösterirler; açıklığın bölgesini/izini bize sunarlar. Bunu da sınır olmaklıklarıyla yaparlar, çünkü onlar bir şey söylemeseler de gösterirler.

Tüm bu söylenenlerin zenimi olan mantık, deneyimden, bir şeyin öyle olmasından ve nasıl'dan öncedir, fakat ne'den önce değildir. Dolayısıyla dünyamızın gerçekten öyle olup olmadığıyla mantığın hiçbir işi yoktur.[14] Mantığın tüm önermeleri totolojilerin genellemeleridir ve totolojinin tüm genellemeleri mantığın önermeleridir.[15] Dil dünya ile içsel bağıntı içinde yer aldığı için, dil ve bağıntılar, olguların mantıksal olanağını belirler. Öyleyse dil cümlelerden oluşur önermesi bir totolojidir. Böylece dilimin sınırları dünyamın sınırlarını temsil eder.[16] Bununla birlikte zaman ile uzam içindeki yaşam gizeminin çözümü, zaman ile uzamın dışında, yani dünyanın anlamı, onun dışında yatıyor görünür; çünkü dile getirilemeyen vardır, kendini gösterir ve gizemlidir. Fakat konuşulamıyorsa susmak gerekir.[17] Dünya üzerine konuşmanın sınırları olgusal söylemin sınırlarıdır. Felsefe, din, etik ve estetik dünya olguları üstüne bir şey söylemeyip, açığa çıkanlarla ilgili konuşamazlar. Felsefe diğerlerinden farklı olarak, olgusal düşünceleri inceleyip eleştiren bir etkinliktir. Bu bağlamda *Defterler*'de felsefenin, mantık ve metafizikten oluştuğu söylenir. Onun metafizik yönü, dil ile dünya arasındaki mantıksal

**11** Wittgenstein, *Tractatus*, 4.46-4.466.
**12** Wittgenstein, *Defterler*, 22, 70-71.
**13** Wittgenstein, *Tractatus*, 4.4611.
**14** Wittgenstein, *Tractatus*, 5.552, 6.1233.
**15** Ludwig Wittgenstein, "Wittgenstein'ın Russell'a Mektuplarından Seçmeler, 1912-1920", *Defterler 1914-1916*, çev. Ali Utku, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004, s. 157.
**16** Wittgenstein, *Defterler*, 64, 67.
**17** Wittgenstein, *Tractatus*, 6.41-7.

bağı göstermeye çalışmasındadır. İşte Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta yaptığı, içerik taşıyan zorunlu doğruluk olarak söylenemeyenin söylenebilmesidir. Bu uğraşını merdiveni yıkarak gidermeye çalışsa da, felsefenin asıl ödevinin söylenemeyenlerin gizemi ile uğraşmak olduğunu ve söylenemeyenin felsefesinin nasıl yapılacağını sezdirir gibidir.[18] Burada sezgi ile iz arasında bir ilişki kurulabilir. İkisi de tecrübe alanında birbirleriyle kesişirler. Böylece sessizliğin, gizlenmenin ve açıklığın, söylemenin arasındaki bölgede, izde durulur. Bu bölge/iz, bildik anlamda bir yer değildir; çünkü orada açığa çıkma ile gizlenme bir aradadır. Burada ifadeler totolojik ve çelişik görünür. Heidegger de söylemek ile sessizlik arasındaki izde yürür. Wittgenstein gibi yaşam gizeminden büyülenir. Bu tecrübe, bir gizemden büyülenme ilişkisi gibidir. Şunu söylemek gerekir ki, Wittgenstein, dile getirilemeyen yerine söylenemeyen sözcüğünü kullanır. Bu ayrım da aslında mantıksal söylemin sınırlarına işaret eder. Gerçeklik hakkında konuşma alanı olan mantığın söyleyebileceklerinin sınırını gösterir. Söylenemeyen bir şekilde dile getirilir. Öyleyse tüm dile getirmeler bir şey söylemezler, bazıları gösterir; totoloji ve çelişki böyledir.

## 2. Heidegger'de Totolojik Düşünme

"Varlık son derece belirlenmiş tamamen belirlenmemişlik olarak kendini gösterir" diyen Heidegger'e göre bu durum mantıksal açıdan çelişki içerir.[19] Varlığın belirlenmişlik ile belirlenmemişliğinin bir aradalığı şöyle de söylenebilir: Varlık, gizlenmişlikten çıkma olduğundan, gizlenmişlik ona öz itibarıyla aittir ve Varlık bu kökene meyilli kalır.[20] Dolayısıyla Varlığın belirlenmişlik ve gizlenmemişlik olarak düşünülememesi, Varlığın varolanlar diye düşünülmesine engel olur. Bu da onu mantıksal açıdan sorunlu kılar; çünkü mantık Varlık diye varolanları ele alır. Böylece mantık, varolanlar alanını olup bitmiş bir şekilde düşündüğünden Varlığa dair gizliliği göz ardı eder. Heidegger *Varlık ve Zaman*'dan itibaren Varlığı konu edinmiş olsa da ikinci döneminde artık düşüncesinin başlangıç noktası Varlık olmaz. Karşımıza yeni bir kavram çıkar, olagelme (*Ereignis*).

Böylelikle olagelme tartışmasının, *Varlık ve Zaman*'dan ayrılmanın yeri olduğu, ancak *Varlık ve Zaman*'ın yine de, olagelmenin armağanı olarak

---

**18** Çakmak, *Tractatus'ta*, 145-151.

**19** Martin Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, İstanbul: Avesta Yayınları, 2014, s. 93.

**20** Martin Heidegger, "Varlık ve Görünüş", *Heidegger*, çev. Özgür Altok, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010, s. 73.

kaldığı söylenebilir.[21] Heidegger olagelme olayı olarak, Varlığın varolanlar aracılığıyla düşünme olup olmadığını sorar. Yanıtı Varlığın, yazgıda varolan olagelme ve açığa çıkmaya-bırakma (*Anwesenlassen*) olarak düşünüldüğünde, olagelmeye ait olacağı şeklindedir. Fakat olagelme, Varlık-zamanın genel kavramı değildir. Varlık yazgısındaki gönderme, içinde gönderme kaynağının kendisini gizlediği ve böylece de kendini açıkta olmaktan geri çektiği bir verme olarak karakterize edilir. Bu haliyle olagelme, ne var ne de oradadır. "Olagelme olagelir".[22] Şimdi artık Varlık da olagelmeye ait olup, bu haliyle açığa çıkmaya bırakma anlamına gelir. Açığa çıkma/Anwesen çok önemli bir kavramdır. Fakat açığa çıkma derken kastedilen açığa çıkanlar değildir. Dolayısıyla Heidegger aralarındaki ayrım konusunda bizi uyarır.

Burada açığa çıkmaya-bırakma, hem açığa çıkan (*Anwesende*) hem de olagelme aracılığıyla düşünülen açığa çıkmaya-bırakma anlamına gelir. İlk durumda açığa çıkmaya-bırakma olarak açığa çıkma, varolanlarla yani açığa çıkanlarla ilgilidir. Fakat açığa çıkmaya-bırakma açıkça düşünüldüğünde, o zaman bu bırakmadan etkilenen açığa çıkan değil, açığa çıkmanın kendisidir. Burada anlatılmak istenen, Varlık ile varolanlar arasındaki ayrımdır.[23] Varlık ile varolanlar arasındaki ayrım, açığa çıkma ile açığa çıkanlar arasındaki ayrımla paraleldir. Bu bağlamda açığa çıkanlara/varolanlara Varlık diyerek onlar üzerine konuşma metafizik denerek reddedilir. Açığa çıkma üzerine de doğrudan konuşulamaz. Dikkatimiz, açığa çıkma ile çıkanlar arasındaki ilişkiye çekilir.

Heidegger bu ilişkiyi anlayabilmemiz için açıklık ve aydınlık diye çevrilen yeni bir kavram öne sürer: *Lichtung*. Ona göre, olanaklı bir görünüşe izin verene açıklık denmektedir. Almanca *Lictung*, Fransızca *clairiere*'den tercümedir. *Lichtung*, daha eski sözcükler olan ağaçlandırma (*Waldung*) ve alan (*Feldung*) sözcüklerine göre oluşturulmuştur. Bir şeyi açmak demek, bir şeyi aydınlık, özgür ve açık kılmak demektir. Burada açıklık/aydınlık ışıktan farklıdır, çünkü ışık açıklığı önceden var sayar.[24] Bu yeni kavramla birlikte birkaç kavramın aynı çatı altında toplanması sağlanır: Varlığın açıklığı olageldikçe, Varlık kendini insana gönderir. Var(lığ)ın, açıklığın haki-

---

**21** Friedrich-Wilhelm von Herrmann, "Zaman ve Varlık Konferansı Üzerine Bir Seminerin Özeti", *Zaman ve Varlık Üzerine*, çev. Yrd. Doç. Dr. Deniz Kanıt, Ankara: a Yayınevi, 2001, s. 66.

**22** Martin Heidegger, "Zaman ve Varlık", *Zaman ve Varlık Üzerine*, çev. Yrd. Doç. Dr. Deniz Kanıt, Ankara: a Yayınevi, 2001, s. 33-36.

**23** Heidegger, *Zaman*, 49.

**24** Martin Heidegger, "Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi", *Zaman ve Varlık Üzerine*, çev. Yrd. Doç. Dr. Deniz Kanıt, Ankara: a Yayınevi, 2001, s. 77.

kati olarak olagelmesi, Varlığın göndermesidir, açıklığın yazgısıdır.[25] Varlık seslenişiyle insana ilişebildiği sürece açığa çıkıyor ve sürüyordur. İnsan burada ona açılarak onun açığa çıkmasını sağlar. Bu ise bir açıklığı gerektirir.[26] O halde "'Varlık'"ın anlamının sınırlanması, Şimdiki-mevcudi-yet (*Gegenwärtigkeit*) ve Özü-şimdi-buraya-sürme/açığa çıkma (*Anwesenheit*), süredurma (*Bestehen*), ikamet (*Aufenthalt*) ve öne çıkarak belirme (*Vorkommen*) çemberinde tutunur". Burada bir dünya olarak hakikat yani gizlenmemişlik (*Unverborgenheit*) vuku bulur. Dünya sayesinde varolan vardırlaşır.[27] Böylece Heidegger'in açığa çıkma, açıklık, aydınlık, gizlenmemişlik ve hakikat kavramları arasında kurduğu uyumlu ilişki görünür olur. Bu uyumsa ancak insan tarafından dile getirilebilir. Bununla birlikte bunun nasıl gerçekleşeceği bir soru olarak durur; çünkü belli ki mantık bize bu konuda yardım edememektedir. Metafizik de baştan eleştiri konusudur. Bu çıkışı olmayan hal için onun çözümü kökene dönmektir. Köken derken, felsefenin kökeni yani Pre-Sokratik filozoflar, şimdi özellikle de Parmenides kastedilmektedir.

Bu dönüş, düşünülmesi gerekenin yaklaşmasının serbest bırakılmasıdır. Böylelikle Varlığın olagelme olarak belirlenmesi zaten zemine/kökene bir geri dönüş olarak yorumlanabilir.[28] Kökene döndüğümüzde karşımıza çıkan Parmedines'te totolojik düşünme, tanıtı gerektirmemekte ve her tanıtlamanın da olanağı durumundadır. O, kendisiyle aynı kaldığı yerde, kendisiyle açığa çıkan bir ve aynı devinimi düşünür. Şimdi totolojik düşünme, aynı olanın kendini açmasının sınırlarında devinir. Ölçütü ve dayanağı varlıktır. Düşünmedeki dönüşüm varlığın dile geldiği durumu da dönüştürür. Burada aynı, açıklığın alanıdır. İşte açığa çıkanın her biçimi üstüne düşünmek bizi kökensele geri götürebilir. Açığa çıkma, içinde en yüksek gerilimi ve devinimi taşısa da totolojik olarak hiçbir ikiliği barındırmaz.[29] Yukarıda söylendiği üzere, Varlığın belirlenmiş belirlenmemişlik olarak düşünülmesiyle uyumlu olarak, aynının kendini açmasından söz edilir. Burada ise düşünme kaçınılmaz olarak totolojik olur.

Heidegger'e göre Parmenides'te *noein*, düşünmek yerine duymak/dinlemek (*vermehnen*) diye anlaşılırsa, *nous* da dinleşi/dinleme (*Vernehmung*)

---

**25** Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013, s. 28.

**26** Martin Heidegger, "Özdeşlik İlkesi", *Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Açа, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997, s. 19.

**27** Heidegger, *Metafiziğe*, s. 73-74, 106.

**28** Heidegger, *Zaman*, s. 44

**29** Kenneth Maly, "Okuma ve Düşünme: Heidegger ve Yunanlıların İzini Sürmek", *Posseible Düşünme Dergisi*, *1*, çev. Senem Kurtar, 2012, s. 79-80, 89.

olur ve onlar kendi içinde birlikte-ait olarak anlaşılır.[30] İşte Heidegger, konaklamak üzere bu birlikte-ait olmanın meskenine nasıl varılacağı sorusuna, temsili düşünmeyi bırakmakla diyerek yanıt verir. Bu ise üzerinden-atma, sıçrayış (*Absprung*) anlamında bir bırakmadır. Burada sıçrama rasyonel hayvan olarak düşünülen insandan öteye olduğu gibi, Varlıktan da öteyedir.[31] Burada rasyonel hayvandan sıçrama, Varlık ile insan arasındaki dualist/ikici anlayıştan da, insanın düşünen özne olarak tanımlanmasından da, hatta Varlığın anlamını soran olarak Dasein'dan da öteye sıçramadır; çünkü artık düşünmek yerine duyma ve tecrübe etme ifadeleri kullanılır. Yine, sıçrama demek, düşünmemizin Varlıktan yola çıkmasından öteye, olagelmeye sıçramaktır. Böylece nelerin terk edileceği söylenmiş olur. Peki, insan saf duymayı ve durup bekleyen dinlemeyi nasıl gerçekleştirebilir? Heidegger'e göre bunun yanıtı, varolanlarla bağımızı olagelme lehine koparmak ve fedakârlık yapmaktır.[32] Burada olagelmenin farkına varma ispatlanamaz, sadece tecrübe (*Erfahren*) edilebilir. Bu tecrübe ise, mistik bir aydınlatma edimi değildir; bu tecrübe, olagelmede ikamet etmeye girişin olduğu bir düşünme tarzında ortaya çıkar.[33] İşte Parmenides'te de bu düşünme tecrübe edilir. Burada zorunlu olanı söyleme, yani kendini göstereni gösterme söz konusudur. Heidegger'de bu devinimselliği ve gerilimi anlama olan tecrübe, yol boyunca içerisine çekilme, içine bırakılma anlamlarına gelir. Bu yolda söyleme, bir iz sürmedir. Bu göstermede hem açma hem gizleme vardır. Görünüşe gelme veya açığa çıkmanın kendisi, kendisiyle birlikte, kendisinin kökensel devinimi içinde kendini açar. Bu onun kendini iz olarak açmasının tek yoludur. Öyleyse totolojik düşünme, iz süren bir düşünmedir; çünkü açığa çıkma ancak totolojik olarak söylenebilir.[34] Söyleyebildiklerimizin yanı sıra bir de tecrübe etme, sezme, iz sürme, gösterme vardır ve onlar tam da söylenemeyenin mekânında gerçekleşir. Orası da dünyadır. Dünya gizemlerle doludur ve insan bundan etkilenir. Merak eder, hayret eder, endişe eder, büyülenir.

"İnsan kendisini geri çekene doğru çekilirken, geri çekileni işaret eder. Biz bu suretle çekilirken bir işaretiz. Fakat o zaman, konuştuğumuz dile çevrilmemiş, henüz çevrilmemiş, bir şeyi gösteriyoruz. O, tabir edilmemiş olarak kalır. Biz bir işaretiz"[35] diyen Heidegger, insanın ontolojik olarak bu-

**30** Heidegger, *Metafiziğe*, s. 158.

**31** Heidegger, *Özdeşlik*, s. 19.

**32** Martin Heidegger, "Sonsöz", *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1991, s. 50.

**33** Heidegger, *Zaman*, s. 65.

**34** Maly, *Okuma*, 74, s. 89-93.

**35** Martin Heidegger, "Düşünmek Ne Demektir?", *Düşüncenin Çağrısı*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 68.

lunduğu yerin, bir ara olduğunu söyler. İnsan bir yüzü geri çekilene, diğer yüzü açığa çıkana dönük olarak, o arada varolur. Bu haliyle kendisi de bir işarettir. Dolayısıyla kendi işaret oluşuna uygun olarak o da işaret eder, gösterir; çünkü geri çekilen söylenemez. İnsan ya susar, ya söyler, ya da gösterir. Bu gösterme, çevirisi olmadığından, totoloji şeklinde dile gelir. Heidegger'in de söyleme ile gösterme arasında ayrım yaptığı ortadadır.

**Sonuç**

İnsan açıklıkta, arada, izde durarak açıklık hakkında konuştuğunda, açıklık açığa çıkanlarca içerilmediğinden, gösterme şeklinde bir söyleme olur, yani totolojik ifadeler kullanır. İnsan gerçeklik hakkında mantık önermeleri kurduğunda, dilinin sınırları dünyanın da sınırları olduğundan ve o, bunun dışına çıkamadığından, totolojik ifadeler kullanır. Her ikisinde de sözü edilen dünya değil, dünya fenomenidir. Dünya hakkında konuşurken dayandığımız temel ise, ister mantık isterse açıklık olsun, "temelin temel" olduğunu söylemekten öteye pek de gidilemez gibidir; çünkü zaten söylenenler o temel üzerine inşa edilmiştir. Kurucu unsurlar üzerine, öyle olsun ya da olmasın, niye oldu ya da olmadı veya olmalıydı gibi şeyler söylenemez. O öyledir. Onlar biçimi kurarlar. Değişmeyi gösteren değişmezler gibidirler.

Wittgenstein dile getirilemeyenin var olduğunu, kendini gösterdiğini ve bu haliyle gizemli olduğunu söyler ve dile getirilemiyorsa susmalıdır diyerek, konuşulamayan yeri gösterir. İşte Heidegger, fenomenolojik olarak, açıklığın var olduğunu, tecrübe edildiğini söyleyerek, söylenemeyen yeri gösterir. Wittgenstein'a göre mantığın, dünyamızın öyle olup olmadığıyla işi yoktur. İşte fenomenolojinin de açığa çıkanların öyle olup olmadığıyla işi yoktur. Heidegger için, felsefe alanında, açıklık ile dünya ilişkisinde totolojiler söz konusudur. Görünür olanlar açıklığa aittir. Wittgenstein için mantık alanında, dil ile dünya ilişkisindeki totolojiler söz konusudur. Dünya hakkında söylenenler dile aittir. Heidegger'de ontolojik bir zemin varken, Wittgenstein'da epistemolojik bir zemin vardır.

Fenomenolojik olarak, söylenenin anlamlı olması, fenomenler dünyasında bir karşılık buluyor; türlü açığa çıkma tarzlarından biriyle uyuşuyor; olagelenler içinde bir tanesi söyleniyor demektir. Öyleyse mantığın önermeleri totolojidir demek, fenomenolojik olarak şu anlamlara gelebilir:

1. Söylenenler ile açığa çıkanlar arasında uyum vardır.
2. Bir şeyler hiçbir zaman söylen(e)meyecektir.
3. Totolojiler başlangıç olup niye uyum vardır diye sorulamaz.

4. İnsan yine de sınırda durup söyleyemediğini göstermektedir.
5. Bu açığa çıkmanın tek olup olmadığı söylenemez.
6. Totoloji sınır olduğundan, iki yanı da işaret eder, ima eder, gösterir.
7. Totolojiler sınır durumları olup, anlamlı konuşma evreni mümkün kılmaktadır. Sınır çizmesi, öyle saçma sapan şeyler söyleme durumumuza engel olmak içindir. Elbette mantığın içinde kalarak da anlamı olmayan şeyler söyleyebiliriz. Peki, bu anlamsız totoloji ve çelişki olmasaydı nasıl konuşacaktık? Burada totoloji, fenomenolojik olarak anlamlı konuşma alanının açıklığını gösterir. Gösterenler söylenemez. Öyleyse, fenomenolojinin kökensel anlamının totolojik düşünme olduğu ileri sürülebilir.

## KAYNAKÇA


Çakmak, Cengiz, "Wittgenstein'da Dil ve Felsefe İlişkisi", *Felsefe Arkivi Dergisi*, 3, 1997, s. 141-151.

Heidegger, Martin, "Düşünmek Ne Demektir?", *Düşüncenin Çağrısı*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 45-68.

——— "Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi", *Zaman ve Varlık Üzerine*, çev. Yrd. Doç. Dr. Deniz Kanıt, Ankara: a Yayınevi, 2001, s. 67-84.

——— *Hümanizm Üzerine,* çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013.

——— *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, İstanbul: Avesta Yayınları, 2014.

——— "Özdeşlik İlkesi", *Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Açа, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997, s. 11-28.

——— "Sonsöz", *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1991, s. 43-52.

——— "Varlık ve Görünüş", *Heidegger*, çev. Özgür Altıok, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010, s. 59-75.

——— "Zaman ve Varlık", *Zaman ve Varlık Üzerine*, 13-37. çev. Yrd. Doç. Dr. Deniz Kanıt, Ankara: a Yayınevi, 2001.

Herrmann, F. V., "Zaman ve Varlık Konferansı Üzerine Bir Seminerin Özeti", *Zaman ve Varlık Üzerine*, çev. Yrd. Doç. Dr. Deniz Kanıt, Ankara: a Yayınevi, 2001, s. 38-66.

Livingston, Paul M., "Wittgenstein reads Heidegger, Heidegger reads Witttgenstein: Thinking Language Bounding World", *Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-*

*First Century,* Jeffrey Bell (ed.), Andrew Cutrofello, and Paul M. Livingston. London: Routledge, 2015.

Maly, Kenneth, "Okuma ve Düşünme: Heidegger ve Yunanlıların İzini Sürmek", Posseible *Düşünme Dergisi,* 1, çev. Senem Kurtar, 2012, s. 70-96.

Wittgenstein, Ludwig, "*Defterler 1914-1916*", çev. Ali Utku, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004.

——— "Kesinlik Üstüne", *Kesinlik Üstüne+Kültür ve Değer*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, s. 9-101.

——— "*Tractatus Logico-Philosophicus*", çev. Oruç Aruoba, Bilim Felsefe Sanat Yayınları, 1985.

——— "Wittgenstein'ın Russell'a Mektuplarından Seçmeler, 1912-1920", *Defterler 1914-1916*, çev. Ali Utku, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004, s. 149-162.

# CONSEQUENTIA KAVRAMI BAĞLAMINDA ORTAÇAĞ MANTIĞI

**Nazlı İNÖNÜ***

**ÖZ**

14. yüzyılda Avrupa'da *consequentia* başlığı taşıyan mantık ile ilgili incelemeler yazılmaya başlar. Biz bunları "sonuç" olarak tercüme edebiliriz. Sonuç kuramlarının gelişiminin tarihçesi tam olarak bilinmemektedir. Ancak bu kuramların topiklerin, bağlayıcı terimlerin, hipotetik tasımların ve *Birinci Çözümlemeler*'in incelenmesi sonucu ortaya çıktığı düşünülür. Ortaçağda kullanılan "sonuç" kavramı koşullu önerme olarak değil, daha ziyade çıkarım olarak anlaşılmalıdır. Bir sonuç ardbileşen yanlışken önbileşenin doğru olamayacağı zorunlu bir koşul olan çıkarımdır. Mantıkçılar sonuçlar arasında üç farklı ayrım yaparlar. Bunlar formel-maddi sonuç ayrımı, *bona de materia-bona de forma* sonuç ayrımı ve mutlak-şimdilik sonuç ayrımıdır.

**Anahtar Kelimeler:** mantık, Ortaçağ, sonuç, çıkarım, *consequentia*

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü,
E-posta: ninonu@istanbul.edu.tr

## LOGIC IN THE MIDDLE AGES WITHIN THE CONTEXT OF THE CONCEPT OF CONSEQUENTIA


### ABSTRACT

In the 14th century logical treatises titled *consequentia are* started to be written. We can translate them as "consequence". The development of the theories of consequence is not known for certain. However, it is thought that these theories show up as the result of the analyses of topics, syncategorematic terms, hypothetical syllogisms and *Prior Analytics*. The concept of "consequence" used in the Middle Ages should not be understood as a conditional proposition, but as an inference. A consequence is an inference in which the following is a necessary condition: the antecedent cannot be true when the consequent is false. Logicians make three different kinds of differentiation among consequences. These are the differentiations between formal and material consequence, between *bona de materia* and *bona de forma* consequence and between absolute and as-of-now consequence.



**Keywords:** logic, Middle Ages, consequence, inference, *consequentia*

14. yüzyılın başında Latin dünyasında birdenbire *de consequentiis* veya benzeri başlık taşıyan incelemeler yazılmaya başlanır. "Sonuç kuramları" olarak adlandırdığımız bu incelemelerin gerçek Ortaçağ buluşları oldukları kabul edilir. Önermeler arasındaki mantıksal ve çıkarıma ilişkin bağıntıların doğası hakkındaki araştırmalar mantık bilimi var olduğundan beri vardır. Ortaçağda ortaya atılan sonuç kuramları bu konuya tipik bir yaklaşım ve daha önceki araştırmalarda görünmeyen bir sistemleştirme getirir. 14. yüzyıl mantıkçıları tersevirme, *ex falso*[1], tikel ve tümel evetlemelerden yapılan çıkarımlar gibi günümüzde temel olarak gördüğümüz önermelere ilişkin çıkarım kurallarını sistemleştirme girişiminde bulunan ilk kişilerdi. Ortaçağ mantıkçıları sadece bu türden temel kuralların geçerliliğini kabul ettirmek istemediler; onlar aynı zamanda mantıksal sonuç ve çıkarımın doğası üzerine sorgulama yaptılar. Bu anlamda, araştırmaları sadece modern ispat kuramı ile değil, aynı zamanda modern mantık felsefesi ile de örtüşür.

## 1. Sonuç Kuramlarının Tarihsel Gelişimi

14. yüzyıl sonuç kuramlarının tarihsel kökeni tartışmalıdır. Önermeler arasındaki mantıksal ve çıkarıma ilişkin bağıntılar daha önceki mantıkçılar tarafından sıklıkla tartışılmıştır. Sonuç anlamına gelen *consequentia* terimi 12. yüzyıldan itibaren kullanımdadır ve bu terim Boethius'a kadar geri gider. Ancak 14. yüzyıldan önce hiçbir inceleme ya da bölüm özellikle bu konuya ayrılmaz ya da bu türden başlık taşımaz.

Sonuç kuramlarının gelişiminin tarihçesini tam olarak bilmediğimizden dolayı en makul görüş 14. yüzyılda sonuç kuramlarının ortaya çıkışını açıklamak için en azından şu dört geleneğin dikkate alınması gerektiğidir: topiklerin incelenmesi, bağlayıcı terimlerin[2] incelenmesi, hipotetik tasımların incelenmesi ve *Birinci Çözümlemeler*'in incelenmesi. Bu geleneklerin her birinin farklı yönlerinin sonuç kuramlarının farklı yönlerinin gelişimine katkıda bulundukları düşünülür.

Catarina Dutilh Novaes, "Logic in the 14th Century after Ockham" başlıklı makalesinde sonuç üzerine yazılan 14. yüzyıl incelemelerini dört gruba ayırır.[3] İlk evrede 14. yüzyılın hemen başından itibaren sonuç üzerine yazılan

---

**1** Yanlış bir önermeden her önermenin türetileceğini söyleyen kuram.

**2** Latincesi syncategoremata, İngilizcesi syncategorematic terms olan bağlayıcı terimler, "ise" sözcüğü gibi, önermelerde özne ya da yüklem olarak bulunamayan ve dolayısıyla Aristoteles'in kategorilerinden hiçbirine girmeyen, ancak bir önerme oluşturmak için diğer terimlerle birlikte kullanılabilen sözcüklerdir.

**3** D. M. Gabbay, J. Woods (ed.), *Handbook of The History of Logic, vol. 2: Mediaeval and Renaissance Logic*, Amsterdam: Elsevier North-Holland, 2008, s. 470-71.

incelemeler bulunur ve bunlar sonuç kurallarının sistemsiz derlemeleridir. Bunların amacı bazı bağlayıcı terimlerle ilgili sofizmlerle başa çıkmak için temel kurallar sağlamaktır. Bunların içinde sonuçların doğasına dair hiçbir kavramsal ya da sistemli tartışma yer almaz.

İkinci evrede Burley'in *Mantık Biliminin Saflığı Üzerine Uzun İnceleme*'si, Ockhamlı William'ın *Tüm Mantığın* Özeti'ndeki sonuç üzerine olan bölümler, birkaç Sözde-Ockham incelemesi[4] ve *Liber consequentiarium* adlı eser yer alır. Novaes bu metinleri birlikte grupladığını, çünkü onlarda "içsel ve dışsal ortalar" kavramının önemli bir rol oynadığını ve böylece topiklere ilişkin çerçevenin varlığının açık bir şekilde görüldüğünü söyler. Bu metinler genel tanımlar ve bir sonuç sayılabilmek için gerekli kriterler ile birlikte sonuç çeşitlerinin bölünmelerini sunarak sonucun doğasına önceki gruptan daha fazla katkı sağlarlar.

Üçüncü safhada Buridan'ın incelemesi ile ondan esinlenen incelemeler bulunur. Bu metinler içinde en dikkat çekenler Saksonyalı Albert'inkiler, daha önce Scotus'a atfedilen *Birinci Analitikler* üzerine yorum ile Inghemli Marsilius'un yazılarıdır. Bu incelemelerde "içsel ve dışsal ortalar" öğretisi tamamen ortadan kalkar ve bunlar sonucun doğasının gelişmiş analizlerini sunarlar. Bunları bir grup olarak karakterize eden şey, yerine koyma kriterine dayanan formel sonuç tanımıdır. Bu geleneğe sonuçlar hakkındaki kıta geleneği denilebilir.

Dördüncü grup incelemeler büyük çoğunlukla İngilizlere aittir ve üçüncü grup incelemelerden sayıca daha fazladır. Bu grupta Robert Fland, Hollandalı John, Richard Billingham, Richard Lavenham, Ralph Strode tarafından yazılan incelemeler yer alır. Bu grubu karakterize eden şey sonucun önbileşende içerilmesi bakımından formel sonucun tanımıdır. Üçüncü grubun tanımıyla karşılaştırıldığında bu tanım formel sonucun epistemik bir tanımıdır.

Kısaca Novaes 14. yüzyılda sonuç kuramlarının gelişimini önce erken ve ilkel bir safha, daha sonra sonuçların onları doğrulamak için topikler gibi bir şeye ihtiyaç duydukları fikrine yapılan vurgu ile daha ileri bir gelişme safhası ve daha sonra az çok paralel giden iki başka safha olan İngiliz geleneği ve kıta geleneği olarak sıralar.

## 2. Sonucun Tanımı

Sonucun tanımını vermeden önce sonuç ile koşullu önerme arasındaki ilişkiyi açıklamakta fayda vardır. Koşullu bir önerme, aslında kendileri birer sav olmayan iki içeyerleşik ifadeyi mantıksal olarak ilişkilendiren bir öner-

**4** Ockhamlı William'a ait olup olmadığı kesin olmayan metin.

medir. Sonuç, önermeler arasındaki mantıksal bir bağıntıdır. Çıkarım ise bir kişi tarafından yapılan bir öncüller kümesinden bir sonuç çıkarma eylemidir.

Ortaçağ mantıkçıları bu ayrımların farkındadırlar, ancak onlar genellikle bu farklı kavramları aynı anda ele alırlar. Bu da modern yorumcular arasında bir karmaşıklığa yol açar. Koşullu önermeler Ortaçağ yazarları tarafından "hipotetik önermeler" başlığı altında düşünülür. Bununla birlikte birçoğu bir koşullu önermenin geçerli bir sonuca veya çıkarıma karşılık geldiğini fark eder. Novaes, bundan dolayı Ortaçağda kullanılan "sonuç" kavramının koşullu önerme olarak değil, daha ziyade çıkarım olarak anlaşılması gerektiğini söyler.

Sonucun genel tanımına gelince, 14. yüzyılın çoğu yazarı (geçerli) bir sonuç için en azından ardbileşen yanlışken önbileşenin doğru olamayacağını zorunlu bir koşul olarak kabul eder. Bu, günümüz mantığında da kabul gören ve Aristoteles mantığında yer alan sonucun kipsel tanımıdır. Ockhamlı William ve Burley için bir sonucun en temel özelliği önbileşenin doğruluğunun ardbileşenin yanlışlığı ile bağdaşmaz olmasıdır. Buridan'ın neyin bir sonuç olarak sayılması gerektiğine dair temel kriter ifadesi aynı fikri izler, ancak daha karışıktır: "Bir önerme bir diğeri ile şu şekilde ilişkili olursa o diğerinin önbileşenidir: bu iki önerme birlikte ileri sürüldüğünde, şeylerin ikinci önermenin onlara verdiği anlamda olmadan ilk önermenin onlara verdiği anlamda olmaları imkânsız olursa."[5]

Ockhamlı William ve Buridan gibi erken dönem yazarları sadece bu kriteri sağlayan önerme çiftlerini sonuç olarak kabul ederken, Billingham ve Venedikli Paul gibi daha sonraki yazarlar geçersiz sonuçları da sonuç olarak kabul ederler. Böylece onlar geçerli ve geçersiz sonuçları birbirinden ayırırlar; oysa Buridan ve diğerleri için geçersiz bir sonuç bir sonuç değildir.

## 3. Sonuç Çeşitleri

Ortaçağda sonuç üzerine yazılan incelemelerde sonuçların farklı şekillerde ayrıldığı görülür. Üç çeşit ayrım bulunur. Bunlar doğal-ilineksel sonuç ayrımı, mutlak[6]-şimdilik[7] sonuç ayrımı ve formel-maddi sonuç ayrımıdır. Genellikle aynı terimler farklı Ortaçağ yazarları tarafından kullanıldığından bunlar genellikle farklı anlamlara gelir ve bir türü diğerinden ayırmak için benzer olmayan kriterler bulunur. Ancak doğal-ilineksel sonuç ayrımı, ilk

---

**5** Gabbay, *Handbook of The History of Logic*, s. 473.

**6** Latincesi *simplex* terimidir. Türkçede "basit" anlamına gelen bu terim Ortaçağ sonuç kuramında "mutlak" anlamında kullanılmıştır.

**7** Latincesi *ut nunc* terimidir.

sonuç kuramlarında çok önemliyken 14. yüzyılda sadece Burley'de görülür. 14. yüzyıl sonuç kuramlarını anlamak için önemli olan mutlak-şimdilik sonuç ayrımı ile formel-maddi sonuç ayrımıdır. Bunların yanında, zaman zaman formel-maddi sonuç ayrımı ile örtüşen, ancak bazen örtüşmeyen bir ayrım daha bulunur; bu *bona de forma*[8] ile *bona de materia*[9] sonuç ayrımıdır.

Bu ayrımların birbirlerinin altbölümleri olma zorunluluğu yoktur. Bunlar alternatif ve birbiriyle örtüşen ayrımlardır. Örneğin Ockhamlı William bu türden birçok ayrım yapar, ancak bunları birbirlerinin alt-bölümü olarak sunmaz. Şimdi bunlardan her birine daha yakından bakalım.

### 3.1. Formel-Maddi Sonuç Ayrımı

Formel-maddi sonuç ayrımı ilk kez Ockhamlı William'da görülür. Fakat daha sonra 14. yüzyılda sonuç üzerine yazılan neredeyse tüm incelemelerde yer alır. Ancak formel sonucu maddi sonuçtan ayıran şey yazardan yazara değişir.

William bu ayrımı içsel ve dışsal ortalar öğretisi ile açıklar. O, sonucu doğrulayan içsel ya da dışsal bir orta bulunduğunda sonucun formel olduğunu, bu türden bir orta bulunmadığında ve sonuç sadece kendi terimleri sayesinde geçerli olduğunda ise sonucun maddi olduğunu söyler. Bu ifadeden ortaların birer önerme olduğu anlaşılır. Dışsal orta varsayılan sonucun önbileşen ve ardbileşenini içermeyen, fakat önbileşenden ardbileşene geçişi garanti eden olguyu tanımlayan genel kuralı veren önermedir. Buna karşın içsel orta varsayılan sonucun önbileşen ve ardbileşenini meydana getiren terimler tarafından oluşturulan önermedir. William bazı formel sonuçların geçerli olmaları için hem içsel hem dışsal ortaya ihtiyaç duydukları halde diğerlerinin sadece dışsal orta sayesinde geçerli olduklarını söyler. O, tasımların sadece dışsal ortalar sayesinde geçerli olduklarını belirttikten sonra örnekler verir. "Sadece bir insan eşektir, bundan dolayı her eşek insandır" gibi bir sonuç şu dışsal orta sayesinde geçerlidir: "yeri değiştirilmiş terimlere sahip bir özel kullanım ile bir tümel aynı anlama gelirler ve evrilebilirdirler." Ancak "Sokrates koşmuyor, bundan dolayı bir insan koşmuyor" sonucu geçerli olmak için "Sokrates bir insandır" içsel ortasının doğru olmasını gerektirir.

Novaes, Ockhamlı William'ın maddi sonuç ile ne kastettiğinin, bu kavramın açıklandığı bölüm bozulmuş olduğundan bilim adamları arasında hala bir ihtilaf konusu olduğunu belirtir.[10] William Latincede biri *ex impossibili*

---

**8** "Formel olarak sağlam" anlamındadır.

**9** "Maddi olarak sağlam" anlamındadır.

**10** Gabbay, *Handbook of The History of Logic*, s. 474.

denilen, diğeri ise *ad necessarium* denilen iki maddi sonuç örneği verir. *Ex impossibili* "olanaksız bir önermeden her önerme türetilebilir" demektir. *Ad necessarium* ise "zorunlu bir önerme herhangi bir önermeden türetilebilir" anlamına gelir. Bu örneklerden dolayı birçok yorumcu bunların William'ın kabul ettiği yegâne maddi sonuç türleri olduklarına inanır. Ancak bazıları da William'ın maddi sonuç kavramının bu türden özel durumların ötesine geçtiğini düşünür.

Buridan ise formel ve maddi sonuç arasındaki ayrımını açık bir şekilde ortaya koyar. Onun tanımları şunlardır: "Formel sonuç tüm terimlere ortak olan formu koruyarak [sonucun] tüm terimler için geçerli olduğu anlamına gelir. Veya […] formel bir sonuç, oluşturulabilecek olan form olarak benzer her önerme için iyi bir sonuç olacak olan önermedir."[11] Maddi bir sonuç bu kriteri değil, sadece kipsel kriteri sağlayan sonuçtur.

Ockhamlı William'ın bu ayrım için "formel", "maddi" terimlerini niçin seçtiği açık değildir. Ancak Buridan'ın durumunda bu terminoloji geleneksel Aristotelesçi kavramlar olan form ile maddeyi tam olarak karşılar: bir önermenin formu onun "bağlayıcı terimleri" tarafından tanımlanırken maddesi onun "bağlayıcı olmayan terimleri"[12] tarafından tanımlanır. Böylece formel bir sonuç, formu, yani bağlayıcı terimlerinin anlamı sayesinde geçerli olan bir sonuçtur. Maddi bir sonuç ise sadece formu sayesinde değil, aynı zamanda maddesi, yani bağlayıcı olmayan terimlerinin anlamı sayesinde de geçerli olan bir sonuçtur. Buridan'ın kriterini, "değiştirme" kavramını kullanarak da şu şekilde tanımlayabiliriz: formel bir sonuç tekilleri simgeleyen terimlerinin her değiştirilişinde geçerli olan bir sonuçtur.

Sonuçları ayırt etmek için bir kriter, mükemmel sonuçları mükemmel olmayan sonuçlardan ayıran Abelardus tarafından daha önce ileri sürülmüştür: mükemmel sonuçlar yetkilerini sadece yapılarından[13] alırlar, oysa mükemmel olmayan çıkarımlar için dışarıdan yetki gerekir ki bunun için Abelardus *Topikler*'e başvurur. Novaes aynı kriterin daha sonra Bolzano tarafından yeniden keşfedildiğini ve Tarski tarafından daha geliştirildiğini belirtir.[14]

Değiştirme kriterine dayanan formel sonuç tanımı 14. yüzyılda geniş kabul görmez. Buridan'ın etkisinde kalan Sözde-Scotus,[15] Saksonyalı Albert ve

---

**11** Gabbay, *Handbook of The History of Logic*, s. 475.

**12** İngilizcesi *categorematic terms* ifadesidir. Bir önermede özne veya yüklem olarak kullanılabilen, dolayısıyla Aristoteles'in kategorilerinden birine giren terimlerdir.

**13** Latincesi *complexio* terimidir.

**14** Gabbay, *Handbook of The History of Logic*, s. 476.

**15** Yazdıklarından önceleri John Duns Scotus olduğu zannedilen, ancak daha sonra o olmadığı düşünülen Ortaçağ mantıkçısı.

Inghenli Marssilius gibi mantıkçılar sonuç hakkındaki yazılarında bu kriteri korurlar. Oysa çoğu mantıkçı formel sonucun tanımını "kapsama" kavramını kullanarak yapar. Onlara göre, bir sonuç formeldir ancak ve ancak önbileşeni anlayan herkes ardbileşeni de zorunlu olarak anlayacak şekilde önbileşen ardbileşeni kapsarsa.

Lavenhamlı Richard'ın tanımı şudur: "Bir sonuç, tıpkı tasım sonucunda ve birçok eksik önermeli tasım sonuçlarında olduğu gibi, ardbileşen önbileşenin anlaşılmasına zorunlu olarak bağlı olduğunda formeldir."[16] Ralph Strode'un benzer tanımı ise şöyledir: "Formel olarak geçerli denilen bir sonuç, önbileşeni vasıtasıyla yeteri kadar belirtildiği anlaşılırsa, ardbileşeni tarafından da aynı ölçüde belirtildiği anlaşılan sonuçtur. Çünkü biri sizin bir insan olduğunuzu anlarsa o zaman o sizin bir hayvan olduğunuzu da anlar."[17]

Richard bazı eksik önermeli tasım sonuçlarının formel sonuçlar olduklarını açıkça söyler. Örneğin "Sokrates bir insandır, bundan dolayı Sokrates bir hayvandır" ifadesi "her insan bir hayvandır" önermesinin eklenmesiyle geçerli bir tasım formu oluşturur. Ancak Buridan için eksik önermeli tasım sonuçları formel sonuçlar değildir, çünkü bunlar değiştirme kriterini sağlamazlar. Örneğin yukarıdaki örnek "insan" ve "hayvan" terimlerinin yer değiştirdiği tüm örnekler için geçerli değildir. Bunlar eksik öncülün eklenmesi suretiyle formel sonuçlar haline gelirler, ancak bu olmadan önce bunlar sadece maddi sonuçlardır.

Formel sonuç için diğer farklı bir kriter 14. yüzyılın sonunda Venedikli Paul tarafından sunulur. Paul formel sonucu "ardbileşenin karşıtının önbileşene formel olarak zıt olduğu" sonuç olarak nitelendirir; o bununla önbileşen ile ardbileşenin karşıtının birlikte dahi düşünülemeyeceğini kasteder. Onun maddi sonuç örneği şudur: "Tanrı yoktur, bundan dolayı hiçbir insan yoktur."[18]

### 3.2. Bona de materia-Bona de forma Sonuç Ayrımı

Formel-maddi sonuç ayrımı ile çok yakın ilişkili olan, ancak onunla her zaman aynı olmayan, sonuçları birbirinden ayıran bir kriter *bona de forma-bona de materia* ayrımıdır. *Bona de forma* ifadesini "form olarak geçerli", *bona fe materia* ifadesini de "madde olarak geçerli" şeklinde Türkçeye çevirebiliriz. Formel sonuçları tanımlamak için değiştirme kriterini benimseyen-

**16** Gabbay, *Handbook of The History of Logic*, s. 476.
**17** Gabbay, *Handbook of The History of Logic*, s. 476.
**18** Gabbay, *Handbook of The History of Logic*, s. 477.

ler için bu ayrım genellikle formel-maddi ayrımına eşdeğerdir. Ancak formel sonuçlar için farklı kriterler izleyenler için, bağlayıcı olmayan terimleri ne olursa olsun, eğer bağlayıcı terimleri korunursa, bazı sonuçların geçerli oldukları fark edilir. Örneğin, Ockhamlı William formel sonuçlarını tanımlamak için "orta" kavramını kullanırken, bazı sonuçların *de forma* geçerli olduklarını da fark eder. Aynı şey Venedikli Paul için de geçerlidir; formel ve maddi sonuçlar arasındaki "düşünülebilirlik" ayrımının yanına o, *bona de forma* ile *bona de materia* sonuçlar arasındaki ayrımı ekler. O şunu söyler: "insan koşar, bundan dolayı hayvan koşar" sonucu *bona de forma* bir sonuçtur. Bu kafa karıştırıcıdır, çünkü bu genellikle *bona de forma* sonuç kavramı ile ilişkili olan değiştirme kriterini sağlamaz.

### 3.3. Mutlak-Şimdilik Sonuç Ayrımı

14. yüzyıl mantıkçıları için sonuçların diğer önemli ayrımı mutlak-şimdilik sonuçlar arasındaki ayrımdır. Şimdilik sonuçlar belirli bir zamanda ya da belirli varsayımlar altında geçerli olurlar; oysa mutlak sonuçlar her zaman ve zorunlu olarak geçerli olurlar.

Bu ayrımın net bir açıklaması Sözde-Scotus'da görülür. Ona göre, mutlak-şimdilik ayrımı sadece maddi sonuçlara uygulanır. Eksik önermeli tasımın sonucunu formel sonuca döndürmek için eklenebilen eksik öncülün kipsel değeri anlamına gelir. Diğer bir deyişle, eksik öncül zorunlu bir önerme ise sonuç mutlak sonuçtur. Eksik öncül olumsal bir önerme ise ilk maddi sonuç sadece bazı durumlarda, yani olumsal önermenin doğru olduğu durumlarda geçerlidir ve bundan dolayı şimdilik sonuçtur.

Mutlak-şimdilik ayrımının ifadelerinde küçük farklar olabilse de bu farklar formel-maddi sonuç ayrımının birbirinden çok farklı ifadeleri ile karşılaştırıldığında aslında kavramsal olarak önemli değildir. Ancak önemli bir fark, Sözde-Scotus, Buridan gibi bazı mantıkçılar için mutlak-şimdilik ayrımı formel-maddi ayrımından sonra gelir ve sadece maddi sonuçlara uygulanırken, mutlak-şimdilik ayrımını birincil olarak sunan ve formel-maddi ayrımını sadece mutlak sonuçlara uygulanır olarak gören Mantualı Peter gibi yazarlar da vardır.

Sonuçların bu türden ayrımlarının nedeni çok kullanışlı olmalarıdır. Farklı sonuç kuralları farklı sonuç türlerine uygulanır. Diğer bir ifadeyle, bazı kurallar sadece formel ya da mutlak sonuçlara uygulanırken diğerleri maddi ya da şimdilik sonuçlara uygulanır. Bu türden kurallar da bir kanıtlamayı açıklamak için çok yararlıdır. Aslında sonuç kuramlarının nihai amacı geçerli çıkarımları açıklamaktır. Ancak bu türden kuralların doğru bir şekilde

uygulaması için söz konusu sonucun çeşidini belirlemek gereklidir, bu yüzden bu kriterlerin mümkün olduğu kadar açık ifade edilmiş olması önemlidir.

## 4. Ortaçağ Yazarları Tarafından Kabul Edilen Çıkarım Kuralları

Sonucun mantıksal kurallarından bazıları zaten daha önceki mantıkçılar tarafından tanımlanmıştır. Örneğin Aristoteles *Yorum Üzerine* eserinde kategorik önermeler için karşıtlık, eşdeğerlik ve evirme kurallarını açıklar. Ancak Ortaçağ mantıkçıları bu kuralları sistemleştirilmeye çalışırlar. Onlar ilk kurallardan ikincil kurallar türetirler. Bazı incelemeler oldukça sade bir kurallar listesinden oluşur ve her birinin mantıksal özelliklerini birbirine bağlamak için hiçbir çaba yoktur. Ancak birkaç tanesini bir ispat kuramının ilk safhaları olarak görebiliriz.

Örneğin Burley on temel kural ve bu temel kurallardan çıkan birkaç başka kuralı listeler. İlk dört kural aslında önermeler mantığının kavramsal çerçevesi içinde kolayca ifade edilebilir, diğer altısı da ağırlıklı olarak terimlerin özelliklerine dayanır. Bundan dolayı Ortaçağ sonuç kuramlarının doğasının tamamen önermeye dayalı olduğunu söylemek doğru değildir, terimlerin mantıksal özellikleri hâlâ önemli bir rol oynar.

Aristoteles'in *Topikler* kitabının ele alınmasıyla başladığından sonuç kuramı eski mantığın bu koluyla birlikte anılmaya devam eder. Ancak sonuç üzerine yazmış olan çoğu mantıkçı formel sonuç ile ilgilenirler. Bu mantıkçılar Aristoteles ve Stoalılardan farklı olarak, mantıksal formları göstermek için değişkenler kullanmazlar. Onlar kurallarını genel betimlemeler yoluyla ifade ederler. Bu kurallar ya önbileşende ya ardbileşende ya da her ikisinde de bulunan bağlayıcı terimlerden dolayı geçerli olan sonuç ile ilgilidir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Ortaçağ mantıkçıları basit kurallardan başka kurallar türetmeyi biliyorlardı. Şimdi onların kabul ettikleri bazı çıkarım kurallarını sembolik gösterimleriyle birlikte gösterelim:

(1) Olanaksız bir önermeden her şey türetilir. Bu kural *ex impossibili* olarak bilinir.

$$\frac{}{\bot \Longrightarrow A}$$

Maddi şimdilik sonuçlar söz konusu olduğunda bunu şu şekilde belirtebiliriz: yanlış bir önermeden her şey türetilir.

(2) Zorunlu bir önerme her şeyden türetilir. Bu kural *ad necessarium* olarak bilinir.

$$\frac{}{A \Longrightarrow T}$$

Benzer şekilde, maddi şimdilik sonuçlar durumunda bunu şu şekilde ifade edebiliriz: doğru bir önerme her şeyden türetilir.

(3) Koşullu bir önerme ve onun önbileşeninden onun ardbileşeni türetilir.

$$\frac{\Longrightarrow A \quad A \Longrightarrow B}{\Longrightarrow B}$$

(4) Koşullu bir önerme ve onun ardbileşeninin olumsuzundan onun önbileşeninin olumsuzu türetilir.

$$\frac{\Longrightarrow \sim B \quad A \Longrightarrow B}{\Longrightarrow \sim A}$$

(5) Koşullu bir önermeden, önbileşen olarak ilk önermenin ardbileşeninin olumsuzuna ardbileşen olarak da ilk önermenin önbileşeninin olumsuzuna sahip koşullu önerme türetilebilir. Bu kural 'devirme' olarak bilinir.

$$\frac{A \Longrightarrow B}{\sim B \Longrightarrow \sim A}$$

(6) Önbileşenin değilinden türetilen, ardbileşenin değilinden de türetilir.

$$\frac{A \Longrightarrow B \quad \sim A \Longrightarrow C}{\sim B \Longrightarrow C}$$

(7) Ardbileşenin değiline önbileşen olan önerme önbileşenin değiline de önbileşen olur.

$$\frac{A \Longrightarrow B \quad C \Longrightarrow \sim B}{C \Longrightarrow \sim A}$$

(8) Tümel evetlemeden bileşenlerinden birini türetme geçerli bir sonuç oluşturur.

$$\frac{}{A \wedge B \Longrightarrow A}$$

(9) Bileşenlerinin birinden tüm tikel evetlemeyi türetme geçerli bir sonuç oluşturur.

$$\overline{\quad\quad\quad}$$
$$A \Longrightarrow A \vee B$$

(10) Önbileşeninden ardbileşenini türeten koşullu bir önerme geçerli bir sonuç oluşturur.

$$\overline{\quad\quad\quad\quad}$$
$$A \rightarrow B, A \Longrightarrow B$$

(11) Tümel evetlemenin olumsuzundan bileşenlerinin olumsuzlarının tikel evetlemesini türetme geçerli bir sonuç oluşturur.

$$\overline{\quad\quad\quad\quad\quad\quad\quad}$$
$$\sim (A \wedge B) \Longrightarrow \sim A \vee \sim B$$

(12) Bileşenlerinin olumsuzlarının tikel evetlemesinden tümel evetlemenin olumsuzunu türetme geçerli bir sonuç oluşturur.

$$\overline{\quad\quad\quad\quad\quad\quad\quad}$$
$$\sim A \vee \sim B \Longrightarrow \sim (A \wedge B)$$

(13) Tikel evetlemenin olumsuzundan bileşenlerinin olumsuzlarının tümel evetlemesini türetme geçerli bir sonuç oluşturur.

$$\overline{\quad\quad\quad\quad\quad\quad\quad}$$
$$\sim (A \vee B) \Longrightarrow \sim A \wedge \sim B$$

(14) Bileşenlerinin olumsuzlarının tümel evetlemesinden tikel evetlemenin olumsuzunu türetme geçerli bir sonuç oluşturur.

$$\overline{\quad\quad\quad\quad\quad\quad\quad}$$
$$\sim A \wedge \sim B \Longrightarrow \sim (A \vee B)$$

(15) Tikel evetleme ve bileşenlerinden birinin olumsuzundan diğer bileşeni türetme geçerli bir sonuç oluşturur. Bu çıkarım *modus tollendo ponens* olarak bilinir.

$$\frac{\Longrightarrow \sim A \quad A \vee B}{B}$$

$$\frac{\Longrightarrow \sim B \quad A \vee B}{A}$$

(16) Tekil bir önermeden buna karşılık gelen belirsiz önermeyi türetme geçerli bir sonuç oluşturur.

(17) İlave bir belirleyene sahip bir önermeden bu belirleyene sahip olmayan aynı önermeyi türetme geçerli bir sonuç oluşturur.
Ortaçağ mantıkçıları eksiksiz geçerli kurallar listeleri sunmayı arzulamazlar. Bundan dolayı bir sonuç geçerli olmadığında bunu nasıl saptayacaklarını bilmek onlar için faydalıdır.

(18) Önbileşenden türetilmeyen önerme ardbileşenden de türetilmez.

$$\frac{A \Longrightarrow B \quad A \neq\Longrightarrow C}{B \neq\Longrightarrow C}$$

(19) Ardbileşenin türetilmediği önermeden önbileşen de türetilmez.

$$\frac{A \Longrightarrow B \quad C \neq\Longrightarrow B}{C \neq\Longrightarrow A}$$

Ortaçağ mantıkçıları "zorunlu bir önermeden olumsal bir önerme türetilemez" ya da "olanaklı bir önermeden olanaksız bir önerme türetilemez" gibi kipsellik barındıran kuralları da tartışırlar. Kipsellik ile ilgili bazı kurallar şunlardır:

(20) Zorunluluktan gerçekliği türetme geçerli bir sonuç oluşturur.

(21) Gerçeklikten olanaklılığı türetme geçerli bir sonuç oluşturur.

(22) Zorunluluğun olumsuzundan olumsuzun olanaklılığını türetme geçerli bir sonuç oluşturur ve tersi de doğrudur.

(23) Olanaklılığın olumsuzundan olumsuzun zorunluluğunu türetme geçerli bir sonuç oluşturur ve tersi de doğrudur.

(3), (4), (5), (8), (9), (11), (13), (15) numaralı kurallar temel mantığa aittir ve çoğu daha önceden bilinmektedir. Ancak bunlar içinde (11) ve (13) numaralı kurallar yenidir ve bunlar günümüzde 17. yüzyılda bunları yeniden keşfeden mantıkçıdan dolayı De Morgan kuralları olarak bilinir. Bu kurallar Duns Scotus tarafından öngörülür ve Ockhamlı William'ın eserinde görülür.

O, sonuç hakkında yazdığı bölümde (16) numaralı kurala da değinir ve bu kuralın "Sokrates koşuyor, öyleyse bir şey koşuyor" türünden çıkarımlar yarattığını belirtir. Ockhamlı William (17) numaralı kuralı da kabul eder ancak bu kural, çoğu Ortaçağ mantıkçısının da bildiği gibi, günlük dilden önermelere uygulandığında hatalıdır. "Siyah bir adam yürüyor, bundan dolayı bir adam yürüyor" demek doğrudur; oysa "sahte bir elmasa sahibim, bundan dolayı bir elmasa sahibim" demek doğru değildir. Kipler mantığıyla ilgili (20) ve (21) numaralı kurallar Abelardus tarafından ileri sürülmüş temel ilkelerdir. (22) ve (23) numaralı kurallar ise daha karmaşık kipler mantığı kurallarıdır ve bunlar İspanyalı Peter tarafından ileri sürülür ve Ockhamlı William'ın kitabında yer alır.

Sonuçlar üzerine yazılan incelemeler terimlerin özelliklerine dayanan daha birçok kural barındırır. Bu kurallar da yukarıdakiler kadar önemlidir, ancak bu konuda daha fazla detaya girmeye gerek yoktur.

## 5. Aykırı Düşünenler

Tüm mantıkçılar bu kuralları açıkça ifade etmese de genellikle kabul ederler. Ancak küçük bir azınlık sonuç kavramının çok temel kurallarından ikisi olan *ex impossibili* ve *ad necessarium* olarak adlandırılan kuralları reddeder. Bu kurallar sonucun kipsel tanımından çıkar. Sonucun kipsel tanımı, B yanlışken A'nın doğru olması olanaksızsa B'nin A'nın sonucu olduğunu söyler. Bu tanımı sonuç için yeterli koşul olarak görenler bu iki ilkenin geçerliliğini kabul etmelidir.

Ancak mantık tarihinde zaman zaman bazı mantıkçılar bu iki ilkeyi sezgilere çok aykırı bulurlar. Onlara göre anlam ya da mantık olarak birbirleriyle hiç alakası olmayan önermeler birbirleriyle sonuç bağıntısı içindedirler. Örneğin, "Hava güzel ve hava güzel değil, bundan dolayı ben köpeğim"; "Köpek evdedir, bundan dolayı hava güzel ya da hava güzel değil" bu türden sezgilere aykırı sonuçlardır. Semantik bir seviyede, bu kuralların geçerliliğini reddetmek sonucun kipsel tanımını yeterli bir neden olarak reddetmek anlamına gelir.

14. yüzyıldan önce Abelardus ve Kilwardby gibi ünlü mantıkçılar, kipsel tanımı yeterli koşul olarak kabul etmeyerek kendi sonuç kavramlarını zaten sınırlamışlardır. Örneğin Abelardus bir sonucun geçerli olması için ardbileşenin önbileşende içerilemesini gerekli görür. Bu hamle ile *ex impossibili* ve *ad necessarium* kuralları bundan böyle geçersiz olur.

14. yüzyılda yaşamış birkaç aykırı düşünen kişiyi bilinmektedir. 1340'larda Paris'te yaşayan Dacialı Nicolaus Drukken *Birinci* Çözümlemeler'e yaz-

dığı yorumunda geçerli bir sonucun yeterlilik kriterinde şöyle bir yenileme önerir: "Ardbileşenin tüm anlamı önbileşen tarafından ifade edilir." Richard Ferrybridge de eğer söz konusu olanaksız ve zorunlu önermeler varsayılan bir sonuçta diğer önerme ile ilgisiz ise *ex impossibili* ve *ad necessarium* kurallarını reddeder, çünkü o önbileşen ile ardbileşen arasında bir ilgililik bağıntısı olması gerektiğini düşünür. Görüldüğü gibi, 14. yüzyıl sonuç kuramları hiç şüphesiz bu yüzyıl mantığının en önemli ve en ilginç gelişmelerinden biridir.

W. ve M. Kneale, gönderim öğretisinde olduğu gibi, sonuç öğretisinde de Ortaçağ mantıkçıları tarafından ortaya atılan daha güç anlaşılan savlardan bazılarının günümüz mantıkçılarının "niceleme mantığı" olarak adlandırdığı kurama ait olduklarını belirtirler.[19] Buradan da niceleme mantığının ilk tohumlarının Ortaçağda atılmış olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

## KAYNAKÇA


Dumitriu, A., *History of Logic*, *vol. 2*, Kent: Abacus Press, 1977.

Gabbay, D. M., Woods, J. (ed.), *Handbook of the History of Logic*, *vol. 2: Mediaeval and Renaissance Logic*, Amsterdam: North-Holland, 2008.

Haaparanta, L. (ed.), *The Development of Modern Logic*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

Kneale, W., Kneale M., *The Development of Logic*, Oxford: Clarendon Press, 1962.


**19** W. Kneale, M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford: Clarendon Press, 1962, s. 295.

# MİZAHIN MANTIĞI

**Ramazan Atıl KARABEY***

## ÖZ

Gülme ediminin yalnızca insana özgü olduğuna dair bir genel kabul mevcuttur. Buna karşın, yakın zamanda gerçekleştirilen kimi deneyler bu kabulün yanlışlığını ortaya koymuştur. Artık biliyoruz ki tam olarak bizimkine benzemese de hayvanlar da gülme ediminde bulunabilmektedir. Burada ilgi çekici olan, söz konusu kabulün doğru olmadığının ortaya çıkması değil; yalnızca insana özgü olduğu kabul edilen bu ediminin düşünce tarihinde az sayıda çalışmaya konu edilmiş olmasıdır. Bununla beraber, gülme edimi üzerine yapılan bu çalışmalarla ortaya konan kuramlar bu edimi farklı düzeylerde kavramış ve açıklama getirmiştir. Özellikle uyuşmazlık kuramı gülme edimini ve insanlarda bu edime yol açan en önemli unsur olan mizahın işleyişine dair kapsayıcı bir açıklama ortaya koymaya başarmıştır. Bu kurama göre bir durumun ya da öykünün gülünç olması için bir tür beklenti yaratılması ve netice itibarıyla bu beklentiye boşa çıkaran bir sonuca varılması gerekmektedir. Ne var ki beklentiyle uyuşmayan her sonuç gülme edimine yol açmamaktadır. Öyleyse mizah, belli birtakım öncülleri, ancak belli bazı sonuçların takip etmesiyle ortaya çıkmakta ve böylece gülme edimine yol açmaktadır. Dolayısıyla mizahın özel bir tür çıkarım olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Bu görüş çerçevesinde çalışmamızda gülme edimi ve mizaha ilişkin ge-

* İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, E-posta: karabeyatil@gmail.com

leneksel kuramlara yer verecek; uyuşmazlık kuramının mizahın mantıksal yapısıyla ilişkisine değinerek bu teoriyi güncel mizah teorileriyle karşılaştıracağız.

**Anahtar Kelimeler:** mizah felsefesi, mizahın mantığı, uyuşmazlık kuramı

## LOGIC OF HUMOR

## ABSTRACT

It is generally accepted that laughter is peculiar to humankind. Some recent experiments proved that this generally accepted opinion is wrong. Even though it's impossible to say there is exact resemblance to ours, animals can laugh as well. However, this is not what makes this subject interesting. Although it has been thought that only humans are able to laugh, works on laughter can be barely seen in the history of thought. Nonetheless, each theory which arose from those works on laughter grasps it from its different aspects and manages to explain that particular aspect. Above all, incongruity theory offers an inclusive account of laughter and humor as an agent which causes human laughter. According to this theory, in order to make a situation or a story cause laughter, some sort of expectation has to be created and this expectation must be destroyed by an incongruous consequence as a result. However, we can't say that all incongruous consequences make us laugh. Therefore, humor arises and causes laugh only when given premises are followed merely by some certain consequences. Considering that, it is possible to define humor as a special kind of inference. In accordance with that view, we will discuss the classical theories of humor and compare the incongruity theory with contemporary humor theories while referring the connection between the incongruity theory and the logical structure of humor.

**Keywords**: philosophy of humor, logic of humor, incongruity theory

## Giriş

Gülme edimi, günlük yaşantımızın önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. İster İngiliz asilzadeleri gibi ağzımızı ellerimizle gizleyerek ister diş macunu reklamlarında oynayan oyuncular gibi tüm dişlerimizi sergileyerek ister küçük bir kas hareketi neticesinde dudaklarımızı gerginleştirerek sergileyelim; ne düzeyde olursa olsun gülme edimini gerçekleştirmeden geçirdiğimiz gün sayısı pek azdır. Bu olguya karşın, düşünce tarihinin dikkatli bakışları gülme edimi ve bu edime yol açan süreçlere pek nadiren yönelmiştir. Bu konuda yapılan çalışmaların sayısı her ne kadar az olsa da çalışmalara imza atan isimler arasında Platon, Kant, Freud ve Bergson gibi önemli zihinlere rastlamak mümkündür. Bahsi geçen isimlerin gülme edimiyle ilgili görüşlerinin birbiriyle uyumluluk göstermesi elbette büyük bir sürpriz olurdu. Yine de belirtmemiz gerekir ki düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan bu filozofların görüşleri arasında uzlaşma olmamasına karşın ortaya koydukları kuramların biri, diğerinden daha az değerli değildir. Her bir teori, belli bir ya da birkaç yönden açıklama getirmektedir. Bu nedenle aralarında kapsayıcılık farkı bulunmaktadır.

Gülme edimiyle ilgili çalışmalar özellikle evrimsel psikoloji ve sinirbilimin de devreye girmesiyle hız kazanmış, ünlü düşünürlerin fikirlerinin ötesine geçilerek daha kapsayıcı kuramlar ortaya konulmaya başlamıştır. Söz konusu çalışmalar neticesinde gülme ediminin yüz kaslarının hareketinden ibaret olmaması gibi şaşırtıcı bir sonuca varılmıştır. Bu sonuca göre, gülme ediminin asıl belirleyici özelliği nefes alıp verme sıklığındaki değişimdir.[1] Kahkahalarla güldüğümüz zamanlar nefessiz kalmamızın sebebi de tam olarak budur. Söz konusu tespitle birlikte insanın gülebilen tek canlı olduğuna dair inanç sarsılmış, konuyla ilgili yapılan deneyler sonucundaysa diğer canlıların da *gülebildikleri* gözlemlenmiştir. Öyleki fareler üzerinde yapılan bir deneyde araştırmacı, fareleri yakalayarak onları gıdıklamış, bu süre zarfında da farelerin sesleri kaydedilmiştir. Kaydedilen bu sesler farelere dinletildiğinde farelerin oyun oynama eğilimi ve rahatlama emareleri gösterdikleri gözlemlenmiştir.[2]-[3] Mimikler ve nefes alışverişindeki değişikliğin yanı sıra gülme ediminin insanlar üzerindeki etkisi de hemen hemen aynıdır. Gülme

---

**1** Sophie Scott, "Why We Laugh", *TED*, March 2015, (çevrimiçi), https://www.ted.com/talks/sophie_scott_why_we_laugh, (erişim: 30.09.2018).

**2** AMNH, "The Science Behind Singing Mice and Laughing Rats", *American Museum of Natural History*, 26.12.2017, (çevrimiçi) https://www.amnh.org/explore/news-blogs/news-posts/the-science-behind-singing-mice-and-laughing-rats, (erişim: 30.09.2018).

**3** Bkz. Jaak Panksepp, Jeff Burgdorf, "'Laughing' Rats and The Evolutionary Antecedents of Human Joy?", *Physiology & Behavior*, vol. 79, Issue 3, August 2003, s. 533-547.

edimi sosyalleşmeyi kolaylaştırdığı gibi endorfin hormonu salgılanmasına neden olarak gülen kişinin kendini daha rahat ve mutlu hissetmesine neden olmaktadır.[4]

Özel bir tür bilişsel uyaran karşısında gülme edimini sergilemek, insanların gülme edimini diğer hayvanların gülme edimlerinden ayırmaktadır. Dil oyunları, espriler, fıkralar, karikatürler vb. ürünler insanlarda gülme edimini ortaya çıkaran özel uyaranlar olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte insanlarda gülme edimini ortaya çıkaran bu özel uyaranların tümüne mizah diyoruz. Peki mizahi ürünler nasıl oluyor da insanlarda gülme edimini ortaya çıkarıyor? Bu sorunun cevabını, daha önce sözünü ettiğimiz düşünürlerin fikirlerini takip ederek bulmaya çalışacağız.

## Geleneksel Mizah Kuramları

Günümüzde gülmek neredeyse bir ihtiyaç olarak görülüyor ve bu edim gündelik hayatımızda daha fazla yer alıyor. Bu sayede biyolojik işlevini yerine getirerek sosyalleşmeyi kolaylaştırıyor. Gülme edimine yol açan mizah ise artık önemli ve son derece değerli bir zihin etkinliği olarak görülüyor. Buna karşın gülme edimi halen birçok kültürde ciddiyetsizlik göstergesi olarak algılanarak uygunsuz bir davranış olarak nitelendirilmektedir. Ülkemizde de bu anlayışın son çeyrek asıra değin hâkim olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Gülme edimine ve mizaha ilişkin bu olumsuz yaklaşımın köklerine çok eskilerde, Antik Çağ düşünürlerinin fikirlerinde rastlamaktayız.

Platon'a göre gülme edimi kötü bir edimdir.[5] Kendini, olduğundan daha bilge ya da güzel sanan bir arkadaşımızın bu haline güldüğümüzde, gülme ediminden dolayı haz duyarız. Ne var ki dostlarımızın talihsizliğine gülüyor olduğumuzdan ve gülmek de haz duymak olduğundan aslında dostlarımızın talihsizliğinden haz duyuyoruz demektir. Dostlarımızın talihsizliği karşısında haz duymak ise kötüdür.[6]

Platon'un gülme edimini kötü olarak nitelendirmesinin temelinde bir kimsenin, başka bir kimsenin içinde bulunduğu kötü durum karşısında gül-

---

**4** Sandra Manninen, Lauri Tuominen, Robin Dunbar, Tomi Karjalainen, Jussi Hirvonen, Eveliina Arponen, Riitta Hari, Iiro P. Jääskeläinen, Mikko Sams, Lauri Nummenmaa, "Social Laughter Triggers Endogenous Opioid Release in Humans", *Journal of Neuroscience*, 23 May 2017, s. 8-12.

**5** John Morreall, "Philosophy of Humor", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2016, (çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/humor/, (erişim: 30.09.2018).

**6** Platon, *Philebus*, (49d11-50a9), trans. by J. C. B. Gosling, Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 49-50.

mesi yatmaktadır. Gülmenin, bir başkasının zor durumda olmasından kaynaklandığını savunan bu kurama üstünlük kuramı adı verilmektedir. Bu kurama göre, buz üstünde yürüyen birinin ayağı kayıp düştüğünde veya birini korkuttuğumuzda gülmemiz bu talihsiz kişiye karşı üstünlük hissediyor olmamızdan kaynaklanmaktadır.

Üstünlük kuramı[7] şakalar, sakarlıklar vb. etmenler nedeniyle gerçekleşen gülme edimine açıklama getiriyor gibi görünmektedir. Husserl'in ünlü fotoğrafındaki yüz ifadesini muhafaza ederek elinde kitaplarıyla ders vereceği amfiye girdiğini ve kendinden emin adımlarla kürsüye yaklaştığını hayalimizde canlandıralım. Kitaplarını kürsünün üstüne bırakıyor, notlarına son bir defa göz atıyor. Sınıfa şöyle bir göz gezdirip derin bir nefes alıyor, konuşmaya başlamak üzere kürsüye yaslandığında kürsüyle birlikte yere kapaklanıyor! Böyle bir sahne karşısında kahkahayı muhafaza edebilmek oldukça güç olurdu doğrusu. Ne var ki sakarlıklar ya da şakaya kurban giden insanlar bizi her zaman güldürmemektedir. Aynı örnekten hareket edecek olursak, Husserl'in yürümekte zorluk çekerek amfiye girmesi ve ardından söz konusu düşüşü yaşaması pek de gülünç olmazdı. Üstünlük kuramının bir diğer zayıf yönü de karikatürleri, nüktedanlıktan uzak esprileri neden gülünç bulduğumuzu açıklamada yetersiz kalmasıdır.

Gülme ediminin bir takım psikolojik ve fiziksel kasılmaların rahatlaması sonucunda gerçekleştiğini savunan bir kuram vardır ki buna rahatlama kuramı[8] adı verilmektedir. Lord Shaftesbury'nin rahatlama kuramına göre gülme edimi tıpkı buharlı kazanlarda bulunan ve basıncı tahliye etmeye yarayan vanaların işlevini görmektedir. Sinirlerde basınca neden olan *hayvan ruhları*[9] gülünç sözler ya da olaylar karşısında serbest kalarak gülme ediminin gerçekleşmesine neden olmaktadır. Freud'un rahatlama kuramına göreyse duyguları baskılamak için kullanılan enerji; şakalar, fıkralar ya da espriler karşısında serbest kalarak gülme edimine yol açmaktadır.[10] Shaftesbury'nin rahatlama kuramı, gülme ediminin fiziksel işleyişini açıklamada isabetli bir tahmin gibi görünmektedir. Özellikle fıkralar ya da gülünç hikâyeler söz konusu olduğunda beklentiye bağlı bir gerilim söz konusu olmakta, fıkranın vurucu[11] kısmına gelindiğindeyse bu gerilim kahkahayla birlikte yerini ra-

---

**7** İng. *Superiority Theory*.

**8** İng. *Relief Theory*.

**9** İng. *animal spirits*. Bu kavramda yer alan "ruh" kelimesi çok çok ince bir tür sıvı anlamında kullanılmıştır.

**10** John Morreall, "Philosophy of Humor", a.y.

**11** İng. *punch-line*. Fıkraların ya da gülünç hikâyelerin genelde sonunda yer alan ve anlatıyı gülünç yapan esas cümledir. Nasreddin Hoca'nın ünlü "Ya tutarsa?" sözünü buna örnek

hatlamaya bırakmaktadır. Fakat Shaftesbury'nin kuramı hangi durumların ya da sözlerin bu türden rahatlamaya nasıl imkân tanıdığına dair herhangi bir açıklama getirmemektedir. Freud'un kuramının özellikle müstehcen fıkralar söz konusu olduğunda geçerlilik kazandığı söylenebilir. Freud'un görüşlerini rehber edinerek düşünecek olduğumuzda, duygularını baskılamak için en çok çabayı sarf eden kişinin müstehcen bir fıkra karşısında en çok gülen kişi olması gerekir. Zira ne kadar çok çaba sarf ederse duyguları bastırmak için kullanacağı enerji de o denli yüksek olacak ve bu enerji kahkaha olarak açığa çıkacaktır. Oysa ki Hans Jurgen Eysenck tarafından yapılan deney göstermiştir ki saldırgan veya müstehcen fıkralar karşısında en coşkulu kahkayı atanlar bu tür duygularını en çok baskılayanlar değil, bilakis bu duyguları dışa vurmayı tercih edenlerdir.[12] Henri Bergson da bu kurama karşı çıkanlar arasındadır. Bergson, duyguların gülme önünde bir engel teşkil ettiği görüşünü savunmuştur. Ona göre, "Komiğin tüm etkisini göstermesi için yüreğin uyuşturulması gibi bir şey gerekiyor; çünkü komik, arı zekâya seslenir."[13]

Geleneksel mizah kuramları arasında belki de en umut vadedeni uyuşmazlık kuramıdır[14]. Bu kurama göre gülünç öyküler ya da fıkralar söz konusu olduğunda kişide bir beklenti oluşur. Öykünün sonunda yer alan vurucu cümle bu beklentiye uygun olmaz ve böylece gülme edimi gerçekleşir. Kant da bu görüşü savunan düşünürler arasındadır. Gittikçe artan gerilim ve beklentinin aniden boşa çıkması neticesinde kahkahanın ortaya çıktığını öne sürmektedir.[15] Kant bu görüşünü şu iki öyküyle örneklendirir:

> "Varlıklı bir muris vefat etmiş ve varisi gösterişli bir cenaze töreni düzenlemek istemiş. Fakat bunu bir türlü başaramamış. 'Çünkü,' demiş varis, 'ağıtçıların daha iyi yas tutmaları için daha çok para verdikçe daha da neşeli hale geldiler.'"[16]

> "Bir tüccar, neyi var neyi yoksa ortaya koyarak aldığı malları Hindistan'dan Avrupa'ya getiriyormuş. Derken çok şiddetli bir fırtınayla karşılaşmışlar ki bunlardan bazılarını gemiden atmak zo-

---

gösterebiliriz. Her ne kadar bu kavram Türkçeye daha önce "can alıcı nokta" çevrilmiş olsa da kavramın kaynak dildeki kullanımını da andıran bir karşılık olduğunu düşünerek bu kelimeyi kullanmayı tercih ettik.

**12** A.y.

**13** Henri Bergson, *Gülme – Komiğin Anlamı Üzerine Deneme*, çev. Yaşar Avunç, 3. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 15.

**14** İng. *Incongruity Theory.*

**15** A.y.

**16** A.y.

runda kalmış. Zavallı adam öyle kahrolmuş ki peruğu bir gecede beyazlamış."[17]

Gerek diğer mizah kuramlarıyla karşılaştırıldığında gerekse günümüz mizah ürünleri göz önüne alındığında uyuşmazlık kuramının gülme ediminin bilişsel temeline dair tatmin edici bir açıklama getirdiğini söylemek mümkün. Zira bu kuram, yalnızca vurucu ifadelere sahip öykü ya da fıkralara açıklama getirmekle kalmıyor, sakarlıkların ya da şakaların neden gülme edimini tetiklediğini açıklıyor. Husserl örneğini hatırlayacak olursak bilindik sert bakışlarıyla kendinden emin bir şekilde sınıfa giren filozofa dair beklentimiz kürsüye hâkim olarak konuşmasına başlamasıdır. Fakat filozof, kürsüyle birlikte ansızın yere kapaklanınca bu beklentimiz boşa çıkar ve dolayısıyla güleriz. Benzer şekilde, güçlükle yürüyebilen Husserl'e dair beklentimiz (daha doğrusu korkumuz) her an düşmesi yönündedir. Dolayısıyla bu durumda Husserl dengesini kaybedip düşerse gülme edimi ortaya çıkmayacaktır.

Uyuşmazlık kuramı iyi bir açıklama sunuyor olmasına karşın bütünlüklü bir kuram olmaktan uzaktır. Fıkralar, gülünç öyküler söz konusu olduğunda beklentimizle uyuşmayan bir sonuçla karşılaştığımız gülüyoruz. Benzer şekilde gündelik alışkanlıklarımıza uyuşmayan bazı durumlar gerçekleştiğinde; örneğin ağaçta duran karga aniden metrelerce baş aşağı düşüp hemen ardından yürüyerek oradan uzaklaştığında gülüyoruz. Peki ya karga yere çarpmadan hemen önce, kanat çırpmıyor olmasına karşın, havada asılı kalsaydı? Hiç şüphe yok ki bu durum tüm beklentilerimizi aşan bir durum olurdu. Fakat böyle bir sahne karşısında gülebilir miydik? Kuramla ilgili bir diğer sorun da güldürmeyen fıkralardır. Yalnızca fıkrayı anlatan kişinin çaresiz, umut dolu gözlerle gülümsediği fakat fıkrayı dinleyen hiç kimsenin gülmediği anlar hayalimizde canlanacaktır. Dinleyicinin beklentisine uymayan vurucu ifadeler hiç şüphe yok ki bu fıkralarda da mevcuttur fakat her nasılsa dinleyiciler bu türden fıkralara gülmezler. Diğer yandan, korku hikâyeleri ve polisiyle öyküleri de kişide bir beklenti yaratıp bu beklentiyle uyuşmayan bir sonuç ortaya koyarlar. Buna karşın söz konusu öyküler karşısında ya korkarız ya da şaşkınlığa uğrarız. İllüzyon gösterilerini de bu bağlamda örnek olarak göstermek mümkün. Kupa asının bir saniyeden kısa bir süre içinde, üstelik gözlerimizin önünde, maça papazına dönüştüğünü görmek hiç şüphe yok ki beklenmedik bir gelişmedir. Fakat bu illüzyonla karşı karşıya kaldığımızda kahkahalarla gülmek yerine, genelde, ağzımız bir karış açık, maça papazına bakakalırız.

---

**17** A.y.

Özetleyecek olursak geleneksel kuramlar arasında mizahi unsurların yapısını ortaya koymada en büyük başarıyı uyuşmazlık kuramının göstermiş olduğunu yadsıyamayız. Ne var ki uyuşmazlık kuramının getirdiği açıklama yeterli değildir. Yine de günümüzdeki mizah çalışmaları açısından yol gösterici kuram olma özelliğini taşımaktadır.

## Uyuşmazlık Kuramı ve Mizahın Mantığı

Uyuşmazlık kuramının getirdiği açıklama gereğince bazı uyuşmazlık durumlarının gülme edimine yol açtığını artık biliyoruz. Peki gülme edimine yol açan bu özel uyuşmazlık durumlarını tespit edebilmek mümkün müdür? New Yorker'ın karikatür editörü Bob Mankoff bu soruya yanıt aramıştır.[18]

Bob Mankoff'a göre uyuşmazlığın altı kategorisi bulunmaktadır. İlk kategori, uygunluk! Diğer bir deyişle günlük hayatta karşılaştığımız, gördüğümüzde bizde şaşkınlık uyandırmayan şeyler ilk kademeye karşılık gelmektedir. Buna Charlie Chaplin'in şapkasını örnek verebiliriz. Charlie Chaplin gerek mimikleri gerekse jestleriyle bizi güldürse de şapkası başında durduğu sürece şapkasıyla ilgili mizahi bir durum söz konusu değildir. Şapka, bir şapkadan beklendiği üzere beyefendinin başında durmaktadır. Uyuşmazlığın ikinci kademesi için "neredeyse uygun" diyebiliriz. Aynı örneği devam ettirecek olursak Charlie Chaplin şapkasını çıkarıp şapkasının içinden sigara paketi çıkartıyorsa bu hemen hemen ikinci kategoriye karşılık gelmektedir. Evet, şapka bir çıkın değildir fakat şapkanın astarında sigara taşımak da alışılmışın dışında olmasına karşın olanak dahilindedir. Üçüncü kategori, mizahtır. Charlie Chaplin şapkanın astarından sigarasını aldıktan sonra elini bir kez daha şapkasının içine sokar ve bu sefer şapkadan bastonunu çıkarır. Charlie Chaplin'le özdeşleşen bastonun, küçücük bir şapkadan çıkması elbette beklentileri aşan bir olaydır. Ne var ki halen bağlamla belli bir uyum içerisindedir. Dördüncü kategori, saçmalıktır. Gerçekle, alışagelmişle olan bağ kopmuş; uyuşmazlık artmıştır. Sözgelimi Chaplin, bu sefer şapkasından aslan çıkartmaktadır. Beşinci kategori anlamsızlıktır. Uyuşmazlık daha da artmıştır. Chaplin, şapkasından Rodos Heykeli'ni çıkartmaktadır. Altıncı kategoriyse kafa karışıklığıdır. Burada mutlak bir uyuşmazlık vardır. Ne normal olanla ne bağlamla hiçbir ilişki kalmamıştır. Şapka bir anda havlamaya başlar ve Chaplin'i ısırmaya çalışır.

---

**18** Bob Mankoff, "Anatomy of a New Yorker Cartoon", *TED*, May 2013, (çevrimiçi) https://www.ted.com/talks/bob_mankoff_anatomy_of_a_new_yorker_cartoon, (erişim: 30.09.2018).

Mankoff'un çalışması oldukça ilginçtir. Özetle, normalden belli bir oranda sapılması durumunda mizahın ortaya çıkacağı görüşünü savunarak neredeyse mizahın matematiği olduğunu öne sürmüştür. Fakat bu oranı hesaplayabilmek pek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte, bazı durumlardan (belli bir oranda uyuşmazlığa sahip) kimi özel sonuçların çıkması bir tür çıkarıma işaret etmektedir. Bu fikri biraz açalım. Alışkanlıklarımız, dış dünya hakkında halihazırda sahip olduğumuz bilgiler; biri tarafından üretilen hayali durumlar (öykü, fıkra vs.), analojiler... Bunları birer öncül olarak kabul etmek mümkündür. Bunun yanı sıra, uyuşmazlık kuramına göre, bir de sonuçtan bahsetmek gerekir. Bu sonuç öyle bir sonuç olmalı ki ne öncüller aracılığıyla doğrudan ulaşabilsin (Chaplin'in şapkasının daima başında durması), ne de trivializme düşülsün (Chaplin'in şapkasının, onu bir köpek gibi kovalaması). Öyleyse mizahın ortaya çıkabilmesi için öncüller ile sonuç arasında belli bir tür ilişki olmalıdır. Bu durumda mizahın bir tür çıkarım olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Yakın dönemde mizahın mantıksal bir yapıya sahip olduğuna ilişkin bir yaklaşım Daniel Dennett ve Matthew Hurley tarafından ortaya konmuştur. Dennett ve Hurley'e göre gülme edimi uyuşmazlıkla bağlantılıdır fakat uyuşmazlığın bulunuyor olması gülme ediminin ortaya çıkması için yeterli değildir. Bunun için zihinsel bir süreç gerekir. Mizah, bir tür hata ayıklama sürecinin uyaranıdır. Durmadan çıkarımlar yapan zihin, mizahi bir durumla karşılaştığında burada bir şeylerin yolunda olmadığını keşfeder ve bunun nereden kaynaklandığını çözmeye çalışır. Fakat bu işlem sıradan problem çözmeden farklıdır. Dennett ve Hurley, bu farkı problem çözme ve mizah karşısında verilen tepkiler üzerinden ortaya koyar. Problem çözme, "*Eureka!*" benzeri bir "A-ha!" ifadesiyle karşılık bulur. Mizahta ise verilen tepki "Ha-ha!" şeklinde ifade edilebilir. Bir yapbozu örnek olarak alacak olursak problem çözme etkinliği hangi parçaların nereye eklenmesi gerektiğini bize göstermektedir. Buna karşın mizah, sözgelimi, kulağın bulunması gereken yerde, üzerinde kulak bulunan parçayla aynı şekle sahip olduğu için üzerinde burun bulunan parçanın yer aldığının farkına varıldığında söz konusu olur; bu hata giderme işleminin sonucundaysa gülme edimi ortaya çıkar. [19]

## Sonuç

Yakın dönemde yapılan çalışmalar gülme ediminin yalnızca mimiklerden ibaret olmadığını, aslen nefes alışverişindeki bir tür frekans değişikliğinin

---

**19** Matthew C. Hurley, Daniel C. Dennett, Reginald B. Adams Jr., *Insider Jokes: Using Humor to Reverse-Engineer the Mind*, Massachusetts: The MIT Press, 2011, s. 292-294.

gülme edimine işaret ettiğini ortaya koymuştur. Bu gelişmeyle birlikte hayvanlarda da gülme ediminin sergilendiği sonucuna varılmıştır.

Gülme edimi, insan ve diğer canlılarda neredeyse hayati bir öneme sahiptir. Sosyalleşmeye yardımcı olduğu gibi bireylerin stres seviyelerini düşürerek rahatlamalarını ve kendilerini mutlu hissetmelerini sağlamaktadır. Gülme edimi, gıdıklama gibi fiziksel uyaranlar sonucu gerçekleşebileceği gibi oyun sırasında da kendini göstermektedir. İnsanlar söz konusu olduğunda ise mizah dediğimiz özel bir uyaran gülme edimine yol açmaktadır. Mizah ve gülme edimi insan yaşamı ve kültürünün önemli bir parçası olsa da düşünce tarihinde pek nadiren incelemeye konu edilmiştir. Önemli düşünürler gülme edimi ve mizahla ilgili olarak üstünlük kuramı, rahatlama kuramı ve uyuşmazlık kuramı gibi birtakım açıklamalar getirmeye çalışmışlarsa da bu kuramların gülme edimini ve mizahı tüm kapsamıyla açıklamada yeterli olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Bu kuramların her biri gülme edimine ve mizaha belli bir yönden açıklama getirmekte, diğer yönleri açıklamada ise yetersiz kalmaktadır. Uyuşmazlık kuramı, diğer mizah kuramlarına kıyasla daha geniş bir kapsayıcılığa sahiptir. Mizahın öncüller ve bu öncüllerle uyumlu olmayan bazı özel sonuçlar söz konusu olduğunda ortaya çıkarak gülme ediminin gerçekleşmesine neden olduğunu savunur. Biz de bu görüşten hareketle belli öncüller ile bunlarla bağlantılı bazı özel sonuçların gülme edimine yol açıyor olmasından dolayı mizahın bir zihin etkinliği, bir tür mantıksal çıkarım olduğu görüşünü savunmaktayız.

Mizahın özel bir tür zihinsel etkinliğin, bir hata ayıklama sürecinin uyaranı olduğunu savunan Daniel Dennett ve Matthew Hurley'e göre zihin durmadan çıkarımlar yapmakta, çıkarımları denetlemektedir. Bizim gülünç bulduğumuz durumlar, öyküler ve diğer uyaranlar söz konusu olduğunda zihnimiz çıkarımları denetlemekte, bir şeylerin yanlış gittiğini görerek hatanın nereden kaynaklandığını çözmeye çalışmaktadır. Bu işlem başarıya ulaştığında ödül mekanizması devreye girerek gülme edimi ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu görüş, farklı kültürlerdeki mizahi ürünlerle karşılaşıldığında ya da vakıf olunmayan konular hakkındaki espriler karşısında bireylerin neden gülmediklerine dair de açıklama getirmektedir. Diğer kuramlarla karşılaştırıldığında bu kuram gülme edimini biyolojik yönünü göz ardı etmeden ele almakta, mizahın mantıksal yapısını ortaya koyarak bütünlüklü ve kapsayıcı bir kuram olarak karşımıza çıkmaktadır.

## KAYNAKÇA


AMNH, "The Science Behind Singing Mice and Laughing Rats", *American Museum of Natural History*, 26.12.2017, (çevrimiçi) https://www.amnh.org/explore/news-blogs/news-posts/the-science-behind-singing-mice-and-laughing-rats, (erişim: 30.09.2018).

Bergson, Henri, *Gülme – Komiğin Anlamı Üzerine Deneme*, çev. Yaşar Avunç, 3. baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Hurley, Matthew C., Daniel C. Dennett & Reginald B. Adams Jr., *Insider Jokes: Using Humor to Reverse-Engineer the Mind*, Massachusetts: The MIT Press, 2011.

Mankoff Bob, "Anatomy of a New Yorker Cartoon", *TED*, May 2013, (çevrimiçi) https://www.ted.com/talks/bob_mankoff_anatomy_of_a_new_yorker_cartoon, (erişim: 30.09.2018).

Manninen, Sandra, Lauri Tuominen, Robin Dunbar, Tomi Karjalainen, Jussi Hirvonen, Eveliina Arponen, Riitta Hari, Iiro P. Jääskeläinen, Mikko Sams, Lauri Nummenmaa, "Social Laughter Triggers Endogenous Opioid Release in Humans", *Journal of Neuroscience*, 23 May 2017.

Morreall, John, "Philosophy of Humor", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2016, (çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/humor/, (erişim: 30.09.2018).

Platon, *Philebus*, 49d11-50a9, trans. by J. C. B. Gosling, Oxford: Clarendon Press, 1975.

Scott, Sophie, "Why We Laugh", *TED*, March 2015, (çevrimiçi), https://www.ted.com/talks/sophie_scott_why_we_laugh, (erişim: 30.09.2018).

Panksepp, Jaak, Jeff Burgdorf, "'Laughing' Rats and The Evolutionary Antecedents of Human Joy?", *Physiology & Behavior*, vol. 79, Issue 3, August 2003, s. 533-547.

# KAYA KANITI: "TANRI VARDIR" ÖNERMESİNE İLİŞKİN YENİ BİR MANTIKSAL- FELSEFİ AÇILIM

**Hacı KAYA***

**ÖZ**

Eğer ontolojik, kozmolojik kanıtlar geçerli kanıtlarsa ya da en azından bizi ikna edici kanıtlarsa o halde "Tanrı vardır" önermesi doğrudur. Eğer geçerli kanıt değillerse ya da biz bu kanıtların ikna edici kanıtlar olmadığına inanıyorsak, "Tanrı vardır" dediğimizde ve buna inandığımızda hâlâ aklın sınırları içinde sayılırız. Dolayısıyla her iki durumda da "Tanrı vardır" önermesi aklın sınırlarında durmaktadır. Birinci durumda önerme rasyonel ve kanıtlanmış bir önerme iken ikinci durumda kanıtlanmamış ve aklın sınırlarında bir önermedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kaya kanıtı, ontolojik kanıt, kozmolojik kanıt, Tanrı'nın varlığı, mantık

* Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü,
E:posta: hacikaya5@gmail.com

## KAYA ARGUMENT: A NEW LOGİCAL AND PHİLOSOPHİCAL EXPANSİON TO THE PREMİSE 'GOD EXİSTS'


### ABSTRACT

If ontological and cosmological arguments on the existence of God are valid proofs, or at least to the point of convincing us, then, the premise "God exists" is correct. If there is no valid argument, that is, if they do not prove the existence of God, or if we believe that they are not convincing arguments for us, we are still within the boundaries of the reason when we said "God exists" and we believed in it. Consequently, in both cases, the premise "God exists" is within the limits of the reason. While in the first case the proposition is rational and affirmed, in the second case it is denied and not irrational.



**Keywords**: Kaya argument, ontological argument, cosmological argument, existence of God, logic

**Terimler**

**A:** Aklî/Teorik aklın sınırlarında
**Ç:** Mantıksal çelişki
**K:** Varlığı kanıtlanan
**Ö:** Önerme
**T:** Tanrı
**V:** Var

## A. Klasik Mantık Diliyle Kaya Kanıtı: Beş Argüman

### 1. Argüman

Her K, V'dir
T, K'dır
O halde; T, V'dir

Bazı T, V değildir
T, K'dır
O halde; Bazı K, V değildir

"Bazı K, V değildir" önermesi "Her K, V'dir" önermesiyle çelişmektedir. O halde; "T, V'dir."

### 2. Argüman

Hiçbir V, V olmayan değildir (Her V, V'dir)
Her K, V'dir
O halde; Hiçbir K, V olmayan değildir (Her K, V'dir)

Bazı K, V değildir
Her K, V'dir
O halde; Bazı V, V değildir

"Bazı V, V değildir" önermesi "Her V, V'dir" önermesiyle çelişmektedir. O halde; "Hiçbir K, V olmayan değildir (Her K, V'dir)"

### 3. Argüman

"Her K, V'dir" ise "Bazı V, K'dır" olur. Eğer "Bazı V, K'dır" ise "Bazı V, K değildir" olur.

**4. Argüman**

"T, K'dır ise T, V'dir ve T, K değilse T, V'dir". Çünkü "Bazı V, K" ve "Bazı V, K değildi."

Yani;

"Bazı V, K'dır ve Bazı V, K değildir" ise "T, K ise T, V'dir ve T, K değilse T, V'dir"

Bazı V, K'dır ve Bazı V, K değildir

O halde; "T, K'dır ise T, V'dir ve T, K değilse T, V'dir."

**5. Argüman**

"T, K'dır ise T, V'dir" ve "T, K değilse T, V'dir" önermeleri arasında mantıksal çelişki yoksa her iki önerme de teorik aklın sınırlarındadır.

"T, K'dır ise T, V'dir" ve "T, K değilse T, V'dir" önermeleri arasında mantıksal çelişki yoktur

O halde; "T, K değildir ise T, V'dir" önermesi teorik aklın sınırlarındadır.

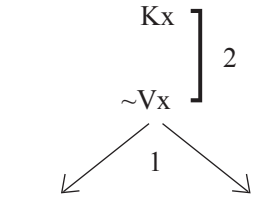
**B. Modern Mantık Diliyle Kaya Kanıtı**

**1. Argüman**

$\forall x(Kx \rightarrow Vx), Tx \rightarrow Kx \therefore Tx \rightarrow Vx$

$\sim\exists x(Tx \rightarrow Vx), Tx \rightarrow Kx \therefore \sim\exists \mathbf{x}(Kx \rightarrow Vx)$

1. $\forall x(Kx \rightarrow Vx)$
2. $\sim\exists x(Kx \rightarrow Vx) = \forall x\sim(Kx \rightarrow Vx)$




Tutarsız

O halde; $Tx \rightarrow Vx$ geçerlidir.

**2. Argüman**

~∀x(Vx→~Vx),∀x(Kx→Vx) ∴ ~∀x(Kx→~Vx)=∀x(Kx→Vx)

~∃x(Kx→Vx), ∀x(Kx→Vx) ∴ ~∃x(Vx→Vx)

1. ~∀x(Vx→~Vx)=∀∃x ~(Vx→~Vx)
2. ~∃x(Vx→Vx)= ∀x~ (Vx→Vx)

Vx
Vx ] 1

Vx
~Vx ] 2

x Tutarsız

O halde; ~∀x(Kx→~Vx)=∀x(Kx→Vx) geçerlidir.

**3. Argüman**

∀x(Kx→Vx) → ∃ x(Vx→Kx), ∃ x(Vx→Kx)→ ~∃ x(Vx→Kx)

1. ∃ x(Vx→Kx)
2. ~∃ x(Vx→Kx)= ∀x~(Vx→Kx)

Vx ] 2
~Kx
1
Vx ~Kx

Önermeler kendi arasında tutarlıdır.

**4. Argüman**

$(Tx \rightarrow Kx) \rightarrow (Tx \rightarrow Vx)\ \Lambda \sim (Tx \rightarrow Kx) \rightarrow (Tx \rightarrow Vx)$

Çünkü;

$\exists x(Vx \rightarrow Kx) \rightarrow \sim \exists x(Vx \rightarrow Kx)$

Ö1 ~Ö1 Ö2 Ö3 ~Ö2 Ö3

$[\{\exists x(Vx \rightarrow Kx) \rightarrow \sim \exists x(Vx \rightarrow Kx)\}] \rightarrow [\{(Tx \rightarrow Kx) \rightarrow (Tx \rightarrow Vx)\}\ \Lambda \{\sim (Tx \rightarrow Kx) \rightarrow (Tx \rightarrow Vx)\},]$

Ö1 ~Ö1 Ö2 Ö3 ~Ö2 Ö3

$[\{\exists x(Vx \rightarrow Kx) \rightarrow \sim \exists x(Vx \rightarrow Kx)\}] \therefore \{(Tx \rightarrow Kx) \rightarrow (Tx \rightarrow Vx)\}\ \Lambda \{\sim (Tx \rightarrow Kx) \rightarrow (Tx \rightarrow Vx)\}$

Ö5 Ö6

1. $(Ö1 \rightarrow \sim Ö1) \rightarrow \{(Ö2 \rightarrow Ö3)\ \Lambda\ (\sim Ö2 \rightarrow Ö3)\} = Ö5 \rightarrow Ö6$

Ö5

2. $(Ö1 \rightarrow \sim Ö1)$

~Ö6

3. $\sim\{(Ö2 \rightarrow Ö3)\ \Lambda\ (\sim Ö2 \rightarrow Ö3)\}$

Ö5
~Ö6
1
~Ö5 Ö6
x x

Tutarsız

O halde; $\{(Ö2 \rightarrow Ö3)\ \Lambda\ (\sim Ö2 \rightarrow Ö3)\}$ geçerlidir.

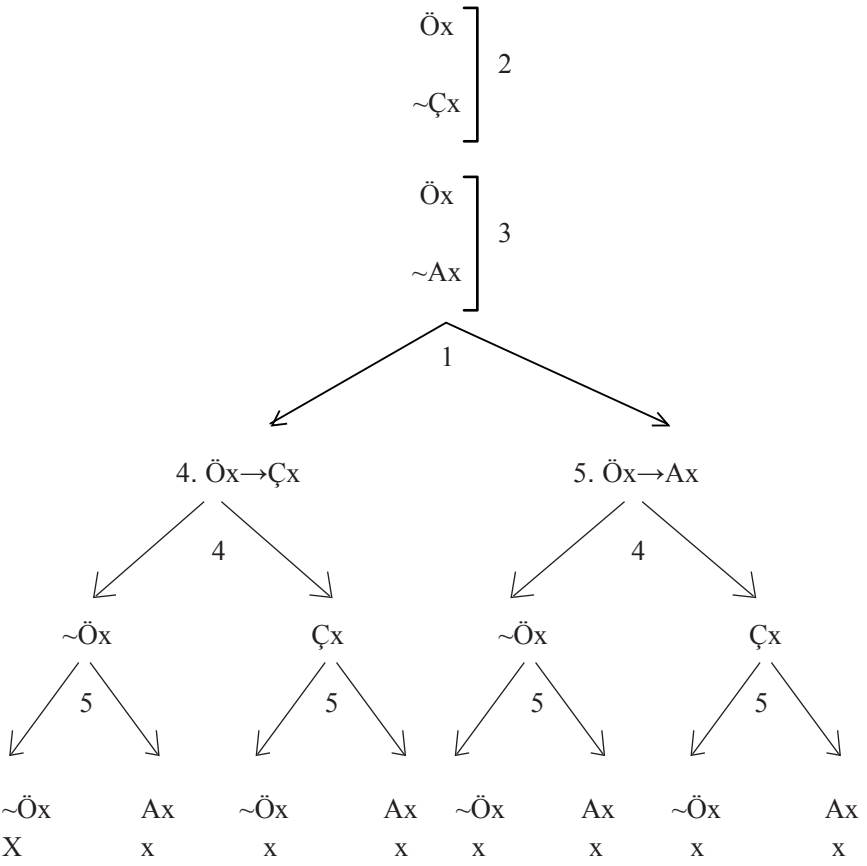
**5. Argüman**

Ö

$\sim\Big[\ \{(Tx\rightarrow Kx)\rightarrow (Tx\rightarrow Vx)\}\ \Lambda\ \{\sim(Tx\rightarrow Kx)\rightarrow (Tx\rightarrow Vx)\}\rightarrow Çx\Big]$,

$\rightarrow (Öx\rightarrow Ax)\sim(Öx\rightarrow Çx)\ \therefore Öx\rightarrow Ax$

1. $\sim(Öx\rightarrow Çx)\rightarrow(Öx\rightarrow Ax)$
2. $\sim(Öx\rightarrow Çx)$
3. $\sim(Öx\rightarrow Ax)$




Tutarsız

O halde; $\sim(Tx\rightarrow Kx)\rightarrow(Tx\rightarrow Vx)$ geçerlidir.

# NİCHOLAS RESCHER'İN İSLAM/ARAP MANTIĞINA KATKILARI ÜZERİNE

**Ahmet KAYACIK***

## ÖZ

1928 Almanya doğumlu olan Nicholas Rescher felsefenin birçok dalında önemli eserler vermiştir. Bu alandaki çalışmaları sebebiyle çeşitli ödüller almış ve eserleri üzerine çok sayıda da çalışmalar yapılmıştır. Felsefenin bir kolu sayılan mantık ve özellikle kendisinin "Arabic logic" diye ifade ettiği alanda ise, kendi yaşadığı dönemlerde çok az çalışmaların yapıldığı dikkatini çekmiş ve 1959 yılında burs alarak bu alanda çalışmalar yapmaya başlamıştır. Kendi ifadesiyle Arap tıbbı, matematiği, astronomisi ve felsefesi vb. alanlarda çalışmalar yapılırken, mantık alanı neredeyse hiç çalışılmamış ve düşünce tarihinin bu alandaki katkısı ortaya çıkarılmamıştır. Bu alandaki boşluğu doldurmak üzere yola çıkan Rescher, çalışmaları sonucunda makaleler hariç iki eser ortaya koymuştur. Bunlardan biri *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh, 1964) diğeri de *Studies in the History of Arabic Logic* (Pittsburgh, 1963)'dir. Bu çalışmada başta bu iki eser kapsamında olmak üzere bu alanla ilgili yazmış olduğu makaleleri de hesaba katarak Rescher'in

* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı, E-posta: akayacik@erciyes.edu.tr

Arap/İslam mantığına ya da genel olarak mantık tarihine katkıları ele alınacak ve değerlendirilecektir.

**Anahtar kelimeler:** Rescher, mantık tarihi, Arap/İslam mantık tarihi, katkı

## ON THE CONTRIBUTIONS OF NICHOLAS RESCHER'S TO ISLAMIC/ARABIC LOGIC

### ABSTRACT

Nicholas Rescher who was born in 1928 in Germany, wrote important works in various fields of philosophy. He was awarded for his studies on this field and also many studies done on his Works. As to field of logic was accepted a part of philosophy and "Arabic Logic" by his calling, the studies on this field drawn his attention and by having a scholarship began to study on this field in 1959. By his words, while much has been written Arabic medicine, astronomy, mathematics, philosophy etc. the story of logical studies in Islam has never been attempted, with the result that this important chapter in intellectual history remains almost wholly unopened. Rescher, who is intending to contribute to this field, apart from his articles, has been written two important books. One is *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh, 1964) and another is *Studies in the History of Arabic Logic* (Pittburgh, 1963). These two books are the result of his intensive studies on Arabic logic and have important value for researhers. Our aim in this study to say something about the contribution of Rescher to Arabic logic within the frame work of these works.

**Keywords:** Rescher, Arabic logic, history of Arabic/Islamic logic, contribution

## Giriş

### 1. Rescher'in Hayatı

15 Temmuz 1928'de Hagen, Almanya'da doğan Rescher'in aslı adı Klaus Helmut Erwin Rescher olup, 1938 yılında Amerika'ya göç ettikten sonra Nicholas adını almıştır.[1] 1942-46 yılları arasında lise eğitimi alan Rescher[2], 1946-49 yıllarında Queens College'da felsefe eğitimi almış[3] ve 1949-53 yıllarında ise Princeton Üniversitesinde felsefe eğitimine devam etmiştir.[4] 1951 yılında *Leibniz's Cosmology: A Reinterpretation of the Philosophy of Leibniz in the Light of His Physical Theories* adlı teziyle henüz 22 yaşındayken doktor ünvanını almıştır.[5] 1961'den beri Princeton Üniversitesinde hocalık yapmış, ayrıca burada Seçkin Üniversite Felsefe Profesörü ve Bilim Felsefesi Merkezi Başkanı olarak da hizmet etmektedir. Uzun akademik kariyeri sırasında, ilmi dergilerde üç yüzden fazla makale yayınlamış, birçok ansiklopedi ve kaynak kitaplara katkıda bulunmuş ve epistemoloji, metafizik, değer teorisi ve sosyal felsefe, mantık, bilim felsefesi ve felsefe tarihi dahil felsefenin çeşitli alanlarında çok sayıda kitap yazmıştır. Altmış yılı aşkın verimli bir araştırma kariyerinde kendisini eski tarz sistematik bir filozof olarak kabul etmiş, belirlemiştir. Onun çalışması, kıtasal idealizm ve Amerikan pragmatizm düşüncesinin iplerini bir araya getirerek ören, (birleştiren) temel felsefi meselelere çok yönlü bir yaklaşımı temsil eder. Bu geniş çaplı programdan ayrı olarak Rescher, mantık, mantık tarihi, bilgi teorisi ve bilim felsefesine de çeşitli özel katkılarda bulunmuştur. [6]

Rescher'in felsefî çalışmalarının farklı yönlerini ele alan düzinelerce kitap son yıllarda yayınlanmıştır. O, American Academy of Arts and Sciences, Academia Europaea, the Royal Society of Canada, the Institut Internationale de Philosophie, the Academie International de Philosophie des Sciences ve the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland üyeliğine seçilmiştir. Üç kıtada sekiz üniversite tarafından fahri doktora ile ödüllendirilmiş ve yine birçok ödüle layık görülmüştür. Ayrıca çeşitli bilimsel dergilerde değişik ko-

---

**1** Nicholas Rescher, *Autobiography: Nicholas Rescher Collected Papers: Supplementary Volume*, Frankfurt: New Brunswick: Ontos Verlag, 2007, s. 17.

**2** Rescher, *Autobiography*, 35.

**3** Rescher, *Autobiography*, 49.

**4** Rescher, *Autobiography*, 59.

**5** Rescher, *Autobiography*, 68.

**6** "Nicholas Rescher (Academic Vita)", (erişim: 02.05.2018), http://www.pitt.edu/~rescher/academic%20vita.html.

numlarda hizmet etmiştir.[7] Başlıca formel mantık ve mantık tarihindeki konular üzerine olan ilk çalışmalarından sonra Rescher, 1960'ların sonlarından itibaren giderek kendisini metafizik ve bilgi teorisinin problemlerine adamıştır. Rescher'in yazılarının toplandığı kapsamlı bir antoloji ONTOS Verlag tarafından (Frankfurt) yayınlanmış olup, 120'nin üzerindeki yazı on yedi cilt halinde okuyuculara sunulmuştur.[8]

## 2. Eserleri

Bu başlık altında tabii olarak mantık eserleri, özellikle de onun ifadesiyle "Arabic logic" bağlantılı eserlerin adları verilecektir. Bu eserler tarihi sırasına göre şunlardır:

1. *Al-Farabi: An Annotated Bibliography*. Pittsburgh (University of Pittsburgh Press), 1962.
2. *Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's "Prior Analytics."* Translated from the Arabic, with Introduction and Notes. Pittsburgh (University of Pittsburgh Press), 1963.
3. *Studies in the History of Arabic Logic*. Pittsburgh (University of Pittsburgh Press), 1963.
4. *Al-Kindi: An Annotated Bibliography*. Pittsburgh (University of Pittsburgh Press), 1964.
5. *The Development of Arabic Logic.* Pittsburgh (University of Pittsburgh Press), 1964.
6. *Galen and the Syllogism: An Examination of the Claim that Galen Originated the Fourt Figure of the Syllogism*. Pittsburgh University of Pittsburgh Press), 1966.
7. *Temporal Modalities in Arabic Logic*. Dordrecht (Reidel), 1967; Supplementary Series of *Foundations of Language*.
8. *Studies in Arabic Philosophy*. Pittsburgh (University of Pittsburgh Press), 1967.
9. *Studies in the History of Logic*, *Ontos Verlag*, *Frankfurt*, *2006.*[9]

---

**7** "Nicholas Rescher (Academic Vita)".
**8** "Nicholas Rescher (Academic Vita)".
**9** Rescher, *Autobiography*, 309-18.

Görüldüğü üzere bu eserlerin hemen hepsi 60'lı yıllarda yazılmış eserlerdir. Bunun sebebi ise Rescher'in bu yıllardaki ilgisini bu alana yoğunlaştırmasıdır. Bu çalışmalar daha çok onun Lehigh (1957-1961) ve Pittsburgh (1961-1966) üniversitelerinde görev yaptığı dönemlere rastlar. Çünkü onun Arapça ve buna bağlı olarak Arapça mantık eserlerine ilgisi Lehigh yıllarında başlamış ve sonrasında devam etmiştir. Kendi ifadesiyle, "Başlangıçta Arapça'ya yönelirken, bu ilgim sonra daha akademik bir şekil aldı. Çünkü ben Ortaçağ İslam filozoflarının benim kendi gözde alanım, mantığa çok önem verdiklerinin ve bu alanda çok ilginç çalışmalar yaptıklarının farkına varmıştım ve üstelik onların yaptıkları tartışmalar büyük oranda henüz keşfedilmemiş, gerçekte de modern bilgelikle ele alınmamıştı. Bunun üzerine ben de Arap filozoflarına ait bibliyografik derlemelerdeki sıra dışı anlarda -öncelikle Farabi ve daha sonra da genel olarak Arap mantıkçıları hakkında, çalışmaya başladım. Bu bibliyografik çalışmaya iki nedenden den dolayı girdim. Beni bu alanda yönlendireceğini düşündüm- bu alanda neler yapıldığı ve yapılmayan ne kaldığı konusunda açık bir fikir elde etmek için yardım edecekti. Yine düşündüm ki, bu benim "borçlarımı ödemenin" bir yolu olabilir"[10]

Başka bir eserinde de belirttiği üzere bu tarz çalışmalar 1959 yılındaki Ulusal Bilim Vakfından aldığı bursla başlamıştır.[11] Bu burs 1961'de yenilenmiş ve sonucunda da çok önemli çalışmalar ortaya çıkmıştır. *The Development of Arabic Logic*'in tamamlanmasıyla ilgili olarak şöyle der: "Kendi işime gelince, Pittsburgh'a yerleştikten sonra ilk yapılacak iş, Lehigh günlerinden geriye kalan yarım kalmış projelerden masanın temizlenmesi idi. Ben de *The Development of Arabic Logic*'i tamamladım ve Lehigh'de başlayan *Introduction to Logic* kitabını bitirdim.[12]

## I. Rescher'in Eserleri Hakkında Bilgiler

Yukarıda liste halinde verilen eserler hakkında bazı tanıtıcı bilgiler vermenin faydalı olacağına inanıyoruz.

a) *Al-Farabi: An Annotated Bibliography*. Pittsburgh (University of Pittsburgh Press), 1962. Bu eser, adın da anlaşılacağı üzere Rescher'in bu alana yöneldiğinde ortaya koyduğu ilk çalışmalardandır. Bu eserin ilk

**10** Rescher, *Autobiography*, 130-31.

**11** Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, 1964, 7.

**12** Rescher, *Autobiography*, 143.

kısmında Rescher envanter dediği Farabi hakkındaki çalışmaların bir dökümünü verirken,[13] ikinci kısımda Farabi'nin basılan eserleri hakkında bilgi verir.[14]

b) *Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's* "*Prior Analytics*." Translated from the Arabic, with Introduction and Notes. Pittsburgh (University of Pittsburgh Press), 1963. Eser iki bölümden oluşur. İlk bölümde Farabi, mantık ve Birinci analitikler hakkında çeşitli bilgiler sunulurken;[15] ikinci kısımda eserin Arapçasının İngilizce tercümesi giriş ve eklerle sunulur.[16]

c) *Al-Kindi: An Annotated Bibliography.* Pittsburgh (University of Pittsburgh Press), 1964. Bu çalışma tarz olarak, 1. nolu eserle aynıdır.

d) *Galen and the Syllogism: An Examination of the Claim that Galen Originated the Fourt Figure of the Syllogism*. Pittsburgh University of Pittsburgh Press), 1966. Bu çalışma ise, adından da anlaşılacağı üzere Galen ve kıyastaki dördüncü şeklin ona atfedilmesi konusunu ele alır. Öncelikle Galen ve dördüncü şekille ilgili Arapça kaynaklara dayalı detaylı bilgiler verir ve ardından Batı kaynaklarına göre dördüncü şekli ele alır.[17] Daha sonra İbn Salah'ın bu konudaki risalesi, giriş, İngilizcesi ve Arapça metni ile beraber verilir.[18]

e) *Temporal Modalities in Arabic Logic*. Dordrecht (Reidel), 1967; Supplementary Series of *Foundations of Language.* Bu eserin amacı şöyle belirtilir: "Bu monografinin amacı, çeşitli Arapça mantık metinlerinde bahsedilen zamansal modalite hakkındaki kavramları açıklamaktır."[19] Rescher burada, son dönem Arap mantıkçılarının bile ümit kestiği bu doktrinler hakkında çok iyi bir anlam oluşturacağı iddiasındadır. Ona göre bu süreçte gerçekte mantık tarihinin yeni bir dönemi açıklığa kavuşacaktır.

---

**13** Nicholas Rescher, *Al-Farabi: An Annotated Bibliography*, University of Pittsburgh Pre, 1962, 13-40.

**14** Rescher, *Al-Farabi: An Annotated Bibliography*, 41-47.

**15** Nicholas Rescher, *Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, University of Pittsburgh Pre, 1963, 7-44.

**16** Rescher, *Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, 49-131.

**17** Nicholas Rescher, *Galen and the Syllogism*, 1 edition, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1966, 1-49.

**18** Rescher, *Galen and the Syllogism*, 49-87.

**19** N. Rescher, *Temporal Modalities in Arabic Logic*, D. Reidel Publishing Company, 1967, vii.

f) *The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh (University of Pittsburgh Press), 1964. Daha önce de kısmen geçtiği gibi bu eserin ortaya çıkışı Rescher'in bir mantıkçı olarak ilk önce Arap diline ve ardından da Arap/İslam dünyasındaki mantığın gelişimine dair merakıdır. Sonrasında bir bursla 1959'da başlayan hikâye 1964'de sona erer. Onun yola çıkışı, Arapların mantığa katkıları hakkında, onun tarihi gelişimini özetleyen ve sistemli bir açıklama oluşturacak bir bakış açısıyla bir araştırma yapmaktır.[20] Rescher bu eser veya bu alanla ilgili durumu ifade etmek için eserin giriş kısmında şöyle der:

> "Arap tıbbı, astronomisi, matematiği, felsefesi ve diğerleri hakkında yazılmışken, İslam dünyasındaki mantık çalışmalarının gelişiminin hikâyesi incelenmemiştir; bunun sonucu olarak da düşünce tarihindeki bu önemli kısmı nerdeyse tamamen kapalı kalmıştı. Her ne kadar alanın hassas bir hava fotoğrafıyla haritalanması mümkün olmasa da, hâlihazırda mevcut olan malzeme kabataslak bir krokisini çizmeyi mümkün kılacak yeterliliktedir. Bu sınırlı hedefi gerçekleştirmek bizim buradaki amacımızdır."[21]

Ayrıca kitabın içeriği de şu şekilde belirtilir:

> "Bu kitap iki bölüme ayrılır. Birinci bölüm, onun ana özelliklerini betimleyerek, gelişimindeki yönelim ve eğilimlerin genel açıklamalarını vererek ve onların ana katkılarını belirlemeye çalışarak, mantık alanındaki Arapça çalışmaların yapısını açıklamaya ayrılmıştır. İkinci bölüm ise, her katkıda bulunana kendi geleneği bağlamında yer vererek ve onun Arap mantığının gelişimine katkısını belirterek Arap mantıkçıların bir listesini verir."[22]

Yukarıdaki alıntılara detaylı olarak baktığımızda yukarıda da geçtiği gibi, Rescher'in bu eseri iki bölümden oluşur. Birinci bölüm, Arap mantığının gelişimini detaylı bir şekilde inceler. Yazar, bu bölümde 800-1550 yılları arasında Arap mantığının seyrini farklı dönemler halinde ele almıştır. Bu bölüm altı kısma ayrılmıştır ve buradaki her dönemin kendine ait özel nitelikleri vardır. 1,5 asır süren son kısım hariç, her dönem bir asırlık zamanla sınırlandırılmıştır. Bu bölüm başlıkları şunlardır:

---

**20** Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 7.
**21** Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 11.
**22** Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 11.

1. Arap Mantığının İlk Yüzyılı (800-900). Bu kısımda Mantığın İslam dünyasına geçişi ve buna bağlı diğer konular ele alınır.[23]
2. Arap/İslam Mantığının İlk Gelişimi (900-1000). Bu başlık altında özellikle Bağdat Okulu merkezli mantık çalışmaları ve o dönemle ilgili tartışmalar ele alınır. Burada öne çıkan şahsiyetler Metta b. Yunus, onun öğrencisi Farabi ve öğrencisi Yahya b. Adî'dir.[24]
3. İbn Sina Yüzyılı (1000-1100). Bu bölüm tamamen İbn Sina etkisinde meydana gelen gelişmeler hakkında bilgi verir.[25]
4. İbn Rüşd Yüzyılı (1100-1200). Bu bölüm Müslüman İspanya adıyla da anılan Endülüs'teki mantık çalışmaları ve özellikle de İbn Rüşd'ün çalışmalarına dair bilgiler verir.[26]
5. Okulların Çatışması (1200-1300). Rescher'e göre daha önceki dönemlerden sonra İslam dünyasında önceki mantıkçılara bağlı bir yapılanma oluşmuştur ve bunlar Doğulu ve Batılı adlarını almıştır. Doğuluların başında İbn Sina yer alırken, Batılılara Farabi öncülük eder.[27]
6. Uzlaşma Dönemi (1300-1400) ve Hocalar Çağı (1400-1550). Bu bölümde 14 ve 16. Yüzyıllardaki gelişmeler ele alınmış, ilk önce, sanki bir önceki döneme atıfla uzlaşma terimi öne çıkarılmış ve daha sonrasında ise, çeşitli hoca ya da öğreticiler etrafında oluşan bir yapıdan söz edilir. Bu kısımda, özellikle İslam dünyasında klasikleşen çeşitli eserler ve bunlara bağlı olarak şekillenen bir silsileden bahsedilir. Bu silsilede özellikle medrese eğitim müfredatını oluşturan eserlerin sıralanması sunulur.[28] Yazarın metin veya dipnotta kısaltılmış olarak verdiği eserler, kaynakça kısmında açık olarak belirtilmiştir. Bu eser 1985 yılında M. Mehran tarafından Arapçaya (Daru'l-Meârif, Kahire) benim tarafımdan da Türkçeye çevrilmiştir. (İslam Mantık Tarihi, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018).

İkinci bölüm ise, Arap mantıkçılarının bir listesini verir. Bu kısım önem açısından ilk bölümden aşağı kalmaz, belki daha faydalıdır. Bu bölümde yazar her bir mantıkçı ya da yazar hakkında üç açıdan söz eder:

---

**23** Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 15-32.
**24** Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 32-47.
**25** Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 48-54.
**26** Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 55-63.
**27** Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 64-72.
**28** Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 73-82.

1. Yazarın hayatı. Burada Rescher incelediği mantıkçının hayatı hakkında adı, nisbesi, nereli olduğu, hayatının önemli olayları gibi bilgilere yer verir.
2. Mantık eserleri: Yazar burada söz konusu mantıkçıya ait mantık eserlerinin listesini verir. Bu kısmı dört şekilde ele alır.
   a) Mantık kitapları (writings): Burası, ister telif, ister tercüme, ister şerh, ister ta'lik ve isterse hâşiye olsun mantıkçıya nisbet edilen bütün eserleri içine alır.
   b) Tercümeler: Burada söz konusu mantıkçının diğer dillere, özellikle Batı dillerine, Latince, İngilizce, Fransızca ve Almanca gibi Avrupa dilleri ve Türkçe gibi diğer dillere, tercümesi yapılan kitapları belirtilir.
   c) Çalışmalar: Bu kısımda, mantıkçı ve eserleri hakkında yapılan çalışmalar sunulur.
   d) Kaynaklar ve simgeleri: Yazar burada mantıkçıyla ilgili müracaat edilebilecek kaynakları belirtir. Ayrıca her kaynakta kendilerine başvurulacak sayfaları da gösterir.
3. Arap mantığının gelişimindeki yeri. Burada söz konusu yazarın mantık alanındaki rolü, etkisi ve mantığın gelişimindeki önemi ifade edilir.

g. *Studies in the History of Arabic Logic*. Pittsburgh (University of Pittsburgh Press), 1963. Bu çalışma Rescher'in bir önceki eserinin oluşturulması sürecinde ortaya çıktığını düşündüğümüz çalışmalardan biridir. Çünkü bu eser, adından da anlaşılacağı üzere müstakil konulu bir eser olmayıp, benzer temalı makaleleri bir araya getiren bir çalışmadır. On makaleden oluşan bu eserin bir kısmı 1960-1963 yılları arasında çeşitli bilimsel dergilerde yayınlamıştır. Burada yer alan yazılardan ilki olan *Arabic Logic: A Brief Account* adlı kısım, bir önceki eserin birinci bölümünün kısa bir özetidir. Bu eser, 1992 yılında İsmail Abdülaziz tarafından Arapçaya (Darü's-Sekâfe, Kahire) ve benim editörlüğümde de Türkçeye (*İslam Mantık Tarihi Üzerine Araştırmalar*, Tez-Mer, 2013, Kayseri) çevrilmiştir. Bu çevirideki bazı makaleler eserin aslında olduğu gibi, daha öncede ülkemizdeki çeşitli dergilerde yayınlanmıştır.

h. *Studies in the History of Logic*, *Ontos Verlag*, *Frankfurt*, *2006.* Bu eser Rescher'in eserlerinin yeniden yayınlanması projesi kapsamında yayınlanan bir çalışmadır. Bir önceki eser gibi on makaleden oluşan

bu kitaptaki yazılar da çeşitli dergilerde yayınlanmış olup, ayrıca bir önceki eserde yer alan dört makale burada da yer alır. Bu açıdan bakıldığında bu eserin de mevcut durumda %40'ı tercüme edilmiş durumdadır.

i. *Studies in Arabic Philosophy*. Pittsburgh (University of Pittsburgh Press), 1968. Bu eser de aynı şekilde önceki iki eser gibi on makaleden oluşur. Rescher burada, bazı Arap filozoflarının düşüncelerini sunarken, bu görüşlerin Yunan Felsefesindeki kökleri ve ayrıca Arap felsefesinin Batıya olan etkisine de yer verir. Bu çalışmadaki yazılardan biri, bir önceki çalışmada da yer alır.

## II. *Arabic* Logic Hakkında

Yukarıda verilen eserler listesine bakıldığında "Arabic" kelimesinin dikkat çektiği görülür. Bu kelime bilindiği üzere, isim olarak dil manasındaki "Arapça", sıfat olarak da ırkı ifade eden "Arap" ya da onlara aidiyeti ifade eder. Bu iki açıdan bakıldığında ilk başta "ırk" bağlantılı bir izlenim vermektedir. Ancak yazarın kendisi ve daha sonra bu eseri Arapçaya çeviren kişi bu konuyu açıklığa kavuşturmuşlardır. Rescher, eserinin ikinci bölümünün önsöz kısmında, bu kelimeden amacın, herhangi bir Arapça metinde yazar veya Arapçaya çeviren kişi olduğunu belirtir.[29] Ayrıca Arapça tercümesinde Mehran bu konuya özellikle değinir. Eserin giriş kısmında bazı konuları inceleyen Mehran, "Arap mantığı" ile kastedilen nedir? Adlı başlık altında bazı açıklamalar yapar. Buna göre, "Arap mantığı" adı ile kastedilen, İslam dünyasında mantık alanında çalışan araştırmacıların sarf ettiği gayretler, bu alandaki gayretlerden ortaya çıkan eserlerdir. Mantık meseleleri hakkındaki bu eserler ister telif, ister tercüme, ister şerh ve isterse hâşiye olsun eşittir, aynıdır.

Buradaki "İslam dünyasındaki araştırmacılar", mantık alanına katkıda bulunan herkestir. Bu katkının şekli ne olursa olsun, İslam medeniyetinin doğusundan batısına onun bir tarafında yaşayan, dini, kökeni veya yazdığı dil göz ardı edilerek hepsini kapsar. Bu noktadan yola çıkarak Müslüman, Hristiyan, Yahudi ve Sabiî araştırmacılarla karşılaşabileceğimiz gibi, İran, Anadolu, Irak, Şam, Mısır, Fas ve Endülüs'ten araştırmacılarla da karşılaşabiliriz. Yine kendimizi Arapça, Farsça ve İbranice kitaplar karşısında bulabiliriz. Bu araştırmacılar İslam medeniyetinin gölgesinde gölgelendikleri sürece, onun değişikliklerini yansıtacaklar, temel öğelerini ifade edecekler

**29** Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 87.

ve bütün olaylarından etkilenecekleridir. Hatta çoğu zaman araştırmalarında halifeler, valiler, vezirler ve yetkili kimselerin teşvikleriyle yola koyulacaklardır.[30]

Burada şu soru sorulabilir: Arap mantığından söz etmek, mantığın, milletlerden bir millete nispet edilmesi ve onların özellikleriyle nitelenmesi anlamına gelir mi? Hint mantığı, Çin mantığı, İran mantığı ve İngiliz mantığından söz edilebilir mi?

Bu ve benzeri sorular mantığın yapısı, anlamıyla ilgili, genelliği ve özel oluşu boyutunda önemli problemleri harekete geçirir. Gerçekte mantık, -felsefenin diğer kollarında olanın aksine- herhangi bir halka, millete veya ırklardan bir ırka nispet edilemez. Mantık, insanidir, insana aittir, geneldir, ırkların ve milletlerin değişmesiyle değişmeyen aklî durumları ele alır, inceler; insanlar bu işlerde eşittirler.[31] (…) Hint matematiği veya İran, Yunan ya da Arap matematiğinden söz edemeyeceğimiz gibi. (…) Yunanistan'dan bir filozofun çıkıp, bizlere belli mantık kurallarını şekillendirmesi, mantık ilmi dediğimiz şeyi ilk defa ortaya çıkarması, onun mantığının "Yunanistan mantığı "olduğu, sadece onlara has olup diğerleri için geçersiz olduğu anlamına gelmez. Aristoteles ister Yunanlı, ister İranlı, isterse Arap olsun, mantık mantıktır, anlamının hükmüyle genel aklî ilim olduğu sürece o birdir.

En kısa ifadesiyle bu kelimeden kasıt, Arapça yazılmış eserler ve bu eserler hakkındaki her tür çalışmadır.

Daha sonraki bazı yazarlar bu alanla ilgili yazılarında da bu adı kullanmışlar ve aynı anlamı kastetmişlerdir.[32] Bu başlık altında yazılan ve Türkçeye çevrilen eserlerde ise "Arabic" kelimesi daha çok "İslam" kelimesi ile karşılanmıştır. Nihat Keklik de bu kullanımı tercih etmiştir.[33]

## III. Rescher'in Katkıları veya Değerlendirme

Bu alanda çalışan araştırmacıların malumu olduğu üzere, ülkemizde mantık çalışmaları genelde mantık tarihi çalışmalarından daha çoktur. Türkçe olarak ilk karşımıza çıkan eserler Nihat Keklik ve Hilmi Ziya Ülken'in eserleridir. Bu eserlerden başka son zamanda basılan veya basılmakta olan

---

**30** Nicholas Rescher, *Tetavvürü'l-Mantıki'l-Arabi*, çev. Muhammed Beyyumi Mehran, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1985, 15.

**31** Rescher, *Tetavvürü'l-Mantıki'l-Arabi*, 16.

**32** Khaled El-Rouayheb, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic 900-1900*, Leiden, Boston: Brill, 2010, 4-5; Tony Street, Harun Kuşlu, çev., *İslam Mantık Tarihi*, 1. Baskı, İslam Felsefesi 15, İstanbul: Klasik, 2014), 22.

**33** Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970, xvi.

eserler hariç, İslam dünyasındaki mantık tarihine ait gelişmeleri derli toplu bir şekilde okuyucuya sunan bir eserin varlığından söz edemeyiz. Yine bu alanda çalışan birçok kimse hep bu esere başvurmuştur. Hatta tenkit edenler bile, onun bu eserine dayanmaktadırlar.

Rescher bu eserinde ne yapmıştı? Burada daha çok *The Development of Arabic Logic*'i kastediyorum. Arap mantık tarihini geniş şekilde inceleyen modern bir eser olarak nitelenen[34] bu eser, iki bölümden oluşur. Öncelikle Mantığın İslam dünyasına geçişinden başlayarak, toplam altı bölüm içerisinde (800-1550) yıllarını kapsayan bir sunum yapmıştır. Bu bölümün özelliklerinden bahsetmek gerekirse, Rescher her bölümü altı başlık içerisinde incelemiş, o dönmemdeki gelişmeleri anlattıktan sonra, söz konusu dönemde yaşayan/yetişen mantıkçıların bir listesi verilmiş; gerektiğinde bu mantıkçılar arasındaki ilişkiler tablo ile gösterilmiştir. Yine eğer belirtilen dönemlere ait özel başarılar varsa bunlar ifade edilmiş ve her dönemle ilgili gelişmelerin seyri bölüm sonunda belirtilmiştir.

Bu tür bir inceleme metodu özellikle alan çalışanları ve diğer araştırmacılar açısından ufuk açıcı ve yol gösterici bir yapıdadır. Çünkü bir araştırma konusunda nelerin metne konulacağı veya atılacağı konusunda bizler için iyi bir örnektir. Bu bölüm konuları özet halinde sunmuş olsa da, okuyucuya daha fazlası için kaynaklara başvurması zımnen söylenmiştir. Kaynaklar bağlamında ise, uzun uzun yazmak yerine kısaltmalar kullanmış, kaynakça kısmında detaylı olarak vermiştir.

İkinci bölüm ise daha farklı bir yöntemle ele alınmıştır. Burada yer alan mantıkçılar/yazarlar hakkında üç temel başlıkta bilgi verilir. İlk önce hayatı, sonra eserleri ve en sonda da bu alana yaptığı katkı ifade edilir. Eserlerinden bahsedilirken, mantık kitapları, bunların çevirileri, bunlara dair çalışmalar ve son olarak da kaynaklar kısaltma olarak verilir. Bu tarz bir yöntem araştırmacılar için yol gösterici niteliktedir. Çünkü herhangi bir mantıkçıyı araştıran bir kimse, burada verilen bilgiler sayesinde o kişi hakkında mevcut durumun bilgisine ulaşmaktadır. Araştırmacı da aynı minval üzere gidip, konuyla ya da kişi ile ilgili yeni gelişmeleri takip edip ekleyebilir. Burada sunulan bilgiler, yeni adıyla literatür tarama denilen kısım yerine de geçmektedir. Kişilerin bu alana yaptıkları katkı kısmı da, değerlendirme babından olup, sunulan bilgileri kısmen tekrarlarken bazen de farklı içerikler sunar.

Bir bütün olarak bakıldığında mantık tarihi alanında çok önemli bir çalışma olan bu eser; sunulan bu olumlu özellikleri yanında bazı eksik yönlere sahiptir:

---

**34** Khaled El-Rouayheb, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic 900-1900*, 2.

İlk olarak Rescher, her ne kadar Arapçaya meyli olsa da, hiçbir Arapça kaynak kullanmamıştır. Bunların yerine İngilizce kaynakları kullanmıştır. Bu ise, bazı metinlerin eksik ya da yanlış anlaşılmasına neden olmuştur. Bu tür problemler eserin Arapça tercümesinde yer yer not edilmiş olup, Türkçesinde de belirtilmiştir.

İkincisi, İslam dünyasında önemli bir yere sahip olan Gazali, bu çalışma içerisinde herhangi bir alt başlık altında bile ele alınmamış; sadece İbn Sina ve İbn Rüşd dönemlerinde çeşitli olaylara bağlı olarak bahsedilmiştir. Mantıkçılar listesindeki kısımda ise, onun bir mantıkçı olmadığı ve eserlerinin herhangi bir yenilik içermediği ve mantık metotlarını Kelamî tartışmalara dahil eden ilk Sünni yazar olarak bahsedilir.[35]

*Studies in the History of Arabic Logic* ile ilgili de şunlar söylenebilir. Burada yer alan makalelere bakıldığında V. makale olan *Aristoteles'in Mümkün Gelecek Doktrini ve Üçüncü Halin İmkânsızlığı Üzerine Bir Yorum* adlı makale hariç, diğerleri filozoflara ait çeşitli görüş veya mantık tarihi içerikli bazı analizlerden ibarettir. Bu yazılar, muhtemelen diğer eserin formatına uymadığı için, araştırmalar sırasında elde edilen materyalin bu tarzda sunulmasından ibarettir. Gerek Arapça ve gerekse de Türkçe çevirinde yazılarda görülen bazı yanlışlıklar giderilmeye çalışılmıştır. Bu eser, alanda çalışan araştırmacılara bazı konuların daha detaylı halini sunmaktadır.

## KAYNAKLAR


Kuşlu, Harun, *Tony Street*, çev. *İslam Mantık Tarihi*, 1. basım, İslam Felsefesi 15, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

El-Rouayheb, Khaled, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic 900-1900*, Leiden; Boston: Brill, 2010.

"Nicholas Rescher (Academic Vita)", (erişim: 02 Mayıs 2018). http://www.pitt.edu/~rescher/academic%20vita.html.

Keklik, Nihat, *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı*, c. 2, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970.

Rescher, N., *Temporal Modalities in Arabic Logic*, D. Reidel Publishing Company, 1967.

Rescher, Nicholas., *Al-Farabi: An Annotated Bibliography*, University of Pittsburgh Pre, 1962.

——— *Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, University of Pittsburgh Pre, 1963.


**35** Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 167.

——— *Autobiography: Nicholas Rescher Collected Papers: Supplementary Volume*, Frankfurt: New Brunswick: Ontos Verlag, 2007.
——— *Galen and the Syllogism*, 1 edition. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1966.
——— *Tetavvürü'l-Mantıki'l-Arabi*, çev. Muhammed Beyyumi Mehran. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1985.
——— *The Development of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, 1964.

# ARİSTOTELES'TE TÜM VE TÜMÜN BİLGİSİ

**Murat KELİKLİ***

**ÖZ**

Aristoteles tarafından ortaya konulan tümdengelişin işlevini gerçekleştirebilmesi için gerekli olan tümevarış yöntemi ile ikili bir ilişki gösterdiğini ve Aristoteles'in sisteminin bu iki yöntem arasında bir döngü gerçekleştirdiğini görmeyi amaçlıyoruz. Bu hususta Aristoteles'in varmak istediği 'tüm'ün ne olduğu açıklanmaya çalışılacak, akabinde bu tümün bilgisinin nasıl elde edileceği Aristoteles'in görüşleri çerçevesinde değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** bilgi, külli, tümevarış, tümdengeliş

* Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, Felsefe Bölümü
E-posta: kelikli@gmail.com

## UNIVERSAL AND UNIVERSAL KNOWLEDGE IN ARISTOTLE


### ABSTRACT

We intend to see that Aristotle's system has a dual relationship with the method of induction, which is necessary for Aristotle to perform its function, and that Aristotle's system performs a cycle between these two methods. In this respect, it will be tried to explain what the universal in Aristotle wants to reach, and then how the knowledge of this whole will be obtained will be evaluated within the framework of Aristotle's views.



**Keywords:** knowledge, universal, induction, deduction

Aristoteles, tümevarışı *Topikler*'de ve *Nikamakos'a Etik*'te müfretten külliye geçiş olarak verir (105a;1139b 26), bunla birlikte Topikler'de bilinenden bilinmeyene geçiş olarak ifade eder (156a). Böylece tek tek alınan müfretler vasıtasıyla bunlar hakkında bildiklerimizin, bu tek teklerin oluşturduğu külli hakkında da geçerli olduğu şeklinde anlaşılır. Bu durumu şu şekilde ifade edebiliriz:

$\forall$ x $\in$ M için x $\in$ P ise M $\in$ P dir.

şeklindedir. Ancak Aristoteles'in bize vermiş olduğu tanım: bir ucun orta terimde olduğunu, öteki uç ile açıklamak (68b 15) olarak verir. Bu durumda tümevarış için:

$$\forall x\,(Sx \Rightarrow Px) \wedge \forall x\,(Mx \Rightarrow Sx)\ \therefore \forall x\,(Mx \Rightarrow Px)$$

şeklinde ifade edilmesi gerekir. Bu durumu Aristoteles P: "uzun yaşamak", M: "safrasız olmak", S "uzun yaşayan fertler" = "insan, at ve katır" olarak almakla örneklendirir. Bu durumda bahsedilen çıkarım;

İnsan, at ve katır uzun zaman yaşarlar.
Safrasız hayvanlar insan, at ve katırdır.
O halde, safrasız hayvanlar uzun zaman yaşarlar.

olarak elde edilir (68b 16-25). Burada birinci gösterim ile ikinci gösterim arasındaki fark bir uç eklenmesidir.

İnsan, at ve katırın safrasız olduğu verilmiş, akabinde yargı döndürülerek safrasız olanların insan, at ve katır olduğu öncül olarak alınmıştır. Yani S ile $\forall$x eşitlenmiştir, böylece S nin tek tek fertlerden alınan fertlerden oluştuğu kabul edilmiştir (68b 29). Bu durum safrasız olanlara başka bir ferdin dâhil edilmesi durumunda sorun çıkaracak ve eşitlemenin bozulmasına sebebiyet verecektir. Aristoteles'in tümevarış yönteminin özelliği safrasız hayvanların tespiti olmaktadır. Bunu Aristoteles orta terimin mevcut bulunduğu hallerde tümdengeliş ile, orta terim yoksa tümevarış ile kanıtlamaya gidilir (69b 30-32) şeklinde açıklar. Bu sebeple Tümdengeliş ile bilinen bilgi daha bilinir ve daha önce gelir. Tümevarış ile bilinen bilgi ise daha açıktır (68b 35-36). Tümevarış, tümdengeliş için gerekli öncülleri teşkil eden ilkeleri sağlar (993a).

Aristoteles'in verdiği örnekteki büyük öncülü teşkil eden yargı "safrasız hayvanlar uzun yaşar" bir kanundur (2077a). Burada sayılan hayvanlarda yegâne safrasız hayvanlardan ibaret değildir (506a). Şu halde Aristoteles

sayımın eşit olmasını değil, şekil bakımından eş olmasını amaçlamaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre tümevarış duyuya daha yakın bir yöntem (78a) olduğunu hatta duyum olmadan tümevarışın imkânsız olduğunu (81b 5) belirtir. Bununla birlikte duyumun külliyi bildirmediğini söyleyen (82b 28) Aristoteles, külli olana erişmek için cinslerin tek tek ele alınıp sayılamayacağını da (80a 5) söyler. O halde duyuya dayanan tümevarış zorunlu bilimin aleti olamaz, yani her bilginin dayanması gereken ilk ve vasıtasız ilkelerin koşulunu sağlamaz.

Ayrıca, ilkelerin bilgisi sonuçların bilgisinden daha önce gelmesi gerekliliği ile ilgili bir takım sorunlar çıkar. Çünkü tümevarış da sonuç olarak ilkelerin bilgisi elde edilmek istenmektedir. Bu ise tümevarışın kapsamını oldukça daraltır. Tümevarış bir şeyin nedenini vermez, o şeyin yüklendiğini gösterir. Çünkü bir şeyin ne olduğu duyumla ya da sayılarak tasdik olunamaz (97b).

Tümevarışdaki bu eksikliklere rağmen Aristoteles, tümevarışla bilmenin zorunlu olduğunu ve duyumun işte bu şekilde bilgiye kaynak olacağını ifade eder (100b 10). Şayet duyum yok ise buna karşılık gelen bilimde zorunlu olarak yok olacaktır. Aristoteles'e göre külli bilgiye ulaşmanın tek yolu tümevarışdır (81a 38-40). Ayrıca, müfretin bilinebilmesi için küllinin bilinmesi gerekli olduğunu (1003a 10-15) belirtir.

Aristoteles'in önermeleri yüklenmelerine göre külli ve müfret olarak ayrılırlar. Yüklem tek bir elemana yükleniyorsa nesne müfret, birden fazla elemanın olduğu yerde bu terimlerin bir kısmına yahut tamamına yükleniyorsa külli olacaktır (17a 38-40), bunun dışında üçüncü bir hal söz konusu değildir (17b 1-3).

Örneğin, insan ve Zeyd iki ayrı nesne için yüklemlenmelerine göre külli yahut müfret olacaktırlar. İnsana yüklemler çoğula olacağından insan küllidir, çoğula yapılan bu yüklemleme bu çokluğun tek bir parçasına yahut bir kısmına yahut tamamına olabilir. Önemli olan nokta yüklemlenebilecek çokluğun olmasıdır. Zeyd ismindeki bir insana ise yüklemleme tek yani sadece bu insana olacağından müfrettir.

Aristoteles'in burada vermiş olduğu örnek bu adların kullanımlarıyla ilgilidir, bu kullanıma göre değişebilir. Örneğin Zeyd'i ı bir insan olarak değil de, Zeyd ismindeki insanlar bütünü olarak alırsak Zeyd külli olacaktır ve Zeyd'e yapacağımız yüklemler birden fazlasına olacaktır. Müfret terimler kabul ile alakalı bir durumdur. Aristoteles, Analytica Priora'da tümevarış için verdiği örnekte külli bir önermenin tek tek ele alınanlardan oluşturulacağını belirtir (68b 20). Buna göre burada uzun yaşamlıları tek tek insan, at ve katır dan oluşur. Buradan görüleceği üzere insan burada müfret olarak alınmıştır. Bununla birlikte "insan" tek bir şeyi imlerse bu da müfret bir nesne

olacaktır. Bu durum dan kasıt tek bir insanı imlemesi değildir. İnsan içeriğindeki tek tek insanlar ile külli bir yapı sergilerken, yukarıda görüleceği üzere canlıların tek bir parçası olarak alındığında müfret bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles'in tümevarış hakkındaki bu görüşüne uygun olarak Müfret nesneler birleşerek külli nesneleri oluştururlar. Külli yüklemleme konudakilerin tek tek alınarak yüklemde bulunmasıdır. Bu durumda külli bir önerme, külli olan nesnenin tek tek elemanlarının alınarak genel olarak yüklenen yüklemin bu elemanlar vasıtasıyla konuya yüklemlenmesidir. Eğer bu ait olma müfret bir yapıda ise sadece bunun yüklemde bulunmasına, külli bir yapıda ise bunda bulunan müfretlerin yüklemde bulunmasına bakılır. Anlaşılacağı üzere yüklemleme doğrudan külliye değil, küllideki müfretler üzerine olacaktır.

## KAYNAKLAR

Bekker, Immanuel, *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*, V. I-II, Berolini, apud G. Reimerum, 1831.

Kelikli, M., "Aristoteles'te Zorunluluk, İmkân ve İhtimal Sorunları", Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2012.

# MATEMATİKSEL SEZGİNİN HİNT KÖKENLİ CEBİR, ALGORİTMA VE SIFIR İMİNİ OLUŞTURMA SÜRECİ: EL-HAREZMİ

**Fazilet Fatıma KILINÇ***

## ÖZ

Dünyanın kadim tarihinde önemli bir yere sahip olan Hint Alt kıtası, Aryanlardan Orta Asyalılara, Araplardan Müslümanlara, Çinlilerden İngilizlere kadar pek çok topluluğun uğrak yeri olmuştur. Halihazırda çok kültürlü yapıya sahip Hint Alt kıtası, bu özelliği ile kozmopolit bir yapıya bürünmüştür. İnsanların temel ihtiyaçlarına binaen oluşmuş "bilim" ise bu coğrafyada kendine has biçimlerde kullanılmış ve en önemlisi bu döngü ile diğer coğrafyalara tesir etmiştir. Özellikle Astronomi alanında ciddi çalışmalarda bulunan Hint coğrafyasının bilim adamları, Matematiğin temel unsuru olan "sayılar" konusunda birçok fikir ortaya atmıştır. Veda döneminden Budizm'e kadar dinsel inançlarıyla eş zamanlı ilerleyen Matematik, bu doğrultuda tarihte ilk kez 0 iminin kullanılmasını sağlamıştır. Mezopotamyalıların 60 tabanlı sayı sisteminin aksine, 10 tabanlı konumlu sayma sistemini kullanmaları Müslüman coğrafyadaki Ebu Cafer Muhammed b. Musa el-Harezmi'nin "El'Kitab'ül-

* Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Bilim Tarihi Bölümü, E-posta: ffk.cadikardelen@gmail.com

Muhtasar fi Hısab'il Cebri ve'l-Mukabele" kitabını yazmasını sağlamıştır. 0 sayesinde ise sonsuz büyük ve küçük kavramının oluşumunu sağlamış olan Brahman astronomlar çalışmalarını bu yönde ilerletmişlerdir. Bu bağlamda Hint bilimsel düşünüş mantığının temel öğeleri ve inanç bağlamında kabul ettikleri bilimsel kuramları, bilgi transferi ile nasıl ve ne şekilde diğer coğrafyalara ulaştıkları bu makalede ele alınacaktır. Bu transfer sonucunda 0 iminin, Cebirin ve Algoritmanın oluşum süreci karşılaştırmalı bir biçimde sunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** sezgisel matematik, Hint matematiği, 0 imi, sonsuz kavramı, El-Harezmi, cebir, algoritma

## THE PROCESS OF MATHEMATICAL SEASON TO CREATE INDEX ORIGIN, ALGORITHM AND ZERO: Al- KHWAREZMI

### ABSTRACT

The Indian Sub-continent, which has an important place in the ancient history of the world, has been the haunt of many groups from Aryans to Middle Asians, from Arabs to Muslims, from Chinese to British. The Indian subcontinent with its multicultural nature has a cosmopolitan structure with this feature. The science that was created for the basic needs of people was used in its own way in this geography and reached other geographies. Scientists of the Indian geography, who have done serious work in the field of astronomy, have put forward many ideas about numbers which are the basic elements of mathematics. Mathematics, from the Vedic period to Buddhism, proceeded simultaneously with its religious beliefs, and this was the first time in history to use zero (0). In contrast to the 60-based number system of the Mesopotamians, the use of the 10-based counting system was carried out by Abu Ja'far Muhammad b. Musa al-Khwarizmi's "El'Kitab'ül-Muhtasar fi Husab al-Qadr al-Mukabele" has written his book. Under favour of Zero, Brahman astronomers, who provided the formation of the concept of infinite big and small, advanced their

works in this direction. In this context, the basic elements of the logic of Indian scientific thinking and the scientific theories that they accept in the context of belief, how and with what kind of information transfer have reached other geographies will be discussed in this article. As a result of this transfer, the process of formation of Zero, Algebra and Algorithm will be presented in a comparative manner.

**Keywords:** intuitive mathematics, Indian mathematics, 0 name, infinite concept, Al-Khwarezmi, algebra, algorithma

## Giriş: Hint Coğrafyası ve Kültürünün Düşünceye Etkisi

Düşüncenin, inancın ve kültürün çeşitli olduğu Hint coğrafyasının tarihinin izleri, MÖ 2500 dolaylarında şimdiki Pakistan civarlarında (Sind bölgesi) başlamış gözükmektedir. Hemen hemen dört döneme ayrılan Hint Tarihi; Vedacı Dönem (MÖ 2500-600), Budist Dönem (MÖ 500-600/MS 200), Sutra Dönemi (MS 100) ve Skolastik Dönemden (MS 17. yy) oluşmaktadır.

Büyük uygarlıkların kurulup yıkıldığı Hint coğrafyası, yüzyıllardır bir imparatorluk veya ülke olarak birlik ve bütünlük içinde olmaktan çok, değişik ırk, kültür ve dinlerin bir arada yaşamaya çalıştığı mozaik bir görüntü içinde olmuştur. Bu coğrafyayı etkileyen iki temel inanç olan Hinduizm ve Budizm ise her alanda etkisini göstermiştir. Aynı zamanda birçok coğrayadan gelen topluluklar ile Hint coğrafyasının çeşitliliği daha da artmış ve diğer kültürlere aktarılmıştır. Deniz yoluyla ulaşılan Güney Hindistan; tüccarların, seyyahların ve fatihlerin uğrak noktası olmaktan çıkamamıştır. İlk dönemler Mezopotamya, sonra İskender ve Müslümanlar ile karma kültür daha da karışmıştır.

Sonraki yüzyıllarda ise Güney Hindistan'da Hindu krallıkları kurulmuş, kuzeyde ise yükselişe geçen Budizm giderek etkinliğini kaybetmiştir. MS 630 yılında Sind ve Gujarat eyaletlerinde başlayan ilk İslamî faaliyetler, bu dinin de yayılmasını sağlamıştır. İslam güçleri bölgede ilk etkilerini Gazneli Sultan Mahmut'un seferleriyle göstermiştir. Gazneli Mahmut'un da gelmesiyle Arap Müslüman Bilim adamları da bölgeye gelmiş ve çeşitli araştırmalarda bulunmuştur. Ayrıca bu gidiş gelişler sayesinde bilginin de transferi gerçekleşmiş ve yeni bilgilerin oluşumu da sağlanmıştır. 1398 yılında ise Timur'un ordularını Semerkand üzerinden Delhi'ye doğru yürüyüşe geçirmesine kadar Delhi'de değişik birçok Sultanlık kurulmuştur. 1500 yıllarına kadar bölgeyi elinde tutan Timur, daha sonra Babür Şah yönetimindeki ordulara yenilince Babür Dönemi başlamıştır.

## 1. Veda Dönemi (MÖ 2500-600)

Sanskrit dili ile yazılmış olan en eski Hint kadim yazma Vedalar' dan ismini alan bu döneme, "kutsal bilgi" anlamındaki Vedalar hakimdir. Dini törenlerde referans kaynağı olarak kullanılan Vedalar, Hintliler tarafından "yazarı olmayan" ya da "insanüstü" ve "açığa çıkmış bilgi" olarak adlandırılır. En eski veda örneği MÖ 1500 yılına aitt olsa da metin haline getirilmeden önce uzunca bir süre devam eden sözel gelenek mevcuttur. Hinduizm'in 4 ana kısımdan oluşan Rig Veda, Yacur Veda, Sama Veda ve Atharva Veda'dan meydana gelen kutsal metinlerinin genelde milâttan önce 5000-2000 yılları

arasında oluşturulduğu kabul edilse de ne zaman düzenlenip yazıya geçirildikleri kesin şekilde bilinmemektedir. Dil bilimi ve kültür tarihi açısından büyük öneme sahip olan Vedalar; içerikleri bakımından şu şekilde sıralanır.

- Rig Veda: Vedalar içinde en eskiye uzananıdır (MÖ 1500 civarı). Mısraların (mantra) vedası, methiye bilgisini içerir. Uzun ayin İlahilerinden oluşur.
- Sama Veda: İlahiler bütünü olmakla beraber Sama Veda'nın bilhassa manzum metinlerin tefsiri mahiyetindeki "Brahmanalar" bölümü, içerdiği zengin mâlûmat sebebiyle Hindu dini tarihinin ilk dönemleri açısından önemli sayılır.
- Yajur Veda: Genelde kurban törenleriyle ilgili bir kutsal metin olup Vedalar'da emredilen dini tören ve âyinleri düzenlemekle görevli "adhvaryas" rahiplerinin el kitabı niteliğindedir. Bu yönüyle özellikle at kurbanlarında tüm detayları veren bu Vedalar, tıp ve fizyoloji bilgisi açısından ciddi bilgiler içermektedir.[1]
- Atharva Veda: Bu metinde yer alan konular insan düşüncesinin erken dönemleriyle ilgili örneklerdir. Sıtma, baş ağrısı, öksürük gibi bazı hastalıklara karşı okunacak dualar ve yapılacak tılsımlarla uzun ve sağlıklı bir ömür sürmek, şeytan, cin ve düşmanların kötülüklerinden korunmak için çeşitli bilgiler içermektedir.[2] Genellikle kadim Hint Tıbbı açısından büyü dışında bitkisel ve hayvansal ilaçlar ile tedavisi gerçekleştirilen hastalıklar içerir.

Bu açıdan bakıldığında uzun yıllar hakimiyet sağlayan Vedalar, Brahmanlar sayesinde başlangıçta ciddi bir dil ve gramer oluşumunu sağlamıştır. İbadetler ve tarım içinse zamanı tayin etmek gerekmiş ve takvimler yapılmıştır. Buna bağlı olarak ise Astronomi önemli gelişimler göstermiştir.

Bunun yanında MÖ 2500'lerdeki İndus Medeniyeti'nin mevcut şehirlerden en bilineni olan Mohenjo Daro'daki Harappa kenti, titiz bir "su mühendisliği" ni barındırmaktadır. Ekili arazilerin sulanmasında kullanılan su sisteminin yanı sıra ölçüm için kullanılan bir alet de kazılarda ortaya çıkmıştır. [3]

Kısacası sadece inançsal bilgiler ve ritüeller içermeyen Hint coğrafyası ihtiyaçlara ve özel ilgilere yönelik alansal bilgilerin de oluştuğu bir bölge-

---

**1** Burton Stein, *Hindistan Tarihi*, çev. Müfit Günay, İnkılap Yayınları, 2015.

**2** Ali İhsan Yitik, "Vedalar Maddesi", *İslam Ansiklopedisi*.

**3** Ali Küçükler, *Hindistan'da Bilimin Öncüleri & Vedik Matematik*, Hyperion Yayınları, s. 12.

dir. Geniş coğrafyasıyla tarım su teknolojileri ve astronomiyi beraberinde matematik ve geometriyi, hayvan çeşitliliği ve kurban ayinleri fizyoloyi ve anatomiyi, Veda tefsirleri geniş düşünüş biçimini, evreni anlayış biçimleri fizik ve zaman anlayışını oluşturmuştur.

### 2. Budist Dönem (MÖ 500-600/MS 200)

Budizm, Buda'nın milattan önce 6. yüzyılda Hindistan' da kurduğu din ve felsefe sistemine verilen addır. Brahman şekilciliğine ve kast sistemine karşı çıkarak ortaya çıkan inanç biçimidir. Budizm'in kurucusu olan Siddhartha Gotama, sonraları "Aydınlanan, uyanan" anlamındaki Buda (Buddha) lakabı ile anılmıştır. İki aşırılıktan da uzak durmaya çağıran ilk vaazı ile tanınan Budizm zamanla geniş Asya coğrafyasına yayılmış ve yıllarca hüküm sürmüştür. Diğer Hint dinleri gibi "karma" ve "tenasüh-reankarnasyon" inançlarını benimsemiştir. Karma "iş, davranış" anlamına gelen, fakat çok defa "işleri yöneten, bu ve gelecek hayatta maddi etkileri bulunan kanun"u ifade eden, Upanişad' larla ortaya çıkmış bir terimdir. Budizm' de anlaşılması zor bedeni bir güç olarak görülen karma, genellikle kişinin iradesiyle yaptığı işleri ve sonuçlarını kapsar. Budist görüşe göre hırs, kin ve hilenin aldattığı kimsenin kanması kötü, bunun aksi de iyidir. Tenasüh ise (samsara: yeniden doğuş, tekrar tekrar gelme) bir hayattan ötekine geçişi ifade eder. Bitmek bilmez bir yeniden doğuş silsilesi olan ve içinde bir eziyet ve çile unsuru taşıyan tenasüh, yalnız insan şeklinde cereyan etmeyip en küçük sinekten insana kadar bütün canlı varlıklar kategorisini içine alan yeniden hayata dönüş şekilleri olarak sürer ve sadece insan olarak gelindiğinde tenasühten kurtulup Nirvana'ı kazanmak mümkün olur. Nirvana (Pali dilinde Nibbana), ilk Budist geleneğinde ideal adamı yani arzu ve ihtirasların, kötülüklerin ateşinden kurtulmuş, sakinleşmiş kişiyi ifade eder.[4]

Bu şekilde sürekli deveran eden evren modeli; periyodik olarak yaratılma ve yok olma üzerinedir. Bu da beraberinde "büyük sayı" fikrinin oluşmasını sağlamıştır. İleriki bölümlerde Budist düşüncenin Matematikte oynadığı rol detaylıca açıklanacaktır.

### 3. Sutra Dönemi (MS 100)

"Sutra" kelimesi, tam olarak ince çizgiler anlamına gelir ve sert, keskin cümleler, kısa ve öz açıklamalar için Brahman yazarlar tarafından kullanılır. Bu yüzyıllar Yoga dönemi olarak da adlandırılır. Milâttan önce 2. yüzyılda

---

**4** Günay Tüner, "Budizm Maddesi", *İslam Ansiklopedisi*.

yoganın temel kaynağı olan Yoga Sutra'da ilk defa Yoga kelimesi "tanrı ile insanı birbirine bağlamak" anlamında soyut biçimde geçer. Yogayı aydınlanma ve kurtuluş sürecinde zihnin mutlak uyanıklığına katkı yapan zihinsel ve bedensel bir eylem diye yorumlayan Budist ve Jainist yaklaşımlar bir yana, daha sistemli ve popüler hale geldiği Hinduizm içerisinde yoga özellikle düalist bir Hindu felsefesi olan Samkhya ekolü mensuplarınca uygulanmaktadır. [5]

Bu dönemin inceliği zihinsel derinleşme esasında inanılan derin metafiziksel süreçtir. Bu bağlamda Hint coğrafyasının zihinsel teşekkülü açısından ciddi bir öneme sahiptir.

### 4. Skolastik Dönemden (MS 17. yy)

İngilizlerin Hindistan'ı sömürgeleştirmesi sırasında yazılan Sutraların yorumlanması sürecini içeren bu dönem Sutra dönemindeki ciddi zihinsel derinleşmenin geriye dönük bir anlamlandırma ve anlama çabasını içerir.

## I. Budist ve Cainist Dönem Astronomlarının Hint Matematiğine Katkıları

Bilimin daima din ile birlikte iç içe geçmişliği ile bilinen Kadim Hint, yalnızca Hindu inancına bağlı bilim adamlarını değil, dönemin Budist ve Cainist bilim adamlarını da etkilemiştir. Hindistan'da MÖ 6. yy'da ortaya çıkan farklı inanç sistemleri başta matematik ve astronomi olmak üzere birçok alanda bilimsel çalışmaların yapılmasını desteklemiştir. Bilimsel bilginin gelişiminin temelinde, dine bağlı bilimsel eğitimin verildiği okullar yatmaktadır. Hint coğrafyasında matematik alanında ve özellikle geometri üzerine yazılmış en eski kaynak metinler "Şulba Sutralar"dır (MÖ 800-MÖ 200). Şulba, sözcük olarak ip, sicim, şerit anlamına gelmektedir. Geometrik ve aritmetik yapılar üzerine bir bölüm ile başlamakta olan bu eserler, geometrik yapıların inşası için ölçümler bir sicim (şerit) yardımıyla farklı yarıçap ve merkezleri bulunduran daireler çizerek yapılmaktadır. Şulba Sutralarda Pisagor teoreminin bilindiği ve geometrik yapıların inşasında kullanıldığı bilinmektedir.

Hintli matematikçiler çok eski tarihlerden itibaren konum ilkesini keşfetmiş, kurallı bir şekilde 10'nun kuvvetleri şeklinde uygulamalar yapmışlardır. Sıfırı yalnızca boşluk olarak kullanan Mezopotamyalılardan farklı olarak sıfıra sayı anlamını vermişlerdir. $10^{421}$ kuvvetine kadar giden büyük

---

**5** Ali İhsan Yitik, "Yoga Maddesi", *İslam Ansiklopedisi.*

sayıları gündelik adlarının yanı sıra simgesel değeri olan çeşitli sözcüklerle de göstermişlerdir. Böylelikle ilerleyen bölümlerde örneklerini göreceğimiz gezegen konumlarıyla ilgili karışık sayılabilecek bir hesaplamayı, şiirsel ifadelerle özdeyiş biçiminde aktarmayı başarmışlardır. [6]

Modern rakamların oluşum sürecinde Hint sayılarının direkt etkisi görülmekle birlikte toplama esasına dayanan sayma sisteminin yerine ondalık sayma sistemini ilk kez kullanan ve sıfırı bu sisteme kazandıran yine Hintli Matematikçiler olmuştur.[7]

**1. Aryabhata I (MS 476-MS 550)**

100 tabanlı, toplama esasına dayalı sayma sistemi ilk olarak astronom Aryabata I ile başlamıştır. Aryabhatiya isimli eserinde IIII sayısını 62832/20000 hesaplamasıyla 3,1416 (gerçek değer=3,14159265) olarak bulmuştur. 1'den $10^{18}$ 'e kadar tüm sayıları ünlü içeren bir ünsüz harf ile (ko= $10^{14}$) betimlemeyi başarmıştır. Bu sistem MS 683'de Haridatta tarafından yeniden düzenlenerek "düzenli konum ilkesine" dayanan ve sıfırı kullanan ilk ondalık konumlu sayı sistemi elde edilmiştir.

**2. Bakhshali Yazması (MS 7. yy)**

Cainist matematikçilerin ise MÖ 2. ve MS 4. yüzyıllar arasında matematiksel kurallarla ilgili ciddi çalışmaları olmuştur. Cainist matematik ve klasik dönem arasında Hint matematiği açısından en önemli köprü **Bakhshali Yazması**'dır. Yakın dönemde yazma üzerine en kapsamlı çalışma bir Japon akademisyen Takao Hayashi tarafından yapılmıştır. Takao, eserin MS 7. yüzyıla ait olduğunu savunmuştur. Bu yazmda ilk kez **sıfır iminin** geçtiği bu sayede ispatlanmıştır. Araştırmanın başyazarı Prof. Marcus du Sautoy, "…***Bakhshali elyazmasında bulunduğu noktadan itibaren sayı olarak sıfır oluşturulması***, ***matematik tarihinin en büyük ilerlemelerinden biriydi***…" cümlesini kullanarak yazmanın önemini ortaya çıkarmıştır.

Aryabhata I ile başlayan Hint matematiği, astronomi ile eşzamanlı Varahamihira, Brahmagupta, Bhaskara I, Haridatta gibi önemli bilim adamları ile devam etmiştir.

**3. Varahamihira (MS 505-MS 587)**

Astronom olan Varahamihira, birçok bilim dalıyla yakından ilgilenmiş ve sahip olduğu tüm bilgileri Brhatsamhita adlı eserinde toplamıştır. Eser;

---

**6** Küçükler, *Hindistan'da Bilimin Öncüleri&Vedik Matematik*.

**7** Georges İfrah, *Rakamların Evrensel Tarihi.*

Astronomi, coğrafya, tıp, kimya, bitki bilimi, hayvan bilimi, tarım, mimari, ruhbilim, fizyoloji gibi birçok konuya dair önemli bilgiler içermektedir.[8]

Eski Siddhantalar aritmetik, cebir, geometri ve trigonometrik bilgiler ve çözümler içermesi nedeniyle Hindistan'da astronomi ve matematik bilimlerinin gelişmesinde başat bir rol oynamaktadır. Varahamihira ise bu rollerin yanı sıra Trigonometri alanında yaptığı çalışmalarla matematiğe ciddi katkılarda bulunmuştur.

### 4. Brahmagupta (MS 598-MS 670)

Brahmagupta, astronomi ile de ilgilenmesine rağmen daha çok matematik üzerine yoğunlaşmış bir bilim adamıdır. Yaşamı ve çalışmaları hakkındaki bilgiyi Brahmasphutasiddhanta ado eserinden ulaşmaktayız. Eser, 24 bölüm ve 1008 beyitten oluşmaktadır. 12. Ganitadhyaya ve 18. Kuttakadhyaya bölümleri Matematik ile ilgilidir. "Gatina" kelimesi hesaplama bilimi anlamına gelmektedir. Kadim Budist metinlerinde Ganita'nın üç türü olduğundan bahsedilmektedir. Bu eser; Mudra ganita (parmak aritmetiği), Ganana Ganita (zihin aritmetiği) ve Samkhyana Ganita (yüksek aritmetik) şeklindeki türlerden yüksek aritmetik sınıfına girmektedir. 12. bölümde dört işlem, köklü sayılar, karekök, üslü sayılara değinilmektedir. 18. bölümde ise birinci ve ikinci dereceden bilinmeyenli denklemlerin, bir ya da daha çok bilinmeyenli lineer denklemlerin çözüm yöntemleri anlatılmaktadır. Pozitif ve negatif sayıların yanı sıra bölümde sıfır ile ilgili işlemlere özel bir yer verilmiştir. Sıfırın sıfıra bölümünün yine sıfır olacağını söyleyerek hatay düşmüş olsa da başka bir şeyin keşfine yol açmıştır.

Brahmagupta'nın çalışmaları, matematiğe dayalı astronominin Arap dünyasına girişinde önemli bir rol oynamıştır. Her iki eseri de Arapça'ya çevrilerek bu bigilerin transferi başlamıştır.

## II. Hint Matematiksel Sezgisi Bağlamında Sıfır ve Sonsuz İmlerinin Matematikteki Yeri

Özellikle Doğu kültüründeki sözlü bilim aktarımı mevcut olduğu için Hint matematiğinde de ispat metodunun ve sembolleşttirmenin (notasyon) bulunmadığı söylenmektedir. Sezgisel Matematik olarak adlandırılan bu kavrayış biçimi, her ne kadar sembol ve ispat içermese de sağlam zihni hesaplar ve simgeler içermektedir. Temelde bilim, mantıktaki önerme biçimini benimsemektedir. Bilimsel bilgi hem yanlışlanabilir hem de doğrulanabilir.

---

**8** Ebu Reyhan el-Biruni, *Tahkiku ma li'l-Hind*: *Biruni'nin Gözüyle Hindistan*, TTK Yayınları.

Öne sürülen bilgi ya yanlış (0) ya da doğru (1) dur. Yanlış yeni bir hipotezi oluşturur, doğru ise teoriyi uygulamaya geçirir. 0-1 ikilisine sahip önerme içerikli sonuçlar dizisi olan mantık ve temel bilimlerin yasa dili olan matematik, birer formel bilimler olup akla dayanmaktadır. Bilim ise kontrol ve düzen istenci gösteren sistemli bilgi dizisidir. Bu nedenle mantık ve matematik zihnin soyutluk düzenini sağlamakla yükümlüdür. Hindi hesap sisteminde kum hesabı veya zihin hesabı esas alındığı için modern bilimdeki gibi formülize edilmiş bir notasyon sistemi mevcut değildir. Fakat kabul ettikleri Hint düşüncesinin çizdiği bir zihin haritası vardır. Zihinsel kurallara tabii olan bu düşünce biçimi ise bilimsel süreci etkileyen bir mantık çerçevesi oluşturur. Dolayısıyla Antik dönemi ve mistik olarak adlandırılan toplumları içeren sezgisel matematik, 0 imini kullanan Hint matematikçileri açısından salt bir mitoloji değildir.

Nitekim Gödel; "Matematiksel bildirimlere, formel bir matematik sisteminde yer alan simge dizilerinden başka hiçbir şey olmadıkları gözüyle bakmak suretiyle anlamlarından kurtulma çabası, matematiğin formalizma veya biçimselliğe bakış açısıdır. Bu görüşü benimseyenler için matematik bir çeşit anlamsız oyundur. Matematiğe özünü kazandıran ve onu oluşturan kör algoritmik işlemler değil anlamdır." görüşünü savunsa da zaten Hint Matematiği "anlam" temellidir.[9]

Hindistan'da kuramsal ve formüle dayalı bir bilimsel metot olmasa da dini metinlerde bilimsel ölçekler «özel kelimeler» ile gösterilmektedir. Bu anlatımda kullanılan dil ise şiirseldir. Örneğin $10^{14}$ için Cladhi, $10^{119}$ için Kathana, $10^{45}$ içinse Bindu sözcüğü kullanılmaktadır.

### 1. Sezgisel Matematik: Vedik Sistem

Özellikle Vedik Matematikte kullanılan özel Hint Matematik sistemi halen Zeka Oyunları kapsamında kullanılmaktadır. Adını Hinduizm'in kutsal metinlerinden alan Vedik sisteminin temelinde her biri matematiksel özdeyiş biçiminde hazırlanmış ***16 formül (Ganita Sutra)*** ve onları tamamlayan alt formüller ***(Upa Sutra)*** yatmaktadır. Bu sistem yalnızca aritmetik için değil, geometri ve trigonometri gibi matematiğin birçok alanında kullanılmaktadır. Kurallar iyice kavrandığında işlemler daha hızlı, kolay ve zihinden yapılabilmektedir. Sezgiselliği ise buradan kaynaklanmaktadır. Dışarıdan bakan bir Modern Matematikçi için hiçbir yazılı sembol veya formüle dayanmadan işlem yapılıyor görüntüsü veren bu sistem aslında ardında ciddi kurallar dizisi taşımaktadır.

---

**9** Roger Penrose, *Kralın Yeni Aklı.*

### 2. Sonsuz Kavramı: Ananta

Hindu inancına göre evrenin yaratılış anlatısına göre; uzayın büyüklüğünün, sonsuzun, benliğin yılanını temsil eden iki yaratma arası yılan Ananta üstünde dinlenen Vişnu'nun göbeğinin üstündeki nilüfer çiçeğinden çıkan Brahma sembolü sonsuzluğu ve ucundaki yokluğu (sıfırı) anlatmaktadır. Yatay sekiz biçimdeki (∞∞) yılan Ananta, sonsuzluğu temsil etmektedir. Hindu inancında sürekli yaratım halindeki evren sonsuzluğa genişlemekte ve yokluğa gitmektedir. Kısacası sonsuz ve sıfır kavramlarının özdeş kavrandığı Hinduizm'de sonsuz, ölçülebilir fiziksel evrenin boyutlarını aşmak karşılığına gelmektedir. Dolayısıyla büyük sayıya ulaşma istemi, isteyeni sonsuz kavramına götürmektedir.[10]

Bu kanıyı kabul eden Matematikçiler de bu kabulle işlem yapmışlardır. Uzayın 0 olarak kabul edildiği durumlarda ***$10^{13}$ sonsuza geçiş sınırı*** olarak kabul edilmektedir. Şunya adı verilen 0; gök, gökyüzü, sema, anlamlarına gelmekle birlikte olmayan sayı anlamında kullanıldığı için hiçlik anlamına gelmez. Salt bir boşluktan ziyade 10 tabanlı sayıların yanına eklenerek sayma siteminin temelini oluşturur. Nitekim günümüzde Türev 0'a giden ansal hesaplamalar yapıldığında ***Sonsuz Küçükler*** meydana gelir. Limit hesaplamalarında ise ***Sonsuz Büyükler*** karşımıza çıkar. Sıfır ve sonsuzun birleşiminin ilk faydası burada bulunmaktadır. İkinci bir önem olarak özellikle de sıfır ***Pozitif*** ve ***Negatif*** sayı kullanımını sağlamış ve bu ikisi arası ayrımı gerçekleştirmiştir.

El yazmalarında geçen sıfır iminin iki çeşit kullanılan simgesi mevcuttur. Biri içi boş daire için bir diğeri de içi dolu dairedir. İçi boş im tüm yazıtlarda kullanılmış, fakat içi dolu im Keşmir bölgesinde eski Kamboçya'daki Khmer yazıtlarında atlanmıştır. İçi boş daire günümüz matematiğinde kullanılmakta iken içi dolu daire halen Arap sayılarında sıfır yerine geçmektedir.

## III. Hint Rakamlarının Arap Dünyasına Geçişi: El-Harezmi

Hârizmî ya da tam adıyla Ebû Ca'fer Muhammed bin Mûsâ el-Hârizmî, Matematik, gökbilim, coğrafya ve algoritma alanlarında çalışmış bir bilim insanıdır. Harizmi, Hint 10 tabanlı sayı sistemini ve Babil'in geometri ile ispatlanan cebrini birleştirerek eskiden beri var olsa bile özel bir bilim dalı halinde «Cebir İlmini» inşaa etmiştir. "Kitabü'l-Muhtasar fi'l-Hisabi'l-cebr ve'l-mukabele" adlı eserinde önce anlatıma dayalı denklemi vermekte, sonrasında geometri ile ispatını yapmaktadır. Adım adım sistematize edilen ce-

**10** Yavuz Aksoy, *Matematik ve Tarihi*, c. 2.

bir ve Hint sayı sistemi bilginin transferi ile evrensel matematik dilini oluşturmuştur.[11]

Bilinenler vasıtsıyla bilinmeyenlerin bulunması için kitapta kullanılan dört yol mevcuttur. Orantılı dört sayı, Çift Yanlış, Özel Kurallar (Tahlil "ayırma" ve Te'aküs "ters çevirme") ve Cebir ve Mukabele metotları ile sonuç hesaplanır. Zorlamak anlamına gelen Cebir kelimesi Arapça olarak ilk kez bu eserde ismen geçmektedir. Bu yönüyle Cebir, mantıktaki tümevarım ve tümdengelim yöntemlerini içermektedir. Mukabale ise eşitlik anlamına gelmektedir. Denklem olarak çevirebileceğimiz bu kelime ise denkliği sağlayarak işlemi sonuca götürür.

Cebir hesabının kuruluş amacı ise; çözümlenmesi gereken problemlerin (finans, miras taktimi, arsa hesabı…) denklem metodu ile sonuç elde edilmesidir. Algoritma sistemine adını vermekte olan el-Harezmi (isminin Latince'ye geçmiş hali), şu an kullanılan matematiksel metodun transferini sağlamıştır. Verilerin özelleştirilmiş çözüm metodu olan Algoritma, günümüzde kendini bilgisayar programlarına kadar taşımıştır. Kod yazımında kullanılan Algoritmik şema çizimi ve data oluşumunda 0-1 dikotomisi günümüzdeki yeri ile önemini arttırarak ilerlemektedir.

## Sonuç

Çok kültürlü Hint coğrafyasının yüzyıllar boyunca harmanlanmış inancı ve bilgisi ile ciddi bir külliyat oluşmuş ve dünyaya yayılarak çeşitli boyutlar kazanmıştır. Karmaşık zihinsel matematik hesaplarına sahip bu coğrafya Hinduizm çerçevesinde sonsuz kavramını ve sıfır imini oluşturmuş ve sistematik biçimde astronomi ve matematik başta olmak üzere birçok bilim alanında kullanmıştır. İspattan ve sembolden yoksun gibi görülse veya değerlendirilse de ardında dakik hesaplamalar ve kurallar dizisi barındıran Hint Matematiğinin başta Hint rakamları olmak üzere hesap sisteminin de Harezmi aracılığıyla Latin dünyasına yayılması gerçekleşmiştir. Harezmi'nin Mezopotamya, Yunan ve Hint Matematik bilgisini birbirinde eriterek sistematikşeştirdiği model Latin dünyasında Newton başta olmak üzere Sonsuz Küçük ve Büyük kavramlarıyla diferansiyel hesaplamalara kapı açmış ve mühendisliğe kadar ulaşmıştır. Sonuç olarak bilgi dünyada çeşitli alanlara yayılarak görevini yerine getirmiştir.

---

**11** İhsan Fazlıoğlu, "Harizmi Maddesi", *İslam Ansiklopedisi*, c. 16.

## KAYNAKLAR


Aksoy, Yavuz, *Matematik ve Tarihi*, c. 2, Yıldız Teknik Üniversitesi Yayınları.

el-Biruni, Ebu Reyhan, *Tahkiku ma li'l-Hind*, *Biruni'nin Gözüyle Hindistan*, TTK Yayınları

Fazlıoğlu, İhsan, "Harizmi Maddesi", *İslam Ansiklopedisi*, c. 16.

Hiriyanna, Mysore, *Hint Felsefesi Tarihi*, Bilgi Üniversitesi Yayınları.

İfrah, Georges, *Rakamların Evrensel Tarihi*, c. 7, İslam Dünyasında Hint Rakamları.

Küçükler, Ali, *Hindistan'da Bilimin Öncüleri/Vedik Matematik*, Hyperion Yayınları.

Mazur, Joseph, *Matematik Sembollerinin Kısa Tarihi*, İş Bankası Kültür Yayınları.

Penrose, Roger, *Kralın Yeni Aklı*, Koç Üniversitesi Yayınları.

Ronan, Colin, "Bilim Tarihi", *Dünya Kültürlerinde Bilimin Gelişimi ve Yayılması.*

Salih Zeki, *Asar-ı Bakiye*, c. 2, Ortaçağ İslam Dünyasında Hesap ve Cebir.

Sayılı, Aydın, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik*, *Astronomi ve Tıp.*

Watson, Peter, *Fikirler Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları.

Ural, Şafak, *Basitlik İlkesi*, Kabalcı Yayınevi.

Zimmer, Heinrich, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler.*

# ELEYİCİ MATERYALİZME ÜÇ İTİRAZ

**Fatih KÖK***

**ÖZ**

Eleyici materyalizm aslında zihin felsefesine genel bir yaklaşım olarak indirgemeci materyalizmin bir alt dalı olarak görülebilir. Ancak günümüz koşullarında indirgemeci yaklaşımın beklentilerinin karşılanması, hali hazırda içinde bulunduğumuz teknolojik ve bilimsel seviye göz önünde bulundurulduğunda, pek mümkün gözükmemektedir. Bu doğrultuda ilkin eleyici materyalizmin farklı olarak nasıl bir kavramsal çerçeve sunduğunu dile getirmeye çalıştık. Ardından ise eleyici materyalizme kendi iddialarından yola çıkarak argümantatif bir biçimde üç eleştiri yöneltmeyi denedik. Sonuç olarak ise bu itirazlara güçlü cevaplar getirilememesi halinde kuramın kendisinin tarihsel olarak eleneceğini iddia ettik.

**Anahtar Kelimeler**: zihin felsefesi, eleyici materyalizm, indirgemeci materyalizm, Paul M. Churchland, nörobilim

* Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü,
E-posta: fatikok@gmail.com

## THREE OBJECTIONS TO THE ELIMINATIVE MATERIALISM


### ABSTRACT

Eliminative materialism can actually be seen as a subbranch of reductive materialism as a general approach to the philosophy of mind. However, in today's conditions, meeting the expectations of the reductive approach does not seem possible, given the technological and scientific level we are currently at. In this direction, we initially tried to express how the eliminative materialism presents a different conceptual framework. We then tried to criticize eliminative materialist arguments in an argumentative way, based on their own claims. As a result, we argued that the theory itself would be eliminated historically if no strong answers could be given to these objections.



**Keywords:** philosophy of mind, eliminative materialism, reductive materialism, Paul M. Churchland, neuroscience

## Giriş

Eleyici materyalizm aslında indirgemeci materyalizmin (özdeşlik kuramı) çoğu argümanını kabul eder. Hatta eleyici materyalizmi, özdeşlik kuramının farklı bir yorumu olarak da görmek mümkündür. Fakat eleyici materyalizme göre özdeşlik kuramının sorunu, zihinsel durumların fiziksel indirgemelerinin tamamen başarılı olamayabileceği ihtimali değil hali hazırda yerleşik psikolojik kavramların nörobilimsel kavramlarla eşlenebilirliğinin oldukça sorunlu olmasından dolayıdır. Açıkçası eleyici materyalizme göre böyle bir indirgeme mümkün değildir çünkü sağduyuya ve alışkanlıklarımıza dayalı psikolojik kavramsal çerçevemiz yanlış ve hatta tamamen yanıltıcıdır.[1] Bu yüzden eleyici materyalizm için, kullandığımız sıradan kavramlar ile yeni nörobilimsel kavramlar arasında bir eşleşme beklenmemeli, eski kavramlar bir elemeye tabi tutulmalıdır.

Şu an eleyici materyalizmin de kabul ettiği gibi bütünsel bir fizikselci açıklama ve kavramsal kabuller oluşmuş değildir. Bu yüzden eleyici materyalizm için nerdeyse bütün dayanak noktaları tarihseldir diyebiliriz. Elbette hızı bir biçimde ilerleyen nörobilimsel gelişmeleri yok saymamak koşuluyla bu tarihsel örneklere bakabiliriz. 18. yüzyıla kadar insanlar ısının cisimlerde bulunan çok ince ve görülemeyen bir sıvı olduğuna inanıyorlardı. Bu sıvının (*kalorik*) diğer cisimlere nasıl geçtiği, kaynama, buharlaşma ve erime olaylarına nasıl etki ettiği betimleniyordu. Ancak sonrasında ısının, trilyonlarca molekülün hareket enerjisi olduğu ortaya çıktı. Yani ısının, moleküllerin kinetik enerjisi olduğunu söyleyen yeni kuram ısının doğasını açıklamakta daha başarılıydı.[2] Bu yüzden de kalorik adı verilen kavram tarih sahnesinden elendi. Yine yanma sonucu açığa çıktığı düşünülen *flojisten* de benzer konularda sık sık hatırlatılır. İnsanlar yanma denilen olayı, içlerinde flojisten bulunan maddelerden bu maddenin ayrılması olarak açıklıyorlardı. Örneğin odun yandığında hızlı bir çıkış, demir paslandığında yavaş bir çıkış oluyordu. Daha sonra yanma olayının, oksijen ile gerçekleştiği gözlemlendi ve flojisten diye bir şeyin olmadığı ve hatta böyle bir kavrama dahi ihtiyacımız olmadığı ortaya çıktı. Dolayısıyla flojisten fikri, düzeltilip tekrar tartışılabilir bir düşünce değil tamamen terkedilmesi gereken bir fikirdi.

Yukarıda bahsettiğimiz bilimsel açıklamalarla paralel bir biçimde Ortaçağ Avrupa'sını düşündüğümüzde, sanırım cadıların var olduklarından pek kimsenin şüphesi yoktu.[3] Fakat günümüzden baktığımızda bu kişilerin yani

**1** Paul M. Churchland, *Madde ve Bilinç*, çev. Berkay Ersöz, İstanbul: Alfa Yayınları, 2012, s. 69.

**2** Churchland, *Madde ve Bilinç*, s. 71.

**3** Gilbert Ryle, *Descartes' Myth, The Concept of Mind – Chapter I*, 1949, s. 12.

cadı denilenlerin genellikle nevrotik ve psikozlu hastalar olduklarını söyleyebiliriz. Daha açık söylersek, cadı olduğu düşünülen, iblislerin ve şeytanın ruhunu ele geçirdiğine inanılan insanların bugün var olmadıklarına karar verdik. Gözlemlerimiz ve deneylerimiz ne olursa olsun bugün böyle bir fenomenden aynı kavramsal çerçevede bahsetmiyoruz. Yani çağdaş zihinsel işlev bozukluklarının kavramları bugün daha açıklayıcı ve doğru olduğu için cadılar ontolojimizden kısmen silinmiştir. Tıpkı bu durumlar gibi eleyici materyalizme göre halk psikolojisinin kavramlarını da (arzu, korku, inanç, ağrı vb.) benzer bir son beklemektedir.[4]

## 1. İtiraz

Eleyici materyalizme göre şu an mümkün olmasa da ileriki bir zamanda nörobilim ve diğer alanlardaki gelişmeler ile mevcut kavrayışımız değişecek ve bu gelişmelere uygun bir kavramsal çerçeve eski kavramların yerini alacaktır. Böyle bir durumda, zihin durumlarıyla ilgili açıklamalarımız; nörobilimsel süreçlere, belirli nöral etkinliklere ve yeni kuramın getirdiği durumlara bağlı olacaktır. Dolayısıyla eleyici materyalizmin iddiasına göre, iç gözlemimiz de bir anlamda değişecektir. Tıpkı bir astronomun, çağdaş astronomi teorilerini öğrendikten sonra gökyüzüne baktığında algısının değişmiş olması gibi.[5]

Ancak eleyici materyalizmin beklentileri, olası durumlar üzerine kurulu bir umut halinden ibaret gibidir. Sanki belirli bir süre sonra zihinsel süreçlerle ilgili bilimsel çalışmalarımız ileri bir noktaya geldiğinde yeni kavramsal yapı hiçbir şüpheye yer bırakmaksızın tüm problemlere cevap olacaktır. Burada eleyici materyalizmin tarihsel örnekleri tatmin edici gözükse de bütünüyle ikna edici olmaktan uzaktır. Örneğin hareketin doğasına yönelik Aristotelesçi açıklama yani şeylerin ait oldukları yere dönme isteği Newton fiziğinin ortaya çıkışı ile geçerliliğini yitirmiştir ve bu açıdan eleyici materyalizmin savını doğrular. Yani açıklama gücü daha yüksek yeni bir kuram ortaya çıkmış ve eski kuramın kavramları elenip gitmiştir. Ancak quantum fiziğinin ortaya çıkışını düşündüğümüzde, ki Newton fiziğinin bazı kanunlarını belirli koşullar altında yanlışlamaktadır, yeni bir kavramsal çerçeve meydana getirmesine rağmen Newton fiziğinin kavramlarını ve hatta kuramsal gücünü tamamen alt edememiştir.[6] Böylelikle günümüzde hala Newton fiziğinin kavramlarını kullanmaya devam etmekteyiz.

---

**4** Churchland, *Madde ve Bilinç*, s. 70.

**5** Churchland, *Madde ve Bilinç*, s. 72.

**6** Joseph Levine, "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pasific Philosophical Quarterly*, 1983, s. 354.

Benzer bir biçimde Eukleidesçi olmayan geometrilerin ortaya çıkışı da Eukleides geometrisinin kavramsal yapısını büsbütün ortadan kaldırmamıştır. Hatta bir bakıma öklidyen olmayan geometrilerin başarısı, Eukleides geometrisinin kavramlarını yeniden yorumlama imkânı getirerek eski biçimsel dizgeyi revize etmemize olanak sağlamıştır. Tam bu noktada, nörobilimsel gelişmelerin halk psikolojisinin kavramlarını bütünüyle dışarıda bırakacak bir imkân sunması kesin olarak görülemez. En azından eleyici materyalizmin bu iddiasını temellendirmek için tarihsel paralelliklerden çok daha fazlasına ihtiyaç vardır. Çünkü gösterdiğimiz gibi bilim tarihi, eleyici materyalizm için karşı örnekleri de barındırır.

## 2. İtiraz

Eleyici materyalizme göre halk psikolojisinin kavramları son derece muğlak ve açıklama gücü bakımından yetersizdir. Örneğin ağrı, iç sıkıntı, korku gibi kavramları gerçekten de herkes için oldukça belirli bir anlamda kullanmadığımız doğrudur. Mesela hayatımızın nerdeyse üçte birini geçirdiğimiz uyku durumu hakkında bile çoğu şeyi bilmemekteyiz. Yani uykunun ne olduğu, neden uykuya ihtiyaç duyduğumuz gibi sorulara kesin yanıtlar vermemiz, eleyici materyalizm açısından eski kavramları kullandığımız müddetçe imkânsız gözükmektedir.[7] Eleyici materyalistler bu eleştirilerinde bir parça haklıdırlar, uyku durumu gerçekten de yalnızca dinlenme ihtiyacı ya da fiziksel enerjisizlikten kaynaklanan bir durumun ötesinde daha derin zihinsel bir süreci de barındırmaktadır. Ya da içim sıkılıyor diyen bir kişi muhtemelen bir çeşit depresyon halinden bahsediyordur.

Fakat bu tip zihinsel süreçlerin fiziksel olarak net bir şekilde açıklanmasıyla ortaya çıkacak yeni kavramlar, acaba bizlere bahsettiğimiz durum ile zihinsel sürecin ne olduğu hakkında yahut bu iki durumun özdeşliği hakkında kesin ve tatmin edici açıklamalar yapacaklar mıdır? Şöyle düşünelim, diyelim ki ileri bir zamanda uyku durumunun tam olarak beynin hangi tarafında nasıl nöral faaliyetlerle, ne gibi sinirsel etkileşimlerle gerçekleştiğini biliyoruz. Artık uyku yerine de "non cogistae lityum" diyoruz. Bir kişi uykum var yerine, "non cogistae lityum" durumuna ihtiyacım var diyor. Bizim için değişen ne olurdu? Ya da tam tersini düşündüğümüzde, uyku hakkındaki tüm bilimsel açıklamalar ortaya koyulduktan sonra biz hala tüm açıklamaları bilerek "uyku" kavramını kullanmaya devam etsek ne kaybetmiş olurduk? Çünkü eleyici materyalizmin iddiası, yeni bir kavramsal çerçeve bulunup sonrasında nörobilimsel gelişmelerin olacağı yönünde değil ya da eski kav-

---

**7** Churchland, *Madde ve Bilinç*, s. 73.

ramları terk etmenin yeni bilimsel ilerlemelere yol açacağı yönünde değil; bilimlerdeki gelişmelerin zorunlu olarak yeni bir kavramsal yapı sunacağı yönündedir.[8] Bu düşünce ise eleyici materyalizmi, zihin durumlarını açıklama yönünde yeni bir kuram yapmaktan çok zihinsel maddeciliğin dilsel bir yorumu olarak görülmesine yol açar.

### 3. İtiraz

Diğer bir yandan eleyici materyalizme göre halk psikolojisinin kavramları tamamen yanlış ve yanıltıcı oldukları için elenip gitmeleri gerekmektedir.[9] Oysa bu yanlış kavramlar aslında epey bir şey söylemektedir. Bazı problemlerden dolayı psikiyatriste gitmiş bir kişiyi düşünelim, sorunlarını; "sıkıntım var, çok uyuyorum, bunalıyorum, boğulur gibi hissediyorum vb." şeklindeki kavramlarla anlatabilir. Uzman doktor da bazı açıklayıcı sorular sorarak bir teşhis koyabilir. Elbette ki söylemeye çalıştığımız şey doktorun koyacağı teşhisin yüzde yüz doru olacağı ya da hastanın kendi zihinsel durumunu en doğru şekilde anlatabildiği değildir. Söylemeye çalıştığımız şey hastanın kullandığı kavramların tamamen yanlış ya da yanıltıcı olamayacağı üzerinedir. Çünkü doktorlar dünya üzerinde bunun gibi durumlarda binlerce karar verirler ve bu kararların çoğu bir biçimde hastaya yardımcı olur. Aksi takdirde tüm psikiyatri kliniklerini kapatmamız gerekirdi.

Eleyici materyalizmin bu düşüncesi başka bir noktadan bizi uç bir duruma götürür ki o da ontolojik anlamda benzer zihin durumlarının aslında var olmadığıdır. Eğer halk psikolojisinin kavramları tamamen yanlış ise bunlar anlamsız ses ve işaretlerden ibarettir ve bir bakıma olmayan zihin durumlarının saçma dilsel ifadeleridirler. Yahut bütün bir insanlık karşılıklı olarak olmayan durumlar için bir birimizle anlaşıyormuş gibi yapıyoruzdur. Oysa bir babanın çocuğuna, onu sevdiğini söylemesi tamamen anlamsız ve olmayan bir zihin durumunun saçma bir ifadesi olamaz. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu ifadeler eksik ya da tam kavranamamış olabilir fakat bütünüyle yok saymak bizi daha büyük problemlere götürecektir.

### Sonuç

Nihayetinde eleyici materyalizm, işlevselciliğin ve özdeşlik kuramının bazı çıkmazlarını makul bir biçimde göstermiştir.[10] Fakat bu noktalarda dev-

---

**8** J. J. C. Smart, "Sensations and Brain Processes", *Philosophical Rewiew*, vol. LXVIII, Cornell University, 1959, s. 144.

**9** Churchland, *Madde ve Bilinç*, s. 77.

**10** Hilary Putnam, "The Nature of Mental States", *Mind Language and Reality*, Cambridge University Press, 1967, s. 438.

rimci bir açıklama gücü vadettiğini söylememiz olası değildir. Bu çalışmamızda Churchland'ın eleyici materyalizmine kendi özgün itirazlarımızı getirmeyi denedik. Eğer Churchland eleyici materyalizmin çağdaş zihin felsefesi içinde önemli bir kuram olduğunu iddia ediyorsa, öncelikle indirgemeci materyalizme göre açıklama gücü bakımından ne gibi üstünlükleri olduğunu göstermek zorundadır. Aksi takdirde eleyici materyalizm, özdeşlik kuramının dilsel bir yorumu olarak kalacaktır.

Diğer yandan eleyici materyalizm yukarıdaki üç itirazımıza; birinci olarak, tarihsel paralelliklerin (bilim tarihindeki gelişmelerin) eski kavramları eleme bakımından yeterli olmadığını görüp daha güçlü bir zemin bulmalı, ikinci olarak, yeni nörobilimsel gelişmelerin neden zorunlu olarak yeni kavramlara ihtiyaç duyduğu hususunda bizleri ikna etmeli ve son olarak da halk psikolojisinin kavramlarının nasıl tamamen yanlış içeriklere sahip olduğunu göstermelidir. Bu soruların ikna edici bir şekilde cevaplanamaması, eleyici materyalizm düşüncesinin "eleyici" kısmının kendisinin elenmesine sebep olacağı açıktır.

## KAYNAKLAR


Churchland, Paul M, *Madde ve Bilinç*, çev. Berkay Ersöz, İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.

Levine, Joseph, "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pasific Philosophical Quarterly*, 1983.

Putnam, Hilary, "The Nature of Mental States", *Mind Language and Reality*, Cambridge University Press, 1967.

Ryle, Gilbert, *Descartes' Myth, The concept of Mind – Chapter I*, 1949.

Smart, J. J. C, "Sensations and Brain Processes", *Philosophical Rewiew*, vol. LXVIII, Cornell University, 1959.

# MANTIĞIN ÖDEVSEL ÖNERMELERİ ÜZERİNE

**Zekiye KUTLUSOY***

**ÖZ**

Mantığın ödevsel önermeleri, doğruluk fonksiyonu mantığının önerme eklemlerinden olmayıp, önermelerden yeni önermeler (deontik önermeler) kurmaya yarayan önerme eklemi konumundaki mantıksal değişmezler olarak ödevsel yöneticilerin/işlemcilerin karakterize ettiği önermelerdir. Bu önermelerin mantıksal özellikleri ve aralarındaki formel ilişkiler gibi konular ödev mantıkları aracılığıyla soruşturulurken, etiğin temel kavramları aydınlatılmaya, dilin/düşüncenin deontik kullanımının mantıksal doğası açıklığa kavuşturulmaya, ayrıca ödevsel önermelerle ilişkili olarak ortaya çıkan kimi güçlükler de aşılmaya çalışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** ödevsel yönetici, ödevsel önerme, ödev, izin, yasak

* Prof. Dr., Maltepe Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, E-posta: zekiyekutlusoy@maltepe.edu.tr

## ON DEONTIC SENTENCES OF LOGIC


### ABSTRACT

Deontic sentences of logic are sentences characterized by deontic operators as being logical constants, which are not sentential connectives of truth functional logic but sentential connectives for constructing new sentences (i.e. deontic sentences) from sentences. While such matters as logical properties of deontic sentences and their formal interrelationships are inquired by means of systems of deontic logic, one tries to illuminate fundamental concepts of ethics and to clarify logical nature of deontic usage of language/thought and also to develop some solutions for difficulties related to deontic sentences.



**Keywords:** deontic operator, deontic sentence, obligation, permission, prohibition

## Giriş

Ödevsel önermeler (ödev, izin ve yasak önermeleri) arasındaki formel ilişkilerin sistemleri olarak ödev mantıkları (deontik mantıklar), "ödev/yükümlülük", "izin" ve "yasak" gibi ahlak felsefesinin temel kavramlarına ilişkin dizgeler olup, kendilerine özgü bir biçimde geliştirdikleri yöneticileri/işlemcileri (yani kendi özel/içerikli mantıksal değişmezlerini) ve de onlarla ilgili kuralları doğruluk fonksiyonu mantığına veya niceleme mantığına ekleyerek onu zenginleştirip genişleten ya da genleştiren içlemsel/felsefi mantık sistemleridir. Georg Henrik von Wright'in kipler mantığının bir dalı olarak 1951'de geliştirmeye giriştiği bu mantıklar, temel mantığın değişmezleri olan önerme eklemleri veya niceleyicilerin yanı sıra ödevsel (deontik) değişmezlerle de belirlenen, 20. yüzyılda mantık felsefesi kapsamında yürütülmüş semantik soruşturmaların ortaya çıkardığı özel mantık sistemlerindendirler (Kutlusoy, 2016: 245-246, 254-255).

"*Ö*(p∧q)" gibi içinde en az bir tane ödevsel yöneticinin geçtiği (ki buradaki ödevsel yönetici "*Ö*" mantık değişmezidir) ödevsel önermelere odaklanılan bu yazıda, öncelikle bu önermelerin kurulmalarını sağlayan mantıksal değişmezler ve aralarındaki karşılıklı ilişkiler tanımlanmakta, sonrasında sırasıyla ödevsel önermelerin yapısal özellikleri, birbirleriyle olan ilişkileri, onlarla ilgili kurallar, olanaklı dünyalar semantiği çerçevesinde yorumlanmaları ve ödevsel önermeler bağlamında ortaya çıkan kimi sorunlar ve paradokslar, çözüm önerileriyle birlikte tanıtılmaktadır.

## Ödevsel Önermelerin Kurucu Nitelikteki Özgün Mantıksal Değişmezleri Olarak Ödevsel Yöneticiler/İşlemciler

Ödev mantıklarını karakterize ettikleri için "ödevsel (deontik) yöneticiler/işlemciler" olarak da anılan, temel mantığın (daha açık bir söyleyişle doğruluk fonksiyonu mantığının) önerme eklemlerinden (yani "~, ∧, ∨, →, ↔, ←|→, ↓, |" gibi eklemlerden) olmayıp, bir ya da iki eylem önermesinden yeni ödev, izin ve yasak önermeleri kurmaya yarayan 1-li/2-li önerme eklemi konumundaki mantıksal değişmezler, **ödev yöneticisi/işlemcisi (*Ö*/*Ö*), izin yöneticisi/işlemcisi (*İ*/*İ*)** ve **yasak yöneticisi/işlemcisi**dir (*Y*/*Y*). Bunlardan "*Ö*", "*İ*" ve "*Y*" tek bir eylem önermesine uygulanan birli ödevsel değişmezlerken, ***"Ö"***, ***"İ"*** ve ***"Y"*** ikili ya da koşullu ödevsel değişmezler olarak iki eylem önermesine uygulanırlar.

Birli ödev mantığı değişmezlerinin geliştirilmesinde kipsel (modal) mantık değişmezlerinin rolünün özellikle vurgulanması gerekir. Ödev mantıklarının aksiyomatik kipler mantığı sistemlerine benzetilerek geliştirilmesi

bağlamında ödev değişmezi ***"Ö"*** kipsel zorunluluk değişmezine (□), izin değişmezi "*İ*" de kipsel olanaklılık değişmezine (◊) benzeştirilerek oluşturulmuştur. O halde, bu çerçevede ödevsel ve kipsel önermeler arasında kurulabilecek koşutluklar açısından ödev önermelerinin *normatif zorunluluk önermeleri* olarak, izin önermelerinin de *normatif olanaklılık önermeleri* olarak görülmesi açıklık kazanır (Kutlusoy, 1997: 158-159; Grünberg, 2000: 315).[1]

## Ödevsel Yöneticilerin Tanımlanması Çerçevesinde Ödevsel Önermeler

Ödev mantığı değişmezlerinden ödev yöneticisi "*Ö*"nün **ödevsel ilkel terim** olarak seçilmesiyle diğer değişmezler olan izin yöneticisi "*İ*" ve yasak yöneticisi "***Y***" bu deontik işlemci aracılığıyla tanımlanırken onun cinsinden ifade edilmiş olurlar. Burada "*Ö*", "*İ*" ve "*Y*" sözdizimi açısından "p" önermesi ile dile getirilen **genel bir eylem**e (insan eylemlerine) uygulanırken (ya da eklenirken), bu eylemin ödev/yükümlülük, izinli ya da yasak olduğunu bildirmektedirler.[2] Buna göre:

**Ödev önermesi: *Ö*p ("p" ödevdir/yapılmalıdır.)**
**İzin önermesi: *İ*p ("p" izinlidir/yapılabilir.) ≡ ∼*Ö*∼p**
**Yasak önermesi: *Y*p ("p" yasaktır/yapılmamalı.) ≡ *Ö*∼p**

Buradaki tanım çerçevesinden görüldü gibi bir eylemin yapılmamasının ya da gerçekleşmemesinin ödev yani gerekli olmaması durumu o eylemin izinli olması, öte yandan bir eylemin yapılmamasının ya da gerçekleşmemesinin bir ödev bir yükümlülük/zorunluluk olması durumu o eylemin yasak olması anlamına gelmektedir.[3]

---

**1** Ancak yine de, alanın düşünürlerince dikkat çekildiği gibi, kipsel yöneticiler ve ödevsel yöneticiler arasında tam bir koşutluğun bulunmadığı da anlaşılmaktadır. Örneğin kiplik mantığında "p" doğru ise olanaklı iken, ödev mantığında "p" eyleminin gerçekleşmiş yani yapılmış olması onun izinli olduğunu göstermez. Bundan başka, "p" önermesinin zorunlu olmasının onun doğru/gerçek olmasını gerektirdiği kiplik mantığının tersine, ödev mantığında "p" eyleminin ödev ya da yükümlülük olması onun gerçekleşmesini (yapılmasını) hiç de gerekli kılmamaktadır (Kutlusoy, 1997: 161-162).

**2** Buradaki "p"nin herhangi bir önerme (örneğin matematiksel bir önerme) olmayıp yalnızca eylem bildiren bir önerme olduğu unutulmamalıdır. "O halde, deontik yöneticilerin uygulanmasına ilişkin bir kısıtlama, yani, uygulanabilecekleri tümcelere, bu tümcelerin bir eylem bildirmeleri gereği yönünde bir sınırlama getirilmesi kaçınılmaz olmaktadır." (Kutlusoy, 1997: 159-160).

**3** Woleński söz konusu üç yöneticinin yanı sıra dördüncü bir deontik işlemci olarak verdiği "*indifference*"ın ("*I*"nın) tanımını da şöyle yapmaktadır: *I*p ≡ *I*∼p ≡ *∼Ö*p∧*∼Ö*∼p (http://journals.openedition.org/revus/4179). Bir eylemin ödev olmamasının ama aynı zamanda

Birbirleriyle tanımlanabilir olan bu ödevsel değişmezler arasındaki tanımsal/kavramsal bağıntılardan/bağlantılardan yola çıkılarak bu kez "*İ*" ve "*Y*" arasındaki deontik ilişki şu mantıksal eşdeğerlikler aracılığıyla gösterilebilir: ***İ*p ≡ ~*Y*p** ya da ***Y*p ≡ ~*İ*p** (yani bir eylemin yasak olmaması onun izinli olması ya da izinli olmaması onun yasak olması demektir).

Birli ödevsel (değişmezli) önermeleri günlük dilden verilebilecek olan şu örneklerle somutlaştırmak olanaklıdır:

***Ö*p** (p: Derslerde verilen ödevleri yaparız.): Derslerde verilen ödevleri yapmak bir ödevdir./Derslerde verilen ödevleri yapmamız gerekir.

***İ*p** (p: Açık-kaynak sınavında dersin kaynakları kullanılır.): Açık-kaynak sınavında dersin kaynaklarının kullanılmasına izin vardır./Açık-kaynak sınavında dersin kaynakları kullanılabilir.

***Y*p** (p: Sınavda kopya çekilir.): Sınavda kopya çekmek yasaktır./Sınavda kopya çekilmemelidir.

Şimdi, burada "p" gibi tek bir eylem önermesine uygulanan/eklenen "*Ö*", "*İ*" ve "*Y*", 1-li önerme eklemleri, yani **birli (ya da koşulsuz) ödevsel değişmezler** iken, onlar aracılığıyla kurulan birli ödevsel önermeler "*Ö*p", "*İ*p" ve "*Y*p" atomsal olmayan yalın önermeler olarak değerlendirilirler (Grünberg, 2000: 315).[4]

Öte yandan, söz konusu birli ödevsel değişmezlerin tersine birer 2-li önerme eklemi olan **ikili (koşullu) ödevsel değişmezler** koşullu ya da ikili ödev, izin ve yasak önermeleri kurmaya yararlar. Örneğin **p*Ö*q** (p: Ali asker olacak. q: Ali üniforma giyecek.): Ali asker olunca üniforma giymelidir. Buradaki "**p*Ö*q**" önermesi, Ali'nin asker olması durumunda üniforma giymesi yükümlülüğünü yani koşullu bir ödevi dile getirirken, aralarında koşulsal bir ilişkiye sahip "p" ve "q" gibi eylem bildiren iki önermeden kurulmuş bir ödev önermesi olarak netleşmektedir (Grünberg, 2000: 315-316).

Şimdi, buradaki koşullu ödev yöneticili önermeyle formüle edilen, aslında bir "ödevsel bağlanma" (bir yükümlülüğe bağlanma) durumudur: "p" eylemini gerçekleştirmesi kişiyi "q" eylemini gerçekleştirmeye bağlar (yani "p"yi yapması kişinin "q"yu yapmasını gerekli kılar).

izinli olmasının sergilendiği bu bağlamdan anlaşıldığı kadarıyla, bu yönetici aracılığıyla kurulan "*ilgisizlik* önermesi" bir eylemde bulunulması ya da bulunulmaması karşısında "ilgisiz" kalınması durumunu dile getirmektedir.

**4** Atomsal önermeler temel sembolik mantıkta yalın (yani bileşik olmayan) tekil önermeler oldukları için, içlerinde önerme eklemi konumundaki ödevsel değişmezlerin geçmesinden ötürü "*Ö*p", "*İ*p" ve "*Y*p" gibi ödevsel önermeler atomsal olmayan, öte yandan doğruluk fonksiyonu mantığının bileşik önermeler kurmaya yarayan önerme eklemlerini de içermedikleri için yalın önermelerdir.

İşte, standart ödev mantığı kapsamında ortaya çıkan "türetilmiş ödev" paradokslarının (ki yazının sonunda bu paradokslara da değinilmektedir) aşılabilmesi amacıyla söz konusu deontik bağlanmayı tanımlamak için örneğin "p→*Ö*q" ya da "*Ö*(p→q)" türünden önermelerin değil de özel bir koşullu işlemci olan **"Ö"**nün ve de onun aracılığıyla kurulan "**pÖq**" türünden koşullu ödev önermelerinin geliştirilmesi zorunlu olmuştur (Kutlusoy, 1997: 162-163).

İkili/koşullu ödev değişmezi/önermesi "**pÖq**"nun temel alındığı, ödevsel değişmezlerin tanımlanması çerçevesinde sırasıyla ikili/koşullu ödev, izin ve yasak önermeleri şunlardır:

**İkili/koşullu ödev değişmezi/önermesi pÖq (p koşulu altında q ödevdir)**

**İkili/koşullu izin değişmezi/önermesi pİq (p koşulu altında q izinlidir) ≡ ~(pÖ~q)**

**İkili/koşullu yasak değişmezi/önermesi pYq (p koşulu altında q yasaktır) ≡ pÖ~q**

Birli (ya da koşulsuz) ödevsel değişmezlere ilişkin mantıkların birli ödevsel mantık sistemleri olması gibi ikili (koşullu) ödevsel değişmezlere ilişkin mantıklar da ikili/koşullu ödevsel mantık sistemleridir.

## Ödevsel Önermelerle İlgili Kurallar[5]

Temelleri von Wright tarafından atılan standart nitelikteki tüm birli ödev mantığı sistemlerinin sahip olduğu başlıca kurallar, çoğunluğu ödevsel önermeler arasındaki mantıksal eşdeğerlik/denklik bağıntıları olarak şöyle verilmektedir (Grünberg ve diğerleri, 2003: 97; Kutlusoy, 1997: 160; Woleński, 2018: http://journals.openedition.org/revus/4179):

$Ö(p \wedge q) \equiv Öp \wedge Öq$ ("*Ö*"nün "∧" üzerinden dağıtıcılığı)

$İ(p \vee q) \equiv İp \vee İq$ ("*İ*"nin "∨" üzerinden dağıtıcılığı)

$\sim Öp \equiv İ\sim p$

$\sim İp \equiv Ö\sim p$

$Öp \rightarrow İp$

---

**5** Bu yazıda yalnızca birli (yani koşullu olmayan) ödev mantıklarına odaklanıldığı için, ele alınan kurallar da birli ödevsel önermeler bağlamındaki kurallar olmaktadır.

Ödev mantığının en önemli kurallarından biri olarak görülen son kuralın, yani "'p' ödev ise izinlidir" kuralının "'p'nin hem ödev olması hem de izinli olmaması olamaz", yani "'p' hem ödev hem de yasak olamaz" anlamına geldiği açıktır. Öte yandan bu durum, hem "p"nin yapılmasının ödev olmasının hem de yapılmamasının ödev olmasının söz konusu olamaması, başka deyişle "p"den türetilen tutarsız (yani çelişki içeren) eylem ifadesinin ödev olamaması da demektir. İlgili eşdeğerlikler ise şöyle gösterilebilir:

$$\sim(\ddot{O}p \wedge \sim\dot{I}p) \equiv \sim(\ddot{O}p \wedge Yp) \equiv \sim(\ddot{O}p \wedge \ddot{O}\sim p) \equiv \sim\ddot{O}(p \wedge \sim p).$$

Bu kurallardan başka –aşağıdaki parantezlerin içinde gösterilen on farklı sistem olarak– birli ödevsel doğruluk fonksiyonu mantığı sistemlerinin –ödev mantığı dilinin tüm totolojilerinin yanı sıra– içerdiği ilksav önermeleri de şunlardır (Grünberg, 2000: 318):

$\dot{I}p \rightarrow \sim\ddot{O}\sim p$ ($\ddot{O}K$, $\ddot{O}T$, $\ddot{O}S4$, $\ddot{O}B$, $\ddot{O}S5$)

$\ddot{O}(p \rightarrow q) \rightarrow (\ddot{O}p \rightarrow \ddot{O}q)$ ($\ddot{O}K$, $\ddot{O}T$, $\ddot{O}S4$, $\ddot{O}B$, $\ddot{O}S5$)

$\ddot{O}p \rightarrow \dot{I}p$ ($\ddot{O}K^{+}$, $\ddot{O}T^{+}$, $\ddot{O}S4^{+}$, $\ddot{O}B^{+}$, $\ddot{O}S5^{+}$)

$\ddot{O}p \rightarrow \ddot{O}\ddot{O}p$ ($\ddot{O}S4$, $\ddot{O}S5$)

$\dot{I}\ddot{O}p \rightarrow \ddot{O}p$ ($\ddot{O}S5$)

$\ddot{O}(\ddot{O}p \rightarrow p)$ ($\ddot{O}T$, $\ddot{O}S4$, $\ddot{O}B$)

$\ddot{O}(\dot{I}\ddot{O}p \rightarrow p)$ ($\ddot{O}B$)[6]

## Ödevsel Önermelerin Yorumlanması

Ödevsel önermelerin farklı mantık dizgeleri, yani farklı ödev mantıkları olarak yukarıda geçen $\ddot{O}K$, $\ddot{O}T$, $\ddot{O}S4$, $\ddot{O}B$, $\ddot{O}S5$, $\ddot{O}K^{+}$, $\ddot{O}T^{+}$, $\ddot{O}S4^{+}$, $\ddot{O}B^{+}$ ve $\ddot{O}S5^{+}$ sistemleri arasındaki farklılık, yorumlamalarının ilişkili olduğu *ödevsel erişilebilirlik bağıntıları*nın farklı özellikler taşımasından kaynaklanır. Saul Kripke'nin 1959 yılında ortaya atmış olduğu *olanaklı dünyalar* (*formel*) *semantiği* çerçevesinde, olanaklı dünyaların kimi özellikleri açısından gerçek dünya $w_0$'dan farklılaşacak biçimde tasarlandığı –boş olmayan– olanaklı dünyalar kümesi $W = \{w_0, w_1, ..., w_n\}$ üzerinde tanımlı olan ödevsel erişile-

---

**6** Buradaki kimi kurallarda geçen "$\ddot{O}\ddot{O}$p" ve "$\dot{I}\ddot{O}$p" gibi önermelerden de anlaşıldığı üzere ödevsel yöneticiler eylem bildiren önermelerin yanı sıra ödevsel önermelere (ödev, izin ve yasak bildiren önermelere) de uygulanmakta, böylece ödevsel önermelerden yeni ödevsel önermelerin kurulmasını da olanaklı kılmaktadırlar; bu noktayla ilgili olarak yürütülmüş olan tartışmalar için bkz. Kutlusoy, 1997: 159.

bilirlik bağıntısı $\beta$, olanaklı dünyalar arasındaki deontik anlamda "alternatifi olma" ya da "erişilebilir olma" ilişkisini göstermektedir. Buna göre örneğin "$w_0 \beta w_1$" ifadesi, $w_1$'in $w_0$'ın ödevsel alternatifi olduğunu, başka bir deyişle $w_1$'in $w_0$'dan deontik olarak erişilebilir bir dünya olduğunu dile getirmektedir. Şimdi, deontik mantığa (deontik mantığın formel diline) uygulanmış olan bu formel semantik bağlamında, vurgulanması gereken ilginç bir nokta olarak, gerçek dünya (yani dünyamız) $w_0$ "(…) ödevsel açıdan mükemmel, ideal bir dünya olarak görülemediği için, kendi kendisinin alternatifi olamamakta (…)", tüm ödevsel alternatifi konumundaki olanaklı dünyalar da mükemmel, ideal zihinsel yapılar olarak dikkat çekmektedirler. Ödev mantığı kapsamında, aslında, herhangi bir dünyadaki tüm ödevlerin gerçekleştiğinin düşünüldüğü alternatifleri, normatif açıdan "ideal dünyalar" olarak değerlendirilmektedirler (Kutlusoy, 1997: 161; Grünberg, 2000: 317; Woleński, 2018: http://journals.openedition.org/revus/4179).

Söz konusu deontik mantık sistemlerinin formel dillerine ait olan önermeler olarak ödevsel önermelerin yorumlanmasında belirleyici bir işlevi olan erişilebilirlik bağıntısının sahip olabileceği beş tür özellikten söz edilmektedir: *dizisellik*, *geçişlilik*, *Euklides*, *yarı-yansımalılık* ve *yarı-bakışımlılık*. Buna göre, *ÖK* bağıntı için hiçbir özellik verilmeksizin tüm yorumlamaların belirlediği bir sistem, *ÖT* yarı-yansımalı bağıntılı yorumlamaların belirlediği bir sistem, *ÖS4* geçişli ve yarı-yansımalı bağıntılı yorumlamaların belirlediği bir sistem, *ÖB* yarı-bakışımlı ve yarı-yansımalı bağıntılı yorumlamaların belirlediği bir sistem ve *ÖS5* Euklides özelliğine sahip geçişli bağıntılı yorumlamaların belirlediği bir sistem olarak belirginlik kazanırken, $ÖK^+$, $ÖT^+$, $ÖS4^+$, $ÖB^+$, $ÖS5^+$ ise *ÖK*, *ÖT*, *ÖS4*, *ÖB* ve *ÖS5*'in belirtilen özelliklerinin yanı sıra dizisellik niteliğine de sahip bağıntılı yorumlamaların belirlediği sistemler olarak netleşir. Bu bağlamda Grünberg, deontik erişilebilirlik bağıntısı $\beta$'yi de anılan beş özellik açısından şöyle tanımlamaktadır (Grünberg, 2000: 317-318):

*$\beta$ dizisel* bir bağıntıdır: $\forall w \exists w' (w \beta w')$
*$\beta$ geçişli* bir bağıntıdır: $\forall w \forall w' \forall w'' [(w \beta w' \wedge w' \beta w'') \rightarrow w \beta w'']$

*$\beta$ Euklides özelliği*ne sahip bir bağıntıdır:
$\forall w \forall w' \forall w'' [(w \beta w' \wedge w \beta w'') ' w' \beta w'']$
*$\beta$ yarı-yansımalı* bir bağıntıdır: $\forall w \forall w' (w \beta w' \rightarrow w' \beta w')$
*$\beta$ yarı-bakışımlı* bir bağıntıdır: $\forall w \forall w' \forall w'' [w \beta w' \rightarrow (w' \beta w'' \rightarrow w'' \beta w')]$

Şimdi, ödevsel önermelerin –kiplik önermelerinde olduğu gibi– olanaklı dünyalar semantiği temelinde yapılan erişilebilirlik bağıntılı yorumlamaları,

bir olanaklı dünyalar kümesi yani $W = \{w_0, w_1, ..., w_n\}$ (burada $w_0$ gerçek dünyadır), bu küme üzerinde tanımlı bir ödevsel erişilebilirlik bağıntısı $\mathcal{B}$ ve söz konusu her olanaklı dünya için bir değerlemeden (o olanaklı dünyada "p" ve "q" gibi önermelere ya doğruluk ya da yanlışlık değeri atfeden bir değerleme fonksiyonundan) oluşurken, ödevsel önermelerin doğruluk-değerleri bu çerçevede hesaplanmaktadır. Buna göre birli ödev, birli izin ve birli yasak önermelerinin doğruluk (semantik) koşulları sırasıyla şunlardır (Kutlusoy, 1997: 161; Grünberg, 2000: 316-317; Woleński, 2018: http://journals.openedition.org/revus/4179):

Ödev önermesi "***Ö*p**"nin belli bir yorumlamada herhangi bir olanaklı dünyada doğru olması, "p"nin bu dünyanın tüm ödevsel (deontik) alternatiflerinde (yani bu dünya tarafından erişilebilir olan tüm ödevsel olanaklı dünyalarda) doğru olması anlamına gelir.

İzin önermesi "***İ*p**"nin belli bir yorumlamada herhangi bir olanaklı dünyada doğru olması, "p"nin bu dünyanın en az bir deontik alternatifinde doğru olması anlamına gelir.

Yasak önermesi "***Y*p**"nin belli bir yorumlamada herhangi bir olanaklı dünyada doğru olması, "p"nin bu dünyanın tüm ödevsel alternatiflerinde yanlış olması anlamına gelir.

Somut bir örnek olarak, "$\ddot{O}(p \rightarrow q) \rightarrow \sim(\ddot{O}p \rightarrow \ddot{O}q)$" önermesinin gerçek dünya $w_0$'da, "($W = \{w_0, w_1\}$; $\mathcal{B} = \{<w_0, w_1>, < w_1, w_1>\}$; $w_0$: q, $w_1$: p, q)" gibi bir yorumlamadaki doğruluk-değerinin hesaplanabilmesi için "$\ddot{O}(p \rightarrow q)$", "$\ddot{O}p$" ve de "$\ddot{O}q$" önermelerinin $w_0$'da, verilen bu yorumlamadaki doğruluk-değerlerinin ayrı ayrı hesaplanması gerekmektedir. Şimdi, verilen yorumlamadan görüldüğü gibi $w_0$'da, "q" önermesi doğru iken "p" önermesi yanlıştır; $w_1$'de ise hem "p" hem de "q" doğrudur (yorumlamada olanaklı dünyalarda yalnızca doğru olan önermeler gösterilmekte, yanlış olanlar yazılmamaktadır). Bu durumda "$\ddot{O}(p \rightarrow q)$"nun doğru olabilmesi için $w_0$'ın tek ödevsel alternatifi olan $w_1$'de "$p \rightarrow q$"nun doğru olması gerekir ki bu sağlanmakta, bu olanaklı dünyada "$p \rightarrow q$" doğru olduğu için "$\ddot{O}(p \rightarrow q)$" doğru olmaktadır. Öte yandan, $w_0$'ın tek ödevsel alternatifi olan $w_1$'de "p" de "q" da doğru olduğu için "$\ddot{O}p$" ve "$\ddot{O}q$" da $w_0$'da doğru olmaktadır. Bundan ötürü de "$\ddot{O}p \rightarrow \ddot{O}q$" doğru olurken "$\sim(\ddot{O}p \rightarrow \ddot{O}q)$" yanlış olmaktadır. O halde, önbileşeni doğru, artbileşeni yanlış olan "$\ddot{O}(p \rightarrow q) \rightarrow \sim(\ddot{O}p \rightarrow \ddot{O}q)$" koşul önermesinin gerçek dünyada verilen yorumlamadaki doğruluk-değerinin yanlış olduğu anlaşılmaktadır.[7]

---

**7** Ödevsel önermelerin doğrulayıcı yorumlamalarının belirlenmesinde ise çözümleyici çizelge (ağaç yöntemi) kullanılmakta, ödev mantığı sistemlerine (yani onların belirli özelliklere sahip olan erişilebilirlik bağıntılarına) özgü olarak geliştirilen çengel

## Ödevsel Söylemlerin Yol Açtığı Kimi Güçlükler

Ödevsel değişmezleri içeren kimi ödevsel önermelerin ya da bu önermeler ile oluşturulmuş çıkarımların neden olduğu bazı sorunların ya da paradoksal durumların aşılması için bu alanda derinlikli ve kapsamlı tartışmalara gereksinim olduğu açıktır. Söz konusu güçlüklerden "içerik sorunları" olarak belirginlik kazanan sorunlar, örneğin ödevsel değişmezler ile kipsel değişmezler arasındaki ilişkilerin soruşturulmaya başlanmasıyla kendini gösterir. Şimdi, "ödev" ve "olanaklılık" yöneticileri (ya da kavramları) arasındaki ilişki (yani "p"nin ödev olması durumunda olanaklı olması veya olanaklı olmaması durumunda ödev olmaması) açısından bir sorun yoktur ama "izin" ve "olanaklılık" yöneticileri/kavramları arasındaki ilişki söz konusu olduğunda "garip" olarak nitelenebilecek bir noktaya gelinmektedir. Bu çerçevede "p"nin izinli olması durumunda olanaklı olması bir sorun yaratmazken, "p"nin olanaklı olmaması durumunda izinli olmaması yani yasak olması, daha açık bir söyleyişle gerçekleşmesi hiç de olanaklı olmayan bir eylemin yasaklanması, doğal olarak oldukça saçma bir durumu ortaya çıkarmaktadır (Kutlusoy, 1997: 162).

Bu tür sorunlara yakalanmasının yanı sıra, "$\ddot{O}p \rightarrow \ddot{O}(p \vee q)$" veya "$\dot{I}p \rightarrow \dot{I}(p \vee q)$" gibi "paradoksal teoremler" (yani geçerli oldukları mantıksal olarak ispat edilen ama sezgisel olarak geçersiz olan teoremler) de içeren standart ödev mantığı sistemi bu kez de kendisine bu konuda yöneltilen eleştirilerle baş etmek durumunda kalır. Gerçekten de örneğin "(...) eğer Ali'nin bir konuda yalan söylemesi izinli ise, Ali'nin o konuda yalan söylemesi veya hırsızlık yapmasının da izinli olması, ahlaksal açıdan hiç de uygun, yakışık alan bir durum değildir." (Kutlusoy, 1997: 162). Bu bağlamda, özellikle deontik mantığa özgü paradokslardan olup, "türetilmiş ödev paradoksları" olarak anılan Ross'un ve Prior'ın paradoksları dikkat çeker.[8]

Şimdi, bunlardan 1941 yılında ortaya atılan Alf Ross Paradoksunu dile getiren çıkarım şudur:

> *Mektubu postalaman gerekir*, *o halde mektubu postalaman veya yakman gerekir.*

---

ve çatal kuralları aracılığıyla ödev, izin ve yasak önermeleri çözümlenmektedir. Doğrulayıcı yorumlamalarının saptanmasının yanı sıra ödevsel önermelere ilişkin mantıksal denetlemelerin yapılabilmesi için de yine söz konusu çözümleme kurallarının uygulandığı çözümleyici çizelge yönteminden yararlanılmaktadır.

**8** Bunların yanı sıra literatürde yer alan başka paradokslar için de bkz. Kutlusoy, 1997: 162-163; Grünberg, 2000: 326-332; Hansen, 2018: https://philarchive.org/archive/HILNSIv1.

"*Ö*p∴*Ö*(p∨q)" olarak sembolleştirilen bu çıkarım ve onun önerme formu olan "*Ö*p→*Ö*(p∨q)" önermesi tüm birli ödev mantıklarında geçerli olarak ispat edilmesine karşın sezgisel olarak geçersizdir.[9] Bu paradoksal durumla ilgili olarak getirilen açıklamaya göre, "p∴p∨q" çıkarımının sonucu konumundaki tikel-evetleme önermesi, gündelik dilde bileşenlerinin doğruluk-değerlerinin bilinmemesi durumunda olumlanmaktadır. Ancak burada öncül konumunda "p" önermesinin doğruluğu savlanmakta, böyle olunca da sonuç durumundaki söz konusu tikel-evetleme önermesinin olumlanmasının bir anlamı kalmamaktadır; o halde, mantıkça geçerli olsa bile "p∴p∨q" çıkarımının sezgisel olarak geçerli olduğu söylenemez.

İşte, benzer şekilde, söz konusu "*Ö*p∴*Ö*(p∨q)" çıkarımının da deontik mantık açısından geçerli olmasına karşın sezgisel açıdan geçerli olduğu kabul edilemez (Grünberg, 2000: 327).[10]

1954 yılında A. N. Prior tarafından ortaya atılan Koşullu Ödev Paradoksu ise şöyle ifade edilmektedir: *Söz vermemem gerektiğinde söz vermem sözümü tutmamı gerektirir*. Bu ifadenin başta yapıldığı gibi sembolleştirilmiş hali olan "*Ö*~p→*Ö*(p→q)" önermesinin geçerliliği tüm birli ödev mantık sistemlerinde ispat edilmesine karşın bu önerme de sezgisel olarak geçersizdir. Bu paradoksal duruma yönelik olarak geliştirilen çözüme göre ise, söz konusu koşul önermesinin artbileşeni konumundaki önerme aslında bir "ödevsel bağlanmayı dile getiren koşullu ödev önermesi" olduğu için, onun birli ödev değişmezi aracılığıyla kurulan "*Ö*(p→q)" önermesi olarak değil de ikili ödev değişmezi aracılığıyla kurulan "**pÖq**" önermesi olarak gösterilmesi, o halde paradoksun önermesinin "*Ö*~p→**pÖq**" olarak sembolleştirilmesi gerekmektedir (Kutlusoy, 1997: 162; Grünberg, 2000: 328; Hansen, 2018: https://philarchive.org/archive/HILNSIv1). Daha önce de belirtildiği gibi, burada ortaya çıkan "yasak olan bir eylemde bulunması kişiyi başka herhangi bir eylemde bulunmaya bağlar" türünden sezgi karşıtı, paradoksal bağlamların aşılması doğrultusunda "ödevsel (deontik) bağlanma" durumlarının formüle edilebilmesi için, koşullu/ikili ödev yöneticili koşullu ödev önermelerinin geliştirilmesi gerekmiştir.

---

**9** "Örneğin, eğer Ayşe'nin yarınki sınav için gerçekten hazırlanması gerekiyorsa (bu onun ödevi ise), o zaman, Ayşe'nin yarınki sınav için hazırlanması veya sinemaya gitmesi gerekir demek, elbette saçmadır." (Kutlusoy, 1997: 162).

**10** Şimdi, Alf Ross Paradoksunun kimi düşünürlerce gerçek bir paradoks olarak değerlendirilmediği, bazı mantıkçılar için bu paradoksun "p\p∨q" çıkarımından hiç de daha fazla paradoksal görülmediği anlaşılmaktadır; ilgili tartışmalar için bkz. Hansen, 2018: https://philarchive.org/archive/HILNSIv1.

## Sonuç

Deontik mantığın mantıksal değişmezleri olan ödev, izin ve yasak yöneticilerinin eylem önermelerine uygulanmasıyla kurulan ödevsel önermelere yönelik soruşturmalar, ödeve, izne ve yasağa ilişkin söylemlerin/düşüncelerin ve de aralarındaki ilişkilerin mantıksal yapısını açığa çıkarmaya, insanın eylem alanıyla ilgili kavramsal çerçeveyi aydınlatmaya çalışmakta. Ancak, görüldüğü kadarıyla, 20. yüzyılın ilk yarısında gündelik dilsel/düşünsel yaşamlarımızla daha uyumlu olan anlamsal/içeriksel mantık arayışlarının ve de "anlam sorunu"nun dilin semantik boyutunu öne çıkarmasının sonucunda içlemsel/felsefi mantık dizgeleri olarak geliştirilmiş özel mantık sistemlerinden ödev mantıklarının önermeleri aracılığıyla ilişkili oldukları temel ödevsel terimlerin anlamları kesin bir biçimde açıklığa kavuşturulmaya girişilmiştir ama bu önermelerle ilişkili olarak ortaya çıkan kimi sorunlardan kolaycacık kaçılamayacağı da anlaşılmaktadır.

## KAYNAKÇA


Grünberg, Teo vd., *Mantık Terimleri Sözlüğü*, 3. Baskı, Ankara: METU Press, 2003.

Grünberg, Teo, "Ödev Mantığı", *Sembolik Mantık El Kitabı c. 2-Özel Mantık Sistemleri*, Ankara: METU Press, 2000, s. 313-331.

Hansen, Jörg, "The Paradoxes of Deontic Logic: Alive and Kicking", 2018, https://philarchive.org/archive/HILNSIv1, (erişim: 01.09.2018).

Kutlusoy, Zekiye, "Deontik Mantık ve Başlıca Sorunları", *Felsefe Dünyası*, *1996 Felsefe Kongresi Özel Sayısı*, Sayı 23, 1997, s. 156-164.

Kutlusoy, Zekiye, "Mantık Felsefesinde Semantik Tartışmalar", *V. Mantık Çalıştayı* (*15-17 Mayıs 2015*) *Bildiri Kitabı*, A. Kadir Çüçen (ed.), İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016, s. 245-266.

Woleński, Jan, "Deontic Sentences, Possible Worlds and Norms", *Revus*, 2018, http://journals.openedition.org/revus/4179; (erişim: 01.09.2018).

# GILLES DELEUZE'DE ANLAM VE GÖSTERGE

**Svitlana NESTEROVA***

## ÖZ

Bu çalışmada, Gilles Deleuze'ün anlam kuramına yaptığı eleştiriler ve katkılar değerlendirilecektir. Anlamın, bir göstergeler sistemi olan dilin fenomeni olduğu varsayımına dayanan Deleuze, göstergenin yapısı ve fonksiyonları konusundaki geleneksel yapısalcı görüşleri gözden geçirmektedir. Deleuze'e göre, anlam hem gösteren, hem de gösterilene eşit derecede ait olan akıcı, hareketli ve değişken bir şeydir. Anlam, dilin bütünsel açılımı olan iletişim sürecinde, belirli bir cümlenin bağlamından ortaya çıkar. Deleuze'e göre anlam, önermede diğer işlevleriyle (denotation, manifestation, signification) birlikte meydana gelen önermenin dördüncü boyutudur. Deleuze, anlam üreten yapıyı incelerken, önerme yapısında iki işlem dizisi tespit eder. İlki, isim ve sıfatlarla ifade edilen adlandırma dizisi; ikincisi, fiillerle işleyen ifade dizisidir. Bu iki dizi, birbiriyle örtüşmemektedir. İmleyen dizisi "fazlalık" arz eder, çünkü dil her zaman mevcut bilgi seviyesinden daha büyük bir ifade kapasitesine sahiptir. Rastgele işleyen bu dizilerin etkileşiminin sonucu, anlamı belirleyen tekillikler (singularity) meydana gelmektedir. Deleuze'e göre, merkezi bulunmayan, rastlantısal ve

* Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü,
E-posta: svitlanane@gmail.com

düzensiz olan yapı, anlamı belirleyemez. Tersine, yapı anlamın belirlenmesiyle inşa edilir ve böylelikle tutarlık kazanır. Dolayısıyla, anlam, neden-sonuç ilişkisinin değil, bir oyun ürünü olarak ortaya çıkar.

**Anahtar kelimeler**: anlam, gösterge, tekillik, dizi

## GILLES DELEUZE'S CONCEPTS OF SENSE AND SIGN

### ABSTRACT

This paper examines Gilles Deleuze's critics and contributions to the Theory of Sense. Considering sense, as a phenomenon of language, which is a semiotic system, Deleuze revises the functions and the traditional understanding of the structure of the sign. For Deleuze, sense is something fluid, moving and variable, that is inherent in both the signified and the signifier. According to Deleuze, sense is the fourth dimension of the proposition that comes along with its other functions such as denotation, manifestation, signification. Deleuze studies a variety of pairs of series, which underlie the sense-generating the structure. The series does not coincide with each other. The signifier series presents "redundancy" because the descriptive ability of a language exceeds the current amount of knowledge. The result of the interaction of these randomly functioning sequences is the singularity that determines the sense. According to Deleuze, the central, random, and irregular structure cannot determine sense. On the contrary, the structure is constructed by determining the sense and thus becomes coherent. Therefore, sense emerges as the product of the game, not the result of the cause-and-effect relationship.

**Keywords:** sense, sign, singularity, series

Anlamın anlamını açıklamak ve tarif etmek felsefenin olduğu kadar, mantığın da en kadim en çetin sorunlarından biridir. Türsel özelliğimiz olan düşünmenin bir unsuru ve ürünü olan anlam, insanın hemen hemen tüm pratik faaliyetlerinin yönünü belirlemesinde rol oynar. Ne var ki anlamın söz konusu içkinliği ve yaşamımıza total nüfuzu aynı zamanda onun kendisinin görünmezliğini ve idrak edilmezliğini de beraberinde getirmektedir. Bir atasözü: "Balıklar derya içinde deryayı bilmezler"[1] der. Buna benzer bir biçimde, daima anlamlandırma süreçlerine dâhil olan insan, anlamın doğasını kavramakta zorlanır; anlama yönelik açıklamamız hep eksik kalır ve anlam hep elimizden kayar gider.[2]

Diğer taraftan, özellikle 20. yüzyılda mantık, dilbilim, kognitif bilimler gibi alanların gelişmesiyle birlikte, anlam probleminin farklı yönlerine ilişkin çeşitli açıklamalar getirilmiş ve klasik felsefede yer alan anlam anlayışı ve hatta probleminin ele alınma tarzları gözden geçirilmiştir. Bu çalışmada postmodern düşünür Gilles Deleuze'ün anlam tartışmalarına yaptığı katkıyı değerlendirmeye çalışacağım. Deleuze, anlam problemini yoğun olarak "Anlamın Mantığı" ("Loguque du Sens", Paris, 1969) isimli eserinde ele alır.

Deleuz anlamı hali hazırda bulunan ve keşfedilmeyi bekleyen bir öz olarak tanımlayan, anlama aşkınlık ve mutlaklık gibi özellikler atfeden klasik (Platoncu-Hegelci) felsefe geleneğine karşı çıkmaktadır. Ona göre, anlam bir *üründür.* "*Keşfedilecek*, *onarılacak ya da tekrar kullanılacak bir şey değildir*, *yeni makinelerle üretilecek bir şeydir*"[3]. Böylece, genel olarak yapısalcılığın kuramsal varsayımlarına dayanmakla birlikte Deleuze, bu akımın bazı tezlerine değişiklik getirmektedir. Anlamın, göstergeler sistemi olan **dil ile ilişkili bir şey** olduğunu kabul ederek, göstergenin yapısı ve fonksiyonları konusundaki geleneksel görüşleri gözden geçirmektedir. Klasik gösterge kuramında, anlam sözcük ile onun işaret ettiği nesne (referent, denotat) arasında meydana gelen işaretleme ile kavramın açıklamasını gerçekleştiren tanımlama (defenition) işlemlerini kapsamaktaydı.[4] Bu durumda anlam, ağırlıklı olarak

---

**1** Hayâlî Bey"in "Bilmezler" gazelinde "*O mâhîler ki deryâ içredir deryâyı bilmezler*" olarak geçer. A. Nihat Tarlan, "Hayâlî Divânı", Ankara: Akçağ, 1992, s. 107.

**2** Deleuze anlamın ifade edilmezliğini şöyle açıklamamaktadır: "*Bu yüzden*, *önermenin döngüsü içinde kaldığımız sürece anlamın ne olduğunu sadece dolaylı olarak çıkarsayabiliriz; onun doğrudan ne olduğunu ancak Möbius şeridini kesip açma işlemine benzer bir işlemle döngüyü kırarak bilebileceğimizi gördük*." Gilles Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 143.

**3** Gilles Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 92.

**4** Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, Edited by Charles Bally, trans. by Wade Baskin, New York: McGraw-Hill Book Company, 1966, s. 66; G. Frege, "*On Sense*

zihinsel bir tasavvur olarak anlaşılan kavramla, başka bir deyişle gösterilenle ilişkilendiriliyordu. Ancak Deleuze, anlamın gösterilene indirgenmesi anlayışına karşı çıkmaktadır. Ona göre, anlam dilde yansıtılan olaylarla ilişkilidir ve bazı istisnai durumlar dışında tek bir sözcük ile ifade edilemez. Deleuze, anlamı 'olayın' dilsel ifadesi olan cümlede/önermede aramak gerektiğini vurgular. Bu durum, Deleuze'ün, cümlenin anlamını düşünce ile ilişkilendiren Frege'yi[5] ve "*Ancak tümcenin anlamı vardır; ancak tümcenin bağlamında bir adın imlemi vardır*"[6] diyen Witttgenstein'ı, bir ölçüde takip ettiğini göstermektedir.

## Anlamın İşlevi: Önermenin Dördüncü Boyutu Olarak Anlam

Frege ve Russell, ayrıca anlamın bir önermenin doğruluk koşulunu oluşturduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre, anlamsız bir önermenin doğruluğu tespit edilemez; bir önermenin doğru (ya da yanlış) olması için, bu önermenin anlamlı olması gerekmektedir. Başka bir deyişle, bu önerme gramer açısından doğru biçimlenmiş ve bir dizi mantıksal kurala uygun bir şekilde ifade edilmelidir. Ancak Deleuze, önermenin anlamlı oluşunun onun doğruluğu için yeterli bir koşul oluşturmadığını; ancak doğruluk için yalnızca biçimsel bir olasılık sağladığını söylemektedir. Bu duruma açıklık getirmek için Deleuze, doğruluk koşullarını tespit etmekle sınırlı kalmadan, doğruluğun oluşum sürecini (genesis), söz konusu sürecin farklı aşamalarını, katmanlarını ve etkenlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda Deleuze, önerme içinde gerçekleşen işaret-etme (denotaition), dışa-vurma (manifestation) ve imlemleme (signification) diye ifade edilen üç işlevi veya ilişki türünü incelemeye tabi tutar.

Bunların ilki olan **işaret-etme** ya da belirtme (designation or denotation) işlevi, bir önermenin dışsal nesnel gerçeklik ile olan ilişkisini ifade etmektedir. Mantıksal olarak, işaret-etmenin ölçütü ve temel unsuru *doğru ve yanlıştır*. "Doğru, bir işaret-etmenin şey durumu tarafından gerçekten doldurulması, belirticilerin gerçekleşmesi ya da uygun imgenin seçilmesi demektir. Yanlış, ya seçilen imgelerdeki bir hata, ya sözcüklerin çağrıştırabileceği bir imge üretmenin radikal olanaksızlığı yüzünden işaret-etmenin oldurulmamış olması demektir."[7]

---

*and Reference*", A. W. Moore (ed.), *Meaning and Reference*, Oxford: Oxford University Press, 1993, s. 27.

**5** G. Frege, "*On Sense and Reference*", s. 28.

**6** L.Witttgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 35.

**7** Gilles Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 29.

Önermedeki ikinci ilişki biçimi **dışa-vurma** (manifestation) olarak adlandırılır ve önermenin konuşan ve kendini ifade eden özneyle ilişkisine işaret eder. Deleuze göre, dışa-vurma önermeye karşılık gelen arzu ve inanışların dile getirilişi olarak ortaya çıkar. Arzular ve inanışlar çağrışımlar değil, nedensel çıkarımlar olup önermede özel parçacıklar veya ‘‘dışa-vurucular’’ vasıtasıyla ifade edilir: ben, sen; yarın, her zaman; başka yerde, her yerde vb. Dışa-vurmanın mantıksal değerlerinde doğru ve yanlış değil, daha öznel bir değerlendirme nosyonu olarak *doğruculuk ve aldatıcılık (yanılsama*) vardır.

Önermenin üçüncü işlevi **imleme** (*signification*) olarak adlandırılır. İmlemede, sözcüğün evrensel ya da genel kavramlarla, sentaktik bağıntıların kavram içerimleriyle ilişkisi söz konusudur. İmleme açısından, önermenin öğelerini daima kavram içerimlerinin ‘‘imleyen’’i olarak ele alırız ve bu içerimler önermemizin öncülleri olarak kullanılabilecek başka önermelere gönderme yapabilir. İmlemenin ya da bu şekilde anlaşılan tanıtlamanın mantıksal değeri artık doğruluk değil, bir önermenin doğru ‘‘olmasını’’ sağlayan koşullar bütünüdür. Koşullu olan ya da sonuç olarak ulaşılan önerme yanlış olabilir veya var-olmayan bir şey durumuna fiilen işaret-ettiği ölçüde ya da dolaysızca doğrulanmadığı ölçüde önerme yanlıştır. İmleme doğruluğu temellendirirken hatayı da olanaklı hale getirir. Bu yüzden imleme ilişkisinde doğru ve yanlış değil, *doğru ve şaçma* karşıtlığıyla karşılaşmaktayız. Saçma ise, Deleuze göre, “imlemesi olmayan, ne doğru ne yanlış olabilen şeydir”.[8]

Özetle, önermeler atıfta buldukları nesnelerle, bunları dile getirenlerle ya da başka önermelerle ilişki içinde bulunmaktadır. Ancak bu ilişkilerin hiyerarşisi veya birbirine göre önceliği, görecelidir ve önermeyi ele alma tarzına göre değişiklik göstermektedir. Konuşma esnasında ‘Ben’ ilkesi öncelliklidir; bundan dolayı bu durumda dışa-vurma boyutu hem işaret-etmeyi mümkün kılar, hem de imlemenin öncesinden gelir. Önermenin dilbilimsel analizinde imleme boyutu önseldir, çünkü konuşan özne olarak insan kendini hâlihazır bir dil ortamında bulur; gösterilenler (terimler) onları kullanan kişilere ve nesnelere göre öncelikli konumundadır. Mantık açısından ise, önerme ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi ifade eden işaret-etme boyutu önem taşımaktadır ve imleme bu durumda sadece doğruluğun koşullarını sağlar. Böylece, işaret-etme dışa-vurmaya, dışa-vurma imlemeye, imleme ise tekrar işaret-etmeye bağlı olmaktadır. Bu sonsuz referanslar çarkında, koşulun kendisi koşulu olduğu şey tarafından koşullanmış olmaktadır.

Deleuze, söz konusu karşılıklı temellendirmenin kısır döngüsünden çıkmak için, önermenin yukarıda tanımlanan üç işlevini de kapsayan anlamı,

---

**8** Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 3.

önermenin dördüncü bir boyutu olarak ele almayı denemektedir. Ona göre, koşulsuz bir koşul olabilmek için anlam hem kronolojik hem de mantıksal olarak önermenin diğer boyutlarının hem öncesinde ve ötesinde bulunmalıdır. Şöyle ki, işaret-etmeyi koşullandırmak için anlamın kendisi doğruluk ve yanlışlık kriterlerinin dışında kalmalı; "dışa-vurma"yı temellendirmek için kişisellikten arındırılmış olmalı; imlemeyi koşullandırmak için paradoksal bir niteliğe sahip olmalıdır. Böylece, anlam "içsel a priori bir önerme modelini harekete geçirecek oluşturucu güç" olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bununla birlikte, anlamın var olduğunu doğrudan tespit etmek de mümkün değildir; onu ancak dolaylı olarak, önermenin sıradan boyutlarının bizi sürüklediği çemberden itibaren çıkarsayabiliriz. Anlam, Deleuze'ün terimiyle, "aliquid" bir şeydir, tam olarak ne fiziksel varoluşa ne zihinsel varoluşa sahiptir. Anlam, önermenin ifade-edileni olarak, bireysel şey durumlarına da, özel imgelere de, kişisel inanışlara da, evrensel ve genel kavramlara da indirgenemez; genele de özele de, evrensele de tekile de, kişisel olana da olmayana da tümüyle tarafsız kalmak zorundadır.[9]

Deleuze anlamı "*önermenin ifade-edilenidir*, *şeylerin yüzeyindeki o cisimsizlik*, *indirgenemez karmaşık bir olma*, *önermede içten-içe-olan ya da alttan-ala-olan saf olaydır*"[10] biçiminde tanımlar. Anlam, ifadenin kendisi değil, ifade edilendir ve böylece apayrı bir ''nesnelliğe'' sahiptir. Yine de o, kendini ifade eden önermenin dışında var-olmaz. Anlam atfedilir, ama atfedildiğinde şeye ya da şey durumuna atfedilir veya bambaşka bir önermede ifadesini bulur. Anlam ile onun ifadesi, eşzamanlı olarak meydana gelmez. Anlam, her tür dile getirme eyleminin hem öncesinde, hem de sonrasında mevcuttur. Bizi konuşmaya sevk eden şeyi, yani zihnimizde artık oluşmuş olan anlamı dilsel ifadelerde belirgin hale getirmemiz zorunlu olsa da, bu sırası açısından ikincil veya tamamlayıcı işlemdir. Deleuze, "Ben konuşmaya başlar başlamaz, anlam zaten varsayılmaktadır; bu ön varsayım olmaksızın başlayamazdım" der.[11] Diğer yandan, Deleuze'e göre, insan konuşurken asla söylediğin şeyin anlamını tam olarak söylemez, söylediğin şeyin anlamını daima bir başka önermenin nesnesi haline getirebilir, ama bu sefer de bu başka önermenin anlamını söylemez. Başka bir deyişle, önermenin anlamı daima bir başka önermenin göstereni olarak ele alınabilir. Anlamı ifşa etme esnasında ortaya çıkan sonsuzca geri (veya ileri) gidiş söz konusudur. Deleuze' göre, "Bu geri gitme hem konuşanın ne kadar güçsüz olduğunu, hem de dilin ne kadar güçlü olduğunu gösterir: söylediğim şeyin anlamını söyleme, hem

**9** Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 35-36.

**10** Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 36.

**11** Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 46.

bir şeyi hem onun anlamını söyleme konusundaki güçsüzlüğüm, ama bunun yanı sıra dilin sözcükler üzerine konuşma konusundaki sonsuz gücü"nü[12] göstermektedir. Bu anlamda, sözel birimlerin bu şekilde sonsuzca çoğalması Frege paradoksu olarak bilinir: "İfade edilmiş düşünce yalandır."[13]

Deleuze'ün anlamı, cümlede ifade edilen *olay* (şeylerin durumu) olarak tanımlaması oldukça önemlidir.[14] Ona göre anlam, "şeylerin başına gelen ve dile düşen" bir şey, bir yüzüyle yaşam durumlarına atfedilen, diğer yüzüyle düşüncenin önermelerine bürünen şeydir. Deleuze, anlamı tanımlamak için, neo-pozitivistlerin ağırlıklı olarak nesnel gerçekliğe vurgu yapan olgu kavramı yerine, olay kavramını kullanmayı tercih etmektedir: "...*Olay*, *başa gelen (kaza) değildir; o*, *başa gelende bize işaret yollayan ve bizi bekleyen saf ifade-edilendir*."[15] Aynı zamanda, olay, olgu gibi belirli bir mekânsal ve zamansal ölçülere bağlı değildir; o "asla şimdi değil daima zaten geçmiş ve henüz gelecek olandır."[16]

Anlam, bir "olayla" ilişkili olduğu ve dilin dinamik işleyişi esnasında oluştuğu için isim ile değil, fiil ile daha yakın ilişkilerdedir; öze veya Varlık'a değil, varoluş tarzına işaret etmektedir. Ona göre anlam, yaşamın fenomeni olduğu için sabit olmaktan daha çok bir fonksiyonun sonucu ya da bir süreçte ortaya çıkan etki olarak ele alınmalıdır. Bu yaklaşım, kaçınılmaz olarak, anlam sorununun çözümüne zamansal ve uzamsal faktörleri katmayı gerektirir. Bundan dolayı, Deleuze anlamı açıklarken matematik, diferansiyel analiz ve topoloji gibi alanlara ait bazı kavramlara yer verir. Ayrıca O, anlam ve anlama işlevinin kökenini bulmak için fizyolojik ve psikolojik süreçlerin araştırılmasını gerekli görmüştür.

Anlam, yaşamsal durum ve dil düzlemlerinin etkileşimiyle meydana gelmektedir, dolayısıyla her iki alanın özelliklerini içinde barındırır, ama hiçbirine tam olarak ait değildir. Nerede o zaman anlam, nedir o? Deleuze'e göre, anlam, söz konusu iki alanının temas ettiği, hem birleştiği hem de ayırdığı yerde, sınırdadır. Anlam, daima yüzeyseldir. "Anlam yüzeyde meydana gelen ve serpilen şeydir. Hudut bile bir ayrılma değil, anlamın hem cisimlerin

---

**12** Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 46.

**13** Silentium!" Adlı şiirden ("Silentium!" "Sessizlik!", 1831) Fedor Tyutchev (1803-1873).

**14** Deleuze, anlamın olayla ilişkili olduğuna dair ilk keşiflerin Stoacılara ait olduğunu, 14. yüzyılda, Ockham okulunda benzer bir görüşün geliştirildiğini ve 19. yüzyılın sonunda, büyük filozof ve mantıkçı Meinong tarafından yeninden masaya yatırıldığını vurgulayarak, bu üç hamlenin de anlama dair özcü anlayışlara (Platonizm, Realizm, Hegel İdealizmi) karşı bir tepki olduğunu söylemektedir. Bkz. Gilles Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 36-37.

**15** Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 169.

**16** Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 157.

başına gelen olarak, hem önermelerde içten-içe olan olarak ortaya çıkmasını sağlayan bir **eklemlenme unsurudur**.” Dolayısıyla,

> “Anlam hiçbir yüksekliğe ait değildir, hiçbir derinlikte saklı değildir; yüzey etkisidir o ve kendi boyutu olan yüzeyden ayrılamaz. Öte yandan, anlam derinlikten ya da yükseklikten yoksun değildir, daha ziyade yükseklik ve derinlik yüzeyden yoksundur, anlamdan yoksundur ya da bunlara ancak anlamı varsayan bir ‘‘etki’’ yoluyla sahiptir.”[17]

## Anlamı Üretici Yapının Özellikleri

Deleuze, önerme yapısında iki işlem dizisi tespit eder. İlki, isim ve sıfatlarla ifade edilen adlandırma dizisi; ikincisi, fiillerle işleyen ifade dizisidir. Buna benzer bir şekilde her kelime (gösterge), “gösteren dizisi” ile “gösterilen dizisi” olmak üzere iki farklı boyutun etkileşimiyle işler. Deleuze göre, anlamın ortaya çıkması sürecinde yer alan diğer çeşitli diziler de belirlenebilir: “*Bir olaylar dizisi ve bir şeyler dizisi düşünebiliriz*, *ya da bir işaret-edici önermeler dizisi ve işaret-edilen şeyler dizisi*, *bir fiiller dizisi ve bir sıfatlar ve isimler dizisi*, *bir ifadeler ve anlamlar dizisi ve bir işaret-etmeler ve işaret-edilenler dizisi gibi*.”[18] Bu diziler çeşitlilik göstermekle birlikte, bu görünüşte homojen saydığımız anlam üretici yapının temelinde daima birbirine asla eşit olmayan, birbiriyle örtüşmeyen ama eşzamanlı olarak işleyen iki dizinin yatması söz konusudur. Asla, tek bir dizi bir yapı meydana getirmeye yetmez. Deleuze, genel olarak bunların biri için imleyen, diğeri için imlenen terimleri kullanmaktadır: “*Anlamın herhangi bir veçhesini kendinde sunan her ime* ‘‘*imleyen*’’ *adını veriyoruz; buna karşılık*, *anlamın söz konusu veçhesine karşılık gelen*, *yani bu veçheyle göreli bir ikilik içinde tanımlanan şeye* ‘‘*imlenen*’’ *diyoruz*.”[19] Her durumda, bir yapı temel dizilere karşılık gelen iki tekil nokta dağılımını barındırmaktadır.

Deleuze’e göre, bu dizilerin her birinin niteliği, ancak birbirleriyle sürdürdükleri ilişkiler sayesinde belirlenir. Anlamın kendisi, asla imlenen olarak saptadığımız dizide saklı değildir. İmlenen, kısıtlı bir kullanım içinde kavramdır ya da tanımlanabilecek her şeydir. Bakış açımızı değiştirdiğimizde imleyen, imlenen haline gelebilir. Roller yer değiştirse bile daima dizilerin

---

**17** Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 92.
**18** Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 56.
**19** Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 56.

biri imleyen rolüne, diğeri imlenen rolüne sahiptir: "*Aynı şeyin iki yüzüdür bunlar*, *ama dizilerin farklarını yitirmeksizin iletişime girmesini sağlayan*, *her biri diğer tekinden yoksun iki yüz.*"[20]

İmleyen ile imlenenler sürekli olarak yeni birleşimler içinde, ya birbirlerinden koparlar ya da bir araya gelirler. Ona göre anlam, hiçbir zaman kendisine özdeş değildir, çünkü gösterge asla birbirinin aynı olmayan apayrı bağlamlardan geçer. Anlam, bağlamdan bağlama geçtiğinde asla aynı kalmaz, çünkü imlenen dolaşıma sokulduğu çeşitli imleyen zincirlerince değiştirilecektir. Rastgele işleyen bu dizilerin etkileşimi sonucu kaymalar gerçekleşir, anlamı belirleyen tekillikler (singularity) meydana gelmektedir Bir diziye bağlı tekillikler karmaşık bir şekilde diğer dizinin terimlerini belirlemektedir.[21]

## Dizilerin Farklılığı

Levi-Strauss ve Lacan'ı takip ederek Deleuze, imleyen ve imlenen dizilerinin birinin bir fazlalık diğerinin bir eksiklik sergilediğini söylüyor. İmleyen ve imlenen dizilerindeki söz konusu dengesizlik ve eşitsizlik, deyim yerindeyse, birinin arz diğerinin talep etmesi, bunların sürekli olarak birbiriyle etkileşimde ve ilişkide bulunmasını sağlar. Deleuze göre, esas olarak dil düzenine ait olan imleyen dizisi daima fazlalık arz etmektedir. Bu iddiayı desteklemek için, dil sisteminin her zaman mevcut bilgi toplamından daha büyük bir kapasiteye sahip olduğu argümanı ileri sürülür. Başka bir ifadeyle, dil henüz keşfedilmemiş ve ortaya konulmamış anlamları da ifade edebilme potansiyeline sahiptir. Dil, türü ne olursa olsun, hangi yoldan kazanılmış olursa olsun, her zaman konuşan bir kişi önünde bütünsel, tutarlı, dengeli ve yeterli bir sistem olarak hazır bulunur. Bir sistem, bir yapı olarak dil 'tamamlanmış' olmak zorundadır; çünkü öğeleri konumlarına ve ilişkilerine göre değer kazanır. Dilin söz konusu 'önsel bütünlüğü', Deleuze göre, anlam dizisinin ebedi tamamlanamamışlığı ile karşı karşıya gelir. Çünkü bilinen, bilgi veya anlamlar bütünü olarak kabul ettiğimiz imlenen dizisi, gitgide artan biçimde kendi yapısını genişleterek tamamlamak üzere işleyen bir şeydir. Bilinen, bilinmeyeni tamamlamak üzere ortaya çıkar; dolayısıyla merak edilen bilgi eksikliği, bu sistemin yok edilmez yapıcı unsuru olarak ortaya çıkar. Bilginin artışı yoluyla söz konusu açığın doldurulması mümkün değil, çünkü her eklenen parça bilgi, yeni soruların ortaya çıkmasına sebep olur. Bu husus Deleuze göre, imleyen ve imlenen dizilerin arasındaki temel farklılığa işaret

**20** Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 68.
**21** Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 70.

eder: "*Bilgi ne türden bütünleştirmeler meydana getirirse getirsin*, *bunlar dilin biçimsel bütünlüğüne kavuşamadan kalır. İmleyen dizi önsel bir bütünlüğü örgütlerken*, *imlenen dizi üretilmiş bütünlükleri düzenler*."[22]

Deleuze, imleyen dizide fazlalık halinde olanı "harfiyen **boş** hanedir, daima yer değiştiren, hiçbir şeyin bulunmadığı yerdir" biçiminde tanımlıyor. İmlenen dizide eksiklik halinde olan ise, ona göre, "yeri belirlenemeyen, gerekenden **fazla** olan veridir".[23] Deleuze'ün bu ifadesinde açık bir çelişki tespit etmek mümkündür. Çünkü imleyen dizisindeki fazlalık, aslında bir "yer fazlalığı", bir boşluktur; dolayısıyla bir eksikliktir. Bununla birlikte, imlenen dizisindeki eksiklik olarak tanımladığı şey artan bilgi fazlalığıdır. İfadedeki anlam ve söz oyunu (bilerek mi yoksa istemeden mi yapılan), gerçekten araştırılan meselenin kaygan, değişken ve çift yüzlü olduğunu göstermektedir. Önsel bütünlüğe sahip olan dil sisteminin, sonsuz bilgi ifade edebildiğine dair Deleuze'ün tezi de problematik görünmektedir. Deleuze, sınırlı (biçimsel olarak) bir göstergeler sistemi olan dilin, sınırsız anlamları ifade edebildiğini iddia eder. Birbirine zorunlu olarak bağlı olan bu iki sistemin gelişme prensiplerinin farklılığından, bu sistemlerin gelişme hızlarının da farklı olduğu çıkar. Gerçekten de, özellikle son birkaç yüzyılda yaşanan gelişmelerle ve bilimsel buluşlarla birlikte edinen bilgi miktarında ciddi ve emsalsiz bir artışın yaşandığını izlemekteyiz. Bununla birlikte, bir yapı olarak dil (Saussure'ün terimiyle *lingua*) gelenekle işlenen ve aktarılan bir araç olduğu için oldukça muhafazakar ve değişimlere direnen bir doğaya sahiptir. Dil de mutlaka gelişir ve değişir, ama onun gelişmesi daha ağır gerçekleşmektedir. Bu durumda, üretilen anlamların artışı karşısında, dil nasıl ve ne pahasına anlamı ifade etme kapasitesini arttırmaktadır? Bunun ilk yolu, mevcut eski gösterenlere yeni gösterilenleri eklemektir. (Örneğin, bizim neslimiz "fare", "çaldırmak" gibi kelimelere yeni ve tamamıyla farklı anlamların yüklendiğine şahit oldu.) İkinci yol, sisteme yeni gösterenleri (yeni terimleri) eklemektir. Birinci yol, dilin muğlaklık derecesinin artmasına, ikinci yol çeşitli uzmanlık dillerinin gelişmesine sebep olmaktadır. Bu gidişat, ileriki aşamalarda iletişimde ve anlam belirlenmesinde sorunlarla karışılabileceğimizi göstermektedir.

İmleyen dizisindeki sözde fazlalığı Deleuze "dalgalandıran (yüzen) imleyen" olarak adlandırmaktadır. Ona göre, "*Kendi başına anlamdan yoksun*, *dolayısıyla da herhangi bir anlamı alabilecek*, *biricik işlevi imleyenle imlenen arasındaki mesafeyi doldurmak olan*" *bir değer*"[24] olacaktır. Deleuze

**22** Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 67.
**23** Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 69.
**24** Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 68.

dalgalandıran imleyene, 'yersiz yolcu' der çünkü o durmadan iki dizide de dolaşımdadır. "*O*, *daima kendisine göre yer değiştiriyor olma özelliğine sahiptir. O hem sözcük = x*, *hem de şey = x'tir*."[25] İki heterojen dizi, onların ''farklandırıcısı'' gibi olan unsura doğru yakınsar. Bu unsur hiçbir diziye ait değildir ya da daha doğrusu aynı anda ikisine birden aittir ve hep diziler arasında dolaşım halinde olduğu için diziler arasında iletişim sağlar. Diziler birbirlerine göre ardışık olabilir, ama iletişim içinde olmalarını sağlayan unsura göre tamamen eşzamanlıdırlar. Bu unsur, kat ettiği iki dizinin, ama tam da onların aralıksız ıraksamasına yol açmak koşuluyla birbirine yakınsamasını sağlar.[26]

Bu özel öğeyi Deleuze "paradoksal unsur" olarak tanımlar ve onun anlamsızlıkla ilişkili olduğunu göstermeye çalışır. Anlamı, anlamsızlıkla ilişkilendirmek mantık açısından oldukça çarpıcıdır. Ama Deleuze göre, anlamsızlık, anlamın karşıtı değildir, anlamın yokluğudur (sense/nonsense). Deleuze, anlamsızlığı saçmalıktan ayırt etmek gerekliğini söylemektedir. Saçma olarak nitelendirdiğimiz çelişkili kavramların (yuvarlak kare, yer kaplamayan madde, perpetuum mobile, vs.) yine de bir anlamları vardır. Bunlar anlamdan yoksun değil, göndermesizdirler: İşaret-ettikleri şeyler hiçbir durumda gerçeklik kazanamaz. Deleuze'e göre bunlar ''varlıkdışı''na aittirler, bir şey durumu içinde gerçekleşmesi olanaksız saf ideal olaylardır.[27]

Anlamsızlık, anlamın üretilmesi için gerekli şartları oluşturur, ortamı hazırlar. Bu anlamda Deleuze, "anlamsızlık, anlamı armağan eder" der. Deleuze göre, anlamı üreten bir unsur olarak anlamsızlık, "problem" kavramıyla tanımlanabilir. Anlam, bir sorun ortaya çıktığında ve onunla ilgili olarak bir soru dile getirildiğinde doğar. Bununla birlikte, problemi, bilginin kazanılmasıyla ortadan kalkacak üzücü bir "bilmezlik" olarak görmememiz gerekiyor. Çözümü bulunduğu halde bile problem ortadan kalkmaz. Problem, kendini hem uzayda, hem de zamanda kendine özgü bir süreç yoluyla belirler ve kendini belirlerken içinde sürüp gideceği çözümleri de belirlemiş olur. Önermeleri, önermelerin boyutlarını ve karşılıklarını meydana getiren şey problemin kendi koşullarıyla sentezidir. Başka bir deyişle, problem anlam ve anlam üretkenliğinin kaynağıdır: "*O halde anlam*, *önermelerin özel yanıtları belirterek*, *genel bir çözümün hallerini imleyerek*, *öznel çözüm bulma edimlerini dışa-vurarak karşılık geldikleri problem olarak ifade edilir.*"[28]

---

**25** Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 86.
**26** Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 69-70.
**27** Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 53.
**28** Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 143.

Böylece Deleuze, anlamın kör yapının bir ürünü olduğu tezini tersine çevirmektedir. Ona göre, anlam yapıyı inşa eden, yapı oluşturan öğeleri düzene sokan anlamlandırma ediminin ta kendisidir. Düşünüre göre, herhangi bir merkezi olmayan, rastlantısal ve düzensiz olan yapı, anlamı belirleyemez. Tersine, yapı anlamın belirlenmesiyle inşa edilir ve böylelikle tutarlık kazanır: "*Olay olarak ifade edilen anlam*, *hep yeri değişen paradoksal unsur olarak anlamsızlıktan*, *ebediyen merkezsiz kalan merkezdışı merkezden yayılmaktadır*.[29] Dolayısıyla, anlam, neden-sonuç ilişkisinin değil, bir oyunun ürünü olarak ortaya çıkar.

## KAYNAKLAR


Bryant, Levi R., '*A Logic of Multiplicities: Deleuze*, *Immanence*, *and Onticology*", Analecta Hermeneutica, vol. 3, 2011.

Deleuze, Gilles, *Anlamın Mantığı*, İstanbul: Norgunluk Yayıncılık, 2015.

Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, trans. by Paul Patton, New York: Columbia University Press, 1994.

Saussure, Ferdinand de, *Course in General Linguistics*, edited by Charles Bally, trans. by Wade Baskin, New York: McGraw-Hill Book Company, 1966.

Eroler, Sadık, *Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi*, Çizgi Kitabevi, 2012.

Frege, Gottlob, "*On Sense and Reference*", in A. W. Moore (ed.) *Meaning and Reference*, Oxford: Oxford University Press, 1993, s. 23–42.

Hughes, Joe, *Deleuze and the Genesis of Representation*, London: Continuum, 2009.

Voss, Daniella, "Deleuze's Rethinking of the Notion of Sense", *Deleuze Studies*, 7.1, 2013, s. 1–25 DOI: 10.3366/dls.2013.0092, Edinburgh University Press www.euppublishing.com/dls

Williams, James, *Gilles Deleuze's Logic of Sense: A Critical Introduction and Guide*, Edinburg University Press, 2008.

Witttgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Zourabishvili, François, *Deleuze Sözlüğü*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Say Yayınları, 2011.


**29** Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 198.

# YAPISALCILIK PLATONCU EPİSTEMOLOJİNİN SORUNUNU ÇÖZEBİLİR Mİ?

**Çağla ÖZCAN***

**ÖZ**

Soyut matematik nesneleri nasıl bilebiliriz problemi matematik felsefesine Platoncu epistemolojiden miras kalmıştır. Problemin kaynağı, Platoncu epistemolojide karşımıza çıkan kavranan dünya ve oluş dünyası ayrımıdır. Birbirinden ayrı bu iki dünya, somut varlık olarak insanın soyut varlıkları nasıl bilebildiği problemini ortaya çıkarmaktadır. Platon bu epistemolojik problemi ruh kavramı ile çözmeye çalışsa da bu açıklama pek çok felsefeci tarafından kabul görmemiştir. Matematik felsefesindeki yapısalcılık da bu bilme sorununu kendisine konu edinmiştir. Yapısalcılık matematik felsefesinde yirminci yüzyılda ortaya çıkmış ve farklı kollara bölünmüştür. Çalışmamızın kapsamı gereği yalnızca ante rem yapısalcılık ve in re yapısalcılığa değineceğiz. Çalışmamızda sistem, yapı ve örüntü kavramlarını yapısalcılık bağlamında açıklayarak, Platoncu epistemolojinin probleminin nasıl çözüldüğünü açıklamayı hedefliyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Platon, kavranan dünya, oluş dünyası, ruh, matematik nesne, yapısalcılık, yapı, ante rem, in re, örüntü

* İstanbul Üniversitesi,
E-posta: calaozcan@gmail.com

## CAN STUCTURALISM RESOLVE THE PLATONIST EPISTEMOLOGY'S PROBLEM?


### ABSTRACT

The problem of how we know the abstract mathematical objects is inherited from the Platonic epistemology to the philosophy of mathematics. The source of the problem is the distinction between the intelligible world and the world of being, which we encounter in Platonic epistemology. These two worlds reveal the problem of how human beings can know abstract beings as concrete entities. While Plato tried to solve this epistemological problem with the concept of spirit, this explanation was not accepted by many philosophers. Structuralism in the philosophy of mathematics also focuses on the problem of how we know. Structuralism emerged in the twentieth century in the philosophy of mathematics and was divided into many branches. Due to the scope of our study, we will only deal with ante-rem structuralism and in re structuralism. In our study, we aim to explain the concepts of system, structure and pattern in terms of structuralism and explain how the problem of Platonic epistemology is resolved.



**Keywords:** Plato, the intelligible world, the world of being, spirit, mathematical object, structuralism, structure, ante rem, in re, pattern

## Giriş

Soyut matematik nesneleri nasıl bilebileceğimize dair bu soruşturma, kaynağını Platoncu epistemolojide bulmaktadır. Bu nedenle ilk adımda Platoncu epistemolojiden, matematiksel nesneler bağlamında söz edeceğiz. Sonra Benacerraf'ın Platoncu epistemoloji içinde gördüğü ve "epistemolojik problem" olarak adlandırılan problemi açıklamaya çalışacağız. Daha sonra da genel olarak yapısalcılığın ne anlama geldiğine ve matematiksel nesneleri nasıl değerlendirdiğine değineceğiz. Buradan sonra yapısalcılık türleri içinden **ante rem** ve **in re** olarak adlandırılan ve birbirlerinden ayrılmış iki yapısalcılık türünü açıklayarak, amacımıza uygun olarak hangi yapısalcılık türünü seçtiğimizi ortaya koyacağız. Son olarak da seçtiğimiz yapısalcılık türünün, soyut nesneleri bilme problemini çözüp çözemediğine değineceğiz.

Bu noktada yapısalcılık türlerinden **ante rem** yapısalcılığı seçmemizin nedenini önceden belirtmek istiyoruz. Bir problemi çözme girişiminde karşımıza, genel olarak iki yaklaşım çıkmaktadır. Bu yaklaşımlardan ilki problemin temelini oluşturan ilkeleri reddetmek ve çürütmek, böylece ondan kaynaklanan problemlerin ortaya çıkmasını temelden engellemektir. İkinci yaklaşım ise söz konusu problemin temelini oluşturan ilkeleri kabul etmek ve o ilkeler içinde kalarak, ortaya çıkan problemleri çözmeyi denemektir. Bu çalışmada ikinci yönelimden hareket ederek, soyut nesnelerin bilgisi problemini Platoncu ilkelerin bir kısmını kabul ederek çözmeyi deneyeceğiz. Bu nedenle Platoncu soyut kavrayıştan hareket eden **ante rem** yapısalcık bakımından problemi ele alacağız.

## 1. Platon Felsefesinde Matematiğin Yeri ve Epistemolojik Konumu

Platon çizgi benzetmesinde kavranan dünya ve oluş dünyası olmak üzere iki farklı dünya ayırt eder. Bu ayrıma göre oluş dünyasındaki her şey hareket halinde ve bozuluş içindedir. Kavranan dünya ise hareketsizdir ve bozuluştan uzaktır. Platon, bu ikili dünyayı kendi içinde yeniden ikiye bölerek dört parçalı bir yapı elde eder. Bu yapıyı aşağıdan yukarıya doğru ele aldığımızda oluş dünyasının ilk parçası bize yansı dediğimiz şeyi verir. Yansılar olarak ele alınan şeyler gölgeler, suda ya da parlak yüzeylerde görülen şekiller ve görüntülerdir. Oluş dünyasının yansılar bölümünden bir üst düzeye yükseldiğimizdeyse orada canlı varlıklar, bitkiler ve insanın yaptığı bütün nesneleri buluruz. Böylece oluş dünyası kendi içinde yansılar ve gerçekler olarak ikiye bölünmüş olur.[1]

---

**1** Platon, "Devlet", çev. Sebahattin Eyüpoğlu, 12. Baskı, İstanbul: Remzi Yayınevi, 2007, 510a-510c.

Kavranan dünyaya geldiğimizde onun ilk parçasında geometri ve aritmetiğin bütün nesneleri yer alırken, ikinci parçasında idealar bulunur. İyi ideası ise tüm diğer idealaların kendisinden çıktığı ideadır ve çizgi analojisinin en tepesinde yer almaktadır. Böylece Platon felsefesinde var olanların ontolojik yerlerinin nasıl sıralandığını görürüz. Platon bu türden bir ontolojik sıralamayı doğru bilgiye **[episteme]** ulaşabilmek bakımından kullanmaktadır. Çünkü çizginin iki tarafındaki nesneler aynı zamanda bilginin ve sanının nesneleri olarak da birbirinden ayrılmıştır. Bu ayrımda oluş dünyası bize ancak sanıyı **[doxa]** verebilir, kavranan dünya ise bilgiye ulaşmamızı sağlar. Aritmetik ve geometrinin nesneleri (yani üçgen, dörtgen, tek, çift gibi nesneler) kavranan dünyaya ait olduğundan somut dünyanın nesneleri değildir, soyut nesnelerdir. Ancak birbirinden farklı bu iki dünya tasarımı şöyle bir sorunu beraberinde getirmektedir: Biri kavranan diğeri ise oluş içinde olan bu iki dünya arasında bir ilişki kurmak nasıl mümkün olacaktır, başka bir değişle soyut dünyanın bilgisine erişmek nasıl mümkün olacaktır? Platon bu noktada bir üçüncü ontolojik kategori olarak ruhu, bu problemi çözmekteki kilit kavram olarak karşımıza çıkarmaktadır. Shapiro "Thinking About Mathematics" adlı kitabında, Platon'un ruh kavramının önemini şöyle ifade eder: "Platon ruhu hem oluş dünyasını hem de varlık dünyasını kavrayabilme yeteneğine sahip üçüncü bir ontolojik kategori olarak değerlendirmiştir."[2] Peki ruh matematik nesnelerin bilgisine nasıl ulaşabilir? Bu sorunun cevabı Platon için hatırlama yani "**anamnesis**"dir.

Menon diyaloğunda Sokrates ruhun hayata geri dönebildiğini yani ölümsüz bir yapıya sahip olduğunu söylemektedir. Ölümsüz olan ruh, Hades'te ve yeryüzünde görmediği şey kalmadığı için her şeyi öğrenmiştir, ancak ruh tüm bu öğrendiklerini unutur. Bu nedenle öğrenme ve araştırma dediğimiz şey, unutulanların hatırlanması anlamına gelir. Sokrates diyaloğun devamında daha önce geometri eğitimi almamış olan bir köleye geometri problemini çözdürmekle geometri bilgisinin ruhta mevcut bulunduğunu göstermeyi amaçlar. Bunun sonucunda ruhun ölümsüz olduğu kanıtlanabilecektir. Sokrates köleye "sokratik sorgulama yöntemi" olarak adlandırılan "doğurtma yöntemi" ile geometri problemini çözdürür. Böylece köle öğretmensiz olarak, sade sorularla, kendi kendine, bilgiyi yeniden elde eder. Sokrates'e göre köle yeniden hatırladığı bu bilgiler üzerine sorgulamasını sürdürdükçe bu şeylere dair en doğru bilgiyi elde edecektir.[3] Böylece Menon diyaloğu bize,

---

**2** Steward Shapiro, *Thinking About Mathematics: The Philosophy of Mathematics*, New York: Oxford University Press, 2000, s. 52.

**3** Platon, "Menon", *Diyaloglar*, çev. Adnan Cemgil, 6. Baskı, İstanbul: Remzi Yayınevi, 2009, 81b-81d.

matematik nesnelerin bilgisinin insan zihninde bulunan, fiziksellikle bağı bulunmayan, yalnızca ruh aracılığı ile ulaşabildiğimiz nesneler olduğunu göstermektedir. Ancak Benacerraf, Platonculuğun soyut nesnelere ulaşmak için aracı olarak kullandığı ruh açıklamasını yeterli bulmaz.

## 2. Benacerraf'ın Epistemolojik Problemi Ortaya Koyuşu

Benacerraf, matematiksel nesnelerin bilgisinde, bilen ile hakkında bilgi edindiğimiz şey arasında "nedensel bir ilişki" olması gerektiğini düşünmektedir. Ancak matematik nesneler zamandan ve mekândan bağımsız olmalarına karşın onları bilenler, zamana ve mekâna tabidir. Bu nedenle matematiksel nesneler ve onları bilenler arasında nedensel bir bağ kurulamamaktadır ve dolayısıyla matematiksel bilgi imkânsızdır. Bu nedenle Platonculuk bize, matematiksel bilgiyi nasıl elde ettiğimizin doyurucu bir açıklamasını yapmak durumundadır.[4] Yapısalcılığın matematik felsefesindeki konumu bu epistemolojik problemi çözmenin bir denemesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

## 3. Yapısalcılık ve Matematik Nesnelerin Konumu

Yapısalcılık matematik felsefesinde yirminci yüzyılda ortaya çıkmıştır. Yapısalcılığın ve yapının ne anlama geldiğini anlayabilmemiz için öncelikle sistem kavramının ne ifade ettiğine bakmamız gerekir. Bir sistem aralarında belli ilişkiler bulunan nesnelerin bir toplamıdır. Shapiro bir sistemden ne anlamamız gerektiğini fiziksel örnekler üzerinden göstermektedir. Buna göre, bir şirket hiyerarşisi veya bir hükümet, gözetim ve iş ilişkileri içinde olan bir sistem olarak; bir satranç ya da basketbol düzenlenişi mekânsal ve hareket dayalı ilişkilerden oluşan sistemler olarak değerlendirilebilir.[5] Yani kendi içinde belli özel ilişkilere sahip olan topluluklara sistemler diyebiliriz. Çeşitli şirketler ya da hükümetler, tek bir şirket ya da hükümet yapısının örnekleri olarak karşımıza çıkarlar. Eğer biz çeşitli sistemleri gözlemleyerek ondaki yapıyı soyutlayabilirsek, sistemi anlayabiliriz. Dolayısıyla yapılar, sistemleri anlamamızı sağlayan soyutlamalar olarak değerlendirilebilir. Sistemler ise yapıların örneklendirmeleridir.[6] Yapı ve onu örnekleyen sistemler arasındaki bu ilişkiyi daha iyi anlayabilmemiz için Shapiro, felsefe tarihindeki ikilikler

---

**4** Paul Benacerraf, "What Numbers Could Not Be", *The Philosophical Review*, vol. 74, Nr. 01.01.1965, s. 47-73.

**5** Shapiro, *Thinking About Mathematics: The Philosophy of Mathematics*, s. 259.

**6** Leon Horsten, "Philosophy of Mathematics", (çevrimiçi), https://plato.stanford.edu/entries/philosophy-mathematics/#StrNom, (erişim: 8 Mayıs 2018).

üzerinde durur: çoklukların birliği **[one-over-many]** ve tip-örneklem **[type-token]** ikiliği.[7]

Shapiro, bir yapıyı çoklukların birliği olarak değerlendirir, çünkü bir ve aynı yapı pek çok sistem tarafından örneklenebilmektedir. Çoklukların birliği ifadesinde "bir" formlar ya da evrensellere "çok" ise ondan pay alanlara ya da onun hallerine işaret etmektedir. Bu, dünyadaki tüm farklı kırmızı nesnelerin tek bir kırmızılık niteliğini, tüm farklı insanların tek bir insanlık niteliğini paylaşması olarak örneklenebilir. Bu ikiliğin çağdaş felsefedeki versiyonu ise tip-örneklem ikiliği olarak karşımıza çıkmaktadır.[8] Bu ikilikte tipleri evrenseller olarak örneklemleri**[token]** ise onların örnekleri olarak değerlendirebiliriz. Dolayısıyla yapılar tiplere, yapıların örneklendiği sistemler ise örneklemlere karşılık gelmektedir. Yapıların rolü, Shapiro'nun da ifade ettiği gibi, bir sistemi kavrayabilmemizi sağlayacak olmasıdır:

> "Belli bir sistemi kavramanın tek yolu soyutlama işlemidir. Biri yapılandırma ile çeşitli sistemleri gözlemleyebilir ve nesneler arasındaki ilişkilere -nesnelerin, bu ilişkilerle alâkalı olmayan özelliklerini görmezden gelerek- dikkatle odaklanır. Örneğin, biri bir basketbol savunmasını, bunlar savunma sisteminde hiçbir işe yaramadığı için boy, saç rengi ve sahadaki atış yüzdesi gibi şeyleri görmezden gelerek, bir (ya da pek çok) oyuna giderek anlayabilir ve takımdaki oyuncular arasındaki rolleri ve mekânsal ilişkileri fark edebilir."[9]

Yapısalcı matematik felsefecilerine göre araştırılması gereken bu soyut yapılardır. Matematiksel nesneler ise bu yapılardaki konumlar ya da yerlerden başka şeyler değildir. Resnik, matematikte konum ve yapı kavrayışının önemini aşağıdaki gibi ifade etmektedir:

> "İddia ediyorum ki, matematikte, yapılar içerisinde dizili içkin niteliklere sahip nesnelerimiz yoktur, sadece yapılarımız vardır. Matematiğin nesneleri yani matematiksel sabitlerimizin ve nitelik belirleyicilerimizin işaret ettiği varlıklar, yapı içerisindeki yapısız noktalar veya konumlardır. Yapının içerisindeki bir konum olmaları itibarıyla yapının dışarısında bir hüviyetleri veya özellikleri yoktur. Dahası, matematikte sayılar gibi bazı matematiksel nesnelerin içkin

---

**7** Shapiro, *Thinking About Mathematics: The Philosophy of Mathematics*, s. 262.

**8** Shapiro, *Thinking About Mathematics: The Philosophy of Mathematics*, s. 261, 262.

**9** Shapiro, *Thinking About Mathematics: The Philosophy of Mathematics*, s. 259.

> yapılara sahip olduğunu gösteren çeşitli sonuçlar, örneğin bunların kümeler ile özdeşleştirilmesi, gerçekte yapılar arası ilişkilerdir."[10]

> "Konum, geometrik bir nokta gibidir, ait olduğu örüntüde bulunduğu yerden dolayı sahip olduğu özellikler dışında hiçbir özelliği yoktur."[11]

Burada, matematik nesnelerin durumu bakımından yapısalcıların Platonculuktan nasıl ayrıldığını görebiliriz. Resnik'in de belirttiği gibi, Platonculukta her bireysel doğal sayı, tıpkı fiziksel nesnelerin birbirlerinden bağımsız olmaları gibi birbirlerinden bağımsızdır. Yapısalcılık ise doğal sayılar arasındaki herhangi bir ontolojik bağımsızlığı reddetmektedir. Onlara göre doğal sayıları kendi başlarına nesneler olarak ele alan Platoncu düşünce, aşağıda örneklerine değineceğimiz türden sorunlara neden olmaktadır. Bu nedenle onlar, bir doğal sayının niteliğinin, onun diğer sayılarla olan ilişkisi üzerinden ortaya çıkacağını düşünürler.[12] Aritmetiğin konusu ise, tek tek nesneler değil, soyut yapılardır. Bu nedenle Shapiro yapı ve konumlar arasındaki ilişkiyi aşağıdaki gibi açıklamıştır:

> "Doğal sayı 2, doğal sayı yapısındaki ikinci konumdan ve 6, altıncı konumdan ne daha azı ne de daha fazlasıdır. Her ikisi de konumlarının bulunduğu yapıdan bağımsız değildir ve bu yapıdaki konumlar olarak hiçbiri birbirinden bağımsız değildir."[13]

Yapısalcılık ve Platonculuğun matematik nesnelerin nitelikleri bakımından ayrılmaları J. Robert Brown'un yapısalcılığı Platonculuğun baş rakibi olarak ilan etmesine neden olmuştur. Platonculuk matematiksel ifadelerin doğrudan matematiksel nesneleri tanımladığını düşünürken, yapısalcılık matematiksel nesnelerin bir yapıdaki yerlerden başka bir şey olmadığını düşünmektedir. Bu nedenle Brown yapısalcılık ve Platonculuğun, matematiğin uygulama alanıyla ilgili temel bir ayrıma sahip olduğuna işaret etmektedir. Buna göre Platonculuk, matematiğin aşkın bir alana ait ve temsil edici olduğunu düşünürken, yapısalcılık matematiği doğrudan fiziksel dünyaya ait,

---

**10** Michael D. Resnik, "Yapılar Bilimi Olarak Matematik: Ontoloji ve Referans", *Matematik Felsefesi*, çev. Mehmet Sabır Kiraz, Cezmi Kayan, Bekir S. Gür, (ed.), Ankara: Kadim Yayınları, 2011, s. 327.

**11** Shapiro, *Thinking About Mathematics: The Philosophy of Mathematics*, s. 305.

**12** Michael D. Resnik, "Yapılar Bilimi Olarak Matematik: Ontoloji ve Referans", s. 301.

**13** Shapiro, *Thinking About Mathematics: The Philosophy of Mathematics*, s. 258.

açıklama ya da betimleme türünden bir şey olarak değerlendirmektedir.[14] Ancak ileride göreceğimiz gibi bu ayrıma karşın Platonculuk ve yapısalcılık arasında evrensellerin kabulü bakımından yakınlık bulunmaktadır. Bu yakınlığı değerlendirmeden önce, yapı ve sistem ilişkisinin bir örneğini vermek istiyoruz.

### 3.1. Yapı Sistem İlişkisine Bir Örnek

Yapı-Sistem ilişkisinin bir örneği olarak, Benacerraf'ın ve Shapiro'nun da değindikleri Zermelo ve Neumann'ın sistemlerine bakacağız. Bu karşılaştırma bize Zermelo ve Neumann'ın doğal sayıları ya da başka bir değişle doğal sayı yapısını, kümeler yoluyla farklı sistemler olarak nasıl biçimlendirdiklerini gösterecektir.

Neumann: Ø, {Ø}, {Ø, {Ø}}, {Ø, {Ø}, {Ø, {Ø}}} …
Zermelo: Ø, {Ø}, {{Ø}}, {{{Ø}}} …

Zermelo ve Neumann'ın küme kuramında 0 ve 1 dışındaki sayılara karşılık gelen kümelerin birbirinden farklı ifade edildiğini görüyoruz. Dolayısıyla her iki sistemde 3,4,5 ve devam eden sayılara karşılık gelen kümeler birbirinden farklı olacaktır. Bu durumda pek çok soruyla karşılaşılır:

> "Şimdi von Neumann'ınki mi yoksa Zermelo'nunki mi doğru? (ya da her ikisi de doğru değil mi?) Eğer sayılar matematiksel objelerse ve tüm matematiksel objeler kümelerse, o zaman bizim hangi kümelerin doğal sayılar olduğunu bilmeye ihtiyacımız vardır. 3 sayısı gerçekten nedir? Nasıl söyleyebiliriz? Diğer ikilemleri bir kenara bırakalım. Neumann'ın 1 indirgemesi 3'ün üyesidir fakat Zermelo'nun 1'i 3'ün bir üyesi değildir. '1 gerçekten 3'ün bir üyesi midir değil midir?' sorusu cevapsız kalır."[15]

Oysa bu noktada bir yapısalcı için sorun ortaya çıkmamaktadır. Çünkü yapısalcılığa göre matematik teorileri yapılardaki yerleri ya da konumları betimlemektedir, nesneleri değil. Bu bakımdan 3 sayısı bir nesne değil, yapıdaki bir yerdir. Dolayısıyla Zermelo'nun ve Neumann'ın kümeleri 3 sayısının kendisi değil, 3 sayısını örnekleyen sistemlerdir.

---

**14** James Robert Brown, *Philosopy of Mathematics: A Contemporary Introduction to the World of Proofs and Pictures*, ed. by Taylor & Francis e-Library, 2007, s. 62.

**15** Shapiro, *Thinking About Mathematics: The Philosophy of Mathematics*, s. 265.

Bu genel açıklamalarla birlikte yapısalcılıkla ilgili şu üç teze ulaşılmaktadır:

1. Matematiğin öncelikle yapıların araştırılması ile ilgili olduğu;
2. Yapı araştırmasının, bireysel nesnelerin doğalarından soyutlanmalarını içermesi;
3. Matematiksel nesnelerden, yapının temel ilişkileri açısından ifade edilebileceklerden daha fazlasının anlaşılmaması gerektiği. [16]

Yapısalcılık bu üç temel açıklamayla genel olarak ifade edilebilir. Fakat yapılar ve yapıların içindeki konumların ilişkileri bakımından birbirinden farklı yapısalcılık yaklaşımları bulunmaktadır. Çalışmamızın kapsamı bakımından, iki temel yapısalcılık türünden kısaca söz etmek uygun olacaktır.

### 3.2. Ante Rem ve In Re Yapısalcılık

Evrenseller üzerine Platoncu görüş, onların örneklerinden önce geldiğini ve örneklerinden bağımsız olarak var olduğunu belirtir. Bu görüşe göre hiçbir kırmızı şey ya da hiçbir insan olmadığında dahi kırmızılık ya da insanlık var olacaktır. Bu görüşe **ante rem** realizm adı verilir. **Ante rem** realizmin karşıtı ise Aristoteles'e dayanarak **in re** realizmdir. Bu görüşte ise tüm insanlar ya da kırmızı şeyleri yok edersek, insanlık ya da kırmızılık gibi bir evrensel de bulunmayacaktır. Buna göre, **ante rem** yönelimine göre "bir", "çok" olanlardan önce gelmektedir. **In re** yönelimine göre ise çoklar olmaksızın birden bahsedememekteyiz. Bu iki farklı yönelimin yapısalcılıktaki karşılıkları ise **ante rem** yapısalcılık ve **in re** yapısalcılık olarak değerlendirilmektedir.[17]

Bu iki yaklaşım Shapiro'ya göre kısaca "...yapıların kendilerini örnekleyen nesnelerin, sistemlerinden bağımsız olarak var olup olmadıkları ve hangi anlamda yapıldıkları"[18] sorusuna verdikleri cevap bakımından birbirinden ayrılmaktadır. **Ante rem** yapısalcılık, yapıların kendilerini örnekleyen sistemlerden bağımsız olarak var olduğunu, **in re** yapısalcılık ise, örnekleyenler olmaksızın yapıların mümkün olmadığını düşünmektedir. Burada, ele aldığımız problemi çözme denemesinde **ante rem** yapısalcılık yönelimini benimseyeceğiz. Çünkü girişte de belirttiğimiz gibi, Platoncu epistemolojinin problemini Platoncu hatta kalarak çözmeyi planlıyoruz. Açıkça görüldüğü üzere **ante rem** yapısalcılık Platoncu hatta oldukça yakındır.

**16** Erich H. Reck – Michael P. Price, "Structures and Structuralism in Contemporary Philosophy of Mathematics", *Synthese*, vol. 125, Nr. 3, 2000, s. 341, 342.

**17** Shapiro, *Thinking About Mathematics: The Philosophy of Mathematics*, s. 262, 263.

**18** Shapiro, *Thinking About Mathematics: The Philosophy of Mathematics*, s. 263.

### 3.3. Shapiro ve Resnik

Shapiro ve Resnik **ante rem** yapısalcılık yönelimindedir ve yapılar yerine örüntüleri **[pattern]** kullanmaları bakımından örüntü yapısalcılar olarak da adlandırılırlar. Resnik, "Modeller Bilimi Olarak Matematik: Ontoloji ve Referans" adlı makalesinde epistemolojik sebeplerden dolayı yapılar yerine, matematiksel örüntülerden söz etmeyi daha uygun bulduğunu ifade eder.[19] 1982'de yazdığı "Modeller Bilimi Olarak Matematik: Epistemoloji" adlı makalesinde bu epistemolojik kaygıyı şu sözlerle açıklamıştır:

> "…yapılardan ziyade kalıplardan [örüntü] bahsetmeyi daha anlamlı buluyorum. Bunu yapmamın bir nedeni, örüntü tanıma ve örüntü bilişiyle ilgili bilimsel çalışmanın matematiksel bilginin öğretilmesinde yararlı olabileceğini hatırlatmaktır. Bir diğeri ise dilbilimsel ve müzikal teoride soyut kalıplarla uğraşmamız ve sözde müzikal ya da dilbilimsel sezgilerimizin ilkel matematiksel ilkeler hakkındaki bilgimize epistemolojik olarak benzer olduğuna inanmak için bir sebebim vardır."[20]

Örüntüler de tıpkı yapılarda olduğu gibi farklı sistemler tarafından birçok kez örneklendirilmiş olsalar da kendilerini örnekleyen herhangi bir sistemden bağımsız olarak, aynı örüntü olarak kalırlar. Shapiro da yapıların, ontolojik olarak onları örnekleyen sistemlerin varlığına bağımlı olmadığını düşünmektedir. Buna göre, doğada bulunacak sonsuz bir sistem olmasa bile doğal sayıların yapısı var olabilirdir.[21]

Görüyoruz ki Resnik ve Shapiro yapıları, soyut ve örneklerinden bağımsız varlıklar olarak düşünmüştür ve bu anlamda ikisi de Platoncudur. Şimdi cevaplamamız gereken soru yapıların bilgisine nasıl ulaşabildiğimizdir.

### 3.4. Yapıların Bilgisi Nasıl Elde Edilir?

Resnik'e göre bir örüntüyü, onun birkaç örneği ile karşılaştığımızda anlamaya başlarız. Ancak örneklere bir örüntüyü aramak amacıyla bakmamız gerekir. Böylece örneklerin benzerlikleri bizi etkiler ve onlarda belli bir düzen olduğunu ve bu düzenin bir örüntüye uyduğunu fark ederiz. Ancak bu, bir örüntünün ne olduğunu anlamak için henüz yeterli değildir. Bir örüntünün örnekleriyle birkaç defa daha karşılaştıktan ve onlar üzerine kafa yorduktan

---

**19** Michael D. Resnik, "Yapılar Bilimi Olarak Matematik: Ontoloji ve Referans", s. 327.

**20** Michael Resnik, "Mathematics As a Science of Patterns: Epistemology", *Noûs*, vol. 16, Nr. 1, 1982, s. 96.

**21** Shapiro, *Thinking About Mathematics: The Philosophy of Mathematics*, s. 264.

sonra örüntüyü tarife başlayabiliriz.[22] Bu sürece örüntü tanıma adı verilmektedir.

Shapiro için de yapıların bilgisine ulaşmanın ilk adımı örüntü tanımadır. Örüntü tanıma yolu ile bazı küçük sayılabilir yapıları kavrayabiliriz. Buna göre örneğin bir çocuğa 4 örüntüsü tüm dört nesne toplulukları gösterilerek anlatılabilir. Örneğin yaylı çalgılar dörtlüsü, onların enstrümanları, olağan bir odanın duvarları vs. bunlar 4 örüntüsünü ona tanıtmamızı sağlamaktadır. Tüm bu dört nesneye sahip olan topluluklarda ortak olan şey 4 örüntüsü ya da 4 yapısıdır.[23]

Her şey sayılabildiğinden, her tür sistem, sayılabilir örüntüleri örnekleyebilir. Örneğin 10'dan küçük dört asal sayı {2,3,5,7} diye belirttiğimizde 4 örüntüsünü örneklemiş oluruz. Sayılabilir yapılar hakkında örüntü tanıma yoluyla bilgi edinmek için bir özne, örneklemleri **[tokens]** ve nesnelerin toplamlarını gözlemlemelidir. Dolayısıyla bu anlamda bilgi, örüntü tanıma yoluyla a priori olmayan bir şekilde elde edilmektedir.[24]

Şimdiye kadar sözünü ettiğimiz yapılar sadece sonlu değil aynı zamanda çok küçük yapılardır. Peki büyük yapıların bilgisini nasıl elde edebiliriz? Shapiro öznemizin, sonlu kardinal yapılar üzerine kafa yormaya devam ettikçe, onların süresiz olarak ilerlediği sonucuna ulaşabileceğini düşünür. Buna göre 2 örüntüsünden sonra 3 örüntüsünün, 3 örüntüsünden sonra 4 örüntüsünün geldiğini öznemiz kavrayabilmektedir. Shapiro ilgili durumu şöyle ifade eder:

> "Doğal sayı yapısına, zamanın geçişi-geçme süreci üzerine düşünerek de ulaşılabilir. Zaman-çizgileri bir saniye arayla ayrı anlara bölünmüş olarak düşünülürse, bu anların doğal sayı yapısını örneklediği söylenebilir. Doğal sayı yapısına sonlu karakter dizileri üzerine düşünerek de ulaşılabilir,
>
> a, aa, aaa, aaaa, aaaaa."[25]

Shapiro'ya göre, tüm bunları yaptıktan sonra örüntünün kısmi bir tarifine sahipsek eğer, örüntünün diğer özelliklerini de buradan elde edebiliriz. Dahası, kendimize bir örüntü oluşturduktan sonra onun varyasyonları üzerine de rahatlıkla düşünebiliriz. Buna göre, bir örüntüyü anladığımızda başka di-

---

**22** Resnik, "Yapılar Bilimi Olarak Matematik: Ontoloji ve Referans", s. 302.

**23** Shapiro, *Thinking About Mathematics: The Philosophy of Mathematics*, s. 277.

**24** Shapiro, *Thinking About Mathematics: The Philosophy of Mathematics*, s. 278.

**25** Shapiro, *Thinking About Mathematics: The Philosophy of Mathematics*, s. 280, 281.

ğer örüntüleri de oluşturabilmekteyiz. Dolayısıyla, küçük ve sonlu örüntüleri, onların somut örnekleriyle karşılaşmak yoluyla yakaladıktan sonra, sonsuz ve karmaşık örüntülere ulaşmayı deneyebiliriz.[26] Resnik'in de sonsuz ve karmaşık örüntülere ulaşabilmemiz konusundaki görüşleri benzer şekildedir:

> "Bana göre, sonsuz örüntüler hakkındaki ilk düşünce sonlu örüntülerin sınırsızca genişletilmesiyle ortaya çıkmıştır. Sonsuz bir örüntüyü belirlemek için, tabi ki bundan daha fazlası gereklidir: Sonsuz örüntüyü ortaya koyuş tarzımız tutarlı olmalıdır; uygun bir şekilde, genişlediği sonlu örüntülerle bağlantılı olmalıdır, vb."[27]

Shapiro, bir dizinin sürekli arttığını fark etmek üzerinden tek bir yönde bitimsiz bir şekilde ilerlediğine de ulaşılabileceğini düşünür:

> "Ya da belki öznemiz 'a'nın sürekli artan dizisi üzerine düşünür ve tek bir yönde bitmeyen bir dizinin kavramını formüle eder. Elbette bu sonsuz dizgenin örneklemelerini kağıda dökemezsiniz. Bunun yerine şöyle gibi bir şey yazmak daha pratiktir:
>
> aaaaaaaa..."[28]

Aynı şekilde tamsayı yapısını doğal sayı yapısı üzerinden anlamak da oldukça kolaydır. Doğal sayı yapısı tek yönde süresiz uzarken tamsayı yapısı da iki yönde süresiz uzatılır:

> "...I I I I I I..."[29]

> "Resnik deneyimle başlayıp, deneyim alanında olmayan yapılara ulaşma sürecini müziğe ve dile ait örüntülere benzetir. Buna göre, dile ve müziğe ait örüntüleri içselleştirip, daha önce hiç söylenmemiş ya da hiç çalınmamış yeni örüntüler üretebiliyoruz. Üstelik bu örüntüleri, genel özelliklerine göre sınıflandırıp tanıyabiliyoruz. "Eğer bunu yapmasaydık yeni hikâyeler ve şarkılar yazamaz, saçmalık ve ahenksizliği ifade edemezdik."[30]

---

**26** Resnik, "Yapılar Bilimi Olarak Matematik: Ontoloji ve Referans", s. 327-329.
**27** Resnik, "Yapılar Bilimi Olarak Matematik: Ontoloji ve Referans", s. 329.
**28** Shapiro, *Thinking About Mathematics: The Philosophy of Mathematics*, s. 281.
**29** Shapiro, *Thinking About Mathematics: The Philosophy of Mathematics*, s. 281.
**30** Resnik, "Yapılar Bilimi Olarak Matematik: Ontoloji ve Referans", s. 303.

## Sonuç

Platoncu soyut matematik nesneler probleminin yapısalcılığın yeni nesne konumlandırması yoluyla çözülebildiğini iddia ediyoruz. Bu iddiamıza ulaşmak için öncelikle Platoncu matematik nesnelerin ne demek olduğuna değindik. Daha sonra yapısalcılığın matematiksel nesnelerden ne anladığına ve bu anlamda Platonculuktan nasıl ayrıldığına baktık. Buna göre Platoncu matematik nesneler bireyselliklere sahip tek tek nesneler olarak değerlendirilirken, yapısalcılıkta matematik nesnelerin bulundukları yapılara ya da örüntülere göre şekil aldıklarını gördük. Bu noktada yapısalcılığın matematiğin araştırması gerekenin tek tek matematiksel nesneler değil, soyutlamalar yani soyut yapılar olduğunu ifade ettik. Çünkü onlara göre matematiksel nesneler, yapılardaki ya da örüntülerdeki konumlardır ve bulundukları konumların dışında hiçbir anlam ifade edememektedir. Bu nedenle araştırılması gereken yapılar ya da örüntülerdir. Matematiksel nesnelerin bu türden bir konumlandırılması yoluyla matematiksel soyut nesneleri nasıl bilebiliriz türünden sorular da ortadan kalkmaktadır. Soru, yapıların nasıl bilenebildiği sorusuna dönüşmektedir.

Yapıların nasıl bilinebildiği sorusuna cevap vermek için yapıları soyut ve bağımsız varlıklar olarak değerlendirmeleri bakımından yapısalcılık içindeki Platonculuk olarak değerlendirilen **ante rem** ya da örüntü yapısalcılığı ele aldık. Bu yapısalcılık yönelimini, Platoncu zemin içinde kalarak Platoncu epistemolojik problemi çözmek istediğimiz için seçtik. Örüntü yapısalcılık için örüntünün bilgisini edinmenin deneyimle başlayan, deneyim ile elde edilenlerin soyutlandığı ve son olarak da hiç denenmemişe ulaşabildiğimiz bir süreç olduğu sonucuna ulaştık. Bu yapısalcılık hattı soyut yapıların ya da örüntülerin var olduklarını ve bizden ve örneklerinden bağımsız olarak var olduklarını düşünmektedir. Fakat, bizim yapılar ile bilen ve bilinen olarak kurduğumuz ilişki söz konusu olduğunda örnekler, sistemler ya da somutlaşmış biçimler olmaksızın yapıların bilgisine ulaşamadığımızı da ifade etmektedir. Bu bakımdan yapısalcılık, yapıların somut dizgeler yoluyla örnekleniyor olması yoluyla, soyut nesnelerin somut dünyayla kurduğu ilişkiyi açıklayabilmektedir. Dolayısıyla Platoncu epistemolojideki soyut matematiksel nesneleri nasıl bilebiliriz sorusu, bilen ve bilinen arasındaki ilişkinin somut dünya üzerinden kurulması yoluyla cevaplanmıştır.

## KAYNAKÇA


Benacerraf, Paul, *The Philosophical Review*, vol. 74, Nr. 1, Ocak, 1965, s. 47-73.

Brown, James Robert, *Philosopy of Mathematics: A Contemporary Introduction to the World of Proofs and Pictures*, ed. by. Taylor & Francis, 2. edition, New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2007.

Horsten, Leon, "Philosophy of Mathematics", (çevrimiçi), https://plato.stanford.edu/entries/philosophy mathematics/#StrNom, (erişim: 8 Mayıs 2018).

Platon, "Menon", *Diyaloglar*, çev. Adnan Cemgil, 6. baskı, İstanbul: Remzi Yayınevi, 2009.

Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüpoğlu, 12. baskı, İstanbul: Remzi Yayınevi, 2007.

Reck, Erich-Price, Michael, "Structures and Structuralism in Contemporary Philosophy of Mathematics", *Synthese*, vol. 125, Nr. 3, Aralık, 2000, s. 341-383.

Resnik, Michael D, "Yapılar Bilimi Olarak Matematik: Ontoloji ve Referans", *Matematik Felsefesi*, çev. M. Sabır Kiraz ve Cezmi Kayan, Bekir S. Gür (ed.), Ankara: Kadim Yayınları, 2011.

Resnik, Michael, "Mathematics As a Science of Patterns: Epistemology", *Noûs*, vol. 16, Nr. 1, Mart, 1982.

Steward, Shapiro, *Thinking About Mathematics: The Philosophy of Mathematics*, New York: Oxford University Press, 2000.

# İKİLİ KATEGORİLER VE DİYALEKTİK MANTIK

**Alişan ÖZDEMİR***

**ÖZ**

Batı felsefesine derin etkisi olan iki terimli dolayısıyla iki kavramlı kategoriler, başka deyişle karşıt ikilikler, çok tartışılmaktadır. Bunları, diyalektik düşünceyi kabul edenler de, etmeyenler de kullanmaktadır. Kategorinin iki kavramı arasında diyalektik ilişki, dahası çelişki olduğu savlanmaktadır. Aslında ikili kategorilere verilen önemin ve anlamın kuşkulu olduğunu düşünmekteyiz. Yazımızda kuşkumuzun haklı olduğu kanıtlanmaktadır.

**Anahtar sözcükler:** diyalektik, diyalektik mantık, kavram, kategori, karşıtlık, çelişki, etkileşim, değişme, ikili kategoriler, üç dünya

* Dr., Maltepe Üniversitesi,
E-posta: alisanozdemir@outlook.com

## BINARY CATEGORIES AND DIALECTİCAL LOGIC


### ABSTRACT

The categories with two concepts which have been deeply influential in Western philosophy, in other words, binary oppositions have been very debatable. Both those who accept dialectical thought and also those who do not accept have used them. It has been argued that there is a dialectical relationship or a contradiction between the two concepts of the category. In fact, we have thought that the meaning and importance given to the binary categories is doubtful. In our writing, it is proved that our doubt is right.



**Keywords:** dialectic, dialectical logic, concept, category, contrast, contradiction, interaction, change, binary categories, three worlds

## Giriş

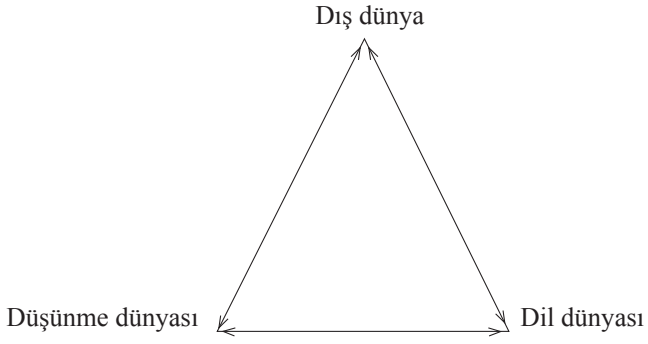
Konumuz iki kavramdan oluşan ve "ikili karşıtlıklar" da denilen kategoriler. Kimileri "Başka konu bulamadın mı?" diyebilir. Bu konu üzerinde niçin durmak gerekiyor? Çünkü insanlar, varlığını sürdürebilmek, temel ihtiyaçlarını karşılayabilmek için dış dünyadaki gerçek varolanlarla ilişki kurmak zorundadır. Yiyecek, giyecek ve barınak ihtiyaçlarını giderebilmek için üretim yapmak insanın **ana eylem biçimi**dir. Felsefenin, bu ana eyleminde insanın başarılı olması için yardımcı olması gerekir. Bakıyorsunuz kimi düşünürler ve felsefeciler, ikili kategorileri diyalektik düşünmeye örnek olarak gösteriyor. Örneğin "aydınlık-karanlık diyalektiği" ya da "içerik-biçim diyalektiği" yahut "öz ile görünüş arasındaki çelişki"den söz ediyor. Bu sözler gerçekliği mi yansıtıyor, hangi diyalektik anlayışın ürünü bunlar? Bu soruların yanıtları, insanların yaşamlarında yararlı olacaktır. Konuya girmeden önce, birtakım ön (apriori) bilgileri anımsayalım.

**Üç dünya kavramı:** Felsefe açısından, insan için birbiriyle ilişkili üç dünya vardır.

a) **Dış dünya**: Düşünceden bağımsız olarak gerçek ya da nesnel varolanların bulunduğu dünyadır. İçinde yer aldığımız toplum, inorganik ve maddi olan her şey, tüm canlılar, insanların ürün ve eylemleri dış dünyayı oluşturur.

b) **Düşünme dünyası**: Ben'in, aklın dünyasıdır. Bu dünyada varolanlar; temel olarak dış dünyadan yansıyan ve kaynaklanan tasarımlar, **kavramlar**, **kategoriler**, sistemlerdir. Ayrıca düşünceler, değerler, bilgiler, imgeler, duygular, anılar, tasarılar, tahminler, sayılar, geometrik şekiller, akla uygun olmayan şeyler, bilinçdışı, önyargılar, güdüler vb. vardır.

c) **Dil dünyası**: Düşünme dünyasında ve dış dünyada varolanların adlarından (terimler) ve sözcükler, bağlaçlar, tümceler, deyimlerden oluşur. Göstergebilime göre konuşursak, dil dünyası gösterenlerin oluşturduğu bir dünyadır. Dil olmazsa düşünemeyeceğimiz de açıktır.



Düşünme dünyasında, nesneler ve nesnenin her özelliği bir **kavramla** karşılanır. Kavramların sınıflanması ve ilgi ya da benzerliklerine göre kümelenmesi ile nesnenin en genel ve temel özelliklerini, ilişkilerini yansıtan **kategoriler** (temel kavramlar) oluşturulur. Bir ilke, yasa ya da pratiğe göre bağıntıları olduğu saptanan farklı işlev ve yapıdaki kategoriler bir araya getirilerek **sistemler** oluşturulur.

**Diyalektik adlı gösterge**; hem bir kavramı, hem bir düşünme biçimini, hem bir mantığı, hem de bir araştırma yöntemini kapsar. Yani dil dünyasında bu dört gösterilen için de "diyalektik" göstereni/terimi kullanılır. Dolayısıyla, diyalektik terimini herkes kullanıyor, ama hangi anlamda kullandığını belirtmediğinde bir belirsizlik ya da karışıklık ortaya çıkabiliyor.

Başka bir durum, **tarih içinde ortaya çıkan değişik diyalektik anlayışların** birbirine karışmasıdır. Çünkü diyalektiğin tarihi İlkçağa, felsefenin başlangıcına değin gitmektedir. Gerek Doğuda, gerek Batıda, ilk filozoflar doğayı incelemeyi amaç edinmiş ve onun üzerine düşünmeye basit de olsa diyalektik anlayışla (devinme ve değişme kavramlarıyla) başlamıştır. Terimi, **Elealı Zenon**'un türettiği kabul edilmektedir. O zamanlar filozoflar arasında sık sık tartışmalar olurmuş. Zenon, bu tartışmalarda başarılı olma sanatı için bu adı vermiş. Türkçede söyleşim ya da eytişim sözcüğüyle karşılanıyor. **Aristoteles** de bu anlamda kullanmış, sonra birçok filozof bu terime değişik anlam vermiş. Diyalektik düşünce **Herakleitos**'a bağlanır, ancak o bu terimi hiç kullanmamış. **Platon**, başlangıçta diyalektik terimini **Sokrates** gibi anlamlandırmıştır; yaşlılığında ise Herakleitos'a yaklaşmıştır. **Ortaçağda** diyalektik düşünme Tanrının varlığını kanıtlamak için kullanılmış ve üç aşamalı gelişme kuramı (olumlama, olumsuzlama, olumsuzlamanın olumsuzlanması) eklenmiştir. **Kant**, bilgi felsefesinin bir alt dalı olarak mantık sistemini kurmuştur. Siteminde genel mantık ve transandantal mantık vardır, her birini yine ikiye ayırır analitik ve diyalektik olarak. Yani Kant'ta hem genel diyalektik mantık hem de transandantal diyalektik mantık bulunur. Kant'ın diyalektik mantıkları, her konuyu içermez, aklın sapkınlıklarıyla ilgilenir.

Salt diyalektik mantığın kurucusu **Hegel**'dir. Onun diyalektiği, Herakleitos-Platon kanalına bağlıdır. Ondan da **Marx** kendi diyalektik düşünme ve mantığını geliştirmiştir. İkisinin de diyalektik mantığı evreni kapsar, yani her konuyu içerir, Kant'ın mantığından farklı olarak. Hegel ile Marx'ın diyalektiği arasında önemli ayrımlar vardır. İkisi de monisttir, ama Hegel'de "İde (tin)" temeldir, madde onun fenomenidir. Marx ise maddeyi temel alır, düşünce onun fenomenidir. Diyalektik mantık ve düşünmede "çelişki" ana kavramlardan biridir. Hegel çelişkinin İdede olduğunu savlar, Marx'a göre ise çelişki maddenin içindedir. Başka deyişle Hegel'in diyalektiği düşünme

dünyasına ilişkindir, Marx'ın materyalist ya da gerçekçi (realist) diyalektiği dış dünya ile ilişkilidir.

Dış dünyaya baktığımızda; her varolanın doğup, büyüyüp, sönümlenip, yerini başka varolana bırakarak sona erdiğini görüyoruz. Bu devinime kısaca **değişme** diyelim. Ayrıca varolanlar arasında karşılıklı etki olduğunu görüyoruz, buna da kısaca **etkileşim** diyelim. Gerçekçi diyalektik mantık, bu saptamayı, değişmeyi evrenin temel yasası olarak ele alır ve her varolanı bir **süreç**[1] olarak niteler. Değişmenin nedenleri, "birincisi her sürecin **içinde** bir ya da birkaç **çelişki** olması ve ikincisi etkileşim"dir der.

## İkili Karşıtlık(lar) - Karşıt İkilik(ler)

Kategorilerin büyük bölümü **tek terimlidir**: Hareket, madde, ruh, gerçek, etkileşim, nedensellik, çelişki, yadsıma, bg. Ancak **iki terimli** kategoriler iki kavram içerdiğinden daha genel ve kapsayıcıdır: aydınlık ile karanlık, zorunluluk ile özgürlük, tarihsel ile mantıksal, yer ile zaman, sonlu ile sonsuz, kaos ile düzen gibi. İkili kategorilerdeki kavramlardan biri olmadan öbürü olmaz. Böyle bir kategoriyle anlatılan durumun göreliliği iki kavramla gösterilir. Örneğin aşağı olmadan yukarı olmaz, aralarında görelilik vardır.

Sarp Erk Ulaş'ın *Felsefe Sözlüğü*'nde ikili karşıtlıklar, yani ikili kategoriler şöyle tanımlanıyor: "*Binary opposition.* Birbirlerini bütünüyle **dışlayan** terimler ya da kavramlar arasında bulunan, hiçbir koşulda **ortadan kaldırılamayan** karşıtlık durumu." Demek ki ikili karşıtlıklar ezeli ve ebediymiş. Oysa diyalektik düşünce sistemine göre "her şey değişir", her şey yerini başka bir sürece bırakır, sonsuz süreç, sonsuz çelişki yoktur. Devam edelim: "Batı felsefesine ve pek çok değişik dil içine işlediği düşünülen, salt karşıtlıklarıyla tanınan ikili terimler. Yapısalcı dilbilim çözümlemelerinde kavram karşıtlığını anlatan ve sıkça başvurulan temel ilke."(Ulaş, 2002: 273) Yapısalcılığa göre dil, kimi birincil kimi ikincil önemde olan, sayısız ikili karşıtlık barındırmaktadır: yin/yang, doğru/yanlış, ak/kara, aydınlık/karanlık, eril/dişil, yukarı/aşağı, doğa/kültür, çiğ/pişmiş, yenebilir/yenemez, kadın/erkek. Onlara göre, tüm anlatılar ikili karşıtlıklar üzerinden dillendirilmektedir.

Post-yapısalcılar ve yapısökümcülere göre, Batı felsefesi, tarih boyunca "iyi/kötü, ruh/madde, konuşma/yazı" gibi kilit konumdaki karşıtlıklar üstüne yapılanmıştır. Bunlardan bir an önce kurtulunması gerekir. Çünkü bu karşıtlıklarda, ikinci kavramlar birincisinin bozulmuş biçimi olarak tasarlanmıştır, karşıtlar eşit değildir. Ayrıca, ikili karşıtlıklarla düşünme, iki değerli bir man-

---

**1** Durumdan duruma geçen şey.

tığı uygulamak demektir, her şeyin ak ya da kara olduğu ve grinin tonlarının görülmediği bir düşünmedir.

İdealist diyalektikçiler (ya da Hegel etkisinde olanlar) ikili kategorilere çok önem verir ve iki kavram arasında "diyalektik ilişki var" der. Örneğin Emin Özdemir, J. P. Sartre'dan bir alıntı yapmış; "Ama yazma eyleminin karşısında diyalektik bir bağlaşık terim, yani okuma işlemi vardır ve birbirine bağlı bu iki edim, iki ayrı edimci gerektirir."(Özdemir, 2017: 208) Kendisi de bu görüşe katılmış; "Yazma edimiyle okuma edimi arasında 'diyalektik ilişki' vardır." (Özdemir, 2017: 209) İlişkiyi anladık da, diyalektik ilişki nedir? Diyalektiğin alanına giren ilişki, girmeyen ilişki ayırımı mı var?

Marksist düşünürler de ikili kategorilere önem veriyor ve birkaçını diyalektiğin temel kategorileri olarak inceliyor: madde ile bilinç, genel ile özel, içerik ile biçim, öz ile olay ya da öz ile görüngü, neden ile sonuç, zorunluluk ile olağanlık ya da zorunluluk ile rastlantı, olanak ile gerçeklik, nicelik ile nitelik, evrim ile devrim. (Afanasiev, 1988: 202-245; Şeptulin, 2013: 143-378; Çubukçu, 2011: 109-237)

Afanasiev; "Felsefi kategoriler; genel ilişki ve çizgileri, gerçeğin çeşitli yön ve özelliklerini yansıtan kavramlardır." tanımını yapmaktadır. Sonra, ikili kategoriler konusunda, "Bu kategorilerin incelenmesi maddi dünyadaki evrim ve ilişkiler konusunda, Marksist diyalektiğin temel yasaları üzerine görüşlerimizi tamamlayacaktır. ... Kategorilerin bilinmemesi yasaların anlaşılmasını engeller. Ayrıca, yasaları bilirsek, **diyalektiğin kategorilerinin** özünü anlayabiliriz." (Afanasiev, 1988: 202-203) demektedir. Yani Afanasiev, diyalektik mantığın yasaları ile kimi kavramlar ve ikili kategoriler arasında sıkı bağ olduğunu ileri sürmektedir. Kitabında ikili kategorilerin **nesnel** karakterde olduğunu yazıyor: "Kategorilerin kökeni, insanın dışında var olan nesne ve olayların en genel en esaslı çizgileridir." (Afanasiev, 1988: 205) Kategorinin bu tanımı doğrudur. Kimi idealistlerin kavramlarla gerçek varolanlar arasında ilişki olmadığı biçimindeki görüşlerini eleştirmede yazar haklıdır. Ama kategorilerin bire bir karşılıkları dış dünyada yoktur. Afanasiev'in kategorileri gerçek varolan gibi ele alması, zihnin ürünleri olduğunu göz önünde tutmaması yanlıştır.

Şeptulin şunları yazıyor: "... gerçeklikteki bütün görüngüler, evrensel bir bağlılaşıklık ve karşılıklı etkileşim durumunda bulunurlar. Ama bu durumda, insanın çevresindeki gerçekliği bilincine yansıtmasının aracı olan kavramlar da birbiriyle karşılıklı olarak bağımlı, birbirine bağlı, devingen olmak ve kimi koşullar altında da karşıtlarına dönüşmek durumundadırlar; zira yalnızca bu yolla şeylerin gerçek durumunu yansıtabilirler." Şeptulin,

bu savını Lenin'den yaptığı bir alıntıyla destekliyor: "İnsana özgü kavramlar devinimsiz değildir, tersine sürekli bir biçimde devinir durumdadırlar; birbirlerine geçerler, birbirleri içinde seyrederler, bu olmaksızın canlı yaşamı yansıtamazlar." (Şeptulin, 2013: 28) Düşünme dünyasında bizzat insanın yarattığı kavramların, maddi varolanlar gibi sürekli devingen olduğunu, dahası karşıtlarına dönüşebileceğini ileri sürmek düşünme dünyasındaki gerçekliğe aykırıdır. Kavram, bir kez yaratıldıktan sonra, kendi başına ve bir destek almadan var olabilir. Ama canlı bir şeymiş gibi devingen ve değişken olduğunu söylemek, ancak idealist diyalektik anlayışla olabilir.

Şeptulin ve Lenin, bu görüşü ileri sürerken Engels'in şu tanımına dayanıyorlar: "diyalektik doğadaki, toplumdaki ve **düşüncedeki** hareketin ve devinimin genel yasalarının bilimidir" (Şeptulin, 2013: 191) Görüldüğü gibi, Engels'ten Lenin'e, Afanasiev'den Çubukçu'ya çoğu Marxist'te Hegel etkisi sürmektedir.

## İkili Kategoriler

Gördüğünüz gibi, kimi düşünür iki kavram arasında "diyalektik ilişki" olduğunu, kimisi ise "çelişki" olduğunu ileri sürer. Oysa aralarında öyle "gizemli" bir ilişki olmadığı gibi, çelişki de yoktur. Gerçekçi diyalektikçiler, diyalektiğin alanına giren ilişki, girmeyen ilişki ayırımı yapmaz. Aslında gerçek süreçlerin kendilerinde kategoriler yoktur. Kategorileri düşünme dünyasında biz yaratıyoruz, onlar düşünme dünyasına ait varolanlardır. Aralarında çelişki varsa yanlışlık bizdedir, düşünceler sisteminde çelişmezlik ilkesi geçerlidir. Şimdi karşıt ikilikleri tek tek ele alarak inceleyelim.

**Aydınlık ile karanlık:** Dünya kendi çevresinde dönerken Güneş'in karşısına gelen bölümü ışıkları alır ve aydınlık olur. Güneş'in karşısında olmayan bölümü ise ışık almadığı için karanlıktır. Dünya dönedururken ışık alan bölgeleri değişir. Bu durumdan özel ilişki ya da çelişki çıkarmak gerçekliği zorlamak değilse fantazyadır.

**İyilik ile kötülük** arasında ilişkiden söz edilebilir, ama "bu ilişki diyalektiktir" dendiğinde ne kast ediliyor, "aralarında çelişki var" mı denmek isteniyor? İyi kişilerle kötülük yapmayı iş edinmiş insanlar arasında gerçeklikte savaşım var. Ancak bu eylemi "iyilik ile kötülük arasındaki çelişki"nin dışavurumu olarak göstermeniz, konuyu ideler dünyasına ele aldığınızı gösterir. Dolayısıyla gizemcilik yapmış ya da bayağı deyimle "edebiyat yapmış" olursunuz. Din kitaplarında ve filozoflarında (örneğin Hallacı Mansur) bu ikili karşıtlık çok kullanılır; "kötülük olmasaydı iyiliği bilemezdik" diye. Oysa yalnızca iyilik olsaydı, kötülüğü bilmeseydik dünya daha güzel olmaz

mıydı? Solunum yaparken havayı kullanıyoruz, onu özellikle bilmemiz gerekmiyor. Hele onu bilmek için önce havasızlığı bilmemize gerek yoktur.

**İçerik ile biçim** (öz ile görünüş)**:** Gerçek bir varolanda, "biçimi ayıralım da içeriği görelim" diye bir şey söyleyemezsiniz. İkisi bir bütündür, biz bu ayırmayı yalnızca zihnimizde yaparız. Bir nesnenin önce dışını görürüz, iç yapısını, özünü ya da bütün yapısını algılayamayız. Bu güçlüğü anlatmak için düşünme dünyamızda bu iki kavramı kullanırız. Bizim yarattığımız bu kavramlara gizemli anlamlar yükleyip, canlıymışlar gibi, aralarında gerçeklikte de ilişki ya da çelişki var demek idealist diyalektikte olabilir.

**Zorunluluk ile rastlantı:** Evrende bazı oluşlar, bazı olaylar **neden ile sonuç** bağlamında zorunlulukla olabilir. Bazı olayları böyle bir zorunlulukla açıklayamayabiliriz, rastlantısal diye niteleyip geçeriz. Ama incelememiz sonucunda onun etkenini bulabiliriz. Ancak bu durumlardan iki kavram arasında ilişki ya da çelişki bulunduğu sonucunu çıkarmak gerçekliğe uymaz. Aslında zorunluluk ile özgürlük, zorunluluk ile olağanlık gibi "zorunluluktan" türetilen başka kategoriler de var. Bu da kategori yaratmanın keyfiliğini, "aralarında ilişki var, aralarında çelişki var" demelerin birer yakıştırma olduğunu göstermektedir.

**Madde ile bilinç:** Gerçekten madde ile bilinç arasında ilişki, doğrusu etkileşim vardır. Ancak bunu cansız maddeyi kapsayacak oranda genişletir, bütün evrene mal ederseniz, Hegel'in Tin-İde anlayışına uygun davranmış olursunuz. Çünkü bilinç canlılarla, açıkçası yalnızca insan denen varlıkla ilişkilidir ve insan ile bilinç arasında çelişki yoktur, etkileşim vardır.

Tüm ikili kategori - ikili karşıtlıkları irdelemek için yeterli süremiz yok. Genel ile özel, olanak ile gerçeklik, nicelik ile nitelik, evrim ile devrim, yer ile zaman, sonlu ile sonsuz, vb. kategoriler için de benzer şeyler söylenir ancak.

## Sonuç

Tüm kategorileri düşünme dünyamızda **biz** yaratırız ve yaratacağız. Dış dünyada olan bitenleri açıklamak için kullanacağız. Doğru edim; bunlara gerçekliğin kendisi gibi bakmamak, aralarında gizemli (diyalektik) bağ ya da çelişki olduğu gibi asılsız savlar ileri sürmemektir. İkili kategorilerin, karşıt ikiliklerin gerçekçi diyalektik mantıkla hiçbir ilişkisi yoktur. Zihnimizde aralarında ilişki kurabiliriz, ama çelişki olduğunu ileri sürmek idealist diyalektik mantıkta olabilir.

## KAYNAKÇA


Afanasiev, V, *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul: Yar Yayınları, 1988.

Çubukçu, Aydın, *Mantık ve Diyalektik*, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2011.

Özdemir, Alişan, *Yeni Diyalektik Mantık - Diyalektik Ne Değildir?*, İstanbul: Yaba Yayınları, 2016.

Özdemir, Emin, *O iyi kitaplar olmasaydı*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 2017.

Şeptulin, Aleksandr, *Diyalektiğin Kategorileri ve Yasaları*, İstanbul: Yordam Kitap, 2013.

Ulaş, Sarp Erk, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.

# SONSUZLUK ÜZERİNE BAŞLANGIÇ

**Beyhan ŞENER ÖZTÜRK***

**ÖZ**

Bu çalışma sonsuzluk kavramının varlığı üzerinedir. Sonsuz olmak, ya da sonlu olmamak bir varlığa sahip midir? Sonsuzluğu nasıl bilebilir ve üzerine konuşabiliriz? Hem duyulur hem de düşünülür alanda sonsuzluğu algılamak mümkün müdür? İlk filozoflardan olan Anaksimandros'dan bu yana birçok düşünür sonsuzluğu anlama çabası içerisine girmiştir. Bununla birlikte modern matematikte G. Cantor, D. Hilbert gibi matematikçiler tarafından sonsuzluk tanımlanmaya çalışılmıştır. Burada sonsuzluk kavramının tarihsel gelişiminin incelenmesinin yanı sıra, kavramın modern matematik felsefesi içindeki yeri tartışılacak ve sonsuzluğun düşünülür alanda varlığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Yöntem olarak modern matematik felsefesinde matematik tanımlamaları için yapılan *predicative* (doğrulayıcı - tanım) veya *impredicative* (genelleştirici - tanım) tanımlamaların ve paradoks ile kısır döngüler tartışmalarının sonsuzluk kavramını açıklamak için kullanılıp kullanılamayacağı araştırılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Sonsuzluk, paradokslar, kısır döngüler

* İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü,
E:posta: beyhansener@yahoo.com.tr

## FIRST STUDY ON INFINITY


### ABSTRACT

This study is about the existence of the concept of the infinity. Does to be infinite or not to be finite have an existence? How can we know the infinity and talk about it? Is it possible to perceive the infinity both in the perceived field and in the thought field? Ever since Anaximandros, one of the first philosophers, many philosophers have tried to understand the infinity. However, in modern mathematics infinity has been tried to be defined by mathematicians such as G. Cantor and D. Hilbert. This paper as well as examining the historical development of the notion of the infinity, the concept of the infinity in modern mathematical philosophy will be discussed and the existence of the infinity in the thought field will be tried to be revealed. As a methodology, it will be investigated whether predicative or impredicative definitions and paradoxical and vicious cycle discussions made for mathematical definitions in modern mathematical philosophy can be used to explain the concept of the infinity.



**Keywords:** Infinity, paradoxes, vicious cycles

## Giriş

Bir sonsuzluk teorisyeni olan matematikçi David Hilbert'e (1862-1943) göre insanlığın zihnini sonsuzluğun yaptığı kadar hiçbir kavram tahrik etmemiş ve yine diğer hiçbir kavram sonsuzun açıklama gereksiniminden daha fazla gereksinim oluşturmamıştır[1]. Bununla birlikte sonsuz, ezeli ve ebedi olmayı barındırdığı, aynı zamanda hem ulaşılamayan olma hali ile durağanlığı hem de sürekli ilerleyişi açısından devinimi barındırması bakımından olageldiğinden beri, bir felsefi mesele olarak da irdelenmiştir. T. Mengüşoğlu'na (1905-1984) göre, ontoloji bilimi varolanı onun fenomenleri yani kendini bize gösteren, açığa çıkaranlar üzerinden inceler.[2] Fakat söz konusu sonsuzluk olduğunda, onun kendini gösterdiği doğasal bir fenomen bulamayız. Çünkü doğasal her nesne sonludur. O halde sonsuzluğu duyulur alanda bir reel varlık olarak kabul edemeyiz. Mengüşoğlu'na göre sonsuzluk ideal bir varlıktır. Tüm reel varlıklar zaman ve mekâna bağlı olarak oluş halindedir. Yani, meydana gelir, değişir ve başka şekillere dönüşürler. Onların fenomenlerini göstermek çok kolaydır. Fakat ideal varlıklar tam tersi olarak zamana ve mekâna bağlı kalmazlar ve değişime tabi değillerdir. Bu bakımdan ideal varlığın reel varlığa göre, süjeye (özneye) verilişi veya süjenin onu alışı birbirinden başkadır. Obje ile süje arasındaki bağın kurulması işleminde, süje tarafından yapılan eylemi akt olarak kabul edelim. Reel varlık alanında bir fenomenin algılanması işlemindeki algı aktında, doğrudan doğruya algılanan şeyin kendisi söz konusudur. Hâlbuki ideal varlık alanında algı aktı doğrudan doğruya ideal varlığın kendisiyle temas halinde değildir. Onun yalnızca işaretleri algı alanına geçer.[3] Bir fenomene sahip olmayan, sonsuzluk bu bakımdan yalnızca bir ideal varlık olarak işaret ve betimlemeleri aracılığıyla algı alanında yer alabilir. Öte yandan, realitede ifadesini veya modelini bulan matematiksel varlıklar vardır. Fakat bu o matematiksel varlığın kendisi için önemli değildir. Çünkü matematiksel varlıklar kendilerini fenomenler üzerinden belirlemezler. Onlar kendi varlık alanları içinde tutarlılıkları veya doğrulukları (ki bu doğruluğun ne olduğu günümüzde hala tartışılmaktadır[4]) üzerinden gelişir ve bunun üzerine hakkında konuşulabilir. Sonsuzluk algı-

---

**1** David Hilbert, "Sonsuz Üzerine", *Matematik Felsefesi*, B. S. Gür (ed.), çev. M. Özlük & B. Gür, Ankara: Kadim Yayınları, 2011, s. 116.

**2** Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 12. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010, s. 118.

**3** Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 127-132.

**4** Alexis G. Burgess & John P. Burgerss, *Truth*, Princeton: Princeton University Press, 2011.

sını matematiksel varlıkların algısından da ayırmak gerekir. Çünkü işaretler üzerinden tümdengelimsel (dedüktif) bir akıl yürütme ile belirlenen matematiksel varlıkların algı nesnesi olan işaretlerin tamamı algı aktı ile doğrudan temas halindedir. Fakat sonsuzluğu oluşturan tanelerin (ya da bölümlerin) kendisi algı aktı tarafından deneyimlenemez. Örneğin $n \in \mathrm{N}$ yazdığımızda tüm doğal sayıları algılarız. Fakat tüm doğal sayıları insan yetisi olarak deneyimleyemeyiz. Bu bakımdan sonsuz algısı diğer tüm matematiksel ideal varlıkların algısından da farklı bir algıya sahiptir. Bu algı reel varlık alanında bir fenomenin bilgisi olarak karşımıza çıkmaz.

## Sonsuzluğun Kısa Tarihi

İlk çağ filozofları hayatı açıklayan bir ilk ilke, arke, arayışında idiler. Örneğin Thales, hiçten hiçbir şey çıkamayacağı için her şeyin tek bir şeyden çıkması gerekir ilkesi ile her doğuşa kaynaklık eden farklılaşmamış "şey" olarak bu ilkeyi su veya daha genel anlamda ıslak nemli unsur olarak kabul eder. Thales'in öğrencisi Anaksimandros (MÖ 622 – 545) ise bu ilkeyi "sonsuz" ya da "sınırsız" (*aperion*) olarak kabul eder. Bunların unsurları ise, toprak, su, hava, ateş, soğuğa, neme, kuruya, sıcağa karşılık gelir ki bu karşılık gelme sınırsızın bu hal değişimlerini sağlayan bir gücü barındırdığı anlamına gelecektir. Anaksimandros'a göre sonsuz, "tanrısal, ölümsüz ve yok edilemez" bir ilkedir. O, sonsuzu iki farklı anlamda değerlendirir. "İlki kozmik döngülerin aşılamaz ardışıklığına bağlı geçici anlam, ikincisi ise onların asıl temelindeki kalıcılığa ve sürekliliğe bağlı anlamdır."[5] Kalıcılık ve süreklilik özelliği ilahi olan ile bağdaştırılır. Kozmik döngülerin aşılamaz ardışıklığı ise, sonsuzluğun sürekli kendini tekrar eden bir döngü ile ortaya çıkabileceğini iddia eder. Bu döngü başlatılınca hiçbir zaman içinden çıkılamaz bir şekilde kendini tekrar eden olmalıdır ki sonsuzlukla bağdaştırılabilsin. Bu durum yazının devamında görüleceği gibi paradokslar ve kısır döngüler ile bağdaştırılabilir. Sonralarında Herakleitos, çelişki yasasının üstünlüğünü dile getirmiştir. Bütün bu öğretilerin ışığında gelişen Pythagoras ilk ilkenin varlığını kabul ederek diğerlerinden farklı biçimde onu açıklar.[6] Pythagorasçılar evreni zıtlıklar üzerinden tanımlarlar. Onlara göre Evren başlangıçta şekilsiz şey olarak vardır. Sonra bu şekilsiz şeyin varlığı sayılarla biçim kazanır. Tek sayı-çift sayı, sağ-sol, kadın-erkek, hareketli-hareketsiz, sınırsınırsız, iyi-kötü gibi zıtlıklar her yerdedir. Bu düşünce felsefe tarihine ilk

**5** Paola Zellini, *Sonsuzun Kısa Tarihi*, Ankara: Dost Kitabevi, 2009, s. 10.

**6** Jacqueline Russ, *Felsefe Tarihi*, *c. 1*, *Kurucu Düşünceler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 22-29.

ikilemi yani "düalite"yi getirmiştir.[7] Onlara göre sayı, maddeye denge ve sükûnet bahşeden sınırlandırıcı bir ilkenin sınırsız madde üzerindeki egemenliği sonucu meydana gelir. Bu düşünceye göre Tanrı evreni sayılarla yönetir. Dünyada çelişen elemanlar çoğunlukta olsa da uyum sayısal oranlarla belirlenir. Sayı, kendi kendini yaratan ve evrenin sonsuza dek sürekliliğini ayakta tutan egemen güçtür. Olayları kavrayabilmek için onların temelinde bulunan matematik esaslarını keşfetmek gerekir ve bu esasları kavrayanlar tanrılaşır, ölümsüzleşir. Pytagorasçılar sonluluk veya "Bir" olan'ın (*kai to hen*) ile sonsuzluğun (*aperion*), ateş, toprak veya bu tür diğer herhangi bir şeyin niteliği olmadığı aksine yüklemi oldukların şeylerin tözleri olduğunu savunarak kendinden önceki düşünürlerden farklı olarak evreni maddi olmayan kavramlarla açıklamışlardır.

Platon (MÖ 427 -347), *Timaios* adlı eserinde, zamanın, sonsuzluğun hareketli bir imgesi (*eikon*) olduğunu söyler.[8] Benzer biçime Aristoteles (MÖ 384 – 322), sonsuzun varlığına dair kanıtları zaman ve büyüklüklerdeki bölünmelerde arar. Bununla birlikte Aristoteles *Fizik* kitabında, sonsuzu (sınırsız ya da *aperion*) şöyle tanımlar. "Ötesinde hiçbir şeyin olmadığı bir şey değil, hep bir şeylerin olduğu şeydir."[9] Yani sonsuz tam bir bütünlük olarak tasavvur edilemez, çünkü tamamlanmış olanın bir sınırı vardır ve sınır sınırlayıcı bir unsurdur. Oysa sınırsız (*aperion*), içkin anlamından dolayı her tür sınırın yokluğunu gösterir. Bu örtük olan var - olmama niteliği ancak *stresis*'e yani yoksunluğa benzerliğe ile anlatılabilir. Bu benzerlikte ise ilerlemeye yönelmiş her devinimin zorunlu ve geçici öncülü vardır. Böylece "oluş" ancak her anda, sınır (*peras*) ile sınırsız (*aperion*) bileşiminden ortaya çıkar. Çünkü "sınır, her nesneye an be an biçim ve nitelik vererek onu elle tutulur biçimde var eder. Aynı zamanda olayları mümkün olduğunca saf nedensellikten çekip çıkararak onların mantıklı düzenini belirleyen şeydir."[10]

Aristoteles ise, *Metafizik* kitabında sonsuzu ilk ilke olarak ifade eden filozoflara yönelik onun bir ilk ilke olamayacağını şöyle kanıtlar:

> "Bilfiil sonsuz, var olamaz (o halde sonsuz bir töz değildir). Çünkü eğer sonsuzun bilfiil bir ilke ve töz olduğu farz edilirse, sonsuz ile

---

**7** Şükran Gözen, *Matematik ve Eğitimi*, İstanbul: Evrim Yayınevi, 2006, s. 79; George Thomson, *Eski Yunan Toplumları Üzerine İncelemeler İlk Filozoflar*, İstanbul: Payel Yayınevi, 1988, s. 308-311.

**8** Jorge Luis Borges, *Sonsuzluğun Tarihi*, çev. Ayşe Atalay, 1. Baskı, İstanbul: Düzlem Yayınları, 1990, s. 7.

**9** Zellini, *Sonsuzun Kısa Tarihi*, s. 9.

**10** Zellini *Sonsuzun Kısa Tarihi*, s. 8-10.

özü arasında bir özdeşlik olacaktır. Başka deyişle sonsuz, basittir ve onun bütün kısımları benzer olacaktır. Ancak eğer durum öyleyse, o ya bölünemezdir veya bölünebilirdir. Eğer bölünürse bir sonsuzlar çokluğuna bölünecektir. Fakat birçok sonsuzun tek bir sonsuz teşkil etmesi imkânsızdır. O halde geriye sonsuzun bölünemez olduğunu savunmak kalmaktadır (17. satır). Ancak bölünemez olanın bilfiil sonsuz olması imkânsızdır; çünkü sonsuz özü bölünebilir olmak olan bir nicelik olmak zorundadır. Dolayısıyla sonsuz bir töz değildir, sadece bir ilinektir. Bu ise onun her türlü ilke olma iddiası ve hakkını ortadan kaldırmaktadır."[11]

Aristoteles bu savı ileri sunduğu dönemde modern matematikteki sonsuzlar hiyerarşisi henüz kurulmadığı için bir sonsuzun birden fazla sonsuzu içermesini bir çelişki olarak değerlendirmesi anlaşılabilir. Fakat günümüzde yazımızda daha sonrada değinileceği gibi, bu hiyerarşi sayesinde sonsuzlardan birinin diğerini içermesi matematiksel olarak açıklanabilmektedir. Bununla birlikte Aristoteles'in sonsuzu bir töz değil bir ilinek olarak tarifi modern dönemde George Cantor'un (1845-1918) sonsuzluğun bir özellik olduğu fikrine öncülük ettiği düşünülebilir.

Aristoteles'e göre üç çeşit sonsuz vardır. Birleştirme bakımından sonsuz, örneğin sayının sonsuzluğu; bölme bakımından sonsuz, örneğin uzayın sonsuzluğu; bölme ve birleştirme bakımından yani her ikisi açısından sonsuz, buna da örnek olarak zamanın sonsuzluğu diyebiliriz.[12] 17. yüzyıl filozofu Descartes ise sonsuz ile belirsiz arasında ayrım yapar. Ona göre herhangi bir sınırına rastlanmayan şey tam sonsuzdur. Bu anlamda, sadece Tanrı sonsuzdur. Bölünebilirlikler, sayılar kümesi, uzamların yayılması gibi şeyler ise sonsuz değil belirsizdir. Descartes böylece sonsuz vasfını yalnızca Tanrı'ya atfederken tüm bilinen sonsuz türlerine de belirsizliği atfetmiş olmaktadır. Fakat ona göre belirsiz terimini kullanmaktan doğan bir kusur vardır. Buradaki belirsizlik büyük ölçüde sınırın ortadan kaldırılmayan varlığından çok, onun üstesinden gelmeye çalışan süreğen bir istekten kaynaklanır.[13] İşte bu istek çıkılmaya çalışılan bir çelişki durumu gibi düşünülebilir. Yani aşılmaya çalışılan bir paradoksal durumun varlığı benzeridir. Yani bir durağanlık değil sürekli bir devinim halidir. Nitekim biz bunu kendi öznesine gönderme yapan paradokslarda görebiliyoruz. Bu paradokslara daha sonra değinilecektir. Öte yandan sonsuz küçükler hesabının kurucusu Leibniz (1646 - 1716)'in benzer

**11** Aristoteles, *Metafizik*, 4. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010, s. 472, 2. dipnot.

**12** Aristoteles, *Metafizik*, s. 471.

**13** Zellini, *Sonsuzun Kısa Tarihi*, s. 99-100.

bir şekilde dikkati tamamen devinime yani onun oluşma anına yönelikti. Ona göre bir eşitlik yeterince küçük bir eşitsizlik olarak düşünülebilir ve iki terim istenildiği kadar birbirine yaklaştırılabilir. Belirli bir bölge yeterince küçük parçalara ayrılabilir. Fakat bu parça miktarını ne kadar artırabilirsek bu parçaların alan toplamları belirli bütünün alan toplamına o kadar yakınlaşmış olacaktır. O halde olabildiğince hatta sonsuza kadar küçültülebilir olması ve bu parçaların kısmi[14] toplamları, bütünün alan toplamına eşit buluruz. Leibniz, bu eşitliği, devinimden durağanlığa geçerken sonsuz küçüklükte yakalanmış dinamik bir varlık olarak aldı.[15] Böylece sonsuz küçük ve sürekli devinen toplamları sabit ve durağan bir toplam olarak hesaplayabildi. 18. yüzyıl filozofu I. Kant (1724-1804) ise sınırsız olanı şöyle tanımlar: "Sınırsız, psikolojik olarak her yüklemin, kendi öznesine yaptığı sürekli göndermede ortaya çıkar. Bu gönderme belirsizdir, çünkü asla bir son özneye ulaşamaz, tıpkı hiçbir ilineğin temeline ulaşılamayacağı gibi."[16] Kant, sonsuzun, yüklemin kendi öznesine sürekli bir göndermede bulunuşu ile oluşacağını ifade etmesiyle, aynı zamanda onun bir durağanlığa sahip olmadığını da ifade etmiş olur. Yani sonsuzluk onun içinde sürekli bir devinim halidir.

Sonsuz kümeleri hiyerarşik bir sıraya sokmayı başaran Georg Ferdinand Ludwig Philipp *Cantor* 19. yüzyıla yeni bir sonsuz anlayışı getirir. Sonsuzun belirsizliği sayılar kümesi kuramı ile artık ona dair konuşulmaya izin verir hale gelir. Biriktirmeli bir sonsuz oluşturur. (Sayılabilir olan ve sayılamaz olan sonsuzlar olarak sonsuzları derecelendirir.) Ona göre sonsuz bir ad değil sıfattır. Sonsuz bir nesne olarak kümeyi kullanır. Artık matematikçi sonsuz nesnelerin varlığını kanıtlamasa da, sonsuz nesnelerden söz edebilir.[17] Cantor bu sonsuz nesneleri şu biçimde açıklar:

Önce aklımıza gelen en büyük sayıyı bulduğumuzu iddia edelim ve ona ω diyelim. Ama biz bu sayıdan sonra ω+1, daha sonra ω+2, ω+3… geldiğini (Peano aksiyomları[18] gereği) biliriz. Hatta daha sonra 2ω ve ardılları daha

---

**14** En yakın toplam kısmi toplamdır.

**15** Zellini, *Sonsuzun Kısa Tarihi*, s. 136.

**16** Paola Zellini, *Sonsuzun Kısa Tarihi*, s. 16.

**17** Ali Nesin, *Matematik ve Gerçek*, 2. Basım, İstanbul: Nesin Yayıncılık, 2009, s. 87.

**18** Nesin, *Matematik ve Gerçek*, s. 157-161. Peano aksiyomları:
a. Verilen küme boş değildir. 1 adı verilen bir nesne içerir.
b. Her doğal sayı için onun ardılı denilen başka bir doğal sayı ve yalnızca bir doğal sayı vardır.
c. Ardılı 1 olan hiçbir doğal sayı yoktur.
d. İki doğal sayının ardılları eşitse, bu iki doğal sayı da eşittir.
e. Eğer herhangi bir doğal sayı topluluğu 1'i içeriyorsa ve herhangi bir doğal sayıyı içerdiğinde o doğal sayının ardılını da içerme özelliği varsa, o zaman bu topluluk gerçekte bütün doğal sayıları içerir.

sonraları $\omega^2$ ve ardıllarının geleceğini biliriz. Daha da ilerlemeye devam ettiğimizde $\omega^{\omega}$ ve hatta $\omega^{\omega^{\omega}}$, $\omega^{\omega^{\omega^{\omega}}}$ gibi sayılara ulaşabiliriz. Hatta biz buradan $\omega^{\omega^{\omega^{\omega^{\cdot^{\cdot}}}}}$ biçiminde devam edebileceğimizi biliriz. Bu gösterim elbette Peano (Giuseppe Pean, 1858-1932) aksiyomlarına dayandığı için mantıksal olarak görülmektedir ve deneyimleyemeyeceğimiz sayıların varlığını böylece kabul edebiliriz. Fakat bu durumda sonsuzluğu tek tek tanelerin bir araya getirerek oluşturulduğu kanısına ulaşabiliriz.

## Sonsuzlukların Sınıflandırılması

Günümüzde kabul gören sonsuzlukların sınıflandırılması Cantor'un yaptığı biçimiyle; sayılabilir sonsuzlar (Doğal sayılar, tam sayılar, rasyonel sayılar) ve sayılamaz sonsuzlar (İrrasyonel sayılar, reel sayılar ve kompleks sayılar) dır. Fakat yukarda değindiğimiz düşünürler açısından sonsuzluğu ayrıca değerlendirebiliriz. Buna göre, Cantor'un tek tek tanelerin bir araya getirerek oluşturduğu sayıları ve buradan sayıların sonunun gelemeyecek olması fikri ile sonsuzluğu oluşturulması, Aristoteles'in birleştirme bakımından sonsuzluk biçimi ile benzeşim göstermektedir. Bununla birlikte Leibniz'in sonsuz küçükler hesabında sabit bir büyüklüğü sonsuz küçük parçaya ayırması, yine Aristoteles'in bölme bakımından sonsuzluk biçimine benzeşim göstermektedir. Bunların dışında Anaksimandros'ın kozmik döngülerin aşılamaz ardışıklığının ürettiği sonsuzluk, Kant'ın kendi öznesine yaptığı sürekli göndermenin ürettiği sonsuzluk ile benzeşim göstermektedir. Bu benzeşimler gösteriyor ki düşünürler tarafından sonsuzluğun farklı görünümleri, onu birbirinden farklı sonsuzlar gibi görülmesine neden olmuştur. Acaba matematikçilerin dayanakları dışında gerçekten birden fazla sonsuzluk var mıdır? Sonsuzluğu nasıl tanımlayabiliriz? Sonsuzluk için tek bir tanım kullanmamız mümkün müdür?

## Sonsuzluğu Tanımlama Girişimi

Matematik felsefesi içinde matematiksel tanımlamalar, *predicative* (doğrulayıcı-tanım) ve *impredicative* (genelleştirici– tanım) olarak iki başlıkta incelenebilir. Eğer bir tanımlama doğrudan doğruya kavramın kendisini açıklayabiliyorsa bu doğrulayıcı bir tanımlamadır. Örneğin $\pi$ sayısının tanımı[19] veya asal sayının tanımı[20] bu tip doğrulayıcı tanımlamadır. Fakat kendinden

**19** Çemberin çevresinin çapına oranıdır.

**20** Sadece bire ve kendisine bölünebilen sayma sayısıdır.

yola çıkıp tekrar kendine dönerek (*self-referencing*) bir genellemeye sahip tanımlamalar genelleştirici tanımlamalardır.

Matematikte Cantor sonlu kümeleri ve buradan yola çıkarak sonsuz kümeyi şöyle tanımlar:

Tanım: X bir sonlu küme ise, bu küme ile doğal sayıların bir alt kümesi arasında birebir bir eşleme yapılabiliyorsa bu küme sonludur. Eğer yapılamıyorsa bu küme sonsuz bir kümedir.[21]

Bu tanımlama sonlu bir küme için *precative* bir tanımlamadır. Fakat koşulun sağlanmaması durumunun sonsuzu belirtmesi sonsuzluğun tanımını *predicative* haline getirmez. Çünkü tanım doğrudan kavramı açıklamaz, yalnızca onun ne olmadığını açıklar. Yani sonsuzluk sonlu olmayandır demek onun olanak ve imkânlarını açığa çıkarmayacaktır. Cantor daha önce değinildiği üzere sonsuzluğu sınıflandırarak onu açıklamaya çalışır. Sayılabilir ve sayılamaz olmak üzere iki tür sonsuzluğu tanımlar. Sayılabilir olmak doğal sayıların en az bir alt kümesi ile eşlenebilir olmak ile ifade edilebiliyor. Cantor Reel sayıların sayılamaz olduğunu şöyle ispatlar.

Teorem (Cantor): Reel sayılar sayılamazdır.

Kanıt: Reel sayıların sayılabilir olduğunu iddia edelim ve $c_0, c_1 \ldots, c_n$ $n \in N$ olacak biçimde sayılabilir sayıları R nin elemanları olsun. Biz, her $c_n$ den farklı bir reel sayı bulabiliriz. $a_0 = c_0$ olsun $a_0 < c_k$ olacak biçimde $b_n = c_{k_0}$ eşitliğini sağlayan en az bir k sayısı bulunabilir. Her n için, $a_{n+1} = c_{i_n}$ eşitliğini oluşturan $i_n$ ler için en az bir i bulunabilir ki $a_n < c_i < b_n$ eşitsizliği ve $b_{n+1} = c_{k_n}$ eşitliğini oluşturan $k_n$ ler için en az bir k bulunabilir ki $a_{n+1} < c_k < b_n$ eşitsizliği sağlanır.

Eğer biz a=sup $\{a_n: n \in N\}$ (Supremum: Üst sınır), olarak alırsak, a tüm k'lar için $a \neq c_k$ olacaktır.[22]

Bu teorem aslında herhangi iki reel sayı arasında sayılmayacak kadar çok reel sayı olduğunu belirtir. Böylece sayıların sonsuzluğunun sayılabilir ve sayılamaz olmak üzere iki türünden bahsedebildik.

Cantor'un çağdaşı Peano ise aksiyomları ile sayılabilir sonsuz bir küme olan doğal sayıları kurar. Doğal sayı kümesi doğal sayıların ardışıklığı dolayısıyla kendini oluşturabilir.[23] Yani doğal sayıların sonsuzluğundan bahsetmek istiyorsak kendine tekrar geri dönülmeli ve yine kendinden yola çıkarak her seferinde bir sonrakinin mümkün olması için bir koşul belirlenmelidir.

---

**21** Thomas Jech, *Set Theory*, 3rd Millennium ed, rev. and expanded. Berlin: Springer, 2002, s. 20.

**22** Jech, *Set Theory*, s. 37.

**23** http://www.iep.utm.edu/predicat/#H2, *Predicative and Impredicative Definitions*, (erişim: 20.12.20017).

Bu koşullun ürettiği mantıksal dizge, kendi kendini sürekli doğurur. Böyle bir doğurma sonun gelemeyeceği gibi bir genellemeye götürür. Bu sürekli kendini doğurma bir döngüselliğe dönüşür. Bu döngüsellik ve genelleme doğal sayıların tüm elemanlarını bize deneyimletemez ama varlığını bildirir. Bu tip bir tanım asal sayıların tanımından farklıdır. Kendine dönerek genellemeye gider. Bu sebeple bu tip bir tanımlama ancak *impredicative* bir tanımlama olacaktır. Peki acaba sonsuzluğun *predicative* bir tanımlaması mümkün müdür?

Peano aksiyomuna göre; eğer herhangi bir doğal sayı topluluğu 1'i içeriyorsa ve herhangi bir doğal sayıyı içerdiğinde o doğal sayının ardılını da içerme özelliği varsa, o zaman bu topluluk gerçekte bütün doğal sayıları içerir. Bu aksiyomu kümeler aksiyomları olmaksızın tek başına düşünmek yeterli değildir. Çünkü söz konusu olan kümedir ve onun belirlenmiş başlangıç aksiyomları olması gerekir. Bu aksiyomlar olmaksızın paradokslara düşmenin mümkün olduğu Russell paradoksu ile gözlemlenmiştir. Çünkü henüz daha kümeler aksiyomu kurulmamış ve her türlü topluluğun küme oluşturabileceği düşünülüyordu. Bu bakımdan "tüm kümelerin kümesi", hatta "kendi kendini içeren kümelerin kümesi" gibi ifadeler birer küme olarak görülüyordu. Bu soruna çözüm olarak, küme tanımına imkân tanıyan, küme cümlelerinin bir kısıtlayıcısı ve belirleyicisi olan küme aksiyomları belirlendi. Bu aksiyomlardan birisi Zermelo Fraenkel Choice (ZFC) tarafında kendi adları ile anılan kümeler kuramıdır. Bu kuramın 7. maddesi kümelerin sonsuz elemanlı olmalarını sağlayan sonsuzluk ilkesini içeriyor. Buna göre:

**Tümevarımsal Küme Aksiyomu:** Boş kümeyi içeren ve içerdiği her x kümesi için $x \cup \{x\}$ kümesini de içeren (en küçük) bir küme vardır.[24]

> "Sonsuzluk Aksiyomunun iddiası şöyledir: ∅ (boşküme)'yi içeren bir x kümesi olsun. Bir y kümesini elemanı olarak alan x kümesi varsa, o zaman, $y \cup \{y\}$ kümesini de x'in bir elemanı olduğunu varsayar. Böylece, bu aksiyom aşağıdaki formun bir kümesinin varlığını garanti eder:
>
> $\{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\} \ldots\}$[25]
>
> Sonsuzluk aksiyomu böylece mantıksal olarak yazılabilir.
>
> $\exists S\, (\emptyset \in S \wedge (\forall x \in S)x \cup \{x\} \in S)$".[26]

---

**24** Nesin, *Matematik ve Gerçek*, s. 188.

**25** https://plato.stanford.edu/entries/set-theory/ZF.html, (erişim: 25.04.20018).

**26** Jech, *Set Theory*, s. 12.

Böyle bir tanımlamayı sonlu kabul etmek ise bir çelişkiye neden olacak ve her seferinde bu çelişkiden kurtulmak için kümeye yeni elemanlar katmak zorunda kalacağız. Örneğin bu aksiyomdan yararlanarak Peano aksiyomlarından doğal sayılar kümesini kurmaya çalışalım:

1'i ve içerdiği en büyük sayı olan x'i ve onun ardılı olan x+1'i içeren en küçük doğal sayılar kümesi sonludur.

Biz bu sonlu kümeyi bulduğumuzu düşündüğümüz anda en büyük elemanın ardılının bu kümede olmadığını fark edip kümeye en büyük elemanının ardılını ekleriz. Sonra oluşturduğumuz kümenin doğal sayılar kümesi olduğu fikrine kapıldığımız anda yine aynı döngüye düşeriz. İşte sürekli kurtulmaya çalıştığımız bu döngünün matematik literatüründeki adı kısır döngülerdir.

## Kısır Döngüler ve Sonsuzluk

Kısır Döngü Prensibi (*Vicious Circle Principle*) Predicativist matematikçiler tarafından çelişkilerin önüne geçmek için onaylanan bir prensiptir. Bu prensibe göre bir tanım kendisine bağlı olmaksızın tanımlanamaz. Özellikle paradoxlarda sürekli kendine gönderimde bulunuyor olmak belli bir kısır döngüye neden olur.

Ünlü matematikçi Henri Poincaré (1854 -1912) ve mantıkçı Bertrand Russell (1872 - 1970) kısır döngü prensibini şöyle açıklar:

> "Bir bütün üzerinde bir genellik kazandığımızda, bu bütünlüğü oluşturan tek tek varlıkların aynı genel özelliğe sahip olduğunu varsayarız. Genel üzerinden tek bir tekili tanımlamaya kalktığımızda, tanımlamaya çalıştığımız varlığı örtük biçimde varsayarız. Ve bunların birer kısır döngü oluşturduğunu iddia edilir."[27]

Bununla birlikte impredicative tanımlamalar ve paradoksların bu tip bir kısır döngüye neden olduğu görülür.

Poincaré, Russell ve Hermann Weyl, kısır döngüsel tanımları matematiğin işlevleri içinde reddettiler. Kurt Gödel ise söz konusu olan tanımlamaların gerçekçi bir görüşünü elde etmesi koşuluyla, impredicative tanımların meşru olduğunu savundu.

Bununla birlikte paradokslarında benzer bir kısır döngüye girdiklerini gözlemlemek mümkündür. Tarihteki önemli matematikçilerden Bernard Bolzano (1781-1848), "matematikte bulunan en çelişik sonuçların sonsuzluk

---

**27** http://www.iep.utm.edu/predicat/#H1, *Paradoxes and the Vicious Circle Principle*, (erişim: 03.01.20018).

kavramına dayandığını belirtir.[28]" Özellikle paradoksların sürekli artışa neden olduğunu savunur.

Bir paradoksun bir kısır döngüye nasıl dönüşebildiğini inceleyelim:

Yamyam paradoksu:

Yamyamlar bir mantıkçıyı yakalarlar. Mantıkçıya şöyle derler:

- Biz her yakaladığımız yabancıyı yeriz. Kimini haşlayıp kimini kızartırız. Avımıza bir soru sorarız. Avımız soruyu doğru yanıtlarsa haşlarız, eğer yanlış yanıtlarsa kızartırız. Şimdi söyle bize seni haşlayıp mı, kızartıp mı yiyeceğiz?

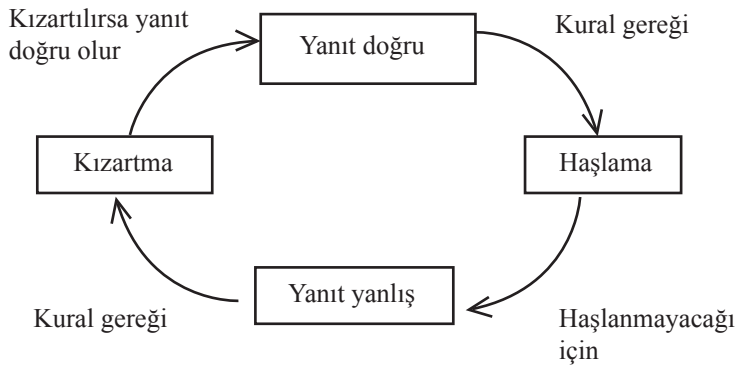
Mantıkçı:

- Kızartacaksınız!

Yamyamlar gerçekten mantıkçıyı kızartsalar o zaman mantıkçı doğruyu söylemiş olacaktır. Fakat doğruyu söylediğinde haşlanması gerekir. O hale kızartılamaz. Ya da mantıkçıyı haşladıklarını varsayalım. Bu durumda mantıkçının doğruyu bilmesi gerekirdi fakat mantıkçı doğruyu bilememiştir o halde haşlanamaz. Bunu şöyle bir döngüsellik izler.

Yamyamlar bir mantıkçıyı yakalarlar.

Doğru yanıt ⟶ haşlarız
Yanlış yanıt ⟶ kızartırız




Şekil 1

**28** Paolo Mancosu, *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century*, New York: Oxford University, 1996, s. 118.

Bu döngü 2 önerme ve onların olumsuzları olarak düzenlenebilir.

p: Yanıt doğrudur.

p′: Yanıt doğru değildir.

q: Haşlanarak yenilir.

q′: Haşlanarak yenilmez

Bu döngüselliğe göre;

[(p→q)→p′]∧ [(p′→q′)→p] bileşik önermesi bu döngüsel ifadeye karşılık gelir. Bu ifadeyi açarsak;

[(p′∨q)′ ∨ p′] ∧ [(p∨q′)′ ∨ p]

[(p∧q′) ∨ p′] ∧ [(p′∧q) ∨ p]

[(p∨p′) ∧ (q′∨p′)] ∧ [(p′∨p) ∧ (q∨p)]

(q′∨p′) ∧ (q∨p)

(p→q′) ∧ (q′→p) = (p ↔ q′)

Yani ilk önerme ile ikinci önemenin olumsuzunun çift taraflı gerektirmesidir. Böyle bir gerektirme iki önerme ve onların olumsuzlarının arasında oluşan bir döngüsel durumun varlığını göstermiş olur. Böylece bu döngüselliği takip eden yamyamların sonsuza kadar mantıkçıyı yiyemeyeceği garantilenmiş olur.

Acaba bir predicative tanımlama olmayan doğal sayıların aksiyomlarını bu tip bir kısır döngü ile kurabilir miyiz?

Doğal sayılar kümesinin mantıksal dizgesi aşağıdaki gibi kurulmuştur.

$$N(x) \leftrightarrow \forall F\,[F(0) \wedge \forall u(F(u) \rightarrow F(u+1)) \rightarrow F(x)]$$

Buraya dikkat edilirse herhangi bir u elemanı doğal sayılar kümesinin elemanı ise onun bir ardışığı olan u+1 de aynı kümenin elemanı olmak zorundadır. Bununla birlikte bu tanımla *impredicative* (genelleştirici – tanım) niteliği taşır. Çünkü tanımlanmış olanlar da dâhil olmak üzere, tüm aritmetik özellikleri genelleştirerek N (Doğal Sayılar) kümesi tanımlanmış olur. Bu genelleştirme ile artık doğal sayılar kümesinin tüm özellikleri içinde var olan tüm doğal sayı elemanları için geçerli olduğu kabul edilir.

Bunun nasıl sonsuz bir kümeyi ürettiğini düşünelim.

Öncelikle doğal sayılar kümesinin sıralı sonlu bir küme olduğunu varsayalım:

O halde sonlu sıralı varsayılan N doğal sayılar kümesinin bir supremumu vardır.

F(x): supremumu x olan küme, doğal sayılar kümesidir.

Bu tanıma göre F(x) in üretebileceği herhangi bir kümenin doğal sayıları belirtip belirtemeyeceğini araştıralım:

Sup{N}=a $\longrightarrow$ F(a) Supremumu a olan N kümesi için F(a) doğal sayılar kümesini göstersin. Eğer F(a) doğal sayılar kümesi ise başlangıç kabulümüze göre a'nın ardışığı olan (a+1)'de bu kümenin elemanı olmalıdır. O halde F(a) doğal sayı kümesi değildir. Bu durumda F(a+1)'in doğal sayı kümesi olduğu düşünülebilir. Fakat bu durumda bir ardışığı olan (a+2) bu kümenin bir elemanı olmak zorundadır. Bu cümleyi mantıksal dizgesi aşağıdaki gibi olacaktır.

$$[(F(a)\rightarrow F(a+1))\rightarrow F'(a)] \wedge [(F(a+1)\rightarrow F(a+2))\rightarrow F'(a+1)] \wedge$$

$$[(F(a+2)\rightarrow F(a+3))\rightarrow F'(a+2)] \wedge [(F(a+3)\rightarrow F(a+4))\rightarrow F'(a+3)]\ldots\ldots\ldots..$$

Bu sonu hiç gelmeyecek biçimde ilerleyebilir. Çünkü biz kavramlardan değil tek tek elemanlardan yola çıkarak sonsuzluğu yakalamaya çalıştık. Bu durumda sadece ulaştığımız şey "sonlu olmadığı" gibi ne olmadığının açıklanması oldu. Hâlbuki aranan şey sonsuzluğun ne olduğu, onun sadece kendinden yola çıkarak açıklamaya çalışmaktır.

Bütün bu açılımlarda bir döngüsellik görülmedi. Bu durum tek tek elemanlardan yola çıkarak döngüselliğin üretilemeyeceği sonucu vardırdı bizi. Bu ancak doğal sayıların sonlu olduğu kabulü ile çelişkili olduğu ve bu durumda bu kümenin sonsuz olduğu gibi bir sonuca ulaştırır.

Doğal sayılar kümesi daha önce ifade ettiğimiz paradoksların döngüselliği ile nasıl kurulabilir. Şimdi bunu inceleyelim.

**Soru:** Supremumu bilinen sıralı sonlu bir kümesi doğal sayı kümesi midir?

Bu soruya yönelik aşağıdaki açık önermeleri belirleyelim.

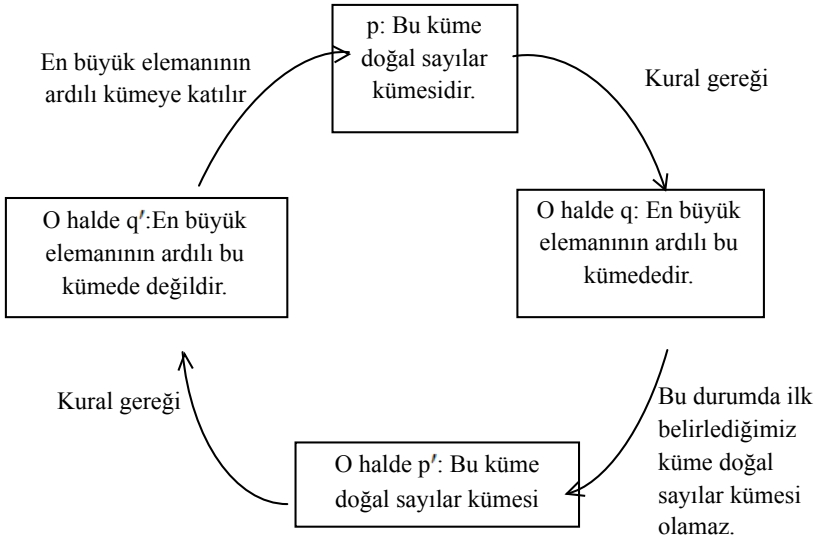
p: Bu küme doğal sayı kümesidir.

q: En büyük elemanının ardılı bu kümededir.

p': Bu küme doğal sayı kümesi değildir.

q': En büyük elemanının ardılı bu kümede değildir.

Oluşturduğumuz bu 4 açık önerme ile aşağıdaki gibi tıpkı paradokslarda oluşturulabilecek bir döngüsellik üretilebilir.




Bu döngüselliğin ürettiği mantıksal dil ise şöyle olacaktır:

$[(p \rightarrow q) \rightarrow p'] \wedge [(p' \rightarrow q') \rightarrow p]$ Bu bileşik önermeyi çözümlersek, yukarıda ifade ettiğimiz sonucu bulacağız.

$(p \rightarrow q') \wedge (q' \rightarrow p) = (p \leftrightarrow q')$

Böyle bir sonucun elde edilmesi sonsuzluk ve paradokslarda aynı kısır döngüselliğin söz konusu olabildiği ve aslında paradoksların sonsuzluğun semantik başka bir ifadesi olduğu düşünülebilir. Bir başka ifade ile sonsuzluğu tek tek elemanların yan yana gelmesi ile açıklamak yerine, kendi içinde kendi aksiyomları içinde oluşacak bir paradoksal durumdan çıkma uğraşısı olarak düşünülebilir. Bu durum sonsuzluğun sürekli bir devinim içinde olması ve oluşumunu hiçbir zaman bitiremeyeceği olarak değerlendirilebilir. Bu açıklama ise onun ne olmadığı değil, aslında kendisinin ne olduğuna dair bir açıklamadır. Bunu ifade edişimiz ilk değildir. Çünkü günümüzden 2500 yıl önce Anaksimendros sonsuzluğun anlamlarından birinin, kozmik döngülerin aşılamaz ardışıklığına bağlı geçici anlam olduğunu ifade etmiştir. Bu kozmik döngüsellik bizim paradokslarda ve doğal sayılarda gözlemlediğimiz döngüsellikle aynı mıdır bilinmez. Ama oluş hali bitmeyen ve tamamlanamayan olmakla birlikte, sürekli bir değişimle yeniden olan sonsuzluk, ister istemez bu döngüselliğe düşeceği açıktır. Örneğin doğal sayılar kendi aksiyomlarını

sağlamak için sürekli kendine yeni eleman almak zorunda kalır. Leibniz'ın sonsuz küçükler hesabında ortaya attığı sonsuz bölünebilirliğin olması içinde bu oluş halinin olmaya devam etmesi gerekir. Onu devam ettiren bir itici kuvvete ihtiyaç vardır. O itici kuvvet, kendi başlangıç kabulleri ile yani aksiyomları ile oluşturulabilecek bir çelişkiden kurtulma çabası olmalıdır. Yani bir devinim bir çelişkiden çıkma çabası olarak kurgulanabilir. Bu sürekli çelişkiye düşme ve çelişkiden çıkma hali kısır bir döngüselliğe ve oradan da sonu gelmez bir oluş haline dönüşecektir. Bu durumda sonsuzluk sonu olmayan değildir. İçinde başlangıç kabulleri ile kavramlarla üretilen bir çelişkinin mücadelesi ile ortaya çıkan olarak açıklanabilir. Bu açıklama ise kendinden yola çıkılarak yine kendisinin açıklanmasına neden olur. Yani doğrudan sonsuzun ne olduğuna dairdir. Böyle bir açıklamanın kabulü ise onun *predicative* (doğrulayıcı) bir tanımlama ile açıklanabileceğini düşündürür.

**Sonuç**

Bütün bu akıl yürütmeler gösteriyor ki sürekli artarak ilerleyen sonsuzluk aslında bir döngüselliğe sahip olduğu için artmaktadır. Bu döngüsellik ise paradokslarda yakalanan döngüsellikten farklı değildir. Aynı zamanda *predicative* (doğrlayıcı – tanım) ve *impredicative* (genelleştirici – tanım) tanımlamalarından, sonsuzluğu tanımlama girişimi kendine sürekli gönderimde bulunması ve onun nesnesine ulaşılamadığı açıklamasıyla *impredicative* (genelleştirici – tanım) tanımlaması ile yapılabilir olarak biliniyor. Fakat döngüsellik üreten paradakslar ile sonsuzluk kavramlarını aynı tanımlama altında birleştirebiliyoruz. Ayrıca tek tek tanelerin bir araya getirilerek onların sonsuza kadar büyütülebilir olduğu düşüncesi, sonsuzluğun neden sonunun olmadığı sorusuna bir açıklık getirmeyecektir. Fakat yukarıda kurduğumuz döngüsellik ile ortaya çıkan dizgede sonsuzluğun sürekli kendini doğuran sorularla büyümesi, onun sonsuzluğunu garanti altına aldığını göstermektedir. O halde "sonsuzluk için tek bir tanım kullanmamız mümkün müdür?" sorusuna geri dönersek sonsuzluğu şöyle tanımlayabiliriz: Kendi kabulleri ile ona dair üretilen belli kavramların ürettiği çelişkilerin sonucunda oluşan şeydir. Bu esnada bir soru daha çıkar karşımıza. İlk başlangıç kabuller açıklanabilirdir. Fakat bunlarla bir çelişki üretecek belli sorular ve kavramlar nasıl üretilecektir? Bu sorunun cevabı başka bir yazıda aranacaktır. Sonsuzluğa dair başlangıç yazımız bunun verilen örnekler çerçevesinde imkânlı olduğunu dile getirmiş bulunmaktadır. İddiamıza göre hep bir yaratım halidir sonsuzluk. Günümüz düşünürlerinden Alain Badiou'ya göre ise, "düşünce-

nin yaratımını ilgilendiren her şey sonsuzla ilişkilidir."[29] Bu düşünce ile yaratımın sonsuzluğa dair olduğu yazımızla desteklenmiş durumdadır.

## KAYNAKÇA


Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Aslan, İstanbul: Sosyal Yayıncılık, 2010.

Badiou, Alain, *Sonlu ve Sonsuz*, çev. Murat Erşan, İstanbul: Bayrak Matbaacılık, 2011.

Borges, L. Jorge, *Sonsuzluğun Tarihi*, çev. Ayşe Atalay, İstanbul: Düzlem Yayınları, 1990.

Burgess, Alexis G. & Burgerss, John P., *Truth*, Princeton: Princeton University Press, 2011.

Gözen, Şükran, *Matematik ve Eğitimi*, çev. G. Ezber, İstanbul: Evrim Yayınevi, 2006.

Jech, Thomas, *Set Theory*, 3rd Millennium ed, rev. and expanded, Berlin: Springer, 2002.

Mancosu, Paolo, *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century*, New York: Oxford University, 1996.

Nesin, Ali, *Matematik ve Gerçek*, İstanbul: Nesin Yayıncılık, 2009.

Russ, Jacqueline, *Felsefe Tarihi*, *c. 1*, *Kurucu Düşünceler*, 3. Baskı, çev. İ. Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Thomson, George, *Eski Yunan Toplumları Üzerine İncelemeler İlk Filozoflar*, çev. M. H. Doğan, İstanbul: Payel Yayınevi, 1988.

Zellini, Paolo, *Sonsuzun Kısa Tarihi*, çev. Fisun Demir. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009.

http://www.iep.utm.edu/predicat/#H2, *Predicative and Impredicative Definitions*, (erişim: 03.01.2018).

http://www.iep.utm.edu/predicat/#H1, *Paradoxes and the Vicious Circle Principle*, (erişim: 03.01.2018).

http://www.iep.utm.edu/predicat/#H2, *Predicative and Impredicative Definitions*, (erişim: 20.12.2017).


**29** Alain Badiou, *Sonlu ve Sonsuz*, İstanbul: Bayrak Matbaacılık, 2011, s. 46, 57.

# MANTIKÇI EMPİRİZM KUHN'U BİTİRDİ Mİ?

**Ümit ÖZTÜRK***

**ÖZ**

Âbidevî *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı kitabının 1962'de yayımlanmasından sonra, Thomas Kuhn, uzunca bir süre, paradigma mefhumunun yeniden işlenmesi ekseninde, bilimsel teorilerin rasyonalitesi, teori seçimi ve bağdaştırılılamazlık gibi problemlerle ilgilenmiştir. Ancak, 80'lerden başlayarak, Kuhn'un mezkûr meselelere dâir sürmekte olan analizleri, dilsel bir dönüşüm içeren yeni bir yönelimle *birlikte* gerçekleşmiştir. Bu yenilenme sürecinin bir sonucu olarak, bilim felsefesi literatüründe 90'larda doruk noktasına ulaşan, Kuhn'un mantıkçı empirizm için hakîki bir alternatif olup olmadığına yönelik ihtilaflı bir tartışma doğmuştur. Bu çalışmada hem Kuhn'un sözümona dönüşümünü hem de ilgili tartışmaları askıya alma minvalinde, onun bilim felsefesine olan katkısını daha iyi anlayabilmek için, *Devrimler*'deki aslî projesini tamamlayıp tamamlamadığı sorusunu yükselterek bir değerlendirme sunuyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Bilim felsefesi tarihi, pozitivist ve postpozitivist bilim felsefesi, bilimsel dil

* Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, E-posta: u.rzg.ozturk@gmail.com

## DID LOGICAL EMPIRICISM KILL KUHN?


### ABSTRACT

After his monumental work, *The Structure of Scientific Revolutions*, was published in 1962, Thomas Kuhn dealt with problems quite a long time such as rationality of scientific theories, theory choice and incommensurability on the axis of reconfiguration of the notion of paradigm. However, beginning from 80s, his on-going analysis aforementioned matters took its last shape with a new orientation including a linguistic turn. As a result of this renewal process, a controversial discussion aroused within the literature of philosophy of science which reaches to top at the 90s whether Kuhn is a genuine alternative to logical empiricism or not. In this study, we offer an assessment via temporarily suspending both Kuhn's own so-called shift and related debates for a better understanding of his contributions to the philosophy of science by asking whether Kuhn had completed his essential project at the *Revolutions* or not.



**Keywords:** History of philosophy of science, positivist and post-positivist philosophy of science, scientific language

## Giriş

Yirminci yüzyıl bilim felsefesi tartışmalarında Thomas S. Kuhn'un (1922–1996) 1962 tarihli *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (*The Structure of Scientific Revolutions*) başlıklı kitabının[1] olağanüstü bir etki meydana getirdiği şüphe götürmez. Öyleki, bu eserin fiilî araştırma süreçlerine dönük aslî ilgisi, felsefeden sosyal ve bilişsel bilimlere son derece geniş bir yelpazede yer alan bir dizi disiplini etkileyerek, uzunca bir süre pozitivist ve post-pozitivist bilim felsefeleri arasındaki farklılığın en önemli ve vazgeçilmez değerdeki simgesi olarak görülmüştür. Bununla birlikte, *Devrimler*'den tevârüs eden problemlerin özellikle 80'li yıllar îtibârıyla Kuhn'un yazılarında "dil" merkezli bir bakış ekseninde idrâk edilmeye başlanmasına paralel olarak, önceleri Kuhn'un kendisi tarafından herhangi bir biçimde apaçık dilegetirilmese (ve başlarda muhtemelen kendisince farkedilmese de),[2] literatürde, 90'lı yıllarda doruk noktasına ulaşan, pozitivist ve post-pozitivist bilim felsefelerinin *birbirini dışlamayan ancak tam aksine tamamlayan* yönleri olduğu yönünde oldukça yaygın bir hüküm doğmuştur. Çok genel olarak belirtilirse, bu hükmün kuvvet aldığı hareketlilik, Kantçı "transendental felsefe"nin "dilsel çatı"lar (veya "çerçeve"ler) bağlamında yeniden yorumlanması; bu minvâlde post-Darwinci öngörülerden hareketle güncelenen "a priori" fikrine yönelik tasarımların çeşitliliği; bu çeşitliliğe eşlik eden formel bilimlerdeki açılımlar; 19. yüzyıldan beri (William Whewell ve Henri Poincaré gibi isimlerce temsil edilerek) fikriyatta yer alan, empirik ifâdelerin aslen teorik bir yapıya dayalı olmadan herhangi bir denetleme bağlamına dâhil olamayacağı düşüncesinin "semantik holizm" odağında tekrar keşfedilmesi; nihâyet mantıkçı pozitivist / empirist yaklaşıma yönelik yeni araştırmalar ve bu araştırmalar neticesinde "dil-doğruluk-anlam" hattının başlangıçtan beri ilgili yaklaşım müntesiblerince tekrar ve tekrar eleştirel bir zemînde ele alındığının akademisyenler tarafından farkedilmesi ve benzer nitelikteki husûslardan meydana gelmektedir.[3]

---

**1** Bu çalışmaya metin içerisinde "Devrimler" kısaltmasıyla atıf yapılacaktır ("Devrimler" için, genel olarak Türkçe çeviri kullanılmış ve atıflar bu çeviriye yapılmış, ancak kimi yerlerde terim ve deyiş bakımından değişikliğe gidilmiştir. Bkz. Thomas S. Kuhn. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, 4. Baskı, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1995; Thomas S. Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions*, 4th Edition, with an Introductory Essay by Ian Hacking, Chicago: The University of Chicago Press, 2012. Mezkûr değişiklik, diğer çeviri metinler için de geçerli olacak şekilde işletilmiştir).

**2** Bu mesele ile ilgili olarak, bkz. Kuhn'a dâir bir mânâda teyit edilmiş bir biyografi de içeren, "Kuhn 2000"deki mülakat.

**3** Konu ile ilgili literatür son derece geniş olup, genel bir fikir vermesi bakımından şu eserler zikredilebilir: J. Alberto Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station*, ed. by. Linda Wessels, Cambridge: Cambridge University Press, 1991; A. George Reisch, "Did Kuhn Kill Logical Empiricism?", *Philosophy of Science*,

Kabul edileceği üzere gerek pozitivist ve post-pozitivist fikriyatın özellikle Kuhn çerçevesinde irdelenmesiyle gelişen savlar ve karşı savlar ağının değeri gerekse de mezkûr çalışmalarca bilim felsefesi problemlerinin kuvvetli bir biçimde felsefe tarihi mahâlline taşınarak ele alınmasının husûle getirdiği zenginlik yadsınamaz. Bu çalışmada biz, ilgili araştırmaları reddetmeden, ancak paranteze alarak, hem mezkûr anlayışların birbirini tamamlama veya dışlama râbıtasında bulunduğu savlarına hem de Kuhn'un 80'li yıllardan başlayarak geliştirdiği linguistik merkezli çözümlemeye önceliği olacak şekilde, 1962 tarihli *Devrimler*'in ve bağlantılı çalışmaların 'bilimsel dil' mahâllinde bir tahlilini sunuyoruz. Bu meyanda ilkin, *Devrimler*'deki analiz birimi "paradigma"nın anlam katmanlarını mercek altına alıp, aynı dönemin müstakil bazı eserlerine de mürâcaat ile, bu katmanlarda gömülü duran ve bilimsel işleyişe dâir bir söylem/analiz geliştirmeyi son derece güçleştiren *asal* bir *gerilim* bulunduğunu ileri sürüyoruz. İkinci olarak, mezkûr gerilimi daha da görünür kılmak için Kuhn'un 'bilimsel dil'e yönelik idrâkını merkeze alıyoruz. Böylece *elde edilen veriler ve* Devrimler-*dönemi içerisinde kalmak kaydıyla çizilecek sınır düzleminde*, Kuhn'un 80 sonrası görüşleri ne şekilde evrilmiş olursa olsun, Kuhn ve mantıkçı pozitivizm (veya empirizm) yakınlığı/uzaklığı ne şekilde ele alınırsa alınsın, *Devrimler*'in felsefe yönünden en problematik ancak bir o kadar da derin yönünün Kuhn tarafından tatmin edici veya tüketici bir biçimde geliştirilmediğini, Reisch'ın meselesini, ucu açık bir soru şeklinde tersine döndürüp formüle ederek yeniden düşünmeyi öneriyoruz.

## 1. *Devrimler*'de "Paradigma"

İlk basımı 1962'de, ikinci basımı ise 1969 tarihli bir "Sonsöz" eklenerek 1970'de yapılan *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nın temel ve en bilindik mef-

58 (2), 1991, s. 264-277; Michael Friedman, "The Re-Evaulation of Logical Positivism", *The Journal of Philosophy*, 88 (10), 1991, s. 505-519; J. Earman. "Carnap, Kuhn, and the Philosophy of Scientific Methodology", *World Changes*, ed. P. Horwich, s. 9-36, Cambridge: MIT Press, 1993; Gürol Irzık & Teo Grünberg, "Carnap and Kuhn: Arch Enemies or Close Allies?", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 46 (3), 1995, s. 285-307 [Türkçesi için bkz. Gürol Irzık & Teo Grünberg, "Carnap ve Kuhn: Baş Düşmanlar mı, Sıkı Müttefikler mi?", çev. Ümit Öztürk, *Tutarsızlığın İz Sürücüsü: Dilde/Düşüncede – Teo Grünberg'e Armağan*, Zekiye Kutlusoy (der.), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2013, s. 451-479]; Gürol Irzık & Teo Grünberg, "Whorfian Variations on Kantian Themes: Kuhn's Linguistic Turn", *Studies in History and Philosophy of Science*, 29 (2), 1998, s. 207-221; Michael Friedman. *Reconsidering Logical Positivism*, New York: Cambridge University Press, 1999; Michael Friedman, "Kant, Kuhn, and the Rationality of Science", *Philosophy of Science*, 69 (2), 2002, s. 171-190.

humu veya analiz birimi "paradigma"dır.[4] Klasik oluşuna nazaran, 1969 tarihli "Sonsöz"den yararlanıldığında, Kuhn'a göre "paradigma" mefhumu 1962 tarihli kitapta iki temel anlamda, "belli bir topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan inançların, değerlerin, tekniklerin bütünü"nü imleyen ve bilim felsefesi literatüründe de mütekâbili olan "disipliner matris (*disciplinary matrix*)" ve bilimsel işleyiş bütünlüğü içerisinde çeşitlenmeye elverişli "model yahut motif olarak kullanılan" somut başarılara işâret edecek şekilde "örnek kalıp/motif/numune (*exemplar*)"[5] anlamlarında kullanılmıştır.[6] İlginç bir biçimde Kuhn, *Devrimler*'de geçtiği şekliyle "disipliner matris" cihetine gönderme yapacak tarzda terimin kullanışının aslında *yerinde bir adlandırma olmadığını* kabul ettikten sonra, "disipliner matris"in üç alt katmanının mevcûdiyetinden bahseder: "simgesel genellemeler", "modeller" ve "değerler." Bu alt katmanlardan "simgesel genellemeler", bilimsel söylemin *teorik* yönüne âid, bir tarafta "doğa yasaları" bir tarafta da kısmen "yasa" kısmen içlerinde geçen terimlerin "tanım"ı olarak iş gören ve (her zaman değilse de) çoğu kez formel bir şekilde yapılandırılan ifâdeleren müteşekkildir.[7] Matrisin ikinci alt katmanı, *Devrimler*'de "metafizik paradigmalar" veya "paradigmaların metafizik kısımları" gibi deyişlerle anılan, "ortak ilkeler düzeyindeki inançlar" ya da bu tür inançları/ilkeleri karakterize eden "modeller"den

---

**4** Bununla birlikte, Kuhn'un bahsedilen metnin "8. Bölüm"ünden başlayarak tartışmasına güçlü bir biçimde dâhil ettiği "devrim" ve "bağdaştırılamazlık (*incommensurability*)" mefhumları, onun *Devrimler* sonrası çalışmalarına damgasını vurmuş, dahası, "paradigma" terimi (sonradan görüleceği üzere "kavram"ı değil, "terim"i) 70'lerin sonlarında âdeta gözlerden kaybolmuş ve deyim yerindeyse Kuhn kendisini, "devrim-bağdaştırılamazlık" hattında açığa çıkan, bilimsel rasyonalite ve iletişim merkezli sorunları çözmeye adamıştır.

**5** *Devrimler*'in Türkçe çevirisinde "örneklik" olarak karşılanan bu terim için, bağlama göre, *bilimde gördüğü işlev* açısından 'yapılacak işin kendisine benzetilmek istendiği temel yapı' anlamında 'örnek kalıp' terimini; 'tekrara dayalı ancak gerektiğinde de çeşitlendirilerek zenginleştirilebilecek şematik yapı' anlamında 'motif' terimini; bir *problemi formüle ediş ve o problemin çözüm hatlarını gösterme* anlamında da 'numune' terimini kullanacağız. Ayrıca genel olarak tüm bu anlam katmanlarının irdelenen meseleye dâhil olduğu durumlarda, mefhumu "disipliner matris"ten ayırmak için, italik olarak "*paradigma*" şeklinde yazacağımız sözcüğü devreye sokacağız. Bu kullanımlar, Kuhn'un kendisinin de kabul ettiği mefhumla bağlantılı belirsizlikler nedeniyle, çalışmamızda, dilsel ve kavramsal bir belirsizlik alanı oluşturma potansiyeline sahiptir. Yine de biz, meselenin Türkçenin imkânları cihetinden dillendirilmesinin son derece önemli olduğunu düşündüğümüzden, mümkün bir belirsizliği kabul etmeyi *tercih*ten yanayız.

**6** *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 184. Terimin katmanlara ayrılmasını, Kuhn 1994'de bulunan, 1974 tarihli "Paradigmalar Üzerine Yeni İrdelemeler (*Second Thoughts on Paradigms*)" çalışmasıyla karşılaştırınız.

**7** *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 184-185.

oluşur.[8] Nihâyet matrisin bir diğer öğesi olan "değerler" ise farklı bilim topluluklarının arasında disipliner matrisin diğer bileşenlerine nazaran daha fazla paylaşılır ve bilimsel değerler arasında en fazla kök salmışlara misal diye Kuhn, bir teori tutarlı, basit, işlevsel, verimli ve tahmine/öndeyiye açık olmalı gibi direktifleri gösterir.[9]

Kuhn'un deyişiyle, "disipliner matris"e nazaran "felsefî açıdan daha derin" ve esâsen de kavramın *kök anlamı*nı veren "paradigma"nın[10] *Devrimler*'deki ikinci katmanı "örnek kalıp"a gelindiğinde ise, bunlar, gerek bilim adamı adayı olarak bilim öğrencilerinin eğitimlerinin başından itibaren *numune* olarak, gerekse de bir araştırma geleneğine bağlanmış bilim adamlarının mesleklerini icrâ ederlerken *motif* olarak, bilimsel etkinliğin nasıl gerçekleştirileceğini ve öğrenebileceğini belirleyen "somut bulmaca çözümleri" vasatında iş gören şematik yapılardır.[11] Son derece dikkate değer bir biçimde, sahte bir bilim olduğu kabul edilen astrolojiyi ele alırken, astrolojinin bir bilim olmamasını bu etkinlikte çözülecek bulmacaların yokluğu, dolayısıyla da "örnek kalıp" yoksunluğuyla ilintilendiren Kuhn;[12] "Sonsöz"de "örnek kalıp"lara bir bilim topluluğuna bir "üst yapı" sağlamada "disipliner matris"in diğer unsurlarına nazaran daha yüksek bir değer biçmekte ve diğer taraftan ise paylaşılan örnek kalıplar olarak paradigmaların veya somut bulmaca çözümlerinin *Devrimler*'in "en yenilikçi" fakat "en az anlaşılmış" kısmını teşkil ettiğini; dahası, dipliner matrisce kuşatılan bilimsel işleyişin *bir mânâda* içine numune veya motiflerle uygulama yapılarak adım atılabilen bir çerçeve olduğunu[13] ve "'örnek kalıp'ların olmadığı yerde, daha önce öğrenilmiş yasa ve teorilerin çok az empirik içeriği" bulunduğunu vurgulamaktadır.[14]

---

**8** *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 186.

**9** *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 186-187.

**10** Kavramın hem kök hem de türetilmiş anlamı ve bu kavramın *Devrimler*'deki görünümü için bkz. Paul Hoyningen-Huene, *Reconstructing Scientific Revolutions: Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science*, trans. Alexander T. Levine, Chicago: University of Chicago Press, 1993, s. 131-162.

**11** *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 188.

**12** Thomas S. Kuhn, *Asal Gerilim. Bilimsel Gelenek ve Değişim Üzerine Seçme İncelemeler*, çev. Yakup Şahan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994, s. 329-332.

**13** Gerek *Devrimler*'de savlandığı gerekse de aşağıdaki irdelemelede netleştirileceği üzere, "örnek kalıp" anlamındaki "paradigma" ile "disipliner matris" anlamındaki paradigma, bilimin fiilî işleyiş sürecinde birbirinden ayrılamaz. İki unsurun birbirinden ayrılması, yine aşağıda açılacağı üzere farklı "dil" mefhumlarında anlamını bulan, 'bilimsel işleyişe has dilin icrâ ciheti' ve 'bilimsel işleyişe has dilin ifâde ciheti' tefrikine dayalı refleksiyondan kaynaklanmaktadır. Bu husûs Kuhn'un bilim felsefesinin hem en önemli ve değerli hem de maalesef en zayıf ve tartışmaya açık yönüdür.

**14** *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 188-189.

Bilindiği üzere, 1969 tarihli "Sonsöz"de gündeme gelen ve daha sonra da "paradigma" teriminin yerini alarak Kuhn literatürüne giren "disiplinler matris" ve "örnek kalıp" ayrımı, aslında 1962 metninde de *anlam katmanları bakımından* apaçık mevcûd olup;[15] "paradigma" teriminin çok çeşitli şekillerde takdim edilmesi devre dışı bırakılırsa, mesele 1962'de, bilimsel etkinliğin iki temel kurucu unsuru olan (1969'da "disipliner matris" olarak adlandırılan) "kurallar" ve (1969'da "örnek kalıp" olarak adlandırılan) "paradigma" arasındaki gerilimli bağlantı çerçevesinde irdelenmiştir.[16] *Devrimler*'in "V. Bölüm"ünde, kurallar ve paradigmalar arasındaki ilişkinin idrâkına yönelik, "belli bir uzmanlık dalındaki" teorilerin "kavram, deney ya da gözlem açısından nasıl uygulanacağını gösteren yarı standartlaşmış ve tekrarlı bir dizi motif"in tarihsel bir incelemeyle meydana çıkarılabileceğini,[17] bu motiflerin "bilimsel topluluğun ders kitapları, konferansları ve laboratuar problemleri

---

**15** *Devrimler*'de, bir olağan bilim geleneği bağlamına sonradan eklenmiş birçok kuralın bulunabileceği, söz konusu kuralların da kabul edilen [örnek kalıp anlamındaki] "paradigmanın bilim adamlarına kazandırdığı ilkeler hakkında" bir dizi bilgi verdiği ileri sürülür (*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 74-75). Bu bağlamda kuralların ayrıldığı "ana kategoriler"i açığa çıkarmak amacıyla, en belirgin olarak saptanabilen "ve belki de en bağlayıcı" olanlara misal diye ilkin çeşitli "genellemeler"i sayan Kuhn, bunların "bilimsel yasa belirten önermeler" ile "bilimsel kavramlar ve teoriler hakkındaki önermeler"den oluştuğunu belirtir. Ona göre bu tür genellemeler "geçerli oldukları sürece" bulmaca(yı) kurmaya ve geçerli çözümleri [anlama bakımından] sınırlamaya hizmet ederler ki, örneğin, Newton'un Yasaları söz konusu fonksiyonu yerine getirmektedir (*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 75-76). Bunlar, 1969'un "disipliner matris"indeki "simgesel genellemeler"dir. Bu tür genellemelerden ya da "yasalar" veya "teoriler"den "daha alt" veya "somut bir düzeyde" ise "araç çeşitleri hakkında ve kabul edilen bilimsel araçların en doğru (geçerli) şekilde nasıl kullanılmaları gerektiği konusunda oldukça bağlayıcı bir sürü tercih bulunmaktadır." Söz konusu tercihlerin yanında, bilimsel etkinlikte bir dizi "üst-düzey yarı metafiziksel ilke" daha bulunmaktadır ve bunlara örnek olarak, "evrenin mikroskopik cisimciklerden oluştuğu" ve tüm doğal fenomenlerin bu tür cisimciklere gönderme yapılarak açıklanması gerektiği türündeki bir belirleme gösterilebilir. Bu ilkelerin kaynağı "hem metafiziksel hem de yöntemsel" olup, metafizik açıdan bakıldığında Kuhn bu ilkelerin bilim adamına belirli tür bir ontoloji dikte ettiğini (örneğin, evren şu tür nesnelerden oluşmaktadır, evrende şu tür nesneler bulunmamaktadır), yöntem açısından ise "nihâî yasalar ile temel açıklamaların nasıl olması gerektiği konusunda 'reçete'" verdiğini belirtir (*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 76-77 Bunlar, 1969'un "modeller"ine (ve kısmen de "değerler"ine) karşılık düşmektedir. Son olarak ise bulmaca çözmeyi sınırlayan kurallara örnek olarak Kuhn, "bilim adamlığının vazgeçilmez koşulu" olarak kabul ettiği, az önce sayılanlardan daha üst düzeyde bir dizi ilke sıralalar (*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 77). Bunlar da 1969'un "disipliner matrisi"ndeki "değerler"dir.

**16** Özellikle bkz. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, "V. Bölüm – Paradigmaların Önceliği."

**17** Ancak hemen aşağıda bu husûsun ne denli güç ve sorunlu olduğunu teslim eden bir itirâf karşımıza çıkacaktır.

yoluyla kendini gösteren paradigmaları" olduğunu belirten Kuhn, belirli bir bilim topluluğunun üyelerinin bilimi bu tür *numune*lerle uygulamada bulunarak sürsürdüğünü vurgulayıp, "ortak paradigmaların belirlenmesi"nin "ortak kuralların da belirlendiği anlamına" *gelmediğini* beyân eder.[18] Dahası, [ortak kalıp anlamındaki] "paradigmalar, sağlam kaldıkları sürece, herhangi bir rasyonel yapılandırmaya gerek duyulmadan veya bir rasyonel yapılandırma hakkında anlaşmaya varmadan, işlerliklerini sürdürür.[19] Üstüne üstlük, *Devrimler*'in yazılış sürecine de atıfla, 1974 tarihli "Paradigmalar Üzerine Yeni İrdelemeler (Second Thoughts on Paradigms)" çalışmasında Kuhn, bir "tarih yazarı olarak" kendisinin, "*bilimsel bir topluluğa üyelik kurumunu incelerken*, *grubun tartışma konusu olmayan araştırma davranışını açıklayabilmek için*, *herkesçe paylaşılan kuralları yeterince bulup*" açığa çıkaramadığından, "örnek kalıp" anlamındaki "paradigma" terimini kullanma yoluna gittiğini belirtir.[20]

Şu hâlde, âdeta bir îtirafa benzeyen bu sözler, Kuhn'un örnek kalıp, numune ve motif anlamındaki "paradigma" mefhumunu, bilimsel işleyişte, *sınırı net olarak çekilemeyen belirsiz bir bölge*ye dikkat çekmek için kullandığını açığa çıkarmakta; bu şekilde de, işlediği meselelerde temas etmeden bıraktığı veya bırakmak zorunda olduğu bir nokta kendini göstermektedir: bilimsel işleyiş *kurallar*a bağlı değil de, kuralların da kendisinden elde edilmek zorunda olunduğu/edinilebileceği örnek kalıplara, *motifl*ere veya *numune*lere dayalı bir etkinliktir.[21] *Devrimler*'de net bir biçimde söylendiği gibi "kurallar [örnek kalıp anlamındaki] paradigmalardan türetilir, ama [örnek kalıp anlamındaki] paradigmalar kurallar olmadan da araştırmaya yön

---

**18** *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 79.

**19** *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 83.

**20** *Asal Gerilim*, s. 380 (İtalikler bize âiddir). "Gelgelelim ben, bu işi pek ileriye götürdüğüm için, terimin uygulamalarını genişletmeye yöneldim, böylece paylaşılan tüm grup bağlanmalarını, şimdi disipliner matris adını vermek istediğim şeyin tüm bileşenlerini, bununla karşılamak istedim." (*Asal Gerilim*, s. 380). Burada Kuhn'un kariyeri için daha da ilginç olan bir nokta, 80'ler sonrası "disipliner matris"in de artık kullanılmamasında yatmaktadır.

**21** Kuhn'un *Devrimler*'de tasvirini sunduğu bilimsel etkinlik, o hâlde, "kural-bağımlı (*rule-governed*)" bir uğraş şeklinde değil, belirli bir zamandan ve topluluktan diğerine değişebilen, bireysel kararları etkilese de bunları kesin olarak belirlemeyen "bilişsel değerler"e (*cognitive values*) dayalı bir uğraş diye görülmelidir (bkz. Paul Hoyningen-Huene, "The Interrelations between the Philosophy, History and Sociology of Science in Thomas Kuhn's Theory of Scientific Development", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 43 (4), 1992, s. 487-501. Yine bkz. Thomas Nickles, "Normal Science: From Logic to Case-Based and Model-Based Reasoning", *Thomas Kuhn*, Thomas Nickles (ed.), New York: Cambridge University Press, 2002, s. 142-177.

verebilir."[22] Belirli bir bilimsel geleneğin incelenmesi için kurallara başvurulmasının zorunlu olduğunu, buna rağmen, hem bilimsel etkinlik incelendiğinde belirli bir kural dizisinin [örnek kalıp anlamındaki] paradigmalara nazaran daha zor bir şekilde saptanabileceğini, hem de olağan etkinlikte kurallarla yönlendirilmişliğin paradigma tarafından yönlendirilmişliğe göre daha gevşek olduğunu ısrarla vurgulayan Kuhn'a göre, bilim uygulayıcıları çoğu kez Newton ve Einstein gibi büyük bilim adamlarının belirli problemlere hemen hemen kesin ve kalıcı bir çözüm buldukları yolunda anlaşsalar da, mezkûr çözümleri "kalıcı yapan soyut özelliklerin ne olduğu konusunda anlaşamamakta", [örnek kalıp anlamındaki] belirli bir paradigmanın mantıken değerlendirilmesi, deyim yerindeyse, bir paradigmanın *teşrih*i konusunda bir fikir birliğine varmadan, "hatta böyle bir şey için çaba bile sarf etmeden, sadece o paradigmanın kimliğini saptamakta ortak" davranabilmekte, "standart bir yorum"un bulunmayışı araştırmanın ilerlemesine engel olmamaktadır.[23] Bilim adamları, ilk olarak eğitimle, daha sonraları ise "karşılaştıkları bilimsel metinler aracılığıyla elde ettikleri modelleri kullanırken", mezkûr "modellere bilim çevresinin paradigması konumunu kazandıran özellikleri" tam bilmedikleri gibi buna ihtiyaç da duymazlar: "[p]aradigmalar, kendilerinden tutarlı bir şekilde soyutlanarak elde edilecek herhangi bir dizi araştırma kuralından hem daha öncelikli, hem de daha bağlayıcı ve hem de daha eksiksiz (…) olağan bilimi geliştirilebilir kuralların müdahelesi olmadan" düzenleyebilmektedir.[24] Kuhn paradigmaların olağan bilimi belirli bir kural dizisi olmadan da yönlendirebileceği görüşünü desteklemek için, ayrıca, daha önce değinildiği üzere, *olağan bilimi yönlendiren kuralları ortaya çıkarmanın olağanüstü güçlüğü*nü öne sürer. Bununla eklemlenmiş bir diğer neden ise bilimsel eğitim sürecinin doğasından kaynaklanmaktadır: bilim adamları, "kavramları, yasaları ve teorileri hiçbir zaman ayrı ayrı ve soyut olarak öğrenmezler" ve bu türden yapıları her zaman "uygulanışlarıyla birlikte bulurlar" ki benzer bir şekilde "bir teori dâima somut bir dizi doğal fenomene yapılmış uygulamalarıyla birlikte" açıklanır: "Bilim adamları güncel araştırmanın somut bir parçasının temelinde yatan tekil hipotezler hakkında ileri geri konuşurlar, ama sıra çalışma dallarının yerleşik temelinin, geçerli olan sorunlarının ve yöntemlerinin özelliklerini açıklamaya gelince, meslekten olmayanlardan pek farkları kalmaz."[25] Kurallara gerek duyulmadan olağan

---

**22** *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 83. Köşeli parantez içindeki ifâdeler bize âiddir.

**23** *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 80.

**24** *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 80-81.

**25** *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 80-81.

araştırmanın sürebilmesinin bir diğer nedeni, yine bilimsel eğitimin yapısından kaynaklanmakta olup, olağan araştırmanın ancak başarılı bulmaca çözümlerine sorgusuz suâlsiz bağlı kalınmasıyla amacına ulaşabildiği tesbîtine dayalıdır. Bir başka deyişle, olağan bilim yalnızca önceden kabul edilmiş problem çözümleri kabul edildiği takdirde kuralsız işlemektedir ve dahası [örnek kalıp anlamındaki] paradigmalara ya da yönlendirici yapılara duyulan *güven sarsıldığı zaman*, *bilim topluluğu arasında kurallara yönelik bir ilgi gündeme gelir*. Kurallara yönelik ilgi bu durumda, ya paradigma öncesi devirlerde ya da varolan bir paradigmanın işlevini yitirdiği durumlarda ortaya çıkmaktadır.[26] Kuhn'un paradigmalara kurallara nazaran öncelik tanımasının son nedeni ise, bilim dalları eksenindeki uzmanlaşmayla ilgilidir. Olağan bilimsel uğraşın, bilimsel alt-dallar merkeze alındığında yekpare bir bütünlük taşımadığını savunan Kuhn, belirli kurallar dizisinin tüm bilim adamaları topluluğu tarafından paylaşılsa bile, paradigmalar için bu tür bir kabulün veya paylaşımın zorunlu olmadığını belirtir. Buna göre birbirinden apayrı bilim dallarında yetişen bilim insanları, birbirinden çok farklı paradigmaları/uygulamaları öğrenerek yetişirler, "hatta aynı yahut da yakın ve bağlantılı alanlarda çalışan bilim adamları bile ortak kitaplardan ders görüp aynı başarılar üzerinde araştırmalar yaptıkları hâlde meslekteki uzmanlık sırasında zamanla gayet farklı paradigmalar benimseyebilirler."[27]

## 2. Bilim ve *Dil*

Yukarıdaki irdelemeler ışığında, örnek kalıplar, numuneler ve motifler anlamındaki "*paradigma*"nın *sınırı net olarak çekilemeyen belirsiz bir bölge*ye işâret etmesi, hemen anlaşılabileceği üzere, *ilk bakışta* aslında son derece yalın bir konu gibi görünmekte olup, bilimsel etkinliğin dâima *tecrübî* bir cihet gerektirmesinden doğmaktadır. Bu tecrübî cihet, belirli bir araştırma geleneğinin rasyonel ve benzeri argümanlardan veya yapılandırmalardan ziyâde somut problemlere dâir çözümleri gösteren örnek kalıplar ekseninde kuruluşu, araştırmaya katılanların belirli numunelerle iş görmesi, araştırmada ilerleyenlerin belirli motiflerle çalışmalarına devam etmesi gibi bir dizi yönelimden kaynaklanır ve Kuhn'un sık sık vurguladığı üzere bilimi diğer türdeki bilişsel faâliyetlerden ayıran husûs tam da bu tür *meslekî tecrübe*ye has unsurlarıdır. İlâveten, bilimsel etkinliğin tecrübî ciheti, birçok durumda bilim adamlarına, çerçevesinde hareket ettikleri faâliyet sahnesinin şartlarını doğrudan irdelemeksizin çalışma imkânı tanımaktadır. Bu nedenle de bir

**26** *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 82-83.

**27** *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 84.

araştırma alanı yalnızca Kuhn'un belirttiği şekliyle çözümlenemez problemlerle dolduğunda (yani, bunalım veya kuruluş dönemlerinde) şartları yönünden tetkike başlanır. Burada, çalışmamız açısından konu, bir yanda meslekî tecrübe şartlarına fiilî uyuma dayalı *içeri*den bakışın diğer yanda ise fiilî bilimsel araştırmaya dâhil olmadan bir araştırma sürecine yönelik *dışarı*dan bakışın, "*paradigma*" veya "örnek kalıp"ın tüm vechelerine âid bileşenleri irdelemeye cevaz verip vermeyeceği; yani "*paradigma*"nın *sınırı net olarak çekilemeyen belirsiz bir bölge*ye komşuluğunun doğurabileceği muhtemel sonuçların etkisi olmaktadır.

Şimdi, mezkûr sorulara ve çalışmamızın başlangıç hedeflerine bir giriş yolu açabilmek için, bilimsel faâliyet bağlamında *Devrimler*'de ileri sürülen "paradigma" mefhumunun iki farklı anlam katmanıyla ilgili Kuhn'un gözettiği ayrımı 'dil' bağlamında daha da belirginleştirmek gerekmektedir. Bu nedenle, Kuhn'un tasvir ettiği şekliyle bilimsel faâliyet değerlendirildiğinde, bilimsel işleyişte yer alan "örnek kalıp" ile "kural/disipliner matris" mefhumlarını, *Devrimler*'de kendilerine yüklenen görevler bütünü bakımından derinleştirerek, sırasıyla, 'bilimsel işleyişe has dilin icrâ ciheti' ve 'bilimsel işleyişe has dilin ifâde ciheti' şeklinde tefrik ederek yeniden kavramsallaştırmayı teklif ediyoruz. Buna göre, gerek tecrübî oluşu minvalinde zımnî unsurlar barındıran "örnek kalıp"lar gerekse de zımnî unsurlardan mümkün olduğunca yalıtılmaya çalışılarak âdeta (*ilaç kullanma* öncesi okunmasında fayda görülen) bir tür prospektüs anlamı taşıyan ve en önemlisi de yeni bir bilim alanına girece öğrenciye mesleğin şartlarını "ders kitapları" vasatında tanıtan "kural/disipliner matris", 'bilimsel işleyişe has dil'i farklı yönlerden teşkil eder. Birbirinden *analitik olarak tefrik edilen ancak pratikte birlikte işleyen* mezkûr iki 'dil'in bilimsel faâliyetteki yerlerini ve dolayısıyla da yeni bir adlandırmaya gitme nedenimizi daha iyi savunabilmek için, genelde *Devrimler*'in çok yönlü sorunlar yumağında gözlerden kaçan kimi meselelere, Kuhn'un aynı dönemdeki bazı eserlerinde sunduğu saptamalar ekseninde yönelmek gerekecektir.

1959'da, yani *Devrimler*'den çok kısa bir süre önce sunulan "Asal Gerilim: Bilimsel Araştırmada Gelenek ve Yenilenme" çalışmasında Kuhn, yukarıda tartışığımız temel bir savı, doğa bilimleri öğretiminin en çarpıcı yanı olarak gördüğü ders kitaplarına bağlı öğrenme sürecini, "bu öğretim, tümüyle ders kitapları (*textbooks*) çerçevesinde yönlendirilir" sözleriyle önceden haber verir.[28]

---

**28** *Asal Gerilim*, s. 276.

> "Rastlantıya bağlı giriş yazıları dışında bilim kitapları, meslekten bir kişiden çözülmesi istenecek problem türlerini ve bunların çözümleri için uygun değişik teknikleri betimlemez. Mesleğin paradigmalar olarak artık kabul etmiş olduğu somut problem çözümlerini sergiler (*exhibit*) daha çok bu kitaplar ve sonra öğrenciden (…) ders kitabının ya da yan okumanın kendisine göstermiş olduğu problemlere çok yakın problemleri kendi adına çözmesini ister."[29]

Böylece de geriye, "[ö]ğrencinin değerlendirme için donatılmadığı, önceden yerleşik bir gelenek içine dogmatik bir giriş kalır."[30] Demek ki bir "*paradigma*" belirleyici bir konuma ulaştığında ve araştırma alanının temel meseleleri saptandığında, öğrenciler bağlamından bütüne teşmil edilirse, bilim topluluğunun "*paradigma*"yı anlaması için yapılacak ilk iş, mezkûr yapıyı *dilsel ifâdeler* cihetinden yapılandırmaktır. Ancak, bizim görebildiğimiz kadarıyla, Kuhn böyle bir *dilsel yapılandırma*, yani 'bilimsel işleyişe has dilin ifâde ciheti' bağlamının nasıl tesis edildiğini eserlerinde teknik bir biçimde hiçbir zaman tahkik etmediği gibi, konuyu, sürekli olarak, alıntıdan da anlaşılacağı üzere, bir tür *sergi makamı*'nda anlatmaktadır. Kuhn'un, yine görebildiğimiz kadarıyla, *Devrimler* döneminde dilsel yapılandırma veya kuruluş konusuna en yakın düşen irdelemesi, 1974 tarihli "Paradigmalar Üzerine Yeni İrdelemeler" çalışmasında yer almakta; ancak yine son derece ilginç bir biçimde, burada "paradigma" mefhumu tamamen "disipliner matris"e has analiz hattına tahvil edilmekte; "disipliner matris" ise "simgesel genellemeler", "modellller" ve "örnek kalıplar" olarak üçe bölümlendikten sonra;[31] "örnek kalıplar" irdelemesine geçebilmek için "simgesel genellemeler", o da sadece "mütekâbiliyet kuralları (*correspondence rules*)" bağlamında, *dilsel yapılandırmanın fiilî bilimsel işleyişte sınırlarını göstermek için*, esâslarına değinilmeden ele alınmaktadır.[32] Dolayısıyla araştırma grubunun bir "*paradigma*"yı idrâkına vesile olacak *dilsel ifâdeler*in yapılandırılması meselesi, "ders kitabı" yerine daha genel bir deyiş kullanılırsa, 'uygulama için hazırlanmış öğretici metin'lerin hazırlanması konusuna ancak tesisi değil fiilî işleyişteki kısıtları bakımından dönmektedir.[33]

---

**29** *Asal Gerilim*, s. 277.

**30** *Asal Gerilim*, s. 277.

**31** *Asal Gerilim*, s. 356-357.

**32** *Asal Gerilim*, s. 357-366.

**33** Bu son derece ilginç meseleyi, *Devrimler*'in daha ilk bölümündeki şu saptamalarla karşılaştırmak yerinde olacaktır: hem bilim adamının kendi yaptığı işin yapısına hem de genel bilim algısının oluşmasına yönelik belirleyiciler, bilim adamlarına mesleğini

Şimdi, hem bilimsel faâliyetin kuruluş, işleyiş ve idrâkında hem de mezkûr faâliyetin o faâliyeti tanımayanlara takdimi mevzû edildiğinde, 'bilimsel işleyişe has dil'in ifâde cihetinin önemi, üstüne üstlük fiilî araştırmalarda da zâten kullanıldığı ve de kullanılma zorunluluğundan dolayı, yadsınamaz. Ama yine de Kuhn, 1974 tarihli çalışmasının devamında, bilimsel işleyişin ders kitapları, yani, 'bilimsel işleyişe has dil'in ifâde cihetinin,[34] "örnek kalıplar"a nazaran sınırlı doğasından, son derece kuvvetli bir biçimde bahseder:

> "Fizik öğrencileri kitaplarının bir bölümünü dikkatle okuduklarını, onu çok iyi anladıklarını; ama, bölüm sonunda bulunan problemlerin çözümünde yine de güçlük çektiklerini hep söylerler. Hani neredeyse şaşmaz bir biçimde karşı karşıya geldikleri güçlük de, *uygun denklemlerin kurulmasında*, *metinde verilmiş olan örnekleri ve sözcükleri*, *çözmek istedikleri özel problemlere bağlamakta* kendini gösterir.[35] Yine olağan bir biçimde, bu güçlükler de aynı yolla çözülür. Öğrenci, problemini, daha önce karşılaşmış olduğu bir problem *gibi görmenin* bir yolunu *keşfeder* (*The student discovers a way to see his problem as like a problem he has already encountered*). Bu *benzerlik veya analoji* (*likeness or analogy*) bir kez görüldükten sonra, geriye sadece kullanım güçlükleri kalır."[36]

---

öğreten "ders kitaplarından" gelmekte olup, mezkûr kitaplar, "kaçınılmaz olarak iknâya yönelik ve pedagojik" olup, "[b]ir ulusun kültürü hakkında turist broşürlerinden yahut dil öğrenilen metinlerden" ne kadar fikir edinilebilirse, "bu kitaplardan çıkartılacak bir bilim kavramı da, onları üretmiş olan asıl çabayı o kadar yansıtabilir" (*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 46).

**34** 'Bilimsel işleyişe has dilin ifâde ciheti'ni, ayrıntılı ve başka bir araştırmanın konusu olsa da, *iç* ve *dış* yönlerinden tefrik etmek mümkündür. İçeriden bakış (yani fiilî bilimsel işleyiş) mahâllinde dilin ifâde ciheti, bir yönüyle disipliner matris ve bileşenlerinden diğer yönüyle de mesleğe adım atanlara yönelik öğretici metinlerden; *dışarıdan bakış* (yani fiilî bilimsel işleyişe dâir söylem geliştirme) mahâllinde ise 'bilimsel işleyişe dâir analiz dili'nden müteşekkildir. Burada, araştırmamızın sınırları nedeniyle, mezkûr ayrımları metnimiz içerisinde kısmen yansıtabildiğimizi düşünüyoruz. Meselenin önemi, Kuhncu deyişler kullanılırsa, örneğin, Kuhn'un (a) eleştirdiği ders kitabı geleneği, (b) sınırlarından bahsettiği simgesel genellemeler ağı ve (c) bilimsel işleyişi takdim etmesi beklenen mümkün bir bilim felsefesi ile (d) böyle bir bilim felsefesinin "(a)" ve "(b)" ile olan râbıtası düşünüldüğünde daha da net anlaşılabilecektir.

**35** İlgili metnin hemen önceki bölümünde, tartışmanın bilim topluluğu bağlamında aynen geçmiş olduğunu söyleyelim (*Asal Gerilim*, s. 363-364).

**36** *Asal Gerilim*, s. 365. İtalikler bize âiddir.

Hiç şüphe yok ki, aynı benzerlik veya analojik görüş, bilim tarihine yönelik bir bakış için de geçerlidir ve yukarıda belirtildiği üzere 'bilimsel işleyişe has dil'in ifâde cihetindeki sadece "simgesel genellemeler" değil aynı zamanda "simgesel genellemeler"in de "mütekâbiliyet kuralları" vechesi Kuhn'un hedefine yer almaktadır: Bilim adamları, bir problemin çözümünü, bir başka probleme benzeştirerek veya bir başka problemi model alarak, "ancak çoğu kez, *simgesel genellemelere asgarî ölçüde mürâcaat ile* gerçekleştirir."[37] Devamla: "[B]irbirinden açıkça farklı problemler arasındaki benzerlikleri görebilmek için edinilmiş yetenek (*acquired ability*) bilimlerde genellikle mütekâbiliyet kurallarına yüklenen işlevin mânîdar bir kısmını yerine getirir. Yeni bir problemin, daha önce çözülmüş bir problemin türevi (*analog*) olduğu bir kez görüşe mazhar kılındığında, buradan hem uygun bir formalizm ve hem de bu formalizmin simgesel sonuçlarını doğaya bağlamada yeni bir yol doğar." Araştırma grubuna dâhil olma ile elde edilen ve benzerlikleri yeniden yapılandırmaya cevaz veren bir tür imtiyaz, problem çözme vasatında "öğrencilerin kazandığı asıl şeydir."[38] Nihâyet, bilimsel etkinlikte, 'bilimsel işleyişe has dil'in icrâ cihetinin (Kuhn'un "örnek kalıpları"nın) 'bilimsel işleyişe has dil'in ifâde cihetine (Kuhn'un "simgesel genellemeler"ine) başvuruyu âdeta işlevsiz bıraktığı son husûs, bir öğrencinin, numuneler olmadığında, araştırma grubunun bildiği, diyelim bir teorideki temel kavramları veya yasaları, neredeyse hiç öğrenememesinde yatmaktadır.[39] Böylece, bir kez araştırma alanı ve bağlantılı grup tesis olununca, öğrencilerin de meslekte ilerlemiş kişilerin de bilimsel faâliyeti gerçekleştirirken "asıl ölçüt"leri, mantıksal ve psikolojik bakımdan edinilmiş benzerlik örüntülerine önceliği bulunacak şekilde, numuneler ve motiflerle *görmek*ten ve çalışmaktan kaynaklı benzerlik algısına dayalıdır.[40]

## 3. Değerlendirme: *Devrimler*'in *Son*u *Yol*'un *Başı*

Kuhn'un, 1965'deki "International Colloquium in the Philosophy of Science" çerçevesindeki eleştirilere yanıtı niteliğinde olan ve ilk olarak da Imre Lakatos ve Alan Musgrave editörlüğünde 1970'de basılan *Criticism and the Growth of Knowledge* başlıklı bildiri kitabındaki "Reflections on my Critics" çalışması, *Devrimler* döneminden 80 sonrası yazılarına geçişi ana hatlarıyla hazırlayan en önemli girişimlerden biridir. Burada o, gerek "bilimsel devrim" gerekse de "paradigma" ve benzeri mefhumlar ile ilgili 1962 tarihindeki

**37** *Asal Gerilim*, s. 365. İtalikler bize âiddir.
**38** *Asal Gerilim*, s. 366.
**39** *Asal Gerilim*, s. 367.
**40** *Asal Gerilim*, s. 368.

açıklamalara dâir, 1969 tarihli "Sonsöz"ü tamamlayacak kısmî bir revizyona gider. Çalışmamız açısından son bir not olarak zikredilirse, eserde irdelenen mevzû, Kuhn'un, bilimsel işleyişe yol gösteren farklı [veya klasik deyişiyle "bağdaştırılamazlık (*incommensurability*)" vasfını hâiz] ve çoğu kez de mîadını doldurmuş "paradigma"lara yönelik bir irdelemenin nasıl mümkün olduğu, bizim ise 'bilimsel işleyişe has dil'in araştırılma mahâlli olarak 'bilimsel işleyişe dâir analiz dili'nin zemîni bakımından nasıl kurulacağı ve bu kuruluş için de 'bilimsel işleyişe has dilin icrâ ciheti'ne ne şekilde temas edilebileceği şeklinde yapılandırdığımız problemdir. Mezkûr metnin "Bağdaştırılamazlık ve Paradigmalar" başlıklı son alt bölümünde Kuhn, kendisinde yöneltilen eleştirileri yanıtlamasına binâen, "tercüme (*translation*)" işleminin belirli bir cihetini birbirinden *gayrı* "paradigma"ları anlayabilmek için bir seçenek olarak takdim eder.[41] Bu minvalde, bilimsel toplulukları dilsel topluluklar olarak değerlendirmeyi öneren Kuhn, "bir dil"i öğrenmenin şartlarından bahsederek, ancak "bir dili"in ne olduğu konusuna doğrudan değinmeden ve "Sonsöz"de "paradigma"nın ikinci anlamı olan "disiplinler matris" veya bizim buradaki yapılandırmamızla 'bilimsel işleyişe has dilin ifâde ciheti'ne yönelerek, meseleyi bir dildeki temel unsurlar (örneğin terimler vbg.) ile bu unsurların gönderme ağında bulunan mütekâbil nesneler arasındaki râbıtanın öğrenilmesine getirir.[42] Bununla birlikte Kuhn'un nihâî kararı, dilin ifâde ciheti ne kadar açılırsa açılsın, hâlâ, bu eksende tüketilemeyecek bir bölgenin bulunduğu savını korumakta; bu bölge de önceki kuşaklar tarafından sonraki kuşaklara *zımnî bir tarzda kazandırılan eğitim süreci ve mesleğe giriş şartları* olmaktadır. Ona göre, bu mesele doğa bilgisinin tesisi veya teşkili bağlamında çoktandır unutulmuş durumda olup *konunun derinlemesine irdelenmesi gerekmektedir*. Hemen anlaşılacağı üzere Kuhn'un zımnî öğrenmeyi gerçekleştirdiğini söyleyeceği kavramsal düzenek ise "paradigma"nın örnek kalıp, *motif*, *numune*[43] veya bizim deyişimizle, 'bilimsel işleyişe has dilin icrâ ciheti'dir.

Şu durumda, paylaşılan örnekler, kendilerinin kalıp veya numune olmalarının açıklanmasına veya bu tarz bir kullanım için tercih edilmelerine önceliği olacak şekilde aslî bir bilişsel (*cognitive*) işlev görüyorlarsa,[44] doğrudan doğruya Kuhn'un kendisinin de, kurallar, simgesel genellemeler veya

---

**41** Thomas S. Kuhn, "Reflections on my Critics", *The Road Since Structure. Philosophical Essays 1970-1993*, *with an Autobiographical Interview*, James Conant & John Haugeland (ed.), Chicago: The University of Chicago Press, 2000, s. 163 ve sonrası.

**42** "Reflections on my Critics", s. 166.

**43** "Reflections on my Critics", s. 172.

**44** *Asal Gerilim*, s. 374.

‘bilimsel işleyişe has dilin ifâde ciheti’ konusunu yeni bir perspektife taşıyacak tarzda sorduğu üzere,[45] mezkûr süreçle ilgilenmeye gerek var mıdır? Bu soru (bilimsel işleyişi dil cihetinden tefrik etmemize benzer olarak yeniden yapılandırıldığında), ister istemez, Kuhn’un takdim ettiği şekliyle, ‘bilimsel işleyişe has dil’in araştırılma mahâlli olarak ‘bilimsel işleyişe dâir analiz dili’nin zemîni bakımından nasıl kurulacağı problemini gündeme getirmektedir. Bu durumda da mevzû kendiliğinden, Kuhn açısından, ‘bilimsel işleyişe has dil’ hakkında bir analiz veya söylem geliştirebilmek için ‘bilimsel işleyişe has dil’in icrâ ve ifâde cihetlerine nasıl yönelineceği; açılırsa, ‘bilimsel işleyişe dâir analiz dili’ni tesis edebilmek için, ‘bilimsel işleyişe has dilin icrâ ciheti’ne ne ölçüde temas edilebileceği; bu temasın ‘bilimsel işleyişe has dilin ifâde ciheti’ne aktarılıp aktarılamayacağı, aktarılabiliyorsa, ne ölçüde aktarılabileceği; ‘bilimsel işleyişe dâir analiz dili’nin icrâ dilini mi yoksa ifâde dilini mi zemîn alacağı; ‘bilimsel işleyişe dâir analiz dili’nin temeli olarak seçilecek dilin, böyle bir analiz diline imkân verip vermeyeceği gibi çoğaltılabilecek bir dizi soruya/probleme yanıt vermeyi şart koşmaktadır. Ancak, tüm bu sorular yanıtlanmayı beklerken, Kuhn’un 80 sonrası yönelimindeki geçişe dâir temel ve bir o kadar da simgesel anlam taşıyan metinlerinden biri olan “What are Scientific Revolutions?”,[46] Kuhn’un kendi sözleriyle, mevcûd durumda (yani 80’lerin başında) öncesine nazaran daha “teorik bir analiz”e[47] yöneldiği savıyla açılır. Bu analiz ise *yakınlaştırılarak söylenirse* (Kuhn farkında olsun olmasın, kabul etsin etmesin), belirli bir ‘nesne dili’ni inceleyen ‘üst dil’ sahnesinde gerçekleşmektedir –bir şartla ki, Kuhn hâlâ, mezkûr ‘nesne dili’nden ne anladığını, irdelemeye çalıştığı şekliyle ‘nesne dili’ne nasıl yöneleceğini ve ‘üst dil’in nasıl kurulacağını, bizim bu çalışmamızdaki yapılandırmamız ile söylenirse, ‘bilimsel işleyişe has dil’ ile bu dilin ‘icrâ’ ve ‘ifâde’ cihetlerinin nasıl kuşatılacağının zeminini irdelemekten kaçınmaktadır. O hâlde, daha belirgin bir açılımı ve çeşitli anlam katmanları sonraki bir analizin meselesi olacak şekilde, *Kuhn mantıkçı empirizmi bitirdi mi?* diye sormanın yanında, bir kez de *mantıkçı empirizm Kuhn’u bitirdi mi?* şeklinde ucu açık bir soru irdelenmeyi hak etmemekte midir?

---

**45** Kuhn’un kendi ifâdeleriyle soruyu formüle etmesi son derece geniş kapsamlı ve bir o kadar da buradaki problemimiz için aydınlatıcıdır: “[b]ilim adamlarının paylaşılan örneklerle bilgiyi özümseyip muhâfaza ettiklerini farzedilim, filozofun bu süreçle ilgilenmesine gerek var mıdır?” (*Asal Gerilim*, s. 374-375).

**46** Çalışma, 1980-81 yıllarının meyvesi olup, ilk defa 1987’de, sonra da 2000’de *The Road Since Structure* başlıklı derlemede basılmıştır.

**47** Thomas S. Kuhn, *The Road Since Structure. Philosophical Essays*, *1970-1993* (with an Autobiographical Interview), James Conant & John Haugeland (ed.), s. 13-32, Chicago, The University of Chicago Press, 2000, s. 13-14.

## KAYNAKÇA


Coffa, J. Alberto, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station*, Linda Wessels (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Earman, J., "Carnap, Kuhn, and the Philosophy of Scientific Methodology", *World Changes*, P. Horwich (ed.), s. 9-36, Cambridge: MIT Press, 1993.

Friedman, Michael, "The Re-Evaulation of Logical Positivism", *The Journal of Philosophy*, 88 (10), 1991, s. 505-519.

Friedman, Michael, *Reconsidering Logical Positivism*, New York: Cambridge University Press, 1999.

Friedman, Michael, "Kant, Kuhn, and the Rationality of Science", *Philosophy of Science*, 69 (2), 2002, s. 171-190.

Hoyningen-Huene, Paul, "The Interrelations between the Philosophy, History and Sociology of Science in Thomas Kuhn's Theory of Scientific Development", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 43 (4), 1992, s. 487-501.

Hoyningen-Huene, Paul, *Reconstructing Scientific Revolutions: Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science*, trans. Alexander T. Levine, Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Irzık, Gürol & Teo Grünberg, "Carnap and Kuhn: Arch Enemies or Close Allies?", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 46 (3), 1995, s. 285-307.

Irzık, Gürol & Teo Grünberg, "Whorfian Variations on Kantian Themes: Kuhn's Linguistic Turn", *Studies in History and Philosophy of Science*, 29 (2), 1998, s. 207-221.

Irzık, Gürol & Teo Grünberg, "Carnap ve Kuhn: Baş Düşmanlar mı, Sıkı Müttefikler mi?", *Tutarsızlığın İz Sürücüsü: Dilde/Düşüncede – Teo Grünberg'e Armağan*, Zekiye Kutlusoy (der.), çev. Ümit Öztürk, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2013, s. 451-479.

Kuhn, Thomas S., *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

Kuhn, Thomas S., *Asal Gerilim, Bilimsel Gelenek ve Değişim Üzerine Seçme İncelemeler*, çev. Yakup Şahan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994.

Kuhn, Thomas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, 4. Baskı, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1995.

Kuhn, Thomas S., *The Road Since Structure, Philosophical Essays 1970-1993*, with an Autobiographical Interview, James Conant & John Haugeland (ed.), Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, 4th Edition, with an Introductory Essay by Ian Hacking, Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

Nickles, Thomas, "Normal Science: From Logic to Case-Based and Model-Based Reasoning", *Thomas Kuhn*, Thomas Nickles (ed.), s. 142-177, New York: Cambridge University Press, 2002.

Reisch, A. George, "Did Kuhn Kill Logical Empiricism?", *Philosophy of Science*, 58 (2), 1991, s. 264-277.

# ONTOLOJİK ARGÜMANIN WITTGENSTEIN' IN ANALİTİK FELSEFE ELEŞTİRİSİ ÇERÇEVESİNDE YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

**Satı Nur POLAT - Kadir KILIÇ***

## ÖZ

Bu çalışmada Wittgenstein'ın Felsefi Soruşturmalar kitabında kavram analizi yöntemine getirdiği eleştiriler dikkate alınarak, Anselm' in ontolojik argümanını yalnızca bu metotla incelemenin yetersiz olduğunu savunacağız. Bunun sonucunda, bu argümanın güncel analitik tartışmalarının (belki de en iyi örnekleri Plantinga ve Hartshorne olacaktır) problem için doğru bir metot olmadığı, çünkü argümanın değerlendirilmesini insan yaşamının bağlamından koparmak, *yaşam tarzı*'nın sunabileceği değerlendirme kriterlerini gözrmezden gelmek demektir. Tartışmamızın zeminini anlam, dil, gerçeklik arasındaki ilişkiler ve nasıl kavramsal analizin savunulması güç bir anlam fikri üzerine inşa edildiği oluşturacak. Bu tezi numaralarla belirtilen sırayla savunacağız: (1) *Kavramsal analizin doğal ve yapay dil kavramlarıyla birlikte analitik felsefe içinde kısa bir incelemesi*: Kabaca, Russell doğal dilin gramerinin yanlış anlaşılmalara yol açtığını düşündü. Bu sebeple, doğal dilden arındırılmış bir ideal dil analizinin sağduyunun ötesine geçmek için gerekli olduğunu düşündü. (2) *Kavramsal analizin sınırları ve sorunları*: Erken

* Satı Nur Polat, Orta Doğu Teknik Üniversitesi; Kadir Kılıç, Boğaziçi Üniversitesi. E-posta: satinurplt@gmail.com

dönem Wittgenstein Russell'ın bahsi geçen fikrine inandı ama daha sonra katı bir yapısı olmayan, kurallarla belirlenen bir sisteme sahip, tüm dillere uygulanabilen ve geleneksel kavramsal analiz yaklaşımına karşı çıkan bir dil oyunları düşüncesini benimsedi. Bu noktada, dilin insan eylemine özel bir hale geldiğini söyleyebiliriz. (3) Ontolojik argümanı bağlamdan kopuk ele almanın kavramsal analiz eleştirisi zemininde savunulamazlığı: Anselm'in argümanı sunuşu, kabaca, Tanrı'nın (zorunlu) varoluşunun Tanrı'nın *kendisinden daha yücesi düşünülemeyen varlık* (KDYDV) olduğu fikrinden çıkarılması şeklinde özetlenebilir. Bu argümanın birtakım modern savunmaları argümanın biçimsel geçerliliğini vurguladılar. Halbuki –kavramsal analizin gerektirdiği üzere– argümanı bağlamından koparmak, dini yaşamın ifade alanı olan dinsel dil oyununun, argümandaki söylemlerin anlamını belirleyici özelliğini dikkate almamaktır. Yalnızca cümlelerin kavramsal analizi yoluyla felsefe yapmanın kendi sınırları ve ciddi problemleri vardır, çünkü tek başına ele alındığında, dil oyunlarını görmezden gelerek anlamın yanlış yorumlanmasına yol açmaktadır. Bu metodun ontolojik argümana tek başına uygulanması, Tanrı'nın KDYDV olarak anlaşılmasının belirli bir dünya görüşünün parçası olmasını gözden kaçırmaya sebep olur. Böylece, kavramsal analizin yetersizliği, akademik felsefedeki yaygın metodolojinin ve aşırı özelleşmenin ciddi sorunları da ortaya çıkar.

**Anahtar Kelimeler:** analitik felsefe, Anselm, anlam, dil oyunu, ideal dil, kavramsal analiz, ontolojik argüman, yaşam tarzı, Wittgenstein

# A RECONSIDERATION OF THE ONTOLOGICAL ARGUMENT WITHIN WITTGENSTEINIAN CRITIQUE OF ANALYTIC PHILOSOPHY


## ABSTRACT

Considering Wittgensteinian critique of the method of conceptual analysis in analytic philosophy in *Philosophical Investigations*, we argue that evaluation of Anselm's ontological argument by mere conceptual analysis is an insufficient methodology. The implication will be that contemporary analytic discussion of this argument (exemplary figures would be Plantinga and Hartshorne) is not the right methodology for this problem, because evaluation of this argument *in abstracto* (out of context of human life) neglects how *form of life* provides some of evaluation criteria for it. The bases of our discussion will be on the relations between meaning, language and reality and why conceptual analysis has been grounded on implausible conception of meaning. We will defend this thesis in the following order: (1) *A brief investigation of conceptual analysis with notions of the natural or artificial languages through analytic philosophy:* Basically, Russell thought that the grammar of the natural language leads to misunderstanding. So, we need purified language -ideal language analysis- to understand what is beyond our common senses. (2) *Limits and problems of conceptual analysis*: Early Wittgenstein follows Russell's mentioned idea, but later he asserted language game which does not include strict structure or rule-governed system for each language and oppose to traditional conceptual analysis comprehension. At that point, we may say language became private according to human activity. (3) *The implausibility of taking the ontological argument in abstractio on the basis of the criticism of conceptual analysis*: Anselm's presentation of this argument is roughly deducing the (necessary) existence of God from the idea that God is *the being than which nothing greater can be conceived* (TBTWNGCBC). Some modern defense of this argument mostly emphasized the formal validity of the argument. However, isolating the ontological argument from its context- as conceptual analysis requires- leads to disregard what determines the meaning of

such utterance, namely religious language game that is the manifestation of religious form of life. Doing philosophy by mere conceptual analysis of sentences has limits and serious problems; since this method, when taken on its own, leads to misinterpretation of meaning by neglecting language games. The application of solely this method neglects the sense of the belief that God is TBTWNGCBC occuring within a specific world picture. This reveals the insufficiency of conceptual analysis and further implies serious defects of widespread methodology and strict specialization in academic philosophy.

**Keywords:** analytic philosophy, Anselm, conceptual analysis, form of life, ideal language, language game, meaning, ontological argument, Wittgenstein

## Kısaltmalar Listesi

CPR: Saf Aklın Eleştirisi

PI: Felsefi Soruşturmalar (sayfa refeansları PI:X formunda, bölüm referansları PI, X formunda olacaktır)

PLA: Mantıksal Atomculuk Felsefesi

SA: *St. Anselm's Ontological Argument: Riddle or Game?* (Makalenin Türkçe çevirisi olmadığından bu şekilde yazılmıştır)

Russell'ın 1917-1918 kışında verdiği dersler *Mantıksal Atomculuk Felsefesi* adıyla kitap haline getirilmiştir. Bu kitapta kavramsal çözümlemenin mantıksal atomlara varacağından bahsedilir. Russell'ın argümanı dil ile gerçeklik arasında genel bir uygunluk olduğunu varsayarak başlar. Eğer gerçeklik parçalardan oluşuyorsa, dil de benzeri bir yapıya sahiptir ve parçalanabilir olmadır. Bu yaklaşım dili parçalardan oluşan bir bütün olarak ele alır. Ancak (ikinci dönem) Wittgenstein'a göre kavramların yeniden yazılarak çözümlenebileceğini savunmak, dili gündelik yaşamdan ve kullanımdan soyutlamaktır. Yani Russell'ın tersine, Wittgenstein dili insan yaşamına, tecrübesine ve söyleyişe vurgu yaparak anlatır. Bu çalışmada, Wittgenstein'ın analitik felsefenin kavramsal analiz metoduna sunduğu eleştirinin zemininde ontolojik argümanın dil oyunları düşüncesi çerçevesinde nasıl değerlendirilebileceği tartışılacak ve savunulacaktır.

## Kavramsal Analizin Problemleri

Kavramsal analiz analitik felsefede kullanılan yaygın bir metottur. Kavramların yeniden yazılarak analize tabii tutulabileceğini iddia etmek, anlamın dilin kullanımının üzerinde oluştuğunu varsayar. Böylece her sözcük söylenişten bağımsız şekilde anlam kazanır (Hacker, 1976). Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar* eserinde, 'dil oyunu' kavramından yola çıkarak bu fikri eleştirir.

Wittgenstein, dil oyununu "dil ile dilin örüldüğü eylemlerden oluşan bütün" (PI, 7) olarak görür. Burada, eylem doğrudan anlamla ilişkilidir. Örneğin, bir cümlenin söylenişi onun anlamını belirler ve söyleyiş, her zaman, söyleyen kişiyle birlikte bir bağlam da gerektirir. Wittgenstein' in da gösterdiği gibi, soru formundaki bir cümlenin kullanım tekniği onun anlamını belirler. Böylece soru anlamı yerini emir anlamına bırakabilir (PI, 21). Örneğin, (A): "Beni dinliyor musun?" ifadesi ve öğrencisini kendisini dinlemesi gerektiğini vurgulayan bir öğretmen ele alındığında; bu cümlenin fonksiyonu emirdir (emir-dil-oyunu) (PI, 21). Burada, öğretmenin uyarıcı buyruğundan dolayı emir-dil-oyununun gerçekleştiğini söyleriz, fakat farklı bir bağlamda (A)'nın fonksiyonu Evet/Hayır cevaplarını gerekli kılarak bizi soru-dil-oyununa götürebilir. Wittgenstein birçok farklı dil oyununa örnek vermiştir; betimleme, bir olayı aktarma ve emir verme gibi (PI, 23). Bu tartışma dil oyununun verili dilin bir fragmanı olmadığını lakin dile ait belirli bir fragmanın bir kullanım şekli olduğunu gösteriyor (Wolterstroff, 2005). Bu belirli kullanımların her birinin ayırt edici bir grameri vardır (PI, 373). Dil oyununun grameri, dil oyununun kavramsal yapısını kurar (SA, 2). O,

herhangi bir şeyin nasıl bir nesne olduğunu söyler (PI, 373). Duyu-dil-oyunu örneğinde, hislerin süresinden bahsetmek dilbilgisi açısından doğrudur ama hislerin renginden bahsetmek değildir. Dolayısıyla, bir kelime ya da cümle anlamını yalnızca kendi iç kullanım kuralları olan özel bir dil oyununun söylenişinden alır (Pears, 1971).

Eğer dil, bütün dil oyunlarının üzerinde, kelime/cümleler için ortak faktörlere sahip kapsayıcı bir bütün olarak ele alınırsa, herhangi bir anlam farklılaşması yine de belirli bir dilin içerisindeki çeşitli ortak unsurların farklılaşması olarak görülebilir (i.e 'doğru' kelimesinin farklı kullanımları). Bu metnin argümanını zayıflatacaktır, çünkü bu durumda anlam, dil oyunlarının varlığına rağmen, dilin kullanımından soyutlanmış olur. Bu varsayıma Saussure' un satranç analojisiyle karşı çıkacağım (Saussure, 2011). *Genel Dilbilim Dersleri* eserinde Saussure, satranç ile dil arasında analoji kurar. Elinizde ahşap bir piyon olduğunu ve piyon olmanın ne anlama geldiğini bulmaya çalıştığınızı hayal edelim. Satranç oyununun dışında, belli bir şekli olan bu ahşap nesne oldukça yabancı bir şey olacaktır. Bu piyonun tüm olası hareketleri, fonksiyonu onun oyun içerisindeki diğer parçalarla olan karşılıklı ilişkileri ile tanımlanır; örneğin bir piyon ileri bir adım karşısındaki piyonu yiyemez. Saussure'a göre, benzer şekilde her kelime anlamını dildeki kelimelerin birbirleriyle olan ilişksinden alır (Saussure, 2011). Bence, Wittgenstein bu dil resmini, benzer bir metaforu kullanmasına rağmen, dilin dil oyunları üzerinde belirleyici özelliğini kaybetmesine yol açacak şekilde, parçalara ayırır. Bu konuda şunları söyler:

> "Dil dediğimiz her şeye ortak olan bir şey üretmek yerine bu görüngülerin, hepsi için aynı sözcüğü kullanmamızı sağlayan tek bir ortak şeyin olmadığını, -ama onların birbirleriyle çok farklı şekillerde bağıntılı olduklarını söylüyorum. Ve bu, bağıntı veya bağıntılar nedeniyle onların hepsine "dil" deriz. (PI, 65)"

Farklı dil oyunları, (örneğin futbol, satranç) diğer birtakım oyunlara bazı benzerlikler içerebilirler. Örneğin, top hem futbolda hem basketbolda kullanılır, fakat kullanım şekli bu iki oyunda farklıdır. Wittgenstein'a göre, oyun gruplarının sahip olduğu belirgin benzerlikler 'aile benzerliği'ni yaratır (PI, 67). Yine de her oyunun sahip olduğu ve oyunları 'oyun' olarak adlandırılmamıza neden olan ortak bir faktörden bahsetmek yanlış olacaktır. Benzer şekilde, dil oyunları yalnızca aralarındaki bazı ağlardan ötürü dil kategorisinin altında incelenebilir (PI, 65). Bu nedenle, dil oyunlarının üzerinde kelime anlamını belirleyen bir "dil" in oluşturulması makul değildir.

Wittgenstein'a göre, önermenin [proposition] tanımı bile dil oyunlarının üzerinde ve onlardan bağımsız bir şey olarak anlaşılmamalıdır. Önermenin dildeki rolüne dair bir inceleme Wittgenstein'ın dil fikrine açıklık kazandıracaktır. İlk olarak, Wittgenstein 'Bir sözcük gerçekte nedir?' sorusuyla Saussure'ün 'Bir satranç taşı satranç oyununda nedir?' sorusunun analojik olduğunu söyler (PI, 108). Bu, bir kelimenin sadece bir dil oyunundaki rolüne göre 'kelime' olduğu anlamına gelir, kelime belirli bir dil oyununda anlam kazanır veya anlamsızdır. Önermeyi doğru ya da yanlış değeri alan yargı olarak tanımlayalım. Bu tanım, dil oyunlarından bağımsız olarak kullanabileceğimiz ve kavramsal analizde yararlanabileceğimiz genel bir tanım mıdır? Wittgenstein'a göre karşılaştığımız ilk problem bu tanımın doğru ve yanlışın ne olduğunu baştan bilmeyi varsaydığıdır (PI, 136). Bu şahı şah çekebilecek bir taş olarak tanımlamak gibidir. Şahın fonksiyonu satrancın kurucu bir özelliğidir (PI, 136). Doğruluk ve yanlışlık da önermenin kurucu özellikleridir ve buna olgusal dil-oyunu diyebiliriz (PI, 136).

Önermenin anlamını ve doğruluk kriterini gösterimsel tanımla, başka bir deyişle nesneleri doğrudan işaret ederek güvence altına alabilir miyiz? Eğer önermenin anlamı olgulara bağlı olarak oluşuyorsa, Wittgenstein'a göre bu kafa karışıklığına sebep olacaktır. Bu adı üzerinde taşıyan şeyle anlamı birbirine karıştırmak demektir. Mesela, 'Edip Cansever öldü' dediğimizde anlamın değil o ismi taşıyan şeyin öldüğünü kast ederiz. Ayrıca, şair ölmüş olsa da cümle hala bir anlam taşır (PI, 40). Diğer bir örnek, bütün kırmızı şeylerin yok olsa bile kırmızı sözcüğünün ortadan kalkmamasıdır. Ayrıca, hepimiz bu rengi nasıl adlandırdığımızı unutsak bile, bu sadece dilimizdeki bir paradigmayı kullanmayı bırakmamız anlamına gelir (PI, 57). Bu nokta, aynı zamanda, Pears'ın (1971) yorumladığı gibi, Wittgenstein'daki renk kelimelerinin anlamı ile de ilgilidir. Pears, herhangi bir renk önermesinin anlamının bir cetvelin gerçek renklerin sürekliliği [continuum] üzerinde tutulmasıyla analiz edilemeyeceğini, çünkü herhangi bir rengin anlamının sadece diğer renk türleriyle karşılaştırılarak oluşturulduğunu ileri sürmektedir (Pears, 1971: 178). Yani gerçek şeyler ve sözcükler var olmak için birbirlerine bağımlı değildir. Demek ki gösterimsel tanım yoluyla anlamı gerçek nesnelere dayandıramayız, aksine anlam dil içindeki kullanımına eşittir (PI, 43). Pears' ın da dediği gibi, insan düşüncesi, konuşması ve dilsel pratikler dışında anlamı kuran bağımsız bir dayanak yoktur (Pears, 1971: 163). Gerçek nesneler bile bunu bize vermez.

Bu bağlamda, Russell' ın bir cümlenin anlamını kurucu parçalar ve ilişkilere indirgemesi Wittgenstein'ın bu pozisyonundan eleştirilebilir. Bir cümle, formunu değiştirmeden dil oyunlarının kullanımında farklı anlamlar kazana-

bilir. Hacker, birinci / üçüncü şahıs asimetrisine ilişkin bu eleştiriye örnekler verir (Hacker, 1996: 126). 'A, B'ye sahiptir' şeklindeki cümleleri düşünün ve analitik tarzda mantıksal bir cümle olarak yeniden yazın: P = 'ArB'. Bu cümlenin örnekçelerini [token] P1: 'Benim ağrım var' ve P2: 'Onun ağrısı var' olarak alırsam (Hacker'a ait bu örneklerin Türkçe'de tuhaf görünmesi 'I have a pain' gibi bir cümlenin argümanın yararına bire bir çevrilmesinden ötürüdür), bu cümleler farklı anlamlara işaret eder. P1 içimde olanın ifadesidir, fakat P2 bir tasvirdir (Hacker, 1996: 126). Üstelik, P3: 'Benim bir raptiyem var" olarak yazılırsa, bu da oldukça farklı bir anlam ifade eder. Gerçekten, dilbilgisinin uygulama kuralları P1 ve P3 için farklıdır (Hacker, 1996: 125). Kalitatif ve nümerik aynılık P1 için geçerli değildir, ancak P3 için geçerlidir; P3 bir şey-dil oyununun bir cümlesindeyken, P1 bir duyum dil-oyununda gerçekleşir. Bu sebeple, gramer yapıları farklı olmasa bile analitik bir stille 'ArB' formundaki cümlelere aynı muamele gösterilemez ve bu dil-oyunlar arasında çeviri yapılamaz.

**Dinsel Dil Oyununda Ontolojik Argüman**

Ontolojik argüman ilk olarak Anselm tarafından Proslogion'da sunulmuştur. Tanrıyı, "kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen varlık" (Aydın, 1997) olarak kabul eder. Argümanın tüm modern ya da güncel savunmaları, çoğunlukla argümanın biçimsel geçerliliğini tartışır. Anselm'in Proslogion'daki ontolojik argümanı yaklaşık olarak şöyle formüle edilebilir:

1. Tanrı kendisinden daha yücesi düşünülemeyen varlıktır (KDYDV)
2. Tanrı ya yalnızca zihinde ya da hem zihinde hem gerçekte vardır.
3. Eğer Tanrı yalnızca zihinde varsa, KDYDV değildir.
4. Gerçekte var olmak yalnızca anlayışta var olmaktan daha yücedir.
5. Tanrı vardır.

Descartes argümanı farklı bir metodoloji içinde ve farklı terimlerle sunar, ancak Meditasyonlarda benzer bir fikir gözlemlenebilir. Descartes'ın ontolojik argümanının Mehmet Aydın tarafından formüle edilen şekli aşağıdaki gibidir:

(1) Ben, Tanrı fikrini, yani en yüce derecede kemâle sahip bir varlık fikrini zihnimde taşıyorum.
(2) Mükemmellik vasıflarının birinden mahrum olan bir varlık, en yüce derecede kemâl sahibi olamaz.

Öyle ise,

(3) Tanrı'nın yani en yüce derecede kemâle sahip olan bir varlığın, mükemmellik vasıflarının birinden mahrum olduğunu düşünmek, çelişki doğurur.

(4) Varlık, bir yetkinlik vasfıdır.

Öyle ise,

(5) Varlıktan mahrum olmak mükemmellikten mahrum olmak demektir.

Öyle ise,

(6) En mükemmel varlık olan Tanrı'nın varlıktan mahrum olacağını düşünmek, çelişki doğurur.

(7) Tanrı'nın varolması, Tanrı kavramının ayrılmaz bir parçasıdır.

Öyle ise

(8) Tanrı'nın gerçek anlamda vardır.

(Aydın, 1997)

Kant, bu argümanları "Bütün varoluşsal önermelerin sentetik olduğu" fikrine dayanarak eleştirir (Kant, CPR). Russell, varlığın özel isimlerin [proper name] bir özelliği olmadığını tartışır (PLA). Alston, varoluşun bir yüklem [predicate] (Alston, 1960) olup olmadığını tartışır ve Plantinga, argümanı, varoluşun bir yüklem olduğunu öncül olarak kullanmadan, yeniden formüle etmeye çalışır (Plantinga, 1967). Tüm bu analitik tartışmalar için problem, yöntemdir. Hepsi, tüm dil oyunlarının üstünde ve ötesinde bir Tanrı tanımı olduğunu ve asıl sorunun argümanın formal geçerliliği olduğunu varsayar. Ancak, Tanrı'nın kendisinden daha yücesi tasarlanamayan varlık olarak algılanışı, hiçbir dil oyunu olmaksızın bir anlam ifade etmeyecektir. Hıristiyan-Ortaçağ dini dil oyununun bir incelenmesi, ontolojik argüman için tartışmanın yönünü belirlemeye yardımcı olacaktır.

Dinsel dil oyunu da kendi iç standartlarına ve gramerine sahiptir. Bu standartlar, dinsel dil oyununun sıradan bir insanın yaşamındaki fonksiyonundan ve kullanımından gelir. Wolterstroff (2005) dinsel din oyununun en dikkate değer fonksiyonunun "ifadesel işlev" olduğunu söyler. Wolterstroff'un Wittgenstein yorumuna göre bu fonksiyon için iki özellikten bahsedebiliriz: (1) Dinsel dil oyununda söylenen sözcükler değerlendirme ile ilgili bir yorumlamadan kaynaklanır [valuational interpretation] ve (2) bu yorumlama tüm dinsel pratiklerin aracılığıyladır, dinsel dil oyunu da bu pratiklerin içindedir. Bu yorumlama ve ifade etme belli bir dini cemiyet içerisinde dil öğrenmeyle

meydana gelir. (Wolterstorff, 2005). Diğer dil oyunları gibi, dinsel dil oyunu da kanıt, hakikat, olgu, gerekçelendirme vb. için kendi gramerine sahiptir. Örneğin, olgusal dil oyununda, konuyla alakalı tarihi bir kanıt sahip olduğunuz belirli inançlar için veya onlara karşı delil sunar. Fakat, bu durum dinsel din oyunu için geçerli değildir, çünkü dış dünyadaki şeyleri tanımlamak dinsel dil oyunun bir işlevi değildir (Wolterstorff, 2005). Pears'ın dediği gibi, dini önermeler; olgusal olasılıklar ve onların anlamlarıyla alakalı bile değillerdir ve insan yaşamındaki yerlerinden çıkarılırlar (Pears, 1971: 119). Dahası, diğer dil oyunları gibi dini dil oyunu da temeli için insan yaşamı dışında başka bir destek bulamaz.

Tanrı'nın kendisinden daha yücesi düşünülemeyen varlık olarak anlaşılması Sidiropoulou tarafından dinsel dil oyununun acı dil oyununa benzerliği ve şey dil oyunundan farklı olması yönüyle tartışmaya açılır. İddiamı desteklemek için Sidiropoulou'nun argümanını yeniden formüle edeceğim. Onun da dediği gibi, 'Tanrı vardır' ifadesi dinsel dil oyunu içerisinde betimleyici bir ifade olarak değil inancın beyanı olarak anlam kazanır. Sidiropoulou aşağıdaki örnekler yoluyla farklı dil oyunlarını karşılaştırır:

(1) Tanrı vardır

(2) Çalışma odamda bir sandalye vardır

(3) Acı (duyu /içsel tecrübe) vardır

(1) ve (2) arasındaki farklar şunlardır: (i) (2)'nin doğruluğu kolayca test edilebilirken (1) ve (3) için aynı şeyi söylemeyiz. (ii) (2)'nin doğruluğu onu kabul eden birini gerektirmez, (1) dini pratiklerle meşgul insanlar olmadan söylenemez. Nasıl 'Kolum acıyor' cümlesi için ifadeyi dile getiren bir insan gerekiyorsa 'Tanrı vardır' diyen dini bir komünite de (1) için zorunludur. (1) ve (3) arasındaki diğer benzerlik bu sözcüklerin temsiliyle alakalıdır. Sandalye, sandalyenin resimsel temsili [*Bild*] ve sandalye objesi arasındaki benzerlik yoluyla anlaşılabilir. Acı için durum böyle değildir, acı gündelik dilde bu tür bir benzerlik olmadan temsil edilir [*Bild* yerine *Vorstellung*]. Sidiropoulou'nun dediği gibi (çeviri bana aittir):

> "…Eğer Bild ise, iç deneyim olarak acı ve dilde anlamlı bir kelime arasında bir çizgi izdüşümü olmalıdır; öyle olamaz, çünkü "acı" teriminin anlamı, bedenin aracılık ettiği dışsal ifadeyle içsel duygunun mantıksal bağlantıları aracılığıyla verilir." (SA, 12)

Bu alıntıya göre, acı, dil öğrenme sürecinde, zihnimizde başkasının acıyı ifade edişiyle bazı içsel duyumsamaları ilişkilendirmeden bir anlam kazanamaz. Bu bağlamda (1) ve (3) arasındaki benzerlik bu cümlelerdeki temsilin *Bild* yerine *Vorstellung* olmasıdır. Bunun sebebi şudur: İnsanların acıyı ifade edişleri yoluyla kişisel içsel acı tecrübemizi zihnimizde ilişkilendirerek acının ne olduğunu öğreniriz. Benzer şekilde, dini pratiklere sahip bir cemiyetin varlığı Tanrı'nın varlığına bilişsel bir erişimimiz olması için zorunludur. İlginç şekilde tıpkı Tanrı'yı *kendisinden daha yücesi düşünülemeyen varlık* olarak anladığımda var olamayacağını düşünmem gibi, 'Kolum ağrıyor' dediğimde ağrıyı var olmayan bir şey olarak düşünemem. Acının ortak insani bir tecrübesinden acı kavramının kurulması gibi, ortak dini pratikler üzerinden 'Tanrı' kavramı kurulur. Sonuç olarak, 'Tanrı vardır' cümlesinin 'Sandalye vardır' cümlesi gibi betimleyici değil, içsel ortak bir tecrübeyi ifade edici bir işleve sahip olduğunu söyleyebiliriz. Yaşam tarzı Tanrı kavrayışını önceler, tersi değildir.

Eğer 'Tanrı vardır' cümlesi dinsel dil oyunu sınırlarında gramatik ve bu sınırlar dışında anlamsızsa, dini pratiklere gömülü olmak suretiyle betimleyici bir önerme yerine inancın ifadesiyse, argümanın formel geçerliliğini tartışmak boşuna olacaktır.'Tanrı yoktur' demek dinsel dil oyununda gramatik olarak hatalıdır ve aslında bu dil oyunu içinde mümkün değildir, çünkü Tanrı *kendisinden daha yücesi düşünülemeyen varlık*'tır. Ayrıca, tıpkı bir satranç taşını oyun dışına çıkarmanın o taşı alelade bir tahta parçasına dönüştürmesi gibi, dinsel dil oyunu dışında Tanrı'dan söz etmek de anlamsızdır. Bu demektir ki, 'Tanrı vardır' cümlesi dinsel dil oyunu içinde bir argümanın sonucu olarak yer almaz, aksine bu dil oyunun kurucu bir unsurudur. Bu özelliğinden ötürü, bu dil oyununun ve dinsel pratiklerin dışında argüman yoluyla çıkarsanamaz. Bence, bu bakış açısının zorunlu sonucu dinsel epistemoloji problemlerinin kültürel ve antropolojik çalışmalar olmadan incelenemeyeceğidir; çünkü Wittgensteinci bir çerçevede öncelik, analitik felsefe tarafından analiz edilip tanmlanabilecek soyut kavramlara değil, insan yaşamı içerisinde ve kültürel bağlamda oluşan ifadelere verilir.

Anselm'den sonra birçok felsefeci ontolojik argüman için kendi sınırları içerisinde kıymetli tartışmalar sunmuş olmalarına rağmen, bu argüman genel olarak herhangi bir inanç değişimi için makul bir gerekçe sağlayamamıştır. Bu çalışmada iddia edildiği gibi, bu argümanın savunulmasında metot olarak yalnızca kavramsal analize başvurmak (güncel bir örnek olarak Plantinga) argümanı *in abstractio* şekilde değerlendirmek hatasına sebep olur. Ontolojik argümanın bahsi geçen başarısızlığı kavramsal analizin problemleriyle açıklanabilir, çünkü dünya görüşünün değişmesi ve/veya Tanrı'nın *kendi-*

*sinden daha yücesi düşünülemeyen varlık* olduğu dil oyununu oynamamak zaten argümanın formel geçerliliğini önemsiz hale getirir. Bu çalışmanın diğer bir sonucu, ontolojik argümanın disiplinlerarası bir çalışma olmadan sadece kavramsal analizin bir uygulanması yoluyla tartışılmasının manasızlığıdır. Akademik felsefede özelleşmeye verilen önem bunu problemli hale getirmektedir, çünkü kültürel çalışmalar, antropoloji, sosyoloji, psikoloji ve bütün diğer ilgili disiplinler bahsi geçen tartışma için yalnızca destekleyici değil aynı zamanda zorunludur. Bu disiplinlerarası çalışmanın zorunluluğu, bu çalışmadaki önceliğin yaşam tarzına verilmesi gerektiğine dair argümanda açıktır. Kavramları insane yaşamının karmaşıklığından ve biricikliğinden izole etmek analitik felsefedeki, bugün hala etkisini sürdüren, ciddi bir problem olarak görülebilir. Sonuç olarak, yalnızca cümlelerim kavramsal analizi yoluyla felsefe yapmanın limitleri ve ciddi problemleri vardır, çünkü, tek başına ele alındığında, dil oyunlarının görmezden gelinerek dilin ve anlamın yanlış anlaşılmasına yol açar. Yalnızca bu metodun uygulanması Tanrı'nın *kendisinden daha yücesi düşünülemeyen varlık* anlamına gelmesinin belli bir dünya görüşü içerisinde söz konusu olduğunu gözden kaçırmamıza neden olur. Bu, kavramsal analizin yetersizliğini, ayrıca akademik felsefedeki aşırı özelleşmenin ve yaygın metodolojinin ciddi kusurlarını işaret eder.

## KAYNAKÇA


Alston, W. P., "The ontological Argument Revisited", *The philosophical Review*, 1960, s. 452-474,

Anselm, Deane, S. & Gaunilo, St. Anselme, "Proslogium, Monologium", An Appendix in *Behalf of the Fool* by Gaunilon and Cur Deus Homo, Chicago: Open Court Pub.Co., 1903.

Aydın, M. S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.

Hacker, P. M. S., *Wittgenstein's Place in Twentieth-century Analytic Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1976.

Pears, D. F., *Wittgenstein*. London: Fontana/Collins, 1971.

Plantinga, A., "Alston on the Ontological Argument", in *Descartes* Palgrave Macmillan UK, 1967.

Russell, B., *The Philosophy of Logical Atomism*, Routledge, 2009.

Saussure, F., *Course in General linguistics*, Columbia University Press, 2011.

Sidiropoulou, C., "St. Anselm's Ontological Argument: Riddle or Game?", *Philosophical Inquiry*, 31 (3/4), 2009, s. 131-152.

Wittgenstein, L., *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, İstanbul: Küyerel Yay., 1998.
Wittgenstein, L., *Philosophical investigations*, Oxford: Blackwell, 2009.
Wolterstorff, N., "Religious epistemology", In *The Oxford Handbook of Philosophy of Rreligion*, 2005.

# AHLAK DİLİNİN MANTIKSAL İNCELEMESİ

**Hakan POYRAZ***

## ÖZ

Bu bildirinin konusu, eylemlerimiz için mantıksal gerekçeler oluşturmak ve etik sorunlar açısından mantıksal bir yol bulmaya çalışmaktır. Etiği ahlak dilinin mantıksal incelemesi olarak tanımlayan R. M. Hare'yi izleyerek bunu gerçekleştirmeye çalışacağız. Her ne kadar rasyonel ya da mantıksal şemalar ahlaki eylemin içeriğini açıklama konusunda başarısız olsalar da bu gerekçeyi üretmekten vazgeçemiyoruz. Bu çerçeve içerisinde değer öncüllerinden yine değere ilişkin bir sonuç çıkartmaya çalışıyoruz. Bu anlamda ahlak kelimelerin hangi bağlamda kullanıldığı, mantıksal özelliklerinin ne olduğu, öncüller anlamındaki ahlak kanıtlarının ahlak sözcüklerinin mantıksal özelliklerinde bulunduğunu dile getiren Hare, etiği ahlak kanıtlarının incelemesi ve mantığın bir kolu olarak işlemektedir. Etik üzerine mantıksal çözümleme sadece semantik bir sorgulama değil davranışlara kılavuzluk eden bir yol bulma tarzıdır. Burada birbirinden ayrı değil birbirini gerektiren ve biri biçimsel diğeri de içerikli bir içerik söz konusudur. Biçimsel kısım eylemlerimizi gerçekleştirirken kullandığımız şemalarla ilgilidir. Bu amaçla, ahlak dilinin içinde yer aldığı kural koyucu dilin en temel ve en yalın

* Prof. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi,
E-posta: hpoyraz1@gmail.com

biçimi olan emirlerle ilişkisi gösterilmelidir. Zira emirler, önermeler gibi doğruluk ve yanlışlık bildirmemekle birlikte kendi aralarında uygunluk veya çelişme taşırlar. Fakat bu yaklaşım ahlak yargılarını emirlere indirgemek değildir, ahlak yargılarıyla emirler arasındaki lişkiyi göstermektir. Ahlak yargısının emri gerektirmesi şu şekilde gösterilir: "X iyidir", "X'i yap" demektir. "X'i yapmak ödevimdir" ifadesi, "X'i yapmalıyım" emrini gerektirir. Buna göre ahlakta rasyonellik, mantığın tümdengelimli akıl yürütmesinden elde edilir.

**Anahtar Sözcükler**: R. M. Hare, Ahlak dili, Etik, Meta etik, Kural koyuculuk

## THE LOGICAL INVESTIGATION OF MORAL LANGUAGE

## ABSTRACT

The subject of this paper is to establish logical justifications for our actions and try to find a logical way in terms of ethical problems. We will try to realize this by following R. M. Hare, who defines ethics as the logical investigation of moral language. Although rational or logical schemes fail to explain the content of moral action, we cannot give up producing this justification. Within this framework, we try to draw a conclusion from the premises of value about the value again. In this sense, Hare who expresses the context in which the moral words are used, what their logical characteristics are, the moral characteristics of the moral words in the sense of the premises, treats ethics as a branch of logic and the investigation of moral proofs. A logical analysis of ethics is not only a semantic inquiry, but also a style to find a way of guiding behaviors. Here is a content that's not separate from each other, that entails each other and one is formal and the other is comprehensive. The formal part is related with the schemes which we use to perform our actions. The prescriptive language in which the language of morality is related with orders. For this purpose, the relationship between

the imperatives which are most basic and the simplest form of this language, should be shown. Because imperatives do not declare truth or error such as propositions, but they carry a harmony or contradiction within themselves. This approach is not to reduce moral judgments to imperatives, but to show the relationship between moral judgments and imperatives. It is shown that the moral judgment entails an order as follows: "X is good" means that "do the X". The expression of "doing X is my duty" entails the imperative of "I have to do the X". According to this, the rationality in morality is obtained from the deductive reasoning of logic.

**Keywords**: R. M. Hare, Moral language, Ethics, Metaethics, Prescriptivism

Etiği "ahlak dilinin mantıksal incelemesi" olarak tanımlayan Richard Mervin Hare, bir rüya yahut uyku ile uyanıklık arasında bir hayal görür. Hare, rüyasında sisler içinde bir dağın zirvesindedir. Halinden oldukça memnun, zirveye ulaşmanın yani ahlâk sorularına rasyonel bir yol bulmanın verdiği başarı duygusu vardır üzerinde. Bu başarı ile gururu okşanırken, sis dağılmaya başlar ve dağın zirvesinde aynı tutku ile aynı başarıyı kazandığını düşünen irili ufaklı diğer filozofların mezarlarıyla çevrili olduğunu fark eder. Bu rüyayı filozof şöyle tabir eder:

Hamarat felsefi solucanlar kendi sistemlerini yiyerek tüketmektedirler. Geriye sadece solucanların iskeletleri kalmıştır bu iskeletler ilginç bir şekilde birbirine benzemektedir. Hare'in iskelet benzetmesi ilginçtir, zira bilindiği gibi solucanların iskeletleri yoktur. Yani solucanlardan geriye hiçbir şey kalmamaktadır. [1]

Filozofun hamarat felsefî solucanlara haksızlık yaptığını düşünüyorum. Onların ölümü, kabuğundan delik açarak içine girdiği cevizin meyvesini yiyerek semiren ceviz kurdunun içinde sıkıştığı kabuktan dışarı çıkamayıp içeride açlıktan ölmesi gibi değildir: Sisifos'un kaderini sırtında taşıması gibi, zirveye ulaşabilmek için, yok olma pahasına kendilerini feda ederek, kendi kaderlerini gerçekleştirmektedir. Hele akademik felsefede, felsefi zemini kemirerek zirveye ulaşacağını zannederken çukura düşen alelade solucanları düşününce, bu haksızlık daha da belirginleşir. Bütün bunlara rağmen, bu rüyanın yorumunun son cümlesine içtenlikle katılıyorum. "Fakat ben yine bu yolda ne başarılabilir ne başarılamaz diye düşünmeye devam ettim" [2]

Eylemlerimiz için mantıksal gerekçeler oluşturmak, sorunlarımız için mantıksal bir yol bulmak, ahlakın mantığa indirgemek değildir. Böyle bir mantığı inşa etmek neredeyse imkânsızdır ve bu alanda başarı sağlamak da bir yanılsamadır. Bununla birlikte ahlak sorunlarını mantıksal, rasyonel bir şekilde çözme yolunda nelerin başarılıp nelerin başarılamayacağını düşünmekten vazgeçemeyiz.

Filozof, ahlaka mantıksal bir yol bulma gayretindedir. Başarsa da, başarmasa da... Bu gayretin pratik ihtiyaçlarla ilgisi bulunmakta. Ahlâk dilinin mantıksal incelemesi yani etik bize ahlâk sorunlarımız üzerine düşünmede/anlamada yardımcı olacak ve nasıl yaşamamız gerektiğine ilişkin bir çıkış yolu verecektir. Başarı gayreti tam da bu çabayı ifade eder.

Sıklıkla ve çeşitli biçimlerde eylemlerimiz için akılca ve mantıkça gerekçeler üretiriz. Yıllar önce, Ankara'da Türk Tarih Kurumu konferans sa-

---

**1** R. M. Hare, "A Philosophical Autobiography", *Utilitas*, 14/3, 2002, s. 269-305.

**2** Hare, "A Philosophical Autobiography", s. 269-305.

lonunda, Türk Felsefe Derneğinin "Özgürlük" konulu panelinde Şafak Ural, insanın rasyonel bir varlık olduğunu ve eylemlerine bu nedenle rasyonel gerekçeler ürettiğini ama aynı zamanda hem *arasyonel* hem de *irrasyonel* yanlarından kaynaklanan arzu ve isteklerini de rasyonelleştirmeye çalıştığını dile getirmişti. Doğrudur; bütünüyle rasyonel varlıklar olsaydık, ahlakî eylemin mantıksal çerçevesini açıklayabilirdik. Ama ne yazık ki/veya çok şükür ki öyle değiliz. Seçimlerimizde özgürüz ve seçimlerimiz Şafak Ural'ın dediği gibi hem rasyonel, hem arasyonel hem de irrasyonel yanlarımızın bizim üzerindeki etkisi ile gerçekleşmektedir. Üstelik rasyonel olanı seçmek her zaman rasyonel de olmayabilir. Sanatın ve aşkın kaynağını ve insan üzerindeki etkisini başka nasıl açıklayabiliriz?

Rasyonel/mantıksal şemalar, eylemin içeriği konusunda bir şekilde başarısız oluyor. Fakat yine de bu içeriğe mantıksal bir gerekçe üretmekten, bu gerekçeyi aramaktan vazgeçmiyoruz. Sözgelimi, açlık çeken birisine yardım etmeyi, "Açlık çekenlere yardım edilmeli" gibi bir değer öncülünden çıkartıyor, iyilik, ahlak, hak, özgürlük gibi hayati önem taşıyan kavramlara mantıksal dayanaklar, temeller bulmaya çalışıyoruz.

'Hak' kavramının anlamını bilmeden hak arayışı içinde bir kişinin durumunu ele alalım. Sorunlarımızı fark etmek, onları anlamayı, anlamak çözümlemeyi gerektirir. Bu anlamda ahlâk ile mantık, ahlâkî düşünce ile rasyonel düşünce arasında bir bağ vardır. Bu bağın ortaya çıkartılması, ahlâk problemleri üzerinde rasyonel bir düşünce geliştirilmesi, ahlâk filozofunun görevi olacaktır.

Bryan Magee ile konuşmasında Hare, ahlâk kelimelerinin hangi anlama geldiği ve onların birbirleriyle olan mantıksal özelliklerinin ne olduğunun araştırılması, öncüller anlamında düşünebileceğimiz ahlâkî kanıtların, ahlaki sözcüklerin mantıksal özelliklerinde bulunduğunu dile getirir. Bu şekildeki bir etik, ahlâk kanıtlarının incelenmesi ve böylece mantığın bir koludur. Buna göre ahlâk mantıkçılığı ahlâkın rasyonelliğinin dilsel-mantıksal bir yapı içerisinde düşünülmesi demektir. O halde ahlâk filozofu, tıkanan boruları açan ve suyun akışını sağlayana bir muslukçu gibi, mantıksal cihazı ve kavramsal araçları ile sorunları ortaya koyan ve tıkanan soruları çözen/çözümleyendir.[3] Bu anlamda dünyayı daha yaşanmaz ve baskıcı kılan sorunların çözümlenmesinde ilk adım, kavramların ve kanıtların incelenip aydınlatılması olmalı. Böylece ahlâk felsefesinin ilk elden konusu ahlâk kavramlarının; kavramların yanı sıra kavramlar aracılığı ile kanıtların çözümlenmesidir.[4] İşte tam da

**3** Bryan Magee, *Yeni Düşün Adamları*, Mete Tunçay (haz.), İstanbul: Birey Toplum Yay., 1985, s. 175.

**4** Magee, *Yeni Düşün Adamları*, s. 173.

burada ahlâk filozofunun araç ve gereçleri kavramsal ve mantıksal çözümlemedir. Kavram çözümlemesini bir yana bırakarak gerçek hayattaki sorunların çözülebileceğini savunan filozof, bütün âletlerini ve muslukçuluk bilgisini dükkânında bırakıp, işe koşan muslukçuya benzer. Böyle bir muslukçu, evdeki herhangi bir kişiden daha iyi donanmış değildir.

Buradan devam edelim: Etik üzerine mantıksal çözümleme, salt semantik bir sorgulama değil, davranışlara kılavuzluk edici bir yol bulma tarzıdır. Burada birbirinden ayrı değil, birbirini gerektiren ve birisi biçimsel diğeri ise içerikli bir işleyiş söz konusudur. Biçimsel kısım, eylemlerimizi gerekçelendirirken kullandığımız mantıksal şemalar ile ilgilidir. Gerçekten bu esnada "Ne yapmaktayız?" Yargılarımız nasıl temellendirmekte, ahlâkî yargılarımız nasıl oluşturmaktayız?

Değer sözcükleri ve yargılarıyla ahlâk yargıları, emirler, talimatlar, uyarılar arasında kullanım açısından kimi farklar bulunmaktadır ve bu farkları dildeki belli kipler ile ifade ederiz. Mesela "yapmalıyım" (I must), "yapmam 'gerek'" (I ought), ya da "yapabilirim" (I can), gibi kipler, farklı yapma/eyleme durumlarını gösterir. Mantıkçıların kipler mantığı/modal mantık dedikleri, zorunluluk ve olumsallık kavramlarıyla ilgili bölümün yanında, bir de "yapmalıyım", "yapmamda sakınca yok" gibi sözlerle ifade edilen "yapmaya zorunlu olmak" ve "yapmakta serbest olmak" konularıyla uğraşan bir kipler mantığı çeşidi vardır: Ödev mantığı/deontik lojik.[5] Bu mantık, ahlâk düşüncemizin mantıksal temelini kuran, ahlâk felsefesinin biçimsel yönüdür. Şöyle diyor Hare: "Benim anladığım biçimiyle etik, ahlâkın dilinin mantıksal incelemesidir. Eğer bir insan mantığın basit biçimleri ile bazı bilgilere sahip ise, oldukça kompleks ahlâk terimlerinin mantığını anlamak genelde kolaydır."[6] "Etik, dilin mantıksal yapısı yoluyla ortaya çıkartılan ahlâk problemleri hakkında bizim daha iyi düşünmemize yardım eder"[7] ve etik ahlâkın içerisinde yer aldığı dilin ne tür bir mantıksal özellikler gösterdiği, mantık disiplininin bu tür bir incelemede bize ne tür gereçler sağlayacağı ile ilişkilidir. Ama aynı zamanda bu mantıksal işleyişin günlük ahlak sorunlarını çözebilecek bir işlevi bulunmaktadır. Bundan dolayı, hemen yukarıda de dile getirildiği gibi iki yönü var etiğin yani ahlak felsefesinin. Biçimsel yön ve içerikli yön.

Biçimsel yön, Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde Önsöz'de "felsefe" için söylediklerine benzer. Ama burada "anlama yetisini belirli nesneleri" yerine, "ahlak dili" yer almaktadır. Ahlak felsefesinin bi-

**5** Magee, *Yeni Düşün Adamları*, s. 187.

**6** R. M. Hare, *The Language of Morals*, New York: Oxford U. P., 1952, Önsöz.

**7** Hare, *Freedom and Reason*, Oxford U. P., 1963, Önsöz.

çimsel yönü, bu mantıksal ilişkilerle ilgili kısımdır. Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'de saf felsefenin biçimsel yönüne verdiği ad gibi. [8] Ne var ki ahlak olayları kavramsal dünyada değil, gerçek dünyada meydana gelir. Bu yönüyle kavramlar arasındaki mantıksal ilişkileri inceleme, ahlâk filozofunun atması gereken adımlardan ilkidir. İkinci adım bunu takip eder. Ahlak düşüncesinin ikili yapısından biçimsel yön *meta etiğe*, içerikli yön *normatif etiğe* karşılık gelir.

*Dil ve Ahlak*[9] adlı çalışmamda Hare üzerinden birinci yolu takip etmiştim. Etikte evrenselliği geçiş yolu bulmak için bu filozofa dönmüş ve konuya dil açısından Austin'in *dil edimleri* ile ilgili olarak meseleye bakmıştım. Burada (bu yazıda da) önceki çalışmamdan hareketle, yine dil açısından ama daha çok dilin mantığı üzerinden emirler ile ilişkisi açısından yine Hare'a döneceğim.

Biçimsel yönde yani meta etik düzeyde kalalım. Ahlak yargılarının mantıksal statüsünde. Ahak yargılarının mantıksal statüsü sorunlu: Ancak olgu bildiren ve mantıkta önerme, gramerde bildirme (haber) kipi olarak adlandırılan cümle biçimlerinin doğruluk ve yanlışlık değeri bulunmaktadır. Olgu ve değer arasındaki ayrım (Hume Kanunu/Olgu-Değer meselesi) nedeniyle ahlak, doğalcılar tarafından (örneğin Schillick) olgusal bir konu olarak ele alınacak ve böylece psikoloji bilimine indirgenecektir. Ama o zaman da olgusal dünyanın bir parçası olarak da ahlak ve ahlaki seçim, nedenselliğin doğal sonucu olarak ortadan kalkacaktır. Veya olgusal dünyanın bir kavramı olarak *tanımlanamayacak* ancak bir bilişsel bir sezgi konusu olacaktır (Moore, Prichard ve Ross). Yahut tamamıyla irrasyonel bir duygu (Ayer, Stevenson).

Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık* adlı eserinde şöyle der: "Birisine hırsızlık yapmakla yanlış yaptın" derken, "Hırsızlık yaptın" demekten başka bir şey yapmıyoruz. Cümlenin "yanlış yaptın" kısmı "hırsızlık yapma" olgusunu eklenmiş, bir duygu dışlaştırmasıdır. Sözcük bile değildir.

Hare'in sistemi ise şöyle özetlenebilir. Ahlak dili, kural koyucu dil gurubundandır ve diğer kural koyucu ifadelerden, buyruklardan, talimatlardan, genel ve tekil emirlerden evrenselleşme özelliği ile ayrılır. Kural koyucu dilin betimleyici dilden farkı, eyleme ilişkin olmasıdır. Bu bakımdan kural koyucu söylem, bilgilendirici söylemden ayrılır. Bilgilendirici söylem, bilgi isteyen sorulara verilen cevapların özelliklerini taşıyan söylemdir. Bu akıl-yürütme bizi ahlâkta rasyonel bir yol olduğu sonucuna götürür.[10]

---

**8** Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yay., 1982, s. 3.

**9** Hakan Poyraz, *Dil ve Ahlak*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

**10** Hare, *Freedom and Reason*, Oxford U. P., New York 2003, s. 4.

Kural koyucu dilin özelliği emirler ile ortak nitelikler taşır. Kural koyucu dilin içinde ahlâk dili, içten gelen bir ödev olarak ona uygun davranmamızı bize söyler/öğüt verir. "X iyidir" gibi bir cümle, "X'i kendim ve benim durumumda olan herhangi bir kimse için tavsiye etmiş oluyorum" demektir. Öğüt verme ve kılavuzluk etme, akıldışı bir etkinlik değildir. Akılsal varlıklar ve rasyonel temelde değer biçilecek şeyler için basit ve gerekli bir tutumdur.[11]

Evrensellik ise verdiğimiz yargının bütünüyle onun gibi olan, tam olarak benzeyen başka bütün durumlar için gerekli bir özelliktir. Bu filozofların, özellikle Kant'ın vurguladığı biçimiyle *evrenselleştirilebilirlik* dediği şeydir. Evrenselleşme aynı zamanda ahlâk yargılarının betimleyici yargılarla paylaştığı bir özelliktir.[12] O hâlde, ahlâk yargılarında, onun asıl anlamını oluşturmayan betimsel bir parçanın da olması kendiliğinden açıktır. Yani ahlâk yargıları betimleyici değil, kural koyucudur.

Ahlâk yargılarındaki bu iki biçimsel özellik, kural koyuculuk ve evrenselleştirilebilirlik, ahlâk kanıtlamalarına gerçekten yardımcı olabilecek bir mantık geliştirmeye kendi içlerinde yeterlidir.[13] İki biçimsel özellikten hareketle, ahlâk yargıları hakkında üçüncü hakikat ortaya çıkar: Ahlâkî düşüncede ve tartışmada, kural koyucu yargılar arasındaki mantıksal ilişkilerin imkânı, ahlâkta rasyonelliği mümkün kılmaktadır. "Kural koyucu yargılar arasında mümkün mantıksal bağlar olduğundan aralarında rasyonel bir işlem varolabilir."[14]

Ahlâkta akılsallığı arıyoruz. Bu arayışın akılcı normatif kuramlardan, Aristoteles, Spinoza ve Kant etiğinden farkı, dilsel bir kip içinde/açısından araştırılmasındadır: Ahlâkın evrenselliği değildir söz konusu olan, yargının evrenselleştirilebilir ve mantıksal ilişkilerle türetilebilir doğasıdır. Yani şudur: Bir ahlâk yargısı verdiğimizde (dilsel bir davranış olarak ne yapmaktayız? Ahlâk incelemesi, işte bu nedenle tam da bu sorunun cevabıdır: Bir ahlâk yargısı verdiğimde, bu yargı dilde hangi anlamlarda kullanılmakta, yargıyı veren bu anlamda "ne yapmakta"dır?[15] Yanıt, insanların normalde ahlâkî olarak nitelendirilebilecek bir anlamda ne yapmaları gerektiğini merak ettikleri zaman, sordukları bir sorunun iyice açıklanması demektir.[16]

"Eğer (birisi için) onun ahlâk ilkeleri nedir diye sorarsak, doğru yanıttan emin olmanın yolu, onun ne yaptığını incelemek olurdu. O, emin olmak için

---

**11** G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy: New Studies in Ethics*, s. 36.

**12** Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, s. 30-31.

**13** Magee, *Yeni Düşün Adamları*, s. 136.

**14** Hare, *The Language of Morals*, s. 175-179; *Freedom and Reason*, s. 4-5.

**15** Hare, *The Language of Morals*, s. 2.

**16** W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, London: McMillan Press, 1978, s. 13.

eylemlerinde bütünüyle göz ardı ettiği bütün ilke biçimlerini konuşmasında itiraf edebilir. Ancak, "Ne yapmam gerekir?" şeklindeki bir soruya vereceği alternatif yanıtlar ve alternatif etkinlik biçimleri arasında seçmesi gereken karar ve seçeneklerle yüz yüze gelirken, bir durumun bütün ilgili gerçeklerini bilerek aslında hangi eylem ilkelerine inandığını açıklayacaktır. Eylemlerin belirli bir biçimde ahlâk ilkelerinin açıklayıcıları olmalarının nedeni, ahlâk ilkelerinin davranışlara kılavuzluk etmesi gerektiğidir."[17]

Jürgen Habermas'ın değerlendirmesine göre Hare'in emirlere yaklaşımı, normatif cümlelerdeki 'iyi' ve 'gerekir' kelimelerini emir ve değerlendirme bileşenleri yoluyla çözümleyerek genişletir. Böylece normatif cümlelerdeki merkezi semantik bileşenler, konuşmacının dinleyiciye alternatif eylemler arasından belli bir biçimini tavsiye etmesi ya da kural koymasıdır. Hare'in kural koyuculuğu bir etik karar verme türüdür.[18] Ve böylece, bunun sonucu olarak da ahlâkî akılyürütme, emirlerin nihai bir türetimidir.[19]

Tam da buradan ahlâk yargıları ve emirler arasındaki ilişkiden devam etmek istiyorum. Ahlâk yargılarının emir olduğunu söyleyen anlamlılığı doğrulama kuramı çevresinde ele alan filozoflardan örneğin R. Carnap'tan, emirlerin mantıksal ilişkileri ve edimsellerin saptayıcılar gibi doğru/yanlış değeri belirtmese de anlamlı konuşma zemininde ele alması nedeniyle temelden bir farkı bulunmaktadır. Şöyle, ahlak yargıları ile emirler aynı dil gurubu içindedirler ve onunla ortak mantıksal özellikler taşırlar, ama yukarıda da değindiğimiz gibi, ahlak yargıları emirlerden evrenselleştirebilir oluşlarıyla ayrılırlar.

Emirler ve ahlâk yargıları arasındaki ilişki, birçok ahlâk filozofunun ilgisini çekmiş ve çekmeye de devam etmektedir. Bunlardan ilk akla gelen ismin Kant olduğu söylenebilir. Hare, *Moral Thinking*'in giriş bölümünde ahlâk dilinin emirlerle olan mantıksal ilişkisin, ahlâk kavramlarının mantığının araştırılmasında emirlerin oynadığı rolü belirtmesi açısından Kant'a çok şey borçlu olduğunu bildirmektedir.[20]

Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde "isteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir, (aklın emri) bu emrin formülüne de buyruk" demektedir.[21] Hare, *Moral Thinking*'in giriş bölümünde

---

**17** R. M. Hare, *The Language of Morals*, s. 2.

**18** Jürgen Habermas, *Moral Concsiousness and Commucunative Action*, çev. Cristian Lenhard - Shierry Weber Nicholsen, Cambridge: Polity Press, 1990, s. 55.

**19** George C. Kerner, *The Revolution in Ethical Theory*, New York: Oxford U. P., 1966, s. 170. Krş. R. M. Hare, *The Language of Morals*, s. 39.

**20** Hare, *Moral Thinking: Its Levels*, *Method*, *and Point*, s. 5.

**21** Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 29.

ahlâk dilinin emirlerle olan mantıksal ilişkisin, ahlâk kavramlarının mantığının araştırılmasında emirlerin oynadığı rolü belirtmesi açısından Kant'a çok şey borçlu olduğunu bildirmektedir.[22] Buyrukları koşullu ve koşulsuz olarak bölümleyen Kant için ahlâk, koşulsuz buyrukta dile gelir. Gerçekte koşullu buyruk, emir formunda olmasına rağmen, gizli bir 'eğer' ifadesi taşıdığı için, olgudan söz etmese de olgusal bir sonucun tahminidir. Nesnel doğruluk, her zaman belli bir koşul altında gerçekleştiğinden onun hakkındaki yargımız koşulludur. Suyun yüz derece kaynaması, metallerin genleşmesi ve hatta psikolojik ve sosyal olaylar, her zaman belli bir koşul altında gerçekleşir. Emirlerin koşullu olması da, onun nesnel bir doğrulukla ilişkili olması manasınadır. "Kırmızı ışıkta geçme" emri, kırmızı ışıkta geçtiğimiz zaman trafik cezası alacağımızı bildiren koşullu bir emirdir. Bu anlamda "Geçme" emri koşullu olup ahlâkî bir özellik taşımaz. Buyruğun ahlâkî olması onun koşulsuz (kategorik) olmasıdır Kategorik buyruk, a priori olarak doğrudan doğruya aklın koyduğu bir yasada temellenir.[23] Kant' a göre "dünyada *iyi* bir *istemeden* başka, kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiç bir şey düşünülemez."[24] Bu anlamda 'iyi isteme' aslî bir kavram olup ahlâkın muhtevasını oluşturur. Ahlâkî emrin koşulsuz (kategorik) olduğu konusunda Hare, Kant'ı takip etmektedir. Şu kadarla ki, Hare bu takip ahlâkın biçimsel yönü olarak betimlediği meta etik çerçeve olan onun dilsel çözümlemesi ile sınırlıdır, ahlâkın mahiyet alanı ile ilgili değil. Bu nedenle o, ahlâkın dilini gramerin mantıksal formu içerisinde araştırır. Zira dil bize bu olanağı sağlayacaktır.

Hare, *The Language of Morals* adlı eserinin ikinci bölümünde, bir tür değer yargısı ifade eden düz cümlenin, olağan düz cümleden nasıl tamamıyla farklı yollardan mantıksal özelliklere sahip olduğunu söyleyen Hare, emirleri tıpkı belirtme kipinde olduğu gibi karıştırılmış salkıma benzetir. Hare, belirtme kipinin emirler kipi ile olan mantıksal ilişkisini bu eserde karışık (mixed) ya da pratik kıyas biçimi içerisinde incelemektedir. Karışık ya da pratik kıyas, öncüllerden en az birinin bildirme kipi diğerinin emir kipi olduğu ve sonucun emir olarak olarak elde edildiği kıyas biçimidir.[25] Ona göre, eğer bazı gramerciler tarafından onların kitaplarında aynı bölümlemeyle emirler olarak işlenen dilek kipini dışarda bıraksak bile, cümleler arasında hâlâ emir kipi kapsamı içerisinde pek çok farklı ifade türü arasındayız. "Sahip olduğumuz askeri buyruklar, mimari talimatlar, omlet pişirme öğretimi, havalı

---

**22** Hare, *Moral Thinking: Its Levels*, *Method*, *and Point*, New York: Oxford U. P., 1981, s. 5.

**23** Hare, *Moral Thinking*, s. 4.

**24** Hare, *Moral Thinking*, s. 7.

**25** Hare, *The Language of Morals*, s. 28.

temizleme kullanımı, tavsiye, rica, istek ve sayısız diğer cümleler, bunların hepsi bir yönleriyle birbirlerinin alanına girerler."[26]

Bununla beraber o, muhtemel mantıksal hatalardan sakınmak için, farklı ifade türlerini, düz cümle ve emir cümlesi genel başlığı altında inceleyeceğini ve gramercilerin bu temel sınıflamasını izleyeceğini belirterek, emir kipinin ifade ettiği her şeyi emir kapsamı içinde ele alır. Bu tür ifadelerin tümü, emir olmak bakımından ortak özelliklere sahiptir. Bu ortak özellik, onları düz cümleden veya belirtme kipinden ayıran özelliktir. Emir kipi için söz konusu olan bildirme kipi için de geçerlidir. Bu farklılığı göstermek için Hare, emir sınıfının tek bir emir cümlesi başlığı altında toplanması gibi bildirme kipindeki bütün cümleler tarafından ifade edilen her şeyi kapsayacak şekilde 'düz cümle' ifadesini kullanır. Emir cümlesine örnek olarak "Kapıyı kapa" (*Shut the door*) ve düz cümleye örnek "Kapıyı kapayacaksın" (*You are going to shut the door*) düz cümlesini. Bu son cümle emir değil, kişinin yakın bir gelecekte kapıyı kapıyor olacağının betimlenmesidir. Bu iki cümlenin birbiriyle karşılaştırılmasında gerek emir gerekse düz cümlenin hem birbiriyle paylaştıkları hem de birbirinden ayrıldıkları özellikler bulunmaktadır.

Ahlak yargılarının emirlerle aynı kural koyucu dil içinde yer almaları, onların emirlerle aynı mantıksal özellikleri paylaştıkları anlamına gelir. Yani ahlak yargıları emirleri gerektirir ve kural koyucu dilin kendine özgü mantıksal ilişkilerini emirlerle paylaşır. O halde ahlak dilini anlamak, ilk elde emirlerin mantığını anlamaktır.

Kural koyucu dilin bütün biçimlerinin en temel ve yalın biçimi, tekil emirlerdir. Emirler, önerme gibi doğruluk ve yanlışlık bildirmemekle birlikte, aralarında uygunluk ve çelişmeden söz edebiliriz. "Kapıyı kapa" dediğimiz bir kişiye kendimizle çelişmeksizin "Kapıyı kapama" diyebiliriz. İlk emir dışardaki gürültü veya soğuktan korunmak için söylenmiş olsun. İkinci de odanın havalandırılması için. Emir burada bir koşul altında ve 'bu' odanın kapısını kapmak/açmak için verilmiştir. Geçici ve özel bir durum için birisine kapıyı kapamasını söyleyebiliriz, başka ya da tamamen benzer bir durumda kapamamasını söyleyebiliriz. "Kapıyı kapa" emri, hitap ettiği kişinin kapıyı kapamasını sağlayabilecek etkiye sahiptir. Bu emir herhangi bir mantıksal uygunsuzluk olmaksızın "Kapama" emriyle çelişmez.

Ancak ahlâk yargılarının durumu böyle değildir. Belli bir durumda verdiğim ahlâk yargısı, bu durumun belirli özelliklerinin sonucu olarak verildiğinden, aynı özellikleri paylaşan başka bir durumda, daima aynı yargıyı vermeye hazır olmalıyız.[27] Bütünüyle buna benzer bir durumun belirli yön-

**26** Hare, *The Language of Morals*, s. 4.

**27** Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, s. 33.

den bundan farklı olduğunu göstermedikçe, farklı bir yargıda bulunamayız. Genel emirler, tekil emirlerden daha fazla ahlâk yargılarına benzemekle birlikte, ahlâk yargıları değildir. Talimatnameler de genel emir özelliği taşır. "Sigara içilmez" ifadesi "sigara içme" tekil emrini gerektirir. Bu ifade, "Bu kompartmanda, dairede, büroda vs. sigara içilmez" emrinin kısaltılmışıdır ve 'bu' kavramı ile karşılanan şeye işaret eder. "Sigara içilmez" emri, *bu* emrin gösterdiği bütün kapalı alanlarda sigara içilmez emrini gerektirdiğinden *bu* ve *buna benzer bütün kapalı alanlar* için bağlayıcıdır (kural koyucudur).

Ahlak yargıları, tikel ve genel emirlerden evrenselleştirilebilir olma özelliği le ayrılır. Ahlak yargılarının evrenselleştirilebilir bir biçimde olması, bütün zamanlar ve yerler için geçerli olmasını istediğimiz bir durumdur. Bu anlamda bir ahlak yargısı ile gerektirilmiş emri ve arkasındaki yarı-emri bütün insanlar ve zamanlar için kabul etmelidir.[28] Ahlak yargısının emri gerektirmesi basitçe şudur: "X iyidir" demek, "X'i yap" demektir. "X'i yapmak ödevimdir" ifadesi, "bırakın X'i yapayım" emrini gerektirir.[29] Böylece emirler ve ahlâk yargılarının aynı mantıksal özelliklere sahip olması, emirlerin mantığı üzerinden ahlâk mantığına geçişi sağlar: Ahlaki kararlarımızı alırken alternatif eylemler arasından belli bir biçimini tavsiye ederek ya da kural koyarak emirlerin nihai bir türetimi sağlarız.[30]

Ahlâkî rasyonellik, mantığın tümdengelimli akılyürütme biçiminden elde edilir. Mademki bütün ahlâkî akılyürütme, akıl yürütmenin normal süreçlerini takip eder, o hâlde belirtme kipinin mantığı ile emirlerin mantığı arasında bir ilişki vardır. Her ikisinde de, tümel önerme ve onun altığı arasındaki ilişkide olduğu gibi, *çelişmezlik ilkesi* bulunmaktadır.

Bütün ahlâkî akıl yürütmenin tümdengelimli olduğunu ve tümden gelimliliğin çözümsel bir karakteri olduğunu söyleyen Hare'e göre "Bütün araçlar soldan gitsin" gibi bir emir, uygun şartlarda "Bu araç soldan gitsin" emri ile çelişemez. "Bütün araçlar soldan gitsin" emri, "Bu araç soldan gitsin" emrini gerektirir. Tümel ve tekil arasındaki mantıksal ilişki, emirler için de geçerlidir. "Bütün araçlar soldan gidecek" ifadesi, "Bu araç soldan gidecek" ifadesini gerektirdiği gibi. "Duracaksın (duruyor olacaksın)" düz cümlesi, nasıl "dikkatle ilerliyor olacaksın" düz cümlesi (belirtme kipi) ile çelişirse bunun gibi "Dur" emri de "dikkatle ilerle" emri ile çelişir.[31] Bu mantık yürüt-

---

**28** Philippa Foot (ed.), *Theories of Ethics*, 9. Baskı, New York: Oxford U. P., 1990, s. 240.

**29** Hare, *The Language of Morals*, s. 168-169.

**30** Kerner, *The Revolution in Ethical Theory*, s. 170. Krş. Hare, *The Language of Morals*, s. 39.

**31** *Hare*, "*Imperative Sentences*", *Mind*, Sayı 58, *1949*, s. 34.

meyi etik alana transfer edelim: Buna göre "A'yı yapman gerek ama yapma" demek, çelişkidir.[32]

Evet, bildirme kipi ile emirler arasında bir fark olduğunu görmezlikten gelemeyiz. Bununla birlikte bu farkın ne olduğunu açıklamak, güçtür. Bu yalnızca gramatik bir biçim farklılığı olamayıp, gramatik yapıların taşıdığı anlamlarda yatar. Gelecek zaman kipindeki "Kapıyı kapayacaksın" cümlesi ile "Kapıyı kapa" biri belirtme kipi (indikatif) diğeri emir cümlesi olarak ikisi de öznenin yakın bir zamanda kapıyı kapatması eylemi hakkındadır; ancak hakkında konuştukları farklıdır. "Bir belirtme cümlesi, bir kimseye olgu durumundan bahsetmek için kullanılır, emir ise böyle değildir; o bir insana bir şeyi olması gereken duruma getirmesini söylemek için kullanılır.[33]

Bu arada şunu da belirtmek gerekiyor: Ahlâk yargıları ile emirler arasındaki uygunluk, ikisi arasında bazı önemli mantıksal benzerliklerin olabileceğine işaret etmesi açısından önemlidir. Bununla beraber, ahlak yargılarının emirlerle mantıksal özellikler taşıdırlarını ama ahlak yargılarının evrenselleşme özelliği ile onlardan ayrıldıklarını söylemekle, onları emirlere indirgenmemiş oluruz.

Ahlak yargılarının emirlere indirgenmesi şu iki biçimde olmakta. Birincisi, ahlâk yargılarının emirler olarak işlenmesi şeklindeki doğalcı prosedürdür. Yani önce yargılar indirgeme ile emirlere dönüştürülür ve sonra ikinci bir indirgemeyle olgu yargılarına. Yargı olgusal bir içerik kazandığı için bilişsel açıdan betimlenebilir, doğruluk ve yanlışlık bildirir. Böylece ahlak, Schillikc örneğinde olduğu gibi olgusal olanın konusu haline gelir. İkincisi ise, doğalcı olmayan bir yaklaşımladır: Ahlâk yargıları gizli emirler ya da buyruklar ele alınır.

Emir kapsamında çok farklı yapılar, tekil emirler, genel emirler, talimatnameler, değer yargıları yer almakta. Bütün hepsinin 'emir' başlığı altında incelenmesi bizi ciddi hatalara sürükleyecektir. Bununla beraber ahlâk yargıları ile emirler arasında *aile benzerlikleri* nedeniyle ortak kurallar; kendi içlerinde mantıksal işleyiş bulunmaktadır. O halde ahlak yargıları ne Carnap'ın savladığı gibi gizli emirlerdir[34] ne de Reichenbach'ın etiğin yapı ve niteliği hakkındaki çözümlemesinde yaptığı gibi etik ifadelerin emirlere indirgenmesi.[35] Hare şöyle der bu konuda: "Emirleri belirtme kipine indirgeme iğvası

---

**32** Hare, *The Language of Morals*, s. 163.

**33** Hare, *The Language of Morals*, s. 5.

**34** Rudolf Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, London: Kegan Paul, 1935, s. 24.

**35** Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1981, s. 185-187.

oldukça güçlüdür ve değer sözcüklerinin doğru çözümlenmesine engel olan ve adına 'doğalcı' denilenlerle aynı kaynağa sahiptir.[36]

"Kapıyı kapatacaksın" ve "Kapıyı kapa" örneğimize geri dönelim. İlki İngilizcedeki yakın gelecek zaman kipinde yapılmış düz cümleye, sonuncusu ise emir kipi ile yapılmış cümleye gönderimde bulunur. Bunların her ikisi de bireyin kapıyı kapatması hakkındadır. "Kapıyı kapatacaksın." (*You are going to shut the door*) ile emir cümlesi olarak kurulan "Kapıyı kapa" (*Shut the door*) aynı şey hakkında olmalarına, yani kapıyı bir an önce kapatmam hakkında olmasına rağmen, bu iki ifade de farklı şeyler hakkında kullanılırlar. Birincisi ne yapacağıma iliştin bir olgu tasviridir, ikincisi ne yapmam gerektiğine dairdir. Aynı şeye işaret ediyor olmakla beraber gramerin tamamıyla tesadüfî parçaları olarak identik değillerdir.[37]

Bu cümleleri yeniden yazalım: "Bir an önce kapıyı kapamanız" (*Your shutting the door in immediately future*). İfade açısında eksik bir cümledir bu ve kendisini tamamlayacak bir elemana ihtiyaç göstermektedir. Emir cümlesi olduğunu belirtmek için, cümlenin sonuna virgülden sonra "lütfen", düz cümle olduğunu belirtmek için de "evet" getirelim. Şu şekilde: Bir an önce kapıyı kapamanız, lütfen. (*Your shutting the door in immedieate future*, *please.*); Bir an önce kapıyı kapamanız, evet. (*Your shutting the door in immedieate future*, *yes*.).

Virgül öncesi kısım cümlenin hem emirle hem de belirtme kipi ile müşterek olandır: Kapının sizin tarafınızdan bir an önce kapanması. Bu gövdeye ilave edilen iki öge yani gövdeden sonra gelen ve virgülle ayrılan onaylama kısmı ise cümlenin belirtme kipi veya emir kipi olduğunun işaretidir. Hare'in adlandırmasıyla cümlenin sözcesinde içerilen *phrastic* ve *neustic*. Şöyle diyor:

> "Frastik ile konuşmacı, hangi durumda bulunuyor olduğu veya emir veriyor olduğu durumu göstermekte veya işaret etmektedir, neustik ile de "Durum budur" veya "onu yap" dermiş gibi başını sallamaktadır.
>
> (1) Kapıyı kapat.
>
> (2) Kapıyı kapatacaksın. Cümlelerin bu farklı kısımlarına gönderme yapmak için teknik terimlere ihtiyacımız vardır. İki kip için ortak olan kısma (senin yakın gelecekte kapıyı kapatacak olman) *fras-*

**36** Hare, *The Language of Morals*, s. 8, 79-80.

**37** Hare, *The Language of Morals*, s. 17.

*tik* adını veriyorum, emir cümlelerinde ve yargı belirten ifadelerde farklı olan kısma ise ('evet' ya da 'lütfen') *neustik*. Liddle&Scott'un *Grekçe Sözlük*'ün okuyucuları bu terimlerin uygunluğunun farkına varacaktır. 'Frastik'; 'işaret etmek ya da ima etmek' anlamına gelen Grekçe bir kelimeden türer ve 'neustik' ise 'baş sallayarak onay vermek' anlamına gelen bir kelimeden. İki kelime de emir ve belirtme, konuşmada birbirinden farklı olmadan kullanılır. Frastik ya da neustik içeren bir cümlenin ifade edilmesi şu şekilde açıklanabilir:

(1) konuşan kişi ifade edeceği şeyin, söz konusu olan durum olduğuna işaret eder ya da bunu ima eder veya söz konusu olan duruma yönelik bir buyrukta bulunur.

(2) sanki "durum budur" ya da "yap" der gibi başını oynatarak onaylar. Ancak, hangisini kastettiğine bağlı olarak farklı bir şekilde başını oynatacaktır. Şimdi açıktır ki, eğer düz cümle ve emir ifadeleri arasındaki özsel ayrımı arıyorsak, frastiğe değil ama neustiğe bakmalıyız."[38]

Örnek olması bakımından şu iki cümleyi karşılaştıracak olursak:

(1) Mehmet Bey Lütfen Pelin Hanım'a odasını gösterin.

(2) Mehmet Bey size odanızı gösterecek Pelin Hanım.

Burada her iki kipte de

(3) Ahmet Bey tarafından Pelin Hanım'a odasının t zamanında gösterilmesi gibi müşterek bir dizi olayın betimlenmesi söz konusudur.

Böylece; (1), (3) artı, (4) lütfen, ifadesine eşittir.

{(3) + (4) = (1)}, ve (2), (3) artı (5) evet, ifadesine eşittir.

{(3) + (5) = (2)}.

Buna göre

(1) cümlesi yeniden yazıldığında; P Hanım'a M tarafından *t* zamanında odasının gösterilmesi, *lütfen*. Ve

(2) yeniden yazıldığında "P Hanım'a M tarafından t zamanında odasının gösterilmesi, *evet*." olacaktır.[39]

---

**38** Hare, *The Language of Morals*, s. 18.

**39** *Hare*, "*Imperative Sentences*", *Mind*, Sayı 58, *1949,* s. 27-28; Krş. W. D Hudson (ed.),

Bu anlamda düz cümleyi evetlemek, emri evetlemekten farklıdır. Bir cümleyi ters virgül içinde kullanmadan yazmak, çek imzalamak gibidir. Ters virgül içerisinde yazmak, birisine çekin nasıl yazılacağını göstermek için, imzalamadan çek yazmaktır. Bir cümleyi ciddi olarak kullandığımızda eğer açık cümleye tırnak işareti koymak yerine, kullanmadan ve anmadan onaylasaydık veya özel bir işaret koysaydık, anlaşabilirdik. Bahsetmek istediğimizde ters virgül kullanılmaz.

Hare, neustik ve frastik terimlerini *The Language of Morals*'ın son bölümünde 'gerekir' kelimesinin yapay dildeki (*artificial language*) kullanımı olarak da teklif eder.[40] Eğer "Bütün p'ler q'dur" gibi cümledeki frastik ve neustik kullanımlı çözümlemesini yaparsak: "Bütün p'lerin q olması, evet"; bildirme kipini emir kipi ile değiştirirsek: "Bütün p'lerin q olması, lütfen" biçimine dönüşecektir ki bu da aslında "bütün p'lerin q olması gerektiği" demektir.[41] Sonrasında ise o *neustic* ve *phrastic* terimlerinde bir revizyon yapar. [42] *The Language of Morals* adlı eserindeki neustik ve frastik çözümlemesi şöyledir: Cümleler arasındaki çelişme veya gerektirme (*entailment*), kiplerden bağımsız olarak bilinmez. Çünkü eğer öyle olsaydı, tüm mantıksal özellikler frastik olacaktı ve neustik, kip işareti olmuş olacaktı.

(1) "Bu kutuları istasyona götür" ve

(2) "Bu kutuları istasyona götürmeyeceksin" birbirleriyle çelişmezler. Çünkü birisi emir cümlesidir birisi düz cümle. Birisinde emir vardır birisinde kutuları istasyona götürmeyeceği anlaşılan kişinin betimlenmesi. İngilizcedeki söylenme biçimi ile:

(1) Take these boxes to the station.

(2) You will not take these boxes to the station.

Ancak Hare'in daha önceki çözümlemesinde bu iki cümlede birbiriyle çelişen frastikler vardı.[43]

"Bu kutuların senin tarafından istasyona götürülmesi" (Taking of these boxes by you to the station) ile "Bu kutuların senin tarafın-

---

*The Is-Ought Question: A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy*, s. 170.

**40** Hudson, *The Is-Ought Question*, s. 191-192.

**41** Hudson, *The Is-Ought Question*, s. 191-192.

**42** İlk önce "Meaning and Speech Acts", *The Philosophical Review*, 79/1, 1970, s. 3-24. daha sonra bazı ilavelerle *Practical Inferences*, Macmillan Pub., London 1971, s. 59-73.

**43** Hare, "*Imperative Sentences*", s. 27-28.

dan istasyona götürülmemesi" (No taking of these boxes by you to the station) frastikleri çelişir.

(3) "Bütün bu kutuları istasyona götür" (Take all these boxes to the station) ve

(4) "Bütün bu kutuları istasyona götüreceksin" (Take all these boxes to the station) önceki çözümlemede aynı frastiklere sahiptir.

(5) "Bütün kutuların senin tarafından istasyona götürülmesi" (Taking of all the boxes by you to the station). Ama biz geçerli olarak şu çıkarımı da yapabiliriz:

(6) "Bunu istasyona götür" (Take this to the station).

Bu ifadede "bu" bu kutuya işaret eder. (3)'den bunu çıkartabiliriz. Ancak benzer şekilde, geçerli olarak (4)'den bu çıkarımı yapamayız. (1) ve (2) birbiriyle çelişmez. (5), (3)'den gelir ama (4)'den gelmez. Bunları yalnızca cümlelerin kip işaretlerini, daha önceki çözümlemesinde neustikleri bilirsek yapabiliriz. Cümlenin bütün mantıksal özellikleri frastik içinde değildir. Bazıları daha önceki düşüncelerinin aksine, neustik diye adlandırdığı unsurların da içinde olmak durumundadır.

Bir cümlenin fiilen kullanılmakta olduğu ama bunun anılmadığı veya tırnak işareti içine alınmadığını vurgulayan ya da iddia eden işaretler, kip işareti ile eşleştirilemez. Hare daha önce *The Language of Morals*'da aynılaştırmaktaydı. "p" ve "~p" ifadeleri onların kullanmakta veya sadece anılmakta olduğunu bilmemizden bağımsız olarak birbiriyle çelişir. Ama bunların hangi kipte olduğunu bilmeden bunu bilemeyiz. Bunun için Hare, kip işareti olarak kökeni Grekçe olan *tropik* terimini önermekte ve 'neustik' kelimesinin anlamını, onaylama işareti (*sign of subscription*) olarak sınırlamaktadır.

Hare'in ortaya çıkardığı bir diğer işaret ise, tamlık işaretidir. Bu işareti bir cümledeki neustik ve tropikten ayırmamız ve cümlenin mantıksal özelliklerinin buna bağlı olduğu olgusunun farkına varmamız gerekmektedir. Hare bunu *clistic* ile, Grekçe 'kapamak' anlamına gelen kelime ile adlandırmaktadır. Bu kelime cümleyi bir çerçeve içine almakta, sınırlamaktadır (*enclose*). *Clistic*, neyin söylenmekte olduğunun başlangıcını ve sonunu göstermektedir. Bu, hiçbir şeyin gözden kaçırılmadığını veya cümleye yeni bir şeyin gelmediğini bilmemiz açısından mantıken gereklidir. Eğer birisine "Hatalı davrandın. Yo, hayır davranmadın" dersem burada bir çelişme yoktur düzeltme vardır. Eğer "Hatalı davrandın ve hatalı davranmadın" demiş olsaydım, çelişirdim. Burada "Hatalı davrandın"dan hemen sonra gelen nokta işareti (.) cümleyi

kapatır (klistik). Farklılığı ortaya çıkartan bu noktadır. Nokta, söylemek zorunda olduğum şeyi sona erdirmekte ve bir sonraki gelenin yeni bir başlangıcı olduğuna işaret etmektedir. Bu durumda cümlenin mantıksal özellikleri, onun tamamlanmasına bağlı olmaktadır. Açıkça klistik, kip işaretlerinden ve onun vurgulanmasından ayrılmaktadır. Sadece anılan ama kullanılmayan bir cümle yine de tam olabilir. "'Ankara' altı harfli bir kelimedir" veya "Grekçe 'ethik' kelimesi Türkçede 'ahlâk' kelimesinin karşılığıdır" gibi.

Hare'in yeni çözümlemesinde, 'neustik'i onaylama veya savlama sembolü (assertion symbol) olarak sınırladığını söyleyebiliriz. Hare burada Frege'nin mantıksal önermelerin doğruluğunun ya da yanlışlığının onaylanmaya/tasdik edilmeye/iddia olarak öne sürülmeye açık ya da olanaklı olduğunu belirten *assertion-sign* ya da *assertion symbol*'ünü[44] ahlak argümanlarına ya da ahlaki yargılara uygulanıp uygulanamayacağının bir ön denemesini yapar. Zira bu im diğer fonksiyonları arasında, cümlenin evetlenmesine veya kullanılmasına işaret eder.[45]

Sav/iddia (*assertion*), bir eylemin doğru olduğunda ısrar etmektir. Frege tarafından icat edilen: ⊢ sembolü (*assertion sign*), mantıktaki karmaşık semboller sisteminden onun iki bölümüne işaret eder. İşaret, ya kendini takip eden şeyin yalnızca mütalaa bakımından anılmadığını, iddia edildiğini, ya da kendisini takip eden şeyin bir mantık gerçeği olarak veya sistemin bir teoremi olarak savlanabileceği anlamına gelir. (p, q ⊢ r) gibi bir önerme kalıbında, normal anlamda r önermesi, eğer p ve q önermesi doğruysa savlanır.[46]

Hare'nin amacı bu işaretin Frege'ye modern mantık içinde sağladığı kolaylığın bir benzerinin acaba dil içinde ahlak argümanlarını ya da yargılarını belirtirken de bu ifadelerin ya da cümlelerin yapısını daha açık ve net bir şekilde açıklanmakta oluşturulup oluşturulamayacağını görmektir. Frege'de bu işaretin sadece doğruluk değeri taşıyan önermelerde kullanıldığı ve geçerli olduğu göz önünde bulundurulacak olunursa, Hare'in ulaşmak istediğinin de ahlaki argümanlara dair tam da böyle bir açıklık olduğu fark edilecektir.[47] Buna göre kullanılan ve anılan cümlelerde, anma veya tırnak işareti içine almada neustik bulunmamakta ama her iki cümlede de klistik bulunmaktadır.

---

**44** Bu kavram için *Mantık Çalıştayı WhatsApp Gurubu*nda Şafak Ural'ın açtığı tartışmadan ve teklifinden (11.07.2018) oldukça yararlandım. Ayhan Çitil'in "evetleme imi", Özgüç Güven'in "önesürüm imi" Diler Tarhan'ın "bildirim imi" teklifini burada anmak gerekiyor. Tabii ki Ayhan Çitil'in "bu konuda anlaşıp birini kullanalım" önerisini de.

**45** Hare, "*Imperative Sentences*", s. 19.

**46** A. R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy*, London: Routledge, 1996, s. 13.

**47** Nicholas Bunnin - Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, 1. Baskı, Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

Aynı şekilde, bir tropik içeren ama klistiği bulunmayan cümlenin, örneğin "Bu kutuları ...ya götür" (Take all the boxes to…) sözcesinin emir kipinde olduğunu ama tam olmadığını söyleyebiliriz. Bu sebeple neustik, tropik ve klistik, mantıksal olarak birbirlerinden ve frastikten birçok yönden farklıdır ve cümlenin mantıksal özelliklerinin tümü frastikte bulunmaz.

Cümledeki bu elemanların dilin kural ve uzlaşımlarını nasıl etkilediği, burada anılanların dışında başka unsurların olup olmadığı, tropik ve klistiklerde olduğu gibi neustiklerin de cümlelerin mantıksal özelliklerine katkılarının bulunup bulunmadığı, açıkça söylemek gerekirse, etiğin değil, daha çok mantığın konusudur. Ancak, Hare'in bu yeni yaklaşımı konusunda bize detaylı bilgi veren Hudson'un ifadesine göre, onun kural koyuculuğu öğretisini değerlendirmeye kalkacak kişiler için önemli bir sorun vardır: Hare'in karışık (*mixed*) ya da pratik kıyas dediği kıyasın bu yeni duruma göre mümkün olup olmadığıdır. Hare bu konudaki görüşünden vazgeçmemiştir ve Hudson'a göre, vazgeçmek zorunda da değildir.[48]

Örneğin;

(a) Bütün bu kutuları istasyona götür.

(b) Bu bir kutudur.

(c) O hâlde bunu istasyona götür.

Kıyasında buyruksal sonuç, ilk iki öncülü takip eder çünkü (a) küçük öncül 'bu' referansını gösterir ve (b) 'bu' referansı, büyük öncülde içerilmiştir. Bunu inkâr etmek, 'bütün' kelimesinin anlamını inkâr etmektir. Bu nedene önceki çözümlemesinde frastik ve neustik ilgi kusurlar, Hare'in *The Language of Morals*'da verdiği pratik kıyasın temeli olan mantıksal kuralları geçersiz kılmaz.[49] Bu kurallar şunlardır:

*Birinci Kural*: Aralarında yalnızca bildirme kipinde olan şeylerden geçerli olarak çıkartılamayan öncüller dizisinden hiçbir bildirme kipi sonucu, geçerli olarak çıkartılamaz.

*İkinci Kural*: En azından bir emir içermeyen öncüllerde geçerli bir emir sonucu çıkartılamaz. Buna göre "Ahmet Bey arabanızı buradan kaldırın" emrinden geçerli olarak, Ahmet Bey'in arabası vardır' sonucunu çıkartırız. "Uygunsuz bir şey yapma" (emri) ile "A'yı yap"dan (emri) geçerli olarak "'A'nın yapılması uygundur" sonucunu çıkartırız. Bu ifadelerdeki sonuç

**48** Hudson, *The Is-Ought Question*, s. 231-233.

**49** Hudson, *The Is-Ought Question*, s. 233-234.

olarak bildirme kipi, öncül emirlerde içerilmiştir. Fakat: "Arabanı buradan kaldır" emrinden "bir araban var" (bildirme kipi) ve "Onu buradan kaldır" (emir kipi) uygun olarak çıksa bile, "'A' nın yapılması uygundur"dan (bildirme kipi) "'A'yı yap" (emir) sonucunu, ikinci kuralımızdan dolayı, doğru olarak elde edemeyiz. Hare'in ikinci kuralı, onun ahlâk felsefesinin ana dayanağıdır.[50]

Emirlerin mantığı hakkındaki bu iki kural bize, hiçbir ahlâk yargısının bütünüyle bildirme kipinde olamayacağını söylemektedir. Bu, bir şekilde olgu bildiren yargılardan değer yargılarının çıkartılamayacağının yinelenmesi, yeniden dile getirilmesidir. Bildirmekipini emir kipine indirgemeye çalışan emir kuramlarının ahlâkta doğalcı kuramlarla olan paraleliğinden daha önce söz edilmişti. Doğalcı görüş, bu türden mantıksal kuralları gözardı etmektedir. Bu kurallar Hare'in "Hume'un Kanunu" (*Hume's Law*) dediği, olgu ifadelerinden değer ifadelerinin çıkartılamayacağı görüşüdür.[51] Ahlâk tartışması ve bu tartışmanın mantıksal dayanağı bu iki kuraldır. Yine de bu kıyasta bazı güçlükler bulunmaktadır. Zira mantıkçıların genel eğilimi, geçerli kıyası bildirme kipi içinde olanaklı gördüklerinden bildirme kipinin ötesine bakmamışlardır. Bu güçlük şu yolla giderilebilir: Emirlerin mantıksal yapısı içerisinde geçerli bir kıyas oluşturmak için birinci öncülün evrensel emir önermesi, ikinci küçük öncülün belirtme kipinde olması gerekmektedir. Böyle bir kıyas kalıbında sonuç, tekil emir olacaktır.[52] Gerçekte de ahlâk tartışmasında önemli olan husus, pratik kıyas kalıbıdır. Bu kalıp yardımıyla ahlâkî büyük öncül ve belirmek kipinden olan küçük öncül ile ahlâkî sonuca ulaşabiliriz. Burada olgudan değere geçiş sözkonu değil, tersine olgudan değere geçilemezliğin ispatıdır. Sözgelimi,

(1) Bu adam açlık çekiyor ve

(2) Ben ona yardım etmeliyim ifadeleri

(3) Açlık çekenlere yardım edilmelidir öncülün sonucudur.

Bu anlamda (1) ve (2), (3)'den çıkartılmaktadır. Bu adam açlık çekmektedir (bildirme cümlesi), Bu adama yardım etmeliyim (emir cümlesi), eksik bir kıyastır. Birinci öncül yani evrensel emir cümlesi söylenmemiştir. Karışık ya da pratik kıyas kalıbına göre örneğimizi yeniden yazdığımızda;

---

**50** Hudson, *The Is-Ought Question*, s. 233-235.

**51** Hare, "*Imperative Sentences*", s. 28.

**52** Hare, "*Imperative Sentences*", s. 28.

Bütün açlık çekenlere yardım edilmelidir.
Bu adam açlık çekmektedir.
O hâlde bu adama yardım edilmelidir.

Bu kıyasta, olgudan değere geçiş değil, büyük öncül olan evrensel emir cümlesi yoluyla değerden olguya geçiş söz konusudur. Bu kıyası böylece mümkün kılan, akılyürütmenin dedüktif oluşu ve dolayısıyla 'bütün' kelimesinin anlamıdır.[53]

Böylece baş kısımlarda söylediğimizi sonda da söyleyerek tamamlayalım:

Ahlak dilinin mantıksal çözümlemesi, salt semantik bir sorgulama değil, davranışlara kılavuzluk edici bir yol bulma tarzıdır. Ahlâk düşüncemizin mantıksal temelini kuran, ahlâk felsefesinin biçimsel yönü olarak etik: "ahlâk dilinin mantıksal incelemesidir. Eğer bir insan mantığın basit biçimleri ile bazı bilgilere sahip ise, oldukça kompleks ahlâk terimlerinin mantığını anlamak genelde kolaydır."[54] "Etik, dilin mantıksal yapısı yoluyla ortaya çıkartılan ahlâk problemleri hakkında bizim daha iyi düşünmemize yardım eder."[55] Böylece etik ahlâkın içerisinde yer aldığı dilin ne tür bir mantıksal özellikler gösterdiği, mantık disiplininin bu tür bir incelemede bize ne tür gereçler sağlayacağı ile ilişkilidir. Ama aynı zamanda bu mantıksal işleyişin günlük ahlak sorunlarını çözebilecek bir işlevi bulunmaktadır.

---

**53** Hare, *The Language of Morals*, s. 27.
**54** Hare, *The Language of Morals*, Önsöz.
**55** Hare, *Freedom and Reason*, Önsöz.

## KAYNAKÇA


Brayn, Magee, *Yeni Düşün Adamları*, Mete Tunçay (haz.), İstanbul: Birey Toplum Yay., 1985.

Bunnin, Nicholas-Yu, Jiyuan, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, 1. Baskı, Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

Carnap, Rudolf, *Philosophy and Logical Syntax*, London: Kegan Paul, 1935.

Foot Philippa (ed.), *Theories of Ethics*, 9. Baskı, New York: Oxford U. P., 1990.

Habermas, Jürgen, *Moral Concsiousness and Commucunative Action*, çev. Cristian Lenhard - Shierry Weber Nicholsen, Cambridge: Polity Press, 1990.

Hare, Richard Mervyn, "Imperative Sentences", *Mind*, Sayı 58, 1949.

Hare, Richard Mervyn, *The Language of Morals*, New York: Oxford U. P., 1952.

Hare, Richard Mervyn, "Meaning and Speech Acts", *The Philosophical Review*, 79/1, 1970, s. 3-24.

Hare, Richard Mervyn, *Practical Inferences*, London: Macmillan Pub., 1971.

Hare, Richard Mervyn, *Moral Thinking: Its Levels*, *Method*, *and Point*, New York: Oxford U. P., 1981.

Hare, Richard Mervyn, "A Philosophical Autobiography", *Utilitas*, 14/3, 2002.

Hare, Richard Mervyn, *Freedom and Reason*, New York, Oxford U. P., 2003.

Hudson, W. D., *Modern Moral Philosophy*, London: McMillan Press, 1978.

Kerner, George C., *The Revolution in Ethical Theory*, New York: Oxford U. P., 1966.

Kant, Immanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yay., 1982.

Lacey, Alan Robert, *A Dictionary of Philosophy*, London: Routledge, 1996.

Poyraz, Hakan, *Dil ve Ahlak*, İstanbul: Dergâh Yay., 2017

Reichenbach, Hans, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1981.

Warnock, Geoffrey James, *Contemporary Moral Philosophy: New Studies in Ethics*, New York: MacMillan Publ., 1967.

# FEYERABEND ÇIKMAZI: HANGİ "AKLA VEDA", NASIL BİR "YÖNTEME KARŞI"?

**Seda ÖZSOY SOMUNCUOĞLU***

## ÖZ

Dünyayı anlama ve anlamlandırma biçimlerinden olan bilimin ve bilimin mantığının, tarihsel süreç içinde nasıl bir değişim gösterdiği önemli bir tartışma alanı olmuştur. Sayısız fikir ve teknolojik başarıyla akılcılık ve nesnellik temelinde ilerletildiği savlanan bilim, belirli metodolojik reçetelerle yapılandırılmış, katı kuralların ve hatta dogmatizmin içine hapsedilmiştir. Oysaki tüm bunların aksine bütünsel bir bakış açısıyla insanları, doğa ve toplumun müstakil mimarları yerine ayrılmaz parçaları olarak gören bir tavra, bir dine, bir felsefeye ya da adına her ne denecekse böylesi bir eyleyici odağa ihtiyacımız olduğu gözden kaçmamalıdır. Bu bağlamda "bizim yerimize anlayan bir kitap, bizim yerimize vicdan taşıyan bir papaz, ne yiyeceğime karar veren bir hekim" gibi "akılcı olma"nın çeşitli temsillerini bir kenara bırakarak insan hayatı üzerinde tahakküm kuran bir "akla veda" etmenin zamanı gelmiştir. Diğer yandan akli olana bu tür bir yönelim, bilimsel faaliyetler için değişmez ve

* Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı,
E-posta: sedazsy@yahoo.com.tr

mutlak olarak bağlayıcı ilkeler barındıran bir yöntem gerektiği düşüncesini de beraberinde getirir. Ancak özü itibarıyla anarşist bir teşebbüs şeklinde kabul edilmesi mümkün olan bilim, yasa ve düzen öngören almaşıklarından daha insanî ve ilerlemeyi teşvik edici olduğuna göre metodolojik kısıtlamaları ortadan kaldırmak da bir zorunluluktur. Böylece "Ne olsa uyar!" ilkesi, kestirmeci bakış açısıyla bir "bilim düşmanlığı" olarak değil, diğer düşünme biçimlerinin bilimsel olmadıkları gerekçesiyle toptan mahkûm edilmelerine ve mantıkçılarla bilgi kuramcılarının savunduğu bilim imgesine yönelik bir karşı çıkış şeklinde okunmalıdır. Bu çalışmada, Feyerabend tarafından özgün bir yaklaşım tarzıyla ele alınan bilim mantığının nasıl bir içerime sahip olduğu irdelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Paul Karl Feyerabend, ne olsa uyar, yöntem sorunu, akla veda, yönteme karşı

## FEYERABEND'S DILEMMA: WHICH "FAREWELL TO REASON", HOW "AGAINST METHOD"?

### ABSTRACT

Science and logic of science which were one of the ways of understanding and making sense of the world, has changed in the historical process and has become an important field of discussion. Science advocated for countless ideas and technological achievements on the basis of rationality and objectivity, structured by specific methodological prescriptions, imprisoned in strict rules and even dogmatism. However, it should not be forgotten that we need such an action focus, as an attitude, a religion, a philosophy or whatever it is called on its behalf, to see people as integral parts of nature and society, rather than as independent architects. In this context, it is time to say "farewell to reason" to leave "a book that understands for us, a priest who is conscientious for us, a doctor who decides what to eat" and which puts aside the various representations of "being rational" and set up a domination over human life. On the other hand, this kind of orientation to the mind brings with it the idea that a method that contains unchanging and absolutely

binding principles for scientific activities which is necessary. Nevertheless it is a necessity to eliminate the methodological constraints as it is more humane and encouraging progress than it envisages science, law and order, which can be considered as an anarchist enterprise in essence. That way the principle of “anything goes” should be read not as “being an enemy of science” but as an opposition to the collective conviction that other forms of thinking are not scientific and to the science image advocated by logic and knowledge theorists. In this study, it will be examined how the scientific logic handled by Feyerabend with an original approach.

**Keywords:** Paul Karl Feyerabend, anything goes, problem of method, farewell to reason, against method

## Giriş

*Meta+hodos+logos* sözcüklerinden oluşan *metodoloji* terimini, -her ne kadar çok çeşitli şekillerde düşünülebilecek olsa da- Türkçeye "*logos*'un yolundan geçerek ilerlemek" olarak çevirmek mümkün gözükmektedir. Bu çeviri ise her türlü yolun *logos*'un yoluyla kesişip kesişmeyeceği veya bu kesişmeyi gerektirip gerektirmeyeceği ve hatta *logos* dışında başka bir vasfı taşıyan yolun olup olamayacağı sorularını gündeme getirir. Çünkü herhangi bir metodoloji bağlamında izlenecek yolun akliliği içermesi beklenir. Metodoloji, *meta*'nın *öte* veya *sonra* anlamı gereği logos ile yürünen yoldan sonrası(na varma) ancak *ile birlikte* anlamına gereği ise *logos*'a yoldan geçerek varma, *logos* ile yoldan geçme gibi bir anlam kazanır. Dolayısıyla günümüzde metodolojiyi ana hatlarıyla *logos* olarak kabul edilen bilime vardıran yol şeklinde kullanmak mümkündür. Peki *logos*'tan ne anlaşılmalıdır? Herakleitos'un işaret ettiği üzere *kosmos*'a içkin bir ilke mi yoksa bugün genel itibarıyla anlaşıldığı gibi hesaplamaya veya muhakemeye dayalı bir söylem yapısı mı? Terim olarak temel bir rasyonel ilkeyi kapsadığı düşünüldüğünde metodoloji takip edilecek akılcı bir yol demekse nasıl/hangi akıl ve nasıl/hangi mantık sorusu da yanıtlanmalıdır. Ancak sadece terim anlamı bırakılıp kavramsallaştırmaya bakıldığında bu deyiş ile Aristoteles'in öngördüğü ve ilk ilkelerin *nous* ile elde edildiği bir tarzı mı, Bacon tarafından ileri sürülen ve bir önermeler piramidinin tabanından tepesine tedrici olarak yükselen bir biçimi mi, Descartes'in analiz ve sentezini mi, yoksa Newton'un hipotetik dedüktif sistemini mi anlamak gerekir? Dahası tarihsel süreç içerisinde "yol"un giderek daha anlamlı veya daha doğru olana indirgenmesi söz konusu olmuştur. Bununla birlikte mevcut işleyiş, *logos* tarafından tüketilemeyecek olan unsurların bilimden yani sağlam bir metodolojiye dayanması öngörülen bilişsel bir disiplinden dışlanmasını ve üstelik genel olarak bir dizi disiplinin *logos* tarafından kuşatılacak bir biçimde daraltılmasını ortaya çıkarmıştır.

Oysaki sağduyu açısından insani deneyimin *logos* ile birebir örtüşmesi beklenemez. Bu durum *muthos*, *pathos* ve *ethos*'u da işe dâhil etmeyi zorunlu kılar. Çünkü bilim, sadece olgular ve olgulardan yapılan çıkarımlardan oluşmaz. Aksine bilgimizi meydana getiren olgular, belirli bir dünya görüşüne dayanan fikirlerin ürünüdür. Bunu göz ardı eden sistem, bilimi, iştirakçilerini basitleştirerek basitleştirir. Örneğin; önce bir araştırma sahası tanımlanır ve bu saha tarihin geri kalan kısmından izole edilir -fiziğin, metafizik ve teolojiden ayrılması gibi- ve kendisine özel bir mantık verilir. Bu mantık, sahada çalışanları şartlandırarak eylemlerini tekdüze kılar ve tarihsel sürecin geniş bölümlerini dondurur. Ortaya istikrarlı olgular çıkar ancak araştırmacıların sezgileri ketlenir, imgelemleri sınırlanır, hatta dilleri bile kendilerinin

olmaktan çıkar. Böylece kanaatler, inançlar, kültürel unsurlar ve mizah gibi insani eylemin bileşenleri dışarda bırakılır ki katı kurallara bağlı kalan bir bilim yapma geleneği/bilim mantığı inşa edilir. İşte esasında karşı çıkılması gereken de budur. Tıpkı Feyerabend'de olduğu gibi.

## Feyerabend'in Yönteme İlişkin Görüşleri

Pozitivizmin etki alanını genişletmeye başladığı dönemden itibaren bilim olan ile bilim olmayan arasındaki ayrımın yapılması için standart ölçütlerin belirlenmesi gerektiği yeniden gündeme gelmiştir. Mantıksal pozitivizmin (mantıksal ampirizm) bu soruna yönelik çözüm önerileri, evrensel ve nesnel bir yaklaşım tarzıyla bilimde ilerlemeyi mümkün kılmaya odaklanmıştır. Katı bir bilimcilikle sonuçlandığı iddia edilen bu yolda farklı görüşler geliştirerek yeni bir patika açan Feyerabend, standart ölçütlere ve bütün alanları yönlendiren tek bir yönteme karşı çıkmış ve bu konuyla ilgili görüşlerini *Yönteme Karşı* (Against Method, 1975) adlı eserinde detaylı olarak ele almıştır. Başlangıçta sıkı bir mantıksal pozitivist olan fakat zamanla farklı görüşlere bağlanan düşünür, Lakatos'un 1974 yılında ölmesi üzerine yarım kaldığını söylediği bu eserinde bilimsel yöntem tartışmalarına bir son vermeyi amaçlar. Ona göre bilimin tek bir yöntemi yoktur.

> "Birinci Dünya Bilimi, Avrupa'da 'bilimsel devrim' sonucu doğmuş, şimdiyse bütün dünya üniversitelerinde, teknoloji kurumlarında uygulanan bilim, beyinlerimizi düşünce ve teknik başarılarıyla bombardıman etmeyi sürdürüyor. Çoğunlukla 'ussalcılık/akılcılık (rationalism)' denen bir ideoloji eşlik ediyor ona, ussalcılığa/akılcılığa göre bilim, sistemli, açıkça belirlenebilen biçimde üretiliyor, diğer bütün gelenekleri ezip geçiyor. Dünyanın neye benzediğini, gereksinmelerimize uyacak biçimde nasıl değiştirilebileceğini keşfetmemizde bize yardımcı olan bir 'bilimsel yöntem' vardır. *Yönteme Karşı* bu savı yadsıyor/bu önermeyi reddediyor. Bilimsel keşiflerin temel ussallık/aklilik ölçüleriyle alışılmış yöntembilimsel reçetelerle çatıştığını göstermeye çalışıyor. Bilim ussal/akılcı bir yolla ilerlemiyor, ilerleyemezdi de. Ussallık/aklilik ve açık kurallar, ussalcıların/akılcıların tek kabul edilebilir bilgi kaynağı olarak gördükleri bilimin yolunu kesecektir."[1]

---

**1** Paul K. Feyerabend, *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007, s. 7-8.

Esasında bilim, geliştirildiği ve uygulama alanı bulduğu şartlara bağlı olarak şekillenir. Bu bağlamda farklı ortam ve şartlar, farklı bir bilim pratiği/bilim mantığının tesisine imkân tanır. Bu minval üzere bir "Üçüncü Dünya Bilimi" inşa etmek adına Batı'nın bakış açısına/nesnellik algısına[2] uygun olmadığı için reddedilen bilim mantığına işlerlik kazandırmak da pekâlâ mümkündür. Bilim yapma geleneği, kültürle yakından bağlantılıdır ve bilimin pek çok biçiminin olduğunu, bunların hepsinin güçlü ve zayıf yanlarının bulunduğunu ve her kültürün/her ulusun kendi özel ihtiyaçlarına uygun bir biçim belirleyebileceğini kabul etmek gerekir. Çünkü "rastlantılarla konjonktürlerle ve tuhaf bir şekilde yan yana gelmiş olaylarla dolu" olan "karşılıklı etkileşim labirenti"ni geçmek, tek bir yöntem ya da bilim mantığı dâhilinde mevzubahis edilemez. İçinde bilinmeyenlerle dolu bir varlık alanını keşfetmek, sınırlayıcı kurallar ve evrensel standartlarla gerçekleştirilemez.

Böylece bilim felsefesindeki tartışmalara yöntem eleştirisi üzerinden katılan düşünür, bilimin statüsünü sarsan açıklamalarıyla dikkat çeker. Ona göre bilim; din, sanat, astroloji gibi alanlardan biridir ve bundan dolayı onun üstün olmasını sağlayacak herhangi bir ölçüt ya da yöntem gerekli değildir. Dahası bilim, "(…) aslında anarşist[3] bir çabadır: Kuramsal Anarşizm, yasa ve düzen öngören diğer seçeneklerinin yanında daha insana yakın, daha çok ilerlemeyi yüreklendiricidir ve bilim bile ancak arada sırada anarşist hareketlerin oluşmasına izin verirse başarılı olacaktır."[4] Dikkat edileceği üzere bu anlamdaki bir anarşist çaba, esasen *eleştirel bir söylem üretme* demektir. Bu nedenle katı bir tutum yerine göz önünde bulundurulması gereken uygun ilke şudur: "Ne olsa uyar (Anything goes)."[5] Ancak bu ifadeden anlaşılması gereken birebir karşılık olarak "ne olsa uyar" veya "ne olsa gider" gibi bir slogan değil, belki de kaynak dilin konuşma biçemine Türkçede de yaklaşmayı sağlayacak ve dolayısıyla imkân çeşitliliğini kucaklamayı temin edecek şekilde "Bu(nlar) da mümkündür, neden olmasın?" gibi bir deyiştir. Bu durumda belirli bir kurala ya da geleneğe bağlı kalmak, bilimin ilerlemesini sekteye uğratırken bunlara karşı çıkarak yeni kanallar açabilmek, hem özgür düşünmeyi hem de kuramların çoğalmasını destekler. Bu bağlamda düşünü-

---

**2** Feyerabend için Batı'nın biliminin "Birinci Dünya Bilimi" olarak kabul görmesinin nedeni daha iyi bir anlayış ve herkes için daha iyi bir yaşam üretmesi değil, daha iyi silahlar imal etmesidir. Ayrıca düşünür açısından Batı biliminin icra edilmesinde fırsatçılığın yani herhangi bir yabancı kültürden işe yarayan unsurların alınmasının ve geri kalanlara ise yüz çevrilmesinin büyük bir payı vardır.

**3** Feyerabend açısından bir anarşist, aklın (gerçek, dürüstlük, adalet ve benzerlerinin) otoritesini baltalamak için akıl oyunu oynayan gizli bir ajan gibidir.

**4** Feyerabend, *Yönteme Karşı*, s. 47.

**5** Feyerabend, *Yönteme Karşı*, s. 47.

rün öne sürdüğü ilke dolayımında bilimsel standartlara bir almaşık şeklinde kurguladığı epistemolojik anarşizm, "en gelişmiş, görünüşte en güvenilir kuramların bile sarsılabilir olduğunu" savunur. Bilim tarihinden sağlanan veriler bize, bilim olan ile bilim olmayanın birbirinden ayrılmasının gereksiz olduğunu göstermiştir. Kopernik, Atomcu Kuram, Büyücülük, Çin Tıbbı örnekleriyle ortaya koyulduğu üzere bilimsel etkinlikler, "her tekil kuram, her peri masalı, her efsanenin diğerlerini daha büyük bir açıklık ve güçle ifadeye zorladığı ve bu rekabet sürecinde bilincimizin gelişmesine katkıda bulunduğu, durmaksızın büyüyen birbiriyle bağdaşmaz alternatif görüşler okyanusudur."[6] Bu nedenle yeni yaklaşımlara açık olmak ve bunlara direnen 'bilim şovenliği'ni ortadan kaldırmak bir zorunluluktur çünkü tektipleşme, bilimin eleştirel gücünü zayıflatır.

Bu eksende Feyerabend için temel şart, olgulara tapınmak yerine nesnel bilgiyi elde etmek adına fikir çeşitliliğini gözetmektir. Ancak çeşitliliği teşvik eden bir yöntem insancıl görüşle bağdaşır. Eski veya saçma olup olmadıklarına bakılmaksızın dikkate alınan her düşünce bilgimizi geliştirecek olan çeşitliliğin birer parçasıdır.[7] Kavramların ve metafizik görüşlerin çoğulluğu, yalnızca metodoloji için önemli değildir, aynı zamanda insancıl bir bakışın da bileşenlerini oluşturur.[8] Yine bilim tarihinden sağlanan veriler, aslında olgusal olarak uygun olmadığı ya da akla yatkın olmadığı iddiasıyla reddedilen görüşlerin arka planında mezkûr bileşenlerin varlığını ispatlamaktadır. Aristoteles ve Batlamyus'tan önce Aristarkus ve Hipparkos'un argümanlarıyla desteklenen fakat kabul görmeyen Dünya'nın hareketine ilişkin fikirler, bilim tarihinin tozlu raflarından Kopernik tarafından indirilmiş ve uzun yıllar boyunca hüküm süren yermerkezli evren anlayışının yerine güneşmerkezli evren anlayışı geçmiştir. Burada üzerinde durulması gereken Kopernik, Bruno ve Galilei gibi bilim insanlarının ve takip eden yıllarda özellikle Newton'un yıldız falı ve simya kitapları hakkında yaptıkları incelemelerin de bilime yönelik yaklaşım tarzlarını şekillendiren unsurlar arasında önemli bir yeri olduğudur. Buna koşutlukla bilim felsefecileri, mantıkçılar ve bilim insanları tarafından akla atfedilen üstünlük de dayanaksız kalacaktır. Feyerabend'in ifadelerine başvuracak olursak:

> "Ne bilim ne de aklilik, evrensel üstünlük ölçüleridir. Bunlar kendi tarihsel kökenlerinden habersiz tikel geleneklerdir (…) Hayır, bilim kutsal değildir. Sadece var olması, hayran olunması ve sonuç

**6** Feyerabend, *Yönteme Karşı*, s. 50.

**7** Feyerabend, *Yönteme Karşı*, s. 64-65.

**8** Feyerabend, *Yönteme Karşı*, s. 71.

> alması, onu bir mükemmellik ölçüsü yapmaya yetmez. Modern bilim, eski görüşlere ve bizzat akılcılığa karşı yükseltilmiş genel itirazlardan sökün etti, bilgi meseleleri de dâhil olmak üzere her türlü işin yürütülmesinde belirli genel kurallar ve standartlar bulunduğu düşüncesi sağduyuya karşı yükseltilmiş genel itirazlardan sökün etti (…) En katı bilimsel 'olgular'ın bile onları birer olgu yapan değerleri boşa çıkaracak birtakım kararlarla ve/veya onların yerine farklı türde olgular koyacak bir araştırmayla tepetaklak gidebileceğini gördük. Bilimi desteklemek için kullanılabilecek her şey, ona karşı da kullanılabilir. Nasıl fiziksel ölçüm araçlarımız bir fiziksel bölgeden (bir tarihsel dönemden) diğerine değişiyor ve değişmesi gerekiyorsa 'gerçekliği' 'görünüş'ten ayıran (kültürel) ölçüm araçları da bir kültürden diğerine veya bir tarihsel evreden diğerine değişir ve değişmelidir."[9]

Bu değişim sürecinde bilim insanlarının nasıl yol almaları gerektiği ise öncelikli ve önemli bir husus olarak karşımıza çıkar. Feyerabend, bununla ilgili görüşlerini aktarırken hem kendisi gibi post-pozitivist bilim felsefesinin öncülerinden ve belirli bağlamlarda aynı fikirlerde buluştuğu hem de yaklaşım tarzını takdimde bilimsel rasyonalite konusunu ısrarlı bir biçimde bilim topluluğuna devretmeye çalışan ve bu nedenle son derece ilginç bir totaliter bilim anlayışının savunucusu konumuna gelen Thomas S. Kuhn ile bir hesaplaşmaya girer. Burada yanıtlanması gereken başat soru, bilimin metodolojik yönergelerle mi yoksa değer yargılarından bağımsız basit betimlemelerle mi ilerletileceğidir. Kuhn taraftarları için geçerli olan her türlü eleştiriyi kısıtlamak, kapsamlı kuramların sayısını bire indirmek ve paradigması bu tek kuram olan bir olağan bilim yaratmaktır. Öğrencilerin farklı hatlar üzerinde spekülatif düşünceleri önlenmeli, memnuniyetsiz meslektaşların uyumlu olmaları ve "ciddi çalışmalar yapmaları" sağlanmalıdır.[10] Bu yaklaşım tarzıyla Kuhn[11], bir yandan safdışı bıraktığı öznel değer yargıları için nesnel ve tarihsel bir zemin tesis etmeyi amaçlarken diğer yandan da daha güvenli bir kanal açmayı istemektedir. O halde bunu etkin kılacak unsur nedir? Böyle

---

**9** Feyerabend, *Yönteme Karşı*, s. 290-320.

**10** Paul K. Feyerabend, "Uzman İçin Teselliler", *Eleştiri ve Bilginin Gelişmesi*, haz. Imre Lakatos, Alan Musgrave, çev. Nur Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017, s. 249.

**11** Kuhn'a göre bilim, olağan dönemler ile devrimlerin art arda gelmesinden oluşur. Olağan dönemler tekçidir; bilim insanları dünyayı tek bir paradigma üzerinden görme girişiminden kaynaklanan bulmacaları çözmeye çalışırlar. Devrimler ise çoğulcudur ta ki yeni bir paradigma doğup da yeterli desteği kazanarak yeni bir olağan dönem için temel olma işlevini yerine getirsin.

bir girişim, bilimleri diğer etkinliklerden ayıracak olan bir bulmaca çözme geleneğini gerektirir ve bu gelenek, bilimleri sahip olabilecekleri başka ve daha bulanık özelliklere göre "çok daha emin ve çok daha doğrudan" bir yolla "hem daha net hem de daha temel bir tarzda" ayırır.[12] Oysa Kuhn bunları dikkate alırken bilimin amacını ve bu amacı gerçekleştirirken kullanılacak enstrümanları tartışmayı ihmal etmiş gözükmektedir.

Gözden kaçırılmaması gereken konu, bilgi üretme girişiminin bir rehberliğe ihtiyaç duyduğu ve sıfırdan başlayamayacağıdır. Tekçi bir bakışla bazı sayıltıların dışlanması ve bazılarının saplantılı bir şekilde işe koşulması uygun değildir. Böylece hem alternatiflerin yardımı olmaksızın kuramların çürütülemeyeceği düşüncesi hem de kuramların uzun bir dönem boyunca kusursuzca işleyeceği argümanı geçersizleşir. Kuramlar arasındaki etkileşim ve hatta gerilim olmasaydı bir ilerlemeden söz etmek de olanaksızlaşırdı. Bu da bizi, gelişmeye katkı sağlayan şeyin bulmaca çözme etkinliği değil, çok çeşitli görüşlerin etkileşimi olduğu sonucuna götürecektir. Dahası "hakikat arayışı" ve "insanlığın en yüksek hedefi" şeklindeki ifadelerle yüceltilen bulmaca çözme etkinliği olarak bilim, ele alınması ihmal edilen amacının bir parçası olan insanların mutlulukları ve özgürlüklerinin arttırılması sorununu da dışarda bırakmaktadır. Hâlbuki ilerleme her zaman yerleşik ve kökleşmiş yaşam biçimlerinin rağbet görmeyen ve henüz kökleşmemiş değerler ile sorgulanmasıyla başarılmıştır.[13]

Bu doğrultuda Feyerabend, kuramların çoğalması işlemi için bir art arda geliş yerine yan yana oluş şeklinde kurguladığı ilişki biçimini eşzamanlılık ve etkileşim kavramlarıyla uygunluk içinde değerlendirir. Kuhn tarafından "bilim camiasına belirli bir süre için model sağlayan yani örnek sorular ve çözümler temin eden, evrensel olarak kabul edilmiş bilimsel başarılar"[14] olarak tanımlanan paradigmaya yani "geniş bir düşünsel çerçeve (paradigma)"ye bağlı kalmak, Feyerabend'in ilerlemeyle ilgili öne sürdüğü düşünceleri birbirine alternatif oluşturacak kuramlarla çalışmak üzerine temellendiğinden engelleyici olacaktır.[15] Feyerabend için Kuhn'un çalışmaları her yoruma uygun ve her yoruma destek sağlayabilir nitelikte olmaları bakımından müphemdirler.[16] Bu noktada Imre Lakatos da bilim tarihinin, rekabet halindeki paradigmaların tarihi şeklinde değerlendirildiğini ve 'çoğulcu kuramsallık'ın

---

**12** Feyerabend, "Uzman İçin Teselliler", s. 250.

**13** Feyerabend, "Uzman İçin Teselliler", s. 261.

**14** Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan Yayıncılık, s. 42.

**15** Cemal Güzel, *Bilim Felsefesi*, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013, s. 143.

**16** Feyerabend, "Uzman İçin Teselliler", s. 243-283.

'tekçi kuramsallık'tan daha iyi olduğunu vurgulayarak Feyerabend'i açıkça destekler.[17] Ancak Feyerabend, Kuhn'un öngördüğü katı kurallar ve Lakatos'un katı çekirdeğini bir benzerlik -Feyerabend, Kuhn'un kuramları ile Lakatos'un araştırma programlarının aynı şeyi kastettiğini belirtirdâhilinde ele alır ve eleştirir. Ayrıca düşünür, Karl R. Popper'a karşı ileri sürdüğü argümanlarla da dikkat çeker. Bu bağlamda bir geri dönüşle konuya eğilirsek mezkûr eleştirilerin Popper'ı da bağladığını görürüz.

Bilindiği üzere metodoloji probleminin genel hatları yirminci yüzyılın başlarında Popper tarafından formüle edilmiştir. Popper açısından bilime sınır çizme işi, bir kuramın bilimsel olarak nitelendirilebilir oluşuyla ya da bu niteliği belirleyebilecek bir ölçütün varlığıyla ilgilidir.[18] Bu ölçüt, yanlışlanabilirliktir ve yanlışlanabilen kuramlar bilimsel olma niteliği haizdir. Ancak Feyerabend, Popper'ı "naif yanlışlamacı" olarak görür çünkü hiçbir kuram alanındaki tüm olgularla örtüşmezken hatta deney ve gözlem verileriyle uyuşmayan kuramlar mevcutken[19] tek bir yanlışlamanın kuramı yerle bir etmesi naif yanlışlamacıların görüşüdür. Diğer yandan Popper'a göre bilim insanının görevi, önermeler ya da önermeler dizgesi ileri sürmek ve bunları sistemli bir biçimde sınamaktır. Bilimsel araştırma mantığı ise bilimsel araştırma yöntemini mantıksal olarak çözümlemeye yardımcı olmalıdır. Bilimsel araştırma yöntemi de genel olarak savlandığı gibi gözlem-deney-tümevarım yöntemi şeklinde değil, çok daha kompleks bir yapıya sahip olan hipotetik dedüktif bir yolla ilerler.[20] Feyerabend böylesi genel yöntem kurallarına itiraz eder çünkü onun açısından bilim, kendiliğinden aydınlatıcı ve özgürleştirici değildir ve bilimin tek başına bir kurtarıcı olduğu tezi kabul edilemez. Bunun için iki yönlü bir çözüm geliştirilebilir: Toplumu, egemen bir bilgi türü olarak bilimden korumak ve bilim insanlarını, yöntembilimcilerin kısıtlayıcılığından uzak tutmak.[21] Buna koşutlukla her şeye uygulanabilen bir ölçüt, her olguyla birebir örtüşen bir kuram ve doğru bilgiye ulaşmamızı sağlayan biricik yöntemin varlığından söz etmek mümkün gözükmemektedir. Evrendeki çeşitlilik, bu yekpareliği yok edecek zenginlikte olduğundan bilgimizi temellendiren tek bir açıklama biçiminin üstünlüğü kabul edilemez. Çünkü bu çeşitlilik ve eski ile yeni arasındaki çatışma, ilerlemenin kanıtıdır. Bu du-

**17** Imre Lakatos, *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*, çev. Duygu Uygun, İstanbul: Alfa Yayınları, 2014, s. 120-121.

**18** Karl R. Popper, "Bilim: Kestirimler, Çürütmeler", *Sağduyu Filozofu: Popper*, çev. İsmet Birkan, Cemal Güzel (der.), 1996, s. 165-212, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

**19** Feyerabend, *Yönteme Karşı*, s. 73.

**20** Karl R. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka ve İbrahim Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998, s. 51.

**21** Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, Ankara: Vadi Yayınları, 2000, s. 120.

rumun gereği olarak "ussal/akılcı olmayan yollar" denenmelidir. Feyerabend bu yaklaşım tarzını destekleyen görüşlerini şöyle ifade eder: "Düşünceler bugüne dek sürdüler, şimdi akılla uyum içinde olabilirler. Sürdüler çünkü önyargı, tutku, aldatmaca, yanlışlar, darkafalılık, kısaca buluş bağlamını oluşturan tüm öğeler, aklın diktasına karşı çıktı. Çünkü bu ussal olmayan öğelere, kendi yollarında yürümeleri için izin verildi. Başka türlü söylersek: Kopernikçilik ve diğer ussal görüşler, bugün varsa bu, geçmişlerinde bir zamanlar aklın ortadan kalkmasından dolayıdır."[22]

Bugüne kadar bilimde gözlemlenen ilerlemeler, mevcut yöntemlerin çiğnenmesiyle gerçekleşmiştir. Çünkü bilim, değişmez kutsallığı olan bir etkinlik olarak görülemez ve aklın evrensel kabul edilmesi, akıldışının ise tamamen ortadan kaldırılması mümkün değildir. Feyerabend için bilim ile bilim dışı dünya görüşleri arasındaki verimli alışveriş, daha önce de vurguladığımız gibi anarşist bir yaklaşım tarzının gerekliliğini göstermektedir. Düşünür, kuramsal anarşizmden neyi kastettiğini şöyle açıklar: "Bilgi kuramsal anarşizm, kuşkuculuktan ve siyasal (dinsel) anarşizmden farklıdır. Kuşkucu, her görüşü ya eşit olarak iyi ya kötü bulup ya da onlar hakkında bir yargıda bulunmaktan kaçınırken bilgi kuramsal anarşist, en sıradan en çılgın düşünceleri savunmakta bir sakınca görmez. Siyasal ya da dinsel anarşist, belli yaşama biçimlerini yasaklar; bilgi kuramsal anarşist ise savunmak isteyebilir onları; çünkü hiçbir kuram ve ideolojiye bitmez tükenmez bir bağlılığı ya da düşmanlığı yoktur: Siyasal anarşistten çok Dadacıya benzer; onun gibi hiçbir programı yoktur, üstelik programların karşısındadır."[23] Bu bilgiler ışığında Feyerabend'in *Yönteme Karşı* adlı kitabında serimlediği görüşlerin, bilimin tek egemen güç haline dönüşme tehlikesine yönelik bir karşı duruşu, aynı zamanda da bilimin tek bir yönteminin olması gerektiği savıyla ilgili eleştirileri içerdiğini söylemek mümkündür. Feyerabend'e göre her yöntemin sınırları bulunmaktadır ancak kendisinin ileri sürmüş olduğu "Ne olsa uyar." kuralı sınırı olmayan tek kuraldır.

Bu ilke ekseninde *Yönteme Karşı*'da ortaya koyduğu görüşlerini *Özgür Toplumda Bilim* (Science in a Free Society, 1978) adlı eserinde geliştiren ve daha da ileriye taşıyan Feyerabend, gelenek ve özgür bir toplum hakkındaki düşüncelerini sıralayarak yola koyulur. Ona göre gelenekler, ne iyi ne de kötüdürler, yalnızca vardırlar. Bir gelenek ancak başka bir gelenekle kıyaslandığında yani ona ancak dünyayı kendi değerlerinin bakış açısından gören katılımcıların gözüyle bakıldığında arzu edilen ya da edilmeyen özellikler kazanır. Gelenekler ve değerler çoğuldur ve bunların taraftar kazanmasının

**22** Feyerabend, *Yönteme Karşı*, s. 166.

**23** Feyerabend, *Yönteme Karşı*, s. 200-201.

özel yolları -propaganda gibi- bulunmaktadır. Bunlarla etkileşime geçen bireyler veya gruplar, olayları ve bu olayların meydana çıkardığı yapıları yargılarken pragmatik bir felsefe benimseyebilirler. Bu doğrultuda kolektif karar vermenin de çeşitli yolları vardır. Özgür bir toplum ise bütün geleneklerin eşit haklara, eğitime ve öteki güç odaklarına ulaşma olanakları açısından eşitliğe sahip oldukları bir toplumdur. Böyle bir toplumun temel yapısı koruyucudur, bir ideoloji üzerine temellenmez ve bu yapı, bir inanç işlevi değil, bir demir parmaklık işlevi görür. Böylesi bir toplum dayatılmayacak, tersine belirli sorunları işbirliği ruhuyla çözen insanların sözü edilen koruyucu yapıları oluşturmalarıyla ortaya çıkacaktır. Özgür bir toplumun yapısı sorununu çözüme kavuşturacak olan yönlendirilmiş değil, açık tartışmalardır ve bu toplum, bilimle toplumun ayrılmasında ısrarcıdır.[24] Buradan hareketle bilim nedir ve bilimi bu kadar yüce yapan nedir sorularına yanıt arayan Feyerabend, birinci sorunun birçok yanıtı olduğunu ancak ikinci soruyu sormaya bile yanaşılmadığını iddia eder. Çünkü bilim, kusursuz olarak kabul edilmektedir.

> "Bu konuda bilim insanları ve bilim felsefecileri, kendilerinden önceki biricik Roma Kilisesi'nin savunucuları nasıl davrandılarsa öyle davranırlar: Kilise öğretisi hakikattir, bunun dışında kalan her şey dinsizlerin saçmalıklarıdır. Gerçekten de bir zamanlar dinbilimsel retoriğin cephaneliğindeki belirli tartışma ve örtük ikna yöntemleri şimdi bilimde kendilerine yeni bir mekân bulmuşlardır. Bu fenomen, garip ve bir miktar üzücü olsa da bir avuç müminle sınırlı kaldığı sürece aklı başında kimse için rahatsızlık verici bir şey olamazdı: Özgür bir toplumda birçok garip inanışlara, öğretilere, kurumlara yer vardır. Ama bilimin üstünlüğünün onun doğasından geldiği varsayımı, bilimin de ötesine geçerek hemen herkes için bir iman nesnesi haline gelmiştir. Dahası bilim artık tikel bir kurum değildir: Kilise, bir zamanlar nasıl toplumun temel dokusunun bir parçası olduysa şimdi de bilim demokrasinin temel dokusunun bir parçası olmuştur. Kilise ile Devlet artık elbette birbirlerinden özenle ayrılmışlardır. Oysa Devlet ile Bilim iç içedir."[25]

Buna koşut olarak bilimin toplumun yararına değil, bilimle uğraşanların iyiliği için yapılan pratik bir edim olduğu sonucuna varan Feyerabend,

---

**24** Paul K. Feyerabend, *Özgür Toplumda Bilim*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 42-46.

**25** Feyerabend, *Özgür Toplumda Bilim*, s. 99-100.

akıl ile pratiği tek bir diyalektik sürecin parçası olarak görür ve standartların yetersizliğini yeniden gündeme getirir. Çünkü her araştırmanın temelini oluşturan ve onun "bilimsel" ve dolayısıyla güvenilir olmasını garantileyen tek bir usul ya da kurallar dizisi yoktur. Standartlar, araştırma sürecine göre uyarlandığından her büyüklüğü ölçen evrensel ve kalıcı bir ölçüm aleti fikri ne denli gerçekçi değilse uygunluğun değişmez ölçüsü olan evrensel ve kalıcı bir yöntem fikri ve hatta evrensel ve kalıcı bir ussallık fikri de o denli gerçekçi değildir.[26] Böylece metodolojiye dayandırılmış savların, bilimin kusursuzluğunu kanıtlayamayacağı gün ışığına çıkar. Buna rağmen günümüzde bilimin sahip olduğu egemenliği kabul etmek gerekmektedir ancak bu egemenlik, mukayeseli üstünlükten değil, yarışmanın bilim lehine düzenlenmiş olmasından kaynaklanır. Buradan "bilimsel olmayan ideolojilerin, pratiklerin, kuramların ve geleneklerin ancak eğer kendilerine eşit rekabet şansı verilirse güçlü bir rakip haline gelerek bilimin belli başlı eksiklerini ortaya çıkarabileceği" sonucuna varmak mümkündür. Yüzyıllar boyunca bilim kurumlarının yetkelerini, rakiplerini bastırarak koruduklarını gözden kaçırmamak gerekir.[27]

Bilim ve ussallık konusundaki düşünceleri eleştirmeyi sürdüren Feyerabend, her ne kadar eserini "putları açığa çıkararak yerli yerine oturtma yönünde çok uzun ve oldukça sıkıcı bir çaba" olarak görse de burada, kendisine yöneltilen "bilim düşmanı" suçlamasının ne kadar yersiz ve dayanaksız olduğunu kanıtlamaya çalışır. Ona göre herkes, hakikat olduğunu düşündüğü ya da doğru bulduğu şeyin peşinden gidebilmelidir. Ayrıca hakikatin ya da doğru olan şeyin ne olduğu hakkında işe yarar bir karara varmanın tek yolu, mümkün olan en geniş alternatifler yelpazesinden haberdar olmaktır.[28] Bir liberal olduğunu dile getiren düşünür için hakikati arayanların kurumsal araçlarla susturulması değil, sözlerini söylemelerine olanak tanınması gerekir. Feyerabend, düşüncelerin, yöntemlerin, yaşam biçimlerinin çoğulluğundan yana olduğunu vurgular.[29] Onun karşı çıktığı bir kurum olarak bilim

**26** Feyerabend, *Özgür Toplumda Bilim*, s. 131.

**27** Derek Gjertsen, *Bilim ve Felsefe*, çev. Feride Kurtulmuş, İstanbul: Say Yayınları, 2000, s. 183.

**28** Feyerabend, *Özgür Toplumda Bilim*, s. 116.

**29** Feyerabend, bu konuyla ilgili olarak John S. Mill'in görüşlerinin önemini her fırsatta ortaya koyar. Ona göre Mill, *Özgürlük Üstüne* adlı eserinde, özgürlük ve çoğulculuğun değerini bütün dayanaklarıyla gözler önüne sermiştir. Ussallık üzerine temellendirilmiş bir toplum tam anlamıyla özgür değildir, böyle bir toplumda aydınların oyunu oynanır. Çünkü burada, düşüncelerin ve kurumların çoğulculuğu yalnızca yetenekleri olgunlaşmış insanlar için yani aynı meslekten aydınlar ve onların öğrencileri için geçerlidir. Oysa özgür bir toplumda herkes, bütün haklardan eşit ölçüde yararlanmalıdır. Ayrıca Feyerabend, görüşlerin çoğulluğunun neden önemli olduğu noktasında Mill'in ileri

değil, bilimin belirli kalıplara sıkıştırılması ve herkesin yararı gözetilerek icra edilmemesidir. Bu süreç, yaratıcılığın önüne engeller çıkarırken bazı bilim insanları ise kısıtlı üretkenlikleri karşılığında hak ettiklerinden fazlasıyla ödüllendirilmektedir. Feyerabend, bu tür insanları 'asalak' olarak nitelendirir: "Asalak diye kime denir? Asalak, hiçbir karşılığı olmadan bir şey alan kişidir. Günümüzde birçok bilim insanı ve aydın tam da bu noktada asalaktır. Hiçbir karşılığı olmadan bir şey -yüksek ücretler, pahalı oyun alanları- alırlar. (…) Değerli gelenekler, yetersiz oldukları görüldüğünden ötürü değil, bilimin temel varsayımlarıyla uyuşmadıklarından ve bilim insanları, kendi ideolojilerini artık hemen herkese dayatabilecek güçte olduklarından ötürü saf dışı bırakılıyor, insanların yaşamları çoraklaştırılıyor. Demek ki bilim insanları ve aydınlar yalnızca cüzdan asalağı değil, aynı zamanda zihnin de asalağıdırlar."[30] Sonuç olarak Feyerabend'in bilimin düşmanı olmadığını, onun dogmatizme ve her koşulda bilimde ilerlemeyi sağlayan tek bir yöntemin var olduğu kabulüne karşı mücadele verdiğini söylemek yerinde olacaktır.

Bilindiği gibi Feyerabend ile birlikte bilim felsefesi tartışmaları, bilim sosyolojisi ile iç içe geçmeye başlamıştır. Bu tartışmalarda sorgulanan salt bilimin yapısı değil, bilimin kurumsal kimliği ve toplumsal yönden nasıl bir içeriğe sahip olduğudur. Buna koşutlukla Feyerabend, aklın tek ilke olduğu yolundaki düşüncelere yönelik eleştirilerini ve bilimin toplumsal yönleriyle ilgili görüşlerini *Akla Veda* (Farewell to Reason, 1987) adlı eserinde serimlemeye devam etmiştir. Ona göre, günümüzde artık dayanak olarak kullana-

---

sürdüğü argümanları da destekler. Mill'e göre dört farklı nedenden dolayı çoğulluk gereklidir. Birincisi; bir görüş, reddedilmesini gerektiren nedenler olsa bile hâlâ doğru olabilir. Bunu inkâr etmek, kendimizin yanılmaz olduğunu varsaymak demektir. İkincisi; sorunlu bir görüş, çok sık karşılaşıldığı gibi her zaman bir parça doğruluk barındırıyor olabilir ve bir konudaki genel ve hâkim düşüncenin gerçeğin tamamını temsil ettiği durumlar nadirdir ya da hiç yoktur, o yüzden gerçeğin diğer kısmının bulunma şansı ancak karşıt düşüncelerin çarpışmasıyla ortaya çıkar. Üçüncüsü; bütünüyle doğru ama sınanmamış bir görüş ister istemez akılcı gerekçeleri pek kavranmadan ya da hissedilmeden âdeta bir önyargıymış gibi savunulacaktır. Dördüncüsü; böyle bir görüşün ne anlama geldiği bile tam anlaşılamayacaktır, diğer düşüncelerle yapılacak bir karşılaştırma bu anlamın nerede ve nelerden oluştuğunu göstermedikçe o görüşün altına imza koymak basit resmi bir onaya dönüşür. Feyerabend bunlara beşinci ve daha teknik bir gerekçe ekler: Bir düşünceye karşı çıkarılacak tayin edici kanıtlar ancak alternatif bir görüş yardımıyla bulunabilir ve açıkça ifade edilebilir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Paul K. Feyerabend, *Özgür Toplumda Bilim*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999; Paul K. Feyerabend, *Akla Veda*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995; John S. Mill, *Özgürlük Üzerine*, çev. Tuncay Türk, İstanbul: Oda Yayınları, 2008.

**30** Feyerabend, *Özgür Toplumda Bilim*, s. 200.

bileceğimiz bağımsız düşüncelerimiz bulunmamaktadır. Bunun yerini 'akılcı olma'yı temsil eden uzmanlar almıştır: Kant'ın da ifade ettiği gibi, bizim yerimize anlayan bir kitap, bizim yerimize vicdan taşıyan bir papaz, ne yiyeceğime karar veren bir hekim.[31] Bu doğrultuda düşünür, bugüne kadar birçok şeyin akılla değil, akla rağmen başarıldığını iddia ederek görecilik konusundaki düşüncelerini açıklamaya başlar. Feyerabend, entelektüel tiranlığa karşı bir silah ve bilimin kirli çamaşırlarını ortaya çıkarmada bir araç olarak oldukça revaçta olan göreciliği şöyle tanımlar: "Tanımadıkları ırk, kültür, âdet ya da bakış açılarıyla karşılaştıklarında insanların tepkileri farklı farklıdır. Şaşkınlık ve merakla hemen tanımak, öğrenmek isteyebilirler; küçümseyebilir ve doğal bir üstünlük duygusuna kapılabilirler; iğrenebilir ve açıkça nefret duyabilirler. Bir beyin ve ağızları da olduğundan hissetmekle yetinmez konuşur, duygularını ifade eder ve onları aklamaya çalışırlar. Görecilik işte bu süreçte ortaya çıkan görüşlerden birisidir: Kültürel çeşitlilik olgusuna anlamlı bir yer bulma girişimi."[32] Feyerabend, müteakip sayfalarda oportünizmle eşdeğer gördüğü göreciliği, "ilkel" halkların gelenek ve göreneklerinden çok şey öğrenebileceğimiz teziyle örtüşmediği için eleştirir. Bilimin doğası, kültürel çeşitliliği yadsımaz ancak 19. yüzyılda yapıldığı gibi tüm insan soyunu aynı Avrupa burjuva toplumunun değişik bir şekli olarak tanımlama yolundaki sığlık, tüm bilimsel yaklaşımları etkisi altına alacak kadar yayılmıştır. Bu durumda bilim, tek bir yol bildiği ve tek bir sesle konuştuğu için doğaüstü bir ucube halini almıştır.[33] Oysaki tüm insani varoluş biçimlerine saygılı olmak bir zorunluluktur.

> "Neyse ki 'ilkel' dünya görüşlerinin ve 'arkaik' kurumların içkin gücünü ortaya çıkarmış, bilgi anlayışlarını da buna uygun olarak değiştirmiş çeşitli bilim insanlarımız var. Onların anlayışına göre, ne araştırma özel grupların bir ayrıcalığıdır ne de (bilimsel) bilgi insani seçkinlik göstergesi evrensel bir kıstas. Bilgi yerel ihtiyaçları karşılama, yerel sorunları çözme amacıyla oluşturulmuş faydalı, yerel bir şeydir; dışarıdan değiştirilebilir ancak ilgili tüm tarafların düşüncelerini ortaya döktüğü geniş bir müzakereden sonra. Bu bakış açısından ortodoks 'bilim' tek ve yegâne bilgi hazinesi değil, diğer kurumlar arasında bir kurumdur. İnsanlar ona danışmak, ondan gelen bilimsel teklifleri kabul etmek ve kullanmak isteyebilir

**31** Paul K. Feyerabend, *Akla Veda*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 22.

**32** Feyerabend, *Akla Veda*, s. 30.

**33** Feyerabend, *Akla Veda*, s. 40.

> fakat asla bunun ne kadar doğal bir şey olduğunu düşünerek ve yerel alternatifleri bir kalemde geçerek değil. Ortodoks bilime ait usul ve sonuçlara oranla bu yaklaşımdan sökün eden yeni bilgi biçimleri hem daha az sığdır hem de modern dünyanın ihtiyaçlarına daha iyi yanıt vermektedir."[34]

Felsefe ve bilim tarihinden seçtiği örneklerle pratik görecilik, demokratik görecilik ve epistemik görecilik hakkında aktarımlar yapan ve takiben gerçeklik ile ilgili soru(n)ları gündeme getiren düşünür, doğruyu bildiğini iddia edenlerin küstahlığı karşısında duydukları nefretle ve insanları tektip bir hayat tarzına zorlama girişimlerinin doğurduğu felaketlere bakarak bugün pek çok insanın bir kişi, grup ya da kültür için doğru olan bir şeyin bir diğeri için de mutlaka doğru olması gerekmediğine inandığının altını çizmiştir.[35] Bizim kültürümüze ait olan her şey doğru, diğerlerininki yanlış şeklinde bir yaklaşımla malûl olan dogmatizmin ne tür olumsuz sonuçlara yol açtığı artık fark edilmiştir. Bu yüzden doğru çözüm, geleneksel âdet ve alışkanlıkları toptan silmek ve yerine "akılcı" usulleri geçirmek değildir. Yapılması gereken hem yerel hem de Batılı halkların bilgi birikimlerini dikkate almak ve onlara uygun bir kullanım tarzı kazandırmaktır. Söz konusu gelenekler, insanların hayatlarının doğal bir parçası ve dolayısıyla başvuru noktasıdır. Onlara itibar etmemek, insanları yüce efendilerin eğitimine muhtaç köleler gibi görmek demektir.[36]

Bu bağlamda Feyerabend, eğer gerçeklik, hem insan yaşamından bağımsız olarak geçerli hem de içinde o yaşamın hiçbir veçhesine yer vermeyen kuramlarla tarif ediliyorsa her şey bir yana, insan aklının gerçekliği yakalamasının nasıl mümkün olabileceğini sorgular. Böylece bilginin evrensel ilke ya da kuramlara dayanması gerektiği düşüncesi tartışmaya açılır. Buradan hareketle Feyerabend, mucizelere değil, argümanlara ihtiyacımız olduğunu ileri sürer. Ancak bütünsel bir bakış açısıyla bunların yanında insanları, doğa ve toplumun müstakil mimarları yerine ayrılmaz parçaları olarak gören bir tavra, bir dine, bir felsefeye ya da adına her ne denecekse böylesi bir eyleyici odağa ihtiyacımız olduğunu dile getirir.[37] Artık katı kurallar, nesnelci ve evrenselci bir yaklaşım tarzı, dogmatizm ve aklın üstünlüğü yerine bizi bunlara sıkı sıkıya bağlayan zincirlerden kurtulup "akla veda" etmenin zamanı gelmiştir.

---

**34** Feyerabend, *Akla Veda*, s. 40-41.
**35** Feyerabend, *Akla Veda*, s. 99-100.
**36** Feyerabend, *Akla Veda*, s. 109.
**37** Feyerabend, *Akla Veda*, s. 175.

## Sonuç

Bilim felsefecileri arasında en dikkat çeken şahsiyetlerinden biri olan Feyerabend, bilimin diğer alanlardan üstün bir yanının olmadığı iddiası nedeniyle "bilim düşmanı" olarak suçlanacak kadar tepki çekmiştir. Oysaki onun karşı çıkışı bilime değil, diğer düşünme biçimlerinin bilimsel olmadıkları gerekçesiyle toptan mahkûm edilmelerine ve mantıkçılarla bilgi kuramcılarının savunduğu bilim imgesinedir.[38] Düşünür, görüşlerinin radikalliğinden dolayı sert bir biçimde eleştirilmiş ancak hem bilim yapma etkinliğini hem de toplumun bilimle ilişkisini özgürleştirici bir zeminde yeniden inşa ettiği yaklaşım tarzıyla farklı kesimlerden taraftar bulabilmiştir. Bu doğrultuda Feyerabend'in yirminci yüzyılın bilim felsefecileri içinde belki de en çok okunan ve hatta popüler kültürde en çok bilinen düşünürlerden biri olduğunu söylemek mümkündür. "Ne olsa uyar." ilkesinin salt bilim camiasında sarsıntı yaratması değil, aynı zamanda popüler kültürün bir mottosu haline gelmesi bunun çarpıcı bir örneğidir. Ancak bu ilkeden basit bir biçimde ne anlaşılması gerektiği hâlâ büyük bir soru işaretidir. Bilimsel olsun veya olmasın tüm insani yaratımların/üretimlerin birbirinden çok farklı alanları bağdaştıracak şekilde ortak bir zeminde nasıl bir araya getirileceği tartışmalıdır. Genel olarak söz konusu ilkeyi kuşatan bir "dünya görüşü" temellendirilmelidir. Feyerabend'in ortaya koydukları önemli birer kazanımdır ancak konuyla ilgilenenlerin bunları farklı anlamlara gelecek şekilde kullanmaları önemli bir eksikliğe işaret etmektedir. Bilim tarihi incelemeleri, bilimsel yöntem üzerine gündeme gelen tartışmaların anlaşılmasında etkilidir fakat nasıl/hangi bilimsel yöntemin seçilmesi gerektiği bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Ancak Feyerabend'in kuramların çoğalması işlemi için öngördüğü bir art arda geliş yerine yan yana oluş şeklindeki ilişki biçimini eşzamanlılık ve etkileşim kavramlarıyla uygunluk içinde değerlendirmek ve bu yoldan ilerlemek yerinde olacaktır. Böylece "Ne olsa uyar!" ilkesini, kestirmeci bakış açısıyla bir "bilim düşmanlığı" olarak değil, diğer düşünme biçimlerini de bilimsel etkinliklerin içine dâhil edecek şekilde bir karşı çıkış kabilinden okumak gerekir.

---

**38** Güzel, *Bilim Felsefesi*, s. 161.

## KAYNAKÇA


Demir, Ömer, *Bilim Felsefesi*, Ankara: Vadi Yayınları, 2000.

Feyerabend, Paul K., *Akla Veda*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.

Feyerabend, Paul K., *Özgür Toplumda Bilim*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.

Feyerabend, Paul K., *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.

Feyerabend, Paul K., "Uzman İçin Teselliler", *Eleştiri ve Bilginin Gelişmesi*, haz. Imre Lakatos, Alan Musgrave, çev. Nur Küçük, s. 247-287, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.

Gjertsen, Derek, *Bilim ve Felsefe*, çev. Feride Kurtulmuş, İstanbul: Say Yayınları, 2000.

Güzel, Cemal, *Bilim Felsefesi*, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013.

Lakatos, Imre, *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*, çev. Duygu Uygun, İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.

Mill, John S., *Özgürlük Üzerine*, çev. Tuncay Türk, İstanbul: Oda Yayınları, 2008.

Popper, Karl R., "Bilim: Kestirimler, Çürütmeler", *Sağduyu Filozofu: Popper*, çev. İsmet Birkan, der. Cemal Güzel, s. 165-212, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.

Popper, Karl R., *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka, İbrahim Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998.

Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1995.

# BOETHIUS'TA TANRISAL ÖNGÖRÜ VE GELECEKTEKİ OLAYLARIN OLUMSALLIĞI

**Esat Burak ŞAMAN***

## ÖZ

Çalışmamızda Erken Ortaçağın önemli filozof ve mantıkçısı Boethius'ta (ö. 524) Tanrısal öngörü (*providentia*) meselesini ve meselenin doğurduğu mantıksal sonuçları ele alacağız. "Felsefenin Tesellisi" (*Consolatio Philosophiae*) adlı eserinde Boethius temel olarak Tanrı'nın bilgisi ile insan eylemlerinin özgürlüğünün nasıl uzlaştırılabileceğini konu edinir. Tanrı her şeyi ilahi olarak öngörmüşse, O'nun bilgisinde hata olamayacağı için gelecekteki olaylar da zorunlu hale gelir. Tersini düşündüğümüzdeyse, olayların Tanrı'nın öngördüğünden farklı cereyan edebilmesi Tanrı'nın kesin bilgisini zanna indirgemiş olur. Boethius'un bu soruna ilişkin çözüm denemesi, farklı bilme biçimleri üzerinden bilinenin değil bilenin bilgisinin zorunluluğunu ortaya atmak ve Tanrı'yı zamanın dışına çıkarmak olmuştur.

Boethius'ta ele alacağımız Tanrısal öngörü sorununun çıkış noktası, Aristoteles'in Yorum Üzerine'de dile getirdiği "deniz savaşları" ile ilişkilidir. Bu bağlamda çalışmamızda, gelecekteki olumsallara ilişkin Aristoteles'in sorunu nasıl ortaya

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü, E-posta: e.b.saman@gmail.com

koyduğunu ele aldıktan sonra, sorunun Tanrısal öngörü olarak Boethius'ta aldığı biçimi ve Boethius'un çözüm denemesindeki argüman yapısını inceleyeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Boethius, Tanrısal öngörü, Aristoteles, gelecekteki olumsallar, özgür irade, zaman

## DIVINE PROVIDENCE IN BOETHIUS AND CONTINGENCY OF FUTURE EVENTS

### ABSTRACT

In our study, we will examine the problem of divine providence (*providentia*) and its logical consequences according to Boethius (d. 524), the important philosopher and logician of the Early Middle Ages. In his work entitled "the Consolation of Philosophy" (*Consolatio Philosophiae*), Boethius mainly deals with how God's knowledge can be reconciled with the freedom of human actions. If God divinely foresaw everything, then future events become necessary by the fact that there cannot be any fault in His knowledge. When we think otherwise, the fact that events can take place in another way than what God has foreseen, would reduce the certain knowledge of God into mere opinion. Boethius's attempt to solve this problem has been to reveal, through various ways of knowing, the necessity of the knowledge of the knower rather than the necessity of the knowledge of the known and to place God out of time.

The origin of the question of divine providence, which we will consider in Boethius, is related to the "sea battles" that Aristotle expressed in "On Interpretation". In this context, in our study, after discussing how Aristotle put forth the problem regarding the future contingents, we will examine the form that the problem takes in Boethius as the divine providence and the argument structure in Boethius' attempt of solution.

**Keywords:** Boethius, divine providence, Aristotle, future contingents, free will, time

**Giriş**

Çalışmamızda Erken Ortaçağın önemli filozof ve mantıkçısı Boethius'ta[1] (ö. 524) Tanrısal öngörü (*providentia*) meselesini ve doğurduğu mantıksal sonuçları ele almaya çalışacağız. Boethius, Aristoteles'in mantık külliyatını iyi Yunanca bilgisiyle Latinceye aktararak şerhler yazmış, mevzubahis külliyatın tamamını tercüme etmeye niyetlense de ömrü vefa etmeyerek, ancak bir kısmını çevirebilmiştir.[2] Ömrünün vefa etmemesi hayli dramatik bir sebebe dayanır. Boethius "talihsiz" bir takım olaylar sonucunda (İmparator Theodoricus Magnus'a karşı bir komploya dahil olduğu iddiasıyla vatan haini ilan edilerek) idama mahkum edilmiştir. Fakat hakkında verilen idam kararını beklerken, bir idam mahkumundan beklenmeyecek biçimde en etkili eseri sayılabilecek "Felsefenin Tesellisi"ni (*Consolatio Philosophiae*) kaleme almıştır. Filozofun eseri, bir kadın olarak sembolleştirdiği Felsefe ile, Boethius'un diyaloglarını içermektedir. "Talih"in (*Fortuna*) başına getirdikleriyle ilişkili olsa gerek, bu eserde Boethius temel olarak Tanrı'nın bilgisi ile insan eylemlerinin özgürlüğünün nasıl uzlaştırılabileceğini konu edinir. Tanrı'nın gerçekleşecek olaylar hakkındaki bilgisi gelecekteki olayların olumsal (*contingent*) olmasının önünde engel değil midir?

*Pro-videntia* (ön-görü) kavramı tam bu noktada karşımıza çıkar. Tanrı her şeyi ilahi olarak öngörmüşse, O'nun bilgisinde hata olamayacağı için gelecekteki olaylar zorunlu (*necessary*) hale gelir. Tersini düşündüğümüzdeyse, olayların Tanrı'nın öngördüğünden farklı cereyan edebilmesi durumu Tanrı'nın kesin bilgisini zanna indirgemiş olur. İki seçeneğin de kabullenilemez göründüğü bu soruna ilişkin Boethius'un çözüm denemesi, farklı bilme biçimleri üzerinden bilinenin değil bilenin bilgisinin zorunluluğunu ortaya atmak ve Tanrı'yı zamanın dışına çıkarmak şeklinde yorumlanmıştır.

Boethius'ta ele alacağımız Tanrısal öngörü sorununun çıkış noktası, elbette Aristoteles'in Yorum Üzerine'de *(Peri Hermeneias*, ix) dile getirdiği "deniz savaşları" ile ilişkilidir. Bu bağlamda çalışmamızda, gelecekteki olumsallara[3] (*future contingents*) ilişkin Aristoteles'in sorunu nasıl orta-

---

**1** Romalı filozof Anicius Manlius Severinus Boethius (MS 480-524).

**2** Bu eserlerin bir listesi için Çiğdem Dürüşken'in *Sunuş*'una bakılabilir: Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı, 2014, s. 23.

**3** Çalışmamızda "olumsal" terimini "*contingent*" için kullanıyoruz. Batı dillerindeki "*contingent*", Aristoteles'teki ἐνδεχόμενον (*endekhomenon*)'u karşılıyor. Bu Yunanca kelimenin kökündeki ἐνδέχομαι (*endekhomai*) ise "üzerine almak, taşımak, kabul etmek gibi anlamlara geliyor. (Bkz. Liddell–Scott–Jones (çevrimiçi) http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=endexomenon&la=greek#lexicon) Buradaki "üzerine alma" fikrini vurgulayan bir kelime dilimizdeki "muhtemel". Zira Arapçadan aldığımız "muhtemel"

ya koyduğunu kısaca ele aldıktan sonra, sorunun Tanrısal öngörü olarak Boethius'ta aldığı biçimi ve Boethius'un çözüm denemesindeki argüman yapısını inceleyeceğiz.

## Aristoteles'in Deniz Savaşı

Öncelikle, problemin kaynağındaki meseleye, yani Aristoteles'in *Yorum Üzerine*, *ix*'da (*Peri Hermeneias*) dile getirdiği meşhur "deniz savaşı"na yakından bakalım.

En basit ifadeyle: yarın bir deniz savaşı ya olacak ya olmayacak. İkideğerli mantık üzerine kurulu olan Aristoteles mantığında üçüncü halin imkânsızlığı zorunludur. Üçüncü halin imkânsızlığı ise "P veya değil P" önermesindeki totoloji sayesinde bizi kaderciliğe ve belirlenmişliğe götürerek herhangi bir hadisenin olup olmamasının belirsizliğine pay bırakmaz.

Ortaya çıkan kadercilikteki argüman yapısına bakarsak[4]:

1. Eğer geleceğe dair olumsal bir P önermesi şu an doğruysa, P'nin resmettiği H hadisesi gerçekleşmeden önce P doğrudur.
2. Eğer P, H'nin gerçekleşmesinden önce doğruysa, H'nin gerçekleşmesi zorunludur.
3. Eğer H'nin gerçekleşmesi zorunluysa, onu resmeden P de zorunlu olarak doğrudur.
4. O halde, eğer *gelecekteki olumsal* P önermesi *şu an* doğruysa, P *zorunlu* olarak doğrudur.

P zorunlu olarak doğru olduğunda da, özgür irade ortadan kalkar, zira özgür irade ancak gelecekteki olumsallara ilişkindir.

Aristoteles *Yorum Üzerine*, *ix*'daki ilgili pasajı şöyle bitirir:

> "Sözgelişi 'yarın bir deniz savaşı (*ναυμαχία*) olacağı ya da olmayacağı' zorunlu ama yarın bir deniz savaşının olması (*ἔσεσθαι*, [*εἶναι*]) da zorunlu (*ἀνάγκη*) değil olmaması da (*μὴ ἔσεσθαι*)."[5]

---

kelimesi حمل (*h-m-l*) kökünden taşımayı içeriyor: yani olup olmamayı taşıma. Mantık terminolojisinde "olumsal" yerine, "taşıma" kökünü vurgulayan "muhtemel"i kullanıp kullanamayacağımız üzerinde düşünmek gerekir.

**4** Aşağıdaki formülasyon için Bkz. Jonathan R. Evans, "The Boethian Solution to the Problem of Future Contingents and Its Unorthodox Rivals", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Nebrasca University, 2001, s. 15.

**5** Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, 2002, 19a 30-33.

Buraya kadar sorun yok gibi görünür, ama bir iki satır sonrasına geldiğimizde:

> "Öyleyse açık ki karşı olan (*ἀντικείμενα*) her evetleme (*κατάφασις*) ile değillemeden (*ἀπόφασις*) birinin doğru (*ἀληθής*) ötekinin yanlış (*ψευδής*) olması bir zorunluluk değil. Çünkü olmak (*εἶναι*) ya da olmamak (*μὴ εἶναι*) olanağına (*δυνατόν*) sahip oldukları için olmayanlar (*μὴ ὄντα*) konusunda da olanlar (*ὄντα*) konusunda olduğu gibi değil ama, söylediğimiz gibi."[6]

Karşı olan her evetleme ve değillemeden ("P" ve "değil P") birinin doğru ötekinin yanlış olmasının zorunlu olmaması, üçüncü halin imkânsızlığını tehlikeye atmaktadır. Bu da Aristoteles mantığının temelindeki ilkenin sarsılması anlamına gelir. Aristoteles'in meseleyi nasıl çözdüğü, ya da çözmeden sadece kadercilik sorununu işaret ederek mi bıraktığı, ayrıca üçüncü halin imkânsızlığının tehlikesini işaret edip mantığının esasını teşkil eden bir konuyu nasıl öylece havada bıraktığı hem antik hem de çağdaş yorumcular açısından tartışma konusu olmuştur.[7] Burada detaylıca tartışamayacağımız biçimde, hem Aristoteles'in metni, hem de bu konuda Aristoteles'in zihni hayli karışık gibi. Ama gerek şarihler, gerekse felsefe tarihi tam da bu karışıklık ve belirsizlikler üzerinden ilerler. O nedenle biz meselenin asıl konumuz olan Boethius'ta aldığı biçime ve onun çözüm denemesine geçelim.

## Şans Yoktur Öngörü Vardır

Boethius'un *Felsefenin Tesellisi* eserinin konumuzu özellikle ilgilendiren 5. kitabı[8] Boethius ile Felsefe (Felsefe Hanım, *Lady Philosophy*) arasında şans (*casus*) üzerine bir konuşma ile başlar. Boethius, eserinde öncelikle şans diye bir şeyin olmadığını tesis etmelidir ki Stoacılıkla paylaştığı Öngörü (*providentia*) kavramını temellendirsin.

---

**6** Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 19b 3-5.

**7** Bu konuda bkz. Jaakko Hintikka, "The Once and Future Sea Fight: Aristotle's Discussion of Future Contingents in De Interpretatione IX", *The Philosophical Review*, vol. 73, Nr. 4, 1964, s. 461–492; Malcolm F. Lowe, "Aristotle on the Sea-Battle: A Clarification", *Analysis*, vol. 40, Nr. 1, 1980, s. 55–59; Caner Çiçekdağı, "Aristoteles'in Peri Hermeneias (Yorum Üzerine) Eserinin 9. Bölümü Üzerine Bir Yorum Denemesi: 'Geleceğe Ait Olumsal Önermeler"', *Dört Öge*, Yıl 4, Sayı 8, 2015.

**8** Metnimizin bundan sonrasındaki ilgili dipnotlar şu esere gönderir: Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı, 2014. Örneğin v.1.20 dipnotu bu eserin 5. kitabının (Liber V), 1. bölümündeki 20. satırı işaret eder.

Felsefe'ye göre "Rastgele bir hareketler ve nedenler zincirine bağlı olmadan ortaya çıkan bir olayı *şans* olarak"[9] tanımlayan, boş bir şey söylemiş olur zira her şeyi yerli yerine koyan bir Tanrı kabulünde[10] rastgelelikten (*temeritas*) bahsedemeyiz. Hiçbir şey hiçlikten vücuda gelmediğine göre[11] her şeyin bir nedeni vardır ama biz tahmin edilemeyen ya da beklenmeyen olayları şans olarak adlandırırız.[12] Bu noktada Felsefe, Aristoteles'in *Fizik*'inden bir tanımla pozisyonunu destekler[13] : "Ne zaman özel bir amaca yönelik bir hareket yapılsa ve bu hareket belli sebepler sonucunda niyetlendiğimizden başka bir şey olsa şans adını alır; örneğin bir adamın tarlasını ekmek için toprağı kazdığında ağırlığınca altın dolu gizli bir hazine bulması gibi"[14]

Yani şans diye bir şey yoktur ve "nedenlerin aynı anda olmasını ve birbiriyle uyuşmasını sağlayan, karşı konulamaz bir zincirle süregelen düzenin kendisidir. Bu düzen, Tanrısal öngörünün kaynağından çıkar ve bütün her şeyi kendine uygun yere ve zamana yerleştirir."[15] Böylece Boethius Aristoteles'ten destek alarak evrende şansın değil, sıkı bir nedenselliğin var olduğunu ve bu nedenselliğin de altında Tanrısal bir düzen olduğunu ortaya koyar.

## Özgür İrade ve Tanrısal Öngörü

Elbette bu kadar kesince belirlenmiş Tanrısal öngörüden kaynağını alan bir nedensellik zinciri içinde Boethius'un aklına özgür iradeye (*arbitrii libertas*) yer olup olmadığı sorusu gelir. Özgür iradenin varlığını tesis eden Felsefe karşısında[16] bu kez de özgür irade ile Tanrısal öngörü arasında bir uyuşmazlık olduğu sorusu karşımıza çıkar.

Boethius meseleyi şöyle ortaya koyar: "Tanrı her şeyi önceden görüyorsa ve hiçbir şekilde yanılmıyorsa, öngörünün önceden gördüğü her şey doğru olmak zorundadır"[17]. O zaman irade özgürlüğü de yoktur zira şeyler öngörülenden sapmış olurlarsa, Tanrı'nın geleceğe ilişkin kesin bilgisinden de bahsedemeyiz, bu da Tanrı'ya olan inanca terstir.[18] Boethius bunun çözümü

---

**9** Felsefenin Tesellisi, v. 1.20.
**10** v. 1.24.
**11** v. 1.25: "Nihil ex nihilo existere".
**12** v. 1.44.
**13** Bkz. Aristoteles, *Fizik*, II, 4-5.
**14** v. 1.38-43.
**15** v. 1.56 vd.
**16** Bkz. v. 2.5-11, biz buradaki argümantasyon üzerinde durmayacağız.
**17** v. 3.8-9.
**18** v. 3.14-15.

konusunda Ammonius'un *Peri Hermeneias* şerhinden alıntılar yaparak şunu diyenlerin haklı olabileceğini düşünür: "Bir olayın olacak olması, tanrısal öngörünün onun gelecekte olacağını görmesine bağlı değildir; daha çok bunun karşıtı geçerlidir, yani bir olay olacak olduğu için tanrısal öngörüden kaçamaz"[19]. Yani burada söz konusu olan, olayların olmasına değil, Tanrı'nın öngörüsüne zorunluluğu yüklemektir. Bu halde de sorumuz şuna dönüşür: "Gelecekteki olayların zorunlu olmasının nedeni tanrısal öngörü mü, yoksa tanrısal öngörünün nedeni gelecekteki olayların zorunlu olması mı?"[20].

Boethius'un sonraki argümantasyonu "oturan adam" örneği üzerinden ilerler.[21] Bu argümantasyonu şöyle ifade edebiliriz:

Birisi oturuyorsa onun oturduğuna ilişkin çıkarım/görüş (*opinio*) doğrudur.

Tersini söylersek:

Birinin oturduğuna ilişkin çıkarım/görüş (*opinio*) doğruysa o zaman o zorunlu olarak doğrudur.

O halde, hem oturma durumunda hem de doğru olma durumunda bir zorunluluk söz konusudur. Ama adamın oturduğuna ilişkin çıkarım doğru olduğu için değil, adam oturuyor olduğu için çıkarım doğrudur. Yani, doğruluğun nedeni sadece adamın oturması olsa da zorunluluk her iki duruma da ortak olarak yüklenir.

Mezkur oturan adam örneğindeki durum Tanrısal öngörü ve gelecekteki olaylar için de söz konusudur. Tanrı'nın öngörmesinin doğruluğu bakımından şeyler zorunludur, ya da önceden öngörülmüş olaylar önceden öngörüldüğü için doğrudurlar. Yani Tanrı'nın öngörüsü olaylara zorunluluk yükler, önceden bilinen bir şeyin olması zorunludur[22]. Bu durumda insanın özgür iradesi, bütün eylemleri, erdemleri ve iyilikleri boşa çıkmış olur.

Bu noktada şu itirazı yapsak ve Aristoteles'in *Peri Hermeneias*, *ix*'da dile getirdiği gibi "p" ve "değil p"nin kendileri zorunlu değildir, ama "p veya değil p" zorunludur dersek, yani Tanrı "gelecekteki olayların eşit olarak olabilirliğini ve olmayabilirliğini bilir" dersek Boethius buna da itiraz eder: "Bu nasıl bir öngörüdür ki ne bilinen ne de değişmeyen bir şey içeriyor?" Böyle bir bilgi şu gülünç kehanetten (Tiresias'ın kehaneti) farklı olmaz: "Ne söylüyorsam ya olacak, ya olmayacak"[23]. "Başına şu olay ya gelecek ya gel-

---

**19** v. 3.18-22.
**20** v. 3.26-28.
**21** Bkz. v. 3.31-40.
**22** v. 3.55.
**23** v. 3.70-75.

meyecek" diyen bir kâhinin gülünç kehanetine benzeyecek tanrısal bilgi ise kabullenilemezdir.

Olaylara zorunluluk yükleyen bir Tanrısal öngörüyle birlikte özgür irademizin hiçbir anlamı kalmaz, hatta bir Hıristiyan olarak Boethius için kabullenilemez olan bir durum gerçekleşir, "ümit etmenin ve Tanrı'ya yakarmanın anlamı kalmaz".[24] Özgür irademiz yoksa, dua etmenin veya ümidin de anlamı yoktur.

Felsefe'nin bu açmaz karşısında vereceği çıkış yolu şu olur: "Sizi saran bulutun sebebi, insanın çıkarım yapma yönteminin tanrısal bilginin yalınlığını anlayamamasından kaynaklanır."[25] Bize çıkmaz gibi görünen bu durumun sebebi, tanrısal bilginin yalınlığı (*simplicitas*), yani bir andalığını ve doğrudanlığını idrak edemiyor oluşumuzdur. Bu yalınlığı açıklamak üzere Felsefe şu sahneyi zikreder: Gözümüzün önünde dört atın çektiği bir arabayı (*quadrigae*) yönlendiren sürücüyü düşünelim[26]. Nasıl ki bizim atları ve arabacıyı seyrediyor olmamız söz konusu olduğunda atın ve arabacının hareketlerinde bir zorunluluk yoksa ve "Nasıl ki şimdi olmakta olan olaylar hakkındaki bilgimiz, onların gerçekleşiyor olmasına bir zorunluluk yüklemiyorsa, aynı şekilde gelecekteki olayların bilinmesi de bunların olacak olmasına bir zorunluluk yüklemez"[27].

## Bilen ile Bilinenin Bilgisi Farkı ve Tanrı'nın Bilgisi

Yukarıdaki arabacı örneğinde bir sorun olmadığı âşikar. Oysa buradaki çelişki Tanrı'nın önceden bilmesinin zorunluluğu ile olayların gerçekleşirkenki zorunsuzluğu arasındadır. Felsefe buradaki çelişkinin bizim "şeylerin olduğundan başka türlü olduğunu düşünmenin sağlam bilgiden ayrılmak olacağı"[28] inancımızdan geldiğini söyler. Felsefenin sunduğu çözüm ise "bilinen her şeyin kendi özgün gücüne göre değil, onu bilenlerin bilme yetisine göre bilindiğidir"[29]. Duyular, imgeleme, akıl ve anlama gücü arasında yaptığı ayrımla, şeyleri farklı düzeyde bilme biçimleri olduğunu söyler Felsefe. "Duyular (*sensus*) insanın maddeden oluşan biçimini algılar, imgeleme (*imaginatio*) ise maddeye bağlı olmaksızın sadece biçimi algılar. Akıl (*ratio*) bunun da ötesine geçer ve tek tek bireylerin hepsinin ait olduğu tümelin ışığın-

**24** v. 3.99.
**25** v. 4.6-9.
**26** v. 4.48-50.
**27** v. 4.60-62.
**28** v. 4.71-72.
**29** v. 4.76-77.

da, insan türünü görür. Anlama gücü (*intelligentia*) ise gözünü daha yükseğe çevirir ve dünyanın sınırlarını aşarak zihnin berrak görüşüyle o en saf biçime bakar."[30] "Her yargı yargılayanın bir edimi olduğuna göre, her biri kendi işini başkasının değil de, kendi gücüne göre gerçekleştirmelidir"[31]. Yani bilinenin değil, bilenin bilgisi esastır ve bilinen farklı bilme seviyelerinde farklıdır.

Buradan hareketle Tanrı'nın bilgisinin yukarıda sayılanlar bakımından nasıl bir bilgi olduğuna baktığımızda, onun Sonsuz olduğu Boethius'a göre açıktır ve Felsefe sonsuzu şöyle tanımlar: "Sonsuzluk sınırsız bir yaşama bütünüyle, aynı anda ve tam hakimiyettir"[32]. Sonsuzlukta değil zamandaki varlıklar ise geçici bir ânı ve şimdiyi yaşarlar, onlar henüz yarına ermemiş, dünleri ise çoktan yitmiştir.[33] Tanrı ise "hep sonsuz ve şimdi olma durumunda olduğundan, onun bilgisi de zamanın bütün devinimini aşarak kendi şimdisinin yalınlığında kalır ve geçmişin ve geleceğin sonsuz yayılımını kapsayarak kendisinin o yalın kavrayışında her şeyi şimdi oluyormuş gibi seyreder."[34] Bu nedenle Boethius'a göre Tanrı'nın şimdisini geleceği önceden bilmek değil de şu ânın bilgisi olarak düşünmeli ve bunun adına da önceden görme (*praevidentia*) değil öngörü (*providentia*) dememiz doğru olur[35]. Tanrı sanki olacaklara yukarıdan bakıyor gibidir. O halde tıpkı bizim şu an gerçekleşen bir olaya, arabacının arabayı yönettiği sahneye bakışımız olaylara zorunluluk yüklemediği gibi, Tanrı'nın da öngörüsü olaylara zorunluluk yüklemez. "Tanrısal önbilme (*praenotio*) şeylerin yapısını ve özgünlüğünü değiştirmez ve zaman içinde günü geldiğinde olacak olanları kendi şimdisinde seyreder"[36]. Ayrıca Tanrı burada zorunlu olarak olacaklarla zorunlu olarak olmayacakları da ayırt eder, tıpkı bizim sokakta yürüyen birisini ve gökyüzünde doğan güneşi gördüğümüzde birinin iradi diğerininse zorunlu olduğunu anlamamız gibi[37].

## Sonuç: Boethius'un Çözümü ve Bu Çözüme Dair

Yukarıda ifade ettiklerimizle birlikte vardığı Boethius'un sonuç şudur: "gelecekte olacak olan o olay, tanrısal gözle bakıldığında zorunludur, ama

---

**30** v. 4.85-90.
**31** v. 4.119-120.
**32** v. 6.10.
**33** v. 6.16.
**34** v. 6.61-66.
**35** v. 6.68-72.
**36** v. 6.80-82.
**37** v. 6.85-90.

kendi doğasına göre değerlendirildiğinde tümüyle özgür ve bağımsızdır"[38]. Zira iki tür zorunluluk vardır[39]:

a. Doğal (*simplex*) zorunluluk: bütün insanların ölümlü olması, güneşin doğması gibi.

b. Koşullu (*condicionalis*) zorunluluk: birinin yürüyor olduğunu biliyorsak, o yürüyor olmak zorundadır.

Yani bu zorunluluklardan biri şeyin doğasından, diğeri ise ona eklenen koşuldan kaynaklanır. Dolayısıyla olaylar Tanrı'nın görüşünün eklenmesi bakımından zorunlu ama kendisi bakımından zorunlu olmayabilir.

Tanrısal görü gelecekteki her olaydan önce gelir ve değişmeden, tek bir bakışla iradi olarak yapılanları, yani değişime tabi olanları önceden sezinler ve anlar. "Bu her şeyi şimdi kavrama ve görme yetisi Tanrı'nın kendisine özgü yalınlığından kaynaklanır, gelecekteki olacak olanların sonuçlarından değil"[40]. Dolayısıyla Boethius'a göre bizler hem özgür irademizle hareket ederiz ve bu bakımdan gelecekteki olaylar olumsaldır, hem de "her şeyi seyreden bir yargıcın gözlerinin önünde yaşamaktayızdır"[41] yani Tanrısal öngörünün zorunluluğu söz konusudur, Tanrı'nın bakışından bu olaylar zorunludur. Buradaki zorunluluksa şimdiden kaynaklanan zorunluluktur, yani Tanrı'nın sonsuz bir şimdiyi yaşıyor olmasından gelir. Bu şimdinin zorunluğu ise Boethius'un da takip ettiği Aristotelesçi modalite anlayışından ile ilişkilidir. Aristoteles de Boethius da eşzamanlı alternatif imkânları kabul etmez; "şu an oturuyorum ve ayağa kalkmam mümkün" onlar için bir sonraki anda ayağa kalkmamın mümkün olması ama şu an oturmamın zorunlu olması demektir.[42] Yani Tanrı zamandışı değil, sürekli bir şimdide olduğu için, onun açısından her şey, şu an oturuyor olmamın benim için zorunlu olması gibi, onun "şimdi"si açısından zorunludur. Bu anlamda Tanrı'nın bilgisinin zorunluluğuna da halel gelmez. Ama bu sadece Tanrı'nın bilgisine nazaran zorunludur, o da az önce şeylerin bilgisi ile bilenin bilgisinin aynı olmadığını ortaya koymasıyla anlaşılabilir. Zira şeylerin kendileri bakımından ise zorunsuzluk ya da olumsallık söz konusudur. Böylece özgür irade ve

**38** v. 6.101-102.

**39** Bkz. v. 6.104-111.

**40** v. 6.156-157.

**41** v. 6.176.

**42** Bkz. John Marenbon, "The problem of Prescience: Boethius' Real Solution and the 'Boethian' Solution", in *Medieval Philosophy of Religion: The History of Western Philosophy of Religion*, Graham Oppy & N. N. Trakakis (ed.), Routledge, 2013, s. 25-26.

gelecekteki olayların olumsallığı ile Tanrı'nın bilgisinin zorunluluğu uyumlu hale getirilmiş olur. Bu da en temelde Boethius'un ortaya koymuş olduğu (ve Aristoteles'ten farklılaştığı) doğal (*simplex*) zorunluluk ve koşullu (*condicionalis*) zorunluluk ayrımı ile mümkündür.

Boethius'un vardığı sonucu gördükten sonra, yorumcuların bu çözümü nasıl ele aldıklarına kısaca değinerek çalışmamızı tamamlayalım. Çağdaş yorumcular Boethius'un çözümünün niteliğinde ihtilaf ederler; yorumlar Boethius'taki modalitenin zamansızlığı (*atemporal*) veya zorunluluk operatörünün kapsamı (*scope*) üzerinde yoğunlaşır.[43]

Biz bu noktada zorunluluk operatörü hakkında John Marenbon'un yorumunu anmakla yetineceğiz. Boethius'un ortaya koyduğu biçimiyle problemimizi tekrar hatırlarsak:

1. Tanrı her şeyi önceden görüyorsa ve hiçbir şekilde yanılmıyorsa, öngörünün önceden gördüğü her şey olmak zorundadır.[44]
2. Şeyler öngörülenden başka bir yöne sapmış olsaydı, geleceğe ilişkin kesin bir bilgi olmayacak ve Tanrı'ya olan inancı bozduğuna inandığım şüpheli bir düşünce (*opinio*) oluşacaktı.[45]

Buradaki çıkarımın birincisini şöyle ifade edelim:[46]

i. Tanrı gelecekteki bütün olayları bilir.

ii. Zorunlu olarak, birisi bir şeyi biliyorsa, o gerçekleşmiştir/gerçekleşir/gerçekleşecektir.

iii. O halde, gelecekteki bütün olaylar zorunlu olarak gerçekleşir (olumsal olarak değil).

Buradaki sorun iii'ün i ve ii'den çıkmamasıdır. iii sonucunun çıkması için ii yerine şöyle bir öncüle ihtiyacımız var:

iv. Eğer birisi bir şeyi biliyorsa, o *zorunlu olarak* gerçekleşmiştir/gerçekleşir/gerçekleşecektir.

---

**43** Jonathan R. Evans, "The Boethian Solution to the Problem of Future Contingents", s. 15. Örneğin Knuuttila'nın istatistiksel yorumu ve zorunluluk operatörünü *per accidens zorunluluk* olarak yorumlayan M-K Tezi (Scott MacDonald and Dan Kaufmann) için ayrıca bkz. Simo Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy*, Routledge, 1993.

**44** Bkz. v. 3.8-10.

**45** Bkz. v. 3.14-16.

**46** Aşağıdaki formülasyon J. Marenbon'a ait. Bkz. John Marenbon, "The problem of Prescience", s. 26. Ayrıca bkz. John Marenbon, *Medieval Philosophy: An historical and Philosophical İntroduction*, Routledge, 2007, s. 43.

Oysa iv için yeter zemine sahip değilizdir. Dolayısıyla -Marenbon'un haklı yorumunu takip edersek- Boethius'un çözümündeki bir sorun ii'deki geniş-kapsamlı (*wide scope*) zorunlulukla (*Zorunlu olarak*, p ise q) iv'teki dar-kapsamlı (*narrow-scope*) zorunluluğu (P ise, *zorunlu olarak* q) ayırt edememesi olarak karşımıza çıkar. Bunun da sebebi buradaki kapsam safsatasını fark edebilmek için Boethius'un yeterli araçlara sahip olmamasıdır. Sorun Boethius'un mantığının önermesel işlemler şeklinde işlememesidir, zira filozofumuz için koşul operatörü dahi önermeleri birleştiren koşullamalar olmayıp, önermelerin terimleri arasında özel bir bağ kurma işlevi görür.[47]

Nihayetinde zaman mantığının ve modal mantığın uğraştığı konular bakımından Boethius'un çözümünün tartışmalı yanları olsa da (elinde yeterli araçlara sahip olmadığı bir mantık vardı), sorunun mantıksal ve teolojik esasına işaret etmiş olması önem arz eder.[48] Özgür irade ile Tanrısal öngörünün uzlaştırılması çabasında, gelecekteki olumsallar konusundaki mantıksal uzantıları ele almış olması ve zamanın meselenin esasını teşkil ettiğini koyması, teoloji ve mantığın sınırlarında gezinen mesele bakımından Boethius'u felsefe tarihinde her zaman üzerinde düşünülmesi gereken bir yerde konumlandırır.

---

**47** Bkz. John Marenbon, "The problem of Prescience", s. 27.

**48** J. Marenbon'un formülasyonu, bkz. John Marenbon, "The Problem of Prescience", s. 27.

## KAYNAKÇA


Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, YKY, 2001.

Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, 2002.

Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı, 2014.

Çiçekdağı, Caner, "Aristoteles'in Peri Hermeneias (Yorum Üzerine) Eserinin 9. Bölümü Üzerine Bir Yorum Denemesi: "Geleceğe Ait Olumsal Önermeler", *Dört Öge*, Yıl 4, Sayı 8, Ekim 2015.

Evans, Jonathan R., "The Boethian Solution to the Problem of Future Contingents and Its Unorthodox Rivals", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Nebrasca University, 2001.

Hintikka, Jaakko, "The Once and Future Sea Fight: Aristotle's Discussion of Future Contingents in De Interpretatione IX", *The Philosophical Review*, vol. 73, Nr. 4, 1964, s. 461–492.

Knuuttila, Simo, *Modalities in Medieval Philosophy*, Routledge, 1993.

Lowe, Malcolm F., "Aristotle on the Sea-Battle: A Clarification", *Analysis*, vol. 40, Nr. 1, 1980, s. 55–59.

Marenbon, John, *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction*, Routledge, 2007.

Marenbon, John, "The problem of Prescience: Boethius' Real Solution and the 'Boethian' Solution", *Medieval Philosophy of Religion: The History of Western Philosophy of Religion*, Graham Oppy & N. N. Trakakis (ed.), Routledge, 2013, s. 19-31.

# HUSSERL'DE FORMEL APOFANTİK İLE FORMEL MATEMATİĞİN SENTEZİ ÜZERİNE

**Diler Ezgi TARHAN***

## ÖZ

Bu bildiriyle yapılmak istenen Edmund Husserl'in mantık ve matematik arasındaki ilişkiyi yorumlama biçiminden hareketle, formel apofantik mantık ile formel matematik anlayışına değinmek ve Husserl'in bu iki alanı sentezleme girişiminin amacını ortaya koymaktır. Husserl'in formel apofantik mantık ile formel matematiği sentezlemede bir köprü olarak konumlandırdığı formel ontoloji, bu iki alan arasındaki geçişliliği 'çokluklar kuramı' *(die Mannigfaltigkeitslehre)* sayesinde sağlamaktadır. Bu bildiri, Husserl'in bireysel ve kategorik nesneler arasında yaptığı ayrımdan hareketle formel ontolojinin bu sentezdeki rolünü açık kılacak, ayrıca Husserl'in apaçıklık *(Evidenz)* türleri arasında yaptığı ayrım doğrultusunda Husserl'in formel apofantik – formel matematik sentezini nasıl kategorize ettiğini gösterecektir. Elbette tüm bunlar açıklanmaya çalışılırken Husserl'in formel apofantik ile formel matematik arasında kurmaya çalıştığı bu sentez üzerinde Leibniz'ci *mathesis universalis* düşüncesinin ne derece etkili olduğu da tartışılacaktır.

* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Öğrencisi.
E-posta: dilertarhan@gmail.com

**Anahtar Kelimeler:** Formel matematik, formel apofantik, formel ontoloji, çokluklar kuramı, apaçıklık

## ON SYNTHESIS OF FORMAL APOPHANTIC AND FORMAL MATHEMATICS OF HUSSERL

### ABSTRACT

What's wanted to be mentioned in this report; that with Edmund Husserl's way to link between logic and maths and between formal apophantic logic and formal understanding of mathematics and also put the goals of his undertaking of synthesising these two areas out there. Formal Ontology, which Husserl built as a bridge for synthesising formal apophantic logic and formal mathematics, obtains transitivity between these two areas by means of, the majority theorie'. This report, with the sense of Husserl's distinction of personal and categorical objects, reveal the role of onthology in this synthesis, also according to the distinction that he made between the types of clarity, it will show how Husserl categorize the synthesis of formal apophantic and formal mathematics. Of course, while all of these things trying to be explained, the effect scale of Leibnizian *"mathesis universalis*" idea on Husserl's synthesis link that he tried to made between formal apophantic and formal mathematics, will be discussed too.

**Keywords:** Formal logic, formal apophantic, formal ontology, theory of manifolds, evidence

## Giriş

| HUSSERL'DE FORMEL MANTIK<br>(*Die formale Logik*) |
|---|
| 1) FORMEL ANALİTİK MANTIK<br>(*Die formale analytische Logik*) |
| *1. A.* Saf Form Kuramı<br>(*Reine Formenlehre*) |
| *1. B.* Çelişmezlik Mantığı / Sonuç Mantığı<br>(*Logik der Widerspruchlosigkeit / Die Konsequenzlogik*) |
| *1. C.* Doğruluk Mantığı<br>(*Die Wahrheitslogik*) |
| 2) FORMEL ONTOLOJİ<br>(*Die formale Ontologie*) |

Husserl'in formel analitik mantık anlayışı; saf yargı kuramı, çelişmezlik mantığı ve doğruluk mantığından oluşur. Formel analitik mantığın son aşaması olan doğruluk mantığında biz yargıların doğruluk değerlerini saptamak üzere onların *Sachverhalte* ile uygunluklarına bakarız. Ancak *Sachverhalte* dediğimiz bu 'olgu bağlılaşımları'nın kökenine, ne'liğine ve varlığına dair düşünmeye başladığımız an kendimizi bir formel ontoloji sahasında buluruz. Formel ontolojiye geçişle birlikte mantıksal yargı formlarının hiçbir mantıksal senktas içermeyen bir yargı-öncesi alanda temellendirilmeleri gündeme gelir. Formel ontoloji bir yandan formel apofantiğin taşıyıcısı olduğu gibi diğer yandan da formel matematiğe geçişi sağlamaktadır. Husserl'e göre mantığın Yeni Çağ itibarıyla matematiğe yaklaşması, hatta indirgenmesi, matematiğin zaten peşinen mantığın yargı bağlamını aşmasını gerektirmiştir. Dolayısıyla mantık artık yargılar, yargılar arası ilişkiler, çıkarımlar ve yargı formlarıyla ilgilenmekten ziyade nesneler ve nesne formlarıyla ilgilenmeye başlamıştır. Küme, sayı, kombinasyon, permütasyon, bağıntı, birim, birlik gibi mantıksal ve matematiksel nesneler artık saf formel genellikler olarak ele alınmaktadır.

Husserl'in formel apofantikten formel ontolojiye geçişi, doğruluk mantığını takriben geliştirilen 'çokluklar kuramı'na dayanmaktadır. Yani çokluklar kuramı bir yandan formel apofantikten formel ontolojiye geçişi sağlamış bir diğer yandan da formel ontolojiden formel matematiğe geçişe zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla Husserl'in mantıkla matematiği sentezleme girişiminin bir ürünü olarak çokluklar kuramı, sınırlı sayıda aksiyomdan sınırsız sayıda çıkarım yapabilmeyi mümkün kılan aksiyomatik bir sistemdir. Husserl kurduğu bu sistemle bilimlerdeki en genel formel yapıyı ortaya çıkarmayı, yani bilimlerdeki ortak aksiyomatik zemini aydınlatmayı ve böylece ,tüm mümkün teori formlarının teorisi'ne ulaşmayı hedeflemektedir. Kısaca Husserl her ne kadar mantık ile matematiği kapsayan evrensel bir bilim kurma idealini ilk olarak '*Formale und Transzendentale Logik*'te ortaya koymuşsa da aslında bu ideale hazırlayıcı arkaplanı daha önce ,çokluklar kuramı' aracılığıyla '*Logische Untersuchungen*'de ortaya koymuştur.

Husserl çokluklar kuramını, 19. yy'ın ikinci yarısındaki formel-aksiyomatik matematiğin soyut bir betimlemesi olarak görmektedir. Mümkün teori formlarının teorisi olarak bu kuram, dedüktif yargı sistemlerini sınırlandırmakta, aksiyomları çeşitli şekillerde bir araya getirip modifiye etmekte, bu disiplinin diğer dedüktif disiplinlerle bağlantılarını kategoriler üzerinden araştırmakta, çıkarım sonuçlarını incelemekte ve yeni aksiyomatik sistemler üretmektedir. Husserl'e göre formel ve genel nesnelere yönelik matematiğin korelatif disiplinleri nasıl yargıya yöneldiklerinde apofantik analitiğe dönüşüyorlarsa, tam tersi olarak doğruluk mantığı da nesne formlarıyla ve onların kökeniyle ilgilenmeye başladığında formel bir ontolojiye dönüşmektedir. İşte doğruluk mantığından formel ontolojiye evrilen bu süreci çokluklar kuramı üzerinden izah eden filozof bu kuramın saf bir analitik olarak kurulması halinde, Leibnizci '*mathesis universalis*' düşüncesinin gerçekleştirileceğine inanmaktadır.

Çokluklar kuramının amacı mümkün dedüktif teorilerin özsel çeşitlerini ortaya koymak, kendi aralarındaki ilişkiyi karakterize etmek ve aralarındaki formel benzerlikleri saptamaktır. Çokluklar kuramına göre nasıl ki geometride tüm mekân kipleri nesne kipine dönüştürülebiliyorsa, aynı şekilde her dedüktif teori de formelleştirilerek bir teori formuna dönüştürülebilir. Böylece her teori birtakım işlem yasalarına uygun olarak formel bir kesinliğe sahip olabilmektedir. Husserl çokluklar kuramını, formel işlemlerin sınırsız varyasyonunu ve formalizasyonunu ön plana çıkaran formalizm akımı ile Riemann geometrisine dayandırmaktadır. Husserl'in çokluklar kuramı bir yandan farklı form tiplerini saptamakta bir diğer yandan alt ve üst formel yapılar arasındaki bağlantıları ele almaktadır. Husserl bu kuramla tüm

mümkün çokluk formlarını matematiksel birer özellik olarak ele almış ve tüm mümkün teori formlarını kapsayan evrensel bir kurama varmaya çalışmıştır. Fakat tüm form tiplerinin kendisinden türetilebileceği birkaç genel forma sahip bir teorinin elde edilme imkânı, form tiplerinin çokluğundan dolayı şüpheyle karşılanmaktadır. Husserl formel mantığı felsefi açıdan açık kılarak üst düzey bir kesinliğe ulaştırmak istemektedir. Bu amaca uygun olarak matematikte formalizmin uygulanması Husserl'in felsefi anlayışını güçlendirmiştir. Husserl matematikteki tüm karmaşık yapıların az sayıdaki daha basit temel yapılardan türetilmesini sağlayacak bir çokluklar kuramını formüle etmekle evrensel bilimin imkânını ortaya koymayı denemiştir. Böylece temel kavramları belirleyip onlarla ilgili aksiyomları saptamanın yanısıra ayrıca anlam ve nesne kategorilerini de belirlemiştir. Husserl anlamları matematiksel işaretlere indirgeme yanılgısına düşmeden onları belirli kategorik formlar dahilinde ve nesnelerle ilgisi içinde tanımlamakla, formel matematiği temellerine oturttuğunu iddia etmiştir. Nitekim çokluklar kuramındaki nesneler, sadece mümkün işlem yasalarıyla belirlenen 'düşünce nesneleri'[1] (*Denkobjekte*) olarak boş ve formel yapıdadırlar.

Yeni Çağ itibarıyla tanık olduğumuz mantığın cebirselleştirilmesi girişimleri her ne kadar başarısız olmuşlarsa da genel olarak mantığı matematiğe yaklaştırmak bakımından mantık ile matematiğin birliği düşüncesini güçlendirmişlerdir. Husserl mantıkla matematik arasında kurulacak hem teorik hem de tematik bir birliğin bizi evrensel bir bilime ulaştıracağını düşünmektedir. Fakat bunu yaparken Boole ve De Morgan'ın yaptığı gibi mantığı matematiğe indirgeme hatasına düşmekten kaçınmış ve evrensel bilimin ancak mantık zemininde kalınarak kurulabileceğine inanmıştır. Bu nedenle Husserl cebirsel mantıktan ziyade mantıksal bir matematik taraftarı olarak görülmektedir.

## Husserl'in Klasik Mantık Eleştirisi

- Klasik mantık, dedüktif mantık olarak yalnızca yargıların çıkarım kurallarıyla ve sentaktik işlemlerle ilgilenmekte, fakat yargıdaki sentaktik formun nasıl saptanacağı konusunda hiçbir şey söylememektedir.
- Klasik mantık, sadece yargılarla ilgilenmekte, nesneleri ise ihmal etmektedir.

---

**1** Richard Dedekind, *Was sind und was sollen die Zahlen?*, Braunschweig, 1887; H. Meschkowski, *Problemgeschichte der neueren Mathematik 1800-1950*, Mannheim, 1978, s. 187.

- Yargıları, mantık bilimindeki son sentaktik malzeme olarak gördüğü için bireysel nesnelerle kategorik nesneler arasındaki ayrımı gözetmemektedir.
- Fenomenolojik apaçıklık ayrımlarına karşı ilgisizdir.

Oysa Husserl'in ulaşmak istediği esas mantık, transendental mantıktaki apaçıklıkların fenomenolojik bir açıklamasını da vermeyi hedefler. Fakat klasik mantıktaki bu eksiklik öte yandan cebirsel mantığın gelişmesine ve mantıkla matematiğin birliği fikrinden hareketle evrensel bir bilim düşüncesinin doğmasına itki sunmuştur. Yeni Çağ'da Boole ve De Morgan mantığı cebirselleştirmiş öte yandan Leibniz mantık ile birlikte formel analitiği de içerecek bir '*mathesis universalis*' hedefinin gerçekleştirilebilmesi için mantıkla metematiğin sentezlenmesi gerektiği görüşünü ortaya koymuştur.[2] Leibnizci *mathesis universalis* ülküsü hem mantığı hem de matematiği kapsayan evrensel bir kuram olarak mantığın ve diğer bilimlerin hesabını mümkün kılmaktadır. Doğrulukların formülasyonunu ve ispatını kendine has bir hesap yöntemiyle mümkün kılan bu kuram, somut ve formel yapılar içermektedir."[3]

Boole'ün '*Algebra der Logik*'[4] adlı eserinde ortaya koyduğu cebirsel mantık ise temel mantıksal yasaların cebirsel bir terminoloji üzerinden formüle edildiği bir mantık anlayışıdır. Ancak Boole ve De Morgan tarafından geliştirilen bu görüş yalnızca kaplam mantığıyla sınırlı kalması; hesap tekniğinin yetersiz ve muğlak bulunması ve mantığı matematiğe indirgemesi nedeniyle eleştirilere maruz kalmıştır. Bu mantık ,matematik alanında yalnızca kümeler kuramı ile niceleme mantığı açısından elverişli olması'[5] bakımından özgün bir çalışma olmaktan öteye gidememiştir. Nitekim Husserl de evrensel bilim kuramını evrensel bir mantık üzerinden kurmaya çalıştığı için mantığın matematiğe indirgenmesine ve (apofantik mantığın konusu olan) yargılar hakkındaki tüm sorunların (nesnelere yönelik) formel matematik sayesinde çözüleceği görüşüne karşıdır. Çünkü aksi halde mantığı matematikten ayırt etme imkânı kalmayacaktır. Oysa Husserl'e göre bu iki alan temel kavramlarının farklı olması bakımından alenen birbirlerine indirgenemez yapıdadırlar. Öyle

**2** Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen - Prolegomena zur reinen Logik*, c. 1, E. Holenstein, Husserliana XVIII, Den Haag, 1975, §§70, s. 250-253.

**3** G. W. Leibniz, "Die methoden der universellen Synthesis und Analysis", *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie* c. 1, A. Buchenau, E. Cassierer, Leipzig, 1903, s. 39-50.

**4** George Boole, *The Mathematical Analysis of Logic*, *Being An Essay Towards a Calculus of Deductive Reasoning*, London: Cambridge, 1847.

**5** H. Meschkowski, *Problemgeschichte der neueren Mathematik 1800-1950*, Mannheim, 1978, s. 187.

ki geleneksel mantıkta temel kavram yargılar iken matematikte temel kavram matematiksel nesnelerdir. Her ne kadar Leibniz aritmetikte bu temel yargı formlarıyla hesaplamalar yapılabileceğini göstermişse de bu durum matematiğin temel kavramının nesne olduğu kabulünü değiştirmemektedir. Geleneksel matematikte, yani aritmetikte ve onun Yeni Çağ'da geliştirilen kümeler teorisi, permütasyon – kombinasyon vb. alanlarında ise temel kavram, nesnelerin en formel genelliğidir. Bu bakımdan mantıkla matematik arasındaki en belirgin fark birinin yargılarla sınırlandırılmış bir alanda iş görmesine karşın diğerinin nesneler ve nesnelerin genellikleriyle ilgili olmasıdır. Ancak bu farklılıkla birlikte bu iki alan birbirini besleyen ve birlik içinde olmakla tamamlanan alanlardır. Bu nedenle Husserl'in amacı bunları birbirine indirgemek değil bilakis bunların aynı aksiyomatik sisteme sahip olmaları bakımından formel açıdan bir sentezini ortaya koymak ve bu sentez sayesinde Lebnizci evrensel bilim idealini gerçekleştirmek veya en azından ilerletmektir.

Husserl mantık ile matematik arasındaki bu felsefi ve bilimsel birliği yalnızca teorik açıdan değil ayrıca da tematik açıdan ortaya koymayı amaçlamıştır, çünkü ,onlar arasındaki konusal farklılığı, felsefi açıdan ele alınması şart bir sorun'[6] olarak görmektedir. Husserl'e göre matematik, nesnelere yönelik (ontolojik) olması bakımından apofantik mantığın yargılarla sınırlı alanının aşılmasını sağlayacaktır.[7] Dolayısıyla aslında konunun Husserl'de bütünüyle formel – apriori bir ontolojiye evrildiği söylenebilir.[8] Husserl mantık ile matematiği sentezleyebilmek adına, matematikteki nicelik, sayal sayı vb. ifadelerin matematiksel olmayan şeylerle (*Sachverhalte*, bağıntılar, parça – bütün ilişkisi, özellikler vb.) birlikte yargılarda bulunma koşulunun mümkün kiplere bağlı olduğunu göstermektedir. Böylece matematik nesneler apofantik yargılara dahil edilmiş olmaktadır. Fakat formel apofantik ile formel matematik arasındaki olası bir sentez, bununla birlikte matematik açısından bazı sorunlara yol açmaktadır, çünkü bu sentezle birlikte matematik nesneler, normalde apofantik olmamalarına karşın yargı ürünü olarak görülmeye başlanmakta ve bu da, yargıların nominalleştirilmesi'[9]ne yol açmaktadır. Buradaki esas sorun,

---

**6** Ayrıca bkz. Suzanne Bachelard, *A Study of Husserl's 'Formal and Transzendental Logic'*, Evanston, 1968, s. 25-42.

**7** Ayrıca bkz. Edmund Husserl, *Formale und Transzendentale Logik – Versuch einer Kritik der logischen Vernunft von Edmund Husserl*, Max Niemeyer Halle (Saale), 1929, I. Bölüm, 4. Kısım, §§37-46, s. 93-115.

**8** Ayrıca bkz. McCarthy ve Thomas Anthony, "Logic, Mathematics and Ontology in Husserl", *Journal of the British Society for Phenomenology 3*, 1972, s. 158-164.

**9** Edmund Husserl, "*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und die phänomenologischen Philosophie*", I. Kitap: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, K. Schuhmann, Hua III/1, Den Haag, 1976, s. 247.

Husserl'in normalde günlük yargıların temelinde nesnelerin değil, *'Sachverhalt'*ların bulunduğunu iddia etmesine karşın şimdi kümeler ve sayılar gibi matematiksel nesneleri yargı nesneleri olarak görmeye başlaması ve yargıda nesne olmakla, bireysel nesne'lere işaret ediyor olmasıdır. Halbuki bunlar bireysel nesneler değil, kategorik nesnelerdir ve bu bakımdan da *'Sachverhalt'* sınıfına mensupturlar.

Husserl bu sorunu aşmak için, *Aritmetik Felsefesi*'nde değindiği bireysel nesne- kategorik nesne ayrımına bağlı olarak *Sachverhalte* kavramına başvurmaktadır.[10] Husserl'e göre küme, sayı, birim vb. 'kategorik nesneler'[11] edim analizinde *'Sachverhalt'* olarak bulunmalarına karşın formel mantık ile formel matematik birliği bizden bunların yargıda nesne olarak bulunmalarını talep etmektedir. Öyleyse sorun, *'Sachverhalt'*ların 'birincil yargı nesneleri' olarak ele alınmasından kaynaklanır. Husserl bu sorunu, yargı kavramını kategorik görüyle genişleterek çözmeyi denemiştir. Husserl'e göre biz genel kategorik etkinlik olarak yargı kavramını görüyle genişlettiğimizde artık formel ontoloji sahasındaki nesneler kategorik bir etkinliğin ürünü olarak görülürler. Bu sayede bu etkinliklerin formları değişmedikçe nesnelerin formları da değişmeyecektir. Husserl sadece yargılama etkinliklerinin değil, ayrıca genel kategorik etkinliklerin ürünü olan bu sentaktik formlara bağlı formel ontolojinin de klasik mantıktaki ifadelere dayanılarak gerçekleştirilemeyeceğini düşünmektedir.[12] Öte yandan Aristoteles döneminde matematik zaten bir form ilkesine sahipse bile bu form ilkesi henüz saf bir boş form olmaktan çok uzaktır. Bu nedenle matematiğin materyal bir içeriğe sahip mekanik ve geometri gibi alanları Antikçağ'da henüz aritmetikten ayrılmamıştır. Hatta Antikçağ'da aritmetik de halâ onlar gibi materyal bir disiplin olarak görülmektedir.

Husserl, ifadelerin anlamları arasındaki ideal özdeşliklerin ortaya konulup gerekçelendirildiği bir anlambilimden ilk olarak '*Mantık Araştırmaları*'nda bahsetmiştir.[13] '*Prolegomena reinen Logik*'te Husserl psikolojizmle savaşmış ve mantık yasalarının düşünme süreçlerine indirgenmesini eleştirmiştir. Madem ki mantık yasaları artık bilimin normları olarak ispat edilmek istenmektedir, o halde empirik ve olumsal yasalar artık mantık alanından uzaklaştırılmalıdır. Çünkü mantık yasaları bir bilim kuramının kesin normları olarak tesis edilmek isteniyorsa, bunların geçerlilikleri empirik yasalarla sınanamaz. Hus-

**10** Ayrıca bkz. Edmund Husserl, *Formale und Transzendentale Logik*, I. Bölüm, 2. Kısım, § 27, s. 75-78.

**11** Husserl 'kategorik nesne' ile '*kategorische Objekt*' veya *kategorische Gegenständlichkeit*'ı kastetmektedir.

**12** Edmund Husserl, *Formale und Transzendentale Logik*, I. Bölüm, 4. Kısım, §39, s. 95-96.

**13** Ayrıca bkz. J. N. Mohanty, "Husserls Thesis of the İdeality of Meanings", *Readings on Edmund Husserls Logical Investigations*, Den Haag, 1977, s. 76-82.

serl her ne kadar fenomenolojisinde başından beri kendi çıkış noktası olarak öznel bilinci kabul etmişse de onun gayesi bilincin apriori bilimini kurmaktır. Dolayısıyla Husserl psikolojik yasaların empirik ve olumsal geçerliliğini, özsel ve apriori yasalarla değiştirmek istemektedir. Kısaca Husserl reel şeylere karşın yargı, ispat vb. şeylerin daha çok bilince bağlı olduklarını, fakat onların bilince bağımlılıklarının onları psikolojikleştirmek zorunda olmadığını; pekâla bilince bağlı apriori unsurların nesnelliğinden söz edilebileceğini ileri sürmektedir. Nitekim Husserl'de bu unsurlar kendilerine defalarca geri dönülebilir niteliktedir. "Husserl mantıksal ve matematiksel nesnelere kendilerine has bir varoluş türü atfederek yani Platoncu bir çözümle pekâla bu durumdan kurtulabilirdi ama bu kez de ideal nesnelere özel bir varoluş atfetmekle mantıksal bir realizme düşerdi"[14] ki bu da aslında sorunu çözmek yerine büyütmüş olurdu. Bu nedenle Husserl hem psikolojizmin hem de platonizmin düştüğü hatalara düşmekteden kaçınmaya çalışmıştır.

Husserl mantıksal ve matematiksel yapılar arasındaki ideal özdeşliğin anlaşılabilmesi için bunları anlama yetisi tarafından konstitue edilen irreal nesneler olarak ele almış ve bir *Konstitutation* analizi yaparak bunlar arasındaki ideal özdeşliği ispatlamıştır. Husserl'e göre dünyada belirli bir zaman-mekân içinde ortaya çıkan bu irreal-konstitutif nesnelerin, ‚şimdide ve bilinçte oluşmaları bir bireysellik arz etmez.'[15] Düşünme etkinliğinde meydana gelen bu irreal yapılar bireysel değil, kategorik nesnelerdir. Reel ve irreel nesneler arasındaki fark da zaten burada yatmaktadır. Reel nesneler zaman-mekân konusunda bireyseldirler.[16] İrreel nesneler ise reel nesnelere göre farklı bir zaman karakterine sahiptirler ki Husserl irrel nesnelerdeki bu zamansallık türünü 'tüm-zamansallık'[17] (*Allzeitlichkeit*) olarak adlandırmaktadır. Özellikle matematiksel nesnelerin kavranılışında kendini gösteren bu tüm-zamansallık Husserl tarafından '*Erfahrung und Urteil*'da analiz edilmiş ve irreel nesnelerin aslında birden fazla zamansallığa ve birden fazla mekânsallığa sahip olmalarına rağmen sayısal olarak özdeş kalabildikleri'[18] ifade edilmiştir.

Husserl'e göre 20. yy başında mantık – matematik ilişkisinin halâ açıklığa kavuşturulamamasındaki en büyük neden, felsefi açıdan halâ bu iki ala-

---

**14** Ayrıca bkz. Edmund Husserl, "Entwurf einer Vorrede zu den logischen Untersuchungen", *Tijdschrift voor Filosofiei*, *Jg.1*, Eugen Fink, 1939, s. 106-133.

**15** Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, L. Landgrabe, 3. Baskı, Hamburg, 1964, s. 316.

**16** Husserl, *Erfahrung und Urteil*, s. 319.

**17** Ayrıca bkz. Dieter Lohmar, "Über die Zeit in der Mathematik. Überzeitlichkeit, Allzeitlihkeit oder Unzeitlichkeit der mathematischen Gegenstände", *Alter I*, 1993, s. 403-421.

**18** Husserl, *Erfahrung und Urteil*, s. 311.

nın kökenlerine dair hakiki bir temeller araştırması yapılmamış olmasıdır.[19] Husserl'in ‚gelmiş geçmiş en büyük mantıkçı'[20] olarak nitelendirdiği Bolzano bile 1837 yılında yayınlanan '*Wissenschaftslehre*' adlı kitabında yargı ve doğruluklar kuramı üzerine ortaya koyduğu taslakta formel bir ontoloji fikrine varamamıştır. Bolzano her ne kadar apriori ontolojinin bir tanımını vermeyi denemişse bile daha sonra Husserl'in yaptığı materyal ontoloji - formel ontoloji ayrımını ortaya koyamamıştır. Bu nedenle apofantik analitik ile formel matematik arasındaki içsel uygunluk Husserl'e gelininceye dek bir bilinmez olarak kalmıştır. Husserl'in formel ontoloji ile formel apofantik arasındaki içsel bağıntının kurulması için önerdiği temeller araştırması, öncelikle öznel yetilerle onların kendilerinden konstitue edildiği nesnel yapılar arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Husserl, feneomenoloji öncesi eseri '*Philosophie der Arithmetik*'de *(1887)* sayıların ve toplama, çıkarma gibi sayısal işlemlerin zorunlu konstitutif etkinliklerini ele almışsa da bunları etraflıca analiz ettiği eser '*Logische Untersuchungen*' olmuştur. Ayrıca Husserl her ne kadar henüz onu formel ontoloji olarak adlandırmamış olsa da *Prolegomena*'da[21] formel ontolojinin ilk taslağını ortaya koymuş; kümeler ve sayılar gibi kategorik nesneler hakındaki ilk *Konstituation* araştırmalarını burada gerçekleştirmiştir. Bu araştırmalar doğrultusunda '*6. Mantık Araştırması*'nda yaptığı edimler analizi sayesinde Husserl, kategorik edimlerin sayma ve yargılama edimleriyle aynı nesnel ve ideal yapıya sahip olduklarını göstermiştir.

Husserl, *Prolegomena*'da formel mantığın üç temel görevini saptamış ve daha sonra '*Formale und Transzendentale Logik*'te bu görevleri, öznel etkinliklerin üç katmanıyla birlikte ele almıştır. Form kuramı, yargıları içeriksel olarak değil formel olarak ele aldığı için henüz yargı düşüncesini *konstitue* etmemekte ve doğruluğu sorgulamamakta, daha ziyade yargı kaplamlarının kendilerinden *konstitue* edildiği anlam kategorilerini ve temel formların dayandığı yasaları saptamaktadır. Husserl '*Prolegomena*'da anlamların geçerlilik kuramını (*Geltungslehre der Bedeutungen*), çelişmezlik mantığıyla bir tutmaktadır.[22] *Mathesis universalis*'*in* teminatı olarak çokluklar kuramı ise aksiyomatik

---

**19** Ayrıca bkz. Edmund Husserl, "Voigt's elementare Logik und meine Darstellungen zur Logik des logischen Calculus", *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 17*, 1893, s. 111-120.

**20** Edmund Husserl, "Logische Untersuchungen-I" – "Prolegomena zur reinen Logik", *Gesammelte Schriften*, E. Holenstein, Husserliana XVIII, Den Haag, 1975, s. 227.

**21** Ayrıca bkz. Edmund Husserl, "Logische Untersuchungen-I" – "Prolegomena zur reinen Logik", §§62-72.

**22** Ayrıca bkz. Edmund Husserl, "Logische Untersuchungen-II" – "Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis", U. Panzer, Husserliana XIX/I, Den Haag, 1984, s. 301-351.

sistemleri formel olarak tanımlayıp sınıflandırmakta ve bu aksiyomların matematik çalışmalardaki sonuçlarının sistematik yapısını ortaya koymaktadır. *Mathesis universalis*, teorileri bir bütün olarak ele almakta ve 'çelişmezliğin *mathesis*'ini mümkün doğruluğun *mathesis*'inden ayırmaktadır. Çelişmezliğin *mathesis*'i, saf çelişmezlik mantığına benzer bir 'arı anlamlar *mathesis*'i *(eine mathesis purer Sinne)* olarak anlaşılabilir.[23] Formel apofantik mantığın formel bir matematikle sentezlenebilmesi için gerçekleştirilmesi gereken apaçıklık etkinlikleri ve onların yerine getirmek zorunda oldukları görevler kısaca şu tabloyla ifade edilebilir:

| **Aksiyom Katmanları** | **Apaçıklık Etkinliği** | **Formel Mantığın Görevi** |
|---|---|---|
| **I** | **Kesinsizlik** (*Vagheit / Ungewissheit*) | **Anlamların Form Kuramı** |
| **II** | **Seçiklik** (*Deutlichkeit*) | **Doğruluğun *mathesis*'i** |
| **III** | **Açıklık** (*Klarheit*) | **Çelişmezliğin *mathesis*'i** |
| **IV** | ***Antizipation*'un Açıklığı** (*Klarheit der Antizipation*) | **Mathesis Universalis** (*Formel Apofantik Mantık ile Formel Matematik Sentezi*) |

## KAYNAKÇA


Bachelard, Suzanne, *A Study of Husserl's 'Formal and Transzendental Logic'*, Evanston, 1968.

Boole, George, *The Mathematical Analysis of Logic*, *Being an Essay Towards a Calculus of Deductive Reasoning*, London, Cambridge, 1847.

Dedekind, Richard, *Was sind und was sollen die Zahlen?*, Braunschweig, 1887.

Husserl, Edmund, "Entwurf einer Vorrede zu den logischen Untersuchungen", *Tijdschrift voor Filosofiei*, *Jg.1*, Eugen Fink, 1939.


**23** Sokolowski, *Husserlian Meditations. How Words Present Things*, Evanston, 1974, s. 285.

Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, L. Landgrabe, 3. Baskı, Hamburg, 1964.

Husserl, Edmund, "Formale und Transzendentale Logik" – "Versuch einer Kritik der logischen Vernunft von Edmund Husserl", Max Niemeyer Halle (Saale), 1929.

Husserl, Edmund, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und die phänomenologischen Philosophie", I. Kitap, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, K. Schuhmann, Hua III/1, Den Haag, 1976.

Husserl, Edmund, "Logische Untersuchungen-I" – "Prolegomena zur reinen Logik", *Gesammelte Schriften*, E. Holenstein, Husserliana XVIII, Den Haag, 1975.

Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen-II: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, U. Panzer, Husserliana XIX/I, Den Haag, 1984.

Husserl, Edmund, "Voigt's elementare Logik und meine Darstellungen zur Logik des logischen Calculus", *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 17*, 1893.

Leibniz, G.W. "Die methoden der universellen Synthesis und Analysis", *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie I. c*., A. Buchenau, E. Cassierer, Leipzig, 1903.

Lohmar, Dieter, "*Über die Zeit in der Mathematik. Überzeitlichkeit, Allzeitlihkeit oder Unzeitlichkeit der mathematischen Gegenstände*", *Alter I*, 1993.

McCarthy, Thomas Anthony, "Logic, Mathematics and Ontology in Husserl", *Journal of the British Society for Phenomenology 3*, 1972.

Meschkowski, H., *Problemgeschichte der neueren Mathematik (1800-1950)*, Mannheim, 1978.

Mohanty J. N., "Husserls Thesis of the İdeality of Meanings", *Readings on Edmund Husserls Logical Investigation*s, Den Haag, 1977.

Sokolowski, *Husserlian Meditations. How Words Present Things*, Evanston, 1974.

# KLASİK OLMAYAN MANTIKLAR

**Halise TARIMCIOĞLU***

## ÖZ

Mantık tarihinde yirminci yüzyıla kadar hakim görülen mantık anlayışı klasik mantık olarak da ifade edilen Aristotelesçi mantıktır. Klasik mantık anlayışı aklın temel ilkelerine ve yirminci yüzyıla kadar süren bir varlık anlayışına sahiptir. Klasik mantık anlayışının yüzyıllarca kabul görmesinin nedeni, sahip olduğu varlık anlayışıyla uyum içinde olmasıdır. Klasik varlık anlayışı ne zaman ki değişmeye başladı, yeni varlık anlayışlarına uygun mantıklara ihtiyaç duyuldu. İşte bu noktada klasik olmayan mantıklar ortaya çıkmaya veya geliştirilmeye başlandı. Başta klasik mantığın dayandığı ilkeleri genişleten mantıklar öne sürülürken, arkasından klasik mantığın temel ilkelerini reddeden mantıklar ortaya çıktı. Çalışmamızda öncelikle klasik mantık anlayışının dayanmış olduğu temel ilkeleri anlatacağız. Ardından klasik mantığın temel ilkelerine eklemeler yaparak geliştirilen -*klasik mantığın birer uzantısı olarak kabul edilen*- mantıklara değineceğiz. Son olarak klasik mantığın temel ilkelerini -*bir veya birkaçını*- reddeden klasik olmayan mantıkları ele alacağız. Çalışmamızın amacı değişen dünya görüşü ile birlikte varlık anlayışına ilişkin görüşlerin çeşitlenmesiyle

* İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü,
E-posta: haliseavsar92@gmail.com

klasik olmayan mantıkların ortaya çıktığını göstermek ve bu mantıkları tanıtmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** mantık, klasik mantık, klasik olmayan mantık

## NON-CLASSICAL LOGICS

## ABSTRACT

Aristotelian logic which is also known as classical logic was the predominant understanding of logic in the history of logic by the 20. century. Understanding of classical logic has main principles of reason and understanding of ontology which lasted until the 20. century. The reason that understanding of classical logic was accepted for centuries, this logic is according with it's understanding of ontology. It has been needed the logics which is suitable for new understanding of ontology when understanding of classical ontology is changed. At this point, non-classical logics have been appeared and flourished. Firstly logics that have wided the main principles of classical logic have been put forward, the logics which deny the main principles of classical logic have followed it. In this study firstly, we will explain the main principles on which understanding of classical logic is based. After that we will examine the non-classical logics which have been developed adding to classical logic. Finally, we will discuse the non-classical logics which deny the main priciples of classical logic – one or a few-. The purpose of our study is to show and introduce that non-classical logics have been come to exist by diversitying ideas about understanding of ontology along with changing worldview.

**Keyword:** logic, classical logic, non-classical logic

## Giriş[1]

Klasik olmayan mantıkların birçoğu 20. yüzyılın başında ortaya çıkmaya başlamış mantıklardır. Bu mantıklar esasında aklın temel ilkelerinden[2] en az birini reddederek veya bu ilkeleri kabul ederek geliştirilmiş mantıklardır. Bu bakımdan klasik olmayan mantıkları ortaya çıkış sebepleri bakımından ikiye ayırmak mümkündür:

1. Klasik mantığın uzantısı olan mantıklar,
2. Klasik mantığın temel ilkelerini reddedenler olarak ortaya çıkan mantıklar

Susan Haack'e göre klasik olmayan mantıklardan klasik mantığın dayanmış olduğu ilke ve yasaları reddetmeden, klasik mantığa yeni mantıksal operatörler ekleyerek klasik mantığı genişleten mantıklara *genişletilmiş mantıklar*, klasik mantığın temel yasa ve ilkelerinden en az birini reddederek kendini tanımlayan mantık çeşitlerine *sapkın mantıklar* denir.[3]

Klasik olmayan mantıklara neden ihtiyaç duyulduğuna yönelik iki muhtemel cevap gösterilir. Bunlardan ilki, klasik mantığın formel mantığı doğrulamak için bir model olarak yetersiz görülmesidir, ikincisi ise zamansal bağımlılıklara veya bilgi, inanç, doğru ayrımına ilişkin yetersiz ifade edilebilirliğe sahip olarak görülmesidir.[4] Bu nedenle en temelde klasik olmayan mantıkların klasik mantığın eksiklerini gidermek için geliştirildikleri düşünülür.[5]

Klasik olmayan mantıklardan klasik mantığın uzantısı olanların iddiası, klasik mantığın yeterli olmadığı, başka operatörlere ihtiyaç duyulduğu, değişik modalitelerin olması gerektiği ve önermelerin bu modaliteler açısından da incelenmesi gerektiğidir. Bu mantıklar klasik mantığın dayandığı aklın temel ilkelerinden herhangi birini reddetmezler, dolayısıyla bir karşı duruş sergilemezler. Bu mantıklar klasik mantığı kabul eden ama bazı bakımlardan geliştirilmesi gerektiğini düşünen mantıklar olarak tanımlanabilir.

---

**1** Konuyla ilgili çalışmalarımı sürdürürken, klasik olmayan mantıklarla ilgili görüşleriyle beni yönlendiren ve gerekli düzeltmeleri yapmamda bana yardımcı olan değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi Vedat Kamer'e teşekkürlerimi sunarım.

**2** Kimi düşünürlere göre aslında klasik mantık sadece özdeşlik ilkesine indirgenebilir. Bunun nedeni klasik mantığın diğer iki temel ilkesinin de özdeşlik ilkesinden türetilmiş olmasıdır.

**3** Akt: Vedat Kamer, "Mantığın Temel Sınıflandırılması İçin Bir Deneme", *V. Mantık Çalıştayı Bildiri Kitabı*, Çüçen A. K., (ed.), Bursa: Sentez Yayıncılık, 2016, s. 3.

**4** Chris Fermüller, *Nonclassical logics*, 2016/2017, s. 4-5.

**5** Seiki Akama, *Non-Classical Logics and Intelligent Systems*, Japan, s. 1.

Klasik olmayan mantıklardan klasik mantığın temel ilkelerinden en az birini reddedenlerin iddiası ise klasik mantığın yetersiz olmasını dayanmış olduğu ilkelere bağlarlar. Tümdengelimsel akıl yürütmenin ilkelerine karşı çıkarlar. Bu ilkelerin yerine yeni ilkelerin koyulması gerektiği düşüncesindedirler. Bu mantıklar reddettikleri klasik mantık ilkelerine göre farklı duruş sergilerler.

Klasik olmayan mantık türlerini açıklamaya girişmeden önce, öncelikle klasik mantığın temel ilkelerini ele almak gerekir. Ardından klasik olmayan mantıkların klasik mantığa eklentileri ve itirazları incelenecektir.

## A. Klasik Mantık

Klasik mantık aslında iki anlamda kullanılmaktadır; biri klasik ontolojiyi kabul etmek bakımından, diğeri aklın ilkelerini kabul etmek bakımından klasik mantıktan söz edilebilir. Aklın ilkelerini kabul etmek bakımından klasik mantıktan söz edilecekse Aristoteles mantığı (Geleneksel/Traditional mantık) veya birinci dereceden mantık (Önermeler mantığı ve Niceleme mantığı/Classical Logic) örnek gösterilebilir.[6] Bunun yanı sıra klasik mantık tümdengelim akıl yürütme yöntemini kullanır ve iki değerli bir mantıktır. En önemlisi de klasik mantık, klasik olmayan mantıkların (sapkın/alternatif) ortaya çıkma sebebi olan "aklın üç temel ilkesi"ne dayanır. Bu ilkeleri sırayla söylemek gerekirse şöyle sıralanabilir:

- *Özdeşlik ilkesi*: Bu ilke düşüncenin kendisi ile uygunluğunun şartıdır. Bir şey ne ise odur veya A, A'ya özdeştir şeklinde ifade edilir.

- *Çelişmezlik ilkesi*: Bir şey aynı zamanda hem kendisi hem de kendisinden başka bir şey olamaz veya A, A olmayan olamaz, diye ifade edilir.

- *Üçüncü halin imkânsızlığı/ara durumların dışlanması*: A ile A olmayan arasında üçüncü bir ihtimal yoktur, diye ifade edilebilir.[7]

## B. Klasik Mantığın Uzantısı Olan Mantıklar

Klasik mantığın birer uzantısı olarak ortaya çıkmış olan mantık türleri, yeni mantık operatörleriyle klasik mantığı genişleten mantıklardır. Bu mantıklardan birkaçı şöyle sıralanabilir:

---

**6** Vedat Kamer, "Mantığın Temel Sınıflandırılması İçin Bir Deneme", s. 3.

**7** Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara: Divan Kitap, 2016, s. 14-15.

1. Modal Mantık
2. Süreler Mantığı (Temporal Logic)
3. Dinamik Mantık
4. Deontik Mantık (Deontic Logic)
5. Koşul Mantığı (Conditional Logic)
6. Epistemik Mantık

Bu mantıkları "nasıl ortaya çıktıkları" ve klasik mantığı "hangi bakımdan genişlettikleri" açısından ele alalım.

**1. Modal Mantık**

Önermeleri ilk kez modal anlamda *zorunlu* ve *mümkün* olarak inceleyen düşünür Orta Çağ'da yaşamış olan John Duns Scotus'tur (1266-1308). Modern modal mantığın kurucusu ise C. I. Lewis (1910) kabul edilir. Ruth C. Barkan/Ruth Barcan Marcus niceliksel modal mantığın ilk aksiyomatik sistemlerini geliştirdi. Son olarak Saul Kripke, modal mantıklar için olanaklı dünyalar semantiğini öne sürdü.

Modal mantık klasik mantığı doğruluk değerleri olmayan fonksiyonlar ile genişletmektedir. Şöyle ki modal mantık, doğru ve yanlış doğruluk değerlerine zorunlu, mümkün ve şüpheli operatörlerini ekler. Sözgelimi zorunlu olan bir önerme yanlış olmayan ve belirsiz olmayandır, mümkün olan bir önerme zorunlu olmayandır, şüpheli olan bir önerme ise ne kesinlikle doğru ne kesinlikle yanlış olan önermedir. Zorunlu bir önermenin ve mümkün bir önermenin ne anlama geldiğini şöyle sıralamak mümkündür:

| **Zorunlu A'nın anlamı:** | **Mümkün A'nın anlamı:** |
|---|---|
| A zorunlu olarak doğrudur. | A muhtemelen doğrudur. |
| Bir kişi A'ya inanır. | Bir kişi A'nın mümkün olduğunu düşünür. |
| A her zaman doğrudur. | A bazen doğrudur. |
| A olmuş olmalıdır. | A olabilirdir. |
| A kanıtlabilirdir. | A çelişkili değildir.[8] |

**2. Süreler Mantığı (Temporal Logic)**

Modern süreler mantığı 1957'de A. N. Prior tarafından ortaya konuldu. Süreler mantığı, modal mantığın bir uzantısı olarak görülür. Süreler mantığında dört tane zamansal modalite vardır;

---

**8** Viorica Sofronie-Stokkermans, *Non-Classical Logics*, 2012/2013, s. 17.

- Zorunlu *A*: A her zaman olur(gelecekte),
- Mümkün *A*: A zamanın bazı noktalarında olur(gelecekte),
- O *A*: A zamanın gelecek noktasında olur(gelecekte),
- *A*'dan *B*'ye kadar: A, doğru olan B'ye kadar takip eden zamanın tüm anlarında doğruyu sürdürmek zorundadır.[9]

**3. Dinamik Mantık**

İlk defa 1976'da Vaughan Pratt tarafından gösterildi. Dinamik mantık da, süreler mantığı gibi modal mantığın bir dalı olarak görülür.

- Zorunlu *a A*, her *a* işleminin çalışmasından sonra *A* gerçekleşir,

- Mümkün *a A*, bazı *a* işlemleri çalıştıktan sonra *A* gerçekleşir[10] anlamına gelir.

Dinamik mantık daha çok bilgisayar programlarında dinamik davranışlara (daha genel karmaşık davranışlara) uygulanmak üzere kullanılır.

**4. Deontik Mantık**

Deontik mantık da modal mantığın bir dalı olarak ele alınır. Deontik mantık mecburiyet (obligation), izin (permission), yasak (prohibition) gibi kuralcı kavramlarla çalışır.[11] Bu kuralcı kavramlar, dikkat edilirse modal mantıktaki zorunluluk (necessity) ve mümkün (possibility) kavramlarıyla yakından ilgilidir.

**5. Koşul Mantığı**

Modern modal mantığın kurucusu olan Lewis tarafından geliştirilmiş bir mantıktır (1973). Koşullu önermeleri inceleyen mantıktır. Sözgelimi, "Eğer X olayı gerçekleşirse, Y gerçekleşir" şeklindeki ifadeleri inceler. Bu açıdan karşı olgusal durumları çalışmak için geliştirilmiş bir mantıktır.

**6. Epistemik Mantık**

Bilgi ve inaçla (doksastik mantık) ilgili önermeleri inceleyen bir mantıktır. İnançla ilgili olduğunda "X ... olduğuna inanır" şeklindeki önermelerle ilgilenir. Epistemik mantık bu bakımdan bireysel olarak bilenlerin özelliklerine ışık tutulmasını sağlar. Gerekçelendirme mantığı da doksastik mantık gibi epistemik mantıklardan biridir.

---

**9** Stokkermans, *Non-Classical Logics*, s. 19.
**10** Stokkermans, *Non-Classical Logics*, s. 18.
**11** Seiki Akama, *Non-Classical Logics and Intelligent Systems*, s. 4.

## C. Sapkın veya Alternatif Mantıklar

Klasik mantığın temel ilkelerinden en az birini reddeden veya akıl yürütme yöntemini eleştiren mantıklardır. Bu mantıklardan en çok bilinenlerini şöyle sıralayabiliriz:

1. Çok Değerli Mantıklar (Many-valued Logics)
   - Üç Değerli Mantık (Three-valued logic),
   - Sonsuz Değerli Mantık (Infinite-valued Logic)
2. Görüsel/Sezgisel Mantık (Intuitionist Logic)
3. Altyapısal Mantıklar (Substructural Logic)
4. Kısmi Mantıklar (Partial Logics)
5. Serbest Mantıklar (Free Logics)
6. Kuantum Mantık (Quantum Logic)
7. Tutarlı-ötesi Mantık (Paraconsist Logic); Dialetik Mantık
8. Uygunluk Mantığı (Relevance Logic)
9. Doğrusal Mantık (Linear Logic)
10. Koşul Mantığı (Conditional Logic)
11. Monoton Olmayan Mantık (Nonmonotonic Logic)
12. Solipsist Mantık
13. Bağlılık Mantığı (Dependence Logic)
14. Karma Mantık (Hybrid Logic)
15. Puslu Mantıklar (Fuzzy Logics)
16. Olasılıkçı Mantık (Probabilistic Logic)
17. Bağlayıcı Mantık (Connexive Logic)
18. Kanıtlanabilir Mantık (Provability Logic)
19. Diyalojik Mantık (Dialogical Logic)
20. Birleşimsel Mantık (Combinatory Logic)
21. İçlem Mantığı (Intensional Logic)

Yukarıda yalnızca yirmi bir tanesini vermiş olduğumuz sapkın/alternatif mantıkları tek tek anlatmak yerine, klasik mantığa itiraz ettikleri ilkeler bakımından en çok öne çıkanları ele alıp açıklayacağız. Bu nedenle öncelikle klasik mantığın dayanmış olduğu aklın üç temel ilkesi olan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkelerine karşı durarak geliştirilen

mantıkları söz konusu edeceğiz. Ardından monotonluk, De Morgan ve çift değillemeyi reddeden mantıkları inceleyeceğiz.

**1. Özdeşlik İlkesini Reddeden Mantıklar**

**a) Solipsist Mantık:** Klasik mantığın A, A'ya özdeştir ilkesine karşı çıkar. Solipsist mantığa göre her şeyin veya nesnenin belirleyicisi öznedir. Her şey özneye bağlı olduğundan bir şeyin özdeşliğinden söz edemeyiz.

**b) Kuantum Mantık:** Fiziksel sistemlerdeki problemlerle bağlantılı bir mantıktır. Her ne kadar solipsit mantık gibi özdeşlik ilkesine karşı dursa da karşı duruş nedeni farklıdır. Kuantum mantık, kendi sistemlerinde herhangi bir özdeşlik gözleyemediği için özdeşlik ilkesini reddeder. Dolayısıyla özdeşsizliğin nedeni, aslında gözlemcinin herhangi bir özdeşlik gözleyememesinden kaynaklanır. Kuantum mantığa göre her an her şey değişir. Bu yüzden bir özdeşlikten söz edemeyiz. Bunun yerine kuantum mantığında bir özdeşsizlik konumlandırılır.

**2. Çelişmezlik İlkesini Reddeden Mantıklar**

**a) Tutarlı-ötesi mantık (Paraconsist Logic); Dialetizm mantığı:** Tutarlı-ötesi mantıklar, çelişmezlik ilkesinin belirli durumlarda geçerli olmadığını iddia etmektedir. Bir tutarlı-ötesi mantık olarak *Dialetizm* ise düşüncenin sınır durumlarda ortaya çıkan bazı çelişkilerinin doğru ve gerçek olduğunu savunur.[12] Modern dialetik mantık 1970'lerde Graham Priest ve Richard Routley tarafından ortaya konmuştur.

**b) Uygunluk Mantığı (Relevant Logic):** Uygunluk mantığı bağıntı mantığı olarak da bilinir. Uygunluk mantığı sistemleri, maddi ve sıkı gerektirme (material and strict implication) problemlerini çözmek için girişildiğinde geliştirilmiştir. Uygunluk/bağıntı mantıkçıları günlük dilde kullandığımız içermeyi (implication) ifade eden bağıntı içermesini formüle etmeye çalışırlar. Bağıntı ilkesine göre; eğer x, y'yi kapsıyorsa, o zaman x ve y arasında bazı bağlantılar olmak zorundadır.

**3. Üçüncü Halin İmkânsızlığı İlkesini Reddeden Mantıklar**

**a) Puslu Mantık (Fuzzy Logic)**: Puslu mantık, 1965 yılında Lütfü Aliasker Zade tarafından ortaya atılmış olan puslu kümeler teorisi üzerine inşa

---

**12** Detaylı bilgi için bkz: Ebubekir Muhammed Deniz, "Graham Priest'te Dialetik Mantık ve Zaman Metafiziği Bakımından Sonuçları", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2017, s. 49-53.

edilmiş bir mantıktır. Puslu kümeler nesnelere üyelik derecesi vererek üçüncü halin olanaklı olmasını mümkün kılar. Puslu mantık klasik mantığın ikili keskin ayrımları yerine puslu kümelerdeki üyelik derecesi sayesinde üçüncü değerin de veya ara değerlerin de dikkate alınabilmesinin olanağını sağlar.

**b) Olasılıkçı Mantık (Probabilistic Logic):** Olasılık mantığı, Nils Nilsson tarafından 1986'da teklif edilen bir mantıktır. Bu mantığa göre önermelerin doğruluk değerleri olasılıklardır. Bu noktada olasılıkçı mantık puslu mantık ile bir benzerlik içerisinde görünmektedir. Keskin değerlerle konuşmak yerine olasılıkları dikkate alarak konuşur. Dolayısıyla ikiden fazla değeri göz önüne almış olur.

**c) Çok Değerli Mantıklar (Many-valued logics); Üç Değerli Mantık ve Sonsuz Değerli Mantık:** 1920'de Jan Lukasiewicz tarafından çok değerli mantık sistemleri geliştirildi. Bu mantıkların çıkış noktası Aristoteles'in deniz savaşı paradoksunu çözmeye yönelik girişimdir. Bu paradoksun çözümü için üçüncü bir değer olarak "olanaklılık" kullanıldı. 1921'de Emil L. Post, doğruluk değerlerinin (n) iki ve ikiden fazla olabileceğini fomüle etti. Bu formülasyon üzerine Lukasiewicz ve Tarski birlikte iki ve ikiden fazla doğruluk değerine sahip olabilen bir mantık formüle ettiler. Son olarak 1932'de Hans Reichenbach sonsuz değerli mantıkları öne sürdü.[13]

## 4. Monotonluk İlkesini Reddedenler

Monotonluk ilkesini reddeden mantıklar şöyle sıralanabilir:

a) Monoton Olmayan Mantık (Nonmonotonic)
b) Doğrusal Mantık (Linear Logic)
c) Uygunluk Mantığı (Relevant Logic)

Monotonluk ilkesini reddeden mantıklara geçmeden evvel, öncelikle monotonluk ilkesinden ne anlaşılması gerektiğini açıklamak gerekir. Bu ilkeye göre yeni aksiyomlar eski teoremleri hiçbir şekilde geçersiz kılmazlar.[14] Ya da iki öncül düşünelim ve bunların sonucu olacak bir önerme; monotonluk ilkesine göre bu iki öncül bulunduğu sürece ne kadar yeni öncül eklenirse eklensin sonuç değişmez. Öyleyse "monoton olmayan mantıkların iddiası veya itirazı nedir?" şimdi ona bakalım.

---

**13** Viorica Sofronie-Stokkermans, *Non-Classical Logics*, s. 12.

**14** Bkz. Vedat Kamer, "Yapay Zeka ve Monoton-olmayan Mantık", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2009, s. 73.

Monoton olmayan mantık aslında yeni eklenecek olan öncüllerle sonucun değişebileceğini iddia eder ve böylece klasik mantığın bu ilkesini reddeder. Sözgelimi

1. Öncül: Kuşlar genellikle uçar.
2. Öncül: Penguen bir kuştur.
Sonuç: Penguen uçmaz.

Monoton olmayan mantıklar, eksik bilgiyle iş yapabilmemizi sağlar. Oysa tümdengelimsel akıl yürütmede tek tek tüm istisnaları belirtmek gerekir. Bunu yapmak mümkün görünmediğinden, monoton olmayan mantıklar iş görmemiz açısından daha elverişlidir.

### 5. De Morgan, Çift Değilleme ve Üçüncü Halin İmkânsızlığı'nı Reddeden Mantık

**a) Sezgici/Görücü/Görüsel Mantık (Intuitionist logic):** Görüsel mantık üçüncünün olmazlığı, çift değilleme ve de morgan yasalarını reddetmektedir. Görüsel mantık, 1907 yılında Brouwer tarafından ortaya konulmuştur. Görüsel mantığın ilk biçimsel gelişimi ise 1928-1930 yılları arasında Arend Heyting tarafından verilir. Heyting'in amacı Brouwer'in matematik yapma yöntemini bir sisteme bağlamaktır.[15] Görüsel mantıkta "kanıt"a vurgu yapılır.

### 6. Gerektirme Eşkuvvetliğini Reddeden Mantık

**a) Doğrusal Mantık (Linear logic):** 1987'de Jean-Yves Girard tarafından gösterildi. Gerektirme eşkuvvetliği ilkesini reddetmektedir. Dogrusal mantık aslında klasik ve görüsel mantığın geliştirilmiş halidir. Klasik mantıktaki gibi "dogruluk"u (truth) ve görüsel mantıktaki gibi "kanıt"ı (proof) vurgulamak yerine, doğrusal mantık kaynaklar olarak formüllerin rolüne vurgu yapar. Doğrusal mantıkta öncüller, kullanılmak zorunda olan ve yeniden kullanılamaz kaynaklar olarak görülür.

## Sonuç

Klasik olmayan mantıklardan en çok dikkat çekeni kuşkusuz klasik mantığın en az bir ilkesini eleştirerek ortaya çıkan mantıklardır. Bunun nedeni klasik mantığın hem dayanmış olduğu aklın temel ilkelerin hem de tümdemgelimsel akıl yürütmesinin yüzyıllar boyunca sorgusuz bir şekilde kabul gör-

---

**15** Viorica Sofronie-Stokkermans, *Non-Classical Logics*, s. 14. Ayrıca bkz: Seiki Akama, *Non-Classical Logics and Intelligent Systems*, s. 6., Leila Haaparanta, *The Development of Modern Logic*, Oxford University Press, 2009, s. 641-653.

müş olmasıdır. Böylesine bir eleştiri, klasik mantığa sıkı sıkıya bağlı olanlar açısından kabul edilir değildir. Ancak bu ve dahası pek çok yeni mantığın keyfi olarak ortaya çıkmadıklarını belirtmek gerekir. Bu bakımdan bu mantıkların her biri, bir sorunun çözümü veya çözülemezliği sırasında ortaya çıkmış mantık sistemleridir. Çoğu, özellikle yirminci yüzyılda geliştirilmiş olan klasik olmayan mantıklar aslında ontolojik ve epistemolojik bir ihtiyacın sonucunda ortaya çıkmışlardır. Bu yeni çalışmalarla amaçlanan şey, yeni ontoloji ve epistemoloji anlayışlarına uygun mantık sistemleri geliştirmektir. Ancak bu gelişim tek yönlü olarak düşünülmemeli; bazı mantık sistemleri de yeni ontolojilere ve epistemolojilere kapı aralayabilir. Burada önemli olan bunların birbirinden bağımsız olarak geliştiklerini düşünmemektir.

## KAYNAKÇA


Akama, Seiki, *Non-Classical Logics and Intelligent Systems*, Japan.

Deniz, Ebubekir Muhammed, "Graham Priest'te Dialetik Mantık ve Zaman Metafiziği Bakımından Sonuçları", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2017.

Fermüller, Chris, *Nonclassical Logics*, 2016/2017.

Haaparanta, Leila, *The Development of Modern Logic*, Oxford University Press, 2009.

Kamer, Vedat, "Mantığın Temel Sınıflandırılması İçin Bir Deneme", *V. Mantık Çalıştayı Bildiri Kitabı*, A. Kadir Çüçen (ed.), Bursa: Sentez Yayıncılık, 2016.

Kamer, Vedat, "Yapay Zeka ve Monoton-olmayan Mantık", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2009.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara: Divan Kitap, 2016.

Sofronie-Stokkermans Viorica, *Non-Classical Logics*, 2012/2013.

# OYUN VE YAPI

**Tuncay TURNA***

## ÖZ

Dilin ne olduğu ve nasıl işlediği sorusu, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılla birlikte farklı yönlerden cevaplanmaya çalışılmıştır. Bu cevaplardan birisi yapı kavramı üzerinden ortaya çıkar. Bu açıdan hem Wittgenstein ve hem Saussure geliştirdikleri yeni dil anlayışında bu kavramı merkezi bir konuma yerleştirirler. Bununla birlikte yapı iki isimde de dilin sınırlarını aşar. Saussure için bütün gösterge dizgeleri için bir yapı durumu varken Wittgenstein'da yapı mantıksal bir kuruluşla dünyayı da kapsar. Oyun ise bu yapının işleyişini gösterir. İki isimdeki benzer oyun örnekleri, aralarındaki ilişkinin kapsamını genişletir. Bu çalışma Wittgenstein ve Saussure arasında yapı ve oyun kavramları üzerinden nasıl bir ilişki kurulabileceğine bakmayı deneyecek ve bu yolla iki ismin dil görüşlerini karşılaştırmaya çalışacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Wittgenstein, Saussure, yapı, oyun, dil, dizge, satranç, ad

* Arş. Gör., Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, E-posta: tuncayveturna@gmail.com

## WITTGENSTEIN and SAUSSURE; GAME and STRUCTURE


### ABSTRACT

The question of what language is and how it works, has been tried to be answered from different points at the late 19. century and at the begining of 20. century. One of this answers arises from the concept of structure. In this respect, both Wittgenstein and Saussure place this concept to a central position in their newest language view. In addition to this, structure, in both names, goes beyond the limits of language. While there is a case of structure for all sign systems in Saussure, for Wittgenstein, structure includes also the world by a logical institution. Game, on the other hand, shows the working of this structure. The same game samples at this two names, expand the scope of the relation between them. This study will try to see how can connect with Wittgenstein and Saussure and by this way will try to compare the language views of this two names.



**Keywords:** Wittgenstein, Saussure, structure, game, language, system, chess, name

## Giriş

Saussure ve Wittgenstein, 20. yüzyıl başında geliştirdikleri görüşlerle kendilerinden sonraki dönemin dil, felsefe, sanat, kültür düşününü aralarında bağlantı kurulabilir yollarla etkilemişlerdir. Saussure, Wittgenstein'ı bilemezdi; Wittgenstein'ın da Saussure'yi okumuş olduğunu söyleyemiyoruz. Ancak Saussure'de göstergenin uzlaşımsallığına/nedensizliğine dayalı fikirle Wittgenstein'ın ikinci döneminde adları ve dilsel birimleri anlayış şekli; Saussure'deki yapısal dil yaklaşımıyla Wittgenstein'ın (dünya yapısıyla aynı olan) dil yapısı ve ayrıca dil oyunun karakteri; iki isimde de satranç oyunu örneğinin kullanılışı ve benzeri durumlar arasında ilişkiler yakalamak mümkündür. Özellikle dil oyunun nasıl ve ne şekilde belirlenebildiğiyle, Saussure'nin dilin yapısını gösterdiği model arasında oyunun ve yapının kendini ortaya koyması açısından bir örüntü gelişir. Yine satranç oyunu örneklerinin ortaklığı üzerinden hem oyun hem yapı kavramlarına ulaşmak mümkünken dilin dizge/sistem olarak ele alınması ve bu sistemin işleyişi arasında birbirini tamamlayıcı bir ilişki kurulabilir. Bu çalışma, Saussure ve Wittgenstein'ı yapı, dizge, oyun kavramları ve göstergenin ve dilsel birimlerin yapısı üzerinden karşılaştırmayı deneyecektir.

## Yapı

Hem Wittgenstein hem Saussure için yapı öncelikli olarak ele alınacak bir kavram. Yapısal dil bakışı, Saussure'nin alamet-i farikasıdır ki sonrasında farklı sosyal disiplin ve kültür alanlarında bu yaklaşımdan kaynak alan çeşitli yapısal teoriler geliştirilmiştir. Wittgenstein'ı incelediğimizde ise yapı, iki dönemi için farklılıklar arz etmekle birlikte ikisinde de örtük veya açık olarak karşımıza çıkar. İki isimdeki bu yapısallaştırmanın altta yatan gerekçelerinden birisi dili inceleyebilmenin imkânıdır. Bir şeyi inceleyebilmek için onu ele geçirmek, elde tutmak gerekir ancak dil böyle bir ele alınmaya karşı, dilin dışına çıkamadığımızdan veya dilin icrasının doğasının karmaşıklığından dolayı bazı güçlükler doğurur. Bu açıdan yapısal yaklaşım, zor da olsa dili sabitlemek, elde tutabilmek amacındadır.

Saussure'nin öncelikli amacı dili bir bilimsel disiplin içinde inceleyebilmek için onu somutlaştırmaktır. *Saussure dili somutlaştırır*, *doğa bilimlerindeki gibi inceleme nesnesi olarak ele alır*[1] ki dil görüşünü ve yapısal yaklaşımı konuşma ve ses üzerinden kurması bu amaca yöneliktir. Böylelikle dilbilime daha fazla somut malzeme sağlarken inceleme nesnesini de ele ge-

**1** Y. Berk ve K. Yıldırım, "Yapısalcılık ile Post-Yapısalcılık Bağlamında Dil ve Metinden Anlam Kurma", *Okuma ve Yazma Eğitimi Araştırmaları*, Sayı 3/2, 2015, s. 39-45.

çirilebilir alana çekmeyi dener. Saussure, "*dil de söz gibi somut niteliklidir, bu da incelemeye büyük kolaylık sağlar*"[2] der. Buna benzer olarak eşsüremli inceleme ihtiyacının altında yatan bir neden de, dili tarihinden adeta arındırarak tek bir zamandaki görece durgun haline bakabilmektir denilebilir.

Saussure'e benzer olarak Wittgenstein'da da dilin incelenebilmesi için – özellikle TLP'ta – böylesi bir deneme vardır. TLP'ta onun dili dondurduğu ve sabitlediği ileri sürülebilir. Ancak bu tavırdaki esas amaç dili her zaman sabit bir durağanlık olarak görmek veya dile böyle bir durağanlık kazandırmaya çalışmaktan ziyade dili ele alabilme imkânını zorlamaktır. Bu açıdan *ölü* değil *canlı bir dil* vardır ancak dil denen bu *organizma*nın - Soykan'ın tabiriyle – incelenebilmesi için *ameliyat masası üzerinde ölü ya da baygın yatırılması gerekir*.[3] İki isim için de yapı, incelemek üzere dili baygın tutabilmenin yoludur, bu açıdan – ameliyat masası örneğinden hareketle – yapının Dersler'de ve TLP'ta bir çeşit narkoz olarak da işlev gördüğü ileri sürülebilir.

Wittgenstein için dil, dünya ile birlikte ele alınır. Dünyanın yapısının incelenmesi ile dilin yapısının incelenmesi birdir. Dünyanın yapısı olgulara ve şey-durumlarına indirilebilir veya parçalanabilir. Dünyanın şey-durumlarına parçalanabilmesini de bir tür durağanlaştırma olarak düşünebiliriz. Örneğin Sultan X'in tahta geçiş merasiminin şey-durumuna erişebilmek için merasimin sona ermesini beklemek gerekmez, aksine merasim sırasındaki anlık bir resim bize şey-durumunu verir. Şey-durumu dilde cümle ile betimlenebilir. Bu betim de bir resimdir. Bir diğer deyişle cümle anlamını, şey-durumunu resmetmekle iletir.

Temsiliyetçi bir arka plana sahip bu resim görüşünde, şey-durumu, cümle ve resim arasında yapısal ve içeriksel bir eşteşlik olduğundan resim de diğerleri gibi bir yapıdır. Bu yapının Saussure'de dilin yapı oluşu gibi tasarlandığı ifade edilebilir. Saussure tüm gösterge dizgeleri gibi dilin de bir yapı olduğunu ileri sürmüştü. Sultan X örneğinden devam edersek, bir tahta geçme merasimi, içinde – töre veya görenekler yoluyla yerleşik hale gelmiş – birbirinden farklı birçok ayin ve ritüel barındırır. Saussure, bu ritüellerin hepsinin göstergesel bir değeri olduğunu ve onlara has bir göstergebilim metoduyla incelenebileceğini önerir. Merasimin bütünü, bu parça parça ritüellerin tüketilmesiyle ortaya çıkar. Böyle bir merasimin her yapılışında asla değişmeyen ve sadece bu merasime has bazı parçaları olduğu gibi kişisel, dönemsel, vb. yönlerden değişebilir ve başka merasim veya ayinlerle ortak parçaları da bu-

---

**2** Fedinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Ankara: Birey Toplum Yayınları, 1985, s. 17.

**3** Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016, s. 53.

lunur. Bu durum ana merasim içindeki parça ritüellerin kendi parçaları için de geçerlidir.

Saussure'nin yapı fikrini bu merasimin toplamıyla sınırlayarak merasimi böyle bir yapı olarak düşünecek olsak; burada merasimin bir toplam olması durumu parçaların birleştirilmesiyle ortaya çıkıyor denemez. Bu durumda parça ritüellerin her şartta hem kendilerinin hem yeri ve sayılarının değişmemesi gerekecekti. Aynı zamanda bu, merasime katılanlar için ne yaptıklarının ancak süreç tamamlandığında; bir toplama ulaşıldığında farkına varılması demek de olacaktı. Bundan dolayı bahsi geçen yapı, yapı taşlarının toplanmasıyla oluşan değil, ancak tamamlandıktan sonra parçalarına ulaşılabilen bir yapıdır. Böyle bakınca dilin yapı oluşu *daha çok bütün bina yerli yerine oturduğu vakit tuğlaların var olduğu bir mimari kuramı gibidir*.[4] Sultan X'in ve Sultan Y'nin farklı zaman ve mekânlardaki tahta çıkış merasimlerinin ikisine birden 'tahta çıkış merasimi' diyebilmek de bir yönüyle bu sayede mümkün olur.

Wittgenstein'daki resmi yukarıda yaptığımız gibi yapı fikrini sınırlayarak ele alacak olalım. Bir resim, figür veya geometrik parçalara bölünebilir, bir deyişle resim bu parçalardan oluşur. Bunu cümlenin ad, deyim, işaret vb. parçalardan oluşması veya onlara bölünebilmesi gibi anlamalı. Peki cümle ve onun resminin yapısı, Saussure'nin yapısı gibi bir yapıdır denilebilir mi? Cümle ve resim için bunu söylemek mümkün olabilir. Çünkü cümle kendisini oluşturan öğelerle bir anlam kazanır ancak Wittgenstein'a göre *cümlenin anlamını cümleyi bir bütün olarak görmekle elde ederiz*, *yoksa onun öğelerinin* "*anlamlarını*" *(?) birleştirerek değil*.[5] Cümle ile resim arasındaki ilişkiyi göz önüne alırsak, resmin parçalarını bir şey-durumunu vermeyecek şekilde topladığımızda elimiz boş kalır. Şey-durumunun bütünlüğü ile resmin parçalarının bir arada olmasının ortaklığı vardır. Ayrıca Wittgenstein için dünyanın yapısının sabit olması ile bu yapının bir yasa olması ortaktır. Sabitliği yasa oluşundan ileri gelir ve böylece de yapı halini alabilir. Bu yapı mantıksal bir şeydir.[6] Dünyanın yapısındaki aynı yasa ve mantık dilde de kendisini gösterir. Saussure'de de dilin en genel anlamda bir kural olarak düşünülmesi bu iki yapının benzerliğini başka bir yönden ortaya koyar.

Ancak Wittgenstein için TLP'de bu yapı ve dolayısıyla dil, sınırları belirlenmiş ve kesinleştirilmiş bir durumdadır. Böyle bir dil görüşü için, dilde ortaya çıkabilecek tüm cümlelerin bir listesi verilebilir gibi. Wittgenstein, *nasıl*

---

**4** Roy Harris ve T. J. Taylor, *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları* I, çev: Eser Taylan ve Cem Taylan, Ankara: TDK Yayınları, 2002, s. 175.

**5** Soykan, *Felsefe ve Dil*, s. 58.

**6** Soykan, *Felsefe ve Dil*, s. 44.

"*olgular hepsi birden dünyadır*" *demişse*, ... "*cümleler hepsi birden dildir*" *der*.[7] Bu anlayışta yapı durağanlığını aşamamış görünüyor. Saussure dil yetisini, dil ve söz (konuşma) olarak ayırdığı için durum bu noktada farklılaşır. Ona göre dilin ifade üretme potansiyeline sınır belirlemek mümkün değildir, o henüz icra edilmemiş, söze gelmemiş ifadeler de barındırır. Deposu dolu ve performansı yüksek bir ekipçe çalışılan ve sürekli sergisi değişen bir müze gibidir dil. Bu noktada Dersler ile TLP arasında uçurum genişler ancak – ilerde göreceğimiz gibi – Soruşturmalar'da dil oyunları ve dizge durumu ile Dersler arasında bu noktada bir ortaklık kurulabilir.

## Dizge

Hem Saussure hem Wittgenstein erken dönemlerde eser vermeye başlamışlar ve ilerleyen yaşlarında ikisinde de eserlerinin ve dile bakışlarının hüviyeti değişmiştir. Her ikisinde de *erken ve geç dönem çalışmaları arasındaki ilişki bir çeşit karşıtlık durumudur*.[8] Önceki bölümde Saussure'nin olgunluk eseri Dersler'le yapı kavramı üzerinden TLP arasında bir ilişki soruşturuldu, yine Dersler'le devam ederek Wittgenstein'ın ikinci dönemi olarak ifade edilen geç dönem dil görüşlerini karşılaştırmaya çalışalım.

Batı felsefi geleneğinde adın nesnesini, doğası gereği yahut metafizik yasalarla yahut mantıksal bir yolla karşıladığı yönündeki yerleşik düşünce hem Saussure'de hem Wittgenstein'da bir kırılma yaşar. Soruşturmalar'da ad ile nesne arasındaki bu karşılıklılık durumu bir ayrımla revize edilir. *Adın gerçekte karşılığı olduğu şey ... adın taşıyıcısıdır*, *gösterimi değil*.[9] Bu ayrım, adla nesnesi arasındaki zorunlu bağı kaldırır ve adlar konusunda bir çeşit uzlaşı fikrine kapı açar. Aynı şekilde Saussure'nin göstergeyi böyle bir uzlaşımsallık fikriyle kurduğunu söyleyebiliriz. Saussure'nin göstergesi, gösteren ve gösterilen diye ikiye ayrılır ve gösteren işitim imgesi olarak; gösterilen ise nesne değil onun kavramı olarak ifade edilir. Bu anlamda *Dersler ve Felsefi Soruşturmalar ikisi de anti-temsiliyetçidir*.[10]

Böylece Wittgenstein adın anlamını nesneden alarak kullanıma bırakır. Ona göre *bir sözcüğün karşılığı* [anlamı] *dildeki kullanımıdır*.[11] Kullanım kavramı adlandırmanın doğasını değiştirmekle kendisini açığa çıkarır ama

---

**7** Soykan, *Felsefe ve Dil*, s. 58.

**8** Roy Harris, *Language*, *Saussure and Wittgenstein*, London: Routledge, 1996, s. 2.

**9** Soykan, *Felsefe ve Dil*, s. 94.

**10** Harris, *Language*, *Saussure and Wittgenstein*, s. 11.

**11** Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 41.

aynı zamanda bu durum dil için başka bir şeye de sebep olur. Dili yapı taşlarının veya birimlerinin bir toplamı; bir çeşit sözlük ya da dizin gibi görmekten vazgeçmemiz gerekir bu durumda. Saussure bu noktada terk edilen şeyi açıkça şöyle belirtir: "*Kimilerine göre*, *dil ... bir ad dizini ... bir terimler dizelgesidir ve burada yer alan her öğe bir nesnenin karşılığıdır*."[12] Saussure bunu göstergenin yukarda değindiğimiz yapısı üzerinden yıkmayı denediği gibi göstergenin nedensizliği ilkesi ile de bunu yapar. Göstergenin ses dizilişinin karşılığı olduğu şeyle nedensel bir ilişkisi yoktur ve bu bağ uzlaşımsal olarak kurulur. Saussure göstergenin nedensizliğini dilin sosyal bir fenomen olduğuna dayalı bir espriyle Wittgenstein'ın çıktığı yere bağlar. Ona göre dil bir adlar dizelgesi değil kurala bağlı bir dizgedir (system). Dil dahil herhangi bir göstergeler dizgesinde göstergenin kullanımını zorunlu kılan kendi öz değerleri değil, söz konusu kuraldır.[13] Ona göre bu kurala en iyi hizmeti, ancak nedensiz olan göstergeler yapabilir.

## Oyun

Dizelge, dizge, kural durumunu iki isimde de ortak olan satranç örneği üzerinden biraz açmaya çalışalım. Dilsel birimlerin ne tür bir kimliğe sahip olduklarını açıklamak için *hem Saussure hem Wittgenstein sıkça oyunlarla bir analojiye başvurur*.[14] Bundan dolayı farklı satranç oyunu örnekleri bulunur ancak biz en belirginlerini ele alalım. Wittgenstein şöyle der:

> "Nasıl ki satranç taşlarından bahsederken fiziksel özelliklerini betimlemeyip her birine ilişkin oyun kurallarını belirtiyorsak, dilden de öyle bahsediyoruz. 'Sözcük aslında nedir?' sorusu, 'satranç taşı nedir?' sorusuyla benzeşir."[15]

Saussure de benzer bir yerden betimlemeye çalışır. *Tahta taşlar yerine fildişi taşlar koyarsam*, *ortaya çıkan değişiklik dizelgeyi ilgilendirmez*.[16] Ona göre bir taşın kendi başına oyunun bir parçası olması mümkün değildir. Oyuna aitliğini ancak oyunun; diğer bir deyişle, bir kurala sahip bir dizgenin ona yüklediği değerle kazanır. Öyle ki oyun içinde onun *yerine eş değer bir taş kullanabilir miyim* diye sorarsak cevap, *evet*, olacaktır.[17]

---

**12** Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 70.
**13** Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 74.
**14** Harris, *Language*, *Saussure and Wittgenstein*, s. 24.
**15** Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s. 67.
**16** Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 26.
**17** Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 119.

Örneği biz de biraz ilerletmeyi deneyelim. İki ismin de adlar dizelgesi fikrine karşı çıktığı ve dilin sosyal yönüne veya gündelik dile döndüğü yer satranç tahtasını, üzerinde oyunun kuralları ile örülmüş olan dizge/sistem ile birlikte dilin imkânı haline getirmiş olmalarıyla ilgilidir. Dizelge durumu taşların kesesi içinde toplu bir halde bulunmasına benzer. Buna göre bir dil icrası sergilediğimde, sırayla hamle yapmak istediğim taşları keseden alır; kullanır ve keseye geri koyarım. Bu açıkça oyunun da dil icrasının da gerçekliğiyle örtüşmez. Oyun başladığında oyuncu tabi ki sırayla hamle yapar ancak oyuna ait bütün taşlar tahtanın üzerindedir.

Ayrıca oyunda dizgeden kaynak alan kurallar o kadar baskındır ki taşların hüviyeti dizgedeki değerinden başka bir şeyi ifade etmez. Diyelim ki satranç taşlarımızdan beyaz fili kaybettik ve penceremizin önünü süsleyen ve bereket getirdiğine inandığımız fil ailesi biblolarından boyutça uygun olanını oyunumuz bitene kadar bu taş yerine kullandık. Bereket getirdiğine dönük inanç açısından, bu çoklu fil ailesi bibloları başka bir dizgenin/oyunun göstergeleridir. Bu göstergeler bütününü (fil ailesini) o inanç dizgesi/oyunu içindeki bir ifade, bir çeşit dua olarak düşünebiliriz. Böylece yaptığımız şey bir ifadedeki bir göstergeyi, başka bir dizgede farklı ifadeler ortaya çıkarmak için kullanmak olacaktır. Bu açıdan Saussure ve Wittgenstein için dil göstergeleri işte bu şekilde işler. Kaldı ki fil ailesindeki satranç tahtamıza uygun boyutta olan üyeyi sadece filin değil, diğer bütün taşların yerine de kullanabiliriz. Yeter ki o konuda uzlaşılmış olsun.

Son olarak Wittgenstein'daki dil oyunları üzerinden bakmaya çalışalım. Dil oyunları, dil icrasının ortaya çıkış şeklidir. *Yalnız başına duran hiçbir cümle yoktur. >Çünkü <cümle> dediğim şey*, *bir dildeki bir oyun pozisyonudur*.[18] Bu noktayı biraz radikalleştirirsek şunu söyleyebiliriz ki gündelik dilde sadece dil oyunları ile iş görürüz; dilin kendisini de bu dil oyunları içinde izlemek mümkündür. Saussure, dil için böyle bir meseleyi dil yetisi ve onun icrası arasında yaptığı ayrımla irdelemiş gibidir. Ona göre dil (langue) ve söz (parole), dil yetisinin iki farklı alanıdır. *Dil konuşan kişinin işlevi değildir*, *bireyin edilgen bir biçimde belleğine aktardığı üründür. ... Oysa*, *söz bireysel bir istenç ve anlak (idrak) edimidir*.[19] Saussure'e göre yapı dilsel kurallarla aktarılır ve anlık olarak sabittir. Dil kullanıcısı bu yapının/dizgenin kurallarına göre onu edimselleştirir. Dilin kendisiyle veya yapısıyla ancak söz'de yani icrada karşılaşabiliriz. Saussure'nin yapısı ile Wittgenstein'ın TLP'deki yapısı/mantığı arasında bir ilişki kurmayı denemiştik. İkinci dönemde

**18** Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Grammar I*, 122/124, aktaran: Soykan, *Felsefe ve Dil*, s. 101.

**19** Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 16.

Wittgenstein'da buna bir karşılık bulunabilir. *TLP'ta mantık ne iş görmüşse*, *şimdi o rolü* '*dilbilgisi*' *üstlenecektir.*[20] Yalnız dilbilgisi ile Saussure'de yapıdan çok kural kavramı benzerlik taşır notunu düşmek gerekli.

## Sonuç

Saussure ile Wittgenstein arasında bir ilişki yakalamak, iki ismin de ikinci dönemi olarak bilinen eserleri üzerinden mümkün görünmektedir. Bu imkân çerçevesinde, bu çalışma, Dersler ve Soruşturmalar arasında oyun ve dizge kavramları üzerinden olası bağ ve yakınlıkları bulmaya çalışmış ve benzer oyun örnekleriyle karşılaşmıştır. Satranç örneğinin iki isimde de kullanılış şekli benzer arka planları ve/veya yönelimleri açığa çıkarmaktadır. Dil bir oyun gibi bir tür dizgedir ve oyundaki bir öğe ve/veya hamle ancak bu dizge içinde anlamlı hale gelebilmektedir. Dilin nasıl işlediği açısından oyunun öğlerinin bir araya toplanması değil; bu toplamın bir kural ile yapılması önemlidir. Ayrıca iki isim için de oyunun elemanlarının oyundaki değeri/anlamı ontolojik bir zeminden değil; oyunun kuralından ve bağlamından ileri gelmektedir. Bununla birlikte Wittgenstein'ın ilk dönem düşüncelerindeki – TLP'taki – yapı fikri ile Saussure'nin yapı anlayışı arasında bir karşılaştırma yaptığımızda farklı alanlarla karşılaşmamıza rağmen, iki isim de yapıyı dili inceleyebilmenin imkânı olarak ele almıştır demek mümkündür. Yapı dili ele geçirme ve somutlaştırma; bu yolla da inceleyebilme imkânı doğrurmuştur. Yapı ve oyun ilişkisi bu yönlerden irdelendiğinde Saussure ve Wittgenstein'ın dile yaklaşımları arasındaki benzerlikler ortaya çıkartılabilmiştir.

## KAYNAKÇA


Harris, Roy; Taylor, Tablot J., *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları I*, çev. Eser Taylan ve Cem Taylan, Ankara: TDK Yayınları, 2002.

Harris, Roy, *Language*, *Saussure and Wittgenstein*, London: Routledge, 1996.

Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Ankara: Birey Toplum Yayınları, 1985.

Soykan, Ömer Naci, *Felsefe ve Dil*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016.

Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Yıldırım, Kasım ve Yusuf Berk, "Yapısalcılık ve Post-Yapısalcılık Bağlamında Dil ve Metinden Anlam Kurma", *Okuma Yazma Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2/3, s. 39-45.


**20** Soykan, *Felsefe ve Dil*, s. 110.

# ONTOLOJİK NATÜRALİZM VE YÖNTEMSEL NATÜRALİZM BİRBİRİNİ DIŞLAR: DENEYSEL PARAPSİKOLOJİNİN DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ ÜZERİNE

**Serdal TÜMKAYA***

## ÖZ

Analitik batı felsefesinde natüralizmin iki ana çeşidi olduğu söylenir. Bunlardan ilki ontolojik ve ikincisi yöntemseldir. Ontolojik natüralizm doğaüstü varlıkların var olmadığını iddia eder. Yöntemsel natüralizm ise bilim ile felsefe arasında kategorik ayrımlar olmadığını öne sürer. Ben bu makalede bu iki natüralizm çeşidinin birbirini dışladığını savunacağım. Ana gerekçelerim şunlardır. Neyin doğaüstü neyin doğal kabul edilmesi gerektiği önceden bilinemez. Bilim hem kuramlar hem de değerler bakımından kendini ebedi bir yenilemeye tabi tutar. Nitekim Quine veya Philipp Frank gibi filozoflar ölülerle iletişim veya ruh gibi kavramları dolaylı bile olsa açıklayıcı bir yarar görülmesi veya test edilebilir forma getirilmesi kaydıyla kara delikler ve kuarklar kadar bilimsel görmeye hazır olduklarını iddia ederken her şeyin maddeden ibaret olduğu şeklindeki tezin iyi formüle edilmezse metafiziksel hale geleceğini savunmuşlardır.

* Arş. Gör., Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü,
E-posta: stumkaya@metu.edu.tr

**Anahtar Kelimeler:** yöntemsel natüralizm, ontolojik natüralizm, parapsikoloji, bilimsellik ölçütleri sorunu, Quine

## ONTOLOGICAL NATURALISM AND METHODOLOGICAL NATURALISM EXCLUDES EACH OTHER: WHAT DOES EXPERIMENTAL PARAPSYCHOLOGY TELL US ABOUT THE DISTINCTION

### ABSTRACT

In analytic Western philosophy, it is said to be two versions of naturalism. The first one is ontological and the second is methodological. Ontological version suggests that there are no supernatural entities. The methodological one argues that there are or should be no categorical distinctions between philosophy and science. I, herein, argue that these two versions exclude each other. Here are my major reasons. What is to be acknowledged as supernatural or natural cannot be foreknown. Science is subject to an everlasting revision both in terms of theories and values. Philosophers such as Quine or Philipp Frank even suggested that "If I saw indirect explanatory benefit in positing … spirits … I would joyfully accord them scientific status" (Quine) or if formulated in an untestable way "all things are material, that there is no spirit" would become a metaphysical hypothesis (Frank).

**Keywords:** methodological naturalism, ontological naturalism, parapsychology, demarcation problem, Quine

## Sunuş[1]

Aşağıdaki makale bir süre önce Türkiye merkezli bir akademik felsefe dergisine gönderilmiş ve son derece büyük bir hızla iki hakem tarafından uzunca raporlanarak kesin ret almıştır. Her iki anonim hakeme ve editör ile editör yardımcılarına aşırı hızlı yürüttükleri çalışma ve ayrıntılı raporları için çok teşekkür ederek başlamak istiyorum. Elbette her derginin hakem raporları doğrultusunda olsun olmasın bir yazıyı reddetme hakkı tümüyle

---

1 **ÇOK ÖNEMLİ BİR NOT:** Aşağıdaki yazıda savunduğum fikirler *VIII. Mantık Çalıştayı Kitabı*na girmeden önce bu çalıştayda sunulmuştur. (Çalıştayın organizasyonunda görev alan tüm öğretim üyeleri, asistanlar ve öğrencilere her zamanki gibi başarılı ve sorunsuz akan organizasyonları için çok teşekkür etmek isterim. Vedat Kamer ve Şafak Ural olmasa bu organizasyonların hayal olacağını not etmek isterim. Zonguldak'ta soru ve itirazları ile zihnimi alarm durumunda tutan Ayhan Çitil'e de ayrıca bu ve önceki edisyonlar için çok teşekkür ederim.) Çalıştaydan önce fikirler yazıya dökülmüş ve konunun bir tarafı işlenerek bir dergiye diğer tarafı da başka bir dergiye gönderilmiştir. Ondan önce de Araş. Gör. Emir Özer tarafından düzenlenen DTCF Lisansüstü Öğrencileri Kolokyumunda "Parapsikoloji Bir Bilimdir" başlığı altında (Doğru başlık "Deneysel Parapsikoloji Bir Bilim Sayılmalıdır" olmalıydı.) 16 Mart 2018 tarihinde DTCF'de sunulmuştur.

(Bu konuyu hem DTCF'deki sunumumdan önce, hem sunumum esnasında hem de sonrasında hem DTCF hem de ODTÜ'den çok sayıda arkadaşımla uzunca tartıştım: A. Cüneyt Gültekin, Vural Başaran, Yasin Karaman, B. Can Serdar, Z. Emir Özer, Z. İrem Özatay ve kolokyumda hazır bulunan herkese yapıcı eleştirileri ve katkıları için çok teşekkür etmek istiyorum. Can anlattıklarımı en doğru şekilde anlayan ve bana fikirlerimi tek bir cümlede özetleyebilmek için fikir veren kişidir. Kabaca söylersem tüm bu iddialarım benim bilimsel ampirizmimin doğrudan sonucudur. Böyle okunduğunda yanlış anlamalar çok azalacaktır. Can kesinlikle özel bir teşekkürü hak ediyor. Ayrıca ODTÜ'den asistan arkadaşlarım Berk Yaylım ve Cenk Özdağ'a da yorumları için çok teşekkür ederim. Son olarak, Z. Emir Özer'e bu çok gerekli ama herkesin kaçındığı organizasyonu yürüttüğü için teşekkür etmek isterim.

Yakın akrabalarım da ne yazık ki benimle bu konuyu tartışmak zorunda kaldılar. Onların arasından özellikle de kuzenlerim Ali Bayar, Sabahattin Gündüz ve Umut Dinçer'e çok teşekkür etmek isterim. Sabahattin tıp doktoru bir akademisyen ve Umut fizyoterapisttir. Onlarla tartışmalarımın bana büyük faydası oldu.

Bu konu ve bu konuya doğrudan bağlı diğer pek çok konuyu uzun yıllardır tartıştığımız arkadaşlarım Gökhan Akbay, Gökalp Alpan, Coşku Mıhçı ve Berat Okutan'a da çok teşekkür ediyorum. Bu dördünden herhangi birinin burada savunduklarıma katılmadığının farkındayım.)

Bundan önce de çeşitli meslektaşlara gösterilmiş veya onlarla sözlü olarak tartışılmıştır. Neredeyse her zaman yanlış anlaşılmış ve genelde korkuyla reddedilmiştir. Dergilere giden yazılardan bir tanesi halen değerlendirme altındadır, diğeri her iki hakem tarafından da kesin olarak reddedilmiştir. Sonraki birkaç paragrafta bu reddedilen makaleme gelen hakem raporları üzerinden bu kitap bölümü için kaleme aldığım sunuş yazısı bulunmaktadır. Ardından "Giriş" bölümü ile birlikte orijinal makale yer almaktadır.

meşrudur ve bu konuda bir itiraz bana göre pek anlamsızdır. Aynı zamanda, anonim hakemlik sistemi kesinlikle gereklidir; çünkü faydası zararından daha fazladır. Net kar kesinlikle pozitiftir. Fakat en büyük zararı bazen hakemlerin makalede hiçbir şekilde savunulmayan bir fikri makalenin ana fikri olarak sunabilmeleridir. Bu rahatlık anonim sistemin kaçınılması zor bir yan etkisidir. Fakat ben bunu bir fırsata çevirmeye niyetliyim. İşte benimseyeceğim yöntem. Hemen aşağıda hakem raporlarından bir tanesinin ilk paragrafı vardır. Önce onu analiz ediyorum. Böylelikle ülkemizde akademik felsefe camiasında son derece rahatsızlık verici görülebilecek bir konu olan bilimsel felsefenin bazı temel ilkelerinin paranormal olguları inceleyen ampirik çalışmaların akademide sınırlı da olsa bir saygınlığı olması olgusu ile uyumlu olup olmadığı hakkındaki görüşlerim daha az yanlış anlaşılacaktır. Buradaki inceleme özünde, felsefi natüralizmin zorunlu ama minimal koşulunu da içerdiği varsayılan ontolojik natüralizmin bilimsel felsefenin (ve aynı nedenlerle yöntemsel natüralizmin) can düşmanı olduğunun gösterilmesidir. Böylelikle natüralizmin iki majör versiyonundan bir tanesinin diğeri ile derin bir çatışma içinde olduğu iddia edilecektir.

Demin geçerken not ettiğim gibi, şu anda yaşayan analitik felsefeciler arasında ontolojik natüralizm natüralizmin bir formu olmanın ötesinde onun zorunlu ama minimal bir parçasıdır. Yani birinci anonim hakemin (AH1) iddia ettiği gibi başlık ve özette bir ana sav ama metinde ayrı bir ana sav sunulmamıştır. İkisi bir madalyonun yüzleridir. Ve elbette ana savın doğruluğunun desteklenmesinde kullandığım birçok öncül doğruluğu yaygın şekilde bilinen şeylerdir. (Gerçi bu bile şüpheli ama şimdilik böyle olduğunu kabul edelim.) AH1 bunu ciddi bir sorun olarak görmüş. Tuhaf, bu bir erdem olarak algılanmalıydı. Özde sunduğum ana savın metinde yan uğraş olarak kaldığını hakem belirmiştir. Durum böyle değildir. Çünkü iki tez ancak yan yana konduğunda savunulabilir hale gelmektedir. Yeter ki görmesini bilelim:

> "Yazı akademik saygınlığı olan bir parapsikolojinin varlığı iddiasına dayanıyor [DOĞRU]. Her ne kadar ontolojik ve yöntemsel natüralizm arasındaki ilişkiye dairmiş gibi bir başlık ve öz ile sunulsa da [DOĞRU] bunlar yazıda yan uğraşlar olarak kalmış [YANLIŞ]. Temel sav akademik parapsikolojinin bilimsel bir araştırma alanı olduğu [DOĞRU], test edilebilir olmanın ötesinde test edilmiş [DOĞRU] ve doğru olduğunun ortaya konmuş olduğu iddiasını [KESİNLİKLE YANLIŞ] dile getiriyor. Bu savlar ise temellendirilmemiş [SONUNCUSU ELBETTE TEMELLENDİRİLMEDİ; ÇÜNKÜ ZATEN SAVUNULMADI.]. (AH1)"

Aşağıdaki yazı gerçekten de akademik saygınlığı olan bir parapsikolojinin varlığı iddiasına dayanıyor. Burada parapsikoloji derken kastedilen ana akım psikolojinin sınırları dışında kalan anormal psikolojik durumlardır. Dolayısıyla akademik saygınlığı olan bir parapsikolojinin varlığı onun nasıl açıklanması gerektiği hakkında herhangi bir taraf tutmayı gerektirmez. Kaygı uyandıran "fiziksel olmayan bilgi iletim formları" gibi iddialar paranormal olguların açıklanmasında kullanılma potansiyeli olan açıklama türlerinden sadece bir tanesidir ve bu makalemde savunduğum şey bu tür açıklamaların doğru olduğu kesinlikle değildir. Dolayısıyla savlarımdan bir tanesi gerçekten de akademik parapsikolojinin bilimsel bir araştırma alanı olduğu ve test edilebilir olmanın ötesinde test edilmiş olduğudur ama kesinlikle ve asla demin dediğim türden açıklamalarının doğru olduğunun ortaya konmuş olduğu değildir. O sav aşağıda temellendirilmemiş, elbette ki bu olması gerekendir; çünkü "maddilik" olmayan etkileşim yöntemlerinin doğru olduğunun gösterilmiş olduğu iddiası yazarın aklının ucundan hayatında bir kere bile olsa geçmemiştir. Bu aşırı iddia elbette çok uzun vadede doğrulanabilir. Ama bu çok büyük ihtimalle maddi kavramımızda bir devrimi gerektirecektir. Her durumda temel fizik biliminin çok genişlemesi ve hatta bir tür transmutasyon bile gerektirse temel açıklama seviyesinin fizik bilimi dışında ne olabileceğini hayal etmek çok zordur. Bu konuda Paul Churchland'ın 1987 tarihli ve "How parapsychology could become a science" (Türkçe: Parapsikoloji nasıl bilim haline gelebilir/di) makalesi oldukça zihin açıcıdır (1987):

> "Başlığım beni ele veriyor, ama tümüyle değil. Bugün icra edildiği şekliyle parapsikoloji bana gerçek bir bilim gibi gözükmemektedir. Veya daha doğru söylersem, böyle şeyler derece meselesi olduğundan, parapsikoloji bana bilimsel topluluğun ona karşı kayıtsız kalmasını ve şüphe duymasını hak edecek kadar düşük bir bilimsel aktivite sergiliyor gibi geliyor bana. Diğer yandan, ben onun saygı duyulacak bir bilim haline gelebilir/di diye düşünüyorum. Araştırmak istediğim şey bunun nasıl mümkün olabileceğidir? (1987, s. 227)"

Gerçek bilim ve sahte bilim diye iki kutuptan söz etmek yerine tam bir yöntemsel natüralist gibi Churchland iki kutuptan değil ama süreklilikten bahsediyor. Sorunu soyut şekilde ele almak yerine fizikalizmin neden kuvvetlice savunulduğu ve neden bilimcilerin ezici çoğunluğunun psişik iddialara karşı çıkmasını buna bağlayarak başlıyor. Ama bir yandan da gözden kaçmış bazı olguların tespitinin sahip olduğumuz kavramsal çerçevenin zıd-

dını araçsal olarak benimsememizle mümkün olabileceğini inkar etmiyor. Özetle, Churchland parapsikolojiye karşı biraz ateist ve biraz da agnostik. Daha emin olduğumuz şeyse onun parapsikolojiye karşı şüpheci ve kısmen alaycı olduğudur.[2] Devam edelim:

> "Metinde anılan mantıkçı pozitivistlerin [QUINE??!!] görüşleri de duruma ve bağlama göre değişik biçimlerde yorumlanmıştır. Mantıkçı pozitivistlerin metafizik karşıtı olduğu açık [DOĞRU, ama ne yazık ki bu tarihsel doğru bile giderek daha az kabul görmektedir.]. Burada söz edilen metafiziğin ruh, telepati olmadığı da [YANLIŞ]. Yazıda büyük bir keşifmiş [KEŞİF DEĞİL ÖNCÜL; zaten keşif değil diye rahatça öncül olarak sunuldu.] gibi sunularak pozitivistlerin "test edilebilir olmayana" [SORUNLU] karşı tavırlarının altı çizilmiş [DOĞRU]; materyalizme de karşı oldukları hatırlatılmış [KESİNLİKLE YANLIŞ]. Bu, parapsikolojinin ilkece mantıkçı pozitivistler için bilimsel olabileceğinin göstergesidir [DOĞRU AMA EKSİK]. Ancak bilimsel olmak doğru olmak demek değildir [YANİ??!!]. Eğer yazar(lar)ın tüm göstermek istediği mantıkçı pozitivizmin ontolojik kabullerle hareket etmediğiyse [YANLIŞ]—bunun aşikar olması bir yana [TARTIŞILIR]—parapsikoloji doğru olsun olmasın bu yapılabilirdi [KESİNLİKLE; YANİ??!!]. (AH1)"

İşte bu gerçekten ilginçtir. Makalede esas öne çıkarılan geçtiğimiz asrın natüralizminin şampiyonu Quine'dır. Kendisi mantıkçı pozitivizmin zaman içinde önemli oranda dönüşmesi ve yavaşça taraftar kaybetmesinde (Kuhn ile birlikte) en büyük rolü olan felsefecilerden birisi olarak bilinmektedir. Öyleyse argümanımı mantıkçı pozitivistler üzerinden yürüttüğüm iddiası başlarda Frank'ten alıntı yapıyor olmama dayanıyor olmalı —tuhaf bir akıl yürütme. Hayır, doğru değil. Tartışılan mantıkçı pozitivistlerin torunlarıdır ve bunların bir kısmı kendisine analitik felsefeci diğer kısmı ise natüralist der. Yine de bu karışıklığı ihmal edebiliriz.

Ardından mantıkçı pozitivistlerin metafizik karşıtı olduğunun açık olduğu iddia edilmiş. Hakemin açık dediği şey yaygın olarak kabul edilseydi ben kendi payıma çok mutlu olurdum. Eskiden böyleydi ama şu anda durum ne yazık ki böyle değildir ve dahası her geçen gün mantıkçı pozitiflerde metafi-

---

**2** Hürriyet gazetesinde çıkan yakın tarihli bir habere göre beslenme uzmanı genetik profesörü Tim Spector, mevcut tüm diyet programlarının etkililiği hakkında aynı şeyi söylüyor: http://www.hurriyet.com.tr/kelebek/hurriyet-pazar/diyet-yalanlari-ve-gercekler-41000209

zik unsurları keşfetme iddiasıyla tonla makale ve kitap basılmaktadır. Buna karşı aynı miktarda karşı makale de yayınlanmaktadır (Morris, 2018). "Onlar da metafiziğe çok önem verdiler veya en azından ondan kaçamadılar" şeklindeki ilk yaklaşımı örneğin Taylan Altuğ (Altuğ, 2016) *Tractatus*'un ampirik olmayan bir yorumu aracılığıyla kitap boyutunda savunmuş ve uluslararası alanda bilim felsefesi tarihinde söz sahibi olarak görülen Gürol Irzık bu kitaba yazdığı "Sunuş" yazısında Altuğ'un ne kadar haklı olduğunu anlatmakta ve kitabı bolca övmektedir (Irzık, 2016). Kendi payıma revizyonist bilim felsefesi tarihi literatürüne pek bir sempati beslemiyorum. Ancak bu akımın giderek güç kazandığını hatırlatmak isterim ve ayrıca geçmişteki bilim felsefesi tarih yazımındaki abartmalara getirdikleri bazı düzeltmeleri de çok değerli buluyorum. Makale yazarken, neyin yaygın kabul gördüğü neyinse marjinal kaldığı hakkındaki kanaatlerimizi sıklıkla gözden geçirmemiz gerekmektedir. Çünkü kabullerin dağılımında şu aralar volatilite yüksektir. Tecrübeli felsefecilerin bile felsefe dünyasında hangi fikirlerin kabul görüp hangilerinin kabul görmediği yönündeki inanışlarının ne denli yanlış olabileceğini görmek için lütfen bkz. (Bourget & Chalmers, 2014).

Elbette ben hakeme katılıyorum, eğer bahsi geçen Viyana ve Berlin Çevreleri ise anti-metafizik kuraldır. Ama kümeyi genişletirseniz iş değişir. Aslında bakarsanız Hempel'in 1975 senesinde Erkenntnis dergisinin yayın hayatına dönmesi vesilesi ile yazdığı yazı en azından ikinci kuşak mantıkçı pozitivistlerin metafizik karşısında yumuşak bir tavır takındığını göstermektedir (Hempel, 1975). Mantıkçı pozitivizmin gerçek tarihi ne olursa olsun, hiçbir durumda, Quine mantıkçı pozitivist değildir. Gerçi elbette bunu da savunan yazarlar vardır. Ama en azından benim Quine'ın sadece 1951 ve sonrasındaki yazılardan yola çıktığım veri alınırsa, Quine için artık natüralizme tam bir bağlılığın tartışma konusu edilmeyeceğini tahmin ediyorum (krş. Verhaegh, 2017).

AH1, mantıkçı pozitivistlerin metafizikten kastettiğinin ruh ve telepati olmadığının aşikâr olduğunu not etmiş. Aslında bu mesele oldukça karmaşıktır. Belli ki hakem mantıkçı pozitivistler diye andığı kişilerin bir hipotezden test edilebilir sonuçlar çıkarılabiliyorsa onu metafizik olarak görmeyeceklerinin açık olduğunu söylüyor. Evet, ben bunu da söyledim; ama bu birincisi sadece bu genellikte söylendiğinde doğru olur. Geniş bağlamda iş değişmektedir. Böyle olsun olmasın önemli olan parapsikolojinin test edilebilir iddialar üretmesi olmadığı gibi onun hipotezlerinin doğrulanıp doğrulanmadığı da değildir. Bu konuyu dağıtmaktır. Nitekim parapsikoloji disiplinindeki hipotezlerin doğruluğu yanlışlığının ötesinde parapsikolojinin doğru ve yanlış ol-

ması diye bir şey olamaz. O bir disiplindir ve ona karşı güven, şüphe, inanç, ateizm veya agnostizm mümkündür.

Esas olan şey akademide binlerce uzmandan destek gören bu akımın bilim insanlarının büyük bir kısmı tarafından dışlanmasıdır. Dahası test edilebilirlik gibi kavramların aktüel bilim ve özellikle de ana akım bilimin dışına çıkıldığında son derece belirsiz ve hatta anlamsız kalmasıdır. Mantıkçı pozitif diye adlandırılan kişiler ontolojik problemleri önemsiz görmüş olabilir. Fakat bunun konuyla ilgisi yoktur. Çünkü konunun kendisi mantıkçı pozitivistler değil ama bugünün natüralist felsefecileridir. Benim ana eleştiri nesnem bu grup içindeki ontolojik natüralistlerdir ve bunlar Anglo-Komonvelt-Amerikan felsefesinde çoğunluğu oluşturmaktadır. Örneğin, Bourget ve Chalmers (2014) kuvvetli analitik eğilime sahip bölümlerde natüralistlerin oranının yüzde 49,8 olduğunu bulmuştur.

Özetle aşağıdaki yazım hiçbir şekilde mevcut akademik parapsikolojideki herhangi bir hipotezin doğru olduğunu iddia ettiğim şeklinde yorumlanmamalıdır. Çünkü böyle bir şeyi asla iddia etmedim. Alanın meşru olduğu düşünmek için çok sayıda nedenimiz vardır ve bu nedenler "natüralist ampirizmin" temel ilkelerinden kaynaklanır diyorum. Diğer türlü söylersem, gerçek ve sahte bilim arasında ayrım yapılmayacağı şeklindeki sonucum ontolojik natüralizmin yöntemsel natüralizmle çözülemez şekilde çeliştiğini göstermektedir. Ana savım bundan ibarettir. Elbette bu akıl yürütmemdeki herhangi bir öncüle veya adıma karşı çıkılabileceği gibi, vardığım esas sonuç da ikna edici bulunmayabilir. Ne de olsa bu felsefedir.

Son olarak bir sağlama yapmak için not edeyim: Quine'ın kendisi telepati ve kahinlik yetisi gibi şeyleri ampirizme aykırı gözükmeleri nedeniyle çok ama çok ihtiyatla karşılanması gereken şeyler olarak değerlendirmiştir. Ampirizme göre her bilgi önce duyularda yer bulur dersek, ESP olguları kanıtlandığında bunların yeni duyusal yolaklar olduğunu mu yoksa ampirizmin yanlışlandığını mı söylemeliyiz? Savımın içinde yer aldığı geniş bağlam aslında bir bulgunun ampirizme karşı olmasının ne demek olduğunun belirsiz olabileceği tartışmasıdır. Ve bu da ontoloji, epistemoloji ve meta-ontoloji arasındaki tartışmada yansısını bulur. Quine'ı diğer natüralistlerden çok farklı bir yere taşıyan da zaten bu tartışmada aldığı tavırdır.

Aslında benim bu yazımdaki akıl yürütmelerimin anomalilerin tanımlanması, geriye dönük bilimsel devrimlerin yeniden inşası, geleceğe yönelik bilimsel devrim tahmini, değişik araştırma düzeylerinde birbirini çelen bulgularla karşılaşıldığında ne yapılması gerektiği, bilimsel yöntem diye bir şeyin olup olmadığı, bilimsel değerlerin (paradigmaların değil!) ne derece yenilenmesinin meşru olduğu, fizikalizm tartışmasının anlamlı olup olmadığı, bir

şeyin hayal edilememesinin onun olanaksız olduğunu gösterip göstermediği ve benzeri çok sayıda karmaşık tartışmayla koparılamaz bağı vardır. Ama ne yazık ki bir makalede bu bağlam göz ardı edilerek sadece birkaç noktaya değinme zorunluğu var. Başka yerlerde bu tartışmaların bazılarını yapmıştım (Tümkaya, 2016b, 2016a, 2017d, 2017c, 2017b; Tümkaya & Yaylım, 2017). Bunları bir arada ele alıp birbirine derinden bağlamak makale değil kitap çalışması gerektirir. İlgili okur benim neyi neye ve nasıl bağladığımı gerçekten anlamak istiyorsa bu çalışmalarıma bakabilir.

Bu arada hangi fikirlere net olarak karşı çıktığımı not edeyim:

1. "Bilimsel parapsikoloji" oksimorondur. Bunu çok tecrübeli ve akıllı bir hocam söylemişti. Aşağıdaki yazı esasen ona bunu dedirten varsayımlar setine yönelik kaleme alınmıştır.
2. Bu tür tavizleri verenler sonunda kötü yola düşebilirler. Bunu birçok arkadaşımdan duydum. Karmaşık insan performansına dayanan tüm bilimler için aynısı söylenebilir. Bu mantıkla tıp ve psikoloji de çöpe gider ve fakat bu sonuç saçmadır.
3. Parayı veren düdüğü çalar; top üniversitelerde bu çalışmaların yürütülmesi Batı yükseköğrenim sistemindeki finansman modelinin ürünüdür. Bu televizyonda duyabileceğiniz türden bir iddia ve kesinlikle içinde bir doğruluk payı bulunmaktadır. "Kötü insanlar karanlık amaçlar ve saklı gündemlerle gerçek bilimin içine sızmıştır" demek istiyorlar. Bu akıl yürütme 2 adım sonra saçmaya kendini indirger.
4. Parapsikoloji laboratuvarları normal psikoloji laboratuvarıdır, ortada abartacak bir şey yok. Bunu DTCF'deki sunumunda bana itiraz olarak yönelttiler. Aynen öyle, büyük oranda katılıyorum. Ama itiraz nerede, anlaması zor. Burada karşı çıktığım söylenen şeyin benim tezime karşıt olduğudur.
5. Parapsikoloji araştırmacıları tek vücut bir görüşe sahip değildir. Bu insanlar paranormal deneyimlerin doğası veya gerçekliğini iddia etmeksizin bunlar üzerine araştırma yürütür. Araştırmacılar, psi olgularının halihazırda doğrulanma derecesine ikna olma düzeyleri bağlamında farklılaştıklar. Evet kesinlikle, ama bu bana itiraz değil güçlü bir destektir.
6. PEKİ NE SÖYLÜYORUM: Kendi kişiliğimin veya yaşam olaylarımın herhangi bir gezenin etkisine veya sayılarda kodlanmış bir

düzene tabi olduğuna *şu anda* NEREDEYSE HİÇ ihtimal vermiyorum. Bu tür iddiaları göz ardı etmem son derece makul olur. Pek ihtimal vermemek veya göz ardı etmek onu imkânsız ilan ettiğim anlamında kesinlikle yorumlanmamalıdır.

İçeriğe dair son diyeceğim şey makalemin özellikle de ikinci yarısında sıraladığım bilgilerin şu şekilde bir sonuca ulaşmak için *kullanılmadığıdır*: "Parapsikoloji bazı çok iyi üniversitelerde taraftar bulmuştur; onların iyi üniversitede olmaları onları konu üzerinde otorite yapar ve dediklerine güvenmeliyiz. Nitekim onlar ampirik-deneysel çalışmalarını büyük üniversitelerde yürütmektedirler." Böyle demedim. Aksine bana "ama bilim insanları parapsikolojiyi sahte bilim olarak görüyor" gibi bir gerekçe ile karşı çıkmayın demek istedim. Çünkü burada azınlık-çoğunluk sorunu devreye girmektedir. Her neyse, her durumda yakın zamanda ana akımda da çok önde gelen, fizikçiden dönme, Cornellli bir sosyal psikolog olan Daryl J. Bem'in, tümüyle ana akım öncü bir dergide bu meseleyi ses getirecek şekilde ele alması sayesinde alandaki ana akım psikologların bir kısmı kendi dışlayıcı tutumlarını gözden geçirme ihtiyacını hissetmiştir (Bem, 2011).

Son olarak, yazımın çeşitli yerlerinde, özellikle de dipnotlarda "**YENİ NOT:**" ibarelerini göreceksiniz. Buralarda dergi versiyonuna hakemlerin söylediklerini hesaba katarak yanlış anlamaları giderecek eklemeler yaptım. Hepsi de önemli notlar oldu. Hakemlere tekrar buradan çok teşekkür etmek isterim.

## Giriş

"Bizim bilişsel yetimizin nüfuz edemediği başka tür bilgiler, mantığımızın sınırlarının ötesinde farklı bilme yolları vardır ve bunlar ciddi dikkate layıktır." Bu sözleri doğalcı epistemolojinin öncülerinden Willard Van Orman Quine (1908-2000) bir sürekli eğitim kataloğundan alıntılamıştır (2001, s. 12). Türkiye'de bunlara benzer iddiaların olduğu çok sayıda kitap bulabilirsiniz (örn. bkz. Ruhselman, 2017; Seçkin, 2010). Bu makalenin konusu bu türden iddiaların kendisi değil ama bunlarla aynı karaktere sahip olduğuna yanlış şekilde inanılan akademik parapsikoloji alanı ve onun felsefi natüralizmin iki varyantı olduğu iddia edilen ontolojik ve yöntemsel natüralizm arasındaki gerilimi veya zıtlığı nasıl ortaya çıkarabileceğidir.

İstatistiksel mekanik alanına çok büyük katkıları olan büyük fizikçi Ludwig Eduard Boltzman'ın danışmanlığında kuramsal fizik doktorası yapan ve ayrıca orijinal Viyana Çevresinin üyelerinden olan fizikçi-felsefeci Philipp

Frank, 60 sene önce yazdığı *Bilim Felsefesi: Bilim ile Felsefe Arasındaki Bağ* adlı kitabında, "bilimsel hipotezler ile kurgusal [*speculative*] hipotezler arasında hiçbir ayrım yapılamaz" der (2017, s. 70). Bu iddiası analitik bilim felsefesi açısından kendi başına çok ilginçtir ama Frank'ın verdiği somut örneğe bakınca, o iddianın daha büyük bir önemi olduğu gözden kaçmaz. Frank, ölüm sonrası yaşam iddiası ile Newton'un kanunlarını şaşırtıcı şekilde şöyle aynı statüye koyar:

> "Felsefenin, bilimde bulunanlardan daha kurgusal bir doğası olan hipotezlerle çalıştığı da düşünülür. Ben bunun doğru olduğunu düşünmüyorum; çünkü bütün hipotezler kurgusaldır. Bilimsel hipotezler ile kurgusal hipotezler arasında hiçbir ayrım yapılamaz. İnsan Newton'ın kanunlarının, elektrik yasalarının vb. bilimsel olduğunu söyler ama tüm insanların ölümden sonra hayata devam ettikleri hipotezini kurgusal sayar. (2017, s. 70)."

Buraya kadar sadece genel olarak kurgu ile gerçek arasındaki *ontolojik* ayrıma karşı çıkan bir tür pozitivist pragmacı bilim felsefesi görüyoruz (krş. Quine, 1951, son sayfalar). Halbuki "ölümden sonra yaşamın başka bir boyutta devam ettiği" gibi normalde Türkiyeli bilimsel yönelimli felsefecilerin doğrudan "saçma!" diyerek bir kenara itecekleri sıra dışı bir fikri, herhalde geçtiğimiz yüzyılın (Berlin Çevresi ile birlikte) en pozitivist yönelimli felsefe okulu olan Viyana Çevresinin, hem de fizikçi, bir üyesinin gayet test edilebilir (ve zaten test edilmiş) bir hipotez olarak görmesi şoke edicidir. İşte bu makale materyalist olsun spritüal olsun bilimsel olarak sınava tabi tutulabilir hale getirilmiş şekilleriyle paranormal deneyimleri çalışan akademik parapsikoloji olgusunun ontolojik ve yöntemsel natüralizmler açısından felsefi sonuçlarını tartışacaktır. Aynı sayfada Frank, materyalist olsun olmasın çeşitli hipotezlerin ne zaman metafiziksel ne zaman bilimsel kabul edilmesi gerektiğine dair son derece aydınlatıcı birkaç somut örnek verir:

> "Oysaki bunu deneyle sınamaya çalışanlar olmuştur. Eğer ciddiye alınırsa, bilimsel bir hipotez haline gelebilir. Tabii ki, kural olarak sınava tabi tutulamayacağı bir şekilde ifade edilebilir. Ölümden sonra insanların kendi dilleri ve yasaları olan ruhlara dönüştüklerini ve insanlarla iletişim kurmak için *hiçbir* araçları olmadığını söyleyebiliriz. Bu bilimsel bir hipotez değildir, çünkü denetlenmesinin *hiçbir* yolu yoktur. (agy) (Vurgular bana aittir.)"

Bu pasajda Frank, ölümden sonra yaşamın sürmesi iddiasının bilimsel bir hipotez olarak formüle edilebileceğini açık yüreklilikle kabul eder. Yukarıda da söylendiği gibi bu fikir deneylerle sınanmıştır. Yani "insan bedenen ölür ama ruh varlığını sürdürür" şeklindeki iddia test edilmiştir (Wittgenstein'ın Viyanacılardan ne kadar farklı ve yüzeysel bir yazar olduğunu görmek için bkz. Tümkaya, 2017a). Bedenen ölen insanın ruhunun yaşayan insanlarla iletişim kurmasının mantıksal olarak imkânsız olduğu düşünülseydi, ki mantıkçı pozitivizmin üyesi veya kurucusu veya fikir babası olarak lanse edilen Wittgenstein öyle iddia ediyordu, bu konuda bir test düzenlemeyi kimse düşünmezdi. Aynı fikir test edilemez şekilde formüle edildiğinde metafiziksel bir önerme olur. Görüldüğü üzere kritik olan husus bu türden sıra dışı iddiaların kurgusal veya spekülatif olması değildir. Çünkü Frank açısından bilimsel hipotezler de böyledir veya böyle olabilir. Demek ki, bir varlık iddiasının kabul veya reddedilmesi Frank veya Quine açısından önceden belirli prensiplere uyup uymamasına bağlı değildir. İstenebilecek en *fazla* şey test edilebilir olmaktır (Quine, 2004b, s. 276). Yalnız burada Quine ve Frank arasındaki önemli bir vurgu farkına dikkat çekmek elzemdir. Frank test edilebilir olmayı ayırt edici ölçüt olarak görürken Quine bu ölçütü isteyebileceğimiz *en fazla* şey olarak görür. "En fazla" vurgusu kuramsal bakımdan son derece önemlidir. Quine bu ifade ile birçok bilimsel iddianın aslında en geniş anlamda bile test edilemez veya test edilmesinin çok zor olduğunu kabul eder. Bu tür test edilemez hipotezler diğer türdeki hipotezlerin aralarındaki boşlukları doldurur, geçişleri sağlar, bağlantıları kurar ve yeni fikirlerin geliştirilebilmesini mümkün kılar (mutlaka okuyunuz ve krş. Quine, 2004a, s. 280). Daha basitçe söylersem test edilebilirlik bilimselliğin zorunlu koşulu değildir ama bilimsellik için yeterlidir. Özetle, bilimsel fikirlerin hepsinin test edilebilir olması gerekmez ama test edilebilir olanların bilimselliği veya en azından bilimsel olarak çalışılabilme ihtimali kuşku götürmez. Burada ontoloji epistemolojinin türevi haline gelmektedir ki bu aslında sezgiye aykırıdır. İlk bakışta tersi daha doğru gözükebilir. Yani epistemolojimizi ontolojimize göre kurmamız gerektiği apaçık gelebilir. Fakat hangi ontolojiyi benimseyeceğimize nasıl karar vereceğiz? Bu en merkezi sorudur: *a priori* mi yoksa *a posteriori* mi? Ontolojik natüralizm bu soruya ilk cevabı vermektedir.

Önemli olan şey bir çırpıda neyin doğaüstü olduğuna *a priori* şekilde karar vermemektir. Natüralizm, en azından ontolojik natüralizm, doğaüstü şeylerin varlığını reddetmek (Batak, 2017, s. 9) olarak tanımlansa da neyin doğaüstü olduğuna nasıl karar vereceğimiz hakkında genelde somut hiçbir şey söylemez. Bazen fiziksel olmayan hiçbir şey yoktur denilerek sorun çözülmeye çalışılır. Bazense fizik biliminin kabul etmediği şeyler doğaüstü

olmakla suçlanır. Kimi zaman temel fizik kanunları ile çelişkiye girmemek ölçüt olarak sunulur. Bunların hepsi de birbirinden belirsiz (ve hatta belirsiz ile anlamsız arasında salınan) ölçütlerdir. Kelimenin her değil ama birçok anlamında metafiziğin can düşmanı olan Viyana Çevresinin üyelerinden biri olan Frank açısından ise ontolojik anlamda *a priori* bir ölçüt yoktur. Önemli olan şey, varlığı iddia edilen şeylerin temel kanunlardan türetilemeyeceği iddiasında bulunmamak ve kural olarak bile olsa asla test edilemeyeceğini iddia etmemektir. Fizikalizm-materyalizm gibi yaygın kabul görmüş felsefi doktrinler bile böylelikle anlamsızlaşır. (Ama bu düalizmi veya mentalizmi tartışmada haklı çıkarmaz; çünkü kaybeden materyalizm değil ikiliğin kendisidir.) Yani "her şey maddidir, ruh diye bir şey yoktur" şeklindeki önerme test edilemez bir forma sokulduğunda metafiziksel bir hipotez olarak görülür:

> "Ne tür bir hipotezdir bu? Metafiziksel bir hipotez olduğu söylenebilir. Bilimsel olmaması, esasen deneyimle denetlenemiyor olduğu gerçeğine dayanır, yani hayali [*fantastic*] olmasına dayanmaz; çünkü bilimsel hipotezler hayali de olabilirler. (Frank, 2017, s. 70)."

Burada Frank fantastik fikirleri bile bilimsel fikir adayı olarak değerlendiriyor. Tersinden bakarsak ruh diye bir şeyin olmadığı fikri metafiziksel olabilir:

> "Bütün şeylerin maddesel olduğu ve ruh diye bir şeyin olmadığı söylenebilir. Bu önerme sınanamayacağı bir şekilde ifade edilirse, metafiziksel bir önermedir. (agy)"

Görüldüğü üzere Frank burada materyalist doktrini de metafizik alanına düşme tehlikesini taşıyan bir görüş olarak değerlendiriyor. Ruh diye bir şeyin olmadığı iddiası ancak deneyimle denetlenebilirse formda geliştirilirse bilimsel karakter taşıyor. Bu iddianın kendinden menkul bir bilimselliği bulunmamaktadır. Devamında şöyle diyor:

> "Eğer dünyaya dair tüm olguların madde kanunlarından, mesela elektrodinamik kanunlarından, dinamik yasalarından vs. çıkarılabileceği anlamına geliyorsa bilimsel bir hipotezdir. Hayali bir önerme olup metafiziksel bir önerme olmayabilir. (agy)"

Esas olan şey temel bilimsel kanunlar ile dile getirilen iddialar arasındaki bağın doğasıdır. Frank deneyimle denetlenebilir olma ilkesine temel bilimsel

kanunlardan çıkarılabilir olma şartını da ekliyor. Bu iki şarta birden uymadan maddeci tez bile anlamsızdır:

> "Maddeci tezin de başka anlamları olabilir. Dünyadaki her şeyin madde olduğu ama mekanik yasalarından vs. hiçbir şey türetilemediğini söyleyebiliriz. Bu önerme, kural olarak, denetlenemez ve dolayısıyla metafiziksel bir önerme olduğunu söylememiz gerekir. (Orijinali için bkz. Frank, 1974, s. 37, 2017, s. 70)".[3]

Yanlış anlaşılmasın. Test edilebilirlik derken ders kitaplarında anlatılan hayali bir aşırı katı doğrulanabilirlik veya test edilebilirlik ölçütlerinden bahsetmiyorum. Aşağıda yirminci yüzyıl doğalcılığının en önde gelen figürlerinden ve hatta sıklıkla doğalcı epistemolojinin kurucusu olarak gösterilen Willard Van Orman Quine üzerine olan kısımda test edilme denilen şeyin sanıldığından çok daha geniş alınması gerektiğini göstereceğim. Örnek olsun, test edilebilir olmak laboratuvar ortamında katı kontroller sağlanarak incelenmek gibi dar bir alanda gerçekleşmez.[4] Ama şimdilik bir ilk ifade olarak bilimsel olabilmek için sözcüğün *geniş* anlamıyla *empirik* sınava tabi tutulabilir olmayı talep edebiliriz. İşte böylelikle natüralizmin şampiyonu Quine ve metafizik karşıtlığının şampiyonlarından Frank tarafından dile getirilen olasılıklara dayanarak aşağıda metafiziksel önermelerle dolup taşan folklorik parapsikoloji ile bilimsel hipotezler halinde işleyen akademik parapsikolojiyi birbirinin karşısına koyuyorum.

## 1. Folklorik Parapsikolojiye Karşı Akademik Parapsikoloji

> "Ve esasen hala normatiftir; bizi telepaticilere ve kâhinlere karşı uyarır." (Quine'dan aktaran Özer & Şahin, 2015, s. 30)

---

3 **YENİ NOT:** Gerçekten inanılmaz ama Viyanacı Frank'in söyledikleri bugün "özellik/özgülük" düalizmi, F-tipi natüralizm, indirgemeci olmayan materyalizm, belirimcilik veya zayıf supervenience denilen son model felsefi kuramları toptan metafizik olarak değerlendirmemiz gerektiğini akla düşürüyor. Daha önce de birçok fırsatta dediğim gibi günümüzün zihin felsefecileri genetik olarak mantıkçı pozitivistlerin torunudur ama onları sırtından hançerlemiştir. Mantıkçı pozitivistler neye karşı çıkmışsa tamamı torunlarında vücut bulmuştur. Tarihin ironisi dedikleri bu olsa gerek.

4 Katı kontrol dereceli bir meseledir. Kontroller birçok alanda on yıllar veya asırlar boyunca katılaştırılırken inceleme nesneleri genişledikçe kontrollü deney daha faklı sıkılık standartlarına evrilebilir. Örneğin temel fizik ile deneysel psikolojinin deneylerinde aradığı katı koşullar zamanlar birbirinden önemli ölçüde ayrışabileceği gibi bazı dönemler birbirine doğru yaklaşabilir de. Tabii bu bahsettiğimiz disiplinlerdeki alt alanların doğasına da bağlıdır. Alt alanlar birbirinden büyük farklılık arz eder.

Bugünlerde ülkemizde doğaüstücülük sorununa karşı büyük bir ilgi var.[5] Bilimin toplumsal hayattaki rolü genişlerken, doğal olmayan gerçeklere erişimin yolu olarak bizden gizlenmiş bilgileri sunmayı vaat eden her türden iddia milyonlarca insanı kendisine çekiyor.[6] Çağdaş natüralist epistemolojinin öncülerinden Quine'ın (2001, s. 12–14) topluca bilim düşmanı ve akıl karşıtı olarak nitelediği mistik öğretiler binlerce yıldır mevcut olduğu için kendisini gelişen bilime uygun bir surette sunmaya önem veriyor. Diğer türlü destekçi toplamak çok zor olurdu. Kadim zamanlardan günümüze süregelen büyücülük, falcılık, gaipten haber verme, sayısız çeşitlilikte batıl inançlar, ouja tablosu, nümeroloji, akrofonoloji, orgon kabinleri, sihirli çubuklar, biyoritimler, engramlar, uçuşan enerji küreleri, evrende dolanan hayat enerjisi, iyileştiren kristaller, yükselen ustalar, üçüncü gözümüz üzerindeki çeşitli filtreler, okültizm, astroloji, duyu ötesi algı, altıncı his, telepati, telekinezi, şeytan çağırma ayinleri ve medyumluk yetmezmiş gibi şimdi de bir dizi araştırma merkezi ve hakemli dergileriyle gelen *akademik* parapsikoloji ve *deneysel* ruhçuluk üzerine kitaplar çok satıyor. Bu makalenin odak noktası beş lira verilerek bakılan tarot okumaları veya televizyonda sabah akşam karşımıza çıkan yıldız falı değildir. Hemen bir sonraki paragrafta tanıtacağım akademik parapsikolojiyi yöntemsel ve ontolojik natüralizm ilişkisini aydınlatmak amacıyla inceleyeceğim.

Londra'da 1882 yılında kurulan ve ilk başkanları arasında pragmacı akımın öncülerinden felsefeci-psikolog William James, sezgici filozof Henri Bergson, çeşitli bilim insanları ve bir de İngiltere Başbakanı'nın bulunduğu *Psişik Araştırmalar Derneği* (SPR) bilimsel parapsikoloji geleneğini başlattı. (Bu dernekten bağımsız olarak bu türden araştırmaları bizatihi icra edenler

**5** Bu ülkenin okumuşları arasında bir konunun belirli bir anda ilgi görme bakımından yükselişte olduğunun en güzel göstergelerinden bir tanesi o konunun CNN Türk kanalındaki *Gündem Özel* isimli programda ele alınmasıdır. Kasım ayında, "Aklın Ötesinde Ne Var" başlığıyla bu konu orada işlenmiştir. Katılımcılar arasında bir nöroloji doçenti (Sultan Tarlacı), bir sinirbilim profesörü (Sinan Canan), bir ilahiyat profesörü (Mustafa Öztürk), istatistik mezunu bir astroloji uzmanı (Ata Nirun) ve mühendislik kökenli bir "bilim ve bilimkurgu yazarı" (Tevfik Uyar) vardı. Program genel olarak felsefeciler ve özel olarak bilim felsefecileri açısından oldukça ilginç tespitler içeriyordu (Bayramoğlu, 2017). İzlemek isteyenler şu linki kullanabilir: https://www.cnnturk.com/tv-cnn-turk/programlar/gundem-ozel/aklin-otesinde-ne-var-gundem-ozelde-yanit-buldu

**6** Bu makalede eleştirel bir analize tabi tutacağım şeyler dini gözükebilir ve eleştiri getirdiğim zaman dinsel öğretilere karşı argüman geliştiriyor gibi gözükebilirim ama durum kesinlikle bu değildir. Spiritüalizmin birçok biçimi Müslüman, Hristiyan ve Musevi din adamları tarafından şiddetle kınanmış ve akademik ilahiyatçılar tarafından reddedilmiştir. Akademik parapsikolojinin araştırma konusu işte bu tür şeylerdir. Dolayısıyla, makalemin konusu dini olgular değil ama dini karakter taşısın taşımasın genel olarak duyu-dışı algılar ve normal-ötesi olaylardır.

arasında İngiliz Kraliyet Cemiyeti başkanı bile vardı.) Ama ben bu derneği, bu makalemde örnek olarak kullanmak istemiyorum. ABD'nin Kuzey Carolina eyaletinin Durham şehrindeki Rhine Research Center (RRC) ve bu merkez tarafından yayınlanan *Journal of Parapsychology* (JP) adlı bilimsel dergi akademik parapsikolojiye daha iyi bir örnek olarak verilebilir.[7] Bu dergi Scopus veri tabanında taranmaktadır. Konu hakkında yeterli arka plan bilgisi olmayan okur bahsini ettiğim merkez ve derginin Anadolu'nun her bir köşesinde bolca bulabileceğimiz dergâh, türbe, şeyh evi gibi yerlere veya derginin yönetici ve yazarlarının falcı-medyum gibi insanlara benzediğini varsayarsa çok yanılır. Bahsini ettiğim dergi 1937 senesinde Duke Üniversitesi bilim insanları tarafından kurulmuştur. (Duke üniversitesi gezegendeki en iyi 20 üniversiteden biridir; klinik ve sağlık alanlarında ilk onu zorlamakta ve felsefede en iyi ellidedir.)[8] **YENİ NOT:** Hakemlerin söylediğine

---

**7** Başka akademik parapsikoloji dergileri ve hatta bu insanlara ait çevrimiçi akademik bir ansiklopedi bile mevcuttur: *Journal of the Society for Psychical* Research (K: 1884), *Paranormal Review*, *Psi Encyclopedia* (K: 2014). Bu ikinci sırada söylediğim derginin (*PR*) son sayısında hayalet avlama konusu işlenmiştir. Derginin son sayısının ilk yazısı ise Psişik Araştırma Derneğinin halen bir ihtiyaç olup olmadığı üzerinedir. Çok ilginçtir ki bulabildiğim üç dergiden ikisinin de en son sayısı yaptıkları işin ölmekte olup olmadığını ve kendi varlıklarının meşruluğunu tartışıyordu.

Bu akademik parapsikoloji dernekleri, dergileri ve bunların tarihleriyle ilgili bilgileri tümüyle bunların kendi internet sitelerinden derledim. Özellikle *SPR*, üyelerinin tek vücut bir görüşe sahip olmadığını vurgular. Yani derneğin üyeleri veya derneğin kendisi paranormal deneyimlerin doğası veya gerçekliğini iddia etmeksizin bunlar üzerine araştırma yürütür. Son olarak İngiltere'deki derneğin her yıl Eylül ayı başında tüm dünyadan paranormal deneyim üzerine çalışan araştırmacıları topladığı bir konferansı Britanya üniversitelerinden birisinde gerçekleştirdiğini bilgilerinize sunmak isterim.

**YENİ NOT:** Bu cümlemden AH1 belirli bir tek İngiliz üniversitesinden bahsettiğim sonucunu çıkarmış ve o üniversitenin adını vermediğim için beni suçlamış. Cümlenin gelişinden bahsedilenin her yıl Britanya üniversitelerinden herhangi birisinde toplantının düzenlendiğinin belli olduğunu varsayıyorum. AH1 önemli olanın bir üniversitede toplanmak olmadığını nezaketle bildirmiş. Çünkü üniversiteler salonlarını herkese kiralarlarmış. Evet, öyle. Ama zaten toplantının düzenlendiği yer değil ama katılımcıların kimliğiydi vurgulamak istediğim.

**8** **YENİ NOT:** Bu yazının bahsi geçen dergiye teslim edilen versiyonunda parantez içindeki ifadede Duke Üniversitesi Felsefe Bölümü dünyanın en iyi elli bölümünden biridir demiştim. AH1 üniversitenin felsefedeki başarısından psikolojiye dair sonuç çıkarmamı çok yadırgamış. Buradan belirtmiş olayım, Duke genel sıralamada ve konuya ilişkin bazı alanlarda felsefede olduğundan çok daha yukarıda yer almaktadır, bkz. https://www.timeshighereducation.com/world-university-rankings/duke-university

Son olarak Duke Psikoloji bölümü Amerika'nın en iyi 20 psikoloji bölümünden birdir: https://www.usnews.com/best-graduate-schools/top-humanities-schools/psychology-rankings

göre bahsi geçen merkez sonradan Duke Üniversitesi tarafından kapatılmış. Bundan ötürü, sizleri bu konuda eksik bilgi vererek yanlış yönlendirmemem istenmiş. Peki, ama aynı şekilde üniversiteler siyasilerden, lobilerden ve ayrıca toplumun genelinden gelen baskılar sonucu da bu tür kararlar alabilir. Buradan bir sonuç çıkarmak zor.

İngiliz kökenli Amerikalı psikolog William McDougall kurucu editör olarak gösterilmiştir. McDougall hakkında vereceğim birkaç bilgi, akademik parapsikolojinin doğuşunun bilim felsefesi açısından ne kadar enteresan şeylerle dolu olduğunu göstermeye yetecektir. McDougall genel psikoloji ve ayrıca sosyal psikolojiye deneysel, fizyolojik ve evrimsel yaklaşımı yerleştirenlerden birisidir. Aynı zamanda Oxford Üniversitesi Zihinsel Felsefe bölümünde çalışmış ve Pasifik okyanusunda antropoloji keşif gezilerine katılmış. Bunun dışında Almanya ve Amerika'daki üniversitelerde çalışmış. Yani Oxford, Cambridge, Harvard ve Duke üniversiteleri ile doğrudan bağlantılı deneysel bir bilim insanıdır kendisi. Ama aynı zamanda *Britannica* ansiklopedisinin çevrimiçi sürümüne göre McDougall insan davranışının mekanistik yorumuna karşı çıkmıştır ("William McDougall", 2018). Belli ki bizim şimdi bilim ve sözde bilim, akıl ile irrasyonalizm, sekülerizm ve gizemcilik arasında diye yorumladığımız tartışma bundan bir asır önce dünyanın önde gelen psikoloji bölümlerinde McDougall çizgisindekilerle davranışçı psikologlar arasında cereyan etmiş. Çağdaş analitik zihin felsefesinde aynı tartışma indirgemeci olmayanlarla indirgemeciler arasında sürüyor. Temel insan eyleminin amaç aramak olduğunu söyleyen McDougall bugün bizim "yönelimsellik zihnin alametifarikasıdır ve indirgenemez bir gerçekliğe sahiptir" diyen analitik zihin metafizikçilerimizi öncelemektedir.[9]

Araştırma merkezinin ve derginin internet sayfasında söylendiğine göre bunlar paranormal olgular üzerine katı bilimsel kurallara bağlı deneysel araştırmaları yaymak istiyorlar. Derginin en son yayınlanmış 81 (1) sayısının editoryal yazısının başlığı şöyledir: "Parapsikoloji Yok mu Oluyor?" Yazı Etzel

---

**9** Bu noktada on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başı (kıta) Avrupa felsefesi tarihini bilen okur benim ciddi bir kafa karışıklığına düştüğümü düşünebilir. Çünkü doğal bir refleks olarak bana şunu diyecektir: "Sen çağdaş analitik felsefeciden değil düpedüz fenomenolojiden bahsediyorsun." Brentano veya Husserl tarafından kuvvetle savunulmuş savları cahillikle analitik zihin felsefecilerinin temel ilkeleri sandığımı söyleyecektir.

Burada akıl almaz bir durum olduğuna katılıyorum. Gerçekten de sürekli olarak genel anlamda Kıta geleneğine ve özel olarak fenomenolojiye şeytan taşlama duvarı imiş gibi davranan çağdaş analitik zihin felsefesinin önde gelen isimlerinin önemli bir kısmının, zihnin alametifarikası olarak yönelimselliği görmesi ve bu özelliği indirgenemez kabul edip buradan indirgemecilik, fizikalizm, natüralizm ve ilgili diğer doktrinlere karşı saldırıya geçmesi tarihin bir ironisi olsa gerek. Bu dediklerimi krş. (Sayan, t.y.).

Cardeña tarafından kaleme alınmıştır. Kendisi İsveç'teki Lund Üniversitesi Psikoloji Bölümünde profesör olarak çalışmaktadır. Derginin sadece editörünün böyle saygın bir üniversitede çalıştığını ama derginin diğer görevlilerinin çeşitli dinlerden mistikler, şeyhler, X-Men özentileri veya peygamberlik iddiasında bulunan uçarı kişiler olduğunu düşünmeyiniz. Derginin yayın kurulu üyeleri arasında şu bölümlerden bilim insanları vardır: Harvard Psikoloji, Stanford Antropoloji, Kaliforniya Üniversitesi (Irvine) İstatistik, Edinburgh Parapsikoloji, Londra Üniversitesi Psikoloji, Rice Üniversitesi Felsefe ve Dini Düşünce, Pennsylvania Eyalet Üniversitesi Biyo-davranışsal Sağlık, Massachusetts Üniversitesi (Dartmouth), York Üniversitesi (UK) Sosyoloji, Virginia (Health Systems) Üniversitesi Psikiyatri ve Nöro-davranış, Brezilya'daki São Paulo Üniversitesi Psikoloji. Bu sıraladıklarım dışında kalanlar yine Amerika, İngiltere, Almanya, İtalya, Fransa, Avusturalya ve Hindistan'daki tanınmış üniversitelerin hocalarıdır. Bu bilim insanları Psikoloji, istatistik, felsefe, davranış bilimleri dışında ayrıca kuramsal fizik, bilişsel ve biyolojik psikoloji, berimsel fizik, Hindu Çalışmaları bölümlerindendir. Bir tane yayın kurulu üyesi ise Hindistan'daki GITAM adlı üniversitenin rektörüdür. Rhine grubunun ana sloganı bilim ve tinsellik arasında bir köprü kurmaktır. "Parapsikoloji bilimi" diye bir ifade kullanırlar. Az önce bahsini ettiğim editör tarafından kaleme alınan bol imzalı ve birazdan detaylıca eleştirel analize tabi tutacağım bir yazı *Frontiers in Human Neuroscience* gibi saygın bir dergide 2014 senesinde yayınlanma imkânı bulmuştur. Yazının başlığı şöyle: "Bilincin tüm boyutlarının açık ve bilgiye-olguya dayanan [*informed*] şekilde araştırılması için bir çağrı" (Cardeña, 2014). Bu makalenin sonunda 100 kadar bilimcinin imzası bulunuyor. Okur haklı olarak bu imzaların çoğunun Doğu mistisizmi denilen şeyin çok yaygın olduğu Butan, Nepal, Vietnam, Hindistan, Çin, Japonya ve Güney Kore gibi Doğu Asya ülkelerinden veya yerli düşünüşü ile geleneksel tıbbın büyük saygı gördüğü Afrika kıtasındaki üniversitelerden geldiğini, en azından bu imzacıların kökeni oralarda olan bilim insanları olduklarını düşünebilir. Durum tam aksidir. Çok şaşırtıcı şekilde bu isimlerin kayda değer bir kısmı Stanford, Harvard, Cambridge, Princeton, Cornell, Johns Hopkins, Duke, Edinburgh, Londra, UC Berkeley, Manchester, Lund, North Caroline–Chapel Hill, Nottingham, Penn State, Rice ve Washington (in St. Louis) üniversiteleri gibi gezegenin en elit üniversitelerinin sinirbilim, biyoloji, psikoloji, fizik, astronomi ve antropoloji gibi bölümlerinde öğretim üyesi olarak çalışıyor. Bildiriyi kaleme alan Cardeña, daha ilk cümlede, "Bilimin, tüm kanıtların açık ve bilgiye-olguya dayalı şekilde tartışıldığı ve bilimsel bilginin provizyonel ve revizyona açık olduğunun kabul edildiği zamanlarda geliştiğini hatırlatır" (2014, s. 1).

Yazar, bu tutumun, yalnızca mevcut inanç kümesine ve otorite figürlerinin öne sürdüklerine dayanarak sonuçlara varmak ile tam bir zıtlık teşkil ettiğini belirterek devam eder.

Cardeña 1882 senesinde Londra'da kurulan ve hakkında bazı bilgileri yukarıda vermiş bulunduğum Psişik Araştırmalar Derneği'nin amaçlarını aktardığı yerde şöyle der: "[G]eniş bir kuşku götüren olgular yığınını, önyargı, peşin hüküm ve tarafgirlik olmadan ve bilimin o kadar çok problemi çözebilmesini mümkün kılan aynı sağın ve duygulardan azade araştırma ruhuyla incelemek." Bu tartışmalı, şüpheli olgulara örnek olarak sayılanlardan bazıları günümüz okuru açısından şaşkınlıkla karşılanacaktır: psikolojik disosasyon, hipnoz ve bilinç-öncesi biliş. Ben olsam bu üçüne rüyaları da eklerdim. Aynen Cardeña'nın belirttiği gibi bahsi geçen olgular bugün hiç de paranormal tecrübe kapsamında değerlendirilmiyor. Bu üçü ana akım bilimle çoktan bütünleştiler. Peki, neden halen akademik parapsikoloji, akademik dünyada büyük bir şüpheyle karşılanıyor? Aslında bunun birçok cevabı olsa da yazarın bize henüz ana akım bilimle bütünleşememiş olgular olarak sıraladıklarını buraya aktarmak resmi daha anlaşılır hale getirecektir: telepati veya uzak görü gibi gözüken olgular. İşte bu son ikisi ve benzerleri, diyor Cardeña, bazı bilimciler tarafından *a priori* şekilde sözde veya gayrı-meşru bilim olarak reddediliyor.

Ardından Cardeña tüm eleştirilere karşın altı adet olgunun parapsikolojinin akademik bir çalışma alanı olarak kabul edilmesi gerektiğini desteklediğini savunur. Bu altı madde okunduğunda gerçekten etkileyici olmaktadır. Fazlaca yer tutacak olmasına rağmen, ben şimdi bunları tek tek özetleyeceğim ve ardından bunlardan çıkardığım toplu sonucu tartışacağım:

(i) Akademik parapsikoloji sanılanın aksine (en az 20 tane) Nobel ödüllüler dahil birçok önde gelen bilim insanlarınca desteklenmiş ve hatta icra edilmiştir. Doğa bilimciler de dahil sayısız bilimci paranormal tecrübelerin mümkün olduğunu açıktan kabul etmiştir. En az kabul edenler psikoloji bölümündekilerdir.

(ii) Bazı editör ve hakemlerin olumsuz tutumuna rağmen, psi (paranormal olgular) üzerine yayınlar psikolojiden sinirbilime, oradan fiziğe kadar birçok alandaki akademik dergilerde yer bulmaya devam etmektedir.

(iii) Bazı yakın zamanlı meta-analizlerin gösterdiği gibi katılaşan kontroller bu tür olguları tasfiye etmeyi hala başaramamıştır.

(iv) Bu meta-analiz çalışmaları, psi olgularını destekleyen verilerin tesadüfi olmak veya meta-analizlerdeki yanlılık problemi ile makul şekilde açıklanamayacağını göstermiştir. Aksine akademik parapsikoloji dergileri "boş" veya "destekleyici olmayan" sonuçların muhafaza edilmesi için deneylerin baştan merkezi olarak kaydedilmesini sağlamıştır.

(v) Çoğu meta-analizlerde rapor edilen etki değerlerinin görece küçük olması ve psi olgularının talep edildiğinde ortaya çıkmaması sadece parapsikoloji çalışmalarının değil ama karmaşık insan davranışı ve performansına odaklanan psikoloji ve tıp gibi diğer disiplinlerin de genel problemidir.

(vi) Psi olgularının nihai açıklaması daha fazla kuramsal ve araştırma ile ilgili gelişmeye ihtiyaç duysa da, bu olgular, aksi kanıtlanmadıkça, bilinen doğa yasalarını ihlal etmez. Bu sonuncusu özellikle de modern fiziğin, klasik fizikteki zaman ve mekân alanını aşması ve onun geleneksel kısıtlarına tabi olmaması ile biyolojik sistemlerdeki kuantum etkileri hakkındaki biriken kanıtlar göz önünde bulundurulursa daha çok geçerli olmaktadır.

Bu altı gerekçe, gerçekten de son derece makul oldukları *izlenimini* bırakmaktadır.[10] Ama dahası da var. Akademik parapsikolojiye ve benzerlerine yöneltilen en genel ve belki de en güçlü itiraz şöyledir: Sıra dışı iddialar, sıra dışı kanıtlar gerektirir. Aslında bu durum parapsikoloji ile ilgili değildir. Tüm akademik disiplinler için geçerli bir kılavuz ilkedir. Felsefe için de en az bilimde olduğu kadar yaygın bir varsayımdır. Örneğin Descartes için "temelci epistemolojiyi savundu" deyip geçebilirsiniz, ama onun "kesinlik anlayışının psikolojik bir karaktere sahip olduğunu" varsayamazsınız. Bunun yerine çok sayıda kanıt ve göz alıcı bir argüman ile ortaya çıkmanız elzemdir. Yoksa söylediğiniz şey doğrudan reddedilecektir. Fakat Cardeña'nın belirttiği gibi doğruluğu sonradan kanıtlanan birçok şeyin ilk kanıtları ortaya çıktığında o zamanki bilimciler bu kanıtları görmezden gelmiştir. Buna örnek olarak meteoritlerin varlığı, yetişkinlerde sinir hücresi oluşumu ve hastalıkları mik-

**10 YENİ NOT:** Dergi makalesi taslağı olarak gönderildiğinde bu cümledeki vurgulu kelime vurgusuzdu. AH1, bahsi geçen akademik manifestoda sıralanan altı kanıtın özetlenerek geçilmesini sağlam olmayan felsefe olarak yorumlamış. Sıfatı koyan kendisi değil tabii; ama içerik bunu ima ediyor. Bu gerçekten tuhaf. Bu altı kanıt tipini topluca ve ayrıca diğer sunduğum bilgilerle birlikte değerlendirip bir sonuca varmayı okura bırakıyor. Bunlar açık uçlu sorulardır.

roplarla açıklayan kuramdır. Bu örnekler son derece güçlüdür. Gerçi tarihsel bakınca belirli bir zamanda bilimcilerin çoğunluğunun neyi sıra dışı iddia olarak gördüklerini geriye bakışla tespit etmek çok zor değildir. Ama neyin bahsi geçen sıra dışı iddianın sıra dışılık seviyesine karşılık gelecek derecede sıra dışı kanıt niteliğine sahip olduğunu belirlemek kolay olmaktan çok uzaktır. Nihayetinde geriye bakışla çığır açıcı kuramların veya varlık iddialarının o zamanki bilim insanları topluluğu tarafından kesin olarak kabul edilmesine yol açan etmenlerin tam bir listesini vermek pratikte imkânsız denilebilecek kadar çetin bir uğraştır. Yeni bir paradigmanın ancak eski bilimcilerin ölmesiyle kabul edilebilir hale geleceğini söyleyen özdeyiş her ne kadar gayet akla yatkın olsa da yeni bilimcilerin neden eski bilimcilerden farklı olarak yeni paradigmaya daha kolay giriş yapabileceğini açıklamak son derece zordur. Sonuçta akademik parapsikolojinin durumu biraz daha farklıdır. Bu insanlar orijinal savunuculardır. Yani erken dönemde anomalileri yeni bir paradigma ile açıklamaya çalışanlardır. Belki çok ileride psi olguları yaygın kabul gördüğünde, hatta Newton ve Einstein bu alandaki gelişmelerden sonra bilim kitaplarında birer dipnota dönüştüklerinde geriye dönük "eskiler içine doğdukları veya kendi yarattıkları paradigmaya bağlı kalma yönünde psikolojik, sosyolojik bir baskıya maruz kalmışlardı" diyebiliriz. (Aslında Kuhn bunu çok daha karmaşık şekilde açıklamıştır.) Ama şu an için her tür anomali keşfi karşısında "her keşif, karşımıza yeni bir gizem çıkaracaktır" ruh haline bürünemeyiz. Hele de "bir tek rüya doğru çıksın" önemlidir diyemeyiz. Yine de metnin sonundaki hatırlatmaya katılmamak mümkün değil. İmza sahibi yüz kişinin son olarak not düştükleri şey şudur: "Empirik gözlemleri, yalnıza önyargılar veya bir takım kuramsal varsayımlar temelinde *a priori* şekilde reddetmek, bilimsel sürecin kanıtları, kanıtların kendi değerleri temelinde değerlendirebilmesi yeteneğine karşı güvensizliği güçlendirir" (Cardeña, 2014, s. 2). En son cümlede yazar, imzacıların psi olgularının halihazırda doğrulanma derecesine ikna olma düzeyleri bağlamında farklılaştıklarını belirtir.

Aynı sayfada ifade ettikleri, ortaklaştıkları şey ise bilimin nasıl icra edilmesi gerektiğine dair inançlarıdır: "gayrı-dogmatik, açık, eleştirel ama tüm kanıtların eksiksiz, dikkatli bir incelenmesi ve ayrıca hem zaten sahip olduğumuz varsayımlar hem de bunlara meydan okuyan karşı varsayımlara karşı bir şüphecilik." Nihayetinde bilim kendisine iman edilecek değil ama kendisinden şüphe edilecek bir bilgi sistemi olması ile dogmatik inanç sistemlerinden daha saygın bir konuma erişmiştir. Ezoterizmin son derece şüpheli savunucuları olduğu ve akademik parapsikolojinin iddiaları ile her türden ezoterizm arasındaki kuvvetli paralellikler şüpheci tarafın daha ağır basmasına yol açıyor olsa gerek.

Akademik olsun folklorik olsun parapsikoloji söz konusu olduğunda, ezoterizmin çeşitli türlerine kendini yakın hissedenlerle bilimsel şüpheciler sıklıkla karşı karşıyadır. Genel olarak felsefe başından beri ve bilim felsefesi ise en azından bir asırdır bu problemi çeşitli bağlamlarda ele aldı. İşin yöntemsel-epistemolojik boyutunda bilim ile sözde bilimi ayırt edecek ölçütler tartışması dururken diğer boyutunda ontoloji yer alır. Yöntemsel doğalcılar açısından, ontoloji ve epistemoloji birbirinden koparılamaz olduğundan bilim felsefesi sahasında tartışma devam ederken tartışma sıklıkla kendiliğinden ontolojik alana kayar. Yani neyin var olduğu ve iddia edilen şeylerden hangilerinin gerçekte var olmadığı üzerine yürütülen tartışmaların sahasına ontoloji dersek doğaüstücülük ve karşıtları ontolojik sahada çatışıyor gibi gözükmektedir. Sadece doğal şeylerin var olduğunu ve doğal olmayanların gerçekte var olmadığını iddia etmek natüralizm olarak görülüyor (krş. Batak, 2017, s. 9). Elf, cin, peri, ruh, enerji küreleri, Yeti ve Yeren, yükselen ustalar gibi doğaüstü varlıkları kabul etmek ontolojik anlamda doğaüstücülük olarak isimlendirilir. Biz felsefeciler açısından bu sorun "natüralizm" tartışması olarak adlandırılmaktadır.

Quine felsefi adların "zorunlu bir kötülük" olduğunu söyler (2004b, s. 275). Onları kullanmak yönünde pratik bir zorunluluğumuz vardır. Ama bu isimler sıklıkla yanlış yönlendirmelerde bulunur. O kadar ki bir süre sonra görüşün sahipleri açısından sadakat nesnesi haline gelen bu etiketler, karşıtları açısından şeytan taşlama duvarına dönüşmektedir. Oluşan öfke, makul bir analizin önünü tıkamaktadır. Buna bir de şunu ekleyelim. Görüşler daha çok taraftar kazandıkça bu görüşlerin iç tutarlılığı azalmaktadır (Papineau, 2015). Bugün "natüralizm" neredeyse "demokrasi" sözcüğünün kazandığı kadar birbiriyle çelişen veya alakasız kullanımlara sahip olmuştur. Sosyalist demokrasi, halk demokrasisi, liberal demokrasi, sosyal demokrasi, işçi demokrasisi ve muhafazakâr demokrasi gibi "demokrasi" genel adı altında toplanan ama birbirine hiç benzemeyen rejimler ne kadar aynı genel etiketi hak ediyorsa "natüralizm" ifadesi de natüralizm kümesinde toplanmaya çalışılan felsefi yaklaşımların hepsini birden kapsamayı ancak o kadar hak etmektedir. Ne demek istediğimi gösterebilmek için hemen aşağıda natüralizmin şampiyonlarından olduğu evrensel kabul gören Quine'ın doğaüstücülük karşısında takındığı tutumu tartışıyorum.

## 2. Quine ve Doğaüstücülük

> "[B]ilişsel yetimizin nüfuz edemediği bilgi' tek kelimeyle tutarsızdır." (Quine & Ullian, 2001, s. 12)

Doğrudan karmaşık epistemoloji ve bilim felsefesi tartışmalarına girmeden önce diğer söyleyeceklerimin ülkemizde zaten nadir destekçi bulabilen Quine'ın görüşlerinin yanlış anlaşılmasına yol açmaması için kendisinin modern çağ ezoterizmi hakkındaki son derece olumsuz tavrını gözler önüne sermeliyim.[11] Yukarıda Quine'ın yeni dönem falları, büyü, batıl inançlar ve nümeroloji gibi şeyleri topluca akıl-karşıtı doktrinler olarak değerlendirdiğini geçerken not etmiştim. Bu sefer meseleyi derinlemesine inceleyeceğim: "Fakat aydınlığa karşı karanlığın durduğu gibi, bilim ve aklın da düşmanları vardır. Bâtıl inançlar ve büyüye inanma, insanın kendisi kadar eskidir; olguların katılığını ve onları kontrol etmedeki sınırlarımızı kabul etmek oldukça güçtür" (2001, s. 12). Evet, olguları kontrol etmek konusunda çok ciddi sınırlarımız var ve doğa hayal edemeyeceğimiz kadar karmaşık. Eter var olmadığı halde çok uzun süre evrenin her bir yanını istila etmiş gibi düşünülmüştü. Diğer yanda bildiğimiz evrenin her yanını işgal etmiş olan yerçekimi ise binlerce yıl boyunca varlığından habersiz olduğumuz bir şeydi. Aynı şeyi kalorik ve filojistona karşı elektro-manyetizma ve oksijen için de söyleyebiliriz. Evrene dair gerçeklerin en derinlerine nüfuz etmek başa çıkılamayacak kadar zor olabilir. Genelde bilimi, sağlam (*sound*) bilgimizin en tartışmasız (*surest*) örneği olarak görmeye meyilliyiz. Ama aynı zamanda bilim kurumsal bir iştir ve çok büyük fonlarla işler. Bilimsel kurumlar ve bilimsel kararlar siyasi, sosyal ve dini alandan tümüyle yalıtık değildir. Özellikle Amerika'da üniversitelerin mütevelli heyetleri içerisinde çok sayıda iş sahipleri bulunmaktadır. Büyük çaplı bağış sistemi mevcuttur. Diğer yandan, en büyük bilimsel araştırma kurumları devletindir ve başlarına kimin geçeği konusunda siyasilerin belirli bir payı vardır. Siyasilere, ticaret sahiplerine ve bazen de kurumlaşmış dine karşı ciddi güven problemi yaşayanlar doğal olarak bilime de şüpheyle yaklaşabilirler. Quine'ın sözleriyle: "Buna, tüm kurumlara veya kurumlaşmış fikir olarak görünen her şeye güvensizliğin yaygın olduğu bir dönemde yaşadığımız fikri de eklenirse, akıl-karşıtı tavırların ve doktrinlerin bu kadar destek görmesine hayret etmemek gerekir." (2001, s. 12). Quine bilim düşmanı ve akıl karşıtı öğretilerin neden taraftar toplayabildiğine dair sosyal nedenleri sıralamamızın ona karşı olmamıza engel olmaması gerektiği

---

**11** Quine natüralizmin veya en azından natüralist epistemolojinin öncülerinden kabul edildiği ve natüralizmin en azından Kuzey Amerika'da çok yaygın bir felsefi bir tutum olduğu yönündeki iddialardan dolayı Quine'ın çok sayıda taraftarı olduğu düşünülebilir. Fakat durum kesinlikle böyle değildir. Aslında Quine Kuzey Amerika'da bile çok az sıkı takipçi toplayabilmiştir. Aslında bu normaldir, çünkü genel olarak natüralizm değil ama sadece ontolojik natüralizm yaygın destekçiye sahiptir. Quine ise son derece kuvvetli bir empirizme dayalı yöntemsel natüralizmin bayraktarlığını yapmıştır.

belirtir. Hemen ardından Quine bilginin değişik formları üzerine bir tartışmaya girer:

> "Yakın zamanlarda basılmış Sürekli Eğitim kataloglarından biri, "Felsefe" başlığı altında bir ders tarifi sunmaktadır. Bu tarif karanlık görüşü zifiri karanlıkta şöyle betimlemekte: "Bilimin çocukları bizler kültürel kalıplarımızın temelini mantığa, bilişsel ve doğrulanabilir olana dayandırdık. Fakat günümüz araştırma ve incelemelerinde şu fikir karşı konulamaz biçimde giderek yerleşmektedir: Bizim bilişsel yetimizin nüfuz edemediği başka tür bilgiler, mantığımızın sınırlarının ötesinde farklı bilme yolları vardır ve bunlar ciddi dikkate layıktır." Bir kere "bilişsel yetimizin nüfuz edemediği bilgi" tek kelimeyle tutarsızdır ve ifadeye biraz dikkat, bunu ortaya çıkarır. (2001, s. 12)."

Görüldüğü üzere Quine bilişsel yetimizin nüfuz edemediği bilgiler ve mantığın dışında kalan bilme yolları gibi iddiaları zifiri karanlık olarak nitelemiştir. Buradaki bilişsel yeti ifadesini silip yerine bilim, bilimsel yöntem veya bilimsel araçlar ifadesini koyarsanız karşınıza liberal natüralizm denilen şey çıkar. Çok ilginçtir ki şu anda "liberal natüralizm" adı veya "gevşek, kapsayıcı, geniş" sıfatlarıyla nitelenen buna benzer iddialar aslında—analitik felsefenin paradigmatik figürleri olarak çok büyük saygı gören—Hilary Putnam, John Dupré, John McDowell, Huw Price, Robert Brandom ve Peter Strawson gibi isimler tarafından başlatılan, özellikle son 10 senede hakkında çok sayıda derleme kitap çıkan fikir akımlarının temelidir (De Caro & Macarthur, 2008, 2010).

Bu saydıklarım, bilimsel doğalcılığın karşısına çıkarılan yeni-tip natüralist akımların öncü isimleri olarak görülüyor. Şu anda bu akım, Bilgrami (2010), De Caro ve Macarthur (age), Daniel Hutto (t.y.) gibiler tarafından yükseltilmektedir ve bazen de başka adlar altında bilinmektedir. Demek ki karşımızda birbirine paralel gözüken üç ayrı akım var: (folklorik) ezoterizm, (bilimsel) akademik parapsikoloji ve (felsefi) liberal natüralizm. Üçünün ortaklaştığı şey sanırım zihin farlarımızı yakmamız gerektiği yönündeki tavsiye, hayal gücümüzün şahlanmasına izin vermemiz şeklindeki öğüt ve pozitivizme şiddetli bir isyan. Nihayetinde bizden saklı gerçekliğin bilgisini arzu ediyorsak daha önce hiç kimsenin ayak basmadığı entelektüel topraklara doğru sonu bilinmeyen bir yolculuğa çıkmalıyız. En azından onlar öyle düşünüyor. Stratejimiz: içgüdü, mantık, sınırsız hayal gücü ve put kırıcı bir araştırma ruhu. Yani keşifte güvenilir yollardan sapmadan çığır açıcı keşif-

ler yapamayacağımız bize hatırlatılıyor. Bunu yaparken gerçeklerden sapıp sahte bilimle yolumuzun kesişmeyeceği söyleniyor. Diğer yanda, folklorik parapsikoloji, ouja tablosu ile belirli gerçeklere ulaşabileceğimize bizi ikna etmeye çalışıyor. İkisi arasındaki paralellik, bizi ani tepkiyle otomatik reddiyelere sevk etmemelidir. Evet, en azından ilk bakışta akademik parapsikoloji ile New Ageism türü akıl-dışı doktrinler arasındaki çarpıcı bağıntı, ilkine dair bir öfkeyi meşru kılıyor gibi gelmekte ve ona karşı dikkatlice bir analiz yapma, aradaki farkları bulmaya çalışma zorunluluğumuzu gölgelemekte. Bakın Quine bu konuda ne diyor:

> "Bir kimse ouija tablosu" ile oynayarak bir ölçüde eğlenebilir, fakat eğer bu kimse tablonun keşifte güvenilir bir yol olduğu inancına kapılırsa, o zaman hedef saptırılmıştır. Akıl-karşıtı doktrinlerin mümkün toplumsal faydalarına değinmeyeceğiz; bizim gözümüzde, ulaşılabilir gerçeklikten kaybımız daha büyüktür; tabii eğer bu gerçeklik arzulanıyorsa. (Quine & Ullian, 2001, s. 12)."

Burada Quine, "ulaşılabilir gerçekten kayıp" nitelemesini kullanmış. Bahsettiği akıl-dışı doktrinlerin doğru inançlar oluşturmamıza engel olduğunu söylüyor. Quine bu türden sahtekâr doktrinleri anlamanın kolay olduğunu belirtir:

> "Akıl-karşıtı doktrinleri doğrudan belirleme oldukça kolaydır; daha zor olan, hangi doktrinlerin bilim maskaralığından ibaret olduğunu görebilmektir. Son dönem maskaralıklarının sayısında bir artış vardır; fakat en meşhurlarından, yıldız falı ve hurufat (nümeroloji), antik dönemden beri bizimle beraberdir. Fakat şimdi, orgon kabinleri ve sihirli çubuklarla dolup taşan bir dükkanı daha da zenginleştirmek için getirilen biyoritimler ve engramlar sahtekârlığa verilebilecek örneklerden sadece birkaçıdır. (2001, s. 12–13)."

Dikkat edilirse Quine'ın sıraladığı çoğu şey kadim zamanlardan beri var olan gizemli inançların devamı veya güncellenmiş halidir. Bunların bilimsel parapsikolojide savunulan *görece* alçakgönüllü fikirlerle bir ilişkisi varsa bile bu ilişki son derece yüzeysel ve yanıltıcıdır. Örneğin ülkemizde "ebcet" olarak bilinen nümeroloji eski metinlere sadık kalarak ismimizdeki harflere denk gelen sayılara dayalı bir tür sözde hesap ile kişilik özelliklerimizi ve ilgili diğer bilgileri çözer ve bu sayede başka türlü elde edemeyeceğimiz uyarıları keşfederiz. Ben tabii Arap, Fars kültüründe olduğu şekliyle anlat-

tım. Evrende hiçbir şeyin tesadüfi olmadığı ve sayısal bir derin düzenin varlığını iddia eden ve rakamsal hesap yoluyla bu gizemleri çözen bir formda da karşımıza çıkabilir. Kendi kişiliğimin veya yaşam olaylarımın herhangi bir gezenin etkisine veya sayılarda kodlanmış bir düzene tabi olduğuna *şu anda neredeyse hiç ihtimal vermiyorum*. Bu tür iddiaları göz ardı etmem son derece makul olur. Pek ihtimal vermemek veya göz ardı etmek onu imkânsız ilan ettiğim anlamında kesinlikle yorumlanmamalıdır. Tabii Quine açısından önemli olan bu türden folklorik inançların güvenilmezliğini fark etmekten çok onların neden çok sayıda takipçi bulabildiğini çözebilmektir:

> "Eğer doktrinler bu kadar yanlışsa, bu nasıl oluyor? Ana nedenler oldukça açıktır. İlk olarak, bilimin büyük bir kısmı, onun pratiğine çoğumuzun ulaşamayacağı kadar karmaşık bir hâle geldi. … Sanki onlar farklı bir dil konuşmaktadırlar. Fakat konuyla daha yakından ilgili olarak, bütün iddia edilen uzmanlığa ve şöhrete nazaran onların da cevap veremedikleri bazı temel sorular vardır; doğrudan hayati konulardan olan hastalık ve duygusal düzensizlik gibi. Bu konular üzerindeki cehalet ürkütücü olabilir. Genellikle korkudan kurtulma ümidi sunan her yola, doğruluğu incelenmeksizin derhâl başvurulur. (2001, s. 12–13)."

Bilimin şimdiye kadar cevabını veremediği çok sayıda önemli hayat olgusu olduğu aşikâr. Fakat buradan ne sonuç çıkar? Örneğin kanser gibi aşırı yakıcı bir hastalığa karşı kesin çözümler bulunamadı diye oklu kirpinin etini yiyerek kansere karşı korunmamızı salık verenleri ciddiye mi almamız gerekiyor? Bu iddianın doğru çıkmasının önünde ilkesel herhangi bir engel yoktur. Diğer yandan, onu ciddiye almamızı gerektirecek herhangi bir sebep de yoktur. Ben modern tıbba inanırım, tonla sahtekarlık ve yalana bulanmış olmasına rağmen ve ayrıca sıklıkla yanılsa bile. Kirpi eti yemek yoluyla kanserden korunacağıma inanmam, çok küçük bir ihtimalle doğru çıkma ihtimali olduğunu açıkça kabul etsem de. Kanser insanları alabildiğine korkutmaktadır, özellikle de ailesinde kanserden kaynaklı ölümleri görmüş olanlar açısından. Ortalama bir insan kanserin nedenleri, mekanizmaları, sonuçları veya tedavisi hakkında güvenilir herhangi bir bilgiye sahip değildir. Bu konudaki cehaletimiz gerçekten ürkütücü boyutlardadır. İşte o nedenle Quine'ın dediği çok doğrudur. Kanser konusunda cahil bir insan kanser korkusundan kurtulmak için kansere deva olma ümidi sunan her şeye onun bilimsel geçerliliğini incelemeksizin derhal başvurur. İyi ama oklu kirpi etini tüketerek kanserden korunmaya çalışan halktan bir insanın durumundan farklı olarak, lisansüstü

eğitime sahip birçok kişi nasıl oluyor da akıl-dışı doktrinlere kendini kaptırabiliyor? Bu insanlar neye çare bulmaya çalışıyor olabilir?

Bu doktrinler en azından şu anda biyolojik, bilimsel kılıkta karşımıza çıkıyor. Örneğin üçüncü gözümüz üzerindeki dördüncü filtrenin kireçlenmesi sonucunda yaşanan ruhsal körlük, kireç tedavisi ile giderilerek ruh gözümüzün daha iyi görmesi sağlanıyor. En azından, böyle söyleniyor. O kadar ki modern ezoterizm, kendini insanlara bilimsel karakterli ama onun pozitivist kısıtlarından azade bir bilgi sistemi ve güvenilir bir keşif aracı olarak sunuyor. Bir meslektaşım bana doğum haritalarının, ilahiyattan farklı olarak, kendi içinde bilgiye dayandığını ve belirli akıl yürütmelere sahip olduğunu belirtti. Böylelikle doğum haritalarına dayanarak yapılan gelecek tahminlerini akademik ilahiyattan daha güvenilir bir kaynak addetti. Besbelli meslektaşım modern ezoterizmin kendisini bilim kılığında sunmasından etkilenmiş. Ama bakın Quine buradaki yanılgıyı nasıl ifade ediyor:

> "Bu gibi doktrinlerin çoğu, bir bakıma bilim kisvesine bürünmüştür. Kurumlaşmış bilime güvensizlik duyulsa da, 'bilim' hâlâ pek çok insanın en üstün kabul ettiği bir kelimedir. Dolayısıyla, biz bu teorilerin çoğunun, gerçek bilimden gelişigüzel istifade ettiğini görmekteyiz ve daha çoğunu da, acemilerin kulağına doğru gibi gelen, gerçek bilime ait terimleri kullanır bir hâlde bulmaktayız. (2001, s. 13)."

Görüldüğü üzere bilim karşıtı doktrinler bile bilimin saygınlığına yaslanarak taraftar toplamaktadır. Bilimin bu üstün saygınlığını nasıl kazandığı anlaması pek zor bir olgu değildir. Ama konumuz şimdi bu değil. Fakat şunu mutlaka söylemeliyim. Bu tür bir kültürde yetişmiş birisi olarak insanların bu mistik doktrinler hakkında kendilerine yöneltilen soru ve eleştirilere cevap verirken, akıl-karşıtı bu doktrinlerin karmaşık doğasını bilmediklerini, bilmeye gerek duymadıklarını ama ilgili yükselen usta, şeyh veya diğer türlü alim kişinin bu bilgilere, özellikle de aşırı soyut sembolik dilde yazılmış eski kitaplardaki sembolleri yorumlayarak sahip olduğunu söylediğini gördüm. Yani insanlar, buradaki gizemleri derin bilginin ve saklı gerçeklerin ifadesi olarak görmeye son derece eğilimli. Fakat şok edici şekilde özellikle de temel fizik söz konusu olduğunda da çok benzer bir tablo ile karşılaşıyoruz. Temel fizik alanında çalışan kuramcılar resmen Tibetçe benzeri bir dille iletişim kurmaktadırlar:[12]

**12** Tibetçe benzetmesini yakın zamanda bir yerden okudum ama nereden okuduğumu şu anda bulamıyorum. Her durumda son derece yerinde bir benzetmedir.

> "Sahte doktrinlerin çoğu, gerçekte anlaşılabilir değildir; onların içerikleri ortaya konup yakından incelendiğinde, basitçe yok olurlar. Fakat gerçek bilimin büyük bir kısmını çoğumuzun anlayamadığı göz önüne alındığında, bu anlaşılamazlık, yanlışlıkla hakikatin işareti olarak algılanabilir. Maalesef, o hürmet bile ilham edebilir. (Quine & Ullian, 2001, s. 13)."

Bırakın sıradan insanın atom-altı fizik bilimindeki neredeyse hiçbir şeyi anlamıyor olmasını, fizikçiler bile kendi özel konularına uzak kalan problemlerde öne sürülen kuramları anlamakta çok zorlanır. Birçok matematikçi, kendi alt-disiplinlerine uzak düşen matematik problemlerinin çözümünü takip edemediklerini söyler. Meslekten felsefeci olarak ben kendim dahil çevremdeki çoğu felsefecinin kendi felsefe yapma biçimlerine uzak olan felsefi ekollerinden gelen meslektaşlarının ne demek istediklerini sağlam şekilde anlayamadıklarını sürekli gözlemliyorum. Dürüst konuşmak gerekirse Deleuze çalışan meslektaşlarımın söyledikleri bana Kadim Sümerce dilinden daha yabancı gelmekte. Anlamıyoruz, bu kadar basit. Ama akademide anlaşılmaz kuramlar yaygındır, en azından birçok kuramın ilk ortaya çıktığı dönemlerde birçok bilimci için anlaşılmaz geldiğini söyleyebiliriz. Doğa bilimlerinin birçok bulgusu son derece sezgi karşıtıdır ve gündelik kavrayışımızın çok ötesinde kalır. O kadar ki, şu aralar Amerika'da bir dizi insan dünyanın aslında küremsi değil ama düz olduğunu kanıtlamak için uzaya amatör roketler fırlatmak da dahil büyük işlere girişmiş durumdadır. Dünyanın düz olduğunu ispat etmeye çalışanların matematikteki sürümü şöyledir:

> "Yakınlarda $\pi$'nin (pi sayısı) bir kesir olarak ifade edilebilirliğini 'kanıtlayan' bir kitapçık ortalıktaydı. Onun iddiasına göre, bilimsel aristokrasinin bu sonucu gizlemeye çalışmasının birtakım amaçları vardı; fakat şimdi, az bir fiyat karşılığı, gerçek ortadaydı. Saldırıya uğrayan matematiksel bir doğru olduğunda, konuyu kesin olarak çözüme ulaştırma yolu muhtemeldir; dolayısıyla, ne mutlu ki, $\pi$ için de durum böyledir. (Quine & Ullian, 2001, s. 14)."

Matematiksel veya geometrik-fiziksel doğrular söz konusu olduğunda bilim insanlarının uzun uğraşlarla oluşturduğu uzlaşıyı dışarıdan birinin bozması aşırı düşük bir ihtimaldir. Nitekim bu uzlaşıyı içeriden birinin sarsması da çok zordur ve seyrek gerçekleşir. Hele de tüm gezegendeki bütün matematikçilerin belirli gizli bir ajanda ile hareket ettikleri ve gerçekleri bizden sakladıkları pek ikna edici değildir. Sonuçta çok farklı siyasal ve sosyal, ra-

kip sistemlere sahip olan matematikçiler aynı şeyi söylediklerinde hepsini koordineli şekilde yalana sevk eden gizli bir ajanda fikri (en azından bilim insanları arasında) çok az taraftar toplayacaktır. Fakat her doktrin bu kadar kolay göz ardı edilememektedir. Sonuçta bilimin veya diyeyim ana akım bilimin kendi karşısına çıkarılan her iddiayı kesinkes çürütmesi mümkün değildir. Bilimde bu tür kesinlikler aramak ders kitabı bilim felsefesinden gelen bir kalıntıdır ve kesinlikle bundan kurtulmalıyız. Bir kuramı hangi kanıtın çürüteceği veya hangi kanıtın diğerleri karşısında ikincil konumda olması gerektiği karar verilmesi çok zor meselelerdir. Evrensel bir algoritma yoluyla, bilim insanları topluluğunun ortak kararından daha üst bir statüye sahip bir karar verme ölçütü geliştirilemez. Bu sorun aslında sadece folklorik ezoterizm ile bilim arasında aşılamaz bir sorun yaratmakla kalmaz. Aslında bu sıkıntı ana akım bilim ile azınlık statüsünde kalan bilim arasında da eşit derecede derin şekilde gözlenir. Ama bu ikinci meseleyi zaten yukarıda akademik parapsikolojinin ana akım psikolojiye karşı yapmak zorunda kaldığı savunmayı incelediğimizde tartışmıştık. Bu noktada derdimiz bilim ile folklorik ezoterizm arasındaki ilişkiye dairdir. Quine akıl-dışı bir inancın tümüyle çürütülemeyeceği gerçeğini o inancı kucaklamak yönünde bir sebep olarak algılamamız gerektiğini öne sürer:

> "Fakat, pek çok doktrin için şu argüman kalkan olarak kullanılır: (Bilimsel kurumların takipçisine işaret ederek) sen bunun yanlışlığını kanıtlayamazsın! Doğruyu söylemek gerekirse, inanılırlığın sınırında veya ötesinde bulunan bu teorilerin çoğunun yanlış oldukları kesin olarak gösterilemez. Gerçekten de bu teorilerin pek çoğu, onları hangi kanıtın çürüttüğünü bilmeyi zorlaştıracak kadar sisli terimlerle ifade edilmiştir. … O kimse bu inancın tamamen yıkılamayacağı olgusunu, inancı kucaklamak için ek sebep olarak görür. (2001, s. 13–14)."

Tam bu noktada Quine'ın eleştirileri artık sadece folklorik gizemcilik söz konusu olduğunda geçerli olabilmektedir. Çünkü akademik-deneysel parapsikoloji geliştirdiği iddiaların ne türden kanıtlar tarafından zayıflatılabileceğini önceden belirlemeye çalışır. Bu böyledir, çünkü onlar standart deneysel prosedürleri kullanırlar. Kendilerine özgü bir istatistik bilimi ile hareket etmezler. Nitekim bu alandaki bazı dergiler PscyInfo ve Scopus gibi saygın veri tabanlarında taranmaktadır ve örneğin Parapsikoloji Derneği 1969 senesinden beri AAAS (Amerikan Bilimsel İlerleme Cemiyeti) ile bağlı ortaktır. Şimdi bir çıkmaza gelmiş bulunmaktayız. Bir yanda bilim ile bilim olmayan,

diğer yanda ana akım bilim ile marjinal bilim karşı karşıya. Marjinal dediğim deneysel parapsikolojinin iddiaları *kesin* şekilde çürütülemiyor ama *güçlü* şekilde desteklenemiyor da. Bilimsel kuramlar kesin ispatlar veya kesin çürütmeler ile karakterize edilmemelidir. İkisinin de ampirik bilimde yeri yoktur. Ama buradan hangi anlamlı sonucu çıkarmalıyız? Çıkabilecek ilk sonuç anomali karşısında paradigmadan şaşmamak için kesin bir görmezden gelme stratejisinin tüm bilimcilere ve felsefecilere dayatılmaması gereğidir. "Şüphe duyduğunda, sessiz kal" bilimin değil ama kilisenin sesidir. Thomas Kuhn'un dediği gibi, eğitimimiz gereği bizler biraz dogmacı ve biraz da put kırıcıyız. Sağlıklı olan, herhangi bir tarafa çubuğu aşırı bükmeden ikisi arasındaki gerilimi hoş görerek, onu sürdürmektir (Kuhn, 1977).

## Sonuç

Bu makalede ülkemizde içeriği çok az bilinen ve belki de hiç bilinmeyen akademik parapsikoloji çalışmaları üzerinden ontolojik natüralizm denilen şeyin yöntemsel natüralizmin bir antitezi olduğunu göstermeye çalıştım. Ontolojik natüralizm bize doğaüstü şeylerin varlığına inanmamamız gerektiğini söyler. Fakat neyin ileride bilimin ontolojisine kabul edilmesinin imkânsız olduğunu bilemeyeceğimiz için bu iddia geleceği görme iddiası ile aynı epistemolojik statüde görülmelidir. Argümanımın vargısı bugün önümüze sunulan her bilimsel parapsikolojik iddiayı kabul etmek değildir. Zaten bilimsel iddialar yanlışlanabilir olduğuna göre bir kısmı da yanlış olsa gerek. Ama yanlış çıkma olasılığı ana akım bilim için de eşit ölçüde geçerlidir. Söylemek istediğim şey natüralizmin içerisinden *a priori* tutumu çıkarması gerektiğidir. Akademik parapsikoloji, ontolojik natüralistlerin varlığını önsel şekilde inkâr ettikleri kimi şeyler üzerine bilimsel çalışmaları dünyanın en iyi üniversitelerinde 135 senedir devam ettirmektedir. Bizi en çok şaşkınlığa düşürecek şeyler çoğunlukla bilimin kendi sonuçlarıdır. Bir çağın büyüsü diğer çağın yerçekimi dalgaları veya elektromanyetizmasıdır. Bilimi meşru kılan iş görmesidir. Bilim son derece pratik bir bilgi sistemidir ve kendini inanılmaz bir hızla ve ölçüde yenilemektedir. Evrenin işleyişinde şaşıp kalacağımız şeyler kalbin gözleriyle baktığımızda değil ama aslında bilimin gözüyle baktığımızda keşfedilecektir.

## KAYNAKÇA


Altuğ, T., *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*, 3. Baskı, İstanbul: Belge Yayınları, 2016.

Batak, K., *Naturalizm Çıkmazı, Dennett'ten Dawkins'e Yeni Ateizm'in Felsefi Temelleri ve Teistik Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Bayramoğlu, D., "Aklın Ötesinde Ne Var? Türkiye: CNN Türk", 11.11.2017, https://www.cnnturk.com/tv-cnn-turk/programlar/gundem-ozel/aklin-otesinde-ne-var-gundem-ozelde-yanit-buldu

Bem, D. J., "Feeling the Future: Experimental Evidence for Anomalous Retroactive Influences on Cognition and Affect", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 100, Nr. 3, 2011, s. 407–425, https://doi.org/10.1037/a0021524

Bilgrami, A., The "Wider Significance of Naturalism. A Genealogical Essay", *Naturalism and Normativity*, M. De Caro & D. Macarthur (ed.), New York: Columbia University Press, 2010, s. 23–54.

Bourget, D. & Chalmers, D., "What do Philosopher's Believe?", *Philosophical Studies*, 170 (3), s. 465–500, 2014, https://doi.org/10.1007/s11098-013-0259-7

Cardeña, E., "A Call for An Open, Informed Study of All Aspects of Consciousness", *Frontiers in Human Neuroscience*, 8 (17), 2014, s. 1–4, https://doi.org/10.3389/fnhum.2014.00017

Churchland, P. M., "How parapsychology could become a science", *Inquiry*, 30 (3), 1987, s. 227–239, https://doi.org/10.1080/00201748708602121

De Caro, M. & Macarthur, D. (ed.), *Naturalism in Question*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2008.

De Caro, M., & Macarthur, D. (ed.), *Naturalism and Normativity*, New York: Columbia University Press, 2010.

Frank, P., *Philosophy of Science: The Link Between Science and Philosophy*, Westport: Connecticut: Greenwood Press Publishers, 1974.

Frank, P., *Bilim Felsefesi, Bilim ile Felsefe Arasındaki Bağ*, çev. D. Kadıoğlu, İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Hempel, C. G., "The Old and the New 'Erkenntnis'", *Erkenntnis*, 9, 1975, s. 1–4, http://www.springer.com/philosophy/journal/10670

Hutto, D. D., "21st Century Philosophy: In Crisis or New Beginning?" *The Philosopher's Magazine*, (t.y.) https://www.academia.edu/19875314/21st_Century_Philosophy_In_Crisis_or_New_Beginning

Irzık, G., "Sunuş/Metafiziğin Direnci", *Modern Felsefe Metafiziğin Elenmesi*, 3. Baskı, İstanbul: Belge Yayınları, 2016, s. 7–24.

Kuhn, T., "The Essential Tension: Tradition and Innovation in Scientific Research", *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1977, s. 225–239.

McDougall, William, *Encyclopædia Britannica*, 2018, https://academic.eb.com/levels/collegiate/article/William-McDougall/49691

Morris, S., "Scientific Philosophy and the Critique of Metaphysics from Russell to Carnap to Quine", *Erkenntnis*, 2018, https://doi.org/10.1007/s10670-018-0049-x

Özer, M., & Şahin, E. Y., "Quine'ın Doğallaştırılmış Epistemolojisinin Normatifliği Üzerine", *FLSF* (*Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*), 20, 215, s. 17–38.

Papineau, D., "Naturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015, https://plato.stanford.edu/entries/naturalism/

Quine, W. V. O., "Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review*, 60 (1), 1951, s. 20–43.

Quine, W. V. O., "Epistemology Naturalized", R. F. Gibson (ed.), *Quintessence: Basic Readings from the Philosophy of W. V. Quine*, Cambridge, Mass: MIT Press. A Bradford Book, 2004a, s. 259–274.

Quine, W. V. O., "Naturalism; Or, Living Within One's Means", R. F. Gibson (ed.), *Quintessence: Basic Readings from the Philosophy of W. V. Quine*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2004b, s. 275–286.

Quine, W. V. O., & Ullian, J. S., *Bilgi Ağı*, çev. A. H. Adanalı, Ankara: Kitabiyat, 2001.

Ruhselman, B., *İlahi Nizam ve Kainat*, 7. Baskı, İstanbul: MTİAD1950, 2017.

Sayan, E., "Kıta Felsefesi — Bilim ve Akla Muhalefet Çabasındaki Bir Felsefe Geleneğinin Eleştirisi", (t.y.) https://www.academia.edu/22027426/KITA_FELSEFESİ_BİLİM_VE_AKLA_MUHALEFET_ÇABASINDAKİ_BİR_FELSEFE_GELENEĞİNİN_ELEŞTİRİSİ

Seçkin, R., *Paranormal Fenomen*, İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları, 2010.

Tümkaya, S., "Bilim Felsefesinde Mantığın Yeri: Quine'ın Epistemolojisi Işığında", *VI. Mantık Çalıştayı Kitabı*, V. Kamer & Ş. Ural (ed.), İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2016a.

Tümkaya, S., "The Overlaps between (Proper) Philosophy and (Actual) Science", *On What It Is: Perspectives on Metaphilosophy*, M. Gyöngyösi, Z. Kapelner, Z. Ádám, & I. Faragó-Szabó (ed.), Budapest: Philosophy Workshop of Eötvös József Collegium, 2016b, s. 131–148.

Tümkaya, S., "Analitik Felsefeci Wittgenstein Kendi Ölümünü Deneyimledi mi?" *Yaşam ve Ölüm Felsefesi*, A. K. Çüçen (ed.), Ankara: Sentez Yayıncılık, 2017a, s. 425–435.

Tümkaya, S., "Nesnel Fenomenoloji Projesi Aracılığıyla Thomas Nagel, Bilinci Nesnel bir Şekilde Açıklamaya Çalışır", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 10 (2), 2017b, s. 147–160, http://www.ethosfelsefe.com/ethosdiyaloglar/mydocs/Srdl-Nagel Son x.pdf

Tümkaya, S., "The Tractatus, Logical Space, and Zombies", *FLSF* (*Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*), 23, 2017c, s. 291–306.

Tümkaya, S., Thomas Kuhn ve Onun Mantıksal Olmayan Rasyonalitesi, *Kutadgubilig*, 34, 2017d, s. 151–175.

Tümkaya, S., & Yaylım, B., "Eleyici Materyalizm 'Zihnin Tüm İçeriğini' Elemeyi mi Önerir?", *Felsefe Dünyası*, 66, 2017, s. 252–273.

Verhaegh, S., "Boarding Neuraths Boat: The Early Development of Quine's Naturalism", *Journal of the History of Philosophy*, 55 (2), 2017, s. 317–342. https://doi.org/https://doi.org/10.1353/hph.2017.0031

# KISA MANTIK VE EPİSTEMOLOJİ TARİHİ

**Şafak URAL***

**ÖZ**

Ontoloji kavramı, epistemolojik açıdan ele alınacak; bu ilgi mantık ile ontoloji arasındaki bağıntının da ele alınmasına olanak verecektir. Ontoloji, epistemoloji ve mantık arasındaki ilişki ise "ve" ile "ise" eklemleri üzerinden ortaya konulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** ontoloji, epistemoloji, mantık, önerme eklemleri

## SHORT HISTORY OF LOGIC AND EPISTEMELOGY

**ABSTRACT**

"Ontology" will be elaborated as depend on epistemology, and logic. The relationships between these concepts will be also elaborated as depend on the logical connectives "and" and "if… then".

**Keywords:** ontology, epistemology, logic, logical connectives

* Prof. Dr., Mantık Derneği,
E-posta: safakural@safakural.com

Mantığın Aristoteles ile başladığı ve Frege ile köklü bir değişime uğradığı kabul edilir. Epistemoloji denilince, Yeniçağ'da yapılan çalışmalar öncelikle akla gelir. Elbette epistemoloji Antikçağ'a yabancı değildir; fakat Kant ile birlikte yeni bir dönem karşımıza çıkar.

"Epistemoloji" kavramı çerçevesinde öncelikli olarak "bilginin elde edilişi", "bilginin kaynağı", "bilgi çeşitleri" veya kısaca "bilgi-nin teorisi" düşünülür. Bağlamı ne olursa olsun, epistemoloji ile ontoloji arasında bir içiçe geçmişlikten, aralarında çok yönlü ilişkilerden söz etmek yerinde olacaktır; hatta bazı durumlarda birisini diğeri ile birlikte ele almak kaçınılmazdır. Amacım bu ilişkiyi ele almak değildir; esasen mantık ile epistemoloji arasındaki ilişkinin ele alınması, ontolojik sorunların da ister istemez dikkate alınmasını gerektirmektedir. Bu açıdan bakıldığında, ontolojiyi, epistemolojiye bağlı olarak düşünmek gerekecektir; diğer bir ifadeyle, ontolojik kabullerin, epistemolojik açıdan ele alınıp yorumlanması yoluna gidilecektir. Bu yaklaşımın arkasında ise, ontolojik kabullerin aslında epistemolojik kabuller üzerine kurulmuş olduğu görüşü yatmaktadır. Bu yaklaşım, özellikle mantığın, "ontolojik kabuller" ile ilgi içinde ele alınmasına da olanak verecektir.

"Ontoloji" denilince var-olan hakkında veya varlık hakkında yapılan açıklamalar akla gelir. Bu tür bir açıklamayı, epistemoloji çerçevesinde yorumlamak ve varlık'ın kendisini değil de onun hakkındaki bilgimizi sorgulanmak da mümkündür. Bu amaçla da "var-olan" denildiğinde, "var-olan" her ne ise, o şeyin varlık özelliklerinin sorgulanması temel hedef olarak alınabilir; amaç, "varlık özellikleri" dediğimiz şey hakkında bilgi sahibi olmak eylemini sorgulamak olacaktır. Bu çalışmanın bir amacı Aristotelesci ontoloj anlayışının böyle bir sorgulamasını yapmaktır.

Şüphesiz geleneksel ontoloji ve epistemoloji anlayışı hem başlı başına bir sorun olarak hem de aralarındaki ilişki açısından farklı şekillerde yorumlanabilir. Felsefe tarihinin temel sorunları arasında yer alan böyle bir çalışma şüphesiz geniş kapsamlı bir inceleme yapmayı gerektirir; fakat amacım, Aristotelesçi mantık aracılığıyla öngörülen ontolojik kabullerin epistemolojik açıdan bir yorumunu yapmak olacaktır.[1]

Aristoteles felsefesinin varlık anlayışının -bilgisel- içeriğini öncelikle terimler ve önermeler aracılığıyla ele alabiliriz. Terimleri, tek tek nesnelere işaret etmek ve bir anlamda da bu nesnelere varlık kazandırma araçları olarak kullanırız. Aristotelesci anlayışa göre böyle bir varlık kazandırma, bir fizik nesnenin sahip olabileceği dokuz ayrı görsel ve ayrıca görsel olmayan

**1** Bu bakışın arkasında ontolojik ve epistemolojik sorunların solipsist bir anlayışla yorumlanması bulunmaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. Ural (2018).

bir özellik (cevher/substance) bağlamında gerçekleşir. Dolayısıyla bu on (varlık) kategori(si), bir fizik nesnenin var-oluşunun bilgisel içeriğini ifade etmek durumundadır. Diğer bir ifadeyle Aristoteles'in on kategorisi, tek tek fizik nesnelerin varlık özelliklerinin dilsel, yani bilgisel içeriklerine karşılık gelmektedir. Dolayısıyla da terimler, tek tek fizik nesnelerin "ontolojik" özelliklerinin bilgisel içeriklerini taşıyan dilsel birimler durumundadırlar. Bu sayede örneğin "insan" dediğimizde fizik bir nesneyi, "insanlık" dediğimizde soyut bir nesneyi düşünürüz.

Aristotelesçi ontolojinin bilgisel karşılığını bir de içlem ve kaplam kavramları aracılığıyla ortaya koyabiliriz. Bu kavramlar bize, bir önermenin öznesinin işaret ettiği nesne ile yükleminin içeriği arasındaki -varlıksal- ilişkiyi ifade etmektedir.

İçlem ve kaplam fizik nesnelerin varlık özellikleri hakkında bilgi veriyorsa, önermeler de bu özellikleri dilsel olarak ifade eden araçlar durumunda olacaktır.

Aristoteles'in kıyas öğretisi, O'nun ontoloji görüşünün (dikkati çekmeyen) bir anlatım aracıdır. Bu görüşün arkasında yatan gerekçe, Aristoteles'in ereksel (teleolojlk) evren anlayışıdır. Bu evren anlayışı, tekil nesnelerin varlık özelliklerini de belirlemektedir: her tekil cevher, o nesnenin var-oluş sebebidir ve geçmişi kadar geleceğini de belirlemektedir. Şüphesiz bu belirlenim, fizik dünyanın bir telos içermesinin sonucudur. Dolayısıyla da tek tek nesnelerin varlık özelliği, "telos" kavramı dışında düşünülemez. İlginç olan nokta, kıyasın, "telos" kavramının üzerine inşa edilmiş olmasıdır.

Bilindiği gibi kıyas, yeni bir bilgi vermediği ileri sürülerek asırlar boyunca eleştirilmiştir. Bu eleştirilerde elbette haklılık payı olabilir; fakat aslında kıyasın asıl işlevi, sonuç önermesiyle ilgili bir gerekçe ortaya koymaktır. Nitekim, "Sokrates niçin ölümlüdür?" gibi bir sorunun cevabı, "çünkü bütün insanlar ölümlüdür ve Sokrates de bir insan olduğu için o da ölümlüdür" şeklinde bir kıyas formu olacaktır. Bir kıyasta orta terim, I. ve II. öncülün birbiriyle ilişkisini "niçin" sorusuna cevap verecek şekilde kurmaktadır.[2] Diğer önemli nokta, sonucun doğruluğunun, öncüllerin birlikte doğrulanmasına bağlı olmasıdır. Bu noktada, "ve" ekleminin birliktelik ifade etmesini ve bu birlikteliğin ontolojik bir öngörü taşımış olmasını özellikle vurgulamak yerinde olacaktır. Fakat asıl dikkat çekici özellik, kıyasın, "niçin" sorusuna bağlı olarak öngörülen ereksel (teleolojik) bir ontolojik kabul içermesidir.[3]

---

**2** Bu noktada Hegel'in kıyas ile ilgili ilginç görüşlerini vurgulamak yerinde olacaktır. Bkz. Sans, Georg S. J. (2019).

**3** Bkz. Ural (2013).

Teleolojik bir kabul, kıyasta orta terim ile ilişkilendirilebilir; çünkü böyle bir kabul, tam da Aristotelesci felsefeye uygun, organist bir dünya öngörmektedir. İki öncül arasında orta terim aracılığıyla kurulan ilişki, teleolojik/organist bir kabulün bilgisel (epistemolojik) karşılığıdır. "Ve" ekleminin öngördüğü birliktelik ise, nesnelerin zaman ve mekândaki birlikteliğinin dilsel ifadesidir.

Geleneksel ontoloji, yani var-olanın sorgulanması, tekil nesnelerin varlık özellikleri üzerinden yorumlanmıştır. Antikçağ felsefesinin arke sorunu şüphesiz bu kabulün belirlenmesine önemli bir etken olmuştur. Gerçi Platon'un idealar öğretisi, bir anlamda tekilin anlaşılmasında tümelin temele alınmasını talep etmekle, yeni bir sayfa açmıştır. Aristoteles ise varlık sorununu, dilsel bir bakışla ele almakla kalmamış, aynı zamanda 'tek tek fizik nesnelerin' varlık özelliklerini 'genel' üzerinden anlamaya çalışmıştır. Burada sözü edilen 'genel', tek tek fizik nesnelere varlık özelliklerini kazandıran evrenin kendisidir. Evrende bir erek (telos) vardır ve dolayısıyla içindeki fizik nesneler de erek (telos) aracılığıyla kavranılır ve anlamlandırılırlar. Telos, tek tek nesnelerin varlık özelliklerinin sadece felsefi olarak değil, biyoloji, fizik ve astronomi açısından da anlaşılıp açıklanmasına olanak veren bir ilkedir. Bu ilkeyi, ilginçtir, kıyas biçimindeki bir çıkarımın işleyişinde de görmek mümkündür.

Aristoteles'in kıyas öğretisini, evrenin ereksel işleyişini göstermek amacıyla kurduğu elbette söylenemez; ama kıyasın, "niçin" sorusuna cevap verdiği ve bu sorunun da teleolojik olarak işleyen bir evren öngördüğü ortadadır.

Bu durum bizi, varlık dünyasını, (deyim yerindeyse) zihinsel tasarımlarımızın epistemolojik inşası olarak düşünmemize olanak vermektedir. Zihinsel tasarımların ise, tam da solipsist bir özellik taşıdığını söylemek mümkündür.

Tekil nesnelerin ontolojik özelliklerinin sorgulanması, Antikçağ felsefesinin adeta bir kalıntısıdır. Gerek Platon gerek Aristoteles bu sorunu, yukarıda da işaret edildiği gibi, tümel açısından tekili kavramaya çalışarak yani farklı bir boyuta taşıyarak ele almışlardır.

Tekil nesnelerin 'ontoloji'si, Newton fiziği ve Kant felsefesiyle birlikte eski önemini yitirmiş, hatta gündemden kalkmıştır. Bunun temel sebebi, öyle görünüyor ki, Newton'un evreni anlamada "niçin" sorusu yerine "nasıl" sorusunu sormuş olmasıdır. Burada "evreni anlamak" denildiğinde hareketin, daha doğrusu cisimlerin hareketinin anlaşılmasının amaçlandığını söylemek mümkündür. Dolaysıyla tekil bir nesnenin veya evrenin amacını sorgulamak gereği de ortadan kalkmıştır. "Nasıl" sorusu, "niçin" sorusundan farklı olarak mekanist ve determinist bir evren tasavvuru öngörmektedir. Böyle bir evrende artık herhangi fiziksel bir nesnenin hareketini anlamak için onun

cevherini veya telosunu sorgulamak gereği yoktur. Bir nesnenin ölçülebilir özellikleri, yani nicel değerler, o nesnenin niteliklerinin sorgulanmasını gereksiz hale getirmektedir; ama en önemlisi doğa yasalarını bilmek, hareketin anlaşılmasında gerekli ve yeterlidir. Evrenin bu yasalara göre işlemesi, onun akılla kavranmasını da mümkün kılmaktadır.

Kısaca söylemek gerekirse, artık tek tek fizik nesnelerin ne olduğunu sorgulamak, bir cevher veya öz aramak artık hiç de gerekli değildir: Newton sistemi bize mekanist/determinist bir yapı sunmaktadır.

Kant'ın felsefi sistemine, fizik nesnelerin mahiyetini sorgulamadığına ilişkin eleştiri yöneltilir; evet, ama buna gerek yoktur. Çünkü sorun, nesnelerin mahiyetinin sorgulanması değidir; sorun, yargılarımızın özelliklerinin tespitidir. Yani tasarımlarımızın fizik dünyayı nasıl biçimlediğinin sorgulanmasıdır. Yargılarımız, apriori özellikleriyle, bize Öklitçi bir evren sunmaktadır.

Bu noktada Viyana Çevresi pozitivistlerinin metafizik düşmanlıklarının hedefinde aslında Aristotelesçi metafizik olduğunu söylemek yerinde olacaktır.[4] Bu durum dikkate alınmadıkça geleneksel metafiziğin girdabında kaybolmak kaçınılmazdır.

Geleneksel metafiziğin girdabı, aslında kıyas teorisini de yakından ilgilendirmektedir; çünkü Newtoncu fizik "niçin" sorusuna cevap aramadığı için kıyas yoluyla yapılabilecek bir çıkarıma ne gerek vardır ne de yer vardır. "Taş niçin düşer?" sorusu sorulmamıştır; dolayısıyla da "çünkü bütün cisimler düşer" veya "taşın telosunda düşmek vardır" türünden bir öncüle gerek de yoktur. Newtoncu fizikte sebep-sonuç ilişkisini ifade etmek için örneğin "p.q.r -> k" şeklinde bir çıkarım gerekli ve yeterlidir.

Gerek bu çıkarımda gerek kıyas tarzı bir çıkarımda öncüller ve sonuç arasındaki ilişki, "->" eklemiyle sağlanır. Bu olanak, gerek "ve" ekleminin gerek "ise" ekleminin içerdiği ontolojik kabulleri sayesinde mümkün olmaktadır. Çünkü her iki eklem, diğer önerme eklemlerinden farklı olarak "birlikte olmak" ve "art arda gelmek" ilişkisini zaman ve mekân üzerinden inşa etmektedir. Zaman ve mekân, söz konusu eklemlere ontolojik bir içerik kazandırmaktadır. Bu (ve diğer) eklemlerin epistemolojik içerikleri ise bizim formel bir sistem kurmamıza olanak vermektedir.

Bu noktada, "ise" ekleminin tartışılan bir özelliğine -biçimsel (formal) ve maddesel (material) olmak üzere ikiye ayrılan sorunsal yönüne- cevap aramak mümkündür. Kıyas tarzı bir çıkarımda sonuç, öncüllere formel kurallar çerçevesinde bağlıdır ve dolayısıyla öncüller ile sonuç önermeleri arasında

---

**4** Bkz. Ural (2018).

hem mantıkça hem de gözlemlerle doğrulanabilen bir ilişki kurulmuştur. Fakat doğruluk tablosu yardımıyla tanımlanan "ise" ekleminin önceki (antecedent) ve sonuç (conclusion) önermeleri arasında ancak bir yasa (veya kural) aracılığıyla kurulan ilişki empirik içerik taşıyabilir. "İse" ekleminin görevi sadece iki olay veya nesne arasında zamansal ve mekânsal öncelik/sonralık ilişkisi olduğunu bildirmektir. İlişkinin kendisinin alışkanlıklar, yasa veya bir kurala bağlı olması bu eklemin öngördüğü bir özellik değildir. Nitekim kıyas tarzı bir çıkarımda öncüller ve sonuç arasındaki ilişki, "niçin" sorusuna bağlı olarak ve (örneğin orta terimin sonuç önermesinde geçmemesi gibi) formel kurallar aracılığıyla sağlanır. Halbuki "p -> q" gibi bir ifadede "p"nin "q"yu içermesi, iki olgu arasında kurulacak ilişki, "nasıl" sorusunun cevabı olmalıdır; yani "q"nun "p" ile ilişkisi, bir kural ya da yasaya bağlı olarak gerekçelendirilebilmelidir.

Mantık elbette çıkarım işlemlerini konu edinen bir disiplindir ve mantık tarihi, sembolik dilin gelişiminin tarihidir. Bu süreç, geleneksel olarak önermeler üzerinden okunur; fakat mantığın formel özelliklerinin epistemolojik/ontolojik yorumunu önerme eklemleri üzerinden yapmak mümkün ve hatta gereklidir; böylece mantık tarihiyle ilgili farklı bir bakış açısı elde edilebilir.

Önerme eklemlerinden özellikle "ve" ile "ise" ekleminin epistemolojik/ontolojik yorumunun, diğer eklemlere göre daha ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu söylenebilir. Çünkü iki olgu ya birlikte bulunur ya da birbirini takip eder; bu iki temel ilişki ise ancak söz konusu iki eklem aracılığıyla ifade edilebilir. Dikkat edilirse eklemler, iki nesne veya olgu arasında *gerçekleşebilecek ve tasarlanabilecek* ilişkileri ifade etme aracıdırlar. İki olgunun aynı zamanda ve aynı yerde bulunması ile birbirini takip etmesi, herhangi iki olgu arasında gerçekleşebilecek ilişkiler arasında daha asli bir konumda bulunmaktadır. İki olgunun birbirini (gece-gündüz örneğinde olduğu gibi) takip etmesi, sadece bir zamansallık ilişkisi çerçevesinde düşünebileceği gibi, aralarında sebep-sonuç ilişkisi de kurulabilir; ilginçtir, böyle bir ilişkinin kurulması, "niçin" ve "nasıl" sorularına cevap aranması durumunda gerçekleşmektedir. Ne var ki "ise" eklemi sadece bir ardarda gelişi ifade etme görevini üstlenmiştir. Halbuki "niçin" ve "nasıl" soruları, iki farklı ontolojik evren tasavvurunun kabulünü talep etse de, bu kabul sonuçta nedensel bir ardarda geliş üzerine kurulmuştur. Bu durumu "ise" eklemiyle birlikte "ve" eklemiyle anlatabilmekteyiz. Bu eklemlerin üstlenmiş olduğu görev değişimi, kısa bir mantık ve epistemoloji tarihinin ortaya konulmasına olanak vermektedir.[5]

---

**5** Bu yazımı okuyup eleştirme zahmetinde bulunan değerli meslektaşım Prof. Dr. Ayhan Çitil'e teşekkürlerimi sunuyorum.

## KAYNAKLAR

Sans, Georg S. J., "Everything Rational is a Syllogism: Hegel's Logic of Inference", *The Aftermath of Syllogism*, M. Sgarbi and M. Cosci (ed.), Bloomsbury Pub., 2018.

Ural, Ş., *Pozitivist Felsefe,* Alfa Yayınları, 2012.

Ural, Ş., "Ontology as Depends on Questions" *I. Philosophy Meeting/Singapore: Yesterday, Today & Tomorrow*, (PYTT 2013).

Ural, Ş., "Pozitivist Metafizik", *Türk Düşüncesi Yolunda Mehmet Akgün'e Armağan*, F. Karahan, F. Gül ve M. Köktürk (haz.), Aktif Düşünce Yay., 2018.

Ural, Ş., *Solipsism*, Vernon Press, 2018.

# BÜYÜK VERİDE KEŞİF YA DA KÂŞİFÇİLİK

**Dilek YARGAN***

## ÖZ

Büyük Veri sayesinde bilim dünyasında geleneksel bilim yapma metotları değişmiş, makinelerin veriyi depolama ve işleme, farklı veri türleri ve veri kaynaklarından veriyi bir araya getirme gücünün artması ile makine zekâsının gelişimi, bilimin geleceğinin veri güdümlü olmasını kaçınılmaz hâle getirmiştir. Dolayısıyla, bilimsel keşiflerin tanımında da değişiklik görülür: Bir kesim günümüz algoritmalarının mucizeleri sayesinde verinin kendisinin konuşabileceğini; algoritmaların adeta sihirli bir değnek gibi veriden bilgi çıkarabileceğini hararetle savunmakta, diğer bir kesim ise makine öğrenmesi teknikleri ya da istatiksel metotların şahikaları kullanılsa bile, verinin dilsiz olduğuna işaret etmektedir. Bu çalışmada "keşfin" ve "kaşifçiliğin" veri bilimi içindeki sınırı çizilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Büyük Veri, bilgi kuramı, veri güdümlü bilimler, makine keşfi

* Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Berimsel Ontoloji Laboratuvarı,
E-posta: dilek.yargan@gmail.com

## DISCOVERY IN BIG DATA: ALLEGED OR GENUINE?


### ABSTRACT

The future of sciences is inevitably data-driven due to that Big Data has changed the way we produce scientific knowledge. Traditional scientific methods have been substituted by new tools that provide data, besides manipulate the data, even 'discover' from the data. Today, not only is the scientific realm under the data deluge, also it has very powerful analytic tools; the combination of these two leads scientific discoveries. In this work, we discuss whether such discoveries are genuine scientific ones or we are amid of something called 'machine discovery' that is hardly a scientific outcome.



**Keywords**: Big Data, epistemology, data-driven sciences, machine discovery

Yaklaşık iki bin beş yüz senedir, filozoflar bilginin kaynağı, doğası ve sınırları üzerine tartışmışlar ve farklı öğretiler ile bilgi kuramını zenginleştirmiştirler. Yüzyılımızda veri sağanağına tutulan bilim dünyasında geleneksel bilim yapma metotları değişmiş, makinelerin veriyi depolama ve işleme, farklı veri türleri ve veri kaynaklarından veriyi bir araya getirme gücünün artması ile makine zekâsının gelişimi, bilimin geleceğinin veri güdümlü olmasını kaçınılmaz hâle getirmiştir. O halde, söz konusu Büyük Veri ve onun sağladığı imkânlar olunca bugün bilgi kuramının berimsel dünyayı içerecek şekilde yenilenmesi gerekmektedir.[1] Büyük Veri ile makine hesaplamasının yeteneklerinin birleşmesinden doğan bu 'büyük' gücün hem akademide hem de toplumdaki yankıları şu sözlerle aktarılabilir: "HER ŞEYİ bilebileceğiz!", "Büyük Veri tüm dertlere devadır.", "Yeterince verin varsa, sorularına da cevap var!", "Büyük Veri sayesinde tüm sırlar insanlara ayan olacak!", "Bilimin bile bilemeyeceği şeyleri bize kendi kendine öğrenen makineler gösterecek!". Elbette bu ifadeler abartı içerir; peki doğruluk içerirler mi? Makineler gerçekten de bilgiyi keşfederler mi, yoksa bir keşif oyununa dâhil mi oluruz? Bu konuşmanın amacı makinelerin veri işleme gücündeki artışla gelen Büyük Veri'nin ününü ve önemini bilimin sınırları içinde kısaca tartışmaktır. Madem Büyük Veri ve güçlü algoritmalar ile geleneksel bilgi edinme ve üretme yöntemlerinde köklü değişiklikler olmuştur, o halde bilimsel bir paradigma söz konusu olabilir. Tam da bu noktada, bilimsel 'keşfin' dördüncü diliminde olduğumuzu iddia eden Turing Ödüllü, ünlü bilgisayar bilimcisi Jim Gray'in görüşlerini aktarmamız son derece yerindedir. Gray'e göre bilim doğa olaylarının gözlemlerle tasvir edildiği Deneysel Dönem ile başlar, onu gözlemlerin teorik modeller ile gösterildiği, yani kuramsal bilimin oluştuğu Teorik Dönem izler. (Hey, Tansley, Tolle 2009). Bu şu demektir: İlk dönemde, örneğin yatay atış, gözlemler ve ölçümler ile ifade edilirken, ikinci dönemde genelgeçer yatay atış formülü elde edilmiştir. Ancak, teknolojinin de ilerlemesiyle birlikte oluşturulan modellerin ve genelleştirmelerin analitik yöntemlerle çözülmesi çok zor hale gelir, böylece Bilişimsel Bilim Dönem'i başlar.[2] Karmaşık doğa olaylarının makinelerde gösterilmesi bilimin üçüncü bacağını oluşturmuştur. 21. yüzyılda ise sadece verilerin toparlanması ve işlenmesi makineler tarafından değil, aynı zamanda verinin üretilme sürecinde de makinelerin bulunması bilim yapışımızda bir paradigma yaratmıştır. Bilim insanları berimsel teknolojiler sayesinde, bilgisayar ekranlarından "verilere" ulaşır ve "deneylerini" yaparlar. İşte bu dördüncü dönemi yani geleceğin bi-

**1** Büyük Veri'nin tanımının etraflıca anlatımı için bknz. Yargan 2018.

**2** *İng*. Computational science.

limlerinin veri güdümlü olacağını işaret eder.[3] Bu doğrultuda, Gray'e göre bizler bilimde Veriden Keşif/E-Bilim Dönem'ini yaşamaktayız. E-bilime verilecek en açık örneklerden biri astronomidendir: Bilim insanları çok uzun zaman önce gözlerini teleskopa dayayıp gökyüzünü incelemeyi bıraktı; artık teleskopların yükten bağlaşımlı aygıtları,[4] optik-olmayan dalga boyları algılayıcıları ile topladıkları verileri simülasyonlarda kullanarak bilim yapıyorlar. (Hey, Tansley, Tolle vd. 2009). Buna göre, astronomi, gözleme dayalı bilim olmaktan çıkmış, 'dijital ve berimsel bir bilim' olmuştur. Bilimlerin geleceği veri güdümlüyse artık bilgiyi elde etme ve üretme biçimlerimizde radikal değişimler söz konusudur;[5] yani bilginin doğası, kaynağı ve sınırları Büyük Veri tarafından yeniden çerçevelendiriliyorsa, bilgi kuramındaki geleneksel sorular makinelerin bilgi üretimine yaptıkları katkıyı göz önünde bulundurarak değiştirilmelidir. Bu soruları tespit etmek ve onlara yanıt vermeye çalışmak başka bir çalışmanın konusu olabilir, ancak bu çalışmada vurgu yapmak istediğimiz kısım makinelerin bilgi üretime yaptıkları katkıyı nasıl değerlendireceğimiz üzerine düşünmektir.

Schmidt ve Lipson'un "Deney Verilerinden Serbest Biçimli Doğa Kanunlarını Damıtma" adlı makaleleri 2009 yılında Science dergisinde yayınladı. Onların amacı verilerden gelecek bir korelasyonu anlamlı ve önemli yapan her ne varsa onları algoritma olarak ifade etmek, böylece de analitik ilişkileri otomatik olarak bulmaktı. Diğer bir değişle, doğa yasalarının altında bulunan ve çözümlenmesi oldukça zor olan matematiksel modelleri makinelere "keşfettirmek" idi. Böylesine büyük bir hedefin altında yatan fikir ise matematiksel simetri ve değişmezlerin neredeyse tüm fiziksel yasaların temelini oluşturduğudur. O halde, birçok doğa yasasının araştırılması aynı zamanda korunan niceliklerin ve değişmez denklemlerin araştırılması olacaktır. Bu amaç doğrultusunda, basit harmonik salıngaçlardan kaotik çift sarkaçlara kadar çeşitlendirilmiş birçok fiziksel sistemden hareket takiplerinin verilerini otomatik biçimde makinelerin toplayacağı bir düzenek hazırlarlar. Ardından

**3** Her ne kadar Büyük Veri'nin şimdiki bilim yapma biçimlerimizi etkilediğini söylesek de, bu tüm bilimler için geçerli değildir. Örneğin, Leonelli (2014) veri tabanlarının herkesin paylaşımına açılmaması, ortak dil –yani ortak bir ontoloji- olmaması ve dolayısıyla çalışma sonuçlarının farklı laboratuvarlarda tekrar kullanılamaması, farklı birimlerin farklı yöntemlerle bilgi ürettikleri gibi nedenlerle biyolojide Büyük Veri'nin devrim yaratan bir etkisi olmadığını göstermiştir.

**4** Işığa çok hassas kameralar.

**5** Örneğin, astronomi örneğinde olduğu gibi, artık fiilen deney yapmıyoruz; her ne kadar simülasyonları bizler yazsak da deney sürecinde pasif gözlemcileriz. Kimilerine göre, bu süreç bilgide nesnelliği getirdiği için tam bir bilimsel devrimdir. Beşerin çıkarları doğrultusunda yapılan ya da beşer hatalarına maruz kalan bilim yapma biçimimiz de böylece son bulabilecektir.

sadece sistem dinamiğine ilişkin kullanışlı analitik ilişkileri tanımlayan bir ilke ortaya koyarlar. Bu ilkeye dayanan arama algoritması, çeşitli fiziksel modellerden gelen verileri kullanarak ve iddia edildiği üzere hiçbir fizik, kinematik veya geometri ön bilgisine sahip olmadan anlamlı analitik ilişkiler tanımlar ve arama algoritması için sembolik regresyonu kullanırlar. Sembolik regresyon, matematiksel ifadeler uzayında arama yaparken hataları azamiye getirmeye çalışan evrimsel hesaplamaya dayalı bir metottur. Bu metot hem parametreleri hem de denklem biçimlerini aynı anda araştırır. Cebirsel ifadeler (örneğin, toplama ve çarpma), analitik fonksiyonlar (örneğin, sinüs fonksiyonu), sabitler (örneğin, π, e) gibi matematiksel yapı taşlarını kullanarak ilk ifadeleri rastgele oluşturmaya başlar. Ardından verilerden gelen bilgilere göre bu ifadeleri dönüştürerek nihayetinde serbest biçimli doğa yasalarına ulaşır. Schmidt ve Lipson'un kullandıkları fiziksel sistemlerin karmaşıklığı arttıkça makinenin ürettiği "kanunlar" da karmaşıklaşır. Örneğin, deney verisi daha basit bir düzenekten elde edilen Hamilton denkleminin iki değişkeni varken ("$114.28v^2+692.32x^2$"), daha karmaşık düzenekten gelen verilerle evrimleşen Hamilton denklemin ifade gücü ve karmaşıklığı artar ("$w_1^2 + 0.32\, w_2^2 - 124.13\cos(\theta_1) - 46.82\cos(\theta_2) + 0.82 w_1 w_2 \cos(\theta_1 - \theta_2)$").[6] Bu makine "keşifi" bize şunu söyleyebilir: Doğadan olabildiğince veri toplar ve bunları güçlü algoritmalarla çözümlersek evrenin sırlarına sahip olabiliriz. Ancak bu hayale kendimizi çok kaptırmadan önce kendimize şu soruyu sormalıyız: Bu gerçek anlamda bir keşif midir? Gray'in tabiri ile Veriden Keşif Dönemi fiilen başladı mı, yoksa bilim tam olarak nerede?

Büyük Veri'nin bilgi kuramını tartışan temelde iki cenah vardır.[7] Bunlardan ilki "Veri teorisiz konuşur" görüşünü savunanlar, ikincisi ise "Veri dilsizdir" sloganı tekrarlayanlardır. İlk gruba göre Büyük Veri sayesinde daha çok keşif yapabileceğiz (Rosling 2010), çünkü Büyük Veri'de madencilik bizim aradığımızı bile bilmediğimiz ilişkileri ve örüntüleri ortaya çıkaracaktır (Dyche 2012, Szal 2015), demek ki verilerimiz arttıkça matematiğin tuğlaları ile doğa yasalarını inşa etmemiz de kolaylaşacaktır. Kaldı ki, bu örüntüler bize tam çözünürlüklü dünyayı verir: Önceden hipotezler ile sınırlanan araştırma sonuçlarına mahkum kalmadan, Büyük Veri'yi kullanarak ister büyük ister küçük ölçekli araştırmalar yapabililiriz (Steadman 2013). İşte tamda bu yüzden teorinin işi bitmiştir: Karmaşık olgular hakkında anlamlı bilgiyi veri analizi sayesinde elde edeceğiz (Anderson 2008, Mayer-Schönberger ve Cukier 2013). Bu cenaha göre Schmidt ve Lipson'un

**6** Merak edenler Schmidt ve Lipson'un sözü geçen çalışmasına YouTube'dan erişilebilirler: https://www.youtube.com/watch?v=MSo6eeDsFlE

**7** Burada çok genel bir tartışma yürüteceğiz. İleride konu ile ilgili bir çalışmamız olacaktır.

çalışması doğa yasalarının makine tarafından "keşfi" olarak adlandırılabilir. Diğer taraftan bu çalışmanın "kaşifçilik"ten ileri gitmediğini vurgulayanlar vardır. İkinci grup, yani "Veri dilsizdir"i savunalar, bilimsel çalışmalarda bu denli "hoyratça" yaklaşımı pek de yerinde bulmaz. Bu çalışmalar elbette son derece değerlidir, fakat bilim yapma biçimini buna indirgemek Popper'ın açıkça ifade ettiği gibi bilimsel bir tutum değildir: Tümevarım tek başına bilimsel yöntem olamaz, çünkü yöntemsel olarak, veri incelemesi daha fazla veri toplamaktan pek de ileri gidemez (2002). Büyük Veri tüm popülasyona ait tam bir resim sunamıyorsa (McFarland ve McFarland 2015), her ne kadar elimizde daha çok veri ve daha güçlü algoritmalar olsa da, sonuç olacak bir açıklama, teorem ya da bilimsel problemlerin çözümü henüz yoktur. Bahsettiğimiz çalışma üzerinden gidecek olursak, ortaya çıkan denklemlerin türevlerinin sembolik regresyon içinde kullanılması algoritmanın evrimsel yapısıyla "keşfettiği" bir şey değil, aksine tasarımcıların matematiksel yapıtaşı olarak algoritmanın kullanması üzerine makineye tanıttıkları bir ön bilgidir. Yazarlar her ne kadar sistemin sembolik regresyonu kullanarak fizik ve geometriden gelecek tüm ön bilgilerden muaf olduklarını ifade etseler de, türev bilgisinin –ki değişimin bilgisini verir- ya da sinüs-kosinüs fonksiyonların –ki bunlar da salınım hareketinin matematiksel ifadesini en iyi biçimde verebilen fonksiyonlardır- sembolik regresyon içinde yapıtaşı olarak tanıtılması tam olarak sisteme ön bilgi sunulmasıdır. Şu haliyle makinelerin doğa yasalarına ulaşmada otomasyona sahip oldukları, diğer bir değişle doğa yasalarının altındaki matematiksel ifadeleri "keşfettiklerini" söylemek mümkün olmayacaktır. Buna ek olarak, korelasyonlar, nedenselliği aşamadığı için Büyük Veri ve güçlü algoritmalardan oluşan yapıya sorduğumuz soruların yanıtlarını ne kadar bilimsel olarak kabul edeceğimiz başka bir tartışma konusudur. Çünkü verinin adlandırılması her zaman çerçevelendirilmiş olup, algoritmaların da insan önyargıları içerdiği veya insan önyargılarına maruz kalarak öğrendikleri bilinir (Kun 2015). Dolayısıyla, bilim "nedenselliğe" sadece ulaşmak istemez, nasıl ulaşıldığını da bilmek ister ki bazen sadece neden ile sonuç arasındaki bölge ile uğraşır. Tam da bu noktada, Schmidt ve Lipson makalelerinin sonunda, makinelerin "keşfettiği" sistemlerde bilim insanlarına ihtiyacın bitmeyeceğini belirtmişlerdir. Bizim anlayışımıza göre ise bu itiraf keşif oyununun kurucusu olanın Büyük Veri değil, bilim insanları olduğunu gösterir.

Büyük Veri'nin ünü yadsınamaz, önemi de. Ancak önemli olanın ve Büyük Veri'ye asıl ünü verenin keşiflerimiz için olanak sağlamasıdır. Örneğin tavsiye sistemlerinin bizim tahmin edemeyeceğimiz, hatta bilemeyeceğiz ürünleri bize sunmalarının arkasında elbette güçlü algoritmalar ve bağlantılı

çok fazla veri vardır, ancak tüm bu işlemlerin sonucunu "keşif" olarak adlandırmak hatadır. Burada 'keşif' varlığından haberdar olmadığımız bir şeyin fark edilmesi gibi dar bir anlamda kullanılmıyor. Bize göre bilimsel e-keşif, makinelerin akıl yürütme yöntemlerini kullanarak bilimsel çözümlemeler yapmasıdır. Mevcut düzende, Büyük Veri'den keşiflerin mümkün olması için Büyük Veri'ye büyüklüğü veren yapısal olmayan verilerin analizlerini yapmak şu anki matematik bilgisi ve bilgisayar mimarisi ile mümkün değildir. Sonuç olarak, bilimin dördüncü paradigma içinde olduğu söylemek yerine, "Dördüncü döneme girmek üzereyiz" demeyi tercih etmeliyiz.

## KAYNAKÇA


Andersen, H., & Hepburn, B., "Scientic method", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed.), Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2016, https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/scientific-method/.

Anderson, C., "The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientic Method Obsolete", *Wired Magazine*, 16 (7), 2008, s. 16-07.

Boyd, d., & Crawford, K., "Critical questions for big data: Provocations for a cultural, technological, and scholarly phenomenon", *Information, Communication & Society*, 15 (5), 2012, s. 662-679.

Dyche, J., "Big data `eurekas!' don't just happen", *Harvard Business Review Blog*, 20, 2012.

Hey, T., Tansley, S., Tolle, K. M., et al., *The Fourth Paradigm: Data-İntensive Scientic Discovery*, vol. 1, Microsoft Research Redmond, WA., 2009.

Hey, T., Tansley, S. & Tolle, K. M., "Jim Gray on eScience: a Transformed Scientific Method", *The Fourth Paradigm: Data-İntensive Scientic Discovery*, vol. 1, Microsoft Research Redmond, WA, 2009.

Kun, J., "Big Data Algorithms Can Discriminate, and It's Not Clear What to Do About It", *The Conversation*, 2015, http://theconversation.com/big-data-algorithms-can-discriminate-and-its-not- clear-what-to-do-about-it-45849. (erişim: 13.06.2017).

Leonelli, S., "What Difference Does Quantity Make? On the Epistemology of Big Data in Biology", *Big Data & Society*, 1 (1), 2053951714534395, 2014.

Marr, B., *Big data: Using Smart Big Data*, *Analytics and Metrics to Make Better Decisions and Improve Performance*, John Wiley & Sons, 2015.

Marr, B., *Big Data in Practice: How 45 Successful Companies used Big Data Analytics to Deliver Extraordinary Results*, John Wiley & Sons, 2016.

Mayer-Schönberger, V. & Cukier, K., *Big Data: The Essential Guide to Work*, *Life and Learning in the Age of Insight*, Hachette UK, 2013.

McFarland, D. A. & McFarland, H. R., "Big Data and The Danger of Being Precisely Inaccurate", *Big Data & Society*, 2(2), 2053951715602495, 2015.

Popper, K., *Conjectures And Refutations: The Growth of Scientic Knowledge*, Routledge, 2002.

Rosling, H., "Hans Rosling's 200 Countries, 200 Years, 4 Minutes -The Joy of Stats-", *BBC Four*, 2010, http://www.gapminder.org/videos/the-joy-of-stats/ (erişim: 03.03.2017).

Schmidt, M. & Lipson, H., "Distilling Free-form Natural Laws from Experimental Data", *Science*, 324 (5923), 2009, s. 81-85.

Steadman, I., "Big Data and the Death of the Theorist", *Wired*. 25, 2013-01.

Szal, A., "MIT System Successfully Processes Big Data Without Human Involvement", *Manufacturing.net*, 19 October 2015, http://www.manufacturing.net/news/2015/10/mit-system-successfully-processes-big-data-without-human-involvement. (erişim: 13.06.2017).

Yargan, D., "'Logical' Concerns in Big Data", *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi Tebliğ Kitabı*, 2018.

# FREGE'NİN ÖZEL AD KURAMINDAKİ SONSUZ GERİLEME SORUNU

**Alper YAVUZ***

## ÖZ

Frege özel adların (ve diğer dilsel simgelerin) anlamları ve gönderimleri arasında ünlü ayrımını yaptığı *Anlam ve Gönderim Üzerine* (1948) adlı makalesinde, bu ayrımın önemi, gerekliliği ve sonuçları üzerine uzun değerlendirmeler yapar ancak özel adın anlamından tam olarak ne anlaşılması gerektiğinden yalnızca bir dipnotta kısaca söz eder. Örneğin "Aristoteles" özel adının anlamının *Platon'un öğrencisi ve Büyük İskender'in öğretmeni* ya da *Stagira'da doğan Büyük İskender'in öğretmeni* olarak alınabileceğini söyler. Burada dikkat çeken nokta örnekteki özel adın olası anlamları olarak gösterilen belirli betimlemelerin de özel ad içeriyor olması. Anlamın Frege için bileşimsel olduğu, bir başka deyişle bir dilsel simgenin anlamının (varsa) parçalarının anlamlarınca belirlendiği düşünülürse, örnekteki belirli betimlemelerin anlamlarının saptanabilmesi için içerdikleri özel adların da anlamları saptanıp betimleme içinde geçtikleri yere konmalıdır. Bu işlem hiçbir özel ad kalmayana kadar sürdürülmelidir.

* Arş. Gör. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü, E-posta: alper.yavuz@msgsu.edu.tr

Ancak biraz düşünülünce bir özel adın nesnesini tekil olarak betimleyecek ve içinde özel ad geçmeyecek bir betimleme bulmanın kolay olmadığı görülür. Örneğin yukarıdaki betimlemelerde geçen "Platon", "Büyük İskender" ve "Stagira" gibi özel adların anlamları olabilecek ancak özel ad içermeyen betimlemeler bulmak pek kolay görünmüyor. Ortaya bir sonsuz gerileme sorunu çıkmış gibi duruyor. Frege'nin anlam-gönderim ayrımını için ciddi sonuçları olabilecek bu sorunu Frege çözebilir mi? Bu yazıda bu sorunun yanıtını arayacağım. Sorunu betimledikten sonra Frege'nin önündeki seçenekleri (örneğin bağlama duyarlı terimlerden (gösterme adılları veya belirteçler) yararlanma veya bağlamı sınırlama gibi) değerlendireceğim.

**Anahtar Sözcükler:** Frege, özel adlar, anlam, gönderim, bağlam

## THE INFINITE REGRESS PROBLEM IN FREGE'S THEORY OF PROPER NAMES

### ABSTRACT

In his *Sense and Reference* (1948), Frege makes his famous distinction between the sense and the reference of a proper name (and other signs) and discusses at length the significance, necessity and consequences of the distinction, but he explains how the sense of a proper name should be understood very briefly in a footnote. According to him, for example, the sense of the proper name "Aristotle" can be taken as *the pupil of Plato and teacher of Alexander the Great* or *the teacher of Alexander the Great who was born in Stagira*. What is interesting here is that the definite descriptions given as the possible senses of this proper name do themselves contain proper names too. Since the sense is something compositional for Frege, which means the sense of a linguistic sign is determined by its constituents (if there are any), in order to determine the senses of the definite descriptions in question, we should first determine the senses of proper names they contain and substitute these senses with the proper names themselves. This process should continue until

no proper name remains. However, it does not seem easy to find a definite description which describes the object of a proper name uniquely but contains no proper name itself. For instance, could we find appropriate senses that contain no proper name for “Plato”, “Alexander the Great” and “Stagira”? It does not seem likely. A problem of infinite regress appears to arise. Can Frege solve this problem, which poses a serious threat for his sense-reference distinction? I will explore this problem in this paper. After explaining the problem, I will discuss the options (e.g. turning to indexicals or context restriction) Frege can take to deal with it.

**Keywords:** Frege, proper names, sense, reference, context

Frege özel adların (ve diğer dilsel simgelerin) anlamları ve gönderimleri arasında ünlü ayrımını yaptığı makalede (Frege 1948), ayrımın önemi, gerekliliği ve sonuçları üzerine uzun değerlendirmeler yapar ancak özel adın anlamından tam olarak ne anlaşılması gerektiğinden yalnızca bir dipnotta kısaca söz eder:

> "'Aristoteles' gibi gerçek bir özel adın anlamıyla ilgili düşünceler farklılık gösterebilir. Örneğin anlamın şu olduğu düşünülebilir: Platon'un öğrencisi ve Büyük İskender'in öğretmeni. Anlamı böyle kabul eden kişinin 'Aristoteles Stagira'da doğdu.' tümcesiyle eşleştireceği anlam, adın anlamı olarak şunu kabul eden kişinin eşleştireceği anlamdan farklı olacaktır: Stagira'da doğan Büyük İskender'in öğretmeni. Gönderge aynı kaldığı sürece, anlamda bu türden değişimler hoş görülebilir (...)" (Frege 1948 dn.2).

Burada dikkat çeken "Aristoteles" özel adının olası anlamlarını vermesi beklenen "Platon'un öğrencisi ve Büyük İskender'in öğretmeni" ve "Stagira'da doğan Büyük İskender'in öğretmeni" belirli betimlemelerinin de özel ad içeriyor olması. Anlamın Frege için bileşimsel olduğu, bir başka deyişle bir dilsel simgenin anlamının (varsa) parçalarının anlamlarınca belirlendiği düşünülürse, örnekteki belirli betimlemelerin anlamlarının saptanabilmesi için içerdikleri özel adların da anlamları saptanıp betimleme içinde geçtikleri yere konmalıdır. Bu işlem hiçbir özel ad kalmayana kadar sürdürülmelidir. Ancak biraz düşünülünce bir özel adın nesnesini tekil olarak betimleyecek ve içinde özel ad geçmeyecek bir betimleme bulmanın kolay olmadığı görülür. Örneğin yukarıdaki betimlemelerde geçen "Platon", "Büyük İskender" ve "Stagira" gibi özel adların anlamları olabilecek ancak özel ad içermeyen betimlemeler nasıl bulunabilir? Ortaya bir sonsuz gerileme sorunu çıkmış gibi duruyor. Anlam-gönderim ayrımı için ciddi sonuçları olabilecek bu sorunu Frege çözebilir mi? Bu yazıda bu sorunun yanıtını arayacağım. Sorunu betimledikten sonra Frege'nin önündeki seçenekleri sırasıyla değerlendireceğim.[1]

---

**1** İnan (2006) Donnellan'ın belirli betimlemeler için yaptığı niteliksel (attributive) – gönderimsel (referential) ayrımı için benzer bir soruna dikkat çeker. Basitçe söylersek, bu ayrıma göre, bir belirli betimlemeyi bu betimleme semantik olarak neye gönderim yapıyorsa o şeye gönderim yapmak amacıyla kullanmak niteliksel kullanımken konuşucunun betimlemeyi zihninde belirli bir nesne varken o nesneye gönderim yapmak amacıyla kullanması gönderimsel kullanımdır. Bu ikinci türden kullanımda betimlemenin semantik göndergesi ve konuşucunun zihnindeki nesne farklılık gösterebilir. Örneğin

## 1. Anlam-gönderim Ayrımı

Frege dilsel simgelerin iki önemli işlevini, doğruluk değeri bakımından işlevlerini ve bilişsel işlevlerini, birbirinden ayırmıştır. Bunlardan ilkine *gönderim*, ikincisine ise *anlam* adını vermiştir. Buna göre her dilsel simge için bu simgenin anlamının ve göndergesinin ne olduğu sorulabilir.

Frege'de üç temel dilsel simgeyi şöyle gösterebiliriz:

(i) Özel ad[2]: Bir özel adın göndergesi o adın gönderimde bulunduğu ya da belirlediği nesne, anlamı ise adı anlayan kişinin *kavradığı şey* ya da adın gönderim yaptığı nesnenin *sunum kipi*dir.

(ii) Kavram-terimi (ya da yüklem): Bir kavram-teriminin göndergesi sözcüğün dile getirdiği kavram, anlamı ise bir özel adın anlamını alıp değer olarak bir önerme veren bir fonksiyondur.

(iii) Tümce: Bir tümcenin göndergesi Doğru ya da Yanlış olmak üzere iki doğruluk değerinden biridir. Bu doğruluk değerleri Frege'ye göre birer nesnedirler. Bir tümcenin anlamı ise dile getirdiği düşünce ya da önermedir.

Anlam ve gönderim Frege'ye göre bileşimseldir. Bir dilsel yapının göndergesini (varsa) parçalarının göndergeleri belirler. Aynı şekilde bir dilsel yapının anlamını da parçalarının anlamları belirler.[3]

---

bir sınav yapılmış ve sınavdan sonra öğretmen şöyle demiş olsun: Sınavdan en yüksek not alan kişi benim en çalışkan öğrencimdir. Bu örnekteki "sınavdan en yüksek not alan kişi" betimlemesini öğretmen, aklında belirli bir öğrenci olmadan kullanıyorsa, yani bu betimlemenin dile getirdiği özellikleri kim sağlıyorsa o kişiye gönderim yapmak istiyorsa, bu kullanım niteliksel olur. Böyle değilse, bir başka deyişle öğretmenin aklında bir öğrenci varsa (örneğin öğretmen Ayşe'nin sınavdan en yüksek notu aldığını biliyorsa) ve betimlemeyi ona gönderim yapacağı düşüncesiyle kullandıysa, bu kullanım gönderimsel olur. Bu ikinci türden kullanımda sınav kağıtları karışmış ve Ayşe aslında en yüksek notu alan öğrenci değilse, bu betimlemenin semantik göndergesi ile konuşucunun göndergesi farklılık göstermiş olur. Semantik olarak bu betimleme en yüksek not alan öğrenci her kimse ona gönderim yapar. Öğretmenin ise, bu betimlemeyi gönderimsel kullandığı için, her durumda Ayşe'ye gönderim yaptığı sonucu çıkar. İnan bir belirli betimlemenin kullanımının niteliksel olabilmesi için betimlemede geçen özel adların, bağlama duyarlı işaret adılı gibi terimlerin ve diğer betimlemelerin de niteliksel olarak kullanılması gerektiğini ancak bu türden içinde hiçbir gönderimsel olarak kullanılmış terim geçmeyen betimlemelerin bulunmasının neredeyse olanaksız olduğunu savunur.

**2** Frege'ye göre belirli betimlemeler de bu kategoride yer alır (Frege 1948 s. 210). Ancak ben bu terimleri bugünkü yaygın kullanımlarına uygun biçimde özel ad kategorisinin dışında tutacağım.

**3** Bileşimsellik ilkesi kuramcılar arasında "Frege'nin ilkesi" olarak bilinse de Frege bu ilkeyi açık olarak dile getirmez. Ancak birazdan örnekleyeceğimiz üzere Frege'nin

Şimdi bu söylediklerimizi bir örnek tümce ile canlandıralım.

(1) Aristoteles filozoftur.

Bu tümce "Aristoteles" özel adı ve "...filozoftur" kavram-teriminden oluşur. "Aristoteles"in göndergesi Aristoteles, anlamı ise yukarıdaki alıntıda Frege'nin önerdiklerinden biri olarak düşünülebilir. "...filozoftur"un göndergesi *filozof* kavramı, anlamı ise anlamlardan önermelere bir fonksiyondur. Bu fonksiyon, Aristoteles adının anlamını alınca bize değer olarak (1)'in dile getirdiği önermeyi verir.[4] (1)'in bütününün göndergesi ise Aristoteles bir filozof olduğundan Doğru, anlamı da Aristoteles'in filozof olması önermesidir.

Yüklemlerin (kavram-terimleri) anlam ve göndergelerinin fonksiyon tipinde yapılar olması Frege'nin bileşimsellik ilkesi bakımından önemlidir. Karmaşık bir dilsel yapı olan tümcenin anlam ve göndergesinin nasıl parçalarınca belirlendiği böylece açık olur. Bir yüklemin anlam ve göndergesindeki boşlukların bir özel adın anlam ve göndergesiyle dolmasıyla tümce-anlamının ve tümce-göndergesinin ortaya çıkması, Frege'de bir tümcenin gönderiminin ve anlamının parçalarının gönderimleri ve anlamlarınca nasıl belirlendiğini gösterir.[5]

---

tümceleri fonksiyon ve argüman biçiminde çözümlemesi bileşimsellik ilkesini varsaydığı biçiminde yorumlanabilir. Bu tartışmaları ayrıntılı bir biçimde ele alan Pelletier (2001), bileşimsellik ilkesinin Frege'ye yüklenmesinin, ilgili yazında ne kadar yaygın bir tutum olduğunu gösterdikten sonra bu ilkenin anlam bileşimselliği ve gönderge bileşimselliği olarak iki ayrı alt ilkeden oluştuğunu ve Frege'nin bu iki alt ilkeyle ilgili tutumunun farklılık gösterdiğini savunur. Pelletier'e göre bileşimsellik ilkesi parçaların bütünü belirlemesi ya da bütünün parçaların bir fonksiyonu olması olarak anlaşılırsa göndergenin Frege için bileşimsel olduğu açıktır. Eşgöndergeli parçaların yer değiştirilebilmesi ve kavram-nesne ilişkisinin fonksiyon-argüman ilişkisi olarak açıklanması bunun açık kanıtlarıdır. Dolayısıyla açık açık söylemese de Frege'nin göndergenin bileşimsel olduğunu sezdirdiğini kabul edebiliriz Pelletier'e göre (Pelletier 2001 s. 104). Buna karşın Pelletier'e göre Frege hiçbir yerde anlamın bileşimsel olduğunu ne söyler ne de sezdirir. Ancak yine de Frege birçok yerde dilin yaratıcılığından, yeni anlam üretme yeterliliğinden ve bunun anlamın parçaları olmasıyla ilişkili olabileceğinden söz eder. Pelletier'e göre bütün bunlar anlamın bileşimselliği (fonksiyon-argüman yapısında olması) yoluyla açıklanabileceği ve Frege'nin bunu arka planda düşünmüş olabileceğini gösterir (Pelletier 2001 s. 108). Öyleyse şu sonuca varabiliriz: Frege açıkça söylemese de göndergenin ve anlamın bileşimselliği ilkelerini Frege'nin dil felsefesinin parçaları sayabiliriz. Bir bütünün anlamını ve göndergesini fonksiyon ve argüman tipindeki parçalarının ilişkisi belirler.

**4** Frege'ye göre kavramlar da fonksiyoneldir. Bunlar nesnelerden doğruluk değerlerine giderler. Örneğin *filozof* kavramı Aristoteles nesnesini alıp bize Doğru doğruluk değerini verir.

**5** Burada karşımıza şöyle bir soru çıkabilir: Bileşimsellik ilkesi Frege'nin ünlü "bağlam

Basit tümceler bileşimsellik ilkesinin paradigmatik örnekleri olsalar da bu ilkenin yalnız onlar için değil karmaşık yapıda olan yüklemler ve birden fazla tümcecik (clause) içeren tümceler için de geçerli olduğunu söylemek gerekir. Örneğin iki tümceciğin "ise" bağlacıyla bağlı olduğu koşullu bir tümcenin göndergesini (doğruluk değeri) ve anlamını (koşullu bir önerme) içerdiği önbileşen (antecedent) ve artbileşen (consequent) belirler.

Frege'nin özel ad ya da tekil terim kategorisine koyduğu belirli betimlemeler de bileşimseldir. Bunlar tek bir nesneye gönderim yapmak bakımından diğer özel adlarla benzer olsalar da karmaşık yapıdadırlar. Örneğin "Gana" özel adı "Gana'nın devlet başkanı" betimlemesinin bir parçasıdır. Bu betimlemeyi anlamak ve göndergesini saptamak için "Gana" sözcüğünün (ve diğer bileşenlerin) anlam ve göndergesini bilmek gerekir.[6]

---

ilkesi" ile çelişmiyor mu? Bağlam ilkesini Frege şöyle dile getirir: "Sözcüklerin anlamını/gönderimini [*Bedeutung*] tek başına değil, ancak bir tümce bağlamında [*Satzzusammenhange*] ele almak" (Frege 2008 s. 85). (Frege bu döneminde anlam-gönderim ayrımını henüz yapmadığından "anlam" sözcüğünün buradaki anlamını daha genel, sonraki ayrımın her iki bileşenini de kapsayacak biçimde düşünmek gerekir.) Bu ilke ilk bakışta bileşimsellik ilkesiyle uyumsuzmuş gibi görünür. İlki sözcüklerin anlamını tümcenin, ikincisi ise tümcenin anlamını sözcüklerin belirlediğini söylüyor. Stainton (2006) bu iki ilke arasındaki uyumsuzluğun görünüşte olduğunu aslında bu iki ilkenin beraberce savunulabileceğini öne sürüyor. Buna göre bileşimsellik ilkesi yarı-biçimsel olarak şöyle dile getirilebilir:

Bütünün anlamı = ⟨parça-anlamı$_1$, parça-anlamı$_2$,..., parça-anlamı$_i$,...parça-anlamı$_n$⟩ + sözdizimsel yapı

(Burada "+" işaretiyle (ve benzer biçimde aşağıdaki "-" işaretiyle) matematiksel bir toplam değil denklemin sağ yanındaki argümanların uygun biçimde bir araya getirilmeleri kastediliyor.)

Aynı denklemden bağlam ilkesini de çıkarmak olanaklı:

Parça-anlamı$_i$ = Bütünün anlamı - (⟨ parça-anlamı$_1$, parça-anlamı$_2$,...parça-anlamı$_n$⟩ + sözdizimsel yapı) (Stainton 2006 s. 111)

Stainton'ın açıklaması kabul edersek bileşimsellik ve bağlam ilkelerinin ilişkisini aslında bir fonksiyon ve onun ters fonksiyonunun ilişkisi olarak düşünebiliriz.

Bileşimsellik ve bağlam ilkeleri arasındaki ilişkiye dikkatimi çektiği için Nazif Muhtaroğlu'na teşekkür ederim.

**6** Frege "bilme", "inanma" ve benzeri sözcüklerin kapsamı içinde yer alan bir tümceciğin (ve bunun parçalarının) anlam ve gönderimlerinin bu tümceciğin tek başına durduğundaki anlam ve gönderiminden farklı olduğunu söyler. Bu yazıda tartışmamız açısından farklılık yaratmadığından bu türden durumları dışarıda tutup yalnızca basit tümceleri ele alacağız.

## 2. Frege'nin Sorunu

Bu ön bilgilerden sonra yukarıda giriş yaptığımız soruna dönelim. Frege, Aristoteles adının anlamını iki betimlemeyle örnekliyor. Bunlar "Platon'un öğrencisi ve Büyük İskender'in öğretmeni" ve "Stagira'da doğan Büyük İskender'in öğretmeni". Bu betimlemelerden birinin, örneğin ilkinin, "Aristoteles" adıyla eşleştirildiğini varsayalım.[7]

Frege'ye göre anlam gönderimi belirlediğinden bu betimlemenin anlamının aracılığı olmadan "Aristoteles" adından Aristoteles'in kendisine gidiş olanaklı olmaz.

Frege'nin önerdiği çözümlemeye göre

(2) "Aristoteles" $=_{(anlam)}$ "Platon'un öğrencisi ve Büyük İskender'in öğretmeni"

Bir başka deyişle bu iki terim eş anlamlıdır.[8] Frege "Aristoteles"in anlamını eşitliğin diğer yanındaki betimlemenin anlamı olarak veriyor. Peki bu betimlemenin anlamı nasıl saptanacak? Bileşimsellik ilkesine göre bu betimleme karmaşık bir dilsel yapı olduğundan anlamı parçalarınca belirlenir. Bir başka deyişle parçalarının anlamları saptanmadan betimlemenin kendisinin anlamı saptanamaz. Bu betimleme de iki özel ad içerdiğinden bütün anlamın saptanması için önce bunların anlamlarının saptanması gerekir. Şimdi "Platon" ve "Büyük İskender" özel adlarının anlamları için de uygun birer betimleme bulup yerlerine yazalım.[9] Bu durumda yukarıdaki çözümleme şöyle olur.

(3) "Aristoteles" $=_{(anlam)}$ "*Devlet*'in yazarının öğrencisi ve Antik Çağ'da Hindistan'ı işgal eden ordunun kumandanının öğretmeni"

---

**7** Frege, yukarıda alıntılanan dipnottan anlaşılacağı üzere, bir özel adın anlamını farklı konuşucuların farklı biçimlerde düşünebileceklerini öne sürüyor. Bu durumda bir özel adın anlamının bağlama ve konuşucuya göre farklılık gösterdiği sonucu çıkar. Özel adın anlamı sorulduğunda hangi bağlamda hangi konuşucu için anlamının sorulduğu da belirtilmeli. Tartışmam açısından bir farklılık yaratmayacağından bu durumu göz ardı edeceğim. Bir başka deyişle bir özel adın tek bir anlamı olduğunu varsayacağım. Böylelikle bir özel adın şu kişi için şu bağlamdaki anlamı demekten kurtulup basitçe o özel adın anlamından söz edebileceğim.

Bu noktayı yorumlamama yardımcı olduğu için İlhan İnan'a teşekkür ederim.

**8** 7. dipnotta belirtildiği üzere aslında buradaki eş anlamlılık belirli bir kişi için sözün geçtiği belirli bir bağlamdaki eş anlamlılıktır ancak tartışma açısından bunun belirtilmemesi bir farklılık yaratmıyor.

**9** Bir dilsel yapının içinde geçen bir ifadenin anlamı aynı olan başka bir ifadeyle yer değiştirilmesi bileşimsellik ilkesi gereği bu dilsel yapının anlamını değiştirmez.

Ancak bu ifadenin içinde de özel adlar geçiyor: "Devlet", "Antik Çağ", "Hindistan".

Özel adlardan yine kurtulamadığımıza göre bunların yerine de eş anlamlı yeni betimlemeler koymamız gerekecek. İlk akla gelen betimlemeler yine özel ad içeren betimlemeler olacaktır. Örneğin "Hindistan" adını başka bir ülkeye referans vermeden nasıl tanımlayabiliriz? Frege'ye göre özel adların anlamlarını veren betimlemeler nesnelerini tekil olarak belirlediklerinden bu koşulu sağlayacak bir betimlemenin kendisinin de özel ad *içermemesi* olanaklı mı? Eğer böyleyse karşımıza bir sonsuz gerileme sorunu çıkıyor demektir. Bir özel adın anlamını belirlemek için başka bir özel ada, onun anlamını belirlemek için başka bir özel ada gerek duyarız ve bu böyle sonsuza gider. Bu kuşkusuz Fregeci dil görüşü için istenmeyen bir durum. Bir sözcüğün anlamı, Frege'nin istediği rol olan gönderimi belirleme rolünü oynayabilmesi için, belirlenebilir olmalıdır.[10] Oysaki karşımıza sonu belirli olmayan bir anlam zinciri çıkar. Sorunu ortaya koyduktan sonra şimdi Frege'nin buna nasıl yanıt verebileceğine bakalım.

## 3. Frege'nin Önündeki Seçenekler

Frege bu soruna üç biçimde yanıt verebilir gibi görünüyor. Sırasıyla bunları görelim.

### 3.1. Özel Tipte Betimlemelerden Yararlanma

Frege yukarıdaki savın bütün özel adlar için geçerli olamayacağını, kimi özel adların anlamlarının özel ad içermeyen betimlemelerle verilebileceğini öne sürebilir. Bunlar neler olabilir? Sayı terimleri böylesi betimlemeler için ilk akla gelebilecek adaylar. Örneğin "2" sayısı hiçbir özel ad içermeyen "çift asal sayı" ifadesiyle rahatlıkla betimlenebilir.[11] Aslında sayılar Frege için mantık ilkelerinden türetildiklerinden bütün sayılar özel ad içermeyen betimlemelerle tanımlanabilirler. Sayılar için böylesi betimlemeler varsa neden başka özel adlar için de olmasın?

Sayılar için bu açıklamayı kabul etsek bile bunun bize diğer türdeki özel adlarda nasıl yardımcı olacağı hiç açık değil. Bütün özel adların anlamları

---

**10** Bu nedenle anlamı döngüsel bir biçimde vermek, böylesi bir anlam herhangi bir nesne belirlemeyeceği için kabul edilemez. Örneğin "Aristoteles"in anlamını "Platon'un öğrencisi ve Büyük İskender'in öğretmeni" olarak verdikten sonra "Platon"un anlamı "Aristoteles'in öğretmeni" olarak verilemez. Anlamın döngüsel verilip verilemeyeceği sorusuna dikkatimi çektikleri için Ali Suat Gözcü ve Nazif Muhtaroğlu'na teşekkür ederim.

**11** Frege'ye göre sayı terimleri de özel adlardır (Frege 2008, §62).

sayılara indirgenebilir mi? Kuşkusuz hayır. O halde sayılardan yola çıkıp başka özel adlara genişletebileceğimiz bir çözüm yok. Yine de diğer türde özel adlar için de özel ad içermeyen betimlemelerin bulunabileceği söylenebilir. En üstünlük belirten (superlative) niteleyiciler yardımıyla böylesi yapılar kurulabilir. Örneğin bir kimse "Devlet" kitabının anlamı için "en değerli felsefe kitabı" gibi bir betimleme bulabilir. Ancak kuşkusuz bu ifade eksiktir. Bu değer yargısını kimin verdiği hesaba katılmazsa bu betimlemenin nesnesini tekil olarak belirlemesi olanaklı olmaz. Öyleyse bu betimlemeyi örneğin "Ali için en değerli felsefe kitabı" gibi tamamlamak gerekir. Bu durumda ise betimlemenin içeriğine yine bir özel ad girmiş olur.

Değer yargısı olmayan en üstünlük belirten niteleyiciler de vardır. Örneğin "Hindistan" için böylesi bir betimleme "en kalabalık 2. ülke" olabilir. Ancak böylesi bir açıklama genelleştirilebilir mi? Bütün özel adların anlamları bir sıralama içindeki konumlarından yola çıkarak saptanabilir mi? Kaldı ki "Hindistan" için bile birçok kimse böylesi bir betimlemeyi bilmez. Burada Kripke'nin *Adlandırma ve Zorunluluk*'taki "Feynman" örneğini anımsayabiliriz. Kripke "Feynman" için sıradan bir kimsenin vereceği betimlemenin yalnızca "ünlü bir fizikçi" olduğunu, bununsa Feynman'ı tekil olarak betimlemekten uzak olduğunu söyler. Buna karşın yine de bu kişilerin Feynman'a gönderim yaptıklarını vurgular (Kripke 1980 s. 81). Benzer biçimde "Hindistan" terimini kullananların çoğunun da "en kalabalık 2. ülke" türünden betimlemeler sunamayacakları, yalnızca "Asya'da bir ülke" gibi bir betimleme dile getirebilecekleri açıktır. Hindistan'ı tekil olarak betimleyebilecek kişilerden çoğu da büyük olasılıkla onu komşularıyla ya da belli başlı kişilerden yararlanarak betimleyeceklerdir. Bunların her biri de kuşkusuz özel ad içerecektir.

Sonuç olarak sayılar ya da kimi özel durumu olan nesneler için özel ad içermeyen anlam betimlemeleri bulmak olanaklıysa da o adları kullanan birçok kişi bu betimlemeleri bilmediklerinden bu kişilerin bu türden özel betimlemeler aracılığıyla gönderim yaptıkları söylenemez. Bu da bir önceki bölümde dile getirilen soruna geçerli bir çözümün bu özel türde betimlemelerle sağlanamayacağını gösteriyor.

### 3.2. Bağlama Duyarlı Terimlerden Yararlanma

Frege için bir başka seçenek bağlama duyarlı terimlerden yararlanmak olabilir mi? Örneğin, "ben", "sen" gibi kişi adılları, "bu", "şu" gibi gösterme adılları ya da niteleyicileri ya da "bugün", "dün" gibi belirteçler yardımıyla bir özel adın anlamı verilebilir mi? Bu Frege için çekici bir yol olabilir çünkü bu türden ifadeler yardımıyla özel adların anlamları doğrudan deneyime

indirgenebilen betimlemelerle verilebilir. Örneğin "*Devlet*" için şöyle bir betimleme verilebilir: Benim önümde bir örneği bulunan kitap. "Hindistan" da bir haritaya işaret edilip "şu ülke" olarak gösterilebilir. Böylelikle içinde özel adın geçmediği ifadeler bulunmuş olur. Ancak bu durumda bir başka sorun karşımıza çıkar. Bu elde ettiğimiz yeni ifadelerin anlamları saptanırken örneklerde geçen "ben" ve "şu" terimlerinin anlamları nasıl belirlenecek? Bileşimsellik ilkesi gereğince bunların anlamları saptanmadan ifadenin bütününün anlamı saptanamaz.

Frege'nin bağlama duyarlı terimlerin anlamı konusunda neler söyleyebileceği ile ilgili ilk akla gelen seçenek bu türden terimlerin anlamlarının özel adlar gibi betimlemeler yoluyla verilebileceğidir. Örneğin "ben" sözcüğü için "konuşan kişi", "bugün" sözcüğü için "içinde bulunulan gün" gibi betimlemeler anlam olarak düşünülebilir mi? Şöyle bir örnek verelim:

(4) Dünkü konuşmada ben uyudum.

Bu örnekte "ben"in yerine "konuşan kişi" konursa istenenden çok farklı bir anlam çıkıyor.

(5) Dünkü konuşmada konuşan kişi uyudu(m).

(4)'te tümceyi kullanan kişinin uyuduğu (5)'te ise konuşmacının kendisinin uyuduğu anlamı çıkıyor. Diğer bağlama duyarlı sözcükler için de benzer örnekler bulunabilir (Perry 1977 s. 479).[12]

Bir bağlama duyarlı terimin anlamı başka ne olabilir? Perry bu konuyu tartışırken "rol" adı verdiği fonksiyonların bu işlevi görüp göremeyeceği sorusunu sorar. Buna göre rol:

> *T*(*bdt*) tümcesi bir *b* bağlamında söylendiğinde ancak ve ancak *bdt*'nin *b*'deki değeri *T*()'nin gönderim yaptığı kavramın altına düşüyorsa doğrudur. (Perry 1977 s. 480)

Örneğin Platon'un söylediği "Ben hastayım" tümcesi ancak ve ancak Platon "() hastadır" yükleminin gönderim yaptığı kavramın altına düşüyorsa doğrudur (Perry 1977 s. 481). Ancak bu kez karşımıza Frege'nin sistemine

**12** "Ben"in anlamı için "bu tümceyi kullanan kişi" gibi kendi kendine gönderim yapan bir betimleme önerisi yapılıp örnekteki güçlük aşılmak istenebilir. Ancak bu kez de bir bağlama duyarlı terimin anlamı içinde "bu" gibi başka bir bağlama duyarlı terim kullanılmış olduğundan bu türden terimlerin geçmediği bir anlam elde edilememiş olur.

aykırı olarak anlamın gönderimi belirlememesi sorunu çıkıyor. "Ben hastayım" gibi bir tümce kimin ağzından çıkarsa çıksın aynı anlamı dile getirirken doğruluk değeri değişkenlik gösterecektir. Örneğin hasta bir kişinin bu tümceyi söylemesi onu doğru yaparken sağlıklı bir kişinin söylemesi bu tümceyi yanlış yapar. Frege'ye göre ise anlamı aynı olan tümcelerin doğruluk değerlerinin farklılık göstermemesi gerekir.

Bu sorunun üstesinden gelmek için "Ben" sözcüğüne (ve benzerlerine) bağlama göre değişecek bir anlam bulunabilir. Ancak bu iki yolun Frege'nin sistemi içinde kalarak nasıl izlenebileceği belli değil.[13]

### 3.3. Bağlamı Sınırlama

Frege için bir seçenek de bağlamı sınırlamak olabilir. Bağlamı sınırlamak aslında sıkça karşılaşılan bir dilsel olgu. Örneğin okulun bahçesine bakıp "Bütün çocuklar oyun oynuyor" diyen bir öğretmen kuşkusuz yeryüzündeki bütün çocukları kastetmiyor. Açıkça söylemese de o an bahçede olan bütün çocuklardan söz ediyor. Bir başka deyişle bağlamı örtük olarak sınırlayarak konuşuyor.[14]

Benzer bir şeyi özel adların anlamları için de düşünelim. Şöyle bir örnek olsun. Aristoteles'in dersinde öğrencilerinden biri şunu desin:

(6) Aristoteles büyük bir filozoftur.

Burada Aristoteles'i bütün bağlamlarda değil ancak sözün söylendiği bağlam sınırları içinde tekil olarak niteleyecek bir betimleme bulalım. Bu, "öğretmen" olabilir. Böylelikle "Aristoteles"in anlamı ilgili bağlamda şöyle olur:

(7) "Aristoteles" $=_{(anlam)}$ "öğretmen"

Bütün bağlamlar düşünülürse kuşkusuz "öğretmen" olarak nitelenebilecek sayısız başka kişi olmasına karşın ilgili bağlamda "öğretmen" betimlemesi yalnızca Aristoteles'i tekil olarak betimler.

---

**13** Perry (1977) bağlama duyarlı kişi ve gösterme adılları ile belirteçler konusunda Frege'nin önündeki bütün seçenekleri inceliyor ve Frege'nin sistemi içinde bu türden sözcüklerin anlamlarının açıklanamayacağı sonucuna varıyor.

**14** Yukarıda sözü edildiği gibi Frege'nin "bağlam ilkesi" olarak anılan bir ilkesi vardır. Bu bölümde sözü edilen bağlam, Frege'nin sözünü ettiği bağlamdan çok daha geniş, bir konuşmada geçen dilsel yapıların yorumlanmasına etki eden dil dışı etkenleri de içerecek biçimde düşünülmelidir.

Bu yöntemle "Aristoteles"in özel ad içermeyen bir betimlemesini bulmuş oluruz. Ancak yanıtlamamız gereken bir soru yine de ortada duruyor. Bu örnekte "Aristoteles"in anlamı, yani "öğretmen", tek başına göndergeyi yani Aristoteles'i belirleyemez çünkü söylendiği gibi bağlamı sınırlamadığımızda sayısız başka kişi de bu betimlemeye uyacaktır. Bağlamı sınırlayan parametre bir şekilde "Aristoteles"in anlamı üzerinde etkili olmalı ve anlamdan göndergeye gidişi olanaklı kılmalı. Ancak bu nasıl olabilir? Bir başka deyişle bağlam anlamı hangi yolla sınırlar? Bunun için iki seçenek var gibi görünüyor önümüzde. İlki Stanley and Szabo'nun (2000) önerdiği yoldur. Buna göre bir tümcede geçen her genel terim tümcenin mantıksal biçiminde bir bağlam değişkeni ile birlikte yer alır. Örneğin "öğretmen" genel terimi bir tümcede geçtiğinde, tümcenin mantıksal yapısında aslında ⌜⟨öğretmen, *f(i)*⟩⌝ yer alır. Burada "*f(i)*"nin işlevi öğretmenler kümesini bağlama göre sınırlandırmaktır (Stanley and Szabo 2000, s. 251). Bu yaklaşımı anlam betimlemesinin kapsamını sınırlandırmak için de kullanabiliriz. Buna göre örneğin (7)'de "Aristoteles"in anlamı tek başına "öğretmen" değil ⌜⟨öğretmen, *f(i)*⟩⌝ olur. Burada "*f(i)*"nin işlevi öğretmenler kümesini bağlama göre sınırlandırmaktır. Örneğimizde bu küme yalnızca Aristoteles'i kapsayacak kadar küçültülüyor. Bu açıklama bağlamın nasıl sınırlandırılabileceği ile ilgili bir çözüm sunuyor gibi görünüyor ancak bu çözüm Frege'nin dil kuramıyla ne kadar uyumlu? Frege'nin çizdiği çerçeve içinde kalıp da özel adların anlamlarının bu önerilen açıklamadaki gibi boşluklu yapılar oldukları ve bağlamı sınırlayacak bir fonksiyon ile doldurulması gerektiği söylenebilir mi? Bu pek olanaklı görünmüyor. Frege'ye göre özel adlar anlamları ve göndergeleri bakımından boşluklu olmayan dilsel yapıların tipik örnekleridirler. Özel adların böylesi boşluklu yapılar olduğunu söylemek Frege'nin sisteminde kökten bir değişiklik önermek anlamına gelir.

Bağlamın sınırlanması için ilk yöntemi semantik olarak nitelendirirsek ikinci olarak bir de pragmatik yöntemin varlığından söz edebiliriz. Buna göre örneğimizdeki konuşmanın taraflarının bağlamı sözün geçtiği sınıf olarak sınırlandırdıklarını düşünelim. Bu durumda "öğretmen" betimlemesi yine yalnızca Aristoteles'i tekil olarak belirleyebilir. Dolayısıyla "Aristoteles" sözcüğüne bütün bağlamlarda geçerli olmayan ancak ilgili bağlam sınırlarında tekil olarak Aristoteles'i belirleyen bir anlam bulunmuş olur. "Öğretmen" betimlemesinin bir bağlamda Aristoteles'e işaret edip onun anlamı olması, bir başka bağlamda başka birine, örneğin Platon'a, işaret edip onun anlamı sayılması Frege'nin kafasındaki biçimiyle "bir özel adın anlamının nesnesini tekil olarak belirlemesi" olup olmadığı pek açık değil. Bu sorunu göz ardı etsek bile bağlamı bu ikinci biçimde sınırlama çözümü genelleştiri-

lebilir görünmüyor. Örneğin yukarıdaki örnekte Aristoteles'in sınıfındaki her bir öğrenciyi tekil olarak betimleyecek ancak içinde özel ad ya da bağlama duyarlı terim geçmeyen ifadeler nasıl bulunacak? Sınıfın öğretmeni bir tek kişi olduğundan belki o sınıf bağlamında tekil olarak betimlenebilir ancak çok sayıda öğrenciyi birbirinden ayıracak uygun bir betimleme nasıl olabilir? Aslında bağlamın sınırlanması özel adlarla ilgili sorunu çözmekten çok sorunun sınırlanması olduğu söylenebilir gibi duruyor.

## 4. Sonuç

Anlam Frege'de dilsel yapıların göndergelerine ulaşmalarına aracılık eder. Bu aracının işini başarıyla görmesi için anlamın bileşimsel olması, yani (varsa) parçalarının anlamlarınca belirlenmesi, gerekir. Eğer bir parçanın anlamı bir gönderge belirleyemiyorsa o parçanın içinde yer aldığı bütün yapı göndergesiz olur. Frege'nin bir tümcenin iki temel mantıksal yapı taşı olarak gördüğü özel ad ve kavram-terimi göndergeli olduğunda onları içeren tümcenin kendisi de göndergeli olur. Bir başka deyişle doğru ya da yanlış olabilir. Kısacası özel adların anlamlarının göndergelerini tekil olarak belirlemeleri tümcelerin doğruluğu ya da yanlışlığı için temel önemdedir. Oysaki benim bu çalışmada tartıştığım üzere özel adın anlamının bir belirli betimleme cinsinden verilmesi türlü sorunlara yol açıyor. Bu betimlemenin söz konusu özel adın göndergesini tekil olarak belirleyebilmesi için ya bir özel ad ya da bir bağlama duyarlı terim içermesi gerekiyor. Ancak bu iki seçenek de çıkmaza neden oluyor. Bir özel adın anlamının kendisinin de özel ad içermesi bu kez aynı tekil olarak belirleme sorununun bu özel ad için doğmasına ve bir sonsuz gerileme sorununa neden oluyor. Bağlama duyarlı gösterme adılları gibi terimler içeren betimlemelerde ise bu kez bu terimlerin anlamlarının Frege'nin sisteminde nasıl belirleneceği sorunu çıkıyor. Frege için bir başka seçenek de bağlamı sınırlayıp özel adların anlamlarını belirleyen betimlemelerin sınırlı bir bağlamda iş gördüğünü savunmak olabilir mi, sorusunu da yukarıda tartıştık ve böylesi bir yolun da yine Frege'nin sistemiyle uyuşmadığı ya da genelleştirilebilir olmadığı sonucuna vardık.

Frege'nin özel ad kuramı daha önce çokça eleştirildi. Bunlardan kuşkusuz en ünlüsü Kripke'nin *Adlandırma ve Zorunluluk*'ta yaptığı eleştiridir. Burada Kripke Frege'nin özel adların anlamı ve gönderimi ile ilgili kuramlarının bu dilsel olguları hatalı bir biçimde açıkladığını gösterdi. Kripke'ye göre Frege'nin kuramları anlam ve gönderim olgularının doğasını yanlış çözümlüyor. Benim buradaki eleştirim ise Frege'nin özel ad kuramının iç tutarsızlığı üzerine. Bir başka deyişle ortada tutarlı bir özel ad kuramı görün-

müyor. Özel adlar için anlam-gönderim ayrımı belki başka şekillerde yine savunulabilir ancak yukarıdaki eleştiriler haklıysa anlamı belirli betimlemelerle eşdeğer gören bir görüşün savunulması pek olanaklı görünmüyor.

## KAYNAKLAR


Frege, Gottlob, "Sense and Reference", çev. Max Black, *The Philosophical Review* 57 (3), 1948, s. 209–30.

——— *Aritmetiğin Temelleri: Sayı Kavramı üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir Inceleme*, çev. Bülent Gözkân. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.

İnan, İlhan, "Are 'Attributive' Uses of Definite Descriptions Really Attributive", *Kriterion*, Sayı 20, 2006, s. 7–13.

Kripke, Saul A, *Naming and Necessity*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980.

Pelletier, Francis Jeffry, "Did Frege Believe Frege's Principle?" *Journal of Logic*, *Language*, *and Information*, 10 (1), 2001, s. 87–114.

Perry, John, "Frege on Demonstratives", *The Philosophical Review*, 86 (4), 1977, s. 474–97.

Stainton, R. J., "Context Principle", *Encyclopedia of Language and Linguistics*, Keith Brown (ed.), 2. ed., 2006, s. 108–15.

Stanley, Jason ve Zoltan Gendler Szabo, "On Quantifier Domain Restriction", *Mind & Language*, 15 (2-3), 2000, s. 219–61.

# MANTIK ÇALIŞTAYI ARŞİVİ

# I. MANTIK ÇALIŞTAYI

## 25-26 Haziran 2012, İstanbul

## ORGANİZASYON

**Düzenleyen Kurumlar**

- Adalar Belediyesi
- İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Mantık Anabilim Dalı

**Düzenleme Kurulu**

- Prof. Dr. Şafak Ural (İstanbul Üniversitesi)
- Dr. Mustafa Farsakoğlu (Belediye Başkanı, Adalar Belediyesi)
- Doç. Dr. Yücel Yüksel (İstanbul Üniversitesi)
- Doç. Dr. Nazlı İnönü (İstanbul Üniversitesi)
- Özgüç Güven (İstanbul Üniversitesi)
- Vedat Kamer (İstanbul Üniversitesi)

# DAVET MEKTUBU

Değerli Meslektaşım,

Ülkemizde mantık çalışmaları çok eskilere gitmekle beraber, bugüne kadar bu alanlarda çalışanların bir araya gelmesi mümkün olmamıştır.

Mantık günümüzde felsefenin sınırlarını çoktan aşmış olup, özellikle bilgisayar ve dille ilgili çalışmalarda da önemli bir yer tutmaktadır. Ne yazık ki, ülkemizde mantık, bilgisayar, matematiksel mantık ve dil konularında çalışmalar yapan meslektaşlarımızın birbirlerini tanıma ve çalışmalarından haberdar olma olanakları kişisel girişimler ve tesadüflere bağlı olarak gerçekleşmektedir.

Bu alanlarda ülkemizde yapılan çalışmaların daha ileriye götürülmesi için gerekli koşulların sağlanması hepimizin ortak çabasıyla gerçekleşebilir.

Bu amaçla 25-26 Haziran 2012 tarihleri arasında bir çalıştay düzenlemeyi düşünüyoruz. Bu çalıştayın iki amacı bulunmaktadır. Birincisi sunulacak bildirilerin tartışılmasıdır. Böylece (biraz acele de olsa) yukarıda söz edilen alanlarda çalışan meslektaşlarımızın bir araya gelmeleri ve aralarında etkileşmeleri sağlanabilecektir.

İkinci olarak bu çalıştayda ne tür bir oluşum çerçevesinde mantık çalışanlarının bir araya gelebileceğini tartışmak düşüncesindeyiz. Böylece ülkemizdeki mantık çalışmalarının daha kurumsal ve sistematik çerçevede yapılacağına inanıyoruz. Toplantımıza katılarak bu oluşuma katkı vermeniz en içten dileğimizdir.

Sevgi ve saygılarımla,

Prof. Dr. Şafak URAL
İstanbul Üniv. Edebiyat Fak.
Felsefe Böl. Mantık ABD

# ETKİNLİK PROGRAMI

| **25 Haziran 2012 Pazartesi** | **Adalar Belediyesi Binası / Büyükada** |
|---|---|
| 12:30 – 13:00 | Açılış Konuşmaları<br>Prof. Dr. Şafak Ural (İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanı)<br>Dr. Mustafa Farsakoğlu (Adalar Belediyesi Başkanı) |
| 13:00 – 13:45 | Prof. Dr. Zekâi Şen (İstanbul Teknik Üniversitesi): Mühendislikte Sözellik, Felsefe ve Mantık |
| 14:00 – 14:45 | Doç. Dr. Samet Bağçe (Ortadoğu Teknik Üniversitesi): Bilgi Meselesi: Meta-Epistemolojik Bir Değerlendirme |
| 14:45 – 15:00 | Çay Molası |
| 15:00 – 15:45 | Yrd. Doç. Dr. A. Ayhan Çitil (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi): Sürey Varsayımı'nın Bir İspatı Verilebilir mi? |
| 16:00 – 16:45 | Doç. Dr. Yücel Yüksel (İstanbul Üniversitesi): Türkiye'de Mantık Çalışmalarının Yeri |
| 17:00 – 18:00 | Müze Ziyareti |
| 19:00 | Akşam Yemeği |
| **26 Haziran 2012 Salı** | **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü** |
| 12:30 – 13:00 | Genel Konuşmalar |
| 13:00 – 13:45 | Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy (Maltepe Üniversitesi): Sembolik Mantığın Gelişim Süreci İçinde Yaşanan Gelişmeler |
| 14:00 – 14:45 | Doç. Dr. İskender Taşdelen (Anadolu Üniversitesi): Bağdaşımcı Bir Biçimsel Tanım Kuramına Doğru |
| 14:45 – 15:00 | Çay Molası |
| 15:00 – 15:45 | Arş. Gör. Özgüç Güven (İstanbul Üniversitesi): Frege'nin "Düşünce" Anlayışı Üzerine Değerlendirmeler |
| 16:00 – 16:45 | Prof. Dr. Şafak Ural (İstanbul Üniversitesi): Solipsist Ontoloji |

# SONUÇ BİLDİRİSİ

Türkiye'de ilk kez bir Mantık Çalıştayı 25-26 Haziran 2012 tarihinde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde gerçekleştirildi. Bu iki günlük çalıştayda toplam 8 bildiri tartışıldı.

Mantıkçıları ilk kez bir araya getiren bu çalıştayın ülkemizde bu konuda yapılacak etkinliklere temel teşkil etmesi umulmaktadır.

Yapılan çalıştayın amaçlarından birisi, mantık, matematiksel mantık, yapay zekâ ve dilbilim alanlarındaki araştırmacıların bir araya getirilmesini ve onların bir çatı altında toplanmasını sağlamaktır.

Bu çerçevesinde bir araştırma merkezi ve bir dernek kurulması fikri oybirliği ile benimsenmiştir.

"Mantık Araştırmaları Merkezi"nin İstanbul Üniversitesi bünyesinde gerçekleştirilmesi katılımcıların ortak düşüncesidir. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Mantık Anabilim Dalı'nın mantık konusunda Türkiye'de çalışma yapan ilk ve tek birim olması, kurulacak merkezin İstanbul Üniversitesi bünyesinde olmasının temel nedenini oluşturmaktadır.

Böyle bir merkezin, özellikle yurtdışındaki üniversitelerdeki benzeri merkezler ile resmi ilişkiye girebilme olanağı taşıması son derece önemlidir. Bugüne kadar böyle bir olanağa sahip olunamaması, çok yönlü olumsuz etkileri olan büyük bir eksiklik olarak değerlendirilmiştir. Mantık çalışmaları hem sosyal bilimler hem de bilgisayar bilimleri gibi farklı alanların ortak konusu olup, stratejik bir öneme sahiptir.

Çalıştayda üzerinde fikir birliğine varılan diğer noktalar, "mantık çalışmalarına olan ilginin orta öğrenim düzeyinde başlatılması", "üniversite düzeyinde başta Matematik, Bilgisayar Bilimleri, Dilbilim vb. Bölümlerinde okuyan öğrencilere konunun öneminin anlatılması" ve ayrıca "toplumun dikkatini mantık'ın önemine çekmek" şeklinde ifade edilmiştir. Bunun için yapılması gereken, bir sivil toplum kuruluşu olarak işlev görecek bir derneğin kurulmasıdır.

İstanbul Üniversitesi bünyesinde stratejik öneme sahip disiplinlerarası çalışmaların yapılabilmesi amacıyla bir Mantık Araştırma Merkezi'nin kurulması, mantık çalışmalarının tanıtımı ve yaygınlaştırılmasını hedef alan bir Derneğin açılması önerileri toplantıya katılan üyeler tarafından oybirliği ile benimsenmiştir.

# II. MANTIK ÇALIŞTAYI

**3-4 Mayıs 2013, Eskişehir**

*Principia Mathematica'nın Ardından Mantığın 100 Yılı*

## ORGANİZASYON

**Düzenleyen Kurumlar**

- Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
- İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Mantık Anabilim Dalı

**Düzenleme Kurulu**

- Prof. Dr. Şafak Ural (İstanbul Üniversitesi)
- Doç. Dr. İskender Taşdelen (Anadolu Üniversitesi)
- Doç. Dr. Yücel Yüksel (İstanbul Üniversitesi)
- Doç. Dr. Nazlı İnönü (İstanbul Üniversitesi)
- Dr. Özgüç Güven (İstanbul Üniversitesi)
- Vedat Kamer (İstanbul Üniversitesi)

# ETKİNLİK PROGRAMI

| **3 Mayıs 2013 Cuma: Ontoloji Günü** | **Anadolu Üniversitesi, Yunusemre Kampüsü, Edebiyat Fakültesi, Zakine Çelik Öztürk Konferans Salonu / Eskişehir** |
|---|---|
| 10:00 | Prof. Dr. Burhan Türkşen (TOBB Ekonomi ve Ticaret Üniversitesi): Bulanık Mantık'ta Tip 1 ve TamTip 2 [Açılış Konuşması] |
| 11:00 | Yrd. Doç. Dr. Ayhan Çitil (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi): Kaplam Belirleyici Yüklemcilik, Sonsuzluk ve Ontoloji |
| 12:00 | Yard. Doç. Dr. Aziz Zambak (Orta Doğu Teknik Üniversitesi): Yapay Zeka ve Mantık: Çerçeve Problemi için Çok-Geçişli Bir Mantık Modeli Önerisi |
| 13:00 | Yemek Arası |
| 14:00 | Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy (Maltepe Üniversitesi): Mantık-Matematik İlişkisi Üzerine |
| 15:00 | Doç. Dr. Samet Bağçe (Orta Doğu Teknik Üniversitesi): Gökten Bir Elma Düşmüş ya da Fenomenlerden Çıkarımlama Metoduna Dair |
| 16:00 | Prof. Dr. Şafak Ural (İstanbul Üniversitesi): Soruların Ontolojik Önkabülleri |
| 17:00 | Zafer Özdemir (İstanbul Kültür Üniversitesi): Shalqvist Teori |

| **4 Mayıs 2013 Cumartesi: Russell Günü** | **Anadolu Üniversitesi, Yunusemre Kampüsü, Öğrenci Merkezi Salon 2009 / Eskişehir** |
|---|---|
| 10:00 | Prof. Dr. Durmuş Günay (Zonguldak Karaelmas Üniversitesi): Düşüncenin Geometrisi Olarak Mantık |
| 11:00 | Doç. Dr. Bülent Gözkân (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi): Gottlob Frege: Aritmetiğin Temellerinden Dilin Derin Yapısına |
| 12:00 | Prof. Dr. David Grünberg (Orta Doğu Teknik Üniversitesi): Towards a Convergence Theory of Truth |
| 13:00 | Yemek Arası |
| 14:00 | Doç. Dr. Yücel Yüksel (İstanbul Üniversitesi): Principia Mathematica Üzerine |
| 15:00 | Dr. Özgüç Güven (İstanbul Üniversitesi): Tipler Kuramı ve Russell'da Sayının Temellendirilmesi |
| 16:00 | Doç. Dr. İskender Taşdelen (Anadolu Üniversitesi): Küme-kuramsal Russell Çatışkısı ve Tip Kuramlarının Beklenmeyen Çekiciliği |
| 17:00 | Doç. Dr. Nazlı İnönü (İstanbul Üniversitesi): Russell'ın Tümevarım Hakkında Görüşleri |

# III. MANTIK ÇALIŞTAYI

## 28 Şubat-2 Mart 2014, Amasya

## ORGANİZASYON

**Düzenleyen Kurumlar**

- Taşova Belediyesi
- İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Mantık Anabilim Dalı

**Düzenleme Kurulu**

- Prof. Dr. Şafak Ural (İstanbul Üniversitesi)
- Özgür Özdemir (Belediye Başkanı, Taşova Belediyesi)
- Doç. Dr. Yücel Yüksel (İstanbul Üniversitesi)
- Doç. Dr. Nazlı İnönü (İstanbul Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Özgüç Güven (İstanbul Üniversitesi)
- Vedat Kamer (İstanbul Üniversitesi)

# ETKİNLİK PROGRAMI

| **28 Şubat 2014 Cuma** | **Amasya Gezisi ve Ziyaretler** |
|---|---|
| **1 Mart 2014 Cumartesi** | **The Apple Palace Toplantı Salonu** |
| 10:00 | Prof. Dr. Şafak Ural (İstanbul Üniversitesi): Solipsizm |
| 11:00 | Prof. Dr. Kadir Çüçen (Uludağ Üniversitesi): Kıyasların Denetlenmesi için Aritmetik Yöntem Önerisi |
| 12:00 | Öğle Yemeği |
| 13:00 | Prof. Dr. İbrahim Arslanoğlu (Gazi Üniversitesi): Toplumsal Hayatımızda Ne Kadar Mantıklıyız? |
| 14:00 | Öğr. Gör. Dr. Ekrem Ziya Duman (Gazi Üniversitesi): Mantık Öğretimi Üzerine |
| 15:00 | IV. Mantık Çalıştayı Organizasyonu |
| 15:30 | Mantık Araştırma ve Uygulama Merkezi Çalışmaları |
| 16:00 | Mantık Derneği Çalışmaları |
| 16:30 | Dilek ve Temenniler |
| 18:00 | Akşam Yemeği |
| **2 Mart 2014 Pazar** | **Taşova Gezisi** |

# IV. MANTIK ÇALIŞTAYI

## 19-20 Haziran 2014, Burgaz/Bulgaristan

## ORGANİZASYON

**Düzenleyen Kurumlar**

- İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Mantık Anabilim Dalı

**Düzenleme Kurulu**

- Prof. Dr. Şafak Ural (İstanbul Üniversitesi)
- Doç. Dr. Yücel Yüksel (İstanbul Üniversitesi)
- Doç. Dr. Nazlı İnönü (İstanbul Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Özgüç Güven (İstanbul Üniversitesi)
- Vedat Kamer (İstanbul Üniversitesi)

**Destekleyen Kurumlar**

- Şişli Belediyesi

# ETKİNLİK PROGRAMI

| **19 Haziran 2014 Perşembe** | **Hotel Atagen Toplantı Salonu (Burgaz/Bulgaristan)** |
|---|---|
| 10:00 | Prof. Dr. Şafak Ural (İstanbul Üniversitesi): Ural Mekanları ve Özdeşlik |
| 11:00 | Prof. Dr. Kadir Çüçen (Uludağ Üniversitesi): İndirgeyici Çizelge ile Çözümleyici Çizelgenin Karşılaştırılması |
| 12:00 | Prof. Dr. Sevinç Gülseçen & Yard. Doç. Dr. Hulusi Gülseçen (İstanbul Üniversitesi): İnsan-Makina Etkileşiminin Disiplinlerarası ve Çok-disiplinli Ruhu |
| 13:00 | Yemek Arası |
| 14:00 | Prof. Dr. Bülent Gözkan (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi): Kant'ın Transandantal Mantığı Bugün Bize Ne Söylüyor |
| 15:00 | Doç. Dr. Yücel Yüksel (İstanbul Üniversitesi): Karma Yöntem |
| **20 Haziran 2014 Cuma** | **Hotel Atagen Toplantı Salonu (Burgaz/Bulgaristan)** |
| 10:00 | Doç. Dr. Nazlı İnönü (İstanbul Üniversitesi): Charles Sanders Peirce'ün Mantık Anlayışı |
| 11:00 | Yard. Doç. Dr. Özgüç Güven (İstanbul Üniversitesi): Peirce'de Sayının Temellendirilmesi |
| 12:00 | Öğr. Gör. Mustafa Yıldırım (İnönü Üniversitesi): Frege'nin Begriffsschrift'teki Mantık Notasyonu ve Sembolik Mantıkla Karşılaştırılması |
| 13:00 | Yemek Arası |
| 14:00 | Arş. Gör. Mehmet Arslan (19 Mayıs Üniversitesi): Aritmetiğin Temelleri Bağlamında Bir Kant, Frege Karşılaştırması |
| 15:00 | Ali Ekber Kaya: Gödel Teoremleri ve Felsefi Yansımaları |

# V. MANTIK ÇALIŞTAYI

## 15-16 Mayıs 2015, Bursa

V. Mantık Çalıştayı, Dursun Murat Çüçen anısına, 15-16 Mayıs 2015 tarihleri arasında, Mantık Uygulama ve Araştırma Derneği, Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü ile İstanbul Üniversitesi Mantık Uygulama ve Araştırma Merkezi tarafından, Bursa Ördekli Kültür Merkezi'nde düzenleniyor.

## ORGANİZASYON

**Düzenleyen Kurumlar**

- Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü
- İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Mantık Anabilim Dalı
- İstanbul Üniversitesi Mantık Uygulama ve Araştırma Merkezi
- Mantık Derneği

**Düzenleme Kurulu**

- Prof. Dr. A. Kadir Çüçen (Başkan, Uludağ Üniversitesi)
- Dent. Gürkan Kaya (Genel Koordinatör)
- Dr. Vedat Kamer (İstanbul Üniversitesi)
- Arş. Gör. Derya Saliya Aybakan (Uludağ Üniversitesi)
- Arş. Gör. Mehmet Fatih Elmas (Uludağ Üniversitesi)
- Arş. Gör. Zeynep Berke Çetin (Uludağ Üniversitesi)
- Arş. Gör. Çiğdem Yıldızdöken (Uludağ Üniversitesi)
- Arş. Gör. Irmak Güngör (Uludağ Üniversitesi)
- Arş. Gör. Okan Küçük (Uludağ Üniversitesi)
- Arş. Gör. Alihan Babuşçu (Uludağ Üniversitesi)

**Bilim Kurulu**

- Prof. Dr. Şafak Ural (Mantık Derneği
- Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy (Maltepe Üniversitesi)
- Doç. Dr. Ayhan Çitil (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
- Doç. Dr. İskender Taşdelen (Anadolu Üniversitesi)
- Doç. Dr. Yücel Yüksel (İstanbul Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Özgüç Güven (İstanbul Üniversitesi)

**Destekleyen Kurumlar**

- Bursa Büyükşehir Belediyesi
- BUSKİ
- Sentez Yayıncılık
- Türk Felsefe Derneği
- Uludağ Felsefe Derneği

# ETKİNLİK PROGRAMI

| **15 Mayıs 2015 Cuma** | **Salon A** | **Salon B** |
|---|---|---|
| 09:30 – 10:00 | *Açılış Konuşmaları*<br>**Prof. Dr. Şafak Ural**<br>**Prof. Dr. Kadir Çüçen** | |
| 10:00 – 12:00 | *Solipsist Matematik*<br>**Prof. Dr. Şafak Ural**<br><br>*Klasik Bir Mantık Metninin "İçindekiler" Kısmı Nasıl Oluşturulur?*<br>**Yrd. Doç. Dr. Mehmet Özturan** | *Endülüs'te Mantık*<br>**Prof. Dr. Ahmet Kayacı**<br><br>*Meşrutiyet Dönemi Osmanlıda Bir Mantık Sorunu Olarak İlimlerin Tasnifi*<br>**Doç. Dr. İrfan Görkaş**<br><br>*İbn Sina'da Şartlı Kıyaslar*<br>**Arş. Gör. Samet Büyükada** |
| 14:00 – 16:00 | *İndirgeyici Çizelgenin İkilisi Üzerine Bir Yorum*<br>**Prof. Dr. Kadir Çüçen**<br><br>*Klasik-Dışı Mantıklarda Türetim Kuralları*<br>**Prof. Dr. Çiğdem Gencer & İlayda Ateş**<br><br>*Church-Turing Hipotezi'ndeki İfadesel Tamlık ve Hipotezin Alternatifleri*<br>**Dr. Ahmet Çevik** | *Aristoteles'in Ecthesis (Ektez) Yöntemi*<br>**Doç. Dr. Aytekin Özel**<br><br>*Yükleme Mantığı ve Olay-Temelli Anlambilim Yaklaşımları*<br>**Arş. Gör. Murat Özgen & Özgün Koşaner**<br><br>*Aristoteles'in Siyah/Beyaz Dünyası*<br>**Caner Çiçekdağı** |
| 16:30 – 18:00 | *Graham Priest, Gerçek Çelişkiler ve Ahlak Felsefesi*<br>**Doç. Dr. A. Ayhan Çitil**<br><br>*Sonsuz Gerileme Uslamlamaları Üzerine*<br>**Doç. Dr. İskender Taşdelen** | *Wittgenstein'da Dil, Dünya ve Mantık*<br>**Prof. Dr. Veli Urhan**<br><br>*Edgar Allan Poe, Arthur Conan Doyle ve Agatha Christie'nin Bazı Polisiye Hikâye ve Romanlardaki Akılyürütmeler Üzerine*<br>**Yrd. Doç. Dr. Fikret Osman** |

| **16 Mayıs 2015 Cumartesi** | **Salon A** | **Salon B** |
|---|---|---|
| 10:00 – 12:00 | *Mantık Felsefesinde Semantik Tartışmalar*<br>**Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy**<br><br>*Apaçık Olmak Ne Demek?*<br>**Yrd. Doç. Dr. Özgüç Güven**<br><br>*Tutarlılık-üstü (Paraconsistent) Mantık Nedir?*<br>**Arş. Gör. Dr. Vedat Kamer** | *Dildeki Çokanlamlılık ve Belirsizlik Hep Yanıltıcı mıdır?*<br>**Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu**<br><br>*Ortaçağ Azerbeycan Filozoflarının Mantıkla İlgili Eserleri*<br>**Doç. Dr. Faiq Elekberov**<br><br>*Frege'nin Begriffsschrift'i: Mantıksal ve Felsefi Konular*<br>**Öğr. Gör. Mustafa Yıldırım** |
| 14:00 – 16:00 | *Mantık Dersleri Açısından "Dildeki Belirsizlik" Konusunun Öğretimi: Dereceli Soru Örnekleri*<br>**Yrd. Doç. Dr. Ekrem Ziya Duman**<br><br>*Erken Yaşta Çocuklarda Bilimsel Süreç Becerilerinin El Çırpma Oyunlarıyla Öğretiminin Mantığı Geliştirmeye Etkisi*<br>**Seval Orak**<br><br>*Öğretmen Adaylarının Özdeşlik, Doğru, Gerçeklik ve Çelişki Kavramlarına İlişkin Kavram Yanılgıları*<br>**Dilek Başerer** | *Hegel Mantığında Olumsuzlamanın Aşılması*<br>**Yrd. Doç. Dr. Ufuk Bircan & Yrd. Doç. Dr. Banu Alan Sümer**<br><br>*Tarih, Tarihçi ve Yeni Dünya Düzeni: Saçaklılık Perspektifinde Bir Yol Arama*<br>**Yrd. Doç. Dr. Leyla Aksu Kılıç**<br><br>*Atasözleri Halk Mantığının Aynasıdır*<br>**Dr. Aytan Mammadova** |
| 16:30 – 18:00 | *Değerlendirme ve Kapanış* | |

# VI. MANTIK ÇALIŞTAYI

## 26-27 Mayıs 2016, Artvin

VI. Mantık Çalıştayı, Prof. Dr. İsmail Tunalı anısına, 26-27 Mayıs 2016 tarihleri arasında, Artvin Çoruh Üniversitesi Rektörlüğü, Artvin Çoruh Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Mantık Uygulama ve Araştırma Derneği, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Mantık Anabilim Dalı ile İstanbul Üniversitesi Mantık Uygulama ve Araştırma Merkezi tarafından, Artvin Çoruh Üniversitesi Şehir Yerleşkesi Nihat Gökyiğit Kongre ve Kültür Merkezi'nde düzenleniyor.

## ORGANİZASYON

**Düzenleyen Kurumlar**

- Artvin Çoruh Üniversitesi Rektörlüğü
- Artvin Çoruh Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
- İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Mantık Anabilim Dalı
- İstanbul Üniversitesi Mantık Uygulama ve Araştırma Merkezi
- Mantık Derneği

**Düzenleme Kurulu**

- Prof. Dr. Mehmet Duman (Artvin Çoruh Üniversitesi)
- Prof. Dr. Abdulkuddüs Bingöl (Artvin Çoruh Üniversitesi)
- Prof. Dr. Şafak Ural (Mantık Derneği)
- Yrd. Doç. Dr. Caner Çiçekdağı (Artvin Çoruh Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Ali Haydar Altuğ (Artvin Çoruh Üniversitesi)
- Dr. Vedat Kamer (İstanbul Üniversitesi)

**Bilim Kurulu**

- Prof. Dr. Mehmet Duman (Artvin Çoruh Üniversitesi)
- Prof. Dr. Abdulkuddüs Bingöl (Artvin Çoruh Üniversitesi)
- Prof. Dr. Şafak Ural (Mantık Derneği)

**Öğrenci Kurulu**

- İzzet Şirin (Artvin Çoruh Üniversitesi)
- Özgül Özbek (Artvin Çoruh Üniversitesi)
- Sebile Başok Diş (Artvin Çoruh Üniversitesi)
- Tuğba Şimşek (Artvin Çoruh Üniversitesi)
- Dilnur Karabulut (Artvin Çoruh Üniversitesi)

# ETKİNLİK PROGRAMI

| **Artvin Çoruh Üniversitesi Şehir Yerleşkesi Nihat Gökyiğit Kongre ve Kültür Merkezi** | | | |
|---|---|---|---|
| **26 Mayıs 2016 Perşembe** | **Mavi Salon** | **Kırmızı Salon** | **Yeşil Salon** |
| 10:00 | Açılış Konuşmaları:<br>Doç. Dr. A. Ayhan Çitil (Mantık Uygulama ve Araştırma Derneği İkinci Başkanı)<br>Doç. Dr. Yücel Yüksel (İstanbul Üniversitesi Mantık Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü)<br>Prof. Dr. Abdulkuddüs Bingöl (Artvin Çoruh Üniversitesi Rektör Yardımcısı)<br>Prof. Dr. Mehmet Duman (Artvin Çoruh Üniversitesi Rektörü)<br>Mehmet Kocatepe (Artvin Belediye Başkanı)<br>Kemal Cirit (Artvin Valisi) | | |
| 11:00 | Ara | Ara | Ara |
| 10:30 | Doç. Dr. Ayhan Çitil (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi): Ontolojik Bir Bakış Açısından "P vs NP" Problemi | Prof. Dr. A. Kadir Çüçen (Uludağ Üniversitesi): Ödev Mantığı | Doç. Dr. Aytekin Özel (Uludağ Üniversitesi): İbn Sina'nın Kıyas Tanımının Analizi |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 11:30 | Doç. Dr. Aziz F. Zambak (Orta Doğu Teknik Üniversitesi): Otomatik Teorem Kanıtlama Teknikleri Çerçevesinde Eksik Öncül Bulma Programı | Gülden Alaz Meriç (Orta Doğu Teknik Ünivesitesi): Ödev Mantığının Kipsel Mantıkla Olan Gerçel Bağıntısının İspatı | Arş. Gör. Samet Büyükada (İstanbul Medeniyet Üniversitesi): İbn Sina'da Modal Mantık |
| 12:00 | Yrd. Doç. Dr. Svitlana Nesterova (Artvin Çoruh Üniversitesi): Dilsel Metaforların Yol Açtığı Mantıksal Paradokslar | Dilek Satıoğlu (Orta Doğu Teknik Üniversitesi): Süreler Mantığının Formel Temelleri ve Süreç Metafiziğine Etkileri | Yrd. Doç. Dr. Hacı Kaya (Artvin Çoruh Üniversitesi): İbn Sina'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi (Burhan Teorisi) |
| 12:30 | Öğle Yemeği | Öğle Yemeği | Öğle Yemeği |
| 14:30 | Doç. Dr. Yücel Yüksel (İstanbul Üniversitesi): Bağıntı | Sezen Altuğ (Orta Doğu Teknik Üniversitesi): Çıkarım Yöntemlerinde Soru-Biçimli Öncüllerin Kullanımı | Arş. Gör. Fatma Karaismail (İstanbul Üniversitesi): Kıyasın Dördüncü Şekli Var mı?: İslam Mantık Literatürü Bağlamında Bir Tartışma |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 15:00 | Doç. Dr. M. Nazlı İnönü (İstanbul Üniversitesi): Pierce'te Bağıntı Kavramı | Arş. Gör. Oğuz Akçelik (Orta Doğu Teknik Üniversitesi): Formel Ontoloji ve Betimleyici Mantıklar | Beyhan Şener (Maltepe Üniversitesi): Matematik Eğitimi Bağlamında Matematiksel Nesnenin Varlıkssal Niteliği Üzerine |
| 15:30 | Ara | Ara | Ara |
| 16:00 | Yrd. Doç. Dr. Özgüç Güven (İstanbul Üniversitesi): Brouwer'ın Sezgiciliği | Öğr. Gör. Gülümser Durhan (Muş Alparslan Üniversitesi): Mantık-Gerçeklik İlişkisi Bağlamında Mantık İlkelerinin Kaynağı Meselesi | Arş. Gör. Fatih Kök (İstanbul Üniversitesi): Eukleides Geometrisinin Epistemolojik Temelleri |
| 16:30 | Arş. Gör. Dr. Vedat Kamer (İstanbul Üniversitesi): Feshedilebilir Akılyürütme | Tuncay Turna (İstanbul Üniversitesi): F. De Saussure'da Gösterge ve Gösteren-Gösterilen İlişkisi | Arş. Gör. Mehmet Arslan (On Dokuz Mayıs Üniversitesi): Kant'çı Geometri Anlayışının Öklid Dışı Geometriler Işığında Yeniden Ele Alınması |

| **Artvin Çoruh Üniversitesi Şehir Yerleşkesi Nihat Gökyiğit Kongre ve Kültür Merkezi** | | | |
|---|---|---|---|
| **27 Mayıs 2016 Cuma** | **Mavi Salon** | **Kırmızı Salon** | **Yeşil Salon** |
| 10:00 | Prof. Dr. Taşkıner Ketenci (Mersin Üniversitesi): Saf Aklın Eleştirisi'nde Mantığın Yeri | Prof. Dr. Cafer Sadık Yaren (On Dokuz Mayıs Üniversitesi): İnformel Mantıkta Toulmin Modeli Kanıtlama: Özgün mü Kıyasın Tersine Çevrilmiş Hali mi? | Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy (Maltepe Üniversitesi): Dil Mantık İlişkisi: Dilin Mantığı, Mantığın Dili |
| 10:30 | Prof. Dr. H. Bülent Gözkân (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi): Frege'den Wittgenstein'a Mantıksal Uzay | Yrd. Doç. Dr. Ahmet Cüneyt Gültekin (Ankara Üniversitesi): Eleştirel Olarak Düşünmek Ne Kadar Zor Olabilir? | Doç. Dr. Samet Bağçe (Orta Doğu Teknik Üniversitesi): Analiz Metodu ve Menon'daki Birinci Geometri Problemi |
| 11:00 | Ara | Ara | Ara |
| 11:30 | Arş. Gör. Berk Polat (Boğaziçi Üniversitesi): Mantıkçılık ve Gödel'in Eksiklik Teoremleri | Arş. Gör. Volkan Duran (On Dokuz Mayıs Üniversitesi): Mantıksal Muhakeme Becerileri, Düşünce Deneyleri ve Yaratıcılık | Prof. Dr. Şafak Ural (Mantık Uygulama ve Araştırma Derneği): Nesne Kavramının Solipsist Açıdan İrdelenmesi |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 12:00 | Arş. Gör. Serdal Tümkaya (Ortadoğu Teknik Üniversitesi): Bilim Felsefesinde Mantığın Yeri: Quine'ın Epistemolojisi Işığında | Arş. Gör. Kenan Evren Yaşar (Yalova Üniversitesi): Perelman, Hukuksal Uslamlama ve Ceza Hukukunda Kastin Ispat Edilmesi Problemi | Arş. Gör. Yasin Karaman (Ankara Üniversitesi): Erken Platon Diyalogları ve Sofistik Tüketme Yöntemi |
| 12:30 | Öğle Yemeği | Öğle Yemeği | Öğle Yemeği |
| 14:30 | Arş. Gör. İbrahim Halil Çetres (İstanbul Üniversitesi): Semantik ve Sentaks Arasında: Saul A. Kripke | Prof. Dr. Mustafa Bozbuğa (İstanbul Üniversitesi): Tıbbi Tanıda Geriçıkarım Kullanımı | Yrd. Doç. Dr. Caner Çiçekdağı (Artvin Çoruh Üniversitesi) & Yrd. Doç. Dr. Eray Yağanak (Mersin Ünviersitesi): Aristoteles Mantığında "Belirsiz Adlar" |
| 15:00 | Prof. Dr. Nezih Hekim (İstanbul Kemerburgaz Üniversitesi): Öğrenmenin Nörobiyolojisi | Doç. Dr. Ali Kurt (Sağlık Bilimleri Üniversitesi): Erzurum Bölge Eğitim ve Araştırma Hastanesi Hekimlerinin Mantık Bilimine İlişkin Bilgi Düzeyleri Üzerine Anket Çalışması | Aysun Gür (Uludağ Üniversitesi): Aristoteles Geleneğine Bağlı Bilim Anlayışının Modern Bilim Anlayışına Geçiş Sürecinde Uğradığı Dönüşümün Mantıksal Zemini |
| 15:30 | Ara | Ara | Ara |
| 16:00 | Değerlendirme | | |

# VII. MANTIK ÇALIŞTAYI

## 29-30 Haziran 2017, Samsun

VII. Mantık Çalıştayı, Prof. Dr. Nihat Keklik anısına, 29-30 Haziran 2017 tarihleri arasında, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Rektörlüğü, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Mantık Anabilim Dalı, İstanbul Üniversitesi Mantık Uygulama ve Araştırma Merkezi ile Mantık Derneği tarafından, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nde düzenleniyor.

## ORGANİZASYON

**Düzenleyen Kurumlar**

- On Dokuz Mayıs Üniversitesi Rektörlüğü
- On Dokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
- İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Mantık Anabilim Dalı
- İstanbul Üniversitesi Mantık Uygulama ve Araştırma Merkezi
- Mantık Derneği

**Düzenleme Kurulu**

- Prof. Dr. Sait Bilgiç (Rektör, Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
- Prof. Dr. Bekir Batı (Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanı, Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
- Prof. Dr. Lokman Çilingir (Felsefe Bölümü Başkanı, Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
- Prof. Dr. Şafak Ural (Başkan, Mantık Derneği)
- Yrd. Doç. Dr. Vedat Kamer (İstanbul Üniversitesi)
- Arş. Gör. Mehmet Arslan (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

**Bilim Kurulu**

- Prof. Dr. Şafak Ural (Başkan, Mantık Derneği)
- Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy (Maltepe Üniversitesi)
- Prof. Dr. Lokman Çilingir (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
- Doç. Dr. Ahmet Ayhan Çitil (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
- Doç. Dr. Yücel Yüksel (Mantık Uyglama ve Araştırma Merkezi Müdürü, İstanbul Üniversitesi)
- Doç. Dr. Nazlı İnönü (İstanbul Üniversitesi)
- Doç. Dr. Özgüç Güven (İstanbul Üniversitesi)

# ETKİNLİK PROGRAMI

| | Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi | | |
|---|---|---|---|
| | 29 Haziran 2017 Perşembe | | |
| | **A101** | **A102** | **A103** |
| **09:30** | Açış Konuşmaları (OMÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Lacivert Salon):<br>Prof. Dr. Şafak Ural (Mantık Derneği Başkanı)<br>Doç. Dr. Yücel Yüksel (İstanbul Üniversitesi Mantık Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü)<br>Prof. Dr. Lokman Çilingir (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Başkanı)<br>Prof. Dr. Bekir Batı (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanı)<br>İshak Taşçı (Atakum Belediye Başkanı)<br>Prof. Dr. Sait Bilgiç (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Rektörü) | | |
| **10:00** | Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy (Maltepe Üniversitesi): Varlık Önermelerine İlişkin Bir Mantık Geliştirme Doğrultusunda Tikel Niceleyiciden Varlık Değişmezine | Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran (Ondokuz Mayıs Üniversitesi): İnformel Mantığın Son 40 Yılı: Informal Logic (1978-2017) Dergisi Eksenli Bir Çalışma | Doç. Dr. Nazlı İnönü (İstanbul Üniversitesi): Eski Çin'de Mantık |
| **10:30** | Doç. Dr. Aziz F. Zambak & Erdem Ünal (Orta Doğu Teknik Üniversitesi): Kategori Kuramı ve Ortak-Biçimli Mantık | | Doç. Dr. Mustafa Said Kurşunoğlu (Ondokuz Mayıs Üniversitesi): Kuantum Mantığı için Felsefi Bir Temel: Taoist Dikotomi ya da Protagoras Sofistiği |
| **11:00** | ARA | ARA | ARA |

| | | | |
|---|---|---|---|
| **11:30** | Arş. Gör. Serdal Tümkaya (Orta Doğu Teknik Üniversitesi): Doğalcı Epistemoloji: Epistemolojinin İnkarı mı Asimilasyonu mu? | Dr. Alişan Özdemir (Maltepe Üniversitesi): Mantık ve Diyalektiğin Gerekliliği Üzerine | Prof. Dr. Ahmet Kayacık (Erciyes Üniversitesi): Endülüs'te Mantık |
| **12:00** | Dilek Satıoğlu (Orta Doğu Teknik Üniversitesi): Formel Ontolojilerin Esnekliği ve Dinamikliği Üzerine | Yrd. Doç. Dr. Seda Özsoy (Gümüşhane Üniversitesi): Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi veya Yeni Bir Bilim Mantığı | Yrd. Doç. Dr. Ümit Öztürk (Gümüşhane Üniversitesi): Parmenides'te Ontolojinin İmkânı: "sēmata polla" Üzerine |
| **12:30** | ÖĞLE YEMEĞİ | ÖĞLE YEMEĞİ | ÖĞLE YEMEĞİ |
| **14:00** | Arş. Gör. Oğuz Akçelik (Orta Doğu Teknik Üniversitesi): Önermeler Mantığında Anlambilimsel Eksiksizlik İspatları ve Meta-Mantıksal Yorumlamaları | Arş. Gör. Volkan Duran (Ondokuz Mayıs Üniversitesi): Program Geliştirme Modellerinin Çeşitli Mantık Yaklaşımları Açısından İncelenmesi | Yrd. Doç. Dr. Murat Kelikli (Bartın Üniversitesi): Aristoteles Mantığında Dictum De Omni |
| **14:30** | Arş. Gör. Dilek Kadıoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi): Soru Paradoksu | Yrd. Doç. Dr. Vedat Kamer (İstanbul Üniversitesi): Üç Değerli Mantığın Uygulaması Olarak Yapılandırılmış Sorgu Dili (SQL) | Yrd. Doç. Dr. Caner Çiçekdağı (Artvin Çouh Üniversitesi): Aristoteles'in "Yorum Üzerine" Eserinde Karşıt ve Çelişik Önermelerin Ayrımı |
| **15:00** | ARA | ARA | ARA |
| **15:30** | | Arş. Gör. Zeynep Çelik (Ankara Üniversitesi): Klasik Mantıkta Dil, Kavram, Varolan İlişkisi | Arş. Gör. Aslı Avcan (Ondokuz Mayıs Üniversitesi): Aristoteles'te Apeiron Tartışması |

| | | | |
|---|---|---|---|
| **16:00** | Arş. Gör. Selçuk Kaan Tabakçı (Alberta Üniversitesi): Barcan Formüllerinin İki Yorumu: Gerçekçilik ve Olabilirlikçilik | Arş. Gör. Samet Büyükada (İstanbul Medeniyet Üniversitesi): İlişkisel (Bağlantılı) Kıyasta Varlıksal Varsayma | Öğr. Gör. Gülümser Durhan (Muş Alparslan Üniversitesi): Modern Dönem Mantık Çalışmalarında "Kıyas"ın Reddi |
| **16:30** | ARA | ARA | ARA |
| **17:00** | Ebubekir Muhammed Deniz (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi): Dialetik Mantığın Gerekçelendirilmesi: Paradokslar ve Gerçeklik | Arş. Gör. Saime Hızır (Marmara Üniversitesi): Tanım ve Kanıtlama İlişkisi | Caner Atılgan (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi): Dilsel Bir Varlık Olması Bakımından İnsanın Epistemoloji ve Ontoloji'deki Yeri |
| **17:30** | Evren Öğrük (İstanbul Üniversitesi): Sonsuz ve Sonsuzluk | Arş. Gör. Halil Mutuk (Ondokuz Mayıs Üniversitesi): Bilimsel Araştırmada Mantık, Yöntem ve Neden-Sonuç İlişkisi | |

| | Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi | | |
|---|---|---|---|
| | 30 Haziran 2017 Cuma | | |
| | **A101** | **A102** | **A103** |
| **09:30** | Doç. Dr. Aytekin Özel (Uludağ Üniversitesi): İki Farklı Mantık: Kavram Mantığı Ve Tasavvur | Doç. Dr. Yücel Yüksel (İstanbul Üniversitesi): Puslu Mantık | Prof. Dr. Lokman Çilingir (Ondokuz Mayıs Üniversitesi): Transendental Diyalektiğin İnşasında Antinomiler |
| **10:00** | Arş. Gör. Cemalettin Ergün (İstanbul Üniversitesi): İbn Sînâcı Diyalektiğin İmaları | Prof. Dr. Mustafa Bozbuğa (İstanbul Ünivesitesi): Tıpta ve Tıbbi Uygulamalarda Puslu Mantık | Yrd. Doç. Dr. Gamze Keskin (Kırklareli Üniversitesi): Immanuel Kant'ın Genel Mantık Anlayışı ile Transsendental Mantık Anlayışının Karşılaştırılması |
| **10:30** | Doç. Dr. Samet Bağçe (Orta Doğu Teknik Üniversitesi): Girolamo Saccheri'nin Paralellik Probleminin Çözümüne Dair | Öğr. Gör. İbrahim Halil Ünlük (Muş Alparslan Üniversitesi): Bulanık Bir Dünyada Bulanık Mantık | Deniz Özen (İstanbul Üniversitesi): Hegel'de Mantik Bilimi |
| **11:00** | ARA | ARA | ARA |
| **11:30** | Prof. Dr. Şafak Ural (Mantık Derneği): Dil Ontolojinin Evi midir? (Geleneksel Ontoloji ve Solipsist Ontoloji) | Arş. Gör. Dr. Umut Öksüzan (Galatasaray Üniversitesi): Heidegger'in Geleneksel Mantığı Yıkma Denemesi | Arş. Gör. Zeynep Öztürk (Kırklareli Üniversitesi): George Boole'un Cebirsel Mantığı ve Mantık Tarihindeki Yeri |

| | | | |
|---|---|---|---|
| **12:00** | Doç. Dr. Ahmet Ayhan Çitil (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi): Mantığın Metafizikten Bağımsızlığı Sorunu | Dr. Aysun Gür (Uludağ Üniversitesi): Puslu Mantığın Penceresinden Heidegger'in Hakikat Anlayışı | Ebru Çimen (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi): Frege'de Bir İmin Üç Yanı: Tasarım, Anlam, Gönderim |
| **12:30** | ÖĞLE YEMEĞİ | ÖĞLE YEMEĞİ | ÖĞLE YEMEĞİ |
| **14:00** | Yrd. Doç. Dr. Svitlana Nesterova (Artvin Çoruh Üniversitesi): Lvov-Varşova Mantık Okulunun Ontoloji Kuramları | Yrd. Doç. Dr. Özgür Aktok (İzmir Katip Çelebi): Carnap'ın Heidegger Eleştirisi Haklı mıydı? Mantık ve Ontoloji Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme | Diler Ezgi Tarhan (İstanbul Üniversitesi): Husserl Fenomenolojisinde Mantık |
| **14:30** | Doç. Dr. Özgüç Güven (İstanbul Üniversitesi): Tarski'nin Doğruluk Anlayışı Hakkında | Yrd. Doç. Dr. İsmail Serin (Ondokuz Mayıs Üniversitesi): Bir Kavram Çerçevesi Olarak Quine'nın Ontolojiye Yaklaşımı | Mustafa Ali Sağman (Ondokuz Mayıs Universitesi): Russell ve Wittgenstein' ın Kesinlik Görüşlerinin Karşılaştırılması |
| **15:00** | ARA | ARA | ARA |
| **15:30** | Dr. Ahmet Çevik (Orta Doğu Teknik Üniversitesi): Seçim Aksiyomu Doğal mıdır Yapay mıdır? | Doç. Dr. Hasan Aydın (Ondokuz Mayıs Üniversitesi): Hans Reichenbach'ta "Klasik Mantığın Yetersizliği" ve "Sembolik Mantığın İşlevselliği" Sorunu | Arş. Gör. Mehmet Arslan (Ondokuz Mayıs Üniversitesi): Wittgenstein'da Matematik Felsefesi |

| | | | |
|---|---|---|---|
| **16:00** | Arş. Gör. Fatih Kök (İstanbul Üniversitesi): Doğruluk Teorilerindeki Belirlenemez Durumlar ve Tümevarım İlişkisi | Halise Tarımcıoğlu (İstanbul Üniversitesi): Karşıtlık Karesinin Evrimi | Arş. Gör. Tuncay Turna (Artvin Üniversitesi): Wittgenstein ve Pragmatik Anlam Yaklaşımı İlişkisi |
| **16:30** | ARA | ARA | ARA |
| **17:00** | Ontoloji Oturumu (OMÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Lacivert Salon): Mantık ve ontoloji arasındaki ilişki açısından bakıldığında, tekil terimlerin gönderimde bulunduğu veya yüklemlerin kaplamında yer alan nesnelerin varlıksal kabulleri nelerdir? Günümüzde bir yanıyla semantik, diğer yanıyla da metafizik olarak tartışılan sorunlar şu şekilde de ifade edilebilir: "nesne" terimi ile kastedilen nedir? Bir nesnenin edimsel olarak var olması ne demektir? Edimsel olarak var olmayan bir nesneden söz edilebilir mi? Dil içerisinde gönderimde bulunulan nesnelerin mekânı mantıksal bir uzay mıdır? Olanaklı dünyalardan ve olanaklı nesnelerden söz etmeksizin semantik yapılabilir mi? Burada sözü edilen "olanaklı dünya" ile ne kastedilmektedir? | | |

# VIII. MANTIK ÇALIŞTAYI

## 9-11 Mayıs 2018, Zonguldak

VIII. Mantık Çalıştayı, Prof. Dr. Ömer Naci Soykan anısına, 9-11 Mayıs 2018 tarihleri arasında, Bülent Ecevit Üniversitesi Rektörlüğü, Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Mantık Anabilim Dalı, İstanbul Üniversitesi Mantık Uygulama ve Araştırma Merkezi ile Mantık Derneği tarafından, Bülent Ecevit Üniversitesi'nde düzenleniyor.

## ORGANİZASYON

**Düzenleyen Kurumlar**

- Bülent Ecevit Üniversitesi Rektörlüğü
- Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Mantık Anabilim Dalı
- İstanbul Üniversitesi Mantık Uygulama ve Araştırma Merkezi
- Mantık Derneği

**Düzenleme Kurulu**

- Prof. Dr. Mustafa Çufalı (Rektör, Bülent Ecevit Üniversitesi)
- Prof. Dr. Yılmaz Yıldırım (İlahiyat Fakültesi Dekanı, Bülent Ecevit Üniversitesi)
- Prof. Dr. Şafak Ural (Başkan, Mantık Derneği)
- Dr. Öğr. Üyesi Vedat Kamer (İstanbul Üniversitesi)
- Mustafa İnan (Genel Sekreter Yardımcısı, Bülent Ecevit Üniversitesi)

**Bilim Kurulu**

- Prof. Dr. Şafak Ural (Başkan, Mantık Derneği)
- Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy (Maltepe Üniversitesi)
- Prof. Dr. Yücel Yüksel (Mantık Uyglama ve Araştırma Merkezi Müdürü, İstanbul Üniversitesi)
- Doç. Dr. Ahmet Ayhan Çitil (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
- Doç. Dr. Nazlı İnönü (İstanbul Üniversitesi)
- Doç. Dr. Özgüç Güven (İstanbul Üniversitesi)

# ETKİNLİK PROGRAMI

| | VIII. Mantık Çalıştayı (9-11 Mayıs 2018, Zonguldak) | |
|---|---|---|
| | Bülent Ecevit Üniversitesi | |
| | 9 Mayıs 2018 Çarşamba | |
| | **Sezai Karakoç Kültür Merkezi** | **Tahir Karauğuz Konferans Salonu** |
| **10:00** | Prof. Dr. Hakan Poyraz (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi): Ahlak Dilinin Mantıksal İncelemesi | Prof. Dr. A. Kadir Çüçen (Uludağ Üniversitesi): Dursun Çüçen'in Tartışma Mantığına Bir Giriş |
| **10:30** | Dr. Öğr. Üyesi Gamze Keskin (Kırklareli Üniversitesi): Baumgarten'da Mantığın Kız Kardeşi Olarak Estetik | Dr. Öğr. Üyesi Aysun Gür (Adnan Menderes Üniversitesi): Totolojik Düşünmenin Açılımı Üzerine |
| **11:00** | ARA | ARA |
| **11:30** | Dr. Öğr. Üyesi Svıtlana Nesterova (Artvin Çoruh Üniversitesi): Gilles Deleuze'de Anlam ve Gösterge | Dr. Öğr. Üyesi Coşkun Baba (Bartın Üniversitesi): Retorikte Pathosun Yeri |
| **12:00** | Dr. Öğr. Üyesi Berk Utkan Atbakan (Bartın Üniversitesi): Nietzsche'nin Perspektifinden Mantığın Mantık Dışı Temelleri | Dr. Alişan Özdemir (Maltepe Üniversitesi): "İkili Kategoriler"in Mantık ve Diyalektikte Yeri |
| **12:30** | ÖĞLE YEMEĞİ | ÖĞLE YEMEĞİ |
| **14:00** | Doç. Dr. Erhan Pulat (Uludağ Üniversitesi) & Selim Çörekçi (Hacettepe Üniversitesi): Analitik ve Hermeneutik Geleneklerde Akıl ve Dil: Mantığın (Grund) Evrenselliği Üzerine Frege ve Heidegger veya "Platonizm" ve Postmodern Nihilizm Aşılmasının Logos'u - Metinsel Analizler ve Bir Bibliyografya Araştırması | Arş. Gör. Cenk Özdağ (Orta Doğu Teknik Üniversitesi): Anlama Ölçütü olarak Eleştirel Düşünme ve Mantığın Kullanılması |

| | | |
|---|---|---|
| **14:30** | Ebubekir Muhammed Deniz (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi): Yersiz Yurtsuz Nesneler Mantıkta Yer Tutar Mı? | Arş. Gör. Fatih Kök (İstanbul Üniversitesi): Eleyici Materyalizme 3 İtiraz |
| **15:00** | ARA | ARA |
| **15:30** | Dr. Öğr. Üyesi Vedat Kamer (İstanbul Üniversitesi): Bulut Bilişim, Büyük Veri ve Yapay Zekâ İlişkisi | Evren Öğrük (İstanbul Üniversitesi): Kurgu Mantığı |
| **16:00** | Dilek Yargan (Orta Doğu Teknik Üniversitesi): Büyük Veride Keşif ya da Kaşifçilik | Ramazan Atıl Karabey (İstanbul Üniversitesi): Mizahın Mantığı |
| **16:30** | ARA | ARA |
| **17:00** | Arş. Gör. Serdal Tümkaya (Orta Doğu Teknik Üniversitesi): Quine Neden Ontolojik Natüralizme Karşıydı? | Sezen Bektaş (Orta Doğu Teknik Üniversitesi): Geçerlilik Kavramının Sorgulayıcı Mantık Aracılığıyla Yeniden İnşası |
| **17:30** | Dr. Öğr. Üyesi Ümit Öztürk (Gümüşhane Üniversitesi): Mantıkçı Emprizim Kuhn'u Bitirdi mi? | Fazilet Fatıma Kılınç (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi): Matematiksel Sezginin Hint Kökenli Cebir, Algoritma ve Sıfır İmini Oluşturma Süreci: El-Harezmî |

| | VIII. Mantık Çalıştayı (9-11 Mayıs 2018, Zonguldak) | |
|---|---|---|
| | Bülent Ecevit Üniversitesi | |
| | 10 Mayıs 2018 Perşembe | |
| | **Sezai Karakoç Kültür Merkezi** | **Tahir Karauğuz Konferans Salonu** |
| **10:00** | Prof. Dr. Mustafa Bozbuğa (Üsküdar Üniversitesi): Tıp Alanında Epistemik Mantık | Prof. Dr. Ahmet Kayacık (Erciyes Üniversitesi): Nicholas Reshber'in İslam/Arap Mantığına Katkıları Üzerine |
| **10:30** | Prof. Dr. Şafak Ural (Mantık Derneği): Kısa Mantık ve Epistemoloji Tarihi | Dr. Öğr. Üyesi Murat Kelikli (Bartın Üniversitesi): Aristoteles'te Tüm ve Tümün Bilgisi |
| **11:00** | ARA | ARA |
| **11:30** | Prof. Dr. Hasan Bülent Gözkân (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi): Frege ve Gödel | Doç. Dr. Nazlı İnönü (İstanbul Üniversitesi): Consequentia' kavramı bağlamında Orta Çağ Mantığı |
| **12:00** | Doç. Dr. A. Ayhan Çitil (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi): Sürey Varsayımı Neden Doğrudur ama İspatlanamamaktadır? | Arş. Gör. Aslı Avcan (Ondokuz Mayıs Üniversitesi): Aristoteles'e Göre Çelişmezlik İlkesi Mantıksal Bir İlke midir Ontolojik Bir İlke midir? |
| **12:30** | ÖĞLE YEMEĞİ | ÖĞLE YEMEĞİ |
| **14:00** | Doç. Dr. Özgüç Güven (istanbul Üniversitesi): Karar Verilemezlik Problemi İnsanı Makine'dan Ayırmaya Yeter mi? | Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Nasih Ece (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi): Aristoteles'in Üç Terim-İki Öncüllü Kıyas Anlayışı ve İbn Rüşd'ün Şartlı Önerme ve Kıyas Yaklaşımının Şekillenmesine Etkisi |
| **14:30** | Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Çevik (Jandarma ve Sahil Güvenlik Akademisi): Tanımlanabilir Kümeler | Dr. Öğr. Üyesi Turgut Akyüz (Erzincan Üniversitesi): Fahreddîn er-Râzî'ye Göre Kipler |
| **15:00** | ARA | ARA |

| | | |
|---|---|---|
| **15:30** | Dr. Nazif Muhtaroğlu (Bahçeşehir Üniversitesi): Olmayana Ergi'nin Hayatımızdaki Yeri | Arş. Gör. Samet Büyükada (İstanbul Medeniyet Üniversitesi): İbn Sina Mantığının Metafizik Temelleri |
| **16:00** | Arş. Gör. Mehmet Arslan (Ondokuz Mayıs Üniversitesi): Aritmetiksel Eşitlikler vs. Totolojiler Üzerine Traktaryan Bir Değerlendirme | Arş. Gör. Hacer Ergin (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi): İbn Sina'nın Burhân Teorisinde Bilimsel Sorular |
| **16:30** | ARA | ARA |
| **17:00** | Beyhan Şener (İstanbul Medeniyet Üniversitesi): Sonsuzluk Üzerine Başlangıç | Arş. Gör. Volkan Duran (Ondokuz Mayıs Üniversitesi): Bilimsel Kanıtların Işığında Hiperuzay Kavramıyla İlgili Metafizik Tartışmalar |

| | VIII. Mantık Çalıştayı (9-11 Mayıs 2018, Zonguldak) | |
|---|---|---|
| | Bülent Ecevit Üniversitesi | |
| | 11 Mayıs 2018 Cuma | |
| | Mühendislik Fakültesi<br>Bordro Amfi | Tahir Karauğuz<br>Konferans Salonu |
| **9:15** | | |
| **10:00** | Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy (Maltepe Üniversitesi): Mantığın Ödevsel Önermeleri Üzerine | |
| **10:30** | Dr. Öğr. Üyesi Burak Şaman (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi): Tanrısal Öngörü ve Gelecekteki Olayların Olumsallığı | Doç. Dr. Ferhat Akdemir (Ondakız Mayıs Üniversitesi): Hume'un Felsefesinde Geleneksel Tasarım Kanıtının Mantıksal Açıdan Analizi |
| **11:00** | ARA | ARA |
| **11:30** | Dr. Öğr. Üyesi Hacı Kaya (Artvin Çoruh Üniversitesi): Kaya Kanıtı: "Tanrı Vardır" Önermesine İlişkin Yeni Bir Mantıksal Felsefi Açılım | Dr. Öğr. Üyesi Seda Özsoy (Gümüşhane Üniversitesi): Feyerabend Çıkmazı: Hangi "Akla Veda", Nasıl Bir "Yönteme Karşı"? |
| **12:00** | Arş. Gör. Ayşe Şavklıyıldız (Süleyman Demirel Üniversitesi): Mantıksal Zeminde 'Tanrı Vardır' Önermesinin Gerçekliğine Dair | Çağla Özcan (İstanbul Üniversitesi): Yapısalcılık Platoncu Epistemolojinin Sorununu Çözebilir mi? |
| **12:30** | ÖĞLE YEMEĞİ | ÖĞLE YEMEĞİ |
| **14:00** | Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Cüneyt Gültekin (Ankara Üniversitesi): Tanımlama Sorunu ve Aile Benzerliği Yaklaşımı | Arş. Gör. Saliha Keleş Türkyılmaz (Süleyman Demirel Üniversitesi): Mantık ve Fenmenoloji Bağlamında Bilimde Metot ve Kesinliğe Dair |

| | | |
|---|---|---|
| **14:30** | Arş. Gör. Tuncay Turna (Artvin Çoruh Üniversitesi): Wittgenstein ve Saussure; Oyun ve Yapı | Arş. Gör. H. İrem Eker (Ondokuz Mayıs Üniversitesi): Üç Kavramda Kant Düşüncesi:'Transandantal', 'Sentetik A priori', 'Kanon' |
| **15:00** | ARA | ARA |
| **15:30** | Kadir Kılıç (Boğaziçi Üniversitesi) & Satı Nur Polat (Orta Doğu Teknik Üniversitesi): A Reconsideration of the Ontological Argument within Wittgensteinian Critique of Analytic Philosophy | Arş. Gör. Demet Tuğçe Dumanoğlu (Artvin Çoruh Üniversitesi): Frege'nin Anlam ve Gönderge Ayrımında İçlemsel Bağlam Problemi |
| **16:00** | Ebru Çimen (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi): Tractacus Üzerine | Arş. Gör. Dr. Alper Yavuz (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi): Frege'nin Özel Ad Kuramının Neden Olduğu Sonsuz Gerileme Sorunu |
| **16:30** | ARA | ARA |
| **17:00** | Arş. Gör. İbrahim Halil Çetres (Mardin Artuklu Üniversitesi): Mümkün Dünyalar Ontolojisi | Diler Ezgi Tarhan (İstanbul Üniversitesi): Husserl'de Formel Apofantik ve Formel Matematik |
| **17:30** | | Halise Tarımcıoğlu (İstanbul Üniversitesi): Değişen Dünya Değişen Mantık |
| **18:00** | | KAPANIŞ OTURUMU |

# BİLDİRİ ÖZETLERİ

## Aristoteles'e Göre Çelişmezlik İlkesi Mantıksal Bir İlke midir Ontolojik Bir İlke midir?

*Arş. Gör. Aslı AVCAN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)*

Aristoteles Metafizik N' de kategorilerin var olanı olduğu kadar var olmayanı da belirlediğini söyler; ona göre var olmayan da tıpkı var olan gibi pek çok şekilde "vardır/dile getirilir". Tartışmaya me on (var olmayan) meselesi dahil edildiğinde, meşhur "Kategoriler varlığın kategorileri midir yoksa dilin kategorileri midir?" sorusu daha karmaşık bir hal alır ve şuna dönüşür: çelişmezlik ilkesi mantıksal bir ilke midir ontolojik bir ilke midir ? Bu çalışmada Aristoteles'in Kategoriler eserinin 10. kitabının 13b1-35 arasında kalan bölümünde karşımıza çıkan dört farklı karşıtlık biçiminden, göreliler arası karşıtlık, sahipler ve yoksunlar arasındaki karşıtlık, zıtlar arası karşıtlık ve olumlular ve olumsuzlar arası karşıtlık, yola çıkarak, "Aristoteles'e göre ontolojiden bağımsız bir mantık bilimi olabilir mi; me on (var olmayan) dilde nasıl ifade edilir" sorusuna cevap vermeye çalışacağız.

Çalışmanın ilk bölümünde, Aristoteles yorumcularının özellikle eserin isimlendirilmesiyle ilgili birbirinden farklı görüşlerinden hareketle, genel olarak Kategoriler'in Aristoteles külliyatındaki yeri ve önemine kısaca değineceğiz. İkinci bölümde ise, 10. kitapta karşımıza çıkan karşıtlık biçimlerini tek tek inceleyip, her birini diğerlerinden ayıran nitelikleri ortaya koymaya çalışacağız. Bu da bize Aristoteles felsefesinde olumsuz önermelerin karşılığının ne olduğu, yalnızca önermeler arasında değil var olanlar arasında da bir çelişkiden söz edilip edilemeyeceği konularında tartışma imkanı verecektir.

Anahtar kelimeler: Aristoteles, kategoriler, mantık, çelişmezlik, ontoloji.

---

* Bu kitap kapsamında yayımlanan makalelere ait bildiri özetlerine yer verilmemiştir.

## Geçerlilik Kavramının Sorgulayıcı Mantık Aracılığıyla Yeniden İnşası

*Sezen BEKTAŞ (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)*

Fiziksel gerçeklik içerisinde bulunabilecek bir doğru olduğuna inandığımız zaman, epistemik uğraşımızı önermelerin hakim olduğu bir formalizm üzerine kurarız. Eğer doğruyla değil de muhtemel ve günümüz için "geçerli" olan enformasyona ulaşmakla ilgileniyorsak, epistemik sorgulamamız için soruların genel parametre kabul edildiği bir formalizme başvururuz. Sunum içerisinde savunacağım seçenek, ikincisi yönünde olacak. İnsanoğlunun rasyonel bir varlık olduğu konusunda ısrarcıysak ve bilim, felsefe gibi aktiviteleri becerebildiğimize inanıyorsak, düşünce biçimimizin belirli bir ölçüde klasik anlamdaki rasyonelliği yakalayabildiğini iddia edebiliriz (Koralus & Mascarenhas 2013). Aslında kimi zaman gösterdiğimiz irrasyonelliğin gerekçesi, temelde cevaplara duyduğumuz bu arzunun bizi kestirme fakat tutarsız çıkarımlara sürüklemesidir. Bir cevaba hızlıca ulaşma çabamızın hatalı olabileceğini görür ve sorularımızı daha iyi formüle edebilmek için biraz daha vakit geçirebilirsek klasik anlamdaki rasyonelliğimize yeniden kavuşabiliriz (Koralus & Mascarenhas 2013). Bu ve bezneri argümanlar gösteriyor ki bilimsel pratiğin tarihi ya da insanoğlunun rasyonellik kazandığı edimlerin toplamı aslında sorgulayıcı mantığın savunabileceği bir "geçerlilik" kavramı ile değerlendirmelidir. Bu çalışmada yapılması amaçlanan ise böylesi bir kavramı kurmak üzere Polonyalı mantıkçı Wisniewski'nin "erotetik geçerlilik" (2013), yeni dönem İngiliz mantıkçılarından Koralus'un "kesin doğrulama" (2013) ve Finli mantıkçı Hintikka'nın "parantez içine alma" (1999) nosyonlarını temel alan bir sorgulayıcı sistem inşa etmektir. Böylece hem bilim tarihi içerisindeki teorilerin dönemsel kısıtları göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi yapılabilecek, hem de "geçerlilik" kavramına bilim felsefesindeki rasyonel tarih okuması ile paralel giden bir kimlik kazandırılabilecektir.

## İbn Sina Mantığının Metafizik Temelleri

*Arş. Gör. Samet BÜYÜKADA (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)*

İbn Sina mantığı çalışmak; onun yazmış olduğu mantık metinlerini tercüme etmekten, mantık sisteminin tutarlılığını ispat etmekten ya da seleflerinden ne şekilde ayrıldığını göstermekten çok daha fazlasını gerektirmektedir. İbn Sina›nın mantığı üzerine yapılan bir çalışma, onun bu disipline yapmış olduğu katkıları anlatmak bir yana, İbn Sina mantığının felsefenin diğer disiplinleri ile olan ilişkisini ortaya koyduğu ölçüde bütüncül bir yapıya kavuşmuş olur. Buradaki amacım İbn Sina mantığının metafiziki bir bağının olup olmadığını araştırmak olacaktır. Bunu yaparken İbn Sina›nın metinlerinde geçen i) Mantık, ii) Metafizik ve iii) Mantık ve Metafizik önermelerinin yapılarını ve birbirleri ile ilişkilerini inceleyeceğiz. Temel sorumuz şu olacaktır: İbn Sina›nın mantık sistemi onun metafizik anlayışından tamamen bağımsız mıdır? Bu soruya vereceğimiz yanıtlar çerçevesinde İbn Sina›nın mantık ve metafizik anlayışının birbirileri ile ne denli iç içe ya da ayrık olduğunu göstermeye çalışacağız.

## Sürey Varsayımı Neden Doğrudur Ama İspatlanamamaktadır?

*Doç. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL (İstanbul 29 Mayis Üniversitesi)*

1963 yılında ise Paul J. Cohen seçim aksiyomunu içeren Von Neumann-Bernays-Gödel küme kuramında (NBG) SV'nin bir ispatının verilemeyeceğini ortaya koymuştur. Bu sonuç Zermelo-Fraenkel küme kuramında da geçerlidir, çünkü ZFC'nin dilinde yer alan her bir ifade, NBG'de ancak ve ancak ZFC'de ispatlanabilir ise ispatlanabilirdir. Bu tarihten itibaren SV'nin klasik küme kuramının sınırları içerisinde ne kendisinin ne de değillemesinin ispatlanabilir olduğu kabul edilmiştir. Cohen söz konusu ispatı verirken ZFC'nin aksiyomlarını sağlayan ancak SV'yi sağlamayan bir model inşa etmiş ve bu itibarla da SV'nin ZFC'nin aksiyomlarından bağımsız olduğunu göstermiştir.

Bu sonuç Zermelo-Fraenkel küme kuramında da geçerlidir, çünkü ZFC'nin dilinde yer alan her bir ifade, NBG'de ancak ve ancak ZFC'de ispatlanabilir ise ispatlanabilirdir. Bu tarihten itibaren SV'nin klasik küme kuramının sınırları içerisinde ne kendisinin ne de değillemesinin ispatlanabilir olduğu kabul edilmiştir. Ancak ZFC veya NBG'nin yeni aksiyom ya da aksiyomlarla genişletilmesiyle ispatlanıp ispatlanamayacağı bilinmemektedir. Bir başka deyişle, soru halen açıktır.

Söz konusu bu soru sadece sonsuzluk kavramımızın mahiyetinin anlaşılması bakımından değil insan aklının neyi bilip neyi bilemeyeceği (veya neyi ispatlayıp neyi ispatlayamayacağı) bakımından da büyük önem taşımaktadır. Küme kuramı bir bakıma terimler (veya kavramlar) ile kaplamları arasındaki bağıntının kesinlikle ifade edildiği ve insan düşüncesinin sınırlarının araştırıldığı bir mekân olarak alındığında Sürey Varsayımı'nın mevcut küme kuramının sınırları dâhilinde saptanamaz (İng. undecidable) oluşu felsefenin çıkış noktalarından birisi olan merak ve hayret duygularını tetiklemektedir.

Bildiride ontolojik bir çıkış noktasından hareketle söz konusu varsayımın neden doğru olduğuna ve neden küme kuramının sınırları içerisinde ispat edilemediğine dair bir açıklama önerilmektedir.

## Bilimsel Kanıtların Işığında Hiperuzay Kavramıyla İlgili Metafizik Tartışmalar

*Arş. Gör. Volkan DURAN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)*

Modern fizikte ve popüler kültürde birçok farklı kuram ve model ortaya atılmıştır. Örneğin ufuk ötesi çoklu evren (beyond the horizon multiverse), yeni çoklu evren (fecund multiverse), salınımlı büyük patlama çoklu evreni (oscilating big bang universe), epikrotik çoklu evren (epycrotic multiverse), döngüsel parçalı çoklu evren (cyclic patch multiverse), baloncuk çoklu evren (bubble multiverse), çoklu dünyalar çoklu evreni (many-worlds multiverse), inanç çoklu evreni (multiverse of faith), matematiksel çoklu evren (mathematical multiverse), bilgi sayımsal çoklu evren (computational multiverse), istekli düşünüş çoklu evreni (multiverse of wishful thinking) bunlara örnek olarak verilebilir. Tegmark'ta çoklu evren taksonomisinde 1. Seviye çoklu evreni birbiriyle nedensiz bağlantılı alemler olarak, ikinci seviye çoklu evreni baloncuklar şeklinde çoğalan evrenler, üçüncü seviye çoklu evreni kuantum mekaniğindeki Hilbert uzayındaki dalga fonksiyonunun dallanması olarak paralel evrenler olarak,dördüncü seviye çoklu evreni ise inanç temelli çoklu evren olarak tanımlanabilecek birbirinden farklı fiziksel yasalara tabi sema katları türünden ele alınabilecek çoklu evren teorileri olarak ele almıştır (Manly, 2011).

## Karar Verilemezlik Problemi İnsanı Makine'dan Ayırmaya Yeter mi?

*Doç. Dr. Özgüç GÜVEN (İstanbul Üniversitesi)*

1928 yılında düzenlenen matematik kongresinde Hilbert birinci-düzey mantıktan bir ifadeyi girdi olarak alan ve geçerli olup olmadığına 'evet' ya da 'hayır olarak karar veren bir algoritma oluşturulup oluşturulamayacağını gündeme getirir. Bu tartışma onun 1900 yılında ortaya attığı matematikte çözüm bekleyen ünlü 23 sorudan ikincisiyle ilgilidir: "Matematik tam mıdır, tutarlı mıdır ve hakkında karar verilebilir mi? Bir başka deyişle biçimsel bir dizgede muğlak olmayan tanımlar yoluyla saptanan önermelerin doğrulukları kesin biçimde ortaya konabilir mi? Gödel tamamlanamazlık teoremleri yoluyla bu soruya olumsuz yanıt verir. Eş deyişle Gödel açısından tutarlı ve tam (aritmetik açısından tamlık eş deyişle tüm doğal sayıları ve toplama ve çarpmayı içeren ) biçimsel dizgelerde kanıtlanamaz ve doğru ifadeler bulunur. Turing de sorunu çözmek için hesaplanabilirlik ve algoritmayı biçimsel olarak tanımlayarak Gödel'le benzer sonuçlara ulaşır. Bu yaklaşım biçimsel bir dil üzerinde oluşturulan yapay zekaya taşıyan makineye uygulandığında şu durum ortaya çıkar. Bir makinenin ne yapacağı konusunda bir karar veremediği belli durumlar bulunur. Bildiride Turing makinaları ile durma ve karar verilemezlik problemleri bağlamında hesaplamanın sınırlılığı üzerinde durularak insan-yapay zeka bağıntısı tartışılacaktır.

## Bulut Bilişim, Büyük Veri ve Yapay Zekâ İlişkisi

*Dr. Öğr. Üyesi Vedat KAMER (İstanbul Üniversitesi)*

Bildiri kapsamında yapay zekâ tanımı ve yapay zekâ tarihçesi üzerinden bulut bilişim ve makine öğrenimi kavramları ele alınarak, derin öğrenmenin sınırları akılyürütme kavramı üzerinden gösterilmeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler**: Yapay zekâ, bulut bilişim, derin öğrenme, dedüktif-dışı akılyürütmeler.

## Baumgarten'da Mantığın Kız Kardeşi Olarak Estetik

*Dr. Öğr. Üyesi Gamze KESKİN (Kırklareli Üniversitesi)*

Alexander Gottlieb Baumgarten, felsefe tarihinde modern felsefi estetiğin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Baumgarten'ın estetiği ele alış tarzına yakından odaklandığımızda ise aslında onun 'estetik'ten anladığı şeyin duyusal bilgi ile ilişkilendirildiğini görürüz. Bu bağlamda rasyonalist geleneğin içerisinde Baumgarten, duyusal bilginin içgüdü ya da bilginin alt türü olarak kabul edilmesini problem edinir. Ona göre bilinen şeyler üst bilme yetileri tarafından mantık nesnesi olarak bilinirler; duyulan şeyler ise alt bilme yetileri tarafından duyusal bilimin ya da estetiğin nesnesi olarak bilinirler. Baumgarten'ın bakış açısı bilme yetileri ve bilme tarzları bakımından bizi bir düalite ile yüzleştirir: mantık ve estetik. Bu çalışmada Baumgarten'ın felsefesinde estetik ile mantığın nasıl konumlandırıldığı açık kılınmaya çalışılacaktır.

## Olmayana Ergi'nin Hayatımızdaki Yeri

*Dr. Nazif MUHTAROĞLU*

Bu tebliğ, olmayana erginin (kıyasu'l-hulf,reductio ad absurdum) sadece mantıkçı ve matematikçilerin ele aldığı, hayattan kopuk soyut bir akıl yürütme çeşidi olmadığını tam tersine insan hayatında deneyimlenen çok farklı bağlamlarda yaygın bir şekilde kullanıldığını göstermeye çalışacaktır. Bu akıl yürütme tarzının mantık ve matematikteki formel yapısı sunulduktan sonra, Nasreddin Hoca'nın "Kazan Doğurdu" fıkrasından sinema ve edebiyata, ondan felsefi ve dini metinlerdeki kullanımına ait farklı örnekler üzerinde durulacaktır. Birbirinden çok uzak gibi görünen bu bağlamların birbiriyle irtibatını görme imkanı içermesi açısından kritik düşünmenin önemli bir unsuru olan bu yöntemin disiplinler arası etkileşim ve diyaloğu sağlama ve hızlandırma potansiyeline değinilecektir. Sezgisel mantık (intuitionistic logic) vs. tarafından olmayana ergi yöntemine getirilen eleştiriler de dikkate alınarak bağlam duyarlılığını nazara verecek şekilde bu yöntemin incelenmesi amaçlanmıştır.

## Kurgu Mantığı

*Evren ÖĞRÜK (İstanbul Üniversitesi)*

John Woods'un soyut bilimlerde paradoks ve uyum kavramlarına getirdiği çözüm anlayışına ek olarak kurgu mantığının ifadesi.

## Anlama Ölçütü olarak Eleştirel Düşünme ve Mantık'ın kullanılması

*Arş. Gör. Cenk ÖZDAĞ (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)*

Eğitim programlarının hazırlanmasında, uygulanmasında ve program çıktılarının belirlenmesinde "anlama" terimiyle kastedilen bilişsel başarının sınırları yeterince net değildir. Herhangi bir metnin, bir önermenin veya bir bağıntının anlaşılma ölçütünü belirlemek bu belirsizliği gidermek için kilit önemdedir. Bu çalışmada, anlaşılan anlamsal birimin mantıksal sonuçlarını, gerekliliklerini ve olası çağrışımlarla arasındaki farkları saptayabilme becerisi, anlama ölçütü olarak sunulmaktadır.

Anlamanın ölçütü olarak anlam biriminin, cümle ise doğruluk koşullarının, ad ise adın gönderim koşullarının saptanması alındığında, bir çıktı olarak anlamanın sınırları netleştirilebilecektir. Bu koşulların saptanabilmesi için mantık, özel olarak eleştirel düşünme, bilgisinin edindirilmesi bir önkoşuldur.

## Analitik ve Hermeneutik Geleneklerde Akıl ve Dil: Mantığın (Grund) Evrenselliği Üzerine Frege ve Heidegger veya "Platonizm" ve Postmodern Nihilizmin Aşılmasının Logos'u -Metinsel Analizler ve Bir Bibliyografya Araştırması

*Doç. Dr. Erhan PULAT (Uludağ Üniversitesi)*
*Selim ÇÖREKÇİ (Hacettepe Üniversitesi)*

Biz, bu makalede, akıl, dil ve mantık sorunu üzerine analitik ve hermeneutik felsefi gelenekler arasında farklı bir diyalog ihtiyacının bulunduğunu vurgulamayı deneyeceğiz. Tezimizi daha açık bir tarzda ortaya koyabilmek için ilk olarak, Frege ve Heidegger arasında, mantığın evrenselliğinin savunulması bakımından, belki de hiç beklenilmedik bir uyuşmanın olduğunu öne süreceğiz. Daha sonra bu temelde, hem saf "Platonizme" ve hem de postmodern dekonstrüktif nihilizme ait mantıksal tutarsızlıklar ve sübjektivistik önyargılar, radikal bir kritik bakış açısıyla saptanarak belirtilecektir. Böylelikle, hem Frege'nin kararlı matematiksel eğilimlerinin ve hem de Heidegger'in iddialı varoluşçu tezlerinin, daha derinlikli olarak ve karşılıklı içten bağımlı bir evrensellikle anlaşılması imkanının gerçeklik kazanmasını öne sürme yolunda biraz daha ileriye gitmeye doğru bir işaret sunmuş olacağımızı düşünüyoruz.

**Anahtar Kelimeler**: Temel, Dil/Akıl, Frege, Heidegger, Mantık, Analitik Felsefe, Hermeneutik, Platonizm, Postmodernizm, Postyapısalcılık, Nietzsche, Derrida, Nihilizm

## Mantıksal Zeminde ‘Tanrı Vardır’ Önermesinin Gerçekliğine Dair

*Arş. Gör. Ayşe ŞAVKLIYILDIZ (Süleyman Demirel Üniversitesi)*

Tanrı konusu, dinler içinde bir ön kabul ve aşkın varlık olmakla birlikte, felsefe tarihi için her dönemin problematik meselelerinden biridir. Bu durum, konunun temelde iki farklı bakış açısı bağlamında tartışılmasını gerektirmektedir. Bu bakış açılarından ilki, Tanrı’nın varlığını tartışmayan, onu doğrudan kabul eden, ancak karşıt görüşlere karşı apolojik bir tavırla bu zorunlu varlığı kanıtlama çabasındaki din yahut inanç odaklı delillendirmeleri ortaya çıkarmıştır. İkinci bakış açısına göre ise, Tanrı’nın varlığını yahut yokluğunu eşit zeminde tartışan anlayış merkezdedir. Bu anlayışta varlığın ispatı, var olduğunun kabul edilmesini, yokluğunun ispatı da, yokluğunun anlaşılmasını yahut bilinemezci bir tutumu sonuç olarak belirlemektedir. Bu bakış açısının ilkinden farkı, Tanrı için yokluğun da varlığı kadar mümkün olması ve buna salt insan aklı tarafından karar verilmesidir. Bir başka alternatif duruş da, Tanrı’nın varlığıyla ilgili konuşmanın, konuşanın sınırları doğrultusunda gerçekleşme zorunluluğu olması sebebiyle, belirsiz ve göreli olacağı yönündedir. Ancak imanî bir alt yapıya sahip olsa dahi, Tanrı hakkında konuşulanın göreliliğinin, konuşmanın anlamlı yahut doğru olup olmadığını gerektirdiğini iddia etmek mantıksal açıdan kabul edilebilir değildir. Tüm bakış açıları aslında Tanrı’ya bakışın, bu anlamdaki dünya görüşünün ve konuyu değerlendirme noktasında merkeze alınan tutumun da anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Çalışmamızın amacı, Tanrı’nın varlığını tartışan temel iki yaklaşımın tez ve antitezlerini, tarihteki Tanrı tartışmalarını ele alarak değerlendirmek ve bahsi geçen ‘Tanrı vardır.’ yahut ‘Tanrı yoktur.’ önermelerinin mantıksal zeminde konumunu belirlemektir.

## Mantık ve Fenomenoloji Bağlamında Bilimde Metot ve Kesinliğe Dair

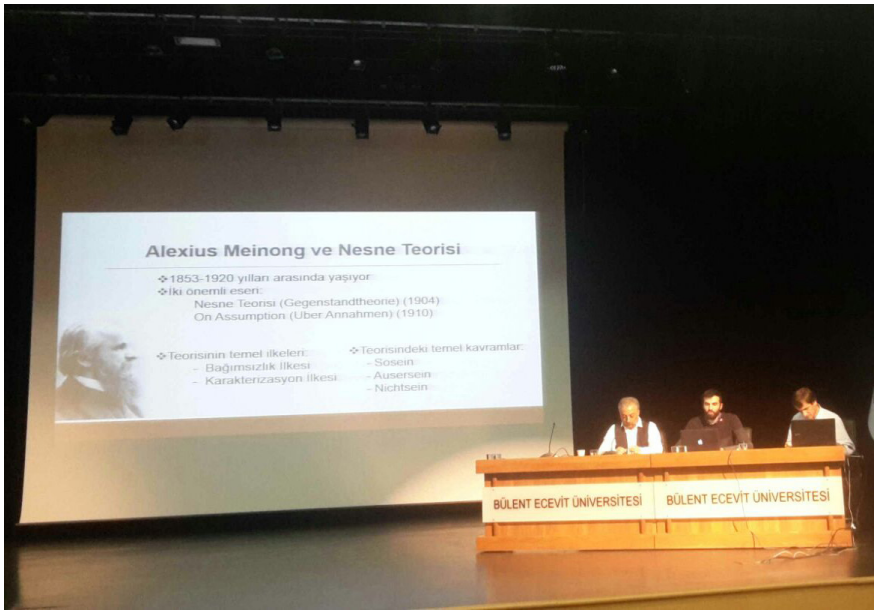
*Arş. Gör. Saliha Keleş TÜRKYILMAZ (Süleyman Demirel Üniversitesi)*

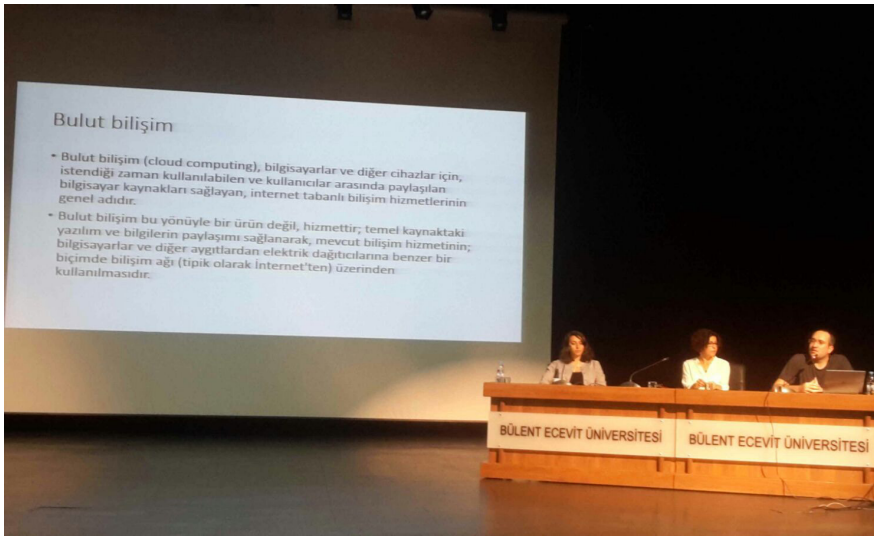
Modern dönemde özneden hareketle nesnenin anlaşılmasına bir tepki olarak ortaya çıkan fenomenolojik bakış açısında iddia edilen varlığın özüne ulaşma, mantığı yöntem olarak kabul eden bilimsel bakış açılarının öz anlayışı ile kesinliği noktasında uyum arz etmekle birlikte, öze ulaşma yöntemi bakımından bilmenin türü ve işleyişi noktasında -kanıtlanamaması hariç- farklıdır. Mantıksal çıkarımda öz, değişmez gerçekliği temsil etmesiyle herşeyin kaynağı ve sebebi manasındadır. Fenomenolojik bakış açısında ise öz, bir kendini dışa vurma, bilinme halinin ifadesidir. Yani fenomenolojik bakış açısında da mantıksal çıkarımda olduğu gibi bir bilme ve bilimsel kesinliğin var olduğu söylenebilir. Ancak bu bilme ediminin kişisel deneyime indirgenen yönü eleştiriye açık kısmıdır. Çünkü fenomenolojik bakış açısında ele alınan nesne-özne birlikteliğinde, epistemik anlamda öznenin keşfetmesi değil nesnenin kendini açması söz konusudur. Bu manada, bilginin kendisi olarak kabul edilebilecek olan öz, nesneden hareketle akıl için ne ölçüde mümkündür ve epistemik süreçler olan sezgi, duyu ve algının bu yöntemdeki rolü nedir?

# FOTOĞRAFLAR



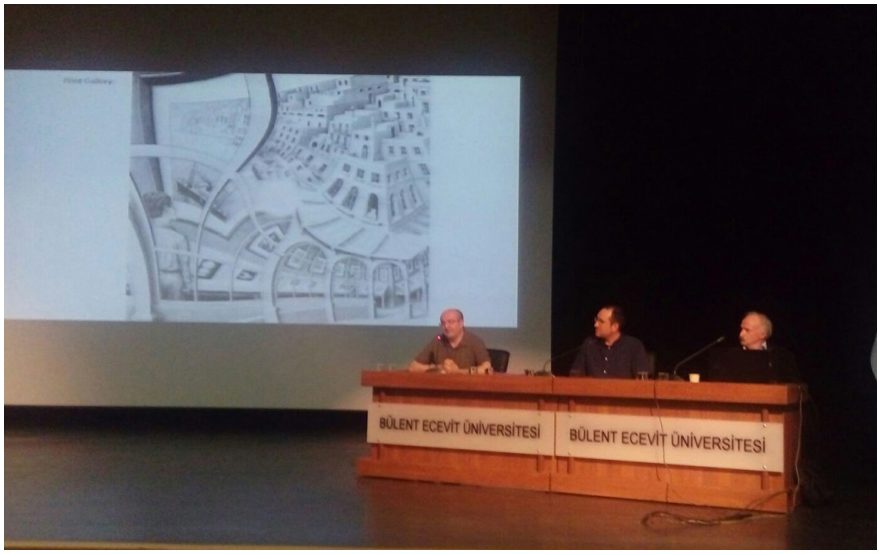




Alexius Meinong ve Nesne Teorisi
1853-1920 yılları arasında yaşıyor
İki önemli eseri:
Nesne Teorisi (Gegenstandtheorie) (1904)
On Assumption (Über Annahmen) (1910)
Teorisinin temel ilkeleri:
Bağımsızlık İlkesi
Karakterizasyon İlkesi
Teorisindeki temel kavramlar:
Sosein
Ausersein
Nichtsein
BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ
BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ


Bulut bilişim
Bulut bilişim (cloud computing), bilgisayarlar ve diğer cihazlar için, istendiği zaman kullanılabilen ve kullanıcılar arasında paylaşılan bilgisayar kaynakları sağlayan, internet tabanlı bilişim hizmetlerinin genel adıdır.
Bulut bilişim bu yönüyle bir ürün değil, hizmettir; temel kaynaktaki yazılım ve bilgilerin paylaşımı sağlanarak, mevcut bilişim hizmetinin; bilgisayarlar ve diğer aygıtlardan elektrik dağıtıcılarına benzer bir biçimde bilişim ağı (tipik olarak İnternet'ten) üzerinden kullanılmasıdır.
BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ
BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ


DA EPİSTEMİK MANTIK
Dr. Mustafa Bozbuğa
ÜSKÜDAR ÜNİVERSİTESİ
İSTANBUL BEYİN HASTANESİ
VE SİNİR CERRAHİSİ BÖLÜMÜ
BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ
BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ


BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ


BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ
BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ


CEVİT ÜNİVERSİTESİ
BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ


BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ
BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ












eddîn er-Râzî'ye Göre Kipler
Turgut AKYÜZ
Dr. Öğr. Üyesi
Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı
http://aves.erzincan.edu.tr/turgut.akyuz/
turgutakyuz@hotmail.com.tr


Modal mantığın ekledikleri nedir?
BÜLENT ECEVİT ÜNİV
1992


ZONGULDAK
ÖĞRETMENEVİ










www.safakgazete
Safak
TRABZON





























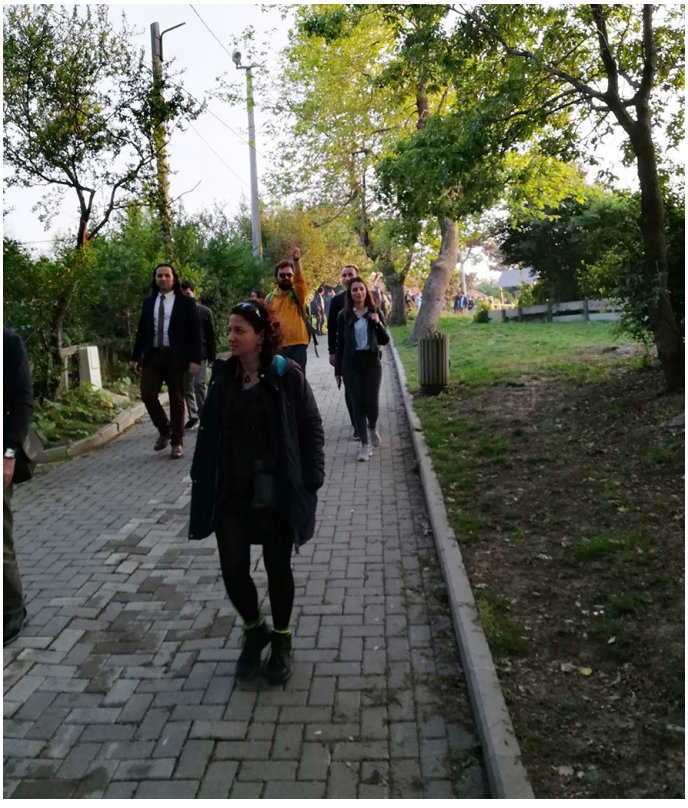





























Ottoman
DÜRÜM & KEBAP
BODRUM SEBZELİ DÖNER
ÇINAR OTEL


TTK
EĞİTİM OCAĞI
ÖNCE
EMNİYET