

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

BİLİNEMEZİN İFADE ARACI OLARAK
KISSA

(DOKTORA TEZİ)

Hanife KUTGİ

Danışman:
Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL

İSTANBUL
2024

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

BİLİNEMEZİN İFADE ARACI OLARAK KISSA
(DOKTORA TEZİ)

Hanife KUTGİ

Danışman:
Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL

İSTANBUL
2024

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı'nda 010216DR02 numaralı Hanife KUTGİ'nin hazırladığı “*Bilinemezin İfade Aracı Olarak Kıssa*” konulu doktora tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 06/02/2024 günü 11:00 – 13:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Dr. Öğr. Üyesi Selami VARLIK
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Cem KAMÖZÜT
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Zeynep GEMUHLUOĞLU
Marmara Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Hanife KUTGİ

06.02.2024

ÖZ

Bilinebilirlik Immanuel Kant'ta görüde inşa edilebilir olmakla ve Gottlob Frege – Georg Cantor çizgisinde ise biçimsel dizgede ve küme kuramsal modelde inşa edilebilirlikle belirlenmiş ve bu usule konu edilemeyenler sınırın ötesinde bırakılarak varlığın alanının bu yöntem çerçevesinde net bir şekilde belirlendiği düşünülmüştür. Felsefe faaliyeti de sınırlarının mutlak bir şekilde belirlendiği düşünülen bu alanda icra edilmiştir. Bu arka planda bilimin kesinliğine öykünen bir felsefe yaklaşımı savunulmaya başlamış ve felsefenin alanını da bilimde kabul gören sınırlarla belirleme eğilimine gidilmiştir. Ancak biçimsellik, ispat edilebilirlik ve mekanik nedenselliği kuşatacak biçimde farklı veçheleriyle karşımıza çıkan vakalar felsefeye ve varlık alanına çizilen bu sınırın belirleyici olmadığının farkına varılmasına ve ilginin ister istemez sınırın ötesindeki bilinemediği ve ifade edilemediği söylenene kaymasına sebep olmuştur.

Tezin amacı var olduğu bilinen ancak mevcut usullerin, biçimselliğin ya da ispat yöntemlerinin aracılığıyla hakkında konuşulamayan ara bir varlık alanının olduğunu göstermek ve sonraki aşamada bu usullerin belirleyici olmadığının farkındalığını sağlayarak mevzubahis alan hakkında hâkim felsefi fikriyatın kabul ettiği yöntemlerin dışında başka bir ifade imkânının olup olmadığını sorgulamaya açmaktır. Bu noktada tezin iddiası bilinemez ifade aracının kıssa olduğu ve kıssanın sahip olduğu dilsel üslup ve özellikleri bakımından kavramsal dilin ve bilimsel modellerin sınırlılıklarını aşan sofistike bir model teşkil ettiğidir. Model olarak kıssa var olan ancak bilgiye konu edilemeyen nesneler hakkında bilişsel değeri olan bir ifade imkânı sağlamaktadır. Kıssanın model işlevi vesilesiyle bilinebilir olanla ifade edilebilir olan arasındaki boşluk kapatılabilecek ve bilimsel yöntem içerisinde üzerine konuşulması imkânsız görülen alanın dahil edilmesiyle felsefenin çerçevesi genişletilmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kıssa, sınır, sınırlama, biliş, bilgi, dil, dil felsefesi, Kant, Frege, Cantor, Gödel, Ricoeur

ABSTRACT

Knownability was determined by being constructible in intuition in Immanuel Kant and by being constructible in the formal system and set-theoretic model in the line of Gottlob Frege – Georg Cantor, and what could not be subject to this procedure was left beyond the limit, and it was thought that the field of existence was clearly determined within the framework of this method. Philosophical activity was also carried out in this field, the boundaries of which were thought to be absolutely determined. Against this background, a philosophical approach that emulates the certainty of science has begun to be defended, and the tendency has been to determine the field of philosophy with the limits accepted in science. However, the cases that we encounter with different aspects of formalism, provability and mechanical causality have led to the realisation that this boundary drawn for philosophy and the field of existence is not decisive, and the interest has inevitably shifted to what is said to be unknowable and inexpressible beyond the boundary.

The aim of this thesis is to show that there is an intermediate field of existence that is known to exist but cannot be spoken about through existing procedures, formalism, or methods of proof, and in the next stage, by ensuring the awareness that these procedures are not decisive, to open the question of whether there is another possibility of expression about the field in question other than the methods accepted by the dominant philosophical intellectuality. At this point, the thesis claims that the medium of expression of the unknowable is the parable and that the parable constitutes a sophisticated model that exceeds the limitations of conceptual language and scientific models in terms of its linguistic style and features. As a model, the parable provides an expression with cognitive value about objects that exist but cannot be subject to knowledge. Through the model function of the parable, the gap between what can be known and what can be expressed can be closed and the framework of philosophy will be expanded by including the area that is considered impossible to talk about within the scientific method.

Keywords: Parable, boundary, limit, cognition, knowledge, language, philosophy of language, Kant, Frege, Cantor, Gödel, Ricoeur

ÖNSÖZ

Bilinemez olduğu ve ifade edilemeyeceği söylenen hakkında konuşmanın imkânı ve kavramsal dilin sınırlılıklarının nasıl aşılabileceği, lisansüstü dönemde üzerine düşündüğüm temel meseleydi. Böyle bir çalışmayı Kant ve sonrasında analitik felsefeyi doğuran süreç içerisinde yürütülen tartışmaları göz ardı etmeyecek ancak kıta felsefesinin felsefenin bilimsel yöntemini eleştiren temel düşüncelerini dahil edecek şekilde yürütmeyi amaçlıyordum. Zihnimdeki karmaşık düşünceleri danışmanım Prof. Dr. Ahmet Ayhan Çitil ile paylaştığımda pencereden uzaklara dalmış ve uzun bir sessizliğin ardından “sen aslında şöyle bir şey yapmak istiyorsun” diyerek o parçaları anlamlı bir bütün haline getirmiş ve bugün okumakta olduğunuz metnin temelini atmıştı. Bilinemezin ifade imkânını kıssa üzerinden çalışmanın kıssanın içinde bulunduğumuz coğrafyada bir rehber ve model teşkil ettiğine dair hafızanın canlandırılmasına ve kıssalardaki düşünsel derinliğin farkına varılmasına bir vesile olmasını temenni ettik.

O uzun süreli sessizlikten bugüne dek, danışman hocamla yaptığımız görüşmelerde konuşulanların geliştirilmesi ve iki kapak arasında vücut bulmasına kadar geçen zamanda çok şey oldu, çok şey değişti. Zamanın ve şahsi tarihimin şahitlik ettiği olağanüstü hadiseler içerisinde, değişen zamanda değişime tâbi olmayanın metin dokuma eylemim olması, *her şey ben yaşarken mi oldu* bilmem ama her şey ben yazarken oldu diye düşündürürdü bana sık sık. Nihayet bu satırları yazıyor olmam dünyada bulunuşun gereği olarak bunun sona erdiğinin bir işareti. Metnin donuk satırlarının arkasında yaşayan bir hayat ve buraya yansımayan “kahramanın sonsuz yolculuğunun” türlü adımlarından geçmiş düşünme ve yazma serüvenimin kıssası var. Bu kıssanın, satırların size söylemeyeceği, metni aşan ve onu mümkün kılan değerli faillerinden bahsetmek istiyorum.

Talebesi olmakla her daim müşerref olacağım danışman hocam Prof. Dr. Ahmet Ayhan Çitil rehberliği ve bilgeliğiyle yolumu aydınlatarak bu yolu yürünebilir kıldı. Bu kıssayı metin dokuma faaliyetinin dışına çıkararak kıssalara ve onlar vesilesiyle varlığa derinlikli bakmaya doğru evrilen değerli bir hayat tecrübesi kılan hocamdır. Yolculuğumuz boyunca benim düşüşlerim ve işlerin arka yüzünü bilmeyerek yaptığım

sorgulama anlarında yanımda olarak, kendime yönelik eleştirilerimde bile beni bana karşı savunarak her zaman desteğini hissettirdi ve müstesna şahsiyetiyle örnek oldu. Kıssadaki refakati ve hakkı ödenmez emekleri için kıymetli hocama teşekkür ederim.

Tez izleme jürisinde bulunarak bu kıssaya sonuna dek eşlik eden, önerileri, eleştirileri ve titizliğiyle metnin daha incelikli olmasını sağlayan Dr. Öğr. Üyesi Selami Varlık'a; tez izlemelerinde yönelttiği soruları, görüşleri ve eleştirileriyle metnin geliştirilmesine katkıda bulunan Prof. Dr. Mehmet Cem Kamözüt'e şükranlarımı sunarım. Metnin her aşamasını değer verip okuyan ve geri dönüşlerde bulunan hocalarımdan, her biri bir savunma gibi geçen tez izlemelerindeki katkıları sayesinde metin son haline gelebildi. Bu kıssanın kıymetli birer faili oldukları için kendimi şanslı addettiğim hocalarıma minnettarım.

Tez savunmasında değerli katkılarda bulunan ve doktora döneminde "Bilimde Teori ve Temsil" dersiyile kıssanın bir model olarak görülebileceğine dair ufkumu açarak tez konusunun şekillenmesinde önemli bir rolü olan Prof. Dr. Tahsin Görgün'e teşekkür ederim. Yüksek lisans bölümü için karar aşamasındayken öngörü ve rehberliğiyle bu kıssanın var olmasına vesile olan ilk adımlardan biri olan hocama ayrıca şükran borçluyum. Tez savunma jürisine katılma nezaketi göstererek değerli görüş ve eleştirilerini esirgemeyen, lisans zamanlarında felsefe ve sanata olan ilgimi artırarak bu yolun şekillenmesinde kıymetli etkileri olan Prof. Dr. Zeynep Gemuhluoğlu'na teşekkür ederim.

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü yüksek lisans ve doktoranın bütün aşamalarında nitelikli bir felsefe eğitimi almamızı sağladı. Bilgi birikimleri ve felsefe faaliyetleriyle bu kıssada etkin rolü olan Prof. Dr. Emre Şan, Dr. Öğr. Üyesi Esat Burak Şaman ve Dr. Öğr. Üyesi Ömer Behiç Albayrak hocalarıma teşekkür ederim.

Tezimi yazdığım ve yalnızca kütüphanesiyle değil, çalışma prensibiyle nadide bir kurum olan İslam Araştırmaları Merkezi'nin kurucuları ve yönetimi başta olmak üzere bütün çalışanlarına teşekkür ederim. Bir parçası olmakla onur duyduğum, sunduğu imkânlarla doktora sürecini kolaylıkla geçirmemizi sağlayan Araştırmacı Yetiştirme Projesi'nin değerli hocalarına; Prof. Dr. Tuncay Başoğlu, Prof. Dr. Nurullah Ardıç ve İslam Düşüncesi danışmanımız Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya'ya, desteklerini esirgemeyen Doç. Dr. Eyyüp Said Kaya ve Doç. Dr. Hümeysra Özturan'a ve koordinatörümüz İbrahim Köse'ye şükranlarımı sunarım. Hayal Perdesi Film Atölyesi ile sinema ve kıssayı birlikte

düşünmem hususunda yol gösteren ve düşüncelerini benimle paylaşan Murat Pay’a teşekkür ederim. Maddi desteklerinden ötürü İlim Yayma Vakfı’na şükran borçluyum.

Bu kıssanın en çok ihmal edilen ancak varlıklarıyla her şeyi kuşatan failleri; babam İbrahim Bey, annem Aynur Hanım, kardeşim Hatice ve eşi Ömer koşulsuz sevgi ve dualarıyla her zaman yanımdaydı. Üzerimdeki haklarını ödeyebilmemin mümkün olmadığı sevgili aileme minnettarım. Yeğenim Edibe Zeynep’e, ayrıca Pamuk ve Derviş’e kendileri farkında olmadan hayatıma kattıkları ferahlık için teşekkür ederim.

Kıssanın zorlu aşamalarında bana eşlik eden ve yol arkadaşım olmasıyla şükür vesilesi olan Dr. Esra Çifci’ye, tezin biçimsel kısmında yardımlarını esirgemeyen Sacide Ataş’a, her türlü moral ve destekleriyle yanımda olan arkadaşlarım Ayşe Didar Akbulut, Binazir Gashimzade, Sena Fidan Öztürk, Mervenur Yaman, Zeynep Gökgöz, Hediye Yaşar, Zeynep Büşra Özdemir, Sara Arıkan ve kıymetli halam Vesile Aydınal’e teşekkür ederim.

Bir ormanı andıran İSAM bahçesi ve her günlük içerisinde sakladığı mucizesiyle nefes almamı mümkün kılan doğaya, dizinin dibinde vakit geçirdiğim kıssalara, yolu yürümemi kolaylaştıran filmler, müzikler ve mekânlara teşekkür ederim.

Bütün imkânları mümkün kılan ve teşekkür vesilelerini benimle buluşturan Allah’a layıkıyla şükretmem mümkün değil. Tezimizin kıssalardaki düşünsel zenginliğin farkındalığına ve güzel çalışmalara vesile olmasını ümit ederim.

Bu kıssayı artık tamamlıyorum. Kıymetli danışmanım Ayhan Hocanın zaman zaman “bu senin son metnin değil, ilk metnin” demesini hatırd tutarak başlamakta olan yeni kıssanın bu ilk cümlelerine başlangıçların en güzeliyle, kıssaların en güzelini anlatanın İsmi ile başlamak isterim.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
BEYAN	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xii

GİRİŞ	1
--------------------	----------

BÖLÜM 1 KANT'TA BİLİNEMEZLİĞİN ANLAMI	9
--	----------

1.1. Kant'ta Bilginin Mahiyeti ve Sınırlandırılması	9
---	---

1.2. Düşünmek ve Bilmek Ayrımı	14
--------------------------------------	----

1.3. Nesne İnşa Faaliyeti	19
---------------------------------	----

1.4. Kavram ve Kavram İnşası: Felsefe-Matematik İlişkisi	22
--	----

1.5. <i>Saf Aklın Eleştirisi</i> 'nde Bilinemezin Farklı Türleri	26
--	----

1.5.1. Tezâhür – Kendindelik ve Fenomen – Numen Ayrımları	26
---	----

1.5.2. Sınır – Sınırlama Ayrımı	30
---------------------------------------	----

1.5.3. Akıl ve İdeaları: Ruh, Kozmos, Tanrı	34
---	----

1.6. <i>Pratik Aklın Eleştirisi</i> 'nde Bilinemez Olan	42
---	----

1.7. <i>Yargı Yetisinin Eleştirisi</i> 'nde Bilinemez Olan	51
--	----

1.7.1. Organizma, Bilim ve Sınıflandırma	53
--	----

1.7.2. Olgı – İnanç – Kanaat Nesneleri	57
--	----

BÖLÜM 2 KANT SONRASINDA BİLİNEBİLİRLİĞİN VE İFADE EDİLEBİLİRLİĞİN SINIRLARI	61
--	-----------

2.1. Frege'nin Projesi	62
------------------------------	----

2.1.1. Düşünce, Yargı ve Bildirim Tümcesi	66
---	----

2.1.2. Fonksiyon ve Kavram	69
----------------------------------	----

2.1.3. Anlam ve Gönderim	72
2.2. Biçimsel Olarak İnşa Edilemezlik	78
2.3. Modeli İnşa Edilemezlik	84
2.3.1. Küme Kuramsal Model	84
2.3.2. Bilimde Model	93
2.4. Nedenselliğe Tâbi Kılınamazlık	98
2.5. Bilgi Nesnelerinin Bilinebilirlik Bakımından Panoraması	106
2.5.1. Bildiğimiz / Bildiğimizi Sandığımız Nesneler	108
2.5.2. Henüz Bil(e)mediğimiz Nesneler	109
2.5.3. Varken Bil(e)mediğimiz Nesneler	110
2.5.4. Hiç Bilemeyeceğimiz Nesneler	110
BÖLÜM 3 KISSANIN BİLİNEMEZİ İFADE İMKÂNI	112
3.1. Dilin Farklı İfade İmkânları	112
3.1.1. Mît ve Şiir	112
3.1.2. Kıssa	119
3.1.2.1. Kıssanın Özellikleri	123
3.1.2.2. Kıssanın Dilsel Üslubu	130
3.2. Bilinemez Nesnelerle İlişkisi İçerisinde Kıssa	135
3.2.1. Kıssanın Bilgi Nesneleriyle İrtibatı	135
3.2.2. Kıssa ve Analitik <i>A posteriori</i> Yargılar	137
3.2.2.1. Kant'ta Yargı Sınıflandırması	137
3.2.2.2. Yargı Sınıflandırmasına Yönelik Eleştiriler	139
3.2.2.3. <i>Genesis</i> İtibariyle Analitik <i>A posteriori</i> Yargı	143
3.2.3. Kıssa ve Aşkın Öte İlişkisi	150
3.2.4. Felsefî Bakımdan Önemli Olan Kıssa	153
3.3. İfade Edebilme İmkânı olarak Kıssa	155
3.3.1. Kant Sonrası Dile Dönüş: Nesnenin Dilde İnşa Edilmesi	155
3.3.2. Dilde Sınır Çizmek	159
3.3.3. Felsefenin Nesne Temsil Etme Yöntemiyle İlgilenmesi	162
3.3.4. Model Olarak Kıssa	164
3.4. Kavram – Sembol İlişkisi Bağlamında Kıssa	171
3.4.1. Kant'ta Sembol ve Kavram	171

3.4.2. Ricoeur’ün Sembol ve Anlatı Kuramı.....	180
3.4.3. Sembolik Olanın Bilişsellği	189
3.5. Kıssanın Bilişsel Değeri.....	192
BÖLÜM 4 KISSA ÖRNEKLERİ.....	198
4.1. Bilgi Nesneleri ile İlişkisi İçerisinde Kıssalar	200
4.1.1. Bildiğimiz / Bildiğimizi Sandığımız Bilgi Nesneleri ile İlgili Kıssalar	200
4.1.2. Henüz Bilemediğimiz Bilgi Nesneleri ile İlgili Kıssalar	201
4.1.3. Varken Bilemediğimiz Bilgi Nesneleri ile İlgili Kıssalar	202
4.1.4. Hiç Bilemeyeceğimiz Bilgi Nesneleri ile İlgili Kıssalar.....	203
4.2. Kayser’in Elçisinin Hz. Ömer’in Kerametlerini Görmesi Kıssası.....	204
4.2.1. Kıssanın Özeti	204
4.2.2. Kıssanın Seçilme Gerekçesi	205
4.2.3. Kıssanın Safhaları	206
4.2.4. Değerlendirme.....	212
4.3. <i>Arrival</i> Filmi	213
4.3.1. Filmin Özeti	213
4.3.2. Filmin Seçilme Gerekçesi	214
4.3.3. Kıssanın Safhaları	215
4.3.4. Değerlendirme.....	220
4.4. Cennetten Yeryüzüne İnme Ayetleri	222
4.4.1. Kıssanın Özeti	222
4.4.2. Kıssanın Seçilme Gerekçesi	222
4.4.3. Kıssanın Safhaları	223
4.4.4. Değerlendirme.....	225
SONUÇ.....	227
BİBLİYOGRAFYA.....	233
ÖZGEÇMİŞ	247

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
Bkz. / bkz.	bakınız
çev.	çeviren
der.	derleyen
ed.	editör
haz.	hazırlayan
s.	sayfa
vb. / vs.	ve benzeri / vesaire

GİRİŞ

“Biz yine kıssaya geldik. Zaten o kıssadan ne vakit dışarıya çıkmıştık?”¹

Felsefe tarihi içerisinde yapılagelen tartışmaların serencamı dikkate alındığında bilinebilir olanın sınırının net bir şekilde çizildiği iddiasından hareketle bilinemez olan sınırın ötesinde bırakılmış ve buradan hareketle felsefe faaliyeti bütünüyle bilinebilirin alanına yönelmiştir. Dolayısıyla felsefe son iki yüzyıldır kendisini bilinebilir olanın açılması üzerinden, bilinemez olanın sınırın dışında olduğu bir çerçeve içerisinde konumlandırmıştır. Bahsettiğimiz bu iki yüzyıllık serüveni içerisinde bilinemez olanın sınırını anlamak ve sorgulamak istediğimizde belirleyici bir isim olarak karşımıza Immanuel Kant çıkmaktadır. Kant, görüde temsil edilemeyenin bilgiye konu olamayacağını ifade etmiş ve bilinebilirliğin alanını görüsel karşılığı olmakla sınırlamıştır. Dolayısıyla Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nde ele aldığı nesne inşa faaliyetine göre kurulamayan herhangi bir şeyin bilinmesinden ve kavranılmasından söz etmek mümkün değildir. Felsefecilerin takdir ettiği bir isim olmakla birlikte Kantçı düşünce eleştirilerek farklı şekillerde dönüştürülmeye çalışılmıştır. Bu eleştiri çizgilerinden birinde Gottlob Frege ile düşünülebilir olanın dile getirilebilir olanla ilişkilendirilmesiyle bilinebilirlik meselesi dile doğru evrilmiş, Kant’ta belirli tasavvurların birliği olarak inşa edilen nesne, Frege’de dilde inşa edilen bir şeye dönüşmüştür. Böylece Kant’ta bir imge (Alm. *Bild*) üzerinden yakalanan nesnenin yerini kümeler dünyası ve modelin aldığı yeni bir bağlam ortaya çıkmıştır. Zihinden dil odağına geçilmesiyle nesne, görüsel karşılığı ve ikisi arasında bağı kuran şema üçlü çerçevesinde aracı rolündeki şema, aracı model haline gelmiştir. Bu kez bilinebilirlik, bir şeyin dil ile ilişkisi içerisinde modeli olması üzerinden gerçekleşmiş ve modeli açıklayan bir kavram geliştirilmesiyle birlikte düşünülmüştür. Kant ve sonrasındaki gelişmelerle nesnenin dilde ve modelde inşa edilmesiyle başlayan süreç, bilinebilirliğin aynı zamanda ifade edilebilirlikle birlikte düşünüldüğü bir bağlam ortaya koymuştur. Bütün bu arka planda bilimin kesinliğine öykünen bir felsefe yapma

¹ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevi*, çev. ve şerh. Tâhir’ul-Mevlevî, İstanbul: Selâm Yayınları, 1965, 1/3, 1508.

biçimi savunulur hale gelmiş ve felsefenin alanını da bilimlerin kabul gördüğü alanla sınırlama eğilimine girilmiştir. Bu düşünüş biçiminin etkisinde mekanik nedenselliğin ve olguların hâkim olduğu bir anlayış egemen olmaya başlamış ve bu itibarla gerçeklik, belirli bir düzenlilik ve nedensellik içerisinde sunulan ve görüyle sınırlanan bir çerçeveye belirlenmiştir.

Biçimsellik, ispat edilebilirlik ve mekanik nedenselliği kuşatacak biçimde farklı veçheleriyle karşımıza çıkan vakalar, bu çerçevenin sorgulanmasına sebep olmuştur. Kurt Gödel teoremleri, Georg Cantor'un küme kuramı ve kuantum fiziğindeki gelişmeler bizi farklı şekillerde bilinemezlik türleriyle karşılaştırmıştır. Bir kümenin güç kümesi içerisinde adı dahi konulamayan, başka bir açıdan yönelimsel edimler üzerinden nesnemiz kılınamayan ya da kavramsal olarak tüketilemeyen ama tecrübemizle irtibatının gittikçe daha fazla konuşulduğuna şahit olduğumuz bütün bu meseleler kendisini her ne kadar farklı alanlarda ve farklı tartışma konuları içerisinde gösterse de hepsi sınır meselesiyle alakalıdır. Bilinemezlik sorununun bütün bu farklı veçheleri bize biçimsel ve nedensel çerçeve içerisine dâhil edilemeyen, kendisini bir şekilde gösteren, var olduğu bilinen ancak bilgiye konu edilemeyen ve dilin sınırları içerisinde hakkında konuşulamayan vakalarla karşı karşıya getirmektedir. Bu durum mevzubahis filozoflar tarafından çizilmiş olan sınırın varlık alanına dair mutlak ve belirleyici olmadığını göstermektedir.

Sunduğumuz bu çerçeve itibariyle tezimizin amacı felsefenin alanına dair çizilen sınırı ve bu sınırla ilişkimizin mahiyetini sorgulayarak bilinemezlin ifade imkânını aramaktır. Bizim bu düşünüş tarzından farkımız, bilgiye konu edilemeyen ve dile getirilemeyeni tamamen sınırın ötesinde bırakmayı telkin etmek değil; bilakis bilinebilir ile bilinemez olanın beyaz ve siyah şeklinde iki ayrı alan olarak mutlak bir biçimde ayrılamayacağını, arada gri bölge olarak tabir edebileceğimiz az önce sunduğumuz örnekler vesilesiyle fark ettiğimiz, var olduğunu bildiğimiz ancak hakkında konuşamadığımız bu bölge hakkında kabul görmüş felsefî yöntemler dışında başka bir usulle felsefe yapıp yapılamayacağını sorgulamaya açmaktır. Bu noktada bilinebilir olanla ifade edilebilir olan arasındaki boşluğun dilin içerisinde nasıl tutulabileceği sorusuyla karşılaşılır. Bilinebilirlik mevzuu ve onun dilde temsil edilebilirliği gündeme geldiğinde ise *logos*'un yani kavramsal olanın sınırlılığı, başka ifade imkânlarının ne ölçüde felsefeyle ilişkilendirilebileceği konusunu önemli hale getirir. Bu noktada temel

soru, Kant ve sonrasındaki gelişmelerle görüde temsil edilebilirlikle belirlenen ve ifade ettiğimiz farklı vakalar vesilesiyle bu çerçeveyi aşan varlık alanı hakkında spekülâtif dilin sınırlılıklarını aşabilme yetisine sahip başka bir ifade kipinin mümkün olup olmayacağıdır. Bahsettiğimiz bu alanı da dikkate alarak felsefe yapabilmek için bilimsel modelin ötesinde bir modele ihtiyacımız bulunmaktadır. Bu noktada kıssanın bilimsel modelin sınırlılıklarını aşan bir model sağlayabileceğini ve böylece ifade edilebilirliğin imkânlarının kıssa vesilesiyle genişletilebileceğini düşünüyoruz. Kutsal kitaplarda, edebiyat ve tasavvuf alanındaki hikâyeler için kullanılan kıssa terimi genel itibariyle bir kişi ya da hadiselerin hikâye edilerek anlatıldığı dil formu olarak ifade edilebilir. Kanaatimizce kıssa bilimsel modellerin aksine sahip olduğu dil ve anlatım üslubu sebebiyle sofistike bir model sunmaktadır. Kıssanın bu anlamda avantajı Kant sonrası dilde ve modelde inşa ile sonuçlanan, bilinebilirliğin ifade edilebilirlikle düşünüldüğü bir sürecin sonunda bilinemez olanı ifade etmeyi mümkün kılan bir model sağlaması ve aynı zamanda bilişsel bir işlevi haiz olmasıdır. Bu noktada öncelikle vurgulamak istediğimiz husus, tezde konu edildiği şekliyle kıssayı mevcut literatürde anlaşıldığından farklı şekilde ele aldığımız ve bu itibarla dolaşıma sokmayı umut ettiğimiz bir kıssa kavramımızın olduğudur. Bu açıdan ilgimizi herhangi bir kutsal kitapla veya eserle sınırlamaksızın genel olarak kıssa formunun bilinebilirlikle ilgili meselede felsefe açısından ifade imkânlarını ele almayı amaçlıyoruz. Bilinemezin ifade aracı olarak kıssayı düşünmemizin sebebi ise yaşadığımız coğrafyanın anlatı geleneğinde önemli bir yekûn tutmasıyla birlikte barındırdığı zenginliğe ve özellikleri itibariyle model olarak görülmeye uygun olmasına tezat bir şekilde felsefi ve düşünsel bir bağlama konu edilmemiş olmasıdır. Amacımız ihmal edildiğini düşündüğümüz bu imkânın felsefe faaliyetine dahil edilmesine vesile olmaktır.

Bütün bu anlatılanlar neticesinde hipotezimiz, varlık alanının kendini gösteren farklı vakalar sebebiyle dar bir çerçeveye sınırlandırılmayacak genişlikte olduğu ve gerçeklik üzerine konuşmanın yegâne kriterinin görüsel olarak inşa edilebilirlik ve kavramsal olarak dile getirilebilirlikle sınırlandırılmayacağı düşüncesinden hareketle, kıssanın felsefenin alanını genişleten, var olduğu bilinen ancak ifade edilemeyen bir nesne hakkında ifade imkânı sunan, muhataplarını nazariyata davet eden bir model olduğudur. Vurgulamak istediğimiz önemli nokta, amacımızın kıssadan hareketle nasıl bir kuram geliştirileceğine dair bir yöntem sunmak olmadığıdır. Bu noktada biz kıssanın

bir model olarak kendisinden hareketle bilinemez bir nesne hakkında geliştirilecek kuramın sadece sahip olması gereken özelliklerinin belirtilebileceğini düşünüyoruz. Bununla birlikte tezin amacının kavramsal dilin sınırlılıkları içerisinde dilde temsil edilemeyen alanı da kuşatan bir felsefe yapma biçiminin mümkün olduğunu ifade etmeye çalışmak olduğundan kıssanın spekülatif dilin sınırlılıklarını aşma imkânını ele almanın *logos*'un dışlandığı anlamına gelmediğine ve bu çalışmanın *logos*'un sınırları içerisinde gerçekleştirildiğine dikkat çekmek isteriz. Ayrıca vurgulamak istediğimiz husus, tezin nesne odaklı olduğu ve özellikle var olduğu bilinen ancak ifade edilemeyen bir nesnenin kıssa aracılığıyla ifade edilebilirliğiyle ilgilendiğidir. Tezimizin başlığının “Bilinemezın İfade Aracı Olarak Kıssa” olmasının anlamı da budur. Bu bakımdan Kant ve sonrasındaki gelişmelerin nesnenin dilde ve modelde inşa edilmesiyle nihayetlenen sürecin sonunda kıssanın da böyle bir model olabileceğini söylemeye çalışmamızın tezi özgün kıldığını ifade edebiliriz.

Literatürde kıssa üzerine yapılan çalışmalara ana hatlarıyla değinmek gerekirse, eserlerin geneli ilahiyat sahasında özellikle Tasavvuf, Türk-İslam Edebiyatı ve Dinler Tarihi alanında yoğunlaşmıştır. İlahiyat sahasında yapılan çalışmalar daha çok peygamber kıssaları ve kıssadan hisse çıkarmaya dönük ahlaki kıssalarla ilgilidir. Kur'an-ı Kerim kıssalarına odaklanan ön plana çıkan çalışmalar, İdris Şengül'ün *Kur'an'ın Temel Prensipleri Işığında Kıssaların Tahlil ve Değerlendirilmesi* isimli doktora tezinin kitaplaştırılmış hali olan *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*, Mustafa Öztürk'ün *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti ile Kıssaların Dili* isimli çalışmaları, Şaban Özkavukçu'nun *Kur'an-ı Kerim'den Peygamber Kıssaları*, Ahmet Kaleli'nin *Kur'an-ı Kerim'de Peygamber Kıssaları* bu çalışmalar arasında sayılabilir. Genel olarak Kur'an kıssalarına odaklanan bu çalışmaların yanında özel olarak peygamber kıssalarıyla ilgili yapılmış çalışmalar arasında Abdurrahmân Câmî'nin *Beşinci Taht: Yûsuf ve Züleyhâ*, Fatma Bayram'ın *En Güzel Kıssa*, Şerife Akpınar'ın *Kıssa-i Yusuf* isimli çalışmaları zikredilebilir. Ahlaki hisseler çıkarmayı amaçlayan kıssalara örnek olarak Türkçeye çevrilen Avfi'nin *Bir Kıssa Bin Hisse: Doğu'nun En Güzel Hikâyeleri*, Şehabeddin Sühreverdi'nin *Cebraîl'in Kanat Sesi*, Feridüddin Attar'ın *Mantıku't-Tayr* isimli eserleri ifade edilebilir. Tasavvuf alanında yapılan kıssa özelindeki çalışmalar Mevlâna Celaleddin Rûmî'nin *Mesnevî*'sinde yer alan kıssalar ağırlıklıdır. Şefik Can'ın *Mesnevî*'deki kıssaları derlediği çalışma olan *Mesnevî Hikâyeleri*, Kudsi Erguner ve Arzu

Açan Erguner'in hazırladığı Mesnevî'de yer alan kıssaların muhtasar hali olan *Mesnevî'den Hikâyeler* ya da özel olarak çeşitli kıssalara dair yapılan Fatih Çıtlak'ın *Mesnevi Şerhi: Padişah-Cariye Kıssası* gibi çalışmalar örnek olarak sunulabilir. Bu eserlerin yanında kıssa ve öykü formunu inceleyen eserler de mevcuttur. Kur'an kıssalarının formu ve sinema arasında benzerlik kuran Züheyr Manzur El-Mezidî'nin Türkçeye çevrilen *Kur'an Kıssalarında Sinematik Özellikler: Müslüman Sanatçıda Tasavvur Oluşumu* eseri, Doğu'nun klasikleşen hikâyelerinden hareketle öykü formunu inceleyen Necip Tosun'un *Doğu'nun Hikâye Kuramı* başlıklı çalışması öne çıkan örnekler arasındadır. Dinler tarihi açısından öne çıkan eserlerden Şehmus Demir'in *Mitoloji, Kur'an ve Tarihi Gerçeklik*, Salime Leyla Gürkan'ın "Hz. İbrahim'in Oğlunu Kurban Etmekle İmtihanı: 'Akeda ve Zebih Kıssaları ve Teolojik-Etik Açılımları Üzerine Mukayeseli İnceleme", Ali Osman Kurt'un "İki Kral - İki Hikâye: Kral Saul ve Kral Davut -Tarih ve Mitoloji Işığında Bir Okuma" isimli çalışmaları örnek olarak verilebilir.

Türkçede kıssa üzerine yapılan tezlerin ilahiyat ve edebiyat bölümlerinde yoğunlaştığı söylenebilecektir. Felsefe anabilim dalında anlatı ve öyküye dair yapılan çalışmalar sınırlı sayıda olup daha çok bir öykünün ontolojik ya da varoluşçu temalarını ortaya koymakla ilgilenmiştir. Edebiyat alanındaki tezler kıssanın dilbilimsel ve metin odaklı incelenmesine dayalıdır. İlahiyat alanındaki tezler tefsir, hadis ve tasavvuf bölümlerinde Kur'an'daki peygamber kıssaları üzerine çalışılmıştır. Dinler Tarihi alanında yapılan çalışmalar Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerîm kıssalarının mukayeseli bir şekilde incelenmesine yoğunlaşmıştır. Bunun yanında mitoloji ve kıssayı mukayeseli bir şekilde ele alan çalışmalar da mevcuttur. Din Eğitimi ve Din Psikolojisi alanlarında Kur'an kıssaları eğitim, ahlak ve psikolojik açıdan ele alınıp incelenmiştir. Felsefe ve Din Bilimleri alanında ise kıssayla ilgili tezler İslam filozoflarının sembolik kıssaları üzerine hazırlanmıştır. Bu alanda yapılan son tezlere örnek olarak Hasan Hüseyin Çağan'ın "İbn Sînâ'da Nefsin Yetkinliği Meselesinin Salaman ve Absal Kıssası Üzerinden İncelenmesi", İlknur Söylemez'in "İbn Tufeyl'in Hay b. Yakzan ve Daniel Defoe'nun Robinson Crusoe Adlı Eserlerinin Tarihsel Fenomenolojik Açıdan İncelenmesi", Fatma Turğay'ın "İbn Sînâ'nın Sembolik Hikayelerinde Ahlak Felsefesi" isimli yüksek lisans tezleri örnek olarak ifade edilebilir. Felsefe ve Din Bilimleri alanı haricinde kıssa üzerine yapılan çalışmaların alanları gereği felsefi bir çerçevede gerçekleşmediğini söylemek mümkündür.

Mevcut literatürden hareketle kıssanın felsefi ve düşünsel açıdan ele alındığı çalışmaların sınırlı sayıda olduğu söylenebilecektir. Kıssaya bu açıdan yaklaşan eserlere örnek olarak Tahsin Görgün'ün kıssanın içinde bulunan gerçeklik için bir emsal ve model teşkil ettiğini izah ettiği *İlâhî Sözün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'ân* isimli çalışması, Burhanettin Tatar'ın kavramların hadise odaklı anlaşılabilirliği ve bu noktada Kur'ân kıssalarının kavramların oluşumuna katkı sağladığını ifade ettiği “Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar” çalışması, Zeynep Gemuhluoğlu'nun Yusuf Kıssasından hareketle İslam sanat düşüncesinin imkânlarını ele aldığı “Sanatı ‘En Güzel Kıssa’dan Talim Etmek -Abdurrahmân Câmî’nin Yusuf ve Züleyha Mesnevîsine Dair bir İnceleme-” makalesi, Sadık Kılıç'ın Kur'ân kıssalarını tarih felsefesi açısından ele aldığı “Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar” çalışması öne çıkan örnekleri ifade eder. Bunun yanında İslam filozoflarının sembolik hikâyeleriyle ilgili olarak Türkçeye çevrilen eserler arasında İbn Sina ve İbn Tufeyl'in *Hay bin Yakzan* ve Henry Corbin'in *İslâm Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler: İbn Sînâ, Sühreverdî, A. Gazzâlî, Necm -i Râzî* örnek çalışma olarak belirtilebilir. Özellikle ilahiyat ve edebiyat alanında kıssayla ilgili çalışmalar ele aldığımız örnekleri aşan oldukça geniş bir yelpaze sunsa da kıssaya felsefi açıdan yaklaşmamız sebebiyle literatür ancak konumuz çerçevesinde kaynakçamıza dahil olabilmektedir.

Bu anlatılanlar neticesinde tezimiz ilk olarak, bilinemez olana dair sınırın nasıl çizildiğini gösteren ve ikinci olarak bilinemez olanın ifade edilebilirliğiyle ilgilenen bir araştırma sunmayı amaçlamaktadır. Biz bu noktada bilinebilir olanın sınırları içerisinde bilinemez olanla ilgili neyi bilebiliriz sorusunu sormayı ve kıssanın bu anlamda nasıl bir ifade imkânı ve model teşkil ettiğini ele almayı amaçlıyoruz. Sorunsal odaklı bir tez olması açısından tek bir filozof ve düşünür odaklanmayan çalışmamızda öncelikle tezde düşüncelerinden destek aldığımız filozofların kendi eserlerinden hareketle ana metni dokuyup ardından ikincil kaynaklarla metni zenginleştireceğiz. İfade ettiğimiz sorunsalımızı kırmızı bir iplik olarak nitelersek, bu ipliği esas alarak meseleyi tartışabileceğimiz filozofların görüşlerini ele alıp kendi fikrini ortaya koyan bir metin dokumaya çalışacağız. Bu noktada Kant, hem bilinebilirliğin sınırını belirleyen bir isim olması ve kendisinden sonra nesnenin dil ve modelde inşa edilmesi sürecini başlatması hem de sembol-kavram arasında geçiş yapmayı mümkün kılması açısından tezin bütün bölümlerinde baş figür olarak yer almıştır. Buna göre tezin ilk bölümünde bilinebilirlik

ve ifade edilebilirliğe dair tartışmayı radikal bir şekilde değiştiren isim olan Kant'tan hareketle bilinebilirliğin anlamını ve onun Üç Kritik'inde ortaya çıkan farklı bilinemezlik türlerini ele alarak bilinebilirliğe nasıl sınır çizildiğine dair genel bir şema sunmayı amaçlıyoruz. Ardından Kant sonrası meselenin dile dönüşünü Frege'den hareketle izah edip Kant sonrasında modeli inşa edilebilir olanla nihayetlenen süreci anlatarak çağdaş düşüncede bilinebilirliğin ve ifade edilebilirliğin sınırlarını aşan vakaları Kurt Gödel, Georg Cantor ve kuantum fiziğindeki gelişmeler üzerinden model ve küme kuramı, biçimsel dizgede inşa edilebilirlik ve nedensellik düşünceleri bağlamında izah edip bilimsel modelin özelliklerini ele alacağız. İlk iki bölümde bilinebilirlik sınırına dair genel bir çerçeve sunduktan sonra bilgi nesnelerinin bilinebilirlik bakımından panoramasını ortaya koyarak bilgi nesnelere dair bir tasnif yapacağız.

Kıssaya odaklandığımız üçüncü bölüm ise beş tema çerçevesinde ele alınmıştır; kıssanın betimleyici şeması, bilinemez nesnelerle ilişkisi içerisinde kıssa, ifade edilebilirlik imkânı olarak kıssa, sembol – kavram ilişkisi bağlamında kıssa ve kıssanın bilişsel değeri. Dilin farklı ifade imkânlarıyla başlayan bölüm felsefe tarihi içerisinde felsefeyle irtibatlı bir şekilde düşünülmüş olan mit ve şiirin *logos* karşısındaki konumunu ele alır. Dilin bir diğer imkânı olan kıssaya dair ilk tema onun literatürde nasıl tanımlandığı, özellikleri ve dilsel üslubunu ele alıp betimleyici bir çerçeve sunar. Sonraki tema ise tezin başlığı olan “Bilinemezın İfade Aracı Olarak Kıssa” tabirinin ilk kısmı yani kıssanın bilinebilirlikle ilişkisine odaklanmaktadır. Bu kısımda kıssanın bilgi nesneleriyle irtibatını, *genesis* itibarıyla analitik *a posteriori* yargılarla ve aşkın öteyle ilişkisini ortaya koymayı ve ilk bölümde ele aldığımız bilgi nesneleriyle kıssanın ne anlamda ilişkilendiğini göstermeyi amaçlıyoruz. Bu kısım ayrıca tezimizde ortaya koyduğumuz kıssa anlayışımızın temel tutamaklarını ifade etmektedir. Bu temel kavramlar göz önünde bulundurulduğunda bölümün ilk kısmında sunduğumuz literatürdeki kavramsal çerçeveden farklı olarak bizim kıssayı nasıl tanımladığımızı ve felsefi bakımdan önemli olan kıssaların hangi özelliklere sahip olduğunu izah etmeye çalışacağız.

Sonraki bölüm “Bilinemezın İfade Aracı Olarak Kıssa” tabirinin ikinci kısmı yani kıssanın ifade edilebilirlikle ilişkisini ortaya koymaktadır. Bunun için öncelikle meselenin Kant sonrasında dile nasıl döndüğünü ve nesnenin ne anlamda dilde inşa edilmeye başladığını ele alacağız. İlk bölümde Kant'ın bilgiyi sınırlamasına benzer şekilde ifade edilebilirlik kısmında Ludwig Wittgenstein'ın dile sınır çizmesine dair

düşünceleri yer alacaktır. Kant ve Wittgenstein'in felsefenin esasında nesnenin kendisiyle değil, onu temsil etme yöntemiyle ilgilendiğine dair düşüncelerinden hareketle kıssanın nesneyi bilmeyi değil, onu dilde temsil etmeye yönelik bir ifade imkânı sunduğunu söylemeye çalışacağız. Son olarak Kant ve sonrasındaki gelişmelerin nesnenin modelde inşa edilmeye başladığı süreci ve kıssanın ikinci bölümde ele aldığımız bilimdeki modelden ne açıdan farklı olduğunu izah edip kıssanın bir model olarak ifade aracı olduğunu anlatmaya çalışacağız. Kıssanın ifade aracı olmasının birinci ayağı kıssanın model olması, ikinci ayağı ise sembol ve kavram arasında kurulan ilişkidir. İlk bölümüne Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bilgiye dair sınırlamasıyla başladığımız tezde Kant bu kez *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'yle sınırlanan bilgi anlayışının sembol-kavram ilişkisi bağlamında genişletilmesiyle yer alır. Bu noktada sembolik olanın bilişselliğini anlatı kuramına bağlamamızı mümkün kılan Kant'ın sembol kuramını anlatı kuramına bağlayan Paul Ricoeur'dür. Kant'ın düşüncelerinden hareketle ele aldığımız sembolik olanın bilişel oluşu aynı zamanda kıssanın bilişsel değerine geçiş yapmayı mümkün kılar. Dolayısıyla bölümün son kısmında kıssanın ne anlamda bilişsel değere sahip olduğunu göstermeye ve son bölümde ise seçtiğimiz kıssa örnekleri üzerinden tezde öne sürdüğümüz kuramımızı desteklemeye çalışacağız.

BÖLÜM 1

KANT'TA BİLİNEMEZLİĞİN ANLAMI

Tezin ilk olarak amacı farklı bilinememe ve ifade edilememe sınıflarını ayırt edip bunların hangilerinin kıssalar bakımından önemli olduğunu göstermek için bir yol inşa etmektir. Bilinemez ve ifade edilemez olanın belirli bir sınıfının olup olmadığı şayet öyleyse bunlardan hangilerinin kıssaların alanına girdiği meselesini ele almaya çalışacağız. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak felsefe faaliyetinin seyrinde belirleyici bir isim olan Immanuel Kant'tan hareketle bilinemezliğin nasıl bir sınır çerçevesinde anlaşıldığını ortaya koyup Üç Kritik esasında bilinemez olanın farklı tür ve bağlamlarını ifade edeceğiz. Bu bağlamda Kant'ın felsefesini anlamaya hazırlık olması açısından sınır projesini ve felsefesinin temel kavramlarını ana hatlarıyla izah edeceğiz.

1.1. Kant'ta Bilginin Mahiyeti ve Sınırlandırılması

Kant'ın projesinin insanın aklına ve bilebilme yeteneğine aklın kendi olanaklarını kullanarak bir sınır çizmek ve bu sınır çerçevesinde söylenebilen ile söylenemeyeni ayırt ederek Batı felsefesi ve metafiziğine bir eleştiri yöneltmek olduğu ifade edilebilir. Kant bu durumu, “Çağımız her şeyin boyun eğmek zorunda olduğu gerçek bir eleştiri çağıdır” sözleriyle ifade eder.² Bu bağlamda aklın sınırlarını belirleyerek metafiziği sağlam bir bilim haline getirmek, sınırın nasıl çizildiği ve bilginin ne kadar genişlediği konusunda farklılaşsa da Kant'ın eleştiri öncesi ve sonrası dönemlerinin temel meselesi olmuştur.³ Bu açıdan kritik (Alm. *Kritik*)⁴ kavramının Kant'ın felsefe projesinin esasını oluşturduğu ifade edilebilecektir. Kant, “kritik” terimini genel olarak belirli bir iddianın kaynak ve

² Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. ve ed. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, A XI dipnot.

³ H. Bülent Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018, s. 27.

⁴ Almanca *Kritik* ile Fransızca *critique* sözcüklerini Kant bağlamında “eleştiri” olarak karşılamak doğru görünmemektedir. Çünkü her üç kritik eserinde de kritik felsefe her ne kadar eleştiriyi içerse de bununla sınırlandırılmayacak ölçüde daha geniş bir anlamı haizdir. Bu anlamda “kritik” kavramı “kriter” ve “kriz” sözcükleriyle birlikte düşünülebilecek ve bu şekilde Kantçı anlamda bir şeyin kritik edilmesi de “o şeyin krize sokularak kriterlerinin sorgulanması ve yeni kriterlerinin belirlenmesi” anlamına gelecektir. Bkz. Jean-François Lyotard, *Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği*, çev. Emine Sarıkartal, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014, s. 17 dipnot.

ilkelerinin incelenmesine dayalı rasyonel olarak değerlendirilmesi anlamında kullanırken metafizik bilginin imkânını ve onun kaynak, koşul ve sınırlarını (İng. *boundary*) araştıran özel bir “saf aklın Kritiği” geliştirmeye başlamıştır.⁵ *Saf Aklın Eleştirisi*’nde “kritik” kavramı da bu anlamla şekillenmiş, aklın *a priori* metafizik bilgiye ulaşabilmek için ihtiyaç duyduğu mahkemenin saf aklın kritiğinden başka bir şey olmadığı ifade edilmiştir.⁶ Bu mahkeme sayesinde aklın temelsiz iddiaları reddedilebilecek ve haklı talepleri *a priori* ve kesin bir şekilde güvence altına alınacaktır. Kritik yoluyla arındırılmış metafiziğin faydası, teorik aklın tecrübenin sınırlarının ötesine geçmemesi gerektiğini öğretmesi, sınırın ötesine geçtiği ilkelerin esasında aklın kullanımını genişletmediğini bilakis daralttığını fark ettirmesidir.⁷ Kant’a göre aklın duyulur olanın ötesine doğru genişleme dürtüsü hiçbir zaman sınır tanımamaktadır. Bu durumu Kant serbest uçuşta havayı yararken bunu havasız uzayda daha iyi yapabileceği düşüncesine kapılmış olan bir güvercine benzetir.⁸ Platon ve belki de onun izinde ilerleyen metafizikçiler, anlama yetisine çok dar bir sınır koyduğu için duyu dünyasını bırakarak ideaların kanatlarında onun ötesine, saf anlama yetisinin boş uzayına geçmeyi göze almıştır. Fakat çabalarına karşı hiçbir şekilde yol alamamış ve çatışmalar devam etmiştir. Bu sebeple metafizik Kant tarafından sonu gelmeyen tartışmaların savaş alanı olarak ifade edilir.⁹ Bunun sebebi tartışmalarda ana rolü üstlenen idea, form ve tözlerin kendilerine gerçeklik atfedilerek tözleştirilmesi ve bunun neticesinde gerçek ve nesnel olanla hayali olanın birbirine karıştığı yanılsamalara kapılmaktır.¹⁰

Saf Aklın Eleştirisi’nin önsözünde Kant, metafiziğin kendisini bütünüyle deneyimden öğrenme üzerine inşa ettiğini, bunun ise bilimin güvenilir yolunu takip etmek olmadığını ifade eder.

Bugüne dek tüm bilgimizin kendini nesnelere uydurması gerektiği varsayılmıştır; ama onlara ilişkin herhangi bir şeyi kavramlar yoluyla *a priori* saptama ve bilgimizi bu yolla genişletme girişimleri bu varsayım altında boşa çıkmıştır. Öyleyse bir kez de nesnelerin kendilerini bilgimize

⁵ Robert Horwell, “Critique (Kritik)”, *The Cambridge Kant Lexicon*, ed. Julian Wuerth, Cambridge: Cambridge University Press, 2021, s. 137.

⁶ Kant, *Pure Reason*, A XII.

⁷ Kant, *Pure Reason*, B XXIV-B XXV.

⁸ Kant, *Pure Reason*, A 5 / B 9.

⁹ Kant, *Pure Reason*, A VIII.

¹⁰ H. Bülent Gözkân, “*Saf Aklın Eleştirisi*’nde Mantık ve Mantıksal Uzay”, *Kant’ın Şemsiyesi: Kant’ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018, s. 97.

uydurmaları gerektiği varsayımı altında metafiziğin görevinde daha iyi sonuç alıp alamayacağımızı sınayabiliriz.¹¹

Pasajdaki ifadeleriyle Kant, bilgiden nesneye değil nesneden bilgiye ulaşma şeklinde bir çeşit “Kopernik Devrimi”¹² gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır. Burada kastedilen, Kopernik’in dünya ile güneşin yerlerini değiştirmesine benzer şekilde bilginin nesneye uyması gerektiği anlayışının nesnenin bilgiye uymasına dönüştürülmesidir. Kopernik’in hipotezine benzer yolun metafizik için de denenebileceğini düşünen Kant, görünün nesneye değil, nesnenin görüye uydurulacağını ve ancak bu şekilde bir şeyin *a priori* olarak bilenebileceği ifade eder.¹³ Çünkü bu tarz bir devrim olmadan evvel bilgi bütünüyle ampirik deneyimden gelmekte ve birtakım genellemelerle ortaya çıkmaktadır.

¹¹ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2017, B XVI.

¹² “Devrim”, Nicolaus Copernicus tarafından *On the Revolutions of the Heavenly Spheres* kitabının girişinde dünyayı harekete geçiren ve evrenin merkezine hareketsiz güneşi koyan bir hipotez olarak tanımlanır. Buna göre Kopernik, Batlamyus’un Dünya merkezli açıklama modelini Güneş merkezli yeni bir modelle değiştirmiştir. Kant da *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ikinci basımının önsözünde kendi kritik felsefesini Kopernik’in hipotezinin çizgisinde ilerlemek olarak belirtir. “Gök cisimlerinin devimlerini bütün bir yıldızlar kümesinin gözlemcisinin çevresinde döndüğü varsayımı altında açıklamada iyi bir sonuç alamadığını görünce Kopernik gözlemcisinin kendisini döndürüp yıldızları hareketsiz tuttuğu zaman başarılı olup olamayacağını araştırmıştı” Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B XVI. Kopernik’in devrimi gezegenlerin dış merkezli yörüngelerini kesin bir yasaya indirgemenin yolunu bulan Kepler ve daha sonrasında bu yasaları evrensel bir doğal neden açısından açıklayan Newton tarafından doğrulanan bir hipoteze dayanmaktadır. Kant uzay – zamana ilişkin temsillerimizin doğasından ve bilginin nesnelere değil, nesnelerin bilgiye uyduğu anlama yetisinin temel kavramlarından yola çıkarak bunları hipotetik değil, apodiktik olarak kanıtlayarak Kopernik’ten daha ileri gideceğini ileri sürer. Bkz. Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishing, 1995, s. 135-136. Kopernik Devrimi’nin insan merkezli dünya anlayışının kökten tersine çevrilmesi olarak düşünüldüğünde Kant araştırmacılarının Kopernik’inkine benzer bir metafizik devrimine karşı çıktığını da ifade etmek gerekir. Çünkü Kant’ın düşüncesinin öznelci, idealist ve insan merkezli eğilimleri göz önüne alındığında Kopernik karşıtı bir devrim veya Batlamyus karşı-devrimden bahsetmenin daha uygun olacağı yorumları da yapılagelmiştir. Bkz. Murray Miles, “Kant’s ‘Copernican Revolution’: Toward Rehabilitation of a Concept and Provision of a Framework for the Interpretation of the Critique of Pure Reason”, *Kant – Studien* 97/1 (2006): 2. Bilgi – nesne arasındaki tersine çevrilme anlamındaki biçimsel benzerliğe içerik verildiğinde Kopernik Devrimi analogisi ironik görülür. Kopernik’in katkısı Batlamyus astronomisini güneş merkezli şekilde yeniden düzenlenmesinde bulunduğu onun hipotezi insan ve dünya merkezli anlayışın yeniden gözden geçirilmesini vurgular. Öte yandan Kant’ın önerdiği devrim öznenin bilişe (İng. *cognition*) aktif katkısının sorgulanamazlığını savunur. Bu açıdan içerikleri göz önünde bulundurduğumuzda Kant’ın “Kopernik Devrimi” benzetmesi başarısız görülmelidir. Bkz. Michael J. Olson, “On the Significance of the Copernican Revolution: Transcendental Philosophy and the Object of Metaphysics”, *Con – Textos Kantianos: International Journal of Philosophy* 7 (2018): 95. Akıl ile şeyler arasındaki bağılılık sıralamasını değiştirmek anlamındaki Kopernik Devrimi benzetmesi haklı görülebilse de insan merkezli dünya anlayışının değiştirilmesi anlamında Kant’ın devriminin Kopernikçi olmaktan ziyade Kopernik karşıtı olduğu yapılan yorumlar arasındadır. Bkz. Alıntılaman Norman Kemp Smith, “The Meaning of Kant’s Copernican Analogy”, *Mind* XXII (1913): 549. Karşı bir yorum örneği olarak Bernard Russell da Kant’ın insanı Kopernik’in indirdiği tahta yeniden oturtturarak merkeze koyduğu göz önüne alındığında Batlamyusçu bir karşı-devrimden söz etmesinin daha yerinde olacağını ifade eder. Bkz. Bernard Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, New York: Simon and Schuster, 1948, s. XI.

¹³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B XVII.

Ancak bu durum bilginin evrensel nesnel geçerliliğini sağlayacak ve *a priori* olarak tüm deneyimi kuşatacak şekilde doğru olabileceği herhangi bir yargı sağlamamaktadır.¹⁴ Metafiziğin savaş alanından çıkarılması da ancak bir bilim olarak inşa edilmesi ile mümkün olabilecektir. Bu yolda atılacak ilk adım sağlam bilim yoluna giren mantık, matematik ve fiziğin incelenmesi ve onların bilimsellik zeminini sağlayan unsurların ortaya konulması olacaktır. Mantık, metafizik ve fiziğe bilimselliğini sağlayan ise *a priori* zemine sahip olmalarıdır. Bu araştırma bilginin kendisinin genişletilmesini değil; sadece düzeltilmesini amaçlaması itibarıyla bütün *a priori* bilginin değer ya da değersizliğini tespit edecek bir işlev görmesi gerektiği için bir öğretiden ziyade transandantal¹⁵ eleştiri olarak görülmelidir. Bu anlamda Transandantal Felsefe¹⁶ çerçevesinde gerçekleştirilecek bilimde göz önünde bulundurulacak şey, ampirik herhangi bir şey kapsayan hiçbir

¹⁴ Kant saf bilgi ile ampirik bilgiyi ya da onun terimleriyle söyleyecek olursak *a priori* bilgi ile *a posteriori* bilgiyi birbirinden ayırır. Kant, *a priori*’den bahsettiğinde Platon’daki yeniden anımsama (Yun. *Anamnesis*) ya da Descartes ve genel olarak rasyonalistlerde olduğu gibi arkalarında büyük bir metafizik teori bulunan anımsamadan ya da doğuştan gelen idelerden söz etmemektedir. Kant’ın *a priori* bilgi karşısına ampirik bilgiyi koymasındaki yenilik onun tecrübeyi çözümlyerek bunun neticesinde tecrübenin duyu verilerinin bir yığından ya da bir araya getirilmesinden fazla bir şey olduğunu, duyu verilerinin tecrübenin maddesine karşılık geldiğini ve bu maddi cihetin ötesine bunu aşan genelliğe yasaya ve düzene götüren fazladan bir önceden görmenin söz konusu olduğunu söylemesidir. Bkz. Heinz Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2019, s. 70. Tecrübenin maddi yanı duyu verileri iken suret veya formunu ise bu ön koşullar yani *a priori* bilgi oluşturmaktadır. Bu itibarla tecrübeden bahsedebilmek ve ondan bir şeyler öğrenebilmek onun maddi tarafını oluşturan duyu verileriyle *a priori* bilgi formlarının birleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. İşte bu nokta Kant’ın kendisinden önceki *a priori* bilgi meselesinde ulaşılan sonuçlardan daha ileriye giderek eşine rastlanmamış sonuca ulaştığı yerdir. Bkz. Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, s. 71. Tезin ilerleyen kısımlarında bu hususta daha detaylı bilgiye yer verilecektir.

¹⁵ Transandant kelimesi Latince “aşmak” anlamına gelen trans kökünden türemiştir ve trans köküne varlık anlamına gelen ens kelimesi eklendiğinden “varlığı aşan” anlamına gelmektedir. Bkz. Ş. Teoman Duralı, *Akıl Anatomisi: Salt Akıl Eleştirisinin Teşrihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020, s. 93. Transandant terimi, “var” ve “bir” gibi herhangi bir kategori altına düşürülemeyecek kadar genel kavramlar için kullanılmıştır. Kant ise transandant terimini haksız yere nesne gibi muhakeme ettiğimiz aslında nesnellikleri ve görüsel karşılıkları olmayan, spekülative metafiziğin konusunu teşkil eden ruh, ölümsüzlük, kozmos, Tanrı gibi bilimizin sınırlarını aşan kavramlar için kullanmış ve tecrübeyi aşan unsurları transandant yerine transandantal terimiyle ifade etmiştir.

¹⁶ Bütün kavramlara ve tecrübeye uygulanabilen ancak onlar cinsinden olmayan, kavram ve tecrübe hakkında zorunlu geçerliliği olan unsurlar transandantal diye adlandırılır. Transandantal olan tecrübeyi olanaklı kılan, ona zorunlu olarak uygulanabilen ama kendisi tecrübe içinde ampirik bir kavram ya da unsur olarak deneyimlenemeyen saf görüler olarak uzay – zaman, kategoriler, şemalar ve saf akıl kavramları gibidir. Bütün transandantal unsurlar *a priori*’dir. Kant’ın tecrübeyi mümkün kılan transandantal unsurların gösterilmesi, bu unsurlar aracılığıyla bilinebilir olanın sınırının çizilmesi, Kopernik Devrimi dolayısıyla metafiziğin transandantal metafizik olarak yeniden kurulması projesi transandantal felsefedir. Bkz. Ahmet Ayhan Çitil, *Kant Okumaları Birinci Kritik*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021, s. 44-45. Başka bir açıdan transandantal felsefe Kant’ın eleştirel düşüncesiyle metafiziği bir bilim haline getirme girişimi ve insan aklının doğasına yönelik bir araştırma olarak da ifade edilebilir. Bkz. H. Bülent Gözkân, “Kant’ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri”, *Kant’ın Şemsiyesi: Kant’ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018, s. 179.

kavramın içeriye girmesine müsaade edilmemesi ve *a priori* bilginin bütünüyle saf olmasıdır. Bu bakımdan sadece saf ve yalnızca teorik aklın bir felsefesi olarak transandantal felsefede atılması gereken ilk adım metafiziğin zemininin *a priori* unsurlarını ortaya koymaktır.¹⁷ Bu bakımdan Kant, kendi projesinde elde ettiği sonuçların kesin ve açık oluşunu tecrübeyi kuran saf ve *a priori* unsurların nesnel geçerliliğine dayandırmaktadır. Aksi halde insanın kendisini ve yetilerini deneyimi ve deneyimde ortaya çıkanı kuran olarak düşünmemesi durumunda *a priori* bilgi hiçbir şekilde mümkün olamayacaktır. Kant'ın bu vurgusu tecrübenin ve tecrübeye ortaya çıkanın onu kuran birtakım yeti ve unsurların nasıl işlediğine bağlı olarak ortaya çıktığı düşüncesinin bir sonucudur. Tecrübenin nasıl kurulduğu ve duyusal malzemenin nasıl ortaya çıktığı evrensel ve zorunlu olarak yani *a priori* bir biçimde bilinebilmektedir. Bir şeylerin bu şekilde *a priori* yani önsel olarak bilinebilmesi metafizikteki Kopernik Devrimi ile gerçekleşen bir durumdur.

Kant, zamana göre hiçbir bilginin tecrübeyi öncelemediğini ve dolayısıyla bütün bilginin tecrübeye başladığını ifade eder. Fakat bu, bilginin bütünüyle tecrübeden doğduğu anlamına gelmemektedir. Zira tecrübe bize neyin var olduğunu söylerken zorunlu olarak neden başka türlü değil de öyle olması gerektiğiyle ilgili herhangi bir bilgi vermemekte ve dolayısıyla gerçek bir evrensellik sunmamaktadır.¹⁸ Bütün bu anlatılanlar ışığında Kant'ın transandantal felsefede izlediği yöntem, tecrübenin ampirik olandan teşrih edilmesi ve soyutlanmasıyla tecrübeyi kuran *a priori* zemine ulaşmaya çalışmaktır. Bu noktada soru, deneyimden ve bütün duyu izlenimlerinden bağımsız bir bilginin mümkün olup olmadığıdır. Kant'a göre bu tür bilgi *a priori* bilgidir ve kaynağını ampirik deneyimde bulan *a posteriori* bilgiden ayırt edilir. *A priori* bilgi duyusal tecrübe itibarıyla olanaklı olan bir bilgidir ve ancak duyu tecrübesine sahip olunması durumunda yani tecrübe itibarıyla kendisinden söz edilebilir. Dolayısıyla ancak ampirik deneyimin var olması itibarıyla varlığından söz edilebilen bir bilgidir. Bu noktada Kant, saf (Alm. *rein*) ile *a priori* bilgi arasında ayrım yapar.¹⁹ Saf duyusal olan hiçbir şeyin karışmadığı anlamına gelmektedir ve bu anlamı itibarıyla düşünsel olanı ifade eder. *A priori* bilgiler ampirik herhangi bir şeyle karışmamış olduklarında saf olarak adlandırılır. Herhangi bir

¹⁷ Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi*, s. 34.

¹⁸ Kant, *Pure Reason*, A 2.

¹⁹ Kant, *Pure Reason*, A 51 / B 75.

yargının *a priori* olması, onun doğrulanması için ampirik tecrübeden hareketle onun kontrol edilmesine gerek duyulmamasını ifade eder. Bu nedenle *a priori* bilgi, evrensel ve zorunlu bilgiye karşılık gelir. Matematiğin bütün önermeleri ve doğa biliminin zemininde yer alan ilkeler *a priori*'dir.

Kant'ın felsefesinin esas amacını gösterdikten sonra bizi tez konumuz açısından ilgilendiren husus, kesin ve evrensel bilgiye dair sınırın nasıl çizildiğini anlamak ve bu itibarla Kant'ta bilinemez olarak karşımıza çıkan unsurların neler olduğunu ve bunların hangi açılardan farklılaştığını görmeye çalışmaktır. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak Kant'ın bilgi anlayışına yer verip onun üzerinde ısrarla durduğu iki kavram olan düşünmek ve bilmek arasında yaptığı ayrım izah edilmelidir. Bilinemezliğin farklı türlerini yeterince anlayabilmek açısından bu iki kavramın açılması gerektiğini düşünüyoruz.

1.2. Düşünmek ve Bilmek Ayrımı

Saf Aklın Eleştirisi'nde Kant, "...bu nesneleri gerçi kendilerinde şeyler olarak *bilemiyor* olsak da yine de en azından onları *düşünebilmemiz* gerektiği olgusu saklı kalmalıdır"²⁰ diyerek bir nesneyi düşünmek (Alm. *Denken*) ile onu bilmenin (Alm. *Erkennen*) aynı şey olmadığını ifade etmektedir.²¹ Buna göre tüm olanaklar toplamında kendisine bir nesnenin karşılık düşüp düşmediğini ispatlayamasak da çelişkiye düşmeksizin her şeyi düşünebiliriz. Ancak düşünülebilen böyle bir kavrama nesnel bir geçerlilik yüklenebilmesi için daha fazlası gerekmektedir. Bir nesneyi bilmek için onun mümkün olduğunu tecrübeye dayanarak ya da akıl yoluyla *a priori* olarak kanıtlayabilmek gerekmektedir.²² Bu bakımdan çelişkiye düşmeksizin yani kavram mümkün bir düşünce olduğu sürece, bütün imkânlar dahilinde bir yerlerde buna karşılık gelen bir nesne olup olmadığına dair bir güvence verilemese de istenilen her şey düşünülebilmektedir. Ancak Kant böyle bir kavrama nesnel bir gerçeklik atfedebilmek için daha fazlası gerektiğini ve bu sebeple bilginin sınırlı olduğunu ifade etmiştir. Kant'a göre bilgi (Alm. *Erkenntnis*) iki zihinsel temel kaynaktan doğar; temsilleri (Alm. *Vorstellung*) alma (izlenimlerin

²⁰ Kant, *Aklın Eleştirisi*, BXXVII.

²¹ Kant, *Pure Reason*, B 146.

²² Kant, *Pure Reason*, B XXVII dipnot.

alıcılığı) ve temsiller aracılığıyla bir nesneyi bilme (kavramların kendiliğindenliği).²³ İlki aracılığıyla nesne bize verilirken ikincisi yoluyla bu nesne temsille ilişki içinde düşünülür. Bu bakımdan kavram (Alm. *Begriff*) ve görü (Alm. *Anschauung*) bilginin unsurlarını oluşturmaktadır. Ne görü olmadan kavramlar bir şekilde ona karşılık gelir, ne de kavramlar olmadan görü bir bilgi oluşturabilir. Her ikisi de duyusal bir şey karışmışsa ampirik, karışmamışsa saftır. Bu bakımdan saf görü yalnızca bir şeyin sezildiği, saf kavram ise bir şeyin yalnızca düşünüldüğü biçimini vermektedir. Kavram, görüyü, çokluyu ve bundan sonra yeniden üretileni tek bir temsile birleştirendir.²⁴

Batı metafiziği, ampirik görünün yanına akli görüyü dahil ederek nesnelerin ampirik bir deneyimin dolayımı olmaksızın dolaysızca bilinebileceğini iddia etmiştir. Kant'a göre böyle bir bilgi türü söz konusu edilememektedir. İnsan herhangi bir şeyi ya ampirik deneyimde duyusal olanın dolayımıyla bilir ya da bunları kavramların üzerinden düşünüp kavrar. Bunun ötesinde nesnelerle dolaysızca karşılaşılan herhangi bir tecrübe söz konusu değildir. Kavrama karşılık düşen herhangi bir görünün verilememesi durumunda kavram biçim açısından bir düşünce olabilse de hiçbir nesneye sahip olamayacağı için onunla herhangi bir şeye ilişkin bilgi de söz konusu edilemeyecektir. Çünkü bu durumda üzerine düşüncenin uygulanabileceği bir şeyden söz etmek mümkün değildir. Bu açıdan görü ve kavramlar bütün bilginin temel unsurlarını oluştururlar. Kavramlar onlara karşılık düşen görü olmaksızın, görü de kavramlar olmaksızın bilgi veremez. Bu durum "İçeriksiz düşünceler boş ve kavramsız görüler kördür" cümlesiyle ifade edilir.²⁵ Buna göre, *a priori* bir kavramın tecrübeyle ya da tecrübenin olanağıyla ilişkilenebilmesi durumunda boş olduğu belirtilmektedir. Tecrübeyle ilişkili olmayan *a*

²³ Kant, *Pure Reason*, A 50.

²⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 104. Kant'a göre kavram da bir temsil ve birlik verme fonksiyonudur. Kavramların anlamlı ve nesnel geçerliliğinin (Alm. *objektiv Gültigkeit*) olabilmesi için görüde onlara neyin karşılık geldiğinin doğrudan ya da dolaylı olarak gösterilebiliyor olması gerekmektedir. Kant, kavramlarla duyular arasında bir süreklilik olduğunu düşünen ve bilginin esasında tek tür olduğunu ve aradaki farkın bilincin temsiline karşı olan durumundan kaynaklandığını savunan Leibniz'i eleştirirken duyum yoluyla bilinen ya da duyusal temsilleri olanaklı kılan uzay temsili üzerinden bilinen bilgiyle kavramsal bilgi arasında bir uçurum olduğunu vurgular. Bu açıdan Kant'a göre sürekli bir bilgiden ziyade, iki ayrı bilgi türü vardır: kavramsal ve görüsel bilgi. Görüsel bilgi duyusal deneyim üzerinden kavramların dolayımı olmadan dolaysızca bilmek anlamına gelir. Bu bilgi türü kavramsal bilginin karşısı konumunda yer alır. Sağı solu ayırt edebiliyor olmak görüsel bir bilgidir. Kant'a göre görüsel ve kavramsal bilginin toplamı tecrübeyi vermektedir. Görü ve kavram duyum kapsadığı zaman ampirik, duyumlamayla karışmamış olurlarsa saftırlar. Yalnızca saf görü ve kavramlar *a priori* olanaklı olmaktadır, ampirik olanlar ise yalnızca *a posteriori*'dir. Kant insan doğası açısından görünün hiçbir zaman duyusal olmaktan başka türlü olamayacağını düşünmüş ve saf görüye karşı çıkmıştır.

²⁵ Kant, *Pure Reason*, A 51 / B 75.

priori kavram, herhangi bir şeyin düşünülmesini sağlayan kavramın kendisi değil; sadece bir kavramın mantıksal bir biçimi olacaktır. Bilginin koşulu uygulanabileceği nesnelerin görüde verilmiş olmasına bağlı olduğu için görü olmaksızın bilgi nesnelerden yoksun olacak, o zaman bütünüyle boş kalacaktır.²⁶ Kant açısından olanaklı bütün görü duyuşsal olanla sınırlandırıldığı için bir nesnenin düşüncesi saf anlama yetisi kavramı aracılığıyla ve bu kavram duyuların nesneleriyle ilişkili olduğu sürece bir bilgi olabilir. Bu bakımdan görü ve kavram ikisi birlikte bulunmadan bilgi ortaya çıkmamaktadır.

Bilgi ve düşünce ayrımına dair yapılan bu izahtan sonra Kant'ın bilmek (Alm. *Wissen* / İng. *knowledge*) ile biliş (Alm. *Erkenntnis* / İng. *cognition*) arasında yaptığı ayrımı vurgulamak ve bu farklılığa işaret etmek konumuz açısından önemlidir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ele alındığı şekliyle teorik biliş (Alm. *Erkenntnis*) bilgiden (Alm. *Wissen*) birbirinden farklıdır ancak birbiriyle yakından ilişkili bir şekilde epistemolojik işlevi yerine getirir.²⁷ İlk olarak vurgulanması gereken husus, Kant'ın biliş anlayışının modern epistemolojik bilgi (Alm. *Wissen*) anlayışından ve önermesel bilgiden²⁸ farklı olduğudur. En basit haliyle biliş (Alm. *Erkenntnis*) varlığından ve nesnelerin genel bazı özelliklerinden haberdar olduğumuz zihinsel bir durumdur. Dolayısıyla bir tasdik ve gerekçelendirme olmadığı için biliş bilgiyle eş tutulmasa da bilgi için gerekli olan yeterli nesnel zemine katkıda bulunduğu ölçüde epistemolojik bir değere sahiptir.²⁹

Kant, her temsil türüne uyum bir terim olduğunu söyleyerek bunların düzenini şöyle ifade eder:

Cins genel olarak *temsildir* (*repraesentatio*). Bunun altında bilinçle temsil (*perceptio*) yer alır. Özneye kendi durumunun bir modifikasyonu olarak atıfta bulunan bir algı bir duyumdur (*sensatio*); nesnel bir algı ise bir *biliştir* (*cognitio*). İkincisi ya bir görü ya da bir kavramdır (*intuitus vel*

²⁶ Kant, *Pure Reason*, A 62 / B 87.

²⁷ Marcus Willaschek ve Eric Watkins, "Kant on Cognition and Knowledge", *Mini-Symposium on Kant and Cognition*, Synthese 197 (2020): 3196.

²⁸ Her yargının içlemi (İng. *intension*) veya semantik içeriği vardır yani önerme (Alm. *Satz* / İng. *proposition*). Buna göre bir önerme, bir yargının mantıksal olarak iyi biçimlendirilmiş ve semantik olarak iyi oluşturulmuş, doğruluk değerli, birleşik nesnel temsili içeriğidir ve daha genel olarak dünya hakkında herhangi bir rasyonel iddia ileri sürme ediminde yargılanan şeydir. Kant'a göre yargılar esasen önermesel bilişlerdir (İng. *propositional cognitions*). Çünkü yargı yetisinin birincil işlevi sadece bu mantıksal olarak iyi biçimlendirilmiş, semantik olarak iyi oluşturulmuş, doğruluk değeri taşıyan, öznelarası olarak paylaşılabılır, rasyonel olarak iletilebilir, birleştirilmiş nesnel temsili içerikleri oluşturmaktır. Bkz. Robert Hanna, "Kant's Theory of Judgment", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/kant-judgment> (erişim 09.04.2022).

²⁹ Willaschek, "Cognition and Knowledge", s. 3197.

conceptus). İlki nesneyle doğrudan ilişkilidir ve tekildir; ikincisi ise birden fazla şey için ortak olabilen bir işaret aracılığıyla aracılık eder.³⁰

Pasaja göre biliş, nesnel olan yani bir nesneyle doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkili olan herhangi bir bilinçli temsil olarak ifade edilmektedir.³¹ Bu açıdan nesnel olmayan duyumlarla ve bilincinde olunmayan herhangi bir temsille tezat oluşturur. Bu ifadeler bilişe dair geniş ve genel bir perspektif sunarken Kant'ın daha spesifik biliş anlayışı ortaya koyduğu kısımlar da vardır. Buna göre “Bir nesnenin bilişini (Alm. *Erkenntnis*) mümkün kılan yalnızca iki koşul vardır; birincisi nesnenin sadece görünüş olarak verildiği görü (Alm. *Anschauung*), ikincisi bu göreye karşılık gelen bir nesnenin düşünüldüğü kavramdır (Alm. *Begriff*).”³² Dolayısıyla Kant daha önce de ifade ettiğimiz gibi bir nesneye dair bilişin olabilmesi için görü ve buna karşılık gelen bir kavram olması gerektiğini belirtmektedir. Bu açıdan görü ve kavram tek başlarına biliş olarak nitelendirilememektedir. Düşünülen şeyin bilişi sadece kavram ve görü biçimindeki bilişlerin mevcut olmasını değil, aynı zamanda onları bir araya getiren yargının çelişmezlik ilkesini de karşılamasını gerektirir.³³ Özellikle Kant'ın biliş üzerindeki ana kısıtlamalarından biri, belirli bir nesnenin gerçekten mümkün olduğunu düşünme gerekçemiz açısından anlaşılabilir. Var olmayan nesnelerin fikirlerine sahip olabileceğimiz için bu anlamda bilişin bir nesneyle ilişkisi zorunlu bir referans gerektirmemektedir.³⁴ Bunun yerine, söz konusu temsilin mantıksal olarak mümkün bir içeriğe sahip olması ve böylece bir nesneyi temsil ettiğini iddia etmesi yeterli olacaktır. Dolayısıyla burada bilişle ilgili önemli bir nokta, bir kavramın nesneye uygulanabileceğinin gösterilmesidir. Aksi halde yalnızca boş bir kavram ve düşünce biçiminden söz edilmektedir.³⁵ Bununla birlikte ileride daha detaylı ele alacağımız zorunlu akıl kavramı olan idealar nesneleri duylara veremeyeceği ve dolayısıyla insan görüşünde bu şekilde temsil edilemeyeceği için bu anlamda biliş olamayacaktır.³⁶ Bir şeyin bilişi bizim bilişimizin nesnesi olan bir şeyin bilgisini vazeder. Buna göre biz bir nesnenin bilişine sahip olduğumuzda onun özelliklerini ve diğer şeylerden nasıl farklı

³⁰ Kant, *Pure Reason*, A 320 / B 377.

³¹ Willaschek, “Cognition and Knowledge”, s. 3199.

³² Kant, *Pure Reason*, A 92 / B 125.

³³ Caygill, *Kant Dictionary*, s. 113.

³⁴ Willaschek, “Cognition and Knowledge”, s. 3199.

³⁵ Kant, *Pure Reason*, B 148.

³⁶ Kant, *Pure Reason*, A 327 / B 383.

olduğunu biliriz. Bu açıdan biliş, nesnelerin varlığını ve özelliklerini kişinin zihnine açık hale getirir ve böylece inanç veya bilgi gibi tutumlar için temel oluşturur.³⁷ Kant’a göre nesnelerin bilişine ulaşmak bir bilme faaliyetidir. Nesnelerin bilgisi (Alm. *Wissen*) ise sıklıkla bizim önermesel bilgi dediğimiz zeminde şekillenir. Fakat bütün önermesel bilgi örnekleri ya da genel itibarıyla bilgi bu şekliyle bir biliş örneği sayılmamaktadır.³⁸

Bilgi hususundaki bu ayrımı vurguladıktan sonra nesneyle ilgili bir diğer önemli kavram olan yargıyı (Alm. *Urteil*) izah etmek gerekmektedir.

Yargı, bir nesnenin dolayımli bilgisi ve dolayısıyla onun bir temsilinin temsidir. Her yargıda birçok kavramı barındıran bir kavram vardır ve bu pek çok kavram arasında verili bir temsili de kapsar ve bu da doğrudan nesneyle ilişkilidir.³⁹

Buna göre örneğin “Tüm cisimler bölünebilirdir” yargısında “bölünebilir” kavramı diğer birçok kavramla ilişkilidir ancak burada özellikle “cisim” kavramıyla ve bu kavram da bize kendilerini sunan fenomenlerle bağıntılı olmuştur. Yargı yetisi (Alm. *Urteilstkraft*) ise kurallar altına alma ve bir şeyin verili bir kural (*cusus datae legis*) altında olup olmadığını ayırt etme yetisidir.⁴⁰ Buna göre yargı yetisi herhangi bir şeyden türetilmemiş bir yeti olup sadece yargı verme etkinliği aracılığıyla uygulamada olan bir şeydir. Bütün yargılar temsillerimiz arasındaki birliğin işlevleridir. Çünkü nesnenin bilgisi için dolaysız bir temsil yerine birçoğunu kendi altında toplayan daha üst bir temsil kullanılır ve bu şekilde birçok olanaklı bilgi bir araya getirilir.

Kant’a göre eğer her bir temsil diğerine bütünüyle yabancı ve ondan bir bakıma yalıtılmış ve ayrı olsaydı, hiçbir zaman bilgi diye bir şey ortaya çıkmazdı. Buna göre bilgi (Alm. *Erkenntnis*) karşılaştırılmış ve bağıntılı temsillerin bir bütününe ifade eder.⁴¹ Dolayısıyla Kant’a göre bir şeyi bilmek demek, temsilleri birbiriyle ilişkilendirmek ve onun üzerinden bir şeyin bilişine sahip olmak demektir. Bu açıdan bu tarz bir ilişkilendirme olmadan bir nesneyi dolaysızca kavramak söz konusu değildir. Kant, bu

³⁷ Willaschek, “Cognition and Knowledge”, s. 3203.

³⁸ Kant çevirilerini ve alışlagelmiş kullanımı göz önünde bulundurarak yer yer “biliş” olarak ifade etmek de metnin genelinde bilgi terimini kullandık. Bu bakımdan Kant bölümünde geçen bilgi terimleri aksi ifade edilmediği müddetçe *Erkenntnis* anlamında bilgiye tekabül etmektedir. Ancak bu hususta Kant’ın yaptığı ayrımı göz önünde bulundurduğumuzu muhtemel karışıklıkları önlemek adına vurgulamak yerinde olacaktır.

³⁹ Kant, *Pure Reason*, A 68 / B 93.

⁴⁰ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A133 / B172.

⁴¹ Kant, *Pure Reason*, A 97.

anlamda temsillere bir *synopsis* yani bir çeşit icmal yüklediğini ifade eder. İlişkilendirme, bağıntılama ve bilme aşamasına gelmeden önce duyusal temsiller bir *synopsis*'e tâbidir.⁴² *Synopsis* de bir sentezleme, terkip etme faaliyetidir ve buna temsillerin ayırmsanması, muhayyilede yeniden üretilmeleri ve Ben'e ait kılınarak birlik verilmeleri iştirak eder. Bu şekilde bir icmal faaliyeti olmaması durumunda hiçbir terkip ve bununla irtibatlı olarak hiçbir bilgi olanaklı olmayacaktır. Bu noktada Kant'ın ilgilendiği mesele, bir kavramın *a priori* olmakla birlikte ampirik deneyimi nasıl olanaklı kıldığı ve onlarla ilgili hale geldiğidir. Bu hususta Kant, bunun olanağını anlayabilmek için ampirik her şeyin soyutlanıp tecrübenin zemininde yer alan *a priori* koşulları belirlemek gerektiğini ifade eder.⁴³ Kant'a göre *a priori* öğeler tecrübeden üretilmese de her zaman olanaklı tecrübenin ve onun nesnesinin *a priori* koşullarını kapsamalıdır. Aksi halde onların hiçbir veri olmadan düşüncede bile ortaya çıkmaları söz konusu olamayacaktır. Bu noktada kavramsal olanın görüsel olana nasıl temas ettiği ve bu ikisi arasında irtibatın nasıl sağlandığı bir sorun olarak belirir. Kant'a göre bir şeyin kavranılmasının görüsel alanla nasıl ilgili olduğu ve kavramların görüsel olarak temas edilen olanaklı nesneler için evrensel geçerliliğe ve zorunluluğa nasıl sahip olduğunun açıklanması felsefe tarihi boyunca yapılmış en ayrıntılı ve önemli araştırmadır.⁴⁴ Kavramların nesnelerle *a priori* nasıl ilişkilendirilebileceğinin açıklaması olan bu araştırmayı Kant transandantal dedüksiyon olarak isimlendirir.⁴⁵ Kant, kavramların söz konusu nesneler için nasıl geçerliliğe sahip olduğunu göstermeye çalışır. Bu ise bizi Kant'ın nesne inşa faaliyetini izah etmemizi gerektirir.

1.3. Nesne İnşa Faaliyeti

Saf Aklın Eleştirisi'nde nesne (Alm. *Objekt*) ve görüsel karşılık (Alm. *Gegenstand*) terimleri Kant'ın nesne anlayışının iki temel unsuru olarak yer almakta ve genel itibarıyla nesne için *Objekt*, tecrübedeki görüsel karşılık için *Gegenstand* kavramı kullanılmaktadır.⁴⁶ Kant'a göre nesne (Alm. *Objekt*), üç katlı sentezin sonunda inşa

⁴² Kant, *Pure Reason*, A 94.

⁴³ Kant, *Pure Reason*, A 96.

⁴⁴ Çitil, *Birinci Kritik*, s. 133.

⁴⁵ Kant, *Pure Reason*, A 85 / B 117.

⁴⁶ Çitil, *Matematik ve Metafizik*, s. 25.

edilmektedir. Çünkü daha önce ifade ettiğimiz gibi Kant'ta kavramların nesneye değil; nesnenin kavramlara uyması gerektiğinden bu gerçekleşmediği takdirde herhangi bir nesneden ya da görüsel karşılıktan söz edilememektedir. Bu durumda görüde yalnızca olanaklı nesnelerin duyusal malzemeleri yer almaktadır. Tezâhür (Alm. *Erscheinung*) eden şey nesne olarak düşünceye konu edilebilse de tezâhür aşamasında nesne sadece zuhur etmektedir, yani onun nesnel bir belirlenmişliği henüz söz konusu değildir. Nesnenin kurulumunu sağlayan üç safhada; temsillerin ayrışması (*Apperhension*), bunların muhayyile yetisinde yeniden üretilmeleri (*Reproduction*) ve kavramda tanınmaları (*Recognition*) gerekmektedir.⁴⁷ Bütün deneyimin olanaklılık koşullarını içeren ve kendileri aklın herhangi bir yetisinden türetilmeyen üç orijinal kaynak yeti vardır; duyumsama, muhayyile ve tamalgı.⁴⁸ Nesne öznel bilgi kaynağını ifade eden bu üç katlı sentez faaliyetinin birlikte işlemesi neticesinde inşa edilmektedir: duyusal temsilleri alma yetisi olan *Duyumlama* yetisi (Alm. *Sensibilität*), duyusal temsilleri sentezleme yetisi olan *muhayyile* (Alm. *Einbildungskraft*), üçüncüsü ve en önemlisi, algılayanın kendini idrak etmesini sağlayan fiil olan *tamalgı* (Alm. *Apperzeption*).⁴⁹ Duyumlama yetisi temsillerin bir arada toplanmasını ve bir arada tutulmasını sağlayan icmal etme (Alm. *Synopsis*) işlevini gerçekleştirir ve muhayyile ise icmal edilen bu temsilleri terkip eder (Alm. *Synthesis / Verbindung*), algılayanın kendini idrakini sağlayan ve tecrübenin kurulmasında asli bir önemi olan transandantal fiil terkip edilene birlik vererek temsillerin saf Ben'e ait olması işlevini sağlar.⁵⁰ Tüm olanaklı tezâhürler, temsiller olarak, olanaklı öz-bilincin bütünlüğüne aittirler ve bu kökensel tamalgı (Alm. *Apperzeption*) aracılığı olmaksızın hiçbir şey bilgi olamamaktadır.⁵¹ En saf nesnel birlik, *a priori* kavramların birliği bile bilincin bu birliğinin ilişkileri yoluyla olanaklı olmaktadır.

Duyusal görünün nesnesini düşünme yetisi müdrike ya da kavrama yetisidir. Anlama yetisi sadece nesnenin kuruluşunun kuralları ve onun birliğini içeren bir kurallar yetisidir.⁵² Buna göre kavrama yetisi kendi başına hiçbir şey bilmemekte; o bilginin

⁴⁷ Kant, *Pure Reason*, A 97.

⁴⁸ Kant, *Pure Reason*, A 94.

⁴⁹ Kant, *Pure Reason*, A 115.

⁵⁰ Çitil, *Matematik ve Metafizik*, s. 34-35.

⁵¹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 113.

⁵² Kant, *Pure Reason*, A 126.

aracını, ona nesne yoluyla verilmesi gereken görüyü birleştirip düzenlemektedir.⁵³ Duyumlama yetisi vasıtasıyla verilen görüsel karşılık veya mümkün nesneler kavrama yetisi marifetiyle kavrayıp nesne kılınmaktadır. Muhayyile bir nesneyi görüde bulunuşu olmaksızın da temsil etme yetisidir.⁵⁴ Muhayyile bu canlandırma faaliyetini müdrikenin (Alm. *Verstand*) saf kavramları olan şemalara göre gerçekleştirmektedir. Düşüncenin kendiliğindenliği (Alm. *Spontaneität*) çoklunun bilgisini oluşturabilmesi için onun özümsemesini ve bağlanmasını gerektirir. Kant bu işlemi sentez ya da terkip diye isimlendirir.⁵⁵ Saf terkip saf anlama yetisi kavramlarını vermektedir. Saf terkinin birliği ise kategorilerdir. Kant, nesnenin onlara göre terkip edildiği dört tür kategoriden bahseder; nicelik, nitelik, ilişki, kiplik (Alm. *Quantität, Qualität, Relation, Modalität*).⁵⁶ Kant, nesneyi kuran bu saf kavramların duyusal alandaki nesneye nasıl bağlandığını şematizm ile açıklar. Buna göre bir yandan kategoriyle diğer yandan da duyusal alanla homojenlik içinde durması gereken ve bu ikisi arasında aracılık yapacak üçüncü şey transandantal şemadır.⁵⁷ Bu aracı saf temsil bir yanıyla düşünsel diğer yanıyla da duyusaldır. Şematizm sayesinde saf kavramlar, duyusal alandaki şeyler hakkında evrensel ve nesnel geçerliliğe sahip olur. Görüsel karşılıkların terkip edilmesi, saf şemalara ve bu terkinin birliğini sağlayan kategorilere dayanır.⁵⁸ Bu bakımdan kategori, muhayyileye kurallarını veren şemaların birliği olarak ifade edilebilir. Kant'a göre kategorilerin aracılığı olmaksızın hiçbir nesne düşünülememekte ve bu kavramlara karşılık düşen görüler yoluyla olmaksızın düşünülen hiçbir nesne bilinmemektedir.⁵⁹ Burada Kant şemayı ayırt etmektedir. Muhayyilenin sentezinin amacı tikel bir görü olmadığı için, duyumlamanın belirlenimindeki birlik olduğu için şemayı imgeden (Alm. *Bild*) ayırt etmek gerekir.⁶⁰ Beş nokta, beş sayısının imgesidir ancak genel olarak bir sayı düşündüğümüzde bu sayı imgenin kendisinden ziyade çokluğu bir kavrama uygun olarak imgede temsil etme yönteminin temsidir. Şemalar aracılığıyla duyusal olan düşünsel olana saf belirlenim üzerinden temas etmektedir. Görüleceği üzere nesneye doğrudan

⁵³ Kant, *Pure Reason*, B 146.

⁵⁴ Kant, *Pure Reason*, B 151.

⁵⁵ Kant, *Pure Reason*, A 77 / B 103.

⁵⁶ Kant, *Pure Reason*, A 80 / B 106.

⁵⁷ Kant, *Pure Reason*, A 138 / B 177.

⁵⁸ Kant, *Pure Reason*, A 80 / B 106.

⁵⁹ Kant, *Pure Reason*, B 166.

⁶⁰ Kant, *Pure Reason*, A 140 / B 179.

değil, ancak kavrama imgesi yani *Bild*'i üzerinden sahip olunmaktadır. Bir şeyin nesne olması, Ben'in birliğinin ona yansıtılması anlamına gelmektedir.⁶¹ Bu anlamda duyuşsal alanda esasında bulunmayan ve üç yetinin kategorilere tâbi bir şekilde inşa etmesiyle var olan nesne, yargı mekânında ortaya çıkmakta ve düşünsel alanda mevcut olmaktadır. Bu açıdan anlama yetisinin faaliyeti olmaksızın görüde olan şey bizatihi nesne değil, olanaklı nesnenin duyuşsal malzemesidir. Bununla irtibatlı olarak Kant'a göre bilincin tüm görü verilerini önceleyen ve nesnelerin tüm temsilleriyle onları olanaklı kılacak bir bağintıya giren birliği olmaksızın bizde herhangi bir bilgi yer alamamakta ve bilgilerin birbirleriyle hiçbir bağlantı ve birliği söz konusu olamamaktadır.⁶² Birlik veren temsil olan kavram üzerinden kavranılan nesne, bilincimizin biçimsel birliğini kendisinde düşündüğümüz şeydir. Bu noktada Kant'ın kavram ve kavram inşasından ne anladığı konusuna değinmek yerinde olacaktır.

1.4. Kavram ve Kavram İnşası: Felsefe-Matematik İlişkisi

Kant'a göre tüm akıl bilgisi ya kavramlardan ya da kavramların inşasından türer, bunların ilki felsefi ikincisiyse matematikseldir.⁶³ *A priori* kökenleri söz konusu olduğu sürece felsefe ve matematik birbirlerine yakındır. Ancak ilkinde kavramlardan bilgi türetme, ikincisinde ise yalnızca kavram inşası yoluyla *a priori* yargılara ulaşma söz konusudur. Bu açıdan felsefi bir bilgi matematiksel olandan ayrıdır. Saf akıl transandantal kullanımda da alanını matematiksel kullanımda olduğu gibi genişletebileceğini umar. Bu matematiksel yöntemi transandantal kullanımda da uygulamaya yönelir. Bu açıdan matematiksel apodiktik kesinliğe (Alm. *Apodiktische Gewissheit*)⁶⁴ ulaşma yönteminin

⁶¹ Kant, *Pure Reason*, A 105.

⁶² Kant, *Pure Reason*, A 107.

⁶³ Kant, *Pure Reason*, A 837 / B 865.

⁶⁴ (İng. *Apodictic certainty*) Bir şeyin (yargı, ilke veya kanıt vs.) apodiktik olması onun *a priori* ve koşulsuz ve nesnel bir şekilde zorunlu olduğunu ifade eder. Bu bir şekilde saf aklın işleyişiyle bağlantılıdır. Bir şeyi apodiktik olarak görmemizin iki yolu vardır. İlki kendinde apodiktik olup matematiğin önermeleri bu gruba girer. Matematiksel önermeler apodiktik olarak kesindir. Çünkü herkes için zorunlu olarak geçerlidir (A 822 / B 850) ve nesnel olarak yeterli temelleri saf görü ve saf akılda bulunmaktadır (A 24 / B 38). İkincisi ise nispeten apodiktiktir, mantıksal olarak geçerli olan ancak kendinde zorunlu bir doğruluk olmayan çıkarımlar buna örnek verilebilir. Kant bu ikisi arasında her zaman net bir ayrım yapmamaktadır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde anlama yetisinin yargılarda mantıksal işlevini ele alırken yargının işlevlerini Kant problematik, assertorik, apodiktik diye üçe ayırır (A 70 / B95). Yargıların kipliği, yargının içeriğine hiçbir katkıda bulunmamakta ancak yargılama eyleminin nasıl yapılacağı ile ilgili olmaktadır. Problematic

felsefedeki dogmatik yöntemle bir olup olmadığını sorgulamak gerekir. Bir şeyin bir ilk dayanak mı yoksa salt bir belirlenim mi olduğu, varoluşunun başka bir şeyle neden olarak mı yoksa etki olarak mı ilişkisi olduğu gibi hususları incelemek, bu varlığın imkânı (Alm. *Wahrscheinlichkeit*), gerçekliği (Alm. *Performativität*) ve zorunluluğu (Alm. *Notwendigkeit*) ya da bunların karşıtlarını araştırmak felsefi olarak adlandırılan kavramlardan gelmekte ve akıl bilgisini ilgilendirmektedir.⁶⁵ Diğer yandan, uzayda bir görüyü *a priori* belirlemek (şekil), zamanı bölmek (süre) ya da giderek yalnızca uzay ve zamandaki bir ve aynı şeyin sentezindeki tümeli ve bundan doğan genel bir görünüm büyüklüğünü (sayı) bilmek, bütün bunlar aklın kavramları inşa etme yoluyla yerine getirmesidir ve matematiksel olarak adlandırılır.

Felsefi bilgi (Alm. *Erkenntnis*) kavramlardan, matematiksel bilgi ise kavramların inşasından gelmektedir.⁶⁶ Kavram inşası için ampirik olmayan bir görü gereklidir ve kavramın inşası olası tüm görüler için evrensel bir geçerliliği ifade etmelidir. Kavram inşa etmek ona karşılık düşen görüyü *a priori* sergilemek anlamına gelir. Bu açıdan kavram inşası ampirik olmayan bir görüyü gerektirmektedir ve bu görü olarak tekil bir nesnedir. Mesela bir üçgen bu kavrama karşılık gelen nesneyi ya muhayyile yoluyla saf görüde ya da kâğıt üzerinde ampirik görüde her iki durumda da tecrübeye başvurmadan bütünüyle *a priori* sergileyerek inşa edebiliriz. Çizilen tekil şey ampirik olsa da kavramı evrenselliğine zarar vermeden ifade etmeyi sağlar. Buna göre felsefi bilgi tikeli yalnızca tümelde, matematiksel bilgi ise tümeli tikelde ya da giderek tekil bir durumda ancak yine de *a priori* ve aklın aracılığıyla dikkate alır.⁶⁷ Bu tekil nesne, inşa faaliyetinin belli

yargılar tasdik ve inkarın sadece mümkün görüldüğü, assertorik yargılar tasdik ve inkarın edimsel olarak doğru olduğu, apodiktik yargılar ise bunların zorunlu olduğu yargılardır (A75/ B 100). Diğer yandan ampirik bir gerçek sağlam bir çıkarımın sonucu olarak yargılanırsa apodiktik olarak kesin olabilir. Kant tecrübenin bize şeylerin nasıl olabileceğini veya olması gerektiğini değil, sadece fiili gerçekliği öğretebileceğini iddia eder. Bu sebeple ampirik kanıtlara dayanan kesinlik asla apodiktik ve zorunlu olamaz (A 24 / B 38, A 31 / B 47). Kant'ın ahlak felsefesinde kategorik buyruk “apodiktik pratik bir ilke”dir ve ahlak yasası “pratik aklın apodiktik yasası”dır. Bkz. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoana Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2014, 243. Burada “apodiktik” teriminin anlamı mutlak ve koşulsuz zorunluluktur. Bununla birlikte Kant ahlak yasasının kendisinin ve özgürlüğün apodiktik olarak kesin (Bkz. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 82) olmasına rağmen Tanrı ve ölümsüzlükle ilgili pratik postülatların apodiktik olmadığını ve onların sadece mümkün olduklarından emin olabileceğimizi belirtir. Apodiktik kesinlik koşulsuz nesnel bir zorunluluk gerektirirken pratik ilkeleri ahlak yasasına bağlayan koşulsuz zorunluluk öznel ve pratik bir zorunluluktur Bkz. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 20 dipnot. Bkz. Jessica Leech, “Apodictic (apodiktisch)”, *The Cambridge Kant Lexicon*, ed. Julian Wuerth, New York: Cambridge University Press, 2021, s. 38 – 40.

⁶⁵ Kant, *Pure Reason*, A 724 / B 752.

⁶⁶ Kant, *Pure Reason*, A 713 / B 741.

⁶⁷ Kant, *Pure Reason*, A 714 / B 742.

evrensel koşulları altında belirleniyorsa kavramın tekil nesnesi ona sadece şema olarak karşılık düşmekte ve bu nedenle kavramın nesnesinin tümel olarak belirlenmiş olduğunun düşünülmesi gerekmektedir.

Felsefe kendini yalnızca tümel kavramlarla sınırlarken, matematik sadece kavramlar yoluyla hiçbir şeye ulaşamaz ve görüye başvurur.⁶⁸ Burada kavramı ampirik olarak değil, *a priori* olarak ortaya koyduğu inşa ettiği bir kavram olarak ele alır. Görüde inşa faaliyetinin evrensel koşullarından doğan her şey inşa edilen kavramın nesnesi için de evrensel olarak geçerli olmalıdır. Matematikte söz konusu olan bilgi aslında kavramsal bilgi değil, saf görüsel ya da *a priori* görüsel bir bilgidir. Saf görüde inşa aslında ampirik görüde yapabildiğimiz her şeyin nesnel zemini ve bu nesnel zeminde ne olduğuyla ilgili olan olarak ifade edilebilir. Görüyü bu şekilde ortaya çıkaran, ampirik olarak burayı bilmemizi sağlayan ve onları bu şekilde ortaya çıkaran ama kendisi ampirik olmayan bir zemin mevcuttur: Uzay ve zaman. Saf görü deneyimi ve burası dediğimiz alanı olanaklı kılmaktadır. Uzay ve zamanın saf görüşüne dayanarak nesneler inşa edilir ve matematiğin yargıları bu nesneler hakkında doğrudur. Bunlar saf görüde inşa edilen nesneler olduğuna göre ampirik olmayıp bütün ampirik olana da evrensel ve zorunlu olarak uygulanabilen *a priori* nesnelerdir. Bu yüzden onlar ampirik deneyimle ilgili evrensel ve zorunlu bir geçerliliğe sahiptir. $5+7=12$ sentetik *a priori* bir yargıdır. Bu toplama, esasında bir inşa faaliyetidir. Söz konusu icra, bir şeyleri birim olarak alınması onların art ardallığa tâbi olarak birbirine eklenmesini gerektirir. Herhangi bir akıl sahibi varlığın bunu yapabilmesi için, “birim”in, “art arda”nın ne olduğunu biliyor olması gerekmektedir. Kant’a göre bu birim ve art ardallık fikrine ancak ve ancak zamanın saf görüşüne sahip olan sahip olabilir. Bu saf görü zamanın yanı sıra, parçaları yan yana olarak birbirine ait olan bir bütünün saf görüşüne sahip olmayı, yani uzayın saf görüşüne sahip olmayı gerektirir. Bu bakımdan saf görüde inşa olmaksızın matematiğin yargıları doğru olamaz. Matematiğin sentetik *a priori* yargılarını olanaklı kılan nesneler, bu anlamda saf görü olan uzay ve zamanda inşa edilen nesnelerdir. Buna göre matematiğin yargıları sentetiktir ve bize bilgi verirler. Fakat doğrulanabilmeleri ancak saf görüde yapılan inşalara bağlıdır. Benzer şekilde geometrinin aksiyomları sentetik *a priori* yargılardır ve bu yargıların doğruluğu saf görü olarak uzayın saf görüşüne dayalı olarak inşa ettiğimiz nesnelere dayanır. Geometrik

⁶⁸ Kant, *Pure Reason*, A 715 / B 743.

cisimler, geometrik inşalar olarak ancak saf görüde var olurlar ve bu saf görü de ancak ampirik görü varken var olabilir. Aritmetiğin yargıları zamanın saf görüşüne göre inşa edilen nesnelere dayalıdır. Dolayısıyla uzay ve zamanın saf görüler olması matematik ve geometriyi mümkün kılmaktadır.

Kant'a göre matematik bize deneyimden bağımsız olarak *a priori* bilginin ne kadar ilerleyebileceğinin önemli bir örneğini sunmaktadır.⁶⁹ Matematiğin sağlamlığı tanımlar, aksiyomlar ve kanıtlamaya dayanmaktadır. Bunlar felsefe tarafından başarılabilecek şeyler olarak görülmemektedir. Felsefi tanımlar kavramların açıklamalarıyken matematiksel tanımlar kökensel olarak üretilmiş kavramların inşa edilmesidir.⁷⁰ Matematik kavramları inşa ederken felsefe onları sadece açıklamaktadır. Bu açıdan matematik tanımla başlarken felsefede tanım varılacak yeri teşkil eder. Matematiksel tanımlar ise yanılmazlar. Felsefe yalnızca kavramlar doğrultusunda akıl bilgisi olduğu için onda aksiyoma benzer bir ilke bulunmamaktadır.⁷¹ Matematik ise nesnenin görüşünde kavramların inşası aracılığıyla nesnenin yüklemelerini *a priori* ve dolaysızca birleştirebildiği için aksiyomlar üretebilmektedir. Felsefi ilkeler ne kadar açık olsalar da böyle bir apaçıklığı hiçbir zaman ileri süremezler. Bu sebeple Kant'a göre felsefenin hiçbir aksiyomu yoktur ve kendi *a priori* ilkelerini mutlak bir biçimde değil, ancak sağlam bir çıkarsama yoluyla ortaya koymak durumdadır. Kant kavram inşası konusuna *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde reflektif yargılar üzerinden tekrar geri dönmektedir.

Bu kısımda düşünmek ve bilmek, bilginin türleri ve nesnenin yargı mekânında inşa faaliyetiyle mevcut olması üzerinden genel bir bilgi ve nesne tasavvuru sunduk. Son olarak bütün bu anlattığımız hususların temelinde yer alan genel olarak kavram ve kavram inşasının mahiyeti üzerinden felsefe faaliyetinin kesinlik zeminini ve sınırlarını matematikle mukayeseli bir şekilde gösterdik. Bu arka planda bundan sonraki bölümlerde Kant'ın Üç Kritik'inden hareketle sırasıyla bilinemez olanın farklı türlerini ele alamaya çalışacağız.

⁶⁹ Kant, *Pure Reason*, A 5 / B 8.

⁷⁰ Kant, *Pure Reason*, A 730 / B 758.

⁷¹ Kant, *Pure Reason*, A 733 / B 761.

1.5. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Bilinemezin Farklı Türleri

Saf Aklın Eleştirisi'nde bilgiye konu edilemeyeceği ifade edilen ve dolayısıyla bilinemez statüsünde alabileceğimiz dört kavram söz konusudur; kendinde şey (Alm. *Ding an sich*), ruh, kozmos ve tanrı. Bu kısımda mevzubahis kavramların bilinemezliğinin mahiyeti, aralarındaki farklılaşma ve ayrışma ele alınmaya çalışılacaktır. Bu ilk amacı gerçekleştirebilmek için tezâhür – kendinelik ve bununla irtibatlı olarak fenomen – numen ayrımından hareketle bilinebilirlik çerçevesinin nasıl belirlendiğini göstermemizin yerinde olacağını düşünüyoruz.

1.5.1. Tezâhür – Kendinelik ve Fenomen – Numen Ayrımları

Kant tecrübenin kuruluşunu sağlayan unsurların tecrübeden gelmediğini ve bunun *a priori* bir zemini olduğunu ifade etmişti. Biz de önceki bölümde *a priori* unsurların neler olduğunu nesne kurulum cihetinden izah etmiştik. Bu kısımda tecrübenin *a priori* unsurları üzerinden biraz daha detaylandırarak uzay – zamanın tecrübe üzerindeki etkisi ve kurulumunu ele alacağız.

Ampirik tecrübe ile bu tecrübenin kuruluşunu sağlayan *a priori* zemin arasındaki ilişkinin mahiyeti hususunda Kant'ın *Eşlerin Örtüşmezliği Paradoksu* üzerinden Leibniz'e yönelttiği eleştiriler önemli ipuçları sunar. Mevzubahis eleştirilerde bizim için önemli olan husus özdeş iki elin birbiriyle çakıştırılamayacağıdır. Kavramı kesin olarak aynı da olsa iki nesne biri sağ diğeri de solda olmak üzere iki şekilde ayrı kalacaktır.⁷² Kant bu eleştirilerde vurguladığı; yönün temsillerin kendisinden değil, temsillerin içinde mevcut oldukları ve bize o şekilde göründükleri bir uzaydan geldiği ve temsillerin de kendi başına olmayıp kendinde yönlülüğü haiz olan bir uzayın içinde bulunduklarıdır. Bu durum uzay ve zamanın kavramsal düzleme indirgenemezliğini ve onların farklı bir düzende olduklarını ifade eder.⁷³ Bu anlamda uzay, kendi başına olanlardan türetilen derivatif bir şey olmayıp uzayda olanlardan farklı bir şeydir. Bu noktada sorulması gereken soru, temsillerden türetilemiyorsa uzay temsiline nereden geldiğidir. Kant'ın bu noktada yanıtı, duyuşal deneyime önceliği olacak şekilde, şeyleri yan yana ve dışımızda

⁷² Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Ulus Baker, Ankara: Öteki Yayınevi, 2000, s. 34.

⁷³ Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, s. 35.

görmemizi sağlayan ve kendisi o görünen şeyler cinsinden olmayan ve kendilerinden türetilmediğine göre bizde var olması gereken *a priori* bir uzay temsiline söz konusu olduğudur. Şeylerin uzayda yan yanlığı ve bizim dışımızda görünmesini sağlayan uzay formudur. Bununla birlikte şeylerin bizim dışımızda ve art arda görünmelerini sağlayan da zaman formudur. Buna göre uzay – zaman *a priori* temsil formudur. Kant’a göre bütün temsiller kendi başlarına değil ancak bu forma tâbi olarak görünürler. Bunun anlamı, deneyimde ortaya çıkmayan ve fakat deneyimi mümkün kılan temsillere önceliği olan bir *a priori* zeminin var olduğudur. Şeylerin *a priori* bir zemin tarafından mümkün kılınması, bizi tezâhür ile kendinelik ayırmasına götürür. Bu ayırma değinmeden evvel konuyu daha iyi anlayabilmek adına önceki kısımda kavramla ilişkisi içerisinde ele aldığımız görü (Alm. *Anschauung*) kavramını biraz açmak gerekmektedir.

Kant Transandantal Estetik bölümünün başında bilginin (Alm. *Erkenntnis*) nesnelerle hangi kipte ve hangi araç yoluyla ilişkili olursa olsun, onlarla ilişkisini sağlayan ve tüm düşüncenin araç olarak göz önünde tuttuğu şeyin görü olarak ifade edildiğini bildirir.⁷⁴ Görü kendisini duyum yoluyla nesneyle ilişkilendirdiğinde ampirik olarak nitelenir. Ampirik bir görünüm belirlenmemiş nesnesine ise tezâhür (Alm. *Erscheinung*) denilmektedir. Kant tezâhürlerle kendi başına olan arasında bir ayırım yapar. Buna göre bütün görü tezâhürlerin temsilinden ibarettir. Bu açıdan duyumlamanın öznel yapısı kaldırıldığında nesnelerin uzay – zamanla ilişkisini kuran bütün yapı ve hatta uzay – zaman da ortadan kalkacaktır.⁷⁵ Dolayısıyla tezâhürlerin kendinde şeyler olmadığı; bilakis yalnızca birer temsil olduğunu vurgulamak gerekir. Bunun anlamı tezâhürlerin kendilerinde değil ancak bizde var olabildiğidir.⁷⁶ Bu sebeple görü en saf haline getirilse bile tezâhürleri duyumlama biçimimiz dışındaki kendinde oldukları hali tamamen bilinemez kalmaktadır.

Kant tezâhür olarak belli nesnelere fenomen demektir.⁷⁷ Duyularımızın nesneleri olmayan ve nesneler olarak sadece kavrama yetisi yoluyla düşünülen başka

⁷⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B 33.

⁷⁵ Kant, *Pure Reason*, A 42 / B 59.

⁷⁶ Kant, *Pure Reason*, A 42 / B 60.

⁷⁷ Kant kendisinden önce de kullanılan ve görünüş (İng. *appearance*) anlamına gelen fenomen kavramını değişime uğrattır. Görünüş olarak fenomen, düşünebilir öz (İng. *intelligible essence*) ya da kendinden olan veya düşünce olarak şeye karşıt bir durumda anlaşılmaktaydı. Bu itibarla Platon’dan başlayarak bütün klasik felsefe görünüşler ve düşünülebilir özler arasındaki ikilik çerçevesinde gelişmiştir. Kant’la birlikte

olanaklı şeyleri fenomenlere karşıt olarak koyduğunu, bunları da numen diye adlandırdığını ifade eder. Bunun anlamı, anlama yetisinin bağıntı içindeki bir nesneyi fenomen olarak adlandırdığında aynı zamanda bu bağıntının dışında bir kendinde nesne temsilini de oluşturduğu ve kendini bu tür nesnelerin kavramlarını da yapabilen olarak görmeye başladığıdır.⁷⁸ Fenomen kavramını oluşturur oluşturmaz anlama yetisinde görüldüğü şekliyle bilinenlerin dışında, bunların görünmediği şeklinin de var olabileceği ve bilinebileceğine dair bir zan ortaya çıkar. Numen olarak adlandırılabilir ve sadece düşünme yoluyla farkına varılabilecek ya da düşünülebilecek şeylerden söz edilmesi esasında Kant'a göre meşrudur. Numen Kant'ın sisteminde bilgi açısından değil, daha başka özel koşullar itibarıyla muhafaza edilmektedir.⁷⁹ Esasında numen kavramı duyusal görünümün kendinde şeylere dek uzanmasını önlemek ve böylece duyusal bilginin nesnel geçerliğini sınırlamak için zorunlu görülür. Numen kavramı duyusallığın alanını sınırlamak için yalnızca bir sınır kavramdır ve olumsuz bir kullanıma sahiptir.⁸⁰ Çünkü Kant'a göre duyular dünyasına ait her şeyi kapsayan tecrübe kendi kendisine sınır koyamamaktadır ve ona sınır çizecek olan ise onun tamamen dışında anlama yetisinin saf varlık alanında bulunmaktadır.⁸¹ Numen kavramı sadece bir sınır kavram olması ve görüsel bir karşılığı olmaması bakımından kurucu değil, düzenleyici bir kavramdır. Dolayısıyla bir nesnesi olmayan numen kavramı yalnızca bir sınır koymaya, duyulamayı anlama yetisi yönünden sınırlamaya ve düzen vermeye yöneliktir. Bir sınır kavram olarak numen, ne olduğuyla değil, sınırladığıyla ve ne olmadığı ile tanımlanır. Bu bakımdan Kant'ın dizgesinde yalnızca düşünülebilir olarak yer almakta ve bilgiye konu edilememektedir. Bunun nedeni temsillerin ancak duyumlama yoluyla ve bir görüş içerisinde bilinebileceği ve numenin ise görüsel bir karşılığının bulunmamasıdır. Bu çerçevede itibarıyla Kant, nesnelerin fenomen ve numenler olarak ayrılmasını kabul

fenomen mefhumu da değişime uğramıştır. Buna göre fenomen artık herhangi bir öze karşılaştırılan bir görünüş olarak değil nasıl temayüz ettiyse o şekilde olan bir beliriş (İng. *apparition*) olarak anlaşılır. Bkz. Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, s. 20. Bu belirme veya tezâhür olarak fenomen, görünüş – öz ikiliğinde olduğu gibi arkasında değişmeyen bir öze referansta bulunmaktan ziyade tezâhür ciheti itibarıyla öne çıkar. Bu sebeple Kant'ta araştırma konusu olan fenomenin arkasındaki öz değil, fenomenin tezâhür etme koşullarıdır.

⁷⁸ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B 307.

⁷⁹ Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, s. 22.

⁸⁰ Kant, *Pure Reason*, A 255 / B 311.

⁸¹ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizikçe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2000, s. 181.

etmemektedir.⁸² Duyumlamaya yoluyla farkına varılan ve kavranan bir alan söz konusu olsa da bunlar bütünüyle fenomenal alanın sınırları içerisinde gerçekleşmektedir.

Kant'ın sistemi içerisinde düşünülebilir bir varlık olarak, meşruiyet sahibi tek numen *Ding an sich* yani kendinde şeydir. Her ne kadar düşünceye konu edilebilse de onu bilmek söz konusu değildir. Bu açıdan numen, akla sınırın geçtiği yeri ve bilinebilirlik alanını göstererek bilmeye bir sınır çizer. Negatif anlamda alınan numen kavramının altında herhangi bir nesne içerilmemektedir. Bu açıdan numenlerin pozitif anlamda anlaşılması ve onların dolaysız olarak bilinmesi mümkün değildir. Kant şeylerin kendinde olduğu haliyle bilinmek istenmesini duyular olmadan bilmeyi istemek anlamına geldiğini ifade eder. Çünkü kendinde şey, bizi tüm tezâhürlerin sınırlarının ötesine geçmeye iter. Kant, kendinde şeylerin bilgisine sahip olduğumuz nesneler gibi onları özdeşlik ve farklılıklarına göre ilişkilendirebileceğimiz bir biliş durumuna getirilmesine izin vermemektedir. Kendinde şeylere ilişkin temsillere dair bilinç oldukça minimal düzeydedir. Bu bakımdan onlara dair anlamlı bir bilgiye sahip olunduğu iddiası yanıltıcı olacaktır. Kendinde şeylerin bilgisine sahip olamamamızın iki asli nedeni; bilginin daima belirli bir nesnenin bilgisi olması ve bu nesnenin gerçekten mümkün olduğunu gösterebilecek olmamızdır.⁸³ Bu bakımdan kendinde şeyler hakkında oldukça genel bazı hakikatleri bilsek de bu hakikatler bu şeylere ilişkin bilişe sahip olunduğu iddiası taşımayacaktır. Dolayısıyla Kant, kendinde şeylerin bilişinde olamayacağımızı ama onlar hakkında bir şeyler bilebileceğimizi iddia eder.⁸⁴ Bu ise insani bilgi yetisinden başka bir bilme türüne ait olmamızı gerektirir. Ancak Kant bize kendi iç duyumuzun görüsünden başka hiçbir görü verilmediğini vurgular.⁸⁵ Bunun anlamı, şeylerin kendinde oldukları haline veya düşünülörlere dolaysızca temas edilen akli görünün imkân dahilinde olmadığıdır. Bilişin sınırlarına dair düşünmek bize Kant'ın kendinde şeylerin kesin metafiziksel durumuyla ilgili bitmeyecek tartışmalara girmeden bilişsel yetilerimize

⁸² Kant, *Pure Reason*, A 256 / B 311.

⁸³ Karl Schafer, "Kant's Conception of Cognition and our Knowledge of Things-in-Themselves", *The Sensible and Intelligible Worlds*, s. 39. https://www.academia.edu/28374256/Kants_Conception_of_Cognition_and_our_Knowledge_of_Things_in_Themselves (erişim 09.04.2022).

⁸⁴ Markus Gabriel, *Field of Sense: A New Realist Ontology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015, s. 81.

⁸⁵ Kant, *Pure Reason*, A 278 / B 334.

koyduğu temel sınırları anlamamızı sağlamaktadır.⁸⁶ Bu noktada sınır meselesi değinilmesi gereken önemli bir husus olarak belirir.

1.5.2. Sınır – Sınırlama Ayrımı

Kant “Aklı bu alanda başarıya ulaştıktan sonra, kendi rızasıyla daha ileri gitmekten kim hangi hakla alıkoyabilir? Aklın durması gereken sınır nerededir?” diye sorar.⁸⁷ İmkân ile imkânsızlık alanı arasındaki sınırı kesin bir şekilde belirlemek gerçekten mümkün müdür? Aklın sınırı (Alm. *Grenze* / İng. *boundary*) kavramına dair bu soru ve buna dair araştırma eleştirel felsefenin temellerine atıfta bulunmaktadır. Sınırların (*Grenze*) tecrübe edilmesi ve sınırlarla karşılaşma sayesinde bilgi ve alanı için temel kurallar bulunabilecektir. Bu ayrım sayesinde özne sınırları (*Grenze*) tecrübe edebilecek ve bu da onun bilişsel ufku olacaktır. Kant “felsefe tam olarak kendi sınırlarını (*Grenzen*) bilmekten ibarettir”⁸⁸ dediğinde sınırları bilmenin önemini belirtmektedir. Kant sınırlamaları ifade etmek için sınır (*Grenze*) ile sınırlama (Alm. *Schranke* / İng. *limit*) kavramlarını kullanır. Ancak bu noktada vurgulanması gereken husus Kant’ın Eleştiri öncesi metinlerinde bu iki kavramı Eleştiri döneminde olduğu gibi belirleyici bir amaç doğrultusunda kullanmadığı ve mevzubahis kavramları tercih ederken henüz olgunlaşmış bir tavra sahip olmadığıdır.⁸⁹

Sınırlar (*Grenzen*) (yer kaplayan varlıklar söz konusu olduğunda) hep belirli bir yerin dışında bulunan ve bu yeri kapsayan bir uzamı varsayarlar; sınırlamalar (*Schranken*) ise böyle bir şeyi gerektirmezler; onlar yalnızca mutlak tamlığı olmayan bir büyüklüğü etkileyen değillemelerdir. Oysa aklımız (Alm. *Vernunft*) çevresinde kendi başına şeylerin bilgisi (*Erkenntnis*) için –bunlara ilişkin belirli bir kavramı hiç yoksa bile ve

⁸⁶ Schafer, “Things-in-Themselves”, s. 39.

⁸⁷ Immanuel Kant, “What Does It Mean to Orient Oneself in Thinking?”, *Religion and Rational Theology*, çev. ve ed. A. W. Wood ve G. Di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 11 dipnot.

⁸⁸ Kant, *Pure Reason*, A 727 / B 755.

⁸⁹ Eleştiri öncesi döneme ait metinlerin İngilizce çevirilerinde *Grenze* – *Schranke* kavramları hem *limit* hem de *boundary* kelimeleriyle karşılanmış ve bu konuda Eleştiri döneminde olduğu gibi net bir seçime gidilmemiştir. Bkz. Ebru Pehlivan, “Kant’ın Eleştiri Öncesi Eserlerinde Sınır Kavramı”, *Felsefe Arkivi* 47 (2017): 46. Tezimizin sınırları gereği ayrıntılarına girmedikimiz bu konuyla ilgili daha detaylı bilgi için Bkz. Ebru Pehlivan, “Kant’ta Eleştiri ve Sınır Kavramları Üzerine Bir İnceleme”, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), s. 63 dipnot.

yalnızca görünüşlerle ilgili olduğu halde – sanki bir uzam görüyor gibidir.⁹⁰

Kant her iki terimi meşru bilginin kapsam ve uzanımlarını belirtmek için kullanmaktadır. Sınır terimi sınırı iç ve dış mekânların çevrelenmesi bağlamında uzamsal ve görüsel özelliklerinden hareketle belirlemektedir.⁹¹ Kant matematiğin ve doğa bilimsel bilginin sınırları (*Schranke*) ile metafiziğin sınırları (*Grenze*) arasındaki farkı göstermek için bu ayrımı yapar; matematik ve doğa biliminin bilgisi sınırlıdır (*Schranke*) ancak metafizik ise bilinebilir ve bilinemez arasındaki sınırda (*Grenze*) yer alır.⁹² Çünkü Kant, matematik ve doğa bilminde insan aklının hiçbir sınır değil; ancak sınırlamalar tanıdığını yani kendi dışında hiç ulaşamayacağı bir şeyin olduğunu kabul eder. Fakat kendisinin kendi iç gelişiminde tamamlanacağını düşünmez. Nitekim matematikte kavrayışların genişlemesi, yeni buluşlar yapma olanağı ve benzer şekilde deneylerle yeni doğa özelliklerinin, yeni güç ve yasaların bulunma olanağı sonsuzdur.

Aklın kendine uygun kullanılışı bakımından sınırlamalarını (*Schranken*) saptamak için, duyusal bir imge olan sınır (*Grenze*) imgesini kullandım. Duyular dünyası yalnızca görünüşleri kapsar; bu görünüşler kendi başına şeyler değildir; bu sonuncularını (*noumenon*'ları) ise anlama yetisi varsaymak zorundadır, çünkü o, deney nesnelerini yalnızca görünüşler olarak bilir. ... Duyular dünyasına ait herşeyi kapsayan deney, kendi kendine sınır (*Grenze*) koymaz: her koşullu olandan hep başka bir koşullu olana ulaşır. Ona sınır (*Grenze*) koyacak şey, onun tamamen dışında bulunmalıdır, bu da anlama yetisinin saf varlıklarının alanıdır.⁹³

Sınır kapalı ve belirlenmiş bir alanı, aklı ve onun deneyim içindeki doğru kullanımını tanımlar; sınırlama ise negatif bir büyüklüktür çünkü fenomenolojik sınırın üzerinde olanı yani aklın neyi başaramayacağını gösterir bu da numendir.⁹⁴ Bilgimiz sınırsızca genişleyebilirken bu bilgi başka bir anlamda sınırlamaya tâbidir. Kant'ın “aklın transandantal ideler her şeye rağmen bizi tecrübenin sanki dolu uzamından hakkında hiçbir şey bilmediğimiz numenlerin boş uzamına dokunduğu yere kadar götürmüş gibi

⁹⁰ Kant, *Prolegomena*, 167. Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics With Selections From the Critique of Pure Reason*, çev. ve ed. Gary Hatfield, New York: Cambridge University Press, 1997, 4:352.

⁹¹ Caygill, *Kant Dictionary*, s. 279.

⁹² Kant, *Prolegomena*, 167.

⁹³ Kant, *Prolegomena*, 181.

⁹⁴ Serena Feloj, “Metaphor and Boundary: H. S. Reimarus' Vernunftlehre as Kant's Source”, *Lebenswelt* 1 (2011): 35.

olduklarından, saf aklın sınırlarını da belirleyebiliriz ve bütün bu sınırlarda (*Grenzen*) pozitif bir şey vardır”⁹⁵ ifadesi sınırların bilinebilir olanın alanını çizerek olumlu olanla ilişkilendirilirken sınırlamaların ise olumsuz ve aşılabilir olanı imlediğini belirtir. Mesela yüzey, cisimsel bir uzamın sınırındır ama kendisi de bir uzamdır. Nokta çizginin bir sınırındır ama yine de uzamda bir yerdir. Fakat buna karşılık sınırlamalar yalnızca negatiftir. Çünkü sınırlamalar fenomenal sınırın ne olduğunu ve aklın neyi başaramayacağını ya da başarabileceklerinin sınırını göstermektedir.⁹⁶ Bu bağlamda sınırlama fenomenal sınırın ne olduğunu belirleyerek bilginin meşru alanını belirlerken aklın neyi bilemeyeceğine; sınır ise dışarıda neyin kaldığına göndermede bulunur. Bu bakımdan sınır kavramının bilginin (*Erkenntnis*) alanını ve bu alanının dışında kalan ideleri işaret etmek ve terimin “nereye kadar gideceğini, neler yapabileceğini bilmek” anlamına uygun olarak Kant, numeni bir sınır kavramı (Alm. *Grenzebegriff*) olarak tanımlamıştır.⁹⁷ Kant’ta kullanım yerleri göz önünde bulundurulduğunda sınırlar, belirleyici, saptanabilen, aşılma tehlikesi bulunan ancak içinde kalınması gereken bir bağlama işaret eder.⁹⁸ Diğer yandan sınır kavramının daha çok belirleyicilikle ilgili olduğu söylenebilecektir.

Sınırlama ise sınırlama kategorisinden türetilmiştir ve nitelik kategorisinin üçüncü unsuru olarak tanımlanır.⁹⁹ Bunu Kant “sınırlama (Alm. *Einschränkung*) değilleme ile gerçekliğin birleşiminden başka bir şey değildir”¹⁰⁰, “sınırlamalar (*Schranke*) yalnızca mutlak tamlığı olmayan bir büyüklüğü etkileyen değillemelerdir”¹⁰¹ sözleriyle ifade eder. Esasında her belirleme aynı zamanda bir değillemeyi ifade ettiğinden gerçeklik değillemelerle kısmen belirlenebilen bir hüviyete sahip olduğunda Kant’ta da gerçekliği değillemeler aracılığıyla değişken bir biçimde tanımlamayı mümkün kılan kavram sınırlama olmaktadır.¹⁰² Bu özelliği sebebiyle sınırlama, sınırdan farklı olarak değişken

⁹⁵ Kant, *Prolegomena*, 170.

⁹⁶ Pehlivan, “Kant’ın Eleştirisi Öncesi”, s. 45.

⁹⁷ Kant, *Pure Reason*, B XXVII, A 25 / B 40, A 28 / B 44, B 111, A 288 / B 345, A 253 / B 308. Bkz. Pehlivan, “Kant’ın Eleştirisi Öncesi”, s. 45. Bkz. Özgüç Güven, “Kant’ın Grenze ve Schranke Ayrımı Yoluyla Felsefenin Yapısı Hakkında Bir Soruşturma”, *Felsefe Arkivi* 51 (2019): 387.

⁹⁸ Güven, “Grenze ve Schranke”, s. 387. Sınır kavramının kullanım yerlerine dair detaylı bilgi için bkz. Güven, “Grenze ve Schranke”, s. 385-387.

⁹⁹ Caygill, *Kant Dictionary*, s. 279.

¹⁰⁰ Kant, *Pure Reason*, B 111.

¹⁰¹ Kant, *Prolegomena*, 167.

¹⁰² Pehlivan, “Eleştirisi ve Sınır”, s. 81.

sınırlara ve hareketli kısıtlamalara karşılık gelir. Matematik ve doğa bilimlerinin bu hareketli sınırları içerisinde akıl bir yandan da koşullu olandan hep koşulsuz olana uzamak ister ve sınırlarını aştığının farkına dahi varmaz.¹⁰³ Anlama yetisinin kurallarının koşullu olan kullanımından tam tatmin olmayan aklın transandantal ideaları kendi alanının dışına sürüklenerek hiçbir tecrübenin kavrayamayacağı deney nesneleri tasarımlar ve tecrübenin tamamen dışında numenler arar.¹⁰⁴ Aklın bu kullanışı yanıltıcı olduğu halde tecrübenin sınırları (*Grenzen*) içinde kalması sağlanamamaktadır. Kant aklın kendi sınırlarının ötesine geçme teşebbüsünü görüleceği üzere sınır terimiyle ifade eder. Ancak bilimin öğrettikleriyle ve büyük bir çaba harcayarak sınırlamalar (*Schranken*) içinde tutulabileceklerdir. Sınırlama kavramı anlama yetisiyle ilgili kullanımında bilmenin tüketilemezliğiyle, akıl açısından kullanımında düşünmenin tüketilemezliği ve tamamlanamazlığıyla ilgili olup muhayyile açısından ise sınırlamalar kolaylıkla aşılabılır ve muhayyilenin özgür oyununda sınırlama tanımayabilir.¹⁰⁵

Kavramların Latince karşılıkları da mevzubahis ayrımı anlamamızı sağlayacaktır. *Limes* (*Schranke*) ve *terminus* (*Grenze*) coğrafi bir çağrışıma sahiptir. *Terminus* bir alanın sonu anlamında gelir, bir belirlenimi sabitler ve ulaşılamaz alanı belirtir.¹⁰⁶ *Limes* ise aksine negatif bir sınırdır ve bir bütünün tam olarak tanımlanamaması anlamına gelir. *Schranke* gizli, belirlenmemiş bir şeye gönderimde bulunurken *Grenze*'nin mantığın çelişki ilkelerine göre iyi bir şekilde belirlenmesi gerekir.

Eğer yeryüzünü (duyusal görünüşe göre) düz bir tabak gibi temsil edersem, hangi noktaya dek uzandığımı bilemem. Ama deneyim bana ne denli gidersem gideyim her zaman çevremde bir uzay göreceğimi ve orada daha öte ilerleyebileceğimi öğretir; öyleyse her zaman edimsel yeryüzü bilgimin sınırlarını (*Schranken*) bilirim, ama tüm olanaklı coğrafyanın sınırlarını (*Grenzen*) değil. Ama eğer yerin bir küre ve yüzeyinin bir küreyüzeyi olduğunu bilecek denli gitmişsem, o zaman onun küçük bir bölümünden, örneğin bir derecenin büyüklüğünde, dünyanın çapını ve bu yolla bütün bir alanını, e.d. yüzölçümünü belirli olarak ve *a priori* ilkelere göre bilebilirim; ve gerçi bu yüzeyin kapsayabileceği nesneler açısından

¹⁰³ Kant, *Prolegomena*, 105.

¹⁰⁴ Kant, *Prolegomena*, 134.

¹⁰⁵ Güven, "Grenze ve Schranke", s. 389.

¹⁰⁶ Feloj, "Methaphor and Boundary", s. 37.

bilgisiz olsam da, gene de kapsadığı erim, büyüklük ve sınırları açısından bilgisiz değilimdir.¹⁰⁷

Bu yüzden bizim bilgimiz (*Erkenntnis*) bütün olanaklı dünyanın sınırlarına dair (*Grenze*) değil, mevcut veya fiili dünyanın sınırlarına (*Schranke*) dair olabilmektedir. Bütün bu çizilen çerçeve itibariyle tezimiz açısından önem arzeden husus, ikinci anlamda yani *Schranke* itibariyle sınırın ötesi ile ilgili kıssanın herhangi bir şekilde ifade imkânı sağlayıp sağlamadığını, eğer öyleyse bunu nasıl gerçekleştirdiğini tartışmaya açmaktır.

Bilinemezin farklı türlerine geçmeden önce Kant'ın bilinebilirliğe ilişkin temel kavramlarını izah ettik. Bundan sonraki kısımda *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bilinemez olarak vazedilen aklın ideaları olan ruh, kozmos ve tanrı kavramlarını ele alacağız.

1.5.3. Akıl ve İdeaları: Ruh, Kozmos, Tanrı

Transandantal Mantık'ın ikinci bölümü olan Transandantal Diyalektik saf aklın asıl kritiğinin yapıldığı kısımdır. Kant'ın anlama yetisi (Alm. *Verstand*) ile akıl (Alm. *Vernunft*) ya da transandantal analitik ile transandantal diyalektik bölümleri arasında ayırım yapması metafiziğe dair yanılsamaları önleme ve dolayısıyla metafiziğin önünü açma yönünde attığı önemli bir adımdır.¹⁰⁸ Kant, bir bilimin tamlığının anlama yetisi tarafından sağlanan *a priori* bilginin (Alm. *Erkenntnis*) bütünlüğünün bir ideası sayesinde mümkün olduğunu ve doğanın bilgisinden söz edebilmek için anlama yetisinin tüm bilgisini kuşatarak dizgesel birliğini oluşturması gerektiğini belirtir.¹⁰⁹ Bu bakımdan Kant, duyumlama ile edinilen ve anlama yetisi tarafından terkip edilen malzemenin düşüncenin en yüksek birliği altına getirilmesinde akıldan daha öte bir yeti bulunmadığını ifade eder.¹¹⁰ Anlama yetisinin nesnedeki manifoldu kavramlar aracılığıyla birleştirmesine benzer şekilde akıl da kavramların manifoldunu idealar yani aklın saf kavramları aracılığıyla birleştirmektedir.¹¹¹

Duyumlama ve anlama yetisinin transandantal unsurlarına (uzay – zaman ve kategoriler) benzer şekilde aklın da Transandantal İdealar diye adlandırılan transandantal

¹⁰⁷ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A759 / B 787.

¹⁰⁸ Gözkân, “Mantık ve Mantıksal Uzay”, s. 101.

¹⁰⁹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 65 / B 89.

¹¹⁰ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 299 / B 355.

¹¹¹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 644 / B 672.

unsurları bulunmaktadır. Transandantal İdealar üç tür yargıya uygun olarak üç akıl çıkarım (Alm. *Vernunftschlusse*) gerçekleştirir: kategorik, hipotetik ve disjunktif çıkarımlar.¹¹² Anlama yetisinin kategoriler aracılığıyla tasarladığı ilişki türü kadar saf aklın da kavramı vardır. Buna göre üç kategoriye bağlı olarak üç tane kavramsal bütünlük düşünür: “Düşünen özne *ruhbilimin*, tüm tezâhürlerin toplamı (evren) *evrenbilimin* ve düşünülebilen herşeyin olanağının en yüksek koşulunu kapsayan şey (tüm varlıklara varlığı) *tanrıbilimin* nesnesidir.”¹¹³ Kategorik çıkarımlarda bu nesne ruh, hipotetik çıkarımlarda kozmos, disjunktif çıkarımlarda tanrıdır. Burada vurgulanması gereken husus saf akıl kavramlarının tecrübenin nesneleriyle dolaysızca bağlantı kuramayacağıdır. Kant idea ile zorunlu bir akıl kavramını anladığını ve duyuda ona karşılık düşen herhangi bir nesnenin kesinlikle verilemeyeceğini belirtir.¹¹⁴ Aklın bu transandantal unsurları anlama yetisinin faaliyetinde olduğu gibi bir nesneyi değil, çıkarımları olanaklı kılmaktadır. Ancak saf akıl kavramları sanki bir nesneyi tutuyormuş ve bu yolla bilgi ediniliyormuş zannına kapılmak Transandantal Yanılsama (Alm. *Schein*) olarak isimlendirilir.¹¹⁵ Transandantal Yanılsama doğanın dizgesel birliğini sağlayan düzenleyici ilkeyi kurucu ilke olarak almak ve aklın kullanımının zemininde yer alan idea olarak işlev göreni tözleştirmekten yani tek işlevi düzenleyici olmak olan aklın transandantal idealarını kurucu olarak kullanarak mümkün tecrübeyi aşan sonuçlara ulaşmaktan kaynaklanmaktadır.¹¹⁶ Kant’ın burada bahsettiği yanılsama ampirik anlamda yaşanan yanılsamalardan ziyade kendisi öznel temel ilkeler üzerine dayanan ancak nesnel olduğu zannına sebep olan bir yanılsamadır.¹¹⁷ Koşullu olandan koşulsuz olana varabileceğini düşünmek ve dolayısıyla koşulsuz olanı tözleştirmekle geleneksel metafizik yanılsamaya düşmüştür. Kant bu meseleyi ele aldığı bölümü Transandantal Diyalektik diye isimlendirirken şu noktaya işaret etmek ister; eğer akıl kendisindeki idealarla güvenli ve gerçek bir bilgiye varmak isterse hataya düşer. Nesnenin kuruluşuyla ilgili hiçbir işleve sahip olmayan fakat muhakeme faaliyeti yapan, kavramları düzenleyen, bu anlamda bütünler oluşturan ve kavramları ilişkilendirerek bir arada tutan akıl, kurucu

¹¹² Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 304 / B 361.

¹¹³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 334 / B 391.

¹¹⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 327 / B 384.

¹¹⁵ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 295 / B 352.

¹¹⁶ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 296 / B 352.

¹¹⁷ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 295 / B 352.

değil düzenleyici (Alm. *Regulative*) olarak işlev görmektedir.¹¹⁸ Akla anlama yetisinin malzemesini düzenlemek dışında kurucu (Alm. *Konstitutiv*) bir işlev yüklenmesi onun meşru kullanımının dışındadır. Nesnenin koşullarının belirlenmesini sağlayan, koşullar dizisini bütünlük içerisinde tutulmasını sağlayan bütün koşulların bütünü akıldır.¹¹⁹ Meşru kullanımının dışına çıkılarak idealar gerçek şeylerin kavramlarıymış gibi alındıklarında idealar diyalektik kavramlara dönüşmektedir.¹²⁰ Akıl her türlü koşulun dışında bir şey düşünebilse bile böyle bir şeyi bilemeyecektir. İnsan aklının metafiziğe sapması da esas itibarıyla bu durumdan kaynaklanmaktadır. Akıl, sınırlı bir çerçeve ile yetinmez ve her ne kadar koşulları kavramasına olanak olmasa da mesela kozmosun yapısı ve varlık tarzı hakkında sorular sorar ve teoriler kurar, saf kavramlardan hareketle akıl evrenin yapısıyla ilgili sentetik *a priori* yargılara varmak ister. Ancak aklın metafizik soru sorabilme yeteneği, saf akla dayanan en güvenilir bilgi olduğu iddia edilen sahte bir bilime götürmektedir. Aklın kapıldığı transandantal yanılsamalar ruh söz konusu olduğunda paralojizm, kozmosta antinomi ve tanrıda ise transandantal ideal olarak ifade edilir.

Paralojizm sahte (*para*) çıkarım anlamına gelmektedir ve Kant her kategori için dört paralojizmden söz etmektedir. Bunlar; ruh bir tözdür, niteliğine göre basittir, bağıntıya göre varlığı değişik zamanlara göre aynıdır ve modalite kategorisine göre uzaydaki mümkün nesnelerle ilişki içerisinde.¹²¹ Kant'ın bu tarz çıkarımlara paralojizm adını vermesinin nedeni bir çıkarım varmış gibi görünmesine rağmen esasında sahte (*para*) çıkarım yapılmış olmasıdır. Çıkarım gibi görünen sonuçlar esasında sadece paralojizm ifade etmektedir. İlk paralojizm için Kant “kendilik tözdür ve Ben düşünen bir varlık olarak mümkün bütün yargıların mutlak öznesidir ve Ben’e ilişkin bu temsil başka herhangi bir şeyin yüklemi olarak kullanılamaz” demektedir.¹²² İkinci paralojizm, nitelik kategorisine göre düşünülebilen şeylerin tecrübede olmayan şeylere uygulanmasıyla yanılsama yaşanmasıdır.¹²³ Üçüncü paralojizm bağıntı kategorisinin altındaki cevher – araz kategorisi üzerinden kavranılarak düşünüldüğünde akıl, ruhun kalıcılığından ve

¹¹⁸ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 180 / B 223

¹¹⁹ Çitil, *Birinci Kritik*, s. 263.

¹²⁰ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 333 / B 390.

¹²¹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 344 / B 402.

¹²² Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 348 / B 406.

¹²³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 351. Ayrıca bkz. Çitil, *Birinci Kritik*, s. 284.

ölümsüzlüğünden bahsetmeye başlamaktadır.¹²⁴ Son paralojizmde ise bedene bağlı olmayan ve bu itibarla da hiçbir koşulla ilişkilendirilemeyen bir varlık olan ruh hakkında yargılara varmak söz konusudur.¹²⁵ Bütün sahte çıkarımlarda temel mesele esasında hiçbir zaman nesne olarak kavranılamayacak ve görüde temsil olunamayacak olan ruhun sadece görüde mevcut olabilen şeylere uygulanabilen kategoriler üzerinden ele alınması ve yanılısama sebepleri olmasıdır. Ruh ideası ve ölümsüzlük meselesi, saf aklın bilgisi itibarıyla çözülmesine imkân olmayan bir mesele olsa da Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde koşula bağlı olmayan şeyler hakkında yeni imkânlar sunmaktadır.¹²⁶ Sonraki kısımda bu meseleye daha detaylı değinilecektir.

Kant aklın hayale dayanan diyalektik temellendirmelerini kozmos nesnesi için de ele alır. Burada karşımıza çıkan ise antinomilerdir. Antinomi, *anti* –e karşı ve *norm* yani yasa kelimelerinden oluşmuştur. Burada iki şeyin kendisini diğerinin reddi üzerinden konumlandırması söz konusudur. Ancak ikisi de birbirinin çelişik ve yanlış olduğunu gösteremediği için aynı anda birbiriyle çelişik olarak var olmaya devam etmektedir. Kant kategorilere göre dört farklı antinomiden söz eder ve her biri için savın ispatını ve karşı savın ispatını ele alarak iki ispatın da geçerli olduğunu ve bu sebeple de aklın bunların içinden çıkamayacağını ifade eder. İlk antinomi olan evrenin başı ve sonunun olup olmadığı tartışmasında her iki karşıt sav bir ve aynı anda ispatlanabilmektedir.¹²⁷ Bu durumda akıl kendi kendisiyle çatışmaktadır. Bir önermenin ve onun çelişki olan diğer önermenin ispatı verilebildiği için bu soru teorik olarak çözüme kavuşturulamayacaktır. Uzak ve zamana tâbi insanlar, gerçek bilgisi duyumlamanın alanıyla sınırlı olması nedeniyle sınırsız ve mutlak olanla ilgili bir yargıda bulunma hakkına sahip değillerdir. Bu itibarla kozmos ideası, ona içerik kazandırmak ve onu bir gerçeklik olarak kavramak istediğimizde bizim sonsuz ve sınırsız bir evren bütünü bilmemize izin vermeyecek ve içi gerçeklikle doldurulamayacak boş bir kavrama tekabül eder.¹²⁸ Düşünceyle bütünü kavrayarak koşulların dışında olan, hiçbir koşula bağlı olmayan bir birliğe ulaşmak istenildiği anda yanılısama başlar. Aklın evrenin sonluluğu ve sonsuzluğu ile ilgili yaşadığı yanılısama, Kant'ın ikinci antinomi olarak ele aldığı maddenin bölünüp

¹²⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 362.

¹²⁵ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 367.

¹²⁶ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 101.

¹²⁷ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 426 / B 454.

¹²⁸ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 101-102.

bölünmediği hakkında ileri sürülen karşıt savlarda da devam eder.¹²⁹ Uzay – zaman koşullarına göre bilinebilir olmayan maddenin bölünüp bölünemediği meselesi de bize aklın diyalektiğini gösterir.

Konumuz açısından önem arz eden ve bizi sonrasında *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne de götürecek olan üçüncü antinomi özgürlük sorunuyla ilgilidir.¹³⁰ Akıl evrende mekanik nedenselliğin olup olmadığını sorgular ve akıl doğanın işleyişinden hareketle mekanik nedenselliğin olması gerektiğini düşünür. Ama akıl aynı zamanda, eşlerin örtüşmezliğinden beri gelen bir fikir olarak her şeyin bir tezâhür ve kendi başına olarak var olduğunu ve bundan dolayı insanın kendisini özgür bir neden olarak da düşünebileceğini ileri sürer. Aklın her iki durumu da düşünüp her ikisi için de ispat verebiliyor olması antinomiye ifade eder. Bu durumun ruh ile ilgili yanılsamanın sebebi olan paralojizmden farklı olduğunu vurgulamamız gerekir. Çünkü paralojizmde zaten hiç kavranılamayacak bir nesneyle ilgili kategorik bir hüküm vermek söz konusuyken antinomide bir önermeyle değilinın aynı anda ispat edildikten sonra hangisinin kabul edileceğinin bilinmemesine dayalı bir bilinemezlik söz konusudur. Teorik olarak çözüme kavuşturulamayan bu soruna Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde başka bir çözüm sunacaktır. Konunun detaylarını İkinci Kritik'te bilinemez olanlar bölümünde ele alacağız.

Saf aklın üçüncü ve son ideası tanrıdır. Bu idea kaynağını aklın hiçbir koşula bağlı olmayana ve bütünlüğe uzanmasına yönelen kendi doğasında yani varlık yapısında bulur.¹³¹ Aklın kendisinden ayrılamayan ideası gerçek bir varlığa evrilir ve akıl ideal olarak düşünülen ideaya varlık atfeder. İdealin ideadan farkı, onun birey ya da tekil bir şey olarak düşünülmesidir. Kant bütün kavramların belirsiz olduğunu ve belirlenebilirlik ilkesi altında bulunduğunu, birbiriyle çelişik olan iki yüklemde sadece birinin kavrama ait olabildiğini ifade eder.¹³² Bu açıdan herhangi bir şey düşünüldüğünde ya da kavranıldığında bu onun mümkün tüm çelişik karşıtlar açısından çelişik yüklemde birine sahip olduğunu, diğerine sahip olmadığını ifade eder.¹³³ Bu ise olanaklı karşıt yüklem çiftlerinden en az birine sahip olarak nesnenin belirlenmiş olduğunu belirtir. Akıl

¹²⁹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 434 / 462.

¹³⁰ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 444 / B 472.

¹³¹ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 109.

¹³² Kant, *Pure Reason*, A 571 / B 599.

¹³³ Çitil, *Birinci Kritik*, s. 295.

bir bütünlük içerisinde her şeyi belirlenmişlik olarak düşünür ve disjunktif çıkarımların hepsini de buna dayanarak yapar.¹³⁴ Bunun anlamı aklın bir nesneyi düşündüğünde onu tam olarak belirlenmiş olarak düşündüğüdür. Aksi halde Kant’a göre o nesne disjunktif çıkarımların nesnesi haline gelememektedir. Onu doğru ya da yanlış düşünmek herhangi bir öneme sahip değildir, şeyin kendisi nesnemiz olduğu anda tam belirlenmişliğe sahip olmaktadır.

Kant her şeyin kendisinden geldiği ve şeylerin ilk örneği olan tümü transandantal ideal ya da prototip olarak ifade eder.¹³⁵ Akıl nesneyi belirlerken olanaklı bir bütün düşünüp her şeyi ona göre belirlemekte ve nesne belirlenmiş bir nesne olması itibarıyla bu idealin örneğini teşkil etmektedir. Transandantal ideal ya da prototip olarak düşünülen gerçekte böyle belirlenmiş nesne olmamasına rağmen akıl söz konusu ideale varlık atfeder ve yanılsama ortaya çıkar. Bu nedenle bütün gerçek şeylerin ideali sadece şeyleştirilmekle kalmaz insanın sınırlı bir anlayış yeteneği olduğu gözden kaçırılarak sadece düşünceye konu edilebilen bir şeyin varlığının kanıtlandığı zannedilir.¹³⁶ Akıl söz konusu bu idealin gerçekte var olduğuna dair ontolojik, kozmolojik ve teolojik – fizik olmak üzere ispatlar verir. Kant bu üç ispat türünün de olanaksız olduğunu göstermeye çalışır. Mesela Tanrı ve Tanrı ile bağlanabilecek herhangi bir zorunlu yüklem varlığı, bize tıpkı üçgen ve üç açılılık gibi “Tanrı vardır”ı zorunlu olarak gerektirmediği için “Tanrı yoktur” dediğimiz anda bu zorunlu önermenin bir anlamı kalmamaktadır.¹³⁷ “Tanrı vardır” önermesi ispatlanmak durumundadır ancak o zaman varlık yüklemiyle ne kastedildiğinin açıklanması gerekir.¹³⁸ Bütün ispatlar nasıl gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin, sonunda “Tanrı vardır” sonucuna ulaşılmaktadır. Ancak “Tanrı vardır”ın bir ispat olabilmesi için analitik anlamda sonucun buradan çıkması gerekmektedir.¹³⁹ Bunun tek yolu, varlığın yüklem olarak mevcut olmasıdır. Fakat varlık böyle bir yüklem değildir. Bu sebeple herhangi bir nesneye yüklenir gibi yüklenemeyecek olan varlık yüklemine analitik anlamda o ideale ait olduğu söylenemeyecektir. Dolayısıyla nasıl gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin ontolojik ispat geçerli değildir.

¹³⁴ Kant, *Pure Reason*, A 577 / B 605.

¹³⁵ Kant, *Pure Reason*, A 578 / B 606.

¹³⁶ Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, s. 110.

¹³⁷ Kant, *Pure Reason*, A 595 / B 623.

¹³⁸ Kant, *Pure Reason*, A 597 – 599 / B 625 – 627.

¹³⁹ Çitil, *Birinci Kritik*, s. 302.

Bu bilinemezlik türünde yine bir düşünülür söz konusu olmakla beraber akıl kendinde böyle bir nesnenin var olduğunu ispatlamaya yönelirken ispat üzerinden tespit edilemeyen ve varlığı ispat edilemeyen bir nesne ile karşılaşmaktadır. Buradaki bilinemezlik ispatların yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Fakat insan aklı sürekli mutlak ve koşulsuz olana ulaşma meylindedir. Bu konuda sentetik *a priori* yargılara varmaya imkân olmadığı gibi mutlak ve koşulsuz olanla ilgili sorularla ilgilenen metafizik de bilim olamayacaktır. Ancak metafizik varlığını akıl sahibi insanın sormak ve düşünmekten kendisini alamadığı sorularda bulur. Teorik aklın sınırları dahilinde yanıt verilmesi mümkün olmayan bu sorular için başka bir imkân olabilir mi sorusu yanıtını sonraki bölümlerde detaylı bir şekilde ele alacağımız *Pratik Aklın Eleştirisi* ile verecektir.

Sonuç olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nde düşünülür olup bilinemez olan dört temel kavram söz konusudur: *Ding an sich*, ruh, kozmos ve tanrı. Bu kavramların mahiyetine dair yaptığımız açıklamadan sonra vurgulanması gereken husus, bu bilinemezliklerin farklı türde olduğudur. Bu dört kavram düşünülebilir olarak vazedilse de görüde herhangi bir karşılıkları bulunmamaktadır. Ancak aralarında bir farklılaşmanın olduğunu ifade etmek gerekir. Bir açıdan Kant'ın tek numen olduğunu ifade ettiği *Ding an sich*'i sisteminin içinde tutmakta ve sınır kavram olarak ortaya koymaktadır. Ruh, kozmos ve tanrı idealarında durum farklıdır. Üç ideanın görüsel karşılıkları olmamasına rağmen onlar tecrübenin kuruluşuyla ilgili değil, muhakeme faaliyetiyle ilgilidir. Burada söz konusu olan, muhakemeyi mümkün kılan saf akıl kavramlarının nesne olduğunun zannedilmesidir. Ruhun bilinemezliğinin parolojizmlere yol açma sebebi, ruhla ilgili kategoriler üzerinden o sanki bir nesneymiş gibi muamele yapıp çıkarımlar yapmaya çalışmaktan kaynaklanır. Fakat böyle bir nesne görüde tasarlanamadığı için ve kategoriler tarafından belirlenemediği için yapılan muhakemeler sahte (*para*) çıkarımlara sebep olmaktadır. Diğer yandan kozmosla ilgili çıkarımlar ise *para* çıkarımlar değildir. Çünkü kozmos, sadece bir düşünce nesnesi olarak var olmamaktadır. Burada görüde büyüklüğünü ve kendindeliğini ihata edemediğimiz şekilde tecrübemizde mevcut olmasına rağmen nesne olarak inşa edilemediği için doğruluğu konusunda kesin karara varılamayan bir durum söz konusudur. Bu açıdan herhangi biri evrenin başı olduğuna dair bir kanıtlama öne sürerken diğeri tam aksini iddia edebilmektedir. Bunu kontrol edebilme imkânımız olmadığı için burada yine başka bir tür bilinemezlikle karşı karşıya kalınır. Tanrı ideasına geldiğimizde ise burada da bir düşünülür söz konusu olmakta ve akıl

kendinde böyle bir nesnenin var olduğunu ispatlamaya yönelmektedir. Fakat bu noktada herhangi bir ispatın verilemeyeceği, ispat üzerinden tespit edilemeyen ve varlığı kanıtlanamayan bir nesne söz konusudur. Buradaki bilinemezlik ise ispatların yetersizliğinden kaynaklanmaktadır.

Kendi arasında farklılaşan bu üç idea ile *Ding an sich*'in durumunu ayırmamız gerektiğini yukarıda ifade etmiştik. *Ding an sich* Kant'a göre tezâhürlerle ilişkisi içerisinde düşünülebilen bir kavramdır. Nitekim Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin önsözünde *Ding an sich*'e ihtiyaç duyduğunu, çünkü bizim dışımızdaki temsillerin kaynağında olan ama bizim bilemeyeceğimiz bir şeyin var olduğunu söylemek durumunda olduğumuzu ifade eder.¹⁴⁰ Fakat *Ding an sich*'i düşünürken kullanılan kavram, daha önce fenomen – numen kısmını anlattığımız bölümde de ifade ettiğimiz üzere diğer kavramlar gibi nesne içeren bir kavram değil; bilâkis bir sınır kavram teşkil etmektedir. Bu itibarla *Ding an sich*, Kant'ın sisteminde tek bir düşünülür olarak muhafaza edilmekte ve sisteminin önemli bir parçasını ifade etmektedir. Bundan farklı olarak ruh, kozmos ve tanrı ideaları ise kendilerine varlık atfedilip birer nesne gibi zannedilmeleri nedeniyle yanılsama içerirler. Bu hususta Kant'a yöneltilen eleştiri, *Ding an sich*'in temsillerin kaynağında yer aldığı söylediğinde bile bir belirlenimde bulunduğu, dile getirilip var kılındığı, dolayısıyla onun sadece bir düşünülür olmanın ötesine yerleştirildiğidir. Konumuzun sınırları gereği tartışmanın detaylarına girmeyeceğiz.

Son olarak Kant'ın ilk dönem eserlerinde karşımıza çıkan ve üzerinde durmak istediğimiz bir diğer bilinemezlik türü kuvvetin kaynağının ne olduğudur. Kant özellikle erken dönem yazılarında Tanrı ve tanrısal herhangi bir ilkeyi dahil etmeden cevherlerin kendi aktiviteleriyle uzayı nasıl doldurdukları, birbirleriyle nasıl ilişkilendikleri ve etkileşimlerinin nasıl gerçekleştiğini teorik olarak açıklamanın mümkün olup olmadığıyla ilgilenmektedir. Bu bağlamda *Doğa Bilimlerinin Metafizik Temelleri* 'nde (*Grundlegung zur Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*) Kant, cisimlerin direnç göstermeleri, onların bir sınırının olması ve uzayda yer kaplıyor olmalarının nasıl açıklanabileceği sorununa odaklanır. Kant'a göre kuvvetin ne olduğu bilinmemekte ancak kuvvetler arası ilişkiler bilgiye konu edilebilmektedir. Kant'a göre her maddenin uzayını doldurmasını sağlayan itme gücünün bir derecesi söz konusudur ve bu kuvvetin

¹⁴⁰ Kant, *Pure Reason*, B XXVII.

ötesinde sonsuza dek daha büyük ve daha küçük dereceler bulunabilmektedir.¹⁴¹ Kuvvetler nedensel kuvvetlerdir ve itme – çekme kuvvetlerini doğrudan deneyimlemek mümkün değildir; onlar ancak sonuçları üzerinden deneyimlenebilmektedir.¹⁴² Kuvvetin nasıl mümkün olduğunun araştırılması bizi daha temel kuvvetlerle bağ kurmaya doğru sevk eder. İncelenen kuvvetin etkilerinin de daha temel kuvvetlerden beklenen etkiler olduğunu göstermeyi gerekli kılar. Nihai kuvvetler söz konusu olduğunda Kant doğa kuvvetlerini daha az sayıdaki doğa kuvvetine doğru indirgemeye kadar devam edebildiğini fakat aklın bu noktanın ötesine geçemeyeceğini ve bunların nasıl mümkün olduğunu anlayamayacağımızı vurgular.¹⁴³ Türemiş kuvvetlerin derinlikli anlayışına sahip olunabilse de nihai kuvvetlerin nasıl mümkün olabileceğinin bilgisi tamamen ulaşılamaz kalır. Nihai kuvvetleri imkânları açısından *a priori* anlamak aklın ufkunun tamamen ötesinde yer alır.¹⁴⁴ Bir kuvvetten geriye doğru iz sürme sürecinde temel kuvvet ya da kuvvetin kaynağı meselesi bir idea olup böyle bir kuvvetin varolup olmadığı mantık tarafından saptanabilir değildir.¹⁴⁵ Görelî temel kuvvetleri mutlak nihai bir kuvvet altında toplamaya çalışmak hususunda söylenmesi gereken şey, böyle bir kuvvetle zorunlu olarak karşılaşılacağı değil; ancak tecrübenin verebileceği birçok kural için belli ilkelerin oluşturulması amacıyla araştırılması gerektiğidir. Bu bakımdan Kant, Leibniz’in monadolojisi ve Newton’ın tanrısal ilkeye başvurduğu anlayışı terk edip kuvvetin nereden geldiği, nasıl bir esas olduğu ve içsel olarak nasıl bir varlığı olduğu gibi konuları bilinebilirliğin ötesinde görmüş ve bu soruları fenomenal düzlemde yeniden ele almaya çalışmıştır. Bu açıdan kuvvetin kaynağı problemi felsefî perspektifin dışında bırakılmaktadır.

1.6. *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde Bilinemez Olan

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*’nde kesin bir çözüme kavuşturulamayan üçüncü antinomi olan özgürlük sorununu *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde yeniden ele alır. Biz de bu kısımda Kant’ın

¹⁴¹ Immanuel Kant, *Metaphysical Foundations of Natural Science*, ed ve çev. Michael Friedman, New York: Cambridge University Press, 2004, 499.

¹⁴² Ayşe Deniz Hakyemez, “Kant’ın Sentetik A priori’sinin Doğa Bilimlerinde Temellendirilmesi”, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), s. 53.

¹⁴³ Kant, *Metaphysical Foundations*, 534.

¹⁴⁴ Kant, *Metaphysical Foundations*, 534.

¹⁴⁵ Kant, *Pure Reason*, A 649 / B 677

özgürlük meselesini nasıl ele aldığını, özgürlüğün ve bununla irtibatlı olarak tarihin ne anlamda bir bilinemezlik teşkil ettiğini izah etmeye çalışacağız.

Kant'a göre teorik akıl özgürlüğü düşünülmesi olanaksız olmayan bir kavram olarak ortaya koyabilmiş ancak onun nesnel gerçekliğini sağlayamamıştır.¹⁴⁶ Bunun yanında özgürlük ideası teorik aklın diğer ideaları arasında doğrudan kavranamasa da imkânı *a priori* olarak bilinen tek ideadır. Kant özgürlüğü teorik olarak ispatlayabileceğimizi ya da özgür fiillerimizin bilgisini elde edebileceğimizi düşünmemekte, numenal varlıklar olarak özgür nedensellikler oluşturabileceğimizi varsaymanın kendisiyle çelişmediğini temellendirmeyi amaçlamaktadır.¹⁴⁷ Çünkü önceki kısımlarda da ifade ettiğimiz gibi tecrübe nesnelerinin ötesindeki şeyler üzerine bilgi teorik akıl için tamamen olumsuz görülmüştür. Özgürlüğü saf teorik aklın ilke ve sınırlamalarıyla tam olarak bağdaşabilir görmek bütün karşı çıkışlara rağmen başarılabilirse de bu nesneler üzerine belirli ve genişletici bir bilgi sağlanamamış ve bu yol bütünüyle kapanmıştır. Fakat Kant, saf aklın kendi başına pratik olduğunu ve insana ahlak yasası diye adlandırdığımız genel bir yasa verdiğini ifade eder.¹⁴⁸ Ahlak yasası, aklın kullanılışının sınırları içine giren hiçbir şeyle açıklanamayacak olan ve saf bir düşünülür dünyaya işaret eden bir olgu sağlar ve bu olguyu pozitif olarak belirleyerek onunla ilgili bir şeyi yani yasayı bilmemizi mümkün kılar. Dolayısıyla teorik akıl yoluyla ulaşılamayan özgürlüğe bizi doğrudan doğruya götüren ahlak yasası olmaktadır.¹⁴⁹ Kant'a göre ahlak yasası olmaması durumunda özgürlüğün farkına varmak imkânsız olacaktır. Bu bakımdan ahlak yasası, özgürlüğün yalnızca imkânını değil, aynı zamanda onu kendileri için bağlayıcı bir yasa olarak tanıyan varlıklarda gerçekliğini de kanıtlar. Ahlak yasası, özgürlük aracılığıyla nedenselliğin de bir yasası olmaktadır. Böylece ahlak yasası, teorik felsefenin belirlemeden bırakmak zorunda kaldığı şeyi, teorik felsefede yalnızca negatif olan bir nedenselliğin yasasını belirler ve bu kavrama ilk defa nesnel bir gerçeklik sağlar.¹⁵⁰ Bu bakımdan Kant ahlak yasasının pratik akılla birlikte karışarak özgürlük kavramını bize sağlamaması durumunda kimsenin özgürlüğü bilime dahil etmeye cesaret edemeyeceğini düşünmektedir.

¹⁴⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 6.

¹⁴⁷ Allen W. Wood, *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, İstanbul: Alfa Yayınları, 2020, s. 164-165.

¹⁴⁸ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 56.

¹⁴⁹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 53.

¹⁵⁰ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 82.

Kant, özgürlük, ruhun ölümsüzlüğü ve tanrı idealarını saf pratik aklın postulatları olarak vazeder.¹⁵¹ Özgürlük postulatı ahlakın olanağının ön varsayımı, Tanrı'nın varlığı ve ölümsüzlük ise ahlakın hedefinin ön varsayımları olarak ortaya konmuştur.¹⁵² Özgürlük ahlak yasasının bir koşulu olarak pratik akılla ilişkilendirilir. Bu bakımdan Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü bilinip kavranamasa da onların imkânı pratik açıdan kabul edilmelidir. Özgürlük kavramı aracılığıyla Tanrı ve ölümsüzlük idealarının nesnel gerçekliğinin kabul edilmesi zorunluluğu aklın teorik bilgi bakımından genişletilmesini ifade etmemekte ve aklın pratik kullanılışı teorik kullanılışının öğelerine bağlanmaktadır.¹⁵³ Kant teorik akıl yoluyla yeterince sağlama bağlanamayan Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük kavramlarını aklın ahlaki kullanılışında arar ve temellerini aklın pratik kullanışı üzerine kurar. Bu açıdan imkânı *a priori* bilinen tek idea olan özgürlüğün aksine, bu ideaların gerçekliği bir yana imkânının bilindiğini ve doğrudan kavranıldığını söylemek dahi mümkün değildir. Bunun sebebi özgürlüğün ahlak yasasının koşulu olması; Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğünün ise saf aklın pratik kullanılışının koşulları olmasıdır. Bir önceki kısımda da ele aldığımız üzere saf akıl nedenler dizisinde koşulsuz olana ulaşmaya çalıştığında antinomiye düşmektedir. Kant'a göre duyular dünyasındaki isteme eylemleriyle ilgili nedenselliği akıl belli bir biçimde mutlaka bilmelidir. Aksi takdirde pratik aklın gerçekte herhangi bir eylem ortaya koyması imkân dahilinde olamayacaktır. Fakat Kant'a göre aklın bunu teorik olarak belirlemesi gerekmemektedir. Nitekim nedensellik kavramı yalnızca pratik kullanılış için olsa da bu belirleme olmadan da ona anlam kazandıran ahlak yasasıdır. Böylece akıl sahibi varlıkların eylemlerinin açıklanmasında bir yandan doğa zorunluluğunun mekanizmasına gitme hakkı bırakılmamış olurken diğer yandan teorik akıl için boş kalan yeri saf pratik akıl özgürlük aracılığıyla nedensellik yasası yani ahlak yasasıyla doldurmaktadır.

Özgürlük, ahlak yasasının varlık nedeni (*ratio essendi*), ahlak yasası ise özgürlüğün bilgi nedenidir (*ratio cognoscendi*).¹⁵⁴ Ahlak yasası insanın özgür olduğuna ilişkin bilgisinin temeli olduğu için özgür olduğunu tecrübesinden hareketle doğrudan bilemeyen insan bunu dolaylı yoldan bilir.¹⁵⁵ Bunu özgürlük olmasa ahlak yasası olmazdı

¹⁵¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 238.

¹⁵² Paul Guyer, *Kant*, çev. Deniz Soysal, İstanbul: Say Yayınları, 2022, s. 388.

¹⁵³ Ahmet Ayhan Çitil, *Kant Okumaları İkinci Kritik*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2023, s. 48.

¹⁵⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 6 dipnot 1.

¹⁵⁵ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 134.

ve ahlak yasası olmasa özgürlüğün bilincine varılmazdı şeklinde de ifade etmek mümkündür.¹⁵⁶ İnsanın iradesinde özgür olması, uymak zorunda olunan herhangi bir yasanın olmamasını değil; bilakis özel bir yasaya, insanın kendi iradesinin yasasına otonom olarak uymasını ifade eder.¹⁵⁷ Özgürlüğü teorik olarak ispatlamayan bu argüman aklın herhangi bir şekilde kullanılmasının özgürlük ifade ettiğini belirtir.¹⁵⁸ Kant'ın özgürlük anlayışının ayırt edici vasfı ahlak yasasının saf aklın bir idesi olarak merkezi konumda bulunması ve saf aklın teorik ve pratik olarak özgür olmasıdır.¹⁵⁹ Bu noktada teorik aklın kazancı, özgürlük kavramına nesnel ve yalnız pratik de olsa şüpheye yer bırakmayan bir gerçeklik sağlanmasıdır. Ahlak ilkesi vesilesiyle Kant, nedensellik yasası ortaya koymuş ve istemeyi ve bunun öznesini teorik akıl itibarıyla yalnızca düşünmekle kalmamış aynı zamanda bilgimizi duyular dünyasının sınırları ötesine genişletmiştir.¹⁶⁰ Böylece ahlak yasası, teorik olarak işlediğinde idealarıyla birlikte hep ölçüsüz kalan akla ilk kez pratik olmakla birlikte nesnel gerçeklik vermiş ve onun aşkın kullanılmasını içkin bir kullanılışa dönüştürmüştür.¹⁶¹ Bu ise aklın tecrübe alanında idealar aracılığıyla etkide bulunan bir neden olmasını sağlar.

Kant, özgürlük olarak nedensellik kavramının yanında doğa zorunluluğu olarak nedensellik kavramından bahseder.¹⁶² İki nedensellik türü birbiriyle çelişik olduğundan birlikte düşünülememektedir. Doğa zorunluluğu olarak nedensellik, şeylerin kendi başına şeyler olarak nedenselliklerine karşılık zaman içinde belirlenebilir varoluşlarıyla dolayısıyla görünüşler olarak varoluşlarıyla ilgilidir. Bu tarz bir mekanik nedensellik içerisinde gerçekliği kendimize sunduğumuzda, şeyler arasındaki ilişkiyi de bu nedenselliğe bağladığımızda herhangi bir şeyin kendindeliğinden, özgür olmasından ya da özgür neden olmasından söz etmek mümkün değildir. İnsan böyle bir durumda ancak bir otomat olmaktadır. Dolayısıyla özgür bir nedensellikten söz edilebilmesi için doğal nedenselliğin özgür nedensellikten radikal bir şekilde ayrılması gerekir. Kant'ın bu

¹⁵⁶ Bedia Akarsu, "Kant'ta İnsanlık İdeali ve Özgürlük Sorunu", *Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Vadi Yayınları, 2006, s. 305.

¹⁵⁷ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 135.

¹⁵⁸ Wood, *Kant*, s. 232.

¹⁵⁹ John Rawls, "Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri", *Cogito: Sonsuzluğun Sınırında Immanuel Kant* 41/42 (2005): 269.

¹⁶⁰ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 88.

¹⁶¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 83.

¹⁶² Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 169.

soruna getirdiği çözüm tezâhürlerle kendinde şeyler arasında yaptığı ayrıma müracaat etmesinde bulunur.¹⁶³

Özgürlüğün nedenselliği düşünülür alanla, doğa yasasının dayandığı nedensellik ise fenomenal alanla ilişkilendirilir. Doğa zorunluluğunun yasasına göre işleyen nedensellik bir şeyin yalnızca görünüşüne, özgürlük ise aynı varlığın kendinde şey oluşuna bağlanmaktadır.¹⁶⁴ Böylelikle nedensellik ve özgürlük bu iki alanla ilişkisi itibariyle düşünüldüğünde ikisi de aynı anda var olma imkânı bulmaktadır. İnsanın eylemleri fenomenal alanla ilgili olduğundan doğa yasasına tâbidir ve bu itibarla da özgür değildir. Fakat insan diğer taraftan transandantal *Apperzeption*'un öznesi yani düşünen bir Ben olması itibariyle düşünülürlerin alanına aittir. Bu bakımdan insan duyusal yanı itibariyle doğa yasasına tâbi iken akli nitelikteki yanı itibariyle irade eden özgür bir cihetten düşünülebilir.¹⁶⁵ Buna göre herhangi bir şey tezâhür eden yanıyla doğa yasasına ve neden – etki bağıntısına tâbi olsa da onun kendinde olan ciheti söz konusu kavramların belirlenimi olarak temaşa edilemeyeceği için özgür olarak düşünülmesinde herhangi bir sakınca doğurmamaktadır. Dolayısıyla iradenin tezâhürde zorunlu olarak doğa yasasına tâbi olduğu ve özgür olmadığı ve kendinde bir şeye ait olarak o yasaya tâbi olmadığı ve özgür olduğu düşünülebilir. Bu bakımdan özgürlük aracılığıyla nedensellik, her zaman için duyular dünyasının dışında düşünülür olanda aranmalıdır.¹⁶⁶ Bunun teorik akıl cihetinden bilgisine sahip olunamamakta özgürlük hakkındaki bilgi pratik aklın konusu olmaktadır.

Pratik akıl sayesinde akıl, bir şeyi fiili hale getirebileceğini fark eder bu ise en yüksek iyidir (*summum bonum*).¹⁶⁷ Amaçlar devletinin kurulmasıyla ortaya çıkacak olan en yüksek iyi, Tanrı'nın varlığı ve ölümsüzlük postulatlarını gerektirmektedir.¹⁶⁸ Bunlar varsayılmadığı takdirde en yüksek iyi olanaksızdır. Bu üç kavram inanç nesnelerini oluşturur ve Kant tarafından bütün diğer nesneler arasında bu şekilde adlandırılabilir olan biricik nesneler olarak ifade edilir. İnanç nesneleri teorik değil; ancak pratik olan ve ödevini izlemeye yönelmiş saf akıl bilgisi için kanıtlama yapabilir. Aksi halde bunlar

¹⁶³ Wood, *Kant*, s. 164.

¹⁶⁴ Wood, *Kant*, s. 170-171.

¹⁶⁵ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 107.

¹⁶⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 188.

¹⁶⁷ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 105.

¹⁶⁸ Guyer, *Kant*, s. 398.

ahlaki ödevin yerine getirilmesi amacıyla değil, doğanın açıklanması için kabul edilmiş olacak ve aklımıza uygun görüş ve hipotez haline gelecektir. Fakat Kant'a göre böyle bir teleoloji hiçbir şekilde bizi belirli bir Tanrı kavramına götürmemektedir. İnanç, teorik bilgi için erişilemez olan şeye inanmada aklın ahlaki düşünme yoludur. İnanç, bir amaca erişmek için duyulan güvendir. Zira biz en yüksek iyiyi ancak ahlakça yetkin, aynı zamanda her şeye gücü yeten bir istemeden umabiliriz ve dolayısıyla en yüksek iyiye ulaşmayı da ancak bu istemeye uyuşmakla umut edebiliriz.¹⁶⁹ Bu açıdan Tanrı en yüksek iyinin bu dünyada ortaya çıkabileceğinin gerekli ön koşulu olarak saf pratik aklın postulatı olarak bulunmaktadır.¹⁷⁰

En yüksek iyinin olanağının koşulu olarak ahlak alanıyla doğa alanının tam uyumunu kavramanın teorik olarak mümkün tek yolu, saf pratik aklın bir inancıdır.¹⁷¹ Ahlakın amacını gerçekleştireceğini düşünmek ancak Tanrı'ya ve ölümsüzlüğe inanmayı gerektirir.¹⁷² Dolayısıyla erdemin bu dünyada mutluluğa yol açacağını, daha doğrusu özgür bir nedenin doğa yasalarının olduğu bir evrende doğa yasalarının ihlal edilmesine yol açmadan buradaki etkisinin ortaya çıkabileceğini çelişkiye düşmeden düşünebiliriz.¹⁷³ Burada ön plana çıkan husus, özgür bir neden olan bir varlığın eyleminin sonuçlarının mekanik yasalara göre devinen bir evrende nasıl ortaya çıktığı bilinemese de mutluluğun ortaya çıkacağını çelişkiye düşmeden düşünülebilir olarak Kant'ın sisteminde yer almasıdır. Böylelikle daha önce nesnenin kuruluşunda işlevsel olmayan Tanrı ve ruh ideaları bir nesnenin sentezlenmesinde postulat olup bu anlamda nesnenin sentezlenebileceğini düşünmeyi mümkün kılan olarak Kant'ın sistemi içerisine dahil olmaktadır. Dolayısıyla iki idea Kant'ın sisteminde inşa edilebilir olarak yer almakla birlikte onların inşa edilebilirliği kategoriler üzerinden ampirik bir nesnenin sentezlenmesinde olduğu gibi bilinebilen bir şey değil, düşünülebilen bir şey olarak karşımıza çıkar.

Özgürlük kavramı tüm koşulsuz pratik yasaların temel kavramı olarak akıl içlerinde her doğa kavramının teorik olarak sınırlı kalmak zorunda olduğu sınırların ötesine uzayıp genişleyebilir. Bu açıdan burada genişlemiş olan, bu nesnelerin teorik

¹⁶⁹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 233.

¹⁷⁰ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 226.

¹⁷¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 262-263.

¹⁷² Guyer, *Kant*, s. 358.

¹⁷³ Çitil, *İkinci Kritik*, s. 191.

bilgisi değil, genel olarak aklın teorik bilgisidir.¹⁷⁴ Bu bakımdan teorik aklın bu genişlemesi teoride bir genişleme değildir; pratik aklın aracılığıyla başarılan, bu kavramların gerçek olduğunu ve gerçekten olabilecek nesnelerinin bulunduğunu göstermektir. Çünkü pratik boyutlarla bu idealara nesneler verilmiştir. Dolayısıyla burada söz konusu olan, verilmiş duyular üstü nesnelerin bilgisinde bir genişleme değil, teorik aklın ve genel olarak duyular üstü olanla ilgili bilginin genişlemesidir. Nitekim Kant bu nesneleri daha yakından belirleyememekle ve bu nesneler konusundaki bilgisini genişletememekle birlikte böyle nesnelerin var olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır. İdealar, aşkın olup tecrübenin ötesinde yeni bir nesne kabul etmeyi akıl için gerektirmeyen, teorik aklın sırf düzenleyici ilkeleriyle pratik akıl söz konusu olduğunda saf pratik aklın zorunlu nesnesini yani en yüksek iyiye gerçek kılma imkânının temelleri olarak içkin ve kurucu hale gelmektedir. Böyle bir genişleme sağladığı için pratik akıl teorik akla önceliklidir. Teorik akıl pratik aklın böyle bir genişlemeyi nasıl gerçekleştirdiğini ve bizim bundan ne anlamamız gerektiğini anlamaya çalışmak anlamında ona tâbidir.

Özgür bir nedenin fenomenal alanda etki uyandırması eylem olarak tasvir edilmektedir.¹⁷⁵ Bu noktada özgürlük ve ahlakla ilişkili olarak tarih meselesi gündeme gelmektedir. Çünkü bütün bu eylemlerin toplamı olarak, insanın özgür bir neden olarak ahlaki eylemde bulunmasının sonuçlarının ortaya çıktığı mekân tarihtir.¹⁷⁶ Bu itibarla tarih bir diğer bilinemezlik ifade eden unsur olarak ele alınmayı gerektirir. Mekanik yasaya tâbi olmak ve özgür olmak arasındaki gerilim tarih söz konusu olduğunda da gündeme gelir; insan bir yandan akıl sahibi varlık olarak doğal sınırları içerisinde kalamaz diğer yandan da doğa her zaman onun belirleniminde mevcuttur.¹⁷⁷ Bir yandan ampirik tecrübe alanında olması itibarıyla tarih, ampirik bir içeriğe sahip olmak durumundadır. Bu bakımdan tarihin bir amacından bahsedilecekse bu ancak doğa üzerinden düşünülmelidir. Diğer taraftan tarih saf olaylar dizisini takip etmekle değil, insanın eylemlerine bakılarak kendi özgün anlamı içerisinde kavranabilir.¹⁷⁸ Bu bakımdan tarih kabaca olaylar dizisi değil, insanların belli ilkeler altındaki eylemlerinin bir dizisi olarak

¹⁷⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 243-244.

¹⁷⁵ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 114.

¹⁷⁶ Çitil, *İkinci Kritik*, s. 101.

¹⁷⁷ Ömer B. Albayrak, *Alman İdealizminde Aşkınlık ve Tarihsellik*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022, s. 64.

¹⁷⁸ Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Notos Kitap, 2017, s. 304.

görülmelidir. Eylem de özgürlük fikrini içerdiği ve önceki kısımda özgürlük ahlak yasasıyla karşılıklı olarak birbirini gerektirdiği için tarih temelini ahlakta bulmaktadır. Bu bağlamda tarih insan iradesinin özgür eylemini geniş boyutlarda incelerken bize özgür eylemde düzenli bir ilerleme olacağı umudunu vermektedir.¹⁷⁹

Tek tek insanların eylemlerinde düzensiz olarak gördüğümüz şeyleri insan türü bakımından ele aldığımızda insanın özgün yeteneklerinin yavaş ama sürekli gelişimi olarak anlamayı umut edebiliriz. Bu bakımdan Kant tarihi, mekanik zorunluluğun hâkim olduğu doğa alanına değil, özgürlüğün temel ilke olduğu gereklilik dünyasına hasrederek onu insanlığın gelişme süreci olarak ahlakla ilişkilendirir.¹⁸⁰ Bu sebeple Kant'ın tarih düşüncesini ahlak temelli bir zemine oturttuğu ifade edilebilecektir.¹⁸¹ Dolayısıyla Kant'ın tarihe olan ilgisinin bir bilgi nesnesinden çok ahlaki kaygılarla yönlendirildiği belirtilebilir. Bu anlamıyla tarih bir bilim haline getirilememekte ve tarihin teorisi yapılamamaktadır. Aksi halde tarihin bilimini yapmak Kant'ın ahlak anlayışının iptal edilmesini gerektirir. Ahlaki gelişimin tamamlanması sadece doğal tarih içinde gerçekleşmekle kalmamakta bu, bizatihi doğal tarihin amacını teşkil etmektedir.¹⁸² Kant'a göre insanın özgür bir neden olarak, bir şeyleri değiştirmesinin ve doğal olandan ayrı bir birikim ortaya çıkarabilmesini bunun üzerinden düşünebilecektir. İnsanlık bu dünyada iyiliğin bütünüyle ortaya çıkmasını sağlayamasa da bunun gerçekleşeceğini ve kendinde amaç olarak gözetildiği bir düzenin ortaya çıkarılacağını umut edebilmektedir.¹⁸³ Ahlaklı olmanın böyle bir sonuç vereceğinin umudunu sağlayan ise Tanrı'dır.¹⁸⁴ Postula olarak vazedilen Tanrı, insanlık tarihinde erdemleşmenin sonuçlanacağına umut etmeye dair gerekli olan, bilinemese de ölümsüzlüğe inanmayı mümkün kılmaktadır.¹⁸⁵ İnsanların birbirini amaç olarak gözettiği amaçlar krallığını bu dünyada gerçekleştirebildiğimiz ölçüde bu, tarihin sonu fikriyle ilgilidir. Bu gerçekleştiğinde tarihin sonu gelmektedir ki amaçlanan da budur. Fakat Kant bunun

¹⁷⁹ Immanuel Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", *Yazko Felsefe Yazıları 4*, haz. Selâhattin Hilav, İstanbul: Ağaoğlu Yayınevi, 1982, s. 117.

¹⁸⁰ Macit Gökberk, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997, s. 125.

¹⁸¹ Ayhan Bıçak, *Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005, s. 94.

¹⁸² Guyer, *Kant*, s. 596.

¹⁸³ Çitil, *İkinci Kritik*, s. 77.

¹⁸⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 233.

¹⁸⁵ Guyer, *Kant*, s. 596.

yalnızca bir ideal olarak düşünölebileceğini ancak gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini teorik akılla karara bağlayıp bilemeyeceğimizi ifade eder.

Çizilen bu çerçeve itibariyle teorik akı sınırlayan kritik ilk başta her ne kadar olumsuz bir intiba uyandırır da pratik aklın kullanımını daraltan bir engeli ortadan kaldırdığı için kritiğın olumlu ve önemli yararı olmuştur. Çünkü teorik aklın Kant'ın çizdiği şekliyle sınırın ötesine geçmesi, esasında bir genişlemeden ziyade bir daralmayı ifade eder. Ancak pratik aklın etkinliği ve onun belirlediği eylem, teorik aklın imkânlarıyla ortaya çıkamayacak olan bir nesnenin fiili kılınmasına yol açar. Bu türden nesnelerin teorik olarak bilinmesi ve onların karşılığının fenomenal olarak ortaya çıkması pratik aklın etkinliğinin gerekliliğine hanel getirmektedir. Böyle bir sonucu istemeyen Kant, inanca yer açabilmek için bilgiyi sınırlandırmak durumunda kaldığını ifade eder.¹⁸⁶ Pratik akıl etkinliği içerisinde akıl sahibi varlık, varlık alanında herhangi bir şeyin ortaya çıkmasının nedeni olarak eylem ve seçimleri itibariyle önemli hale gelir. Aksi halde, her şeyin teorik aklın faaliyeti içerisinde gerçekleşmesi insanın eylemlerini anlamsız kılacaktır.

Göröleceği üzere, özgür bir nedenin eyleminin sonuçlarının mekanik yasalara göre devinen bir evrende nasıl ortaya çıktığı meselesi bilgiye konu edilememekte ancak düşöncenin konusu olabilmektedir. Eylemlerin neticesinde mutluluğun ortaya çıkacağı bilinemesi de bunu çelişkiye düşmeden düşönmek mümkündür. Bu kez Kant nesnenin kuruluşunda işlevsel olmayan idealleri mutluluk nesnesinin sentezlenmesinin postulatı olarak böyle bir nesnenin var olduğunu ve bu anlamda da nesnenin sentezlenebileceğini düşönebileceğimizi söyleyip sistemine dahil etmektedir. Dolayısıyla iyi de Kant'ın sisteminde inşa edilebilir bir nesne olarak yer almakta ancak onun inşa edilebilirliği kategoriler üzerinden gerçekleşen ampirik bir nesnenin sentezlenmesindeki gibi bilgiye konu edilebilir olarak değil, düşönebilir olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte tarih de özgür bir nedenin eylemlerinin ortaya çıktığı bir mekân olarak mekanik nedensellikle değil, ahlakla ilişkilendirilmiş ve tarihin teorik olarak biliminin yapılamayacağı ifade edilmiştir. Bu tarih mekânında özgür eylemde düzenli bir ilerleme olup olmayacağı ve amaçlar krallığının gerçekleşip gerçekleşmeyeceği bir bilinemez

¹⁸⁶ Kant, *Pure Reason*, B XXX.

olarak karşımıza çıkmakta ancak bunun gerçekleşeceği ideali düşünülebilir olarak muhafaza edilmektedir.

Kant, özgürlük ve doğa yasası olmak üzere iki ayrı yasa tarafından belirlenen insanın bütünlüğünün nasıl anlaşılması gerektiğini *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde tekrar ele alır.¹⁸⁷ Bu kez burada söz konusu olan, organizmanın mahiyeti ile doğanın düzenlenişinin bilgiye konu edilip edilemeyeceği meselesidir. Bir sonraki bölümde bu konuyu ele alacağız.

1.7. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde Bilinemez Olan

Kant'ın Üçüncü Kritik'i olan *Yargı Yetisinin Eleştirisi* 'nde bilinemez olarak ifade edilen unsurlara geçmeden önce diğer Kritik'lerde yaptığımız gibi *Yargı Yetisinin Eleştirisi* 'nin temel kavram ve meselelerini ana hatlarıyla izah etmeye çalışacağız.

Yargı yetisi (Alm. *Urteilkraft*), *Saf Aklın Eleştirisi*'nde “anlama yetisi kurallar yetisi olarak görülecek olursa o zaman yargı yetisi de kurallar altına alma, bir şeyin verili bir kural altında durup durmadığını ayırt etme yetisi” olarak tanımlanmıştır.¹⁸⁸ Kurallar ise kavramlar olduğundan yargı yetisi bir tikeli genel bir kavram altına koyma ve bir tikeli tümelin altına düşürme yetisi olmaktadır. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne geldiğimizde ise yargı yetisi “tikeli tümelin altında kapsanıyor olarak düşünme yetisidir” diye tanımlanmış ve “eğer tümel (kural, ilke, yasa) verili ise o zaman tikeli onun altına alan yargı yetisi belirleyici (Alm. *Bestimmend*); ama eğer yalnızca tikel verili ise ve onun için tümeli bulması gerekiyorsa o zaman yargı yetisi reflektif (Alm. *Reflektierend*)” olarak ifade edilmiştir.¹⁸⁹ Belirleyici yargılar ilk iki kritikte ele alındığı şekliyle bilgi ve ahlak alanıyla ilgili olup tek tek şeylere genel yasalar uygulama ve tikeli tümelin altına alma ile ilgiliyken reflektif yargılarda durum böyle değildir. Reflektif yargılar kuramı, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde basitçe alta-koyma anlamındaki belirleyici yargı kavrayışının genişletilmesini ifade eder.¹⁹⁰ Eleştirel zihnin bir hareketi olarak bu yargı süreci belirlenmemiş ancak yol gösterici bir bütüne yönelir ve doğadaki tikellerden tümele

¹⁸⁷ Çitil, *İkinci Kritik*, s. 239.

¹⁸⁸ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A132 / B172.

¹⁸⁹ Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2016, s. 23.

¹⁹⁰ Eva Schaper, “Beğeni, Yücelik, Deha”, *Cogito: Sonsuzluğun Sınırında Immanuel Kant*, çev. Ali Kaftan, 41/42 (2005): 156.

yükselebilmek için tecrübeden gelmeyen bir ilkeye ihtiyaç duyar. Yargı yetisinin bu ilkesi ise doğanın amaçlılığıdır (Alm. *Zweckmaessigkeit*).¹⁹¹ Ancak reflektif yargı yetisi bu transandantal ilkeyi bir yasa olarak doğaya değil; ancak kendisine verebilmekte ve onu başka bir yerden değil yine kendisinden almaktadır. Dolayısıyla doğanın amaçlılığı, *a priori* tikel bir kavram olup kaynağını reflektif yargıda bulmakta ve doğanın kendisine ve unsurlarına yüklenememektedir. Tikel ampirik yasalar belirli bir birliğe göre düşünölmek durumundadır. Reflektif yargının yapması gereken de doğanın ampirik ilkelerini daha üst düzey ampirik ilkelere sistematik bir şekilde ve yine kendisi dışında hiçbir şeye dayanmaksızın tâbi kılmaktır. Bu sayede doğa, anlama yetisi onun çeşitli ampirik yasalarının birliğinin temelini içeryormuş gibi temsil edilir.

Saf Aklın Eleştirisi'nde ele alındığı şekliyle ampirik malzemenin kavram altına alınmasıyla oluşan yargıda muhayyilenin şematize etme özelliğı ve anlama yetisi önemli araçlar olarak ortaya çıkarken, reflektif yargıda muhayyilenin özgür bir şekilde işlemesi nedeniyle temsil herhangi bir kavram altına konulmamaktadır.¹⁹² Dolayısıyla reflektif yargı önceden tayin edilmiş bir kurala binaen değil; daha ziyade kuralla birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde anlama yetisi, akıl ve muhayyile yetileri arasındaki uyum yasa koyan yetiye bağılı olarak hep orantılı, zorlanmış ve belirlenmişken *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde her belirlenmiş uzlaşma onu genel olarak olanaklı kılan, belirlenmemiş ve özgür bir uzlaşmaya dayanmaktadır. Kant'ın bu meseleyi önceki Kritik'lerde değil de Üçüncü Kritik'te ele almasının nedeni estetik yargıda muhayyilenin hem anlama yetisi hem de aklın egemenliğinden azade olmasıdır.¹⁹³ Muhayyilenin bu özgürlüğü sayesinde özne dünyaya dair yeni bir okuma meydana getirerek olanın yanında olması gerekeni de düşünmeye başlar.

Reflektif yargı estetik ile teleolojik olmak üzere ikiye ayrılır. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin ilk kısmında estetik yargı bölümünü ele alan Kant, burada güzellik ve yüceliğın estetik bakımdan kritiğini yapmaktadır. Teleolojik yargıyı ele aldığı ikinci kısımda ise canlı doğa sorununu ele alır. Konumuz açısından önemli olan, teleolojik yargı bölümünde bilinemez olarak karşımıza çıkan organizma ve sınıflandırma meselesidir.

¹⁹¹ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 24.

¹⁹² Gilles Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, İstanbul: Payel Yayınları, 1995, s. 102.

¹⁹³ Gilles Deleuze, "Kant Estetiğinde Oluşum Fikri", *İssız Ada ve Diğer Metinler*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2009, s. 94.

Olgu, inanç ve kanaat nesneleri arasında yaptığı ayrım ise özellikle nelerin bilgi nesnesi kılabilceğiyle ilgili önemli bir tasnif sunar. Bölümün bundan sonraki kısmında bu iki meseleyi ele alacağız.

1.7.1. Organizma, Bilim ve Sınıflandırma

Reflektif yargının ikinci türü olan teleolojik yargı, doğa hakkındaki bilgimiz açısından önemli bir konumda bulunur ve doğanın nasıl inceleneceğini gösterir. Reflektif yargı sayesinde yargı yetisi ve muhayyile doğaya baktıklarında herhangi bir arayışa girmeden bir düzenlilik ve bütünlük bulur bundan da haz duyar. Bununla irtibatlı olarak şeylere bir mükemmellik atfedilir. Kant'a göre bu konudaki yargı teleolojik yargı olarak adlandırılır.¹⁹⁴ Fenomenlerin doğasında var olduğu kabul edilen bu düzenlilik ve birlik, esasında şeylerin nihai birliğidir ve ancak doğal bir amaç kavramına başvurulacak anlaşılabilir.¹⁹⁵ Bunun nedeni yargı yetisinin doğaya bir amaç yüklemesidir. Bu amaçlılık ise kavrama dayanan bir amaçlılığın aksine öznenin her türlü ilgiden bağımsız olarak hoşlanma duygusuyla bağlantılı olan ve onun içsel varlığındaki uyumu harekete geçiren formal bir hüviyete sahiptir.¹⁹⁶ Daha önce kuvvetin kaynağına ilişkin konuyu anlatırken değindiğimiz *Doğa Bilimlerinin Metafizik Temelleri*'nde Kant doğada hareketi meydana getiren kuvvetlerin ve mekanik düzenin canlılar dünyasını anlamak için yeterli olmadığını belirtmiş, canlının açıklanması için yeni bir kavrama ihtiyaç duyulduğunu ifade etmişti. Bu kavram *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne geldiğimizde Kant'ın reflektif yargı gücünün ilkesi olarak belirttiği amaçlılıktır.¹⁹⁷ Burada amaçlılık, nesnelerin içinde veya onların arkasında etkin bir doğal güç olarak değil bizim fenomenler topluluğunu yargılamamızda bağ kurma ilkesi olarak anlaşılmalıdır.¹⁹⁸ Amaçlılık düşüncesinin dahil olduğu yerde biçim almış bütün ile bu bütünün tek tek parçaları arasında yeni bir ilişki kurulmuş olmaktadır. Refleksiyon sayesinde bütünlük kavramı şeylerin kendisine taşınarak, doğadaki şeyler kendi bütünlüğünü haizmişçesine bize sunulur. Böyle bir inceleme

¹⁹⁴ Immanuel Kant, *Critique of Power of Judgment*, çev. Paul Guyer ve Eric Matthews, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 20: 228.

¹⁹⁵ Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, s. 104.

¹⁹⁶ Taylan Altuğ, *Kant Estetiği*, İstanbul: Payel Yayınevi, 1989, s. 73.

¹⁹⁷ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 149.

¹⁹⁸ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 450.

dahilinde amaç artık öznel bir ilke olarak değil, bilakis doğanın kendi içinde mevcut bir ilke olarak görülebilir olmaktadır. Bu ise kendisini organizma kavramında gösterir.

Böyle bir doğa ürününde her bir parçanın hem yalnızca tüm geri kalanlar *yoluyla* orada olduğu hem de *başkaları* ve bütün *uğruna* bir alet (organ) olarak var olduğu düşünülür; ama bu yeterli değildir (çünkü bir sanat aleti de olabilir ve böylece yalnızca genelde olanaklı amaç olarak tasarımlanabilir); tersine, biri öteki bölümleri (dolayısıyla her biri karşılıklı olarak ötekileri) *üreten* organ olmalıdır, ve bu tür bir şey sanatın aleti değil, ama yalnızca aletler için (giderek o sanatın aletleri için bile) tüm gereci sağlayan doğanın aleti olabilir; ve ancak o zaman ve o nedenle böyle bir ürüne *organize olmuş ve kendi kendini organize eden* varlık olarak bir doğa amacı adı verilebilir.¹⁹⁹

Kant bu pasajda organizmayı doğa amacı olarak özler şeklinde ifade etmektedir. Kant'ın “doğa mekanik olarak işleyen ve yalnızca mekanizmayı devindiren bir saat değildir, aynı zamanda kendi kendini oluşturan yani üretendir”²⁰⁰ ifadelerine göre nedensellik yasasına tâbi şekilde işleyen bir mekanik sistem bir dış nedene bağlı olarak hareket ederken organizmada parçalar diğer parçalarla işlev birliği içerisinde kendi kendilerine çalışıyormuş gibi görünmektedir. Bu ise doğadaki nesneleri bütünüyle mekanik bir düzen içerisinde göremeyeceğimiz olguların var olduğunu ve organizmalar alanını amaçlı yapılar olarak görmemizin altında da bu nedenin bulunduğunu ifade eder.²⁰¹ Nitekim Kant organizmaların sadece dışardan hareket ettirici bir güce bağlı olmayıp kendi kendini yapıcı bir güce de sahip bulunduğunu söyleyerek onların bir makine olmadığını belirtmektedir.²⁰² Doğa araştırmasında yol kat edebilmek için doğa hem nedensellik yasalarının işlediği bir sistem hem de amaçlı bir bütün olarak görülmek durumundadır. Diğer yandan Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde organizmanın hangi amaçla ve neden var olduğunu sorgular.²⁰³ Benzer sorgulama bitki ve hayvan dünyası için de yürütülebilir. Kant'a göre doğanın neden bu şekilde düzenlenmiş olduğu *a priori* olarak bilinmemektedir.²⁰⁴ Bu konuda bilgi sağlayacak herhangi bir akli görüş söz konusu değildir. Organizmadan bahsederken onun kendi başına teleolojik bir yapı olarak var olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu sebeple Kant bir şeyin kendi içinde doğal bir

¹⁹⁹ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 170.

²⁰⁰ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 170.

²⁰¹ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 454.

²⁰² Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 170.

²⁰³ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 210 – 211.

²⁰⁴ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 218 dipnot.

amaç olduğu kavramının, anlama yetisi ve aklın kurucu kavramı olmadığını, aklın düzenleyici bir kavramı olduğunu ifade eder.²⁰⁵ Aklın bu düzenleyici kavramı bu türden nesnelerin araştırılmasına ve en yüksek temelleri üzerine düşünmeye rehberlik eder. Ancak bunu doğanın ve onun zemininin bilgisine ulaşmak amacıyla teorik aklın sınırları içerisinde değil, pratik akıl yetisiyle gerçekleştirir.

Benzer şekilde Kant, doğa düzeneğini incelemek için duyuşal görüden başka bir görü gerektiğini, bunun ise bütün yetilerimizi aştığını ifade eder.²⁰⁶ Kant'a göre fenomen ve temsillerin kendisinde düzenlilik ya da yasalılık yoktur; doğa dediğimiz düzen ve yasalılığı tezâhürlere kendimiz getiririz.²⁰⁷ Reflektif yargı sayesinde şeyler kendinde bir amacı haizmişçesine görünür ve bu sayede öznenin baktığı yerde düzen, uyum ve birliktelik bulması ona sanki bunun öncesinde kendi zihnine konulmuş olduğu intibamı uyandırır. Kant tarafından “güzel nesnede amaç tasarımından bağımsız olarak kendinde algılandığı sürece nesnedeki amaçlılık formudur” şeklinde ifade edilen bu amaçsız amaçlılık (Alm. *Zweckmäßigkeit ohne Zweck*) sanat eseri için de geçerlidir.²⁰⁸ Sanat eserinin kendisinde belirlenebilir bir amacının olmaması estetik tecrübesindeki amaçsız amaçlılığı ifade eder ve bu itibarla güzellik şeylerin nasıl olduklarından ziyade nasıl olmaları gerektiğine dair bir tasavvur sunar.²⁰⁹ Amaçsız amaçlılığı sayesinde sanat eseri özneye sanki kendi amacını haizmiş gibi görünür ve haz verir. Bu sayede sanat eserinde olan ile olması gereken bir araya gelmiş gibi algılanır. Bu hususun önemi, Kant'ın duyuşal olanla duyular üstü alanın, ampirik olanla rasyonel olanın, bilimin alanıyla ahlakın alanı arasında gördüğü boşluğun doldurulmasına imkân sağlamasıdır.²¹⁰ Çünkü mekanik nedenselliğin işlediği doğa yasalarının alanıyla özgürlük alanı karşılıklı olarak birbirlerini belirleyemedikleri iki ayrı alana tekabül eder. İşte bu noktada bu iki alanın veya daha genel bir biçimde teorik ve pratik felsefenin bir araya getirilmesi yargı yetisi vesilesiyle doğanın kendi amacını içinde barındıran bir sanat eseri olarak düşünülmesi sayesinde mümkün olur. Bu itibarla nazari felsefeyle ahlak felsefesi sanat felsefesinde birleşme imkânı elde eder. Başka bir deyişle, doğru ve iyi, güzel kavramında birbirine

²⁰⁵ Kant, *Power of Judgment*, 5: 375.

²⁰⁶ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 204.

²⁰⁷ Kant, *Pure Reason*, A 125.

²⁰⁸ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 64.

²⁰⁹ Cristiana Mihaela Fistioc, *The Beautiful Shape of The Good: A Reading of Kant's Critique of Judgment*, New York: Routledge, 2002, s. 221.

²¹⁰ Fistioc, *The Beautiful Shape*, s. 225.

bağlanır.²¹¹ Böylece estetik yargı, doğa zorunluluğundan insani alanın düzenleyici ilkesine dönmeyi mümkün kılar ve felsefenin birbirinden ayrı görünen iki ucu tek bir bütünde birleştirilmiş olur. Bu durum, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin önceki iki Kritik'i tamamladığı değil; aksine bizatihi onların zeminini oluşturduğu şeklinde yorumlanır.²¹²

Kendi başına oldukları haliyle nesneler bilinemese de fiziğe tâbi oldukları şekliyle onları bildiğimiz ve onların zorunlu ve nedensel yasalara göre orada var oldukları söylenebilecektir. Bu bakımdan Kant'a göre kendi sınırları içerisinde fizik bir bilim olarak vardır ve mekaniğin yasalarına tâbi bir nesnellik alanı söz konusudur. Canlılar alanındaki amaç kavramı, doğanın bütünü, onun parçalarını ve bunların birliğini anlamaya bir yol teşkil eder. Amaçlılık kavramının temel yönü doğada parçaların bir arada ve birbiriyle bir harmoni içinde oluşları ve bir sistemde karşımızda durmalarıdır.²¹³ Parçaları birbiriyle ilişkili bir biçimde birlik ve bütünlük içinde tutan şey mantıksal bütünlük düşüncesidir. Fakat yapılan sınıflandırma ve düzenlemelerin kendi başlarına ve nihai olduğu iddia edilememektedir. Bilimdeki sınıflandırmaları anlamlı kılan ve mekanik yasalara göre işleyen nesnel bir gerçeklik vardır. Bu bakımdan sınıflandırmalarla esasında yapılan şey bunların doğaya hamledilmesidir. Bu açıdan kanaatimizce Kant, kendi başına oldukları haliyle nesnelerin tâbi olduğu gerçeklik anlayışından vazgeçip temsillerin tâbi olduğu, bir gerçekliğe sahip ve yasalar tarafından belirlenen ikinci bir gerçeklik alanı gibi bir ara bölge oluşturmakta ve o alanda fizik biliminin yapılabildiğini iddia etmektedir. Kant, ampirik çeşitlilikte görünen evrenin aslında neden bu halde olduğunun ve organizmaların neden bu şekilde var olduğunun kökeninde mekanik fiziğin yer aldığını ifade eder. Mevcut çoklunun ilk oluşumundan bugüne dek varlık alanının sınıflandırılması ilkesel olarak gerçekleştirilebilir olmakla beraber sonsuz bir görev teşkil eder. Çünkü burada insan aklını aşan ve mekanik yoluyla kuşatılamayacak boyutta farklılık ve çeşitlilik söz konusudur. Bu yüzden akıl sadece çeşitli sınıflandırmalar yapar ve daha genel sınıflandırmalar yapmaya çalışır. Bu noktada aklın nihai olarak neyi yapabileceği ve bilebileceğinin bir sınırının olmaması, organizma ve canlının nasıl var olduğu ve doğanın mevcut düzenine ilişkin sınıflandırmaların nihai

²¹¹ Metin Bal, "Yargı Yetisinin Eleştirisi'nin Kant'ın Felsefesindeki Yeri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi* 19/2 (2004): 3.

²¹² Deleuze, "Kant Estetiğinde Oluşum", s. 95.

²¹³ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 389.

anlamda belirlenmesinin bilgiye konu edilememesine benzer bir bilinemez olarak karşımıza çıkar. Bu sınır, esasında fiziğin yasaları tarafından belirlenmiş olan mekanik tarafından çizilmiştir. Teorik aklın faaliyetinin sınırlandırılıp pratik aklın faaliyeti genişlediğinde insanın mekanik yasalara tâbiyken *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ele alındığı şekliyle özgür bir neden olarak düşünülmesi mümkün hale gelmektedir.

1.7.2. Olgu – İnanç – Kanaat Nesneleri

Kant, önceki Kritik'lerde ifade ettiği bilinemez olan aklın idealarının *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde başka bir açıdan sınıflandırmaktadır. Bu kısımda bu sınırlandırmayı ele alacağız. Kant'a göre bir şeyin bilinebilir bir varlık olup olmadığı sorusu şeylerin kendilerinin olanaklılığıyla değil, bizim onları bilmemizle alakalı bir sorudur.²¹⁴ Bu açıdan bilinebilir şeyler üç türdür: Kanaat nesneleri (Alm. *Sachen der Meinung* / Lat. *opinabile*), olgu nesneleri (Alm. *Tatsachen* / Lat. *scibile*) ve inanç nesneleri (Alm. *Glaubenssachen* / Lat. *mere credibile*).²¹⁵ Konumuz açısından bizi daha çok ilgilendirmesi açısından Kant'ın sıralamasından farklı olarak kanaat nesnelerini en son izah edeceğiz.

Olgu nesneleri nesnel olgusalılıkları teorik ve pratik açıdan kanıtlanabilen nesneleri ifade eder.²¹⁶ Bu kanıtlama, saf akıl veya deneyim yoluyla ya da ilk durumda akıl için teorik ya da pratik veriler yoluyla ancak her durumda kavramlara karşılık düşen bir görüden hareketle gerçekleşir. Mesela büyüklüklerin matematiksel özellikleri bu türden şeylerdir. Çünkü aklın teorik kullanımı için *a priori* bir sergilenişe sahiptir. Deneyim yoluyla sergilenebilen şeyler ya da onların nitelikleri olgu nesneleridir. Bu nesneler arasında dikkat çekici olan, görüde herhangi bir temsili olmayan ve olanağının teorik olarak kanıtlanması mümkün olmayan akıl ideası olarak özgürlüktür. Kant'a göre saf aklın tüm ideaları arasında nesnesi bir olgu nesnesi olan ve olgu nesneleri arasında sayılması gereken biricik idea budur.²¹⁷ Özgürlük ideasının olgusalılığı, tikel bir nedensellik türü olarak saf aklın pratik yasaları aracılığıyla ve bunlara uygun olarak olgusal eylemlerde ve deneyimde kurulabilir. Bir anlamda ahlak yasasının pratik akıl

²¹⁴ Kant, *Power of Judgment*, 5: 467.

²¹⁵ Bu sınıflandırmayı Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, A 820-831 / B 848-859 kısımlarında da ele almaktadır.

²¹⁶ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 242.

²¹⁷ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 243.

itibariyle olgusallığı olduğu için özgürlük de bunu gerektirdiği için özgürlükten bir olgu nesnesi olarak söz edilebilmektedir. Dolayısıyla Kant ruh, kozmos ve tanrı idealarını olgu nesnesi olarak bilemeyeceğimizi fakat özgürlüğü olgu nesnesi olarak bilebileceğimizi ifade etmiş olmaktadır.

İnanç nesneleri ise saf pratik aklın ödevle uyum içindeki kullanımıyla bağıntı içinde *a priori* düşünölmeleri gereken ama onun teorik kullanımı için aşkın olan nesnelerdir.²¹⁸ Dünyada özgürlük yoluyla ortaya çıkarılacak en yüksek iyi (*summum bonum*) buna örnek verilebilir. Çünkü en yüksek iyyinin kavramı nesnel olgusallığına göre bizim için olanaklı hiçbir deneyimde teorik akıl kullanımı için yeterli olarak kanıtlanamamaktadır. Ancak en yüksek iyyinin kullanımı pratik akıl tarafından buyrulur ve bu bakımdan olanaklı olarak kabul edilmelidir. En yüksek iyyinin imkânını düşünebilmemizin koşulları olan aklın diğery ideaları Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü inanç nesneleridir. İdealar pratik bağıntı içerisinde nesnel olgusallık taşısa da teorik açıdan bu olgusallık sağlanamadığı için sadece saf aklın inanç nesnesine ait olmaktadır. Şayet Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü teorik olarak ispatlanabilseydi bu durumda onların inanç değil bilgi nesnesi olması gerekirdi. Fakat bu durumda özgürlükten ve ahlaki eylemden söz etmek anlamsız olacaktı. Bu meseleyi bir önceki bölümde “İnanca yer açmak için bilgiyi sınırlamak zorunda kaldım”²¹⁹ ifadesinin özeti niteliğindeki teorik alanı sınırlamanın pratik aklın genişlemesini sağlaması üzerinden ele almıştık. Kant’a göre başkalarının deneyiminden doğan tanıklık yoluyla bilgiye ulaşmak olanaklı olduğu için bu türden şeyler inanç nesnelere değil olgu nesnelere aittir. Buradan anlayabileceğimiz şey bilinmesi olanaklı olan şeylerin inanç nesneleri değil, olgu nesnelere ait olduğudur.²²⁰ Bilgi yetilerimizin yapıları göz önünde bulundurulduğunda bilmemizin en azından mümkün olduğu diğery her şey gibi tarih ve coğrafya nesneleri de inanç nesneleri değil, olgu nesnelere aittir. Bu vurgu dolayısıyla, sadece saf aklın nesneleri her durumda inanç nesneleri olacaktır.

Kanaat nesneleri kendinde olanaklı olan deneyim bilgisinin yani duyu dünyasının nesneleridir ancak sahip olduğumuz yetinin derecesi nedeniyle bizim için olanaksız

²¹⁸ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 243.

²¹⁹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, BXXX.

²²⁰ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 243.

nesneleri ifade eder.²²¹ Buna göre henüz tecrübe etmediğimiz ama kendilerini varsayabileceğimiz mümkün duyu nesneleri kanaat nesneleridir. Bu noktada sahip olduğumuz yetinin derecesi de önem arz eder. Mesela maddenin içine yayılan esnek sıvı *ether* bir kanaat nesnesidir. Çünkü herhangi bir deney ya da gözlemde sergilenemeyecek olsalar da duyuların yüksek derecede gelişmiş olması durumunda algılanabileceklerdir. Başka bir örnek olarak diğer gezegenlerde akıl sahibi varlıkların yaşadığını varsaymak da kanaat nesneleri kategorisindedir. Kant tarafından olanaklı görülen bu canlıların var olup olmadığına araştırma imkânı olsaydı deneyim yoluyla karar verilebilirdi. Ancak böyle bir araştırmayı gerçekleştirecek kadar yaklaşamayacağımız için farklı gezegenlerde akıl sahibi canlıların olup olmadığı kanaat alanında kalır. Diğer taraftan önceki bölümlerde de ifade edildiği üzere saf akıl idealarının nesneleri teorik bilgi için hiçbir biçimde mümkün bir deneyimde sergilenemez. Bu açıdan onlar hiçbir şekilde bilginin konusu edilemez ve dolayısıyla onlara dair hiçbir kanaat oluşturmak da mümkün değildir. Kanat nesneleri bize ampirik tecrübemiz ne kadar gelişirse gelişsin tecrübeye ortaya çıkamayacak, erişemeyeceğimiz ve kendisinin orada olup olmadığına karar veremeyeceğimiz ampirik bir dünyanın daha mevcut olduğunu sergiler niteliktedir. Mevzubahis alan mevcut duyumlanan ve görüsel karşılık olarak inşa edilebilen dünya ile herhangi bir şekilde görüye konu olmayan kendinde olanın alanı arasında ara bir bölge olarak düşünülebilecektir. Tezimiz açısından bizi ilgilendiren de kanaat belirtebildiğimiz ancak görüsel karşılık olarak huzurda sunamadığımız bu ara bölgedeki nesnelere dairdir.

Bu bölümde Kant'ta bilinemez olarak anılan unsurları ve bunların ne anlamda bilinemez olarak ele alındığını ifade ederek aralarındaki düzey farklılaşmasına dikkat çektik. Kant'ın bir bakıma varlıklarını teyit ettiği ama bilinemez kıldığı bir alan olduğunu netleştirmeye çalıştık. Kant sonrasında, Kant'ın transandantal düşüncesi farklı cihetlerden eleştiri konusu olmuştur. Hemen her felsefecinin kıymetini takdir ettiği bir çıkış noktası olmakla beraber Kantçı düşünce farklı biçimlerde dönüştürülmeye çalışılmıştır.²²² Bu eleştiri çizgilerinin birinde nesnelerin düşünülebilir kılındığı alan dile dönüşmüştür. Bir bakıma düşünülebilir olanın alanı dilin imkânları içerisinde ifade

²²¹ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 242.

²²² Kant sonrasında çıkan semantik tartışmalar için bkz. J. Alberto Coffa, *The Semantic Tradition From Kant to Carnap: To the Vienna Station*, ed. Linda Wessels, New York: Cambridge University Press, 1991. Analitik – sentetik önermeler tartışması için bkz. W. V. Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, *The Philosophical Review* 60/1 (1951).

edilebilir olanı esasa alarak genişletilmiş, bilinebilir olanın alanı ise biçimsel bir dilin imkânları ile inşa edilebilen kuramların küme kuramsal modelleri üzerinden anlaşılmaya başlanmıştır. Bundan sonraki bölümde biçimsel bir dilin sınırları içerisinde ifade edilebilirliği Gottlob Frege'nin geliştirdiği mantık çerçevesinde, küme kuramsal modellerin mekânını ise Georg Cantor'un geliştirdiği sonlu ötesi küme kuramı çerçevesinde ele alacağız.



BÖLÜM 2

KANT SONRASINDA BİLİNEBİLİRLİĞİN VE İFADE EDİLEBİLİRLİĞİN SINIRLARI

Bu bölümde Kant sonrasında düşünme ve bilme ayrımından hareketle ortaya çıkan düşünülebilir ancak bilinemez olanın alanını Gottlob Frege ve Georg Cantor'un görüşlerini dikkate alarak belirlemeye çalışacağız. Frege – Cantor çizgisinde biçimsel bir dil içerisinde inşa edilebilen kuramlar ve o kuramlar dahilinde inşa edilebilen nesneler ile söz konusu kuramların küme kuramsal modelleri arasında bir farklılaşma ortaya çıkmaktadır. Göstermeye çalışacağımız gibi Frege – Cantor çizgisinde bilinemez olanın alanı sonlu ötesi küme kuramı bağlamında düşünülebilir olarak var olan ama modeli inşa edilemeyen olarak karşımıza çıkar. Bu sefer aklın hakkında muhakeme yapabileceği değil, dilin imkânları içerisinde inşa edilebilir olan kuramdan bahsetmeye başlamaktayız. Bütün bu bağlam bölüm içerisinde ele alacağımız Kurt Gödel teoremleri açısından da anlamlı olmaktadır. Buna göre sonsuz çeşitlilikte kuram inşa edilebilir ve bunlar arasında önemli ya da anlamlı olanlar modeli inşa edilebilir olanlar; anlamsızlar ise çelişik olanlardır. Ancak modeli inşa edilebilir de olsa biçimsel dizge içerisinde ispat edilemeyen unsurlar söz konusu olmaktadır. Bu noktada ise önermeleri neyin doğru kıldığı bilinemez olarak karşımıza çıkar. Bu minval üzere bu bölümün amacı bunları ayırt etmeye çalışmaktır.

Bu minval üzere ilk olarak ele alacağımız Frege bölümü küme kuramına bir geçiş imkânı sunması açısından yer almaktadır. Buradan hareketle, Kant'ın şemalar vasıtasıyla inşa edilebilen imge / hayal (Alm. *Bild*) kavramsallaştırmasının, nesnelerin kuruluşunda dili esas alan bir çerçevede küme kuramının aksiyomları vasıtasıyla inşa edilebilen küme kuramsal modellerin aldığını göstermeye çalışacağız. Bu amaç doğrultusunda bir önceki bölümle irtibatı kurabilmek için ilk olarak Kant'tan Frege'ye geçiş sürecinde mevzunun düşünebilirlikten ifade edilebilirliğe nasıl dönüştüğünü ele alacağız.

2.1. Frege'nin Projesi

Analitik felsefenin doğduğu süreç olarak da kabul edilen, Kantçı metafiziğin eleştirisi, dilin ve dilin mantığının felsefenin odağına yerleşme süreci olarak görülebilir.²²³ Bu hususta önemli adımı atan ve aritmetiğin dilsel – mantıksal olana indirgenme sürecini başlatan Gottlob Frege'nin aritmetiğin mantığa indirgenmesi projesi çerçevesinde yaptığı çalışmalar, felsefi sorunların dil ve dilin mantığının sınırları içerisinde çözümleneceğini, bu açıdan bunun dışında kalan metafiziksel içeriğin reddedilmesi gerektiğini düşünen analitik felsefe açısından kritik bir önemi haizdir.²²⁴ Frege felsefi yönelimin dile kaymasında ve “dile dönüş”²²⁵ (İng. *linguistic turn*) olarak adlandırılan dönemin başlayıp şekillenmesinde önemli bir adım oluşturur. Frege, matematikle uğraşırken dilin mantıksal yetersizliğinin araştırmalarında ciddi bir engel oluşturduğunu ve bunu *Kavram-Yazısı* (*Begriffsschrift*) ile çözüme kavuşturduğunu ve böylece matematikten mantığa geçtiğini ifade etmektedir.²²⁶ Matematiğe sağlam bir temel oluşturmak ise aritmetiğin kavramlarının saf mantıksal kavramlar aracılığıyla tanımlanması ve aritmetiğin yasalarının mantık yasalarından türetilebileceği iddiasına dayanır. Aritmetiğin doğru önermeleri mantık teoremi olarak ve mantıksal bir dizge içerisinde ispatlanabildiği

²²³ Ahmet Ayhan Çitil, *Çağdaş Felsefe I*, ed. Semiha Akıncı, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 27.

²²⁴ Çitil, *Çağdaş Felsefe I*, s. 38.

²²⁵ Ontolojik ve epistemolojik sorunların dilden hareketle çözülmeye çalışılmasına dayanan dile dönüş terimi, felsefenin doğasının ve yöntemlerinin kökten yeniden kavranmasına atıfta bulunur. Buna göre felsefe dildeki kavramlar arasındaki karmaşık ilişkileri aydınlatmayı ve bunu yaparak kavramsal karışıklıkları ortadan kaldırmayı ve felsefi sorunları çözmeyi amaçlayan *a priori* kavramsal bir disiplindir. Dile dönüşün kökleri esasında on dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren analitik felsefenin yükselişine kadar götürülebilir ve formunu analitik gelenek içerisinde kazandığı ifade edilebilir. Dile dönüşün önemli bir kaynağı Frege'nin Aristotelesçi olamayan yeni bir mantık geliştirmesinde bulunmaktadır. Nitekim “şayet analitik felsefe ‘dile dönüş’ ile başladıysa onun doğum günü *Aritmetiğin Temelleri*’nin basımıyla tarihlendirilmelidir” ifadesi Frege'nin felsefi araştırmasının dile dönüş ve analitik felsefenin yapısında ne kadar kurucu bir unsur olduğunu açıkça göstermektedir. Bu bakımdan Frege genelde analitik felsefenin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Bkz. Hans-Johann Glock ve Javier Kalhat “Linguistic Turn”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/linguistic-turn/v-1#> (erişim 11.04.2022). Bkz. Anthony Kenny, *Frege: An Introduction to the Founder of Modern Analytic Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishers, 2000, s. 211. Bkz. Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Mathematics*, London: Duckworth, 1995, s. XI. Dile dönüş meselesini kıssanın ifade edilebilirlikle ilişkisini göstermek amacıyla son bölümde daha detaylı ele alacağız.

²²⁶ Gottlob Frege, “Notes for Ludwig Darmstaedter”, *Posthumous Writings*, çev. Peter Long ve Roger White, ed. Hans Hermes, Friedrich Kambartel ve Friedrich Kaulbach, Oxford: Basil Blackwell, 1979, s. 253.

gösterildiğinde ise aritmetiğin mantığa indirgenme projesi tamamlanmış olacaktır.²²⁷ Matematiğin mantığa indirgenme projesinin ilk aşaması sıranın temsil edilebileceği biçimsel bir dizgenin inşa edilmesini içermektedir.²²⁸ Aritmetiğin mantığa indirgenebilmesi için sayının ve sıranın kavramsal olarak açıklanması ve görüsel olanın çıkarım zincirine dahil olmasının bütünüyle engellenmesi gerekmektedir. Frege'nin amacı bütün bu çıkarım zincirleri içerisinde görünün (Alm. *Anschauung*) gözden kaçıp sızmasını engellemek ve çıkarım zincirinin herhangi bir boşluk barındırmamasına gayret etmektir.²²⁹

Frege'nin mantığa ve onun doğal dil ile ilişkisine olan farklı yaklaşımı onu kendisinden önceki düşünürlerden ayırt etmiş ve mantıkta neredeyse bir devrime karşılık gelen yaklaşımı ise onu modern sembolik mantığın kurucusu kılmıştır.²³⁰ Frege'nin farkı, mantığı doğal dilin içerisinde araması, onu doğal dilden hareketle ve çözümleyerek geliştirme girişimidir. O zamana dek yapılagelen Kant'ın Platoncu metafiziğe karşı çıkmasına rağmen transandantal metafiziğin merkezine matematiksel nesneleri ve onların inşa mekânı olan saf görüyü yerleştirdiği eleştirisine karşı, Frege sayının bu anlamlarda bir nesne olmaktan ziyade ikinci derece yüklemeler mantığında tanımlanabilen bir kavram olduğunu ifade ederek aritmetiği mantığa dayandırır.²³¹ Aritmetiğin mantığa indirgenebilmesinin iki önemli sonucu, tüm aritmetiksel nesnelerin aslında mantıksal nesneler olduğu ve aritmetiksel doğruların da mantıksal doğrular olduğudur.²³² Aritmetiğin temeli olan mantık aynı zamanda doğal dillerin de temelinde yer alır. Aritmetiği mantığa indirgeme projesi içerisinde Frege, matematiğin mantığa dayandığını ve mantığın içerisinden geliştiğini göstermeye çalışmış ve bunun için *Kavram-Yazısı*'nda

²²⁷ Ahmet Ayhan Çitil, "Saf Görü, Biçimsel Dizge, Turing Makinesi ve Frege'nin Kavram-Yazısı", *Felsefi Düşün* 7 (2016): 58.

²²⁸ Frege'nin görünün dahil olmadığı bir biçimsel dizge inşa etmesi Kant'ın görüyü felsefi söyleme dahil etmeme kaygısıyla ortaklık arz eder. Ancak Frege'nin aritmetiği mantığa indirgeme projesi görünürde iş görür gibi olsa da ardardalık varsayılmadan böyle bir biçimsel inşanın mümkün olamayacak olması nedeniyle bu dizge ontolojik bir döngüsellik içermektedir. Bu itibarla sayıya akli bir görüyle temas etmeden saf görüde inşa veya biçimsel dizgede temsilin mümkün olamayacağını göstermeye çalışan makale için bkz. Ahmet Ayhan Çitil, "Saf Görü, Biçimsel Dizge, Turing Makinesi ve Frege'nin Kavram-Yazısı", *Felsefi Düşün* 7 (2016).

²²⁹ Gottlob Frege, "Begriffsschrift", *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic 1879 – 1931*, ed. Jean van Heijenoort, Cambridge: Harvard University Press, 1967, s. 5.

²³⁰ H. Bülent Gözkân, "Frege ve Aritmetiğin Temelleri", *Aritmetiğin Temelleri*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 13.

²³¹ İlhan İnam, *Dil Felsefesi*, ed. Demet Taşdelen, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 39.

²³² İnam, *Dil Felsefesi*, s. 39.

fonksiyon ve değişkenlerin biçimsel bir dilde temsil edilebilmesini sağlamıştır.²³³ Burada sorulabilecek muhtemel soru, neden matematiğin mantığa indirgenip mantığın matematiğe indirgenmediğidir. Matematik bizim nesne kurma faaliyetimizin en genel adına karşılık gelmektedir. Biçimsel dizge içerisinde bir terimin farklı şekillerde kurulabileceğı alan matematiktir. Bu açıdan matematik her türlü nesnenin kurulduğı alana tekabül eder. Dolayısıyla geliştirilebilecek kuramların tamamının sınırı matematik tarafından çizilmektedir. Fakat matematikte dilin içerisinde yer alan indeksikallerin temsil edilebilmesi mümkün değildir. Bu yüzden mantık, dil ya da mantığın dili matematiğe indirgenememektedir. Frege, aritmetiğin sadece mantıksal olana dayanan daha gelişmiş bir mantık olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden aritmetiğin simgesel dili, mantığın simgesel diline genişletilmelidir.²³⁴ Matematik, mantıksal açıklığın bir örneğı olmalıdır. Bunun için doğrudan düşünceleri ifade edebilecek kurallar bütününe sahip bir kavram-yazısı en uygunu olacaktır. Klasik mantığın bu amacın gerçekleştirilebilmesi için yeterli olmaması, modern mantığın gelişiminde önemli bir adım olarak niceleme mantığının gelişmesini sağlamıştır. Niceleme mantığı sayesinde, mantık içerisinde en karmaşık matematiksel ifadeler temsil edilebilirken ispatlar da görüsel herhangi bir şeyin dahil olmasına izin vermeyen bir biçimde mantıksal araçlarla ele alınabilmiştir. Frege, dili yanlış anlaşılmalardan arındıracak bir aracın eksikliğini hissettiğini ifade etmektedir. Çünkü Frege'ye göre dil, düşünmeyi yanlışlardan sakındırmak hususunda yetersiz kalmaktadır. Bu eksikliklerin nedeni olarak gördüğü dilin yetersizliğini çözmek için bilginin dayandığı yasalara bağı olan saf mantığı izlemek gerekmektedir.²³⁵ Bunun için mantıksal biçime dayalı, her türlü belirsizlik ve çok anlamlılıktan uzak bir dile ihtiyaç duyulmaktadır. Dile dair bu eksikliği aşma ve böyle bir dil inşa etme amacı Frege'yi *Kavram-Yazısı* (*Begriffsschrift*) fikrine götürmüştür.

Kavram-Yazısı, ilk olarak çıkarım zincirinin doğruluğunun sağlamasını yapmak ve çıkarsamanın kaynağına kadar irdelenebilmesini sağlamak amacıyla olduğu için çıkarım açısından önemsiz olanların hiçbirini dile getirilmemiştir. Bu bakımdan Frege, *Kavram-Yazısı* için “saf düşüncenin formül dili” tabirini de kullanmaktadır.²³⁶ Çünkü

²³³ Çitil, *Çağdaş Felsefe I*, s. 35.

²³⁴ Gottlob Frege, “Fonksiyon ve Kavram”, *Felsefe Tartışmaları*, çev. H. Şule Elkâtip, 2 (1988): 14.

²³⁵ Frege, “Begriffsschrift”, s. 5.

²³⁶ Frege, “Begriffsschrift”, s. 6.

aritmetik formül dilinin yeniden oluşturulması, bireysel tasarımdan ziyade temel düşüncelere dayanmaktadır. *Kavram-Yazısı*'nda formal dil ile gündelik dil arasındaki ilişkiyi mikroskobun gözle olan bağıntısıyla karşılaştırarak açıklayan Frege, gözün muhtemel kullanım alanlarının çokluğu ve çeşitli koşullara uyum sağlayabileceği gibi özellikleri sebebiyle mikroskopa nazaran bir üstünlüğe sahip olmasına rağmen, bilimsel hedeflerin büyük bir çözünürlük keskinliği gerektirdiğinde gözün eksik kaldığını, mikroskobun ise bu hedeflere mükemmel bir uyum sağladığını ve yine bu sebepten başkaları açısından da kullanışsız olduğunu belirtir.²³⁷ Bu analogiye göre *Kavram-Yazısı* belirli bilimsel amaçlar için oluşturulmuş yardımcı bir araçtır ve bilimsel doğrulukları gerçekleştirmek için gündelik dilden daha geçerlidir. Anamlı ifadeler nesnel kavramsal içerikler taşımaktadır. Bu nesnel içerik yargıdan içerik soyutlandığında geride kalan değil, psikolojik olan dışarıda bırakıldığında kalandır.²³⁸ Gündelik dil ise bu nesnel içeriği karmaşaya düşmeden ortaya koyamamaktadır. *Kavram-Yazısı*'nda önerilen sembolik dil sistemi kavramsal içeriği net bir şekilde dile getirmektedir. Bu noktada temel mesele, dilin düşünceyi olduğu gibi aktarabilmesi ve böylece sözcüklerin düşünce üzerindeki hakimiyetini kırmaktır. Frege, felsefenin düşünceleri dilsel ifadelerin yapısını ona bağlayandan özgür kılarak sözcüklerin yapısal zihni üzerindeki hakimiyetini kırmayı kendisine görev addediyorsa, o zaman bu amaç doğrultusunda *Kavram-Yazısı*'nın daha da geliştirilebilir ve filozoflar için daha kullanışlı bir araç haline getirilebilir olduğunu ifade eder.²³⁹ Her ne kadar bununla düşünce saf bir şekilde aktarılamayacak olsa da en azından çeşitli sapmalar en zararsız konuma indirgenebilecektir. *Kavram-Yazısı* itibarıyla Frege'nin esas amacını izah ettikten sonra dili mantığa indirgeme projesinin temel kavramlarını ele alabiliriz.

²³⁷ Frege, "Begriffsschrift", s. 6.

²³⁸ Özgüç Güven, "Kant, Bolzano ve Frege'de Yargıların Temellendirilmesi ve A priorilik Sorunu", (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), s. 142.

²³⁹ Gottlob Frege, "Begriffsschrift", s. 7.

2.1.1. Düşünce, Yargı ve Bildirim Tümcəsi

Frege, düşünce (Alm. *Gedanke*)²⁴⁰ ile öznel düşüncenin öznel performansını değil, onun birkaç düşünürün ortak malı olabilen nesnel içeriğini anladığını ifade etmektedir.²⁴¹ Ancak burada düşünce içeriği herhangi bir dile değil, düşünceler âlemine aittir.²⁴² Frege nesnel düşünceden zaman zaman düşünce olarak bahsetmiş ancak onun ne olduğunu değil, ne olmadığını söyleyerek nesnel düşünceyi insan zihninde üretilen psikolojik bir unsur olarak ifade edebileceğimiz öznel düşünceden ayırt etmiştir.²⁴³ Bu bakımdan nesnel düşünceler düşünen herhangi bir varlık veya düşünen bir kimsenin düşüncesi olmasa da kendi başlarına var olacaklardır.²⁴⁴ Bu bakımdan Frege’de düşüncelerin herhangi bir mekânı bulunmamaktadır ve bu bakımdan düşünce bağımsız olarak mevcuttur. Ancak Frege bunun dayanaklarını ortaya koymamıştır.

Yargıya (Alm. *Urteil*) geldiğimizdeyse Frege bir düşüncenin doğruluğunun kabul edilmesini yargı olarak anladığını ifade etmektedir.²⁴⁵ “Bir nesne ile belirli bir kavram arasında ‘altına düşme’ ilişkisinin olduğu yönünde bir içerik, bir ‘olanaklı düşünce içeriği’, bu ‘olanaklı düşünce içeriği’nin doğru olduğunun bildirimi”²⁴⁶ yargı olarak ifade edilmektedir. Bu bakımdan yargı, düşünceden doğruluk değerine geçiştir.²⁴⁷ Düşünce

²⁴⁰ Frege’nin sözcükleri bugün bizim anladığımız şekliyle kullanmadığına dikkat çekmek gerekmektedir. Düşünce (Alm. *Gedanke* / İng. *thought*) esasında öznel olmayan, bizden bağımsız olarak orada duran bir şeye tekabül eder. Bu bakımdan ileride daha detaylı ele alacağımız üzere düşüncenin (Alm. *Gedanke*) zihinsel ve öznel bir mahiyeti olduğu çıkarımının yapılmaması gerekir.

²⁴¹ Gottlob Frege, “On Sinn and Bedeutung”, *Frege Reader*, ed. Michael Beaney, Oxford: Blackwell Publishers, 1997, s. 156 dipnot.

²⁴² Gottlob Frege, “Logical Investigations: Thoughts”, *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*, ed. Brian McGuinness, çev. Max Black, V. H. Dudman, Peter Geach, Hans Kaal, E. H. W. Kluge, Brian McGuinness ve R. H. Stoothoff, Oxford: Basil Blackwell, 1984, s. 363.

²⁴³ Yalçın Koç, “Matematiğin Ontolojisi Bakımından Kant ile Frege Karşılaştırması”, *Felsefe Arkivi* 30 (1997): 52.

²⁴⁴ Kant’ta bu durum önceki bölümde ele alındığı üzere farklıdır. Kant’a göre inşa edenin inşa faaliyetinden önce nesne, sayı veya kavramların varlığından söz etmek mümkün değildir. Bu hususta Frege Kant’ı her ne kadar öznel olmakla suçlasa da transandantal felsefenin amacı *a priori* zemini ortaya koymak olduğundan zeminin öznel olmadığı iddia edilebilecektir. Kant’ın felsefesinde düşünce ve yargı nesnedir. Yalçın Koç bu hususta Frege’nin bir yanlış anlama içerisinde olduğunu belirtmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yalçın Koç, “Matematiğin Ontolojisi Bakımından Kant ile Frege Karşılaştırması”, *Felsefe Arkivi*, 1997, sayı: 30.

²⁴⁵ Gottlob Frege, “Grundgesetze der Arithmetik, Volume I”, *Frege Reader*, ed. Michael Beaney, Oxford: Blackwell Publishers, 1997, s. 215.

²⁴⁶ Gözkân, “Frege ve Aritmetiğin Temelleri”, s. 20.

²⁴⁷ Gottlob Frege, “On Sense and Meaning”, *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*, ed. Brian McGuinness, çev. Max Black, V. H. Dudman, Peter Geach, Hans Kaal, E. H. W. Kluge, Brian McGuinness ve R. H. Stoothoff, Oxford: Basil Blackwell, 1984, s. 164.

(Alm. *Gedanke*), yargı (Alm. *Urteil*) ve önerme / tümce (Alm. *Satz*)²⁴⁸ arasındaki ayrım ise şu şekilde ifade edilmektedir; “bir düşüncenin yakalanması / kavranması: düşünme eylemi (Alm. *Fassen*), bir düşüncenin doğruluğunun tanınması: yargılama eylemi (Alm. *Urteilen*), bir yargının ortaya konulması: bildirim tümcesi (Alm. *Behauptungssatz*).”²⁴⁹ Tümceler dile getirilmeden önce bu aşamalardan geçmektedir. Bildirim tümcesinde içerik ve içeriğin bildirimi birbirinden ayırt edilmelidir. İçerik düşüncedir ya da düşünceyi içerir. Bildirim tümcesi ise yargı içeriğinin dilsel temsilidir. Düşünceler tümcelerin anlamlarıdır. Ancak bunu söylerken Frege, her tümcenin anlamının bir düşünce olduğunu kastetmediğini belirtir.²⁵⁰ Zira emir, istek, soru bildiren tümcelerde anlamlar olmasına rağmen buradaki anlamlar düşünce olarak nitelendirilemeyecektir. Benzer şekilde gönderimi olmayan ve dolayısıyla doğru ya da yanlış diye doğruluk değeri alamayacak olan tümceler de gerçek anlamda düşünce içerememektedir. Düşünce bir tümce kılığına bürünür ve böylece onu kavramamız sağlanır. Frege bununla bir tümcenin bir düşünceyi ifade ettiğini belirtir.

Görüleceği üzere tümce düşüncenin açığa çıktığı bir araç olarak karşımıza çıkar. Bu sebeple Frege, bir düşüncenin dildeki ifadesine tümce demektedir.²⁵¹ Düşünceler farklı tümcelerle anlatılabilmektedir. Bildirim tümcesinde içerik ve içeriğin bildirimi ayırt edilmelidir.²⁵² İçerik düşüncedir ya da en azından düşünceyi içerir ve onun doğru olduğunu bildirmeden dile getirmek mümkündür. Frege yargının bir düşüncenin sadece kavranması değil, onun doğruluğunun kabul edilmesi olduğunu belirtir.²⁵³ Bildirim yani tümce ise yargı içeriğinin dilsel temsili olmaktadır. Bu önerme olarak da adlandırılabilir.²⁵⁴ Bu durumda Frege için yargı bir düşüncenin doğruluğunun tanınması, tümce ise bu yargının dile getirilmiş biçimidir. Yargıyı psikolojik süreçlerden uzak tutmak için Frege yargı ile tümce arasında ayrım yapar. Buna göre yargı, soyut entiteler

²⁴⁸ Kant’ın yargı sınıflandırması dil felsefesinin gelişim sürecinde önermelere de uygulanmıştır. Bazıları önermelerle bildirim tümcelerini kastetmiş, bazıları da farklı dil ve biçimlerde ifade edilen nesnel içeriğin kendisini önerme olarak isimlendirmiştir. Bkz. Çitil, *Çağdaş Felsefe I*, s. 28. Bu bakımdan metinde geçen tümce ve önerme terimlerinin arka planında böyle bir farklılık olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

²⁴⁹ Frege, “Thoughts”, s. 355 – 356.

²⁵⁰ Frege, “Thoughts”, s. 354.

²⁵¹ Aktaran Güven, “Kant, Bolzano ve Frege’de Yargıların Temellendirilmesi”, s. 189.

²⁵² Frege, “Thoughts”, s. 356.

²⁵³ Frege, “Sense and Meaning”, s. 164 dipnot.

²⁵⁴ Gözkân, “Frege ve Aritmetiğin Temelleri”, s. 37.

olan düşüncelerin yakalanması iken tümce ise yakalanan düşüncenin dile getirilerek öne sürülmesi olmaktadır.

Yargının bir nesnenin bir kavramın altına düştüğünün doğru olarak bildirilmesini ifade ettiğini belirtmiştik. Bu noktada Frege yargı içeriğiyle onun dile getirildiği göstergeyi birbirinden ayırmaktadır.²⁵⁵ Frege'nin *Kavram-Yazısı (Begriffsschrift)* ve *Aritmetiğin Temelleri*'nde (*Grundgesetze der Arithmetik*) öznel temsil ve yargı içeriği arasında yaptığı ayırım, *Anlam ve Gönderim Üzerine*'de (*Über Sinn und Bedeutung*) yargı içeriğinin anlam (Alm. *Sinn*) ve gönderime (Alm. *Bedeutung*) karşılık gelecek şekilde düşünce içeriği ve doğruluk değeri olarak ayırt edilmesi şeklinde karşımıza çıkacaktır.²⁵⁶ Düşüncenin doğrulukla olan bağıntısının öznenin yüklemle olan ilişkisiyle karşılaştırılmaması gerekir. Çünkü özne ve yüklem bir araya getirilmesiyle kişi yalnızca bir düşünceye ulaşır ancak anlamdan gönderime ve düşünceden onun doğruluk değerine geçemez.²⁵⁷ Frege'ye göre doğruluk değeri düşüncenin bir parçası olamaz. Yargı, bir düşünceden onun doğruluk değerine doğru adım atma olarak düşünülebilir. Fakat bu bir tanımlama değildir. Yargılamanın doğruluk değerinin içindeki unsurların ayırt edilmesi olduğu da söylenebilir. Bu ayırım, düşünceye geri dönüşle gerçekleşir. Bir doğruluk değerine ait olan her bir anlam, kendine özgü bir ayrıştırmaya karşılık gelecektir. Frege'ye göre eğer yargıdan, düşünceden onun doğruluk değerine ulaşmayı anlıyorsak bu durumda yargıların farklı olduğunu söyleyebiliriz.²⁵⁸

Yargı düşünceyi ve bir olguyu yakalamakta ve bunu dilde terimlerle ifade etmektedir. Mantık dile getirişlerle değil, yargı içeriğiyle ilgili olduğu için Frege'nin ideografisi dilsel ifadeleri değil yargı içeriğini simgeleştirmektedir.²⁵⁹ Bu durumda önerme de yargının olanaklı düşünce içeriği olarak tanımlanabilir. Önerme ya da aynı yargı içerikleri dil içinde farklı ifadelerle sahip tümcelerle dile getirilebilir. Yargı fiilinin kendisi basit bir birlik taşıdığı için onda orijinal olarak yakalanan şey doğruluk değeridir. Buna göre dildeki özne ve yüklem bir araya gelerek doğruluk değeri taşıyan bir önermeyi oluşturmaktadır. Tümcenin anlamı yargının içeriğidir, gönderimi ise doğruluk değeridir. Matematikteki bazı ifadelerin özne – yüklem formuyla gösterilmesinin sorunlara yol

²⁵⁵ Frege, "Begriffsschrift", s. 11.

²⁵⁶ Gözkân, "Anlam Kuramının Kökenleri", s. 177.

²⁵⁷ Frege, "On Sinn and Bedeutung" s. 158.

²⁵⁸ Frege, "On Sinn and Bedeutung", s. 171.

²⁵⁹ Gözkân, "Frege ve Aritmetiğin Temelleri", s. 38.

açması sebebiyle Frege, yargıları özne – yüklem bağıntısından farklı ele almıştır.²⁶⁰ Yargı bir doğruluk değerine doğru ilerleme olarak görüldüğünden özne – yüklem bağıntısı üzerinden değil fonksiyon – argüman üzerinden ele alınır.

2.1.2. Fonksiyon ve Kavram

Frege dilbilimsel araştırmasında en temelde sözcük anlamlılığı ile tümce anlamlılığı arasındaki ilişkiyi ele alır.²⁶¹ Öncelikle tümceyi özne – yüklem parçalarına ayırır ve tümce ile parçalar arasındaki ilişkiyi, parçaların tümcede nasıl birleştiğini ve parçaların anlamını inceler. Tümcenin anlamının anlamlı sözcüklerin birlikteliğinden doğduğu anlayışında Frege önemli bir dönüşüm yaparak sözcüklerin ancak bir tümce bağlamında anlam taşıdığını düşünmüş ve tümceyi oluşturan sözcüklerin nasıl bir arada durduğunu ve tümcenin birliğinin nasıl sağlandığı anlamaya çalışmıştır. Bu noktada fonksiyon – kavram ve özne – yüklem terimleri temel kavramları teşkil eder. Bu açıdan bu kısımda dil ile gerçeklik ilişkisinde öne çıkan bu kavramları açıklayacağız.

Frege'nin dil felsefesi açısından önemli terimlerden olan fonksiyon (Alm. *Function*); eksik, tamamlanması gereken veya doymamış olarak tanımlanır.²⁶² Mesela “ $2 \cdot x^3 + x$ ” fonksiyonunu ele aldığımızda, “ x ” fonksiyonun argümanını (Alm. *Argument*) ifade eder. Bu yüzden “ x ” fonksiyona dahil olmayıp tamamlanması gerekeni belirtir. Argüman, fonksiyona ait olmasa da fonksiyonla birlikte bir bütün oluşturur. Argümanın göstergesi ve fonksiyonun ifadesi eşit değildir. Çünkü argüman kendi içinde tamamlanmış bütüncül bir sayıyken fonksiyon doymamış olması bakımında öyle değildir. Bu bakımdan fonksiyonlar sayılardan tamamen ayrışır. Aynı fonksiyonun x argümanı için farklı değerleri vardır ve bunlar değer-alanını (Alm. *Werthverlauf*) ifade eder. Fonksiyonun argümanının tamamlandığı duruma fonksiyonun değeri denilmektedir.²⁶³ Mesela, argüman 1 için “ $2 \cdot x^3 + x$ ” fonksiyonu için fonksiyon değeri 3'tür. Frege, bu noktada fonksiyon değerinin doğruluk değeri olduğunu belirtir.²⁶⁴ Buna göre “ $2^2 = 4$ ” “ 2^2 ” 4 doğru anlamına gelir. “ $2^2 = 1$ ” ise yanlış anlamındadır. “ $2^2 = 4^2$ ” ve “ $4 \cdot 4 = 4^2$ ” farklı

²⁶⁰ Güven, “Kant, Bolzano ve Frege’de Yargıların Temellendirilmesi”, s. 148.

²⁶¹ Arda Denkel, “Frege’nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler”, *Felsefe Tartışmaları: 5. Kitap*, İstanbul: Panorama Yayınları, 1989, s. 25.

²⁶² Frege, “Fonksiyon ve Kavram”, s. 15.

²⁶³ Frege, “Fonksiyon ve Kavram”, s. 10.

²⁶⁴ Frege, “Fonksiyon ve Kavram”, s. 13.

önergeleri ifade etmelerine rağmen aynı gönderime sahip oldukları için “2⁴” ile “4²” birbirinin yerini alabilir.

Mantıkta kavram olarak adlandırılan terim fonksiyon ile oldukça bağlantılıdır. Mesela sayı ifade eden bir önermeyi dikkate aldığımızda Frege, bu önermelerin kavramlarla ilgili bir şey söylediğini, bir nesnenin herhangi bir sayal sayı kadar olduğunu söylemenin, “n tane F vardır” şeklinde belli bir kavramın altına düşen belli bir sayıda nesne olduğunu ifade etmek anlamına geldiğini belirtir.²⁶⁵ Bu bakımdan, kavramların mantık içerisinde nasıl ele alınacağı hususunda Frege, fonksiyonlardan yararlanır. Buna göre argüman özne ya da nesne, fonksiyon ise kavram olarak görülür. Dolayısıyla kavramlar, fonksiyonlara benzer biçimde ele alınmaktadır. Kavramlar, kendilerini sağlayan nesneler tarafından doldurulacak boşluk veya boşluklar içerirler. Nesne de dile getirildiğinde boş bir yer barındırmayan ve fonksiyon olmayan herhangi bir şeydir.²⁶⁶

Fonksiyon ve kavramın dildeki karşılıklarına geldiğimizde ise kavramlar özne ve yüklemden oluşan bir tümcede yüklemelerin gönderimine karşılık gelir. Frege, tümcenin öznesini kaldırdığımızda geriye kalan terimin yüklem olduğunu belirtir. Yüklem içerisinde boşluk barındırmasından dolayı tek bir nesneye değil, birçok nesneye uygulanabilir ve bu açıdan “doymamış bir terim” ifade eder. Yüklemelerin gönderimi ise nesne değil, kavramdır. Buna göre kavramlar boşluklu ve doymamış şeylerdir ve içlerinde hiçbir şekilde nesne var olamamaktadır. Nesne ancak bir öznenin gönderimi olabilir.²⁶⁷ Kavram, bir şeyin kendisi tarafından ifade edilen durumlarda bile yüklem gibi davranır. Dolayısıyla bir nesnenin özel adı dilde yüklem olarak kullanılamayacağından bir kavramın yerine nesne değil ancak başka bir kavram geçebilir. Bu sebeple kavram hakkında söylenen şeyler nesneye uygun değildir.²⁶⁸

Özne tekil bir terim olup tek bir nesneye gönderimde bulunur, Frege bu tür terimlere özel ad demektedir. Bugün tekil terim olarak ifade edilen özel adlar, boşluk barındırmamalarından dolayı “doymuş terimlerdir”.²⁶⁹ Mesela “Sezar Galya’yı fethetti” tümcesi “Sezar” öznesi ile “__Galya’yı fethetti” yükleminden oluşmaktadır. İkinci kısım

²⁶⁵ Çitil, *Çağdaş Felsefe I*, s. 35.

²⁶⁶ Frege, “Fonksiyon ve Kavram”, s. 16.

²⁶⁷ Gottlob Frege, “Kavram ve Nesne Üzerine”, *Felsefe Tartışmaları*, çev. İlhan İnan ve Bahadır Turan, 44 (2010): 110.

²⁶⁸ Frege, “Kavram ve Nesne Üzerine”, s. 113.

²⁶⁹ Frege, “Fonksiyon ve Kavram”, s. 15.

bir boşluğu taşır ve doymamıştır. Ancak bu boşluk özel adla ya da özel adı temsil edecek bir ifadeyle tamamlanırsa bir anlam öne çıkar. Tek bir nesnenin tanımlanması, birkaç sözcük ya da göstergedan oluşabilir. Bu türden her tanımlama “özel ad” olarak ifade edilir. “Sezar” terimi bir nesne olarak Sezar’a gönderme yapar. “__Galya’yı fethetti” yüklemi ise bir kavrama gönderme yapmaktadır. Sonlu sayıda sözcükten sonsuz tümce oluşturabilmenin imkânı yüklemelerin doymamış olmasına bağlanır. Bu açıdan esasında Frege’de yüklem bir tür fonksiyon olarak görülür. Özne nesneye, yüklem de kavrama gönderme yaparken tümce bir bütün olarak doğruluk değerine gönderme yapar. Buna göre tümcelerin gönderimleri doğruluk değeridir. Frege, doymamış bölümün gönderimini fonksiyon olarak adlandırır. Bu durumda argüman da Sezar olmaktadır.

Bir başka örnek olarak “Alman İmparatorluğu’nun Başkenti” önermesini “Alman İmparatorluğu” ve “Başkenti” olarak ikiye ayırdığımızda birinci kısım fonksiyonun argümanı ve doymuşken ikinci kısım doymamıştır. Bir fonksiyon şeklinde “x’in Başkenti” olarak ifade ettiğimizde “Berlin” fonksiyon değerini ifade eder. Frege, argüman ve fonksiyonların değeri olarak nesneleri dahil ettiğimizde nesnenin ne olduğu sorusunun öne çıktığını ifade eder. Bir bildirim tümcesi boş bir yer barındırmaz ve bu açıdan gönderimi nesne olarak görülmelidir. Bu gönderim ise doğruluk değeridir ve buna göre doğruluk değeri nesne olmaktadır. Başka bir ifadeyle, fonksiyonların değer alanları fonksiyonların kendileri değil, nesnelerdir. Aynı şekilde kavramların kaplamaları da nesnelerdir; kavramların kendileri değil. Frege’ye göre kavramlar için koşul, her argüman için bir doğruluk değerine sahip olmaları gerektirir.²⁷⁰ “x’in başkenti” ifadesinde olduğu gibi, açık bir önermeyi kapalı hale getirmenin bir yolu bir nesneyi değişkenin yerine koymaktır. Bu hususta Frege’nin devrim niteliğindeki katkısı, nicelemeyi açık önermeleri kapalı hale getirme yani onları doğruluk değeri taşıyan önermelere dönüştürme işlemi olarak ortaya koymasıdır.²⁷¹ Niceleyicilerin bu şekilde ele alınması sayesinde, niceleyici içeren tüm önermeler ile sayısal ifadeler mantık içerisinde temsil edilebilir hale gelmiştir.

²⁷⁰ Frege, “Fonksiyon ve Kavram”, s. 17.

²⁷¹ Çitil, *Çağdaş Felsefe I*, s. 36.

2.1.3. Anlam ve Gönderim

Frege’de en temel dilsel birim doğru ya da yanlış olabilen tümcedir; doğruluk ise doğruluğun taşıyıcısı olan düşünceye ve düşünce içeriğine yüklenir.²⁷² Bu bakımdan tümceler düzeyinde yapılan anlam (Alm. *Sinn*) ve gönderim (Alm. *Bedeutung*) ayrımı esasında doğruluk çatısı altında yapılmaktadır. Anlam ve gönderimin mahiyetine ilişkin sorun, ilk başta özdeşlik problemiyle alakalıdır. Frege’nin doğrulukla ilgili amacı daha önce de ifade ettiğimiz gündelik dilin yetersiz ve kusurlu yapısından kaynaklanan yanlışları ortaya çıkarmak ve düşünceyi kurtarmaktır.²⁷³ Frege, *Anlam ve Gönderim Üzerine* isimli çalışmasına ilk olarak özdeşlik sorununu ele alarak başlar. Özdeşliğin bir bağıntı olup olmadığını şayet öyleyse bunun nesneler arasında mı yoksa nesnelerin adlarıyla göstergeleri arasında mı olduğunu sorgular.²⁷⁴ “Akşam Yıldızı Sabah Yıldızıdır” tümcesinde “-dır” kopulası ile iki şeyin özdeş olduğu belirtilmektedir. “Her sabah doğan güneş aynı güneştir” tümcesindeki “aynı” kelimesi de bir özdeşlik ifade eder. Özdeşlik ilişkisi nesnelerin adları arasında bir ilişkidir.

Dilsel bir gösterge sayesinde bir nesneye gönderme yapıp onun hakkında bir şey söylenir. Dilsel göstergeye en basit örnek ise özel addır. “Akşam Yıldızı” ve “Sabah Yıldızı” Venüs gezegenine verilmiş özel bir adı ifade eder. Bu noktada vurgulanması gereken husus, özdeşlik ilişkisinin nesnelerin göstergeleri değil, nesnelerin kendileri arasında bir ilişkiyi ifade etmesi durumunda özdeşliğin öğreticiliğini açıklayamayacak oluşumuzdur. Frege’nin verdiği “Sabah Yıldızı” “Akşam Yıldızı” örneğinde her ikisi de Venüs gezegenine karşılık gelmektedir. “Akşam Yıldızı Sabah Yıldızı’dır” dediğimizde öğretici bir şey ortaya çıkar. Fakat özdeşlik nesneler arası ilişki ise doğru bir özdeşlik yargısının bir nesneyle kendisi arasında bir ilişkiyi ifade etmesi gerekmektedir. Bu durumda da “a = a” ile “a = b” formundaki özdeşlik tümceleri arasındaki farkı açıklamak mümkün olamayacaktır. Frege bu yüzden eski çözümünde özdeşlik ilişkisinin nesneler arası değil, nesnelerin adları arasında bir ilişki olduğu sonucuna varmıştır. Frege bu konuda yeni bir çözüm geliştirmiştir. Buna göre özdeşlik ilkesi adlar arası ilişki olarak düşünüldüğünde “Akşam Yıldızı Sabah Yıldızıdır” tümcesi gökyüzüne değil, dile ve

²⁷² Gözkân, “Frege’nin Anlam Kuramının Kökenleri”, s. 175.

²⁷³ Frege, *Posthumous Writings*, s. 7.

²⁷⁴ Frege, “On Sinn and Bedeutung”, s. 151.

dilde kullanılan adlara dair bir yargı dile getirmektedir. Halbuki bu tümce dile veya adlara ilişkin değil, gökyüzüne dair bir yargıyı ifade etmektedir. Frege için cisme verilen adlar rastgele bir seçimdir. Bu bakımdan Akşam Yıldızı'nın Sabah Yıldızı ile aynı gök cismi olması bizim dilsel seçimlerimize bağlı bir olgu değildir. Bu yüzden Frege eski çözümünün doğru olmadığını kabullenip özdeşlik ilişkisinin nesnenin kendisiyle arasında bir ilişki olduğunu savunur. Bu durumda özdeşlik yargılarının nasıl öğretici olduğunun açıklanması gerekir. Anlam ve gönderim kuramı da bu problemin çözümüyle ortaya çıkmaktadır.

Frege'de anlam ve gönderimden söz etmeden önce dikkate almamız gereken husus nesnenin dışarıda bir gerçekliğe sahip bir nesneyi ifade etmediğidir. Frege'nin nesne ve kavramlarının zemini esasında önermelerdir; nesne ve kavram bir bütünlük içinde önermede bulunur.²⁷⁵ Aksi halde dışardaki bir nesneyle kavramın bağıntı kurması ve farklı mekânlarda olan kavramla nesnenin birbirinin altına düşmesi imkân dahilinde olmayacaktır. Bu bakımdan Frege'nin anlam teorisi nesnenin mekânının önermede olmasını gerektirir. Bu hususa dikkat çektikten sonra az önceki örneğe geri dönecek olursak Frege'ye göre gönderimin eşitliği önermenin eşitliği sonucunu doğurmamaktadır. “Akşam Yıldızı, devir süresi dünyadan daha kısa olan bir gezegendir” dediğimizde “Sabah Yıldızı, devir süresi dünyadan daha kısa olan bir gezegendir” ifadesinden farklı bir düşünceyi dile getirmiş oluruz.²⁷⁶ Çünkü Sabah Yıldızı'nın Akşam Yıldızı olduğunu bilmeyen bir kişi birinin doğru diğerinin yanlış olduğunu düşünebilecektir. Fakat “Akşam Yıldızı” ve “Sabah Yıldızı” sözcükleri aynı gök cisminin özel adlarıdır ve yer değiştirdikleri iki önermenin gönderimi de aynı olmalıdır. Bu noktada Frege'nin vurgusu anlam ile gönderimin birbirinden ayırt edilmesi gerektiğidir. Çünkü “ $2^4 = 4^2$ ” ve “ $4 \cdot 4 = 4^2$ ” aynı gönderime sahipken aynı anlama sahip değildir. Bu durumda aynı düşünceyi de içermezler. Tümce bir düşünce içerir veya düşünceyi dile getirir. Tümcenin anlamı düşünce içeriği, gönderimi ise doğruluk değeridir. Frege bu noktada düşünce içeriğiyle yetinmeyip tümcenin doğruluk değeriyle ilgilenir çünkü ona göre yargı bir düşünceden onun doğruluk değerine ulaşmak olarak görülür.²⁷⁷

²⁷⁵ Koç, “Kant ile Frege Karşılaştırması”, s. 53.

²⁷⁶ Frege, “Fonksiyon ve Kavram”, s. 13.

²⁷⁷ Frege, “On Sinn and Bedeutung”, s. 22.

Frege özdeşlik sorununu çözmek için adların anlamlarıyla gönderimleri arasında ayırım yapar. “Akşam Yıldızı” ile “Sabah Yıldızı” adlarının gönderimleri aynı olup Venüs gezegenidir. Ancak Venüs gezegenini farklı biçimde temsil ederler. Bu temsil etme biçimlerine Frege anlam (Alm. *Sinn*) demektedir. Buna göre “Akşam Yıldızı Sabah yıldızıdır” tümcesinin ifade ettiği anlamla “Sabah Yıldızı Sabah Yıldızıdır” tümcesinin ifade ettiği anlam farklıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi birincisi öğreticiyken ikincisi öğretici değildir. Özel adlar açısından anlam, o adın ait olduğu herhangi bir dilde onun gönderime götürme yolu olarak bir nesnenin teşhis edilebilmesine olanak veren bir bilgi içeriğidir.²⁷⁸ Ancak bu içerik her zaman eksiktir. Frege’ye göre bir göstergenin karşılığında bir anlam, onun karşılığında da bir gönderim söz konusudur. Herhangi bir gönderime birden fazla gösterge karşılık gelebilir. Aynı anlamın farklı dillerde hatta aynı dilde dahi farklı dile getirilişleri söz konusudur. Frege, eksiksiz bir göstergeler bütününde her ifadeye belirli bir anlamın karşılık gelmesi gerektiğini, fakat gündelik dilin bunu çoğu zaman karşılayamadığını belirtir.²⁷⁹ Bu yüzden aynı sözcüğün aynı bağlamda aynı anlama sahip olmasıyla yetinmek gerekmektedir.

Anlamlar nesneleri zihnimizde temsil etme görevi üstlenir ve terimler anlamları üzerinden gönderime sahip olurlar. Bu anlam değişmediği müddetçe aynı gönderime sahiptirler. Mesela “Venüs” adı gök cismine gönderme yapar. Hakkında düşünmesek ve onu bilmesek de Venüs varlığını sürdüreceğinden bir sözcüğün gönderimi öznel değil nesneldir. Sözcüğün anlamına geldiğimizde ise anlam da nesneldir. Çünkü o anlam da bizden bağımsız olarak varlığını sürdürecektir. Fakat anlamların biri tarafından kavranılması değişir ve bu kişiden kişiye farklı imgeler oluşturabilir. Özel adın gönderimi bununla tanımladığımız nesnenin kendisi iken bizim bu esnada sahip olduğumuz imge ise tamamen öznelidir. Bu durumu şu şekilde ifade etmek mümkündür; özel ad kendi anlamını dile getirir, kendi gönderimini belirtir ya da tanımlarken biz bir göstergeyle onun anlamını ifade etmekte ve bununla onun gönderimini tanımlamaktayız. Frege, idealist ve şüphecilerin “Aydan nesne olarak bahsetsek de “ay” adının ya da herhangi bir şeyin gönderimi olduğundan nasıl emin olabiliriz?” şeklindeki muhtemel eleştirilerine; “ay” dediğimiz zaman niyetimizin ayın düşüncesinden söz etmek olmadığını, yalnız anlamla

²⁷⁸ Gözkân, “Frege’nin Anlam Kuramının Kökenleri”, s. 174.

²⁷⁹ Frege, “On Sinn and Bedeutung”, s. 153.

da yetinemeyeceğimizi fakat bir gönderim varsaydığımızı ve bir göstergenin gönderiminden bahsetmenin yeterli olduğunu ifade ederek yanıt verir.²⁸⁰ Bu durumda neden her özel adın sadece anlama değil aynı zamanda gönderime sahip olduğu, düşüncenin bizim için neden yeterli olmadığı sorusu yöneltilebilir. Frege'nin bu hususta yanıtı, bizi anlamdan gönderime geçmeye iten şeyin esasında doğruluk değeri olduğudur. Fakat durum her zaman böyle olmamaktadır. Çünkü epik bir şiiri dinlediğimizde, dilin ses ahengi bir yana tümcelerin anlamı ve onların uyandırdığı düşünce ve duygularla ilgileniriz. Aksi halde doğruluk sorunu bilimsel inceleme tutumu için estetik hazdan vazgeçmemize neden olacaktır. Bu açıdan Frege'ye göre "Odysseus" adının gönderime sahip olup olmasının bir önemi yoktur çünkü düşünce aynı kalmaktadır.²⁸¹ Dolayısıyla bizi her yerde anlamdan gönderime götüren şey, doğruya ulaşma çabasıdır.

Tümcenin anlam ve gönderimine gelindiğinde ise, bir tümcede yer alan bir sözcük, aynı anlama gelen başka bir sözcükle yer değiştirdiğinde tümcenin gönderiminde bir değişime neden olmamaktadır. Daha önce verilen "Sabah Yıldızı" "Akşam Yıldızı" örneği hatırlanacak olursa, bu iki ifadenin aynı şey olduğunu bilmeyen bir kimse bir düşüncenin doğru, diğerinin ise yanlış olduğunu düşünebilirdi. Frege bu noktada düşüncenin tümcenin gönderimi olamayacağını ve onu anlam olarak kabul etmek durumunda olduğumuzu ifade eder.²⁸² Bu noktada, bir tümcenin gönderiminin onun doğruluk değeri olduğu doğruysa, o zaman bu değer aynı gönderime fakat farklı anlama sahip bir ifadeyle değiştirildiğinde aynı kalmalıdır. Buna göre bir tümcenin doğruluk değeri onun gönderimiye o zaman bütün doğru ve yanlış tümceler aynı gönderime sahiptir. Fakat bu bize tümcenin gönderiminde her bir unsurun net ya da açık olmadığını gösterir. Bu açıdan Frege, bizim için tümcenin gönderiminin asla tek başına yeterli olamayacağını belirtir. Aynı şekilde salt düşünce de tek başına bir bilgi vermemekte, sadece gönderimiyle ve doğruluk değeriyle birlikte bilgi vermektedir.²⁸³ Yapılması muhtemel ilk hata, düşüncenin doğrulukla bağıntısını anlamın gönderimle olan bağıntısı olarak değil; aksine öznenin yüklemle olan bağıntısı şeklinde görmektir.

²⁸⁰ Frege, "On Sinn and Bedeutung", s. 156.

²⁸¹ Frege, "On Sinn and Bedeutung", s. 157.

²⁸² Frege, "On Sinn and Bedeutung", s. 156.

²⁸³ Frege, "On Sinn and Bedeutung", s. 159.

Kant'tan beri süregelen tartışma itibariyle, bütün dil felsefesi kendi başına nesnenin bizimle temas halinde olmasının iptali üzerinden yürümektedir. Bütün mesele, teleskop camının ötesinde kendi başına nesnenin var olduğunun söylenememesidir. Kant'ın kendinde olan hakkında konuşulamayacağı ve bireylerin kendi başına var olamayacağı düşüncesi Frege'nin dil düşüncesinde gerçekliğin tanelerin birleşmesinden değil, bağıntıların bileşiminden oluştuğu şeklinde karşılığını bulmuştur. Bu açıdan Frege, terimlerin orijinal olarak var olduğu ve onların kendi başına anlam ve gönderimleri olduğu düşüncesini kabul etmemektedir. Ona göre ilk var olan şeyler terimler değil, yargılardır. Yargıdan bağımsız kendi başına birey söz konusu değildir. Bu nedenle, terimler topluluğunun yargıları bir araya getirdiği düşüncesinden ziyade, yargıların ya da yargıda yakalanan şeylerin çözümlenmesi ile terimlerden, terimlerin bir kısmının nesnelere bir kısmının da kavramlara gönderim yaptığından söz etmeye başlarız. Bu bakımdan Frege'ye göre tümce oluşmadan önce yani tümce inşa edilene kadar terimlerin anlam ve gönderiminden söz etmek mümkün değildir. Kavram ve nesne de ancak yargı fiilinin içerisinde mevcut olabilir. Kavram ve nesne yargıya; özne ve yüklem ise dile aittir. Burada vurgulanması gereken husus, terimlerin içinde yer aldığı mekânla, yargıların mekânının birbiriyle temas etmemesidir. Özne ve yüklem dünyaya ancak yargıdaki kavram ve nesne üzerinden temas edebilmektedir. Çünkü nesne tümcenin bir parçası olmadığından bizatihi nesnenin kendisi tümcede yer almamaktadır. Nesne ancak bir anlam üzerinden bir ciheti itibariyle tutulup temsil edilmektedir. Bu açıdan anlam, kendinde olduğu haliyle yakalanamayan nesnenin kendisini sunma biçimi olarak görülür. Buradan anlaşılabilecek husus, Frege'de dil ile dünya ilişkisinin doğrudan kurulan bir ilişki olmadığıdır.

Buraya kadar tezimizin ana konusu olan bilinebilirlik ve ifade edilebilirlik meselesini Kant ve Frege üzerinden ele almaya çalıştık. Teze Kant'la başlamanızın sebebi, onun bilinebilirlik ve ifade edilebilirliğe dair tartışmayı radikal bir şekilde değiştiren isim olmasıdır. Kant önceki bölümde daha ayrıntılı ele alındığı üzere, düşünülebilir olanla bilinebilir olan arasında ayırım yaparak mutlak anlamda bilinemez düşünülemez olduğunu, bir nesne gibi düşünüp üzerine muhakeme yapılabileceği zannedilen şeylerin büyük bir kısmının ise bilinemediğini ifade etmiştir. Kant ile bilinebilirlik, imgesi / hayali / resmi inşa edilebilir olanla ilişkilendirilmiş, duyuşal malzemenin muhayyile aracılığıyla şemalara göre inşa edilen imge (Alm. *Bild*) ile

çakıştırılabilir olması durumunda bir şeyin nesne olarak kavranabildiği anlayışı doğmuştur. Dolayısıyla bu inşa sistemine göre kurulamayan herhangi bir şeyin bilinmesinden ve kavranmasından da söz etmek mümkün değildir. Bu anlayış arka planında düşünülür olan ama bilinemeyen kendinde şey (Alm. *Ding an-sich*), hakkında duyusal birer nesneymiş gibi konuşmanın ve muhakeme etmenin yanılmasına sebep olduğu akıl ideaları olan ruh, kozmos ve tanrı ile özgür irade ve tarihsel mekânın ortaya çıkışı, organizmanın doğada bulunuşu ve doğadaki düzenliliğe dair sınıflandırmaların bilinemezliği şeklinde düşünülebilir ancak bilinemez, var ancak bilinemez gibi farklı türlerdeki bilinemez olanları önceki bölümde izah ettik.

İkinci safhada Frege ile, düşünülebilir olanın ifade edilebilir ya da dile getirilebilir olanla ilişkilendirilmesi ile dil ile ilgili başka bir aşamaya geçilmiş, mevzu biraz daha dile doğru kaymıştır. Kant sonrasında düşünülür olanın ifade edilebilir olanla bir bakıma yer değiştirmesi, düşüncenin (Alm. *Gedanke*) dilde ifade edilebildiğini, doğru ya da yanlış tanınmaksızın dilde ifade edilebilen her şeyin Kant'ın belirttiği anlamda düşünülebilir şeyler olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Kantçı anlamda düşünülebilirliğin dil içerisinde ifade edilebilirliğe dönüşmesiyle dile dair tartışmalar ve bunun akabinde daha sentaktik bir dil anlayışı ortaya çıkmış, düşünülebilir olanın dilde temsil edilebilirliği ise dilde temsil edilenin gerçekten orada olduğu için mi yoksa bir şekilde dilde ifade edildiği için mi orada varmış gibi sunulduğu meselesi üzerinden realizm – anti realizm tartışmasını doğurmuştur. Dilin işaret dizgesi gibi ve daha sentaktik bir kuruluşa sahip bir şekilde ele alınması beraberinde mantığın ve matematiğin belirli anlayış biçimlerini getirmiştir. Kant belirli tasavvurların birliği olarak nesneyi inşa ederken Frege de nesneyi kavramın boşluğunu doldurup onu doğru kılan olarak vazetmiştir. Dolayısıyla her kavram bir küme, her tasavvurlar birliği de nesne ve nesne kümesi belirlemektedir. Bu anlamda kavram, fonksiyonla ilişkilendirilmekte ve küme ifade etmektedir. Kant ve Frege sonrasında kavramların fonksiyonlar, kaplamalarının ise kümeler olarak düşünülmesi Kant'ta imge üzerinden yakalanan nesnenin yerini kümeler dünyasının ve modelin aldığı yeni bir bağlam ortaya çıkmıştır. Gerçekliğin küme dünyası olarak görüldüğü ve onun hakkında konuşmanın da küme kuramı üzerinden icra edildiği bir anlayış doğmuştur. Buna göre mevzubahis filozofların farklı şekillerde yorumlanması üzerinden küme dünyası, model tartışmaları ve sonraki safhada bunların bilimlere uygulanması ile bilinebilirlik ve ifade edilebilirlik meselesi farklı bağlamlarda karşımıza çıkmaktadır.

Kant – Frege çizgisindeki gelişmeleri esas aldığımızda bilinebilirlik ve ifade edilebilirliğe dair tartışmaların üç ana tema etrafında ele alınabileceğini söylemek mümkün görünmektedir. İlk temada nesnenin mekânı olan yargının yerini almış olan biçimsel dizge ve biçimsel dizgede inşa edilebilirlik bulunmaktadır. Konumuz açısından burada karşımıza çıkan mesele, saptanamazlık problemi (İng. *undecidability*) olarak ifade edilen biçimselde inşa edilemezlik yani biçimsel bir dizgede ispatının verilememesidir. İkinci bir nokta olarak, mümkün nesne (Alm. *Gegenstand*) meselesinin modeli inşa edilebilirlik kavramı üzerinden yerini, küme dünyasında inşa edilebilirlik almıştır. Burada sonsuz kümeler hiyerarşisi ise başka bir tür bilinemezliği karşımıza çıkarmaktadır. Üçüncü tema olarak ise Kant’la birlikte fenomenal dünyanın kategoriler üzerinden düşünülen ilkeler bakımından ele alınması ve bunun neticesinde nedenselliğe tâbi olmayan hiçbir şeyin nesne olamamasına dayanan nedensellik anlayışı kuantum fiziğindeki gelişmeler sebebiyle mevzubahis nedenselliğin geçerli olmadığı bir alan ortaya koymuş, bu sefer bilinemezlik meselesi farklı bir şekilde karşımıza çıkmıştır. Kant – Frege çizgisinde bilinebilirlik – ifade edilebilirlik meselesinin; metafizik, dil – mantık – matematik ve fizik olmak üzere üçlü bir sac ayağı üzerinde gelişim gösterdiği söylenebilecektir. Bundan sonraki kısımda biçimsel dizge, küme kuramı ve nedenselliğe dair üç ana tema üzerinden bilinebilirlik – ifade edilebilirlik meselesini ele almaya çalışacağız.

2.2. Biçimsel Olarak İnşa Edilemezlik

Frege’nin *Begriffsschrift*’i sonrası biçimsel dizgeler matematiğin temelleri konusunda yürütülen tartışmalarda önem kazanmış ve özellikle Kurt Gödel’in tamamlanamazlık teoremleri biçimsel dizgelerle sayı arasındaki bağıntının anlaşılması hususunda büyük bir öneme sahip olmuştur.²⁸⁴ Gödel’in tamamlanamazlık teoremlerini yayımladığı dönem, aritmetik ispatlarda her türlü muğlaklığın giderilerek matematiğin sağlam temellere oturtulması amacıyla biçimselleştirmenin ve aksiyomatizasyonun gerçekleştirilmeye çalışıldığı bir döneme tekabül etmektedir. Bu amaç doğrultusunda David Hilbert’in yaklaşımı önem kazanmaktadır. Hilbert *On the Infinite* isimli yazısında matematikte

²⁸⁴ Çitil, “Saf Görü”, s. 58.

paradokslardan sakınmak için mantığın ve aritmetiğin yasalarının eşzamanlı olarak geliştirilmesi gerektiğini mantıksal çıkarımın güvenilir olması için de nesnelerin bütünüyle izlenebilir ve görüde verili olması gerektiğini belirtir.²⁸⁵ Bu bağlamda matematik Frege'nin yaptığı gibi mantığa indirgenerek değil, simgesel aksiyomatik bir yapıya dönüştürülerek temellendirilmelidir.²⁸⁶ Onun projesi matematiğin nesnelerinin işaret dizilerine indirgenmesini amaçlamaktadır. Çünkü Hilbert matematikte paradoksların ortaya çıkmasını engellemek için matematiksel önermelerin doğruluğu veya yanlışlığı hakkında konuşulabilen anlamsız bir çerçeve oluşturmak istemektedir.²⁸⁷ Sadece belli işaret dizileri üzerinden inşa edilen bir dile aksiyom ya da mantık kurallarının eklenmesi ile oluşan bu dil ise biçimsel bir dizge olarak ifade edilir.

Matematiksel çıkarımın geçerliliğinin aksiyomlarda geçen terim veya ifadelerin anlamlarıyla bir ilişkisi olmadığı düşüncesi matematiğin sanılan aksine daha soyut ve biçimsel olduğu düşüncesini doğurmuştur.²⁸⁸ Çünkü matematiksel kanıtlamaların geçerlilikleri belirli bir konu alanına dayanarak değil, önermelerin biçimsel yapılarına dayanarak yapılmaktadır. Nitekim matematiksel paradoksların kaynağı semantik görülmektedir. Bu sebeple matematik semantik içerikten ayrılarak sentaksa indirgenmektedir. Matematiğin biçimselleştirilmesiyle birlikte aksiyom dizgelerinin inşasında yer alan terimlerin yorumlarından kaynaklanan sınırlamalardan arınmak da mümkün olacaktır. Tümüyle biçimselleştirilmiş bir dizgenin aksiyom ve teoremleri kurallarla bir araya gelmiş ve anlam içermeyen zincirlerdir.²⁸⁹ Matematiksel bildirimlere formel bir matematik sisteminde yer alan işaret dizilerinden başka hiçbir şey olmadıkları gözüyle bakmak suretiyle anlamlarından kurtulma görüşü matematiğin biçimselliğe bakış açısıdır.²⁹⁰ Dolayısıyla biçimsellik söz konusu olduğunda işaret dizilerinin sistemdeki teoremleri düzenleme tarzına dikkat edilmekte, işaretlerden herhangi birinin ne anlama geldiği ya da onların söylediği herhangi bir şeyin doğru olup olmadığı göz ardı

²⁸⁵ David Hilbert, "On the Infinite", *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic 1879-1931*, ed. Jean van Heijenoort, Cambridge: Harvard University Press, 1967, s. 376-377.

²⁸⁶ Cemal Yıldırım, *Matematiksel Düşünme*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988, s. 94.

²⁸⁷ John L. Casti ve Werner DePauli, *Gödel: Mantığa Adanmış Bir Yaşam*, çev. Ergün Akça, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004, s. 37.

²⁸⁸ Ernst Nagel ve James R. Newman, *Gödel Kanıtlanması*, çev. Bülent Gözkân, İstanbul: Alfa Yayınları, 2020, s. 41.

²⁸⁹ Newman, *Gödel Kanıtlanması*, s. 53.

²⁹⁰ Roger Penrose, *Kralın Yeni Aklı: Bilgisayar, Zekâ ve Fizik Yasaları*, çev. Tekin Dereli, İstanbul: Küy Yayınları, 2020, s. 125.

edilmektedir.²⁹¹ Ancak ontolojik bakış açısından biçimsel bir kuramın inşası ile bu kuramın unsurlarının temsil edilmesinin birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir.²⁹² Hilbert biçimsel yönteminin işe yarayabilmesi, paradokslardan arınarak matematikte istenen kesinliğe ulaşılabilmesinin zorunlu şartını biçimsel dizgenin tutarlılığını ispat etmek olduğunu belirtir.²⁹³ Buna göre bir dizge tutarlı ise birbiriyle çelişik teoremlerin aksiyomlardan çıkarılamaması gerekmektedir.²⁹⁴ Ancak bu beklenti Gödel'in tamamlanamazlık teoremlerinin ortaya çıkmasıyla yıkılmıştır.

Gödel o zamana kadar kurulan en kapsamlı biçimsel dizge olan *Principia Mathematica* (PM) dizgesiyle kümeler kuramının *Zermelo-Fraenkel* aksiyom dizgesi olduğunu ve matematikte kullanılan bütün ispatlama metotlarının bu dizgelerin içinde biçimselleştirildiğini ve birkaç aksiyom ve çıkarım kuralına indirgendığını ifade eder.²⁹⁵ Dolayısıyla da bu aksiyom ve çıkarım kurallarının aynı zamanda mevzubahis dizgelerde biçimsel olarak ifade edilebilen tüm matematiksel sorulara karar vermek için de yeterli olduğu zannedilmiştir. Ancak Gödel bunun böyle olmadığı her iki dizgede de tamsayılar kuramı içinde aksiyomlardan hareketle karar verilemeyecek problemler olduğunu göstermiştir. Gödel'in bu hususta gözlemi, Hilbert'in matematiğin bir dalının her biçimselleştirilmesinin esasında kendi başına matematiksel bir nesne olduğu yani aritmetiğin doğrularını yakalama amacıyla oluşturulacak biçimsel dizgenin yalnızca işaretleri yönlendiren kurallar kümesi olmayıp aynı zamanda sentaktik özelliklerin yanında semantik özelliklere sahip matematiksel bir nesne olarak incelenebileceğidir.²⁹⁶ Bu bakımdan Gödel, aritmetiği kapsıyormuş gibi görünen herhangi bir biçimsel dizgenin aritmetiğin kendi içinde temsilinin nasıl mümkün olacağını göstermiş ve doğal sayılar arasındaki ilişkiler hakkındaki bütün önermeleri yine bu sayıları kullanarak yansıtmının bir yolunu bulmuştur.

1931 tarihli *Principia Mathematica* makalesinde verdiği ispatlardan ilki olan birinci tamamlanamazlık teoremi, içinde aritmetiğin önermelerinin ifade edilebileceği

²⁹¹ Stephen F. Barker, *Matematik Felsefesi*, çev. Yücel Dursun, İstanbul: İmge Yayınları, 2017, s. 151.

²⁹² Biçimsel nesnelerin ontolojik temellerine dair detaylı sorgulama için bkz. Ahmet Ayhan Çitil, *Matematik ve Metafizik Kitap I: Sayı ve Nesne*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2012, s. 155-176.

²⁹³ Hilbert, "On the Infinite", s. 381.

²⁹⁴ Newman, *Gödel Kanıtlaması*, s. 43.

²⁹⁵ Kurt Gödel, *Principia Mathematica ve İlişkili Dizgelerin Biçimsel Olarak Kararlaştırılamayan Önergeleri Üzerine I*, çev. Özge Ekin, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010, s. 24.

²⁹⁶ Casti, *Gödel*, s. 49.

yetkinlikte bir biçimsel dizgede ne kendisinin ne de değilinin ispatı verilemeyen bir önermenin inşa edilebileceğini; ikinci tamamlanamazlık teoremi ise mevzubahis dizgenin tutarlı olması varsayımı altında dizgenin tutarlılığının biçimsel dizge içerisinde ispatlanamayacağını ifade eder.²⁹⁷ Gödel'in teoremi şöyledir: "Aksiyomlardan ve yöntemsel kurallardan veya benzerlerinden oluşan herhangi bir kesin biçimsel matematik sistemi, basit aritmetik teoremlerinin tanımlamalarını kapsayacak kadar geniş kapsamlı olması ve çelişkisiz olması koşuluyla sistemin kapsamına alınan yöntemlerle ne kanıtlanabilir ne de kanıtlanamaz bazı bildirimleri içermelidir. Buna göre, bu tür bildirimlerin doğruluğu hakkında onaylı yöntemlerle karar verilemez."²⁹⁸ Başka bir ifadeyle, Gödel'in teoremleri tutarlı biçimsel dizge içerisinde doğru olduğu bilinen ancak doğruluğu dizge içerisinde yakalanamayan önermelerin olduğunu gösterir. Buna göre Gödel, uygun bir aritmetik teoremi şeklinde kodlandığında aksiyom sisteminin tutarlılığının bildiriminin karar verilemez bir yöntem olduğunu kendiliğinden kanıtladığını göstermiştir.

Birinci teoremden türetilen ikinci teorem ise aritmetiği kapsayan biçimsel bir sistemin tutarlılığının sistem içerisinde biçimsel olarak kanıtlanamayacağını ifade eder.²⁹⁹ Bu noktada vurgulanması gereken husus ikinci teoremin biçimsel aritmetik sisteminin hiçbir şekilde tutarlılığının ispatlanamayacağını söylemediğidir. Aksine o sadece aritmetik içeren biçimsel bir sistemin kendi tutarlılığını ispatlayamayacağını ifade etmektedir. Bu ise matematiksel doğruluğun herhangi bir biçimsel çerçeve içerisine sıkıştırılamayacağını ve aritmetiğin tutarlılığının ispatı için biçimsel dizgenin dışına çıkılması gerektiğini belirtir.³⁰⁰ Bu nokta Gödel'in Platoncu olduğu göz önünde bulundurulduğunda daha da anlamlı olacaktır. Gödel teoremleri dil içerisinde kurduğumuz işaret dizgelerinin doğru ve geçerli önermeleri yakalayıp yakalamayacağı tartışmasıyla ilgili bir konudur. Gödel'in *Principia Mathematica* isimli makalesi sayılar kuramında önemli bazı önermelerin kanıtlanabilmesinin imkânsız olduğu üzerinedir. Gödel, işaret dizisine bakıldığında biçimsel yöntemlerin sınırı içerisinde orada bir nesnenin tutulup tutulmadığını anlayamayacağımızı ifade etmektedir. İşaret dizisinde

²⁹⁷ Çitil, "Saf Görü", s. 64.

²⁹⁸ Penrose, *Kralın Yeni Aklı*, s. 122.

²⁹⁹ Goldstein, *Gödel'in Tamamlanmamışlık Kuramı*, s. 161.

³⁰⁰ Penrose, *Kralın Yeni Aklı*, s. 131.

bunu anlamamızı mümkün kılan herhangi bir prosedür ya da algoritma yer almamaktadır. Bu anlamda tamamlanamazdır ve eksiktir. Bu konuda dil ve onun temsil edebilme kabiliyetiyle ilgili bir mesele olan mantık – üst mantık tartışmasına değinmek yerinde olacaktır.

Üst mantık (İng. *Metalogic*) inşa edilen belli bir biçimsel dilin görüye veya dışarıdan bir doğruluk kavrayışına ihtiyaç duymadan bütün doğru önermeleri elde edip etmeyeceği meselesiyle ilgilenir. Bunun gerçekleşmesi durumunda sadece biçimsel dizge yeterli olacak ve bütün faaliyet bu dizge içerisinde gerçekleştirilebilecektir. Fakat Gödel, doğru olan birtakım şeylerin bilinmesine rağmen dil içerisinde temsil edilemediğini ve ifade edilemediğini göstermiştir. Bu noktada karşımıza saptanamazlık ya da karar verilemezlik (İng. *undecidability*) problemi çıkmaktadır. Karar verilemezlik kavramı bugün iki farklı anlamda kullanılmaktadır. İlk olarak, biçimsel dizgede ispatın verilemezliği anlamına gelmekte ve belirli bir kuram içerisinde ispatın verilemezliğini ifade etmektedir. Buna Gödel teoremlerinin ilki yani tamamlanamazlık teoremi örnek olarak gösterilebilir. Gödel'in tamamlanamazlık teoremini özetlersek: “F aritmetiğe ait doğru önermeleri temsil edebileceğimiz yetkinlikte bir biçimsel dizgedir. F tutarlı bir dizgeyse bu biçimsel dizgede ispatı verilemeyen bir düzgün tamdeyim söz konusudur. F ω - tutarlı ise bu düzgün tamdeyimin değili de biçimsel dizge içerisinde ispatlanamaz. Bu sonuca dayanarak Gödel, ikinci tamamlanamazlık teoreminde şunu ifade eder: Eğer aritmetiğin doğru önermelerini temsil edecek kadar yetkin bir biçimsel dizge tutarlıysa bu biçimsel dizgenin tutarlı olduğu aynı biçimsel dizge içerisinde ispatlanamaz.”³⁰¹ Buna göre tamamlanamazlık teoremi, kuram içerisinde yani aritmetiğin içerisinde yapılabileceği bir dizgede ne kendisinin ne de değilinin ispatının verilemeyeceğini ifade ederken saptanamaz bir şeyden bahsetmektedir. Benzer şekilde aksiyomatik küme kuramı içerisinde Sürey Varsayımının (İng. *continuum hypothesis*) da ne kendisinin ne de değilinin ispatı verilebilmektedir.³⁰² Gödel, aksiyomatik küme kuramının aksiyomlarını ve Sürey Varsayımını aynı anda sağlayan bir model yapmış, Paul Cohen ise bunların değilini aynı anda sağlayan bir model inşa etmiştir. Bu anlamda Sürey Varsayımının ne kendisinin ne de değilinin ispatı verilememektedir. Dolayısıyla Sürey Varsayımı

³⁰¹ Çitil, *Matematik ve Metafizik*, s. 179.

³⁰² Çitil, *Matematik ve Metafizik*, s. 250.

saptanamazdır ve bu sebeple de o kuramın aksiyomlarından bağımsızdır. Bu bakımdan, saptanamazlığın ilk anlamına önerme biçiminin bir kuramdan ya da biçimsel dizgeden bağımsız olması anlamında bağımsızlık (İng. *independence*) da denilmektedir. Ne kendisinin ne de değilinin ispatı verilebildiği için yeni bir aksiyom eklenmiş gibi aksiyom olarak kurama eklenebilir ve bu anlamda bağımsız bir durumdadır. Saptanamazlığın ikinci anlamı ise daha hesap kuramsaldır. Herhangi bir problemi sonlu adımda çözecek algoritmanın bulunamaması bu türden bir saptanamazlıktır. İlk anlamı itibariyle önerme biçimi ile ilgili bir saptanamazlık, ikinci anlamında ise bir problemin çözümsüz olması anlamında bir saptanamazlık söz konusu olsa da iki saptanamazlık anlamı da birbiriyle ilişkilidir. Mesela “Bu makine çalışırsa durur mu durmaz mı problemini çözecek bir makine yoksa, A makinesi B girdisi üzerinde çalışırsa durur” önermesinin ya da değilinin ispat edilebileceği bir biçimsel dizge yoktur demektir. Dolayısıyla saptanamazlık bir anlamında çözülecek bir problem olarak ifade edilmekte, diğerinde de ispat edilecek bir önermeye dönüştürülmektedir.

Saptanamazlığı kavramsal olarak izah ettikten sonra tezimiz açısından önemine gelecek olursak Sürey Varsayımını bir örnek olarak kullanabiliriz. Küme kuramı içerisinde Sürey Varsayımının ne kendisinin ne de değilinin ispatı verilebilmektedir ve bu anlamda bağımsızdır. Bir – çok ilişkisiyle, gerçeklikle ilgili oldukça önemli olan bu önerme bize doğruluğu ya da yanlışlığıyla ilgili herhangi bir şey söylememektedir. Bu noktada önermenin saptanamaz olmasının onun doğruluğu ya da yanlışlığı ile ilgili herhangi bir şey ifade etmeyeceğini fark etmekteyiz. Gödel teoremleri, esasında doğruluk ve ispat arasında fark olmadığı inancını yıkarak doğru olanla ispatlanabilir olanın aynı olmadığını, verili bir mantıksal dizge içerisinde doğru olan ve hatta doğru olduğu görülebilen şeyle aynı dizgeyi kullanarak mantıksal araçlarla fiili olarak ispatlayabildiğimiz şey arasında kapanmayan bir boşluk olduğunu göstermiştir.³⁰³ Aynı zamanda Hilbert’in matematiğin eksiksiz ve bütüncül bir şekilde aksiyomlaştırılması imkânını tamamen kapatmıştır. Böylelikle Gödel teoremleri, Hilbert’in küme kuramı ve aritmetik de dahil olmak üzere sonlu ötesi matematiği aksiyomatik bir forma sokma ve bunun tutarlılığını sonlu bir şekilde kanıtlama projesini sona erdirmiştir.³⁰⁴ Çünkü Hilbert

³⁰³ Casti, *Gödel*, s. 49.

³⁰⁴ A. W. Moore, *The Infinite*, London: Routledge, 2018, s. 178.

tek ve eksiksiz bir aksiyomatizasyon öngörürken Gödel teoremleri hiçbir şeyin bu paradigmaya uymadığını ve sonsuz ötesi matematik için herhangi sağlam bir aksiyomatik temelin tamamlanmaya ihtiyacı olduğunu göstermiştir. Bu ise sonlu önermelerin matematiksel gerçekliği gerçekten tanımladığı fikrini şüpheyne sokmuş ve biçimsel dizgenin tutarlılığı üzerine sonlu olmayan bir düşünme gerektirmiştir. Gödel'in teoremi tutarlılığa dair hiçbir kanıtın biçimsel dizgeden hareketle oluşturulamayacağını göstermiştir.

Konuyla ilgili tezimiz açısından önemli olan, gerçekliğin ve bu gerçekliğe dair doğru şeylerin olduğu fakat bunlara erişebilmenin tek yolunun mevcut usullerin, biçimselliğin ya da ispat yöntemlerinin olmayabileceğine dair yaşadığımız farkındalıktır. Bu farkındalık, bilinebilirlik ve ifade edilebilirlik üzerinden bilimsel bilgiye sınır tayin etmenin varlığa bir sınır çekilmesi anlamına gelmediğini ifade eder. Buradan hareketle sorgulamamızı bir üst aşamaya sürdürerek varlık hakkında konuşma perspektifimizi bu bakış açısıyla neden sınırlamak zorunda olacağımızı sorgulayabiliriz. Diğer taraftan, bu sorgulama başka bir söylem içerisinde dilin imkânlarının genişletilmesiyle saptanamaz önermelerin doğruluğunun bilgisine sahip olmayı istediğimiz iddiasına yol açmamalıdır. Bizim buradaki amacımız, bilimsel bilgiye tayin edilen sınırın ötesinde kalan ve bizi çok daha fazla ilgilendiren alan hakkında susmak veya orayı yok saymak dışında ne yapılabileceği üzerine düşündürmektir. Başka bir ifadeyle, bilimsel bilginin gerektirdiği usul ve araçlar itibarıyla bu alanının bilimini yapmak veya bilimsel bilginin sınırlarını genişletmek amaçlarımız arasında yer almamaktadır. Fakat mevzubahis alana bilimsel bilginin erişememesinin bütün anlamlı konuşma imkânlarını yok ettiği zannın kıssalar vesilesiyle yanlış olduğunu göstermeyi amaçlıyoruz.

Bundan sonraki bölümde Cantor'un küme kuramsal modeli çerçevesinde ne anlamda bilinemezliğin söz konusu olduğunu göstereceğiz.

2.3. Modeli İnşa Edilemezlik

2.3.1. Küme Kuramsal Model

Hatırlanacak olursa, Kant'a göre nesnenin inşa mekânı yargıydı, kavram kendinde bir anlamdan yoksundu ve bilgi ancak kavram ile görünün birlikte olması durumunda ortaya

çıkabiliyordu. Kant sonrasında nesnelerin alanı, küme dünyasının alanı olarak görülmüş ve biçimsel dizge içerisinde ifade edilebilecek ve anlaşılabilir kavramların yani fonksiyonların kümesi özyineli fonksiyonların kümesi olarak düşünölmeye başlanmıştır. Modeli inşa edilebilirlik konusu da Kantçı felsefe itibariyle bir bakıma görösel karşılığın tayin edilebilmesine tekaböl etmektedir. Konuya dil açısından baktığımızda, dilin kendisinin de bir işaret dizisi olarak düzgün tam deyimler kümesi ve ispatlar dahil edildiğinde ispatlar kümesi gibi işaret kümesi ifade ettiğini söylemek mümkündür. Küme dünyasında inşa edilebilen bir model olarak dil, gramer kurallarına göre kurulan işaret dizileri kümesi şeklinde küme dünyasının bir parçası olarak görölebilir. Kümenin imkânları itibariyle bakıldığında dil sayılabilir bir sonsuzdur. Bu bölümde dilin kendisinin de bir küme olarak düşünöldüğü ve dilin yine küme dünyası hakkında konuştuğu bir arka planda küme dünyasında yürütölen tartışmaları anlamaya çalışacağız. Bu noktada sonsuzdan ne anlaşılması gerektiği ve bu çerçevede ortaya çıkan sonsuz kümeler tartışması mesele açısından önem teşkil etmektedir.

Felsefe tarihinde geriye doğru gittiğimizde özellikle Platon düşüncesinde nesnenin bir düşünölür olarak yüklemeleme üzerinden ele alındığını söyleyebiliriz. Herhangi bir nesne sonsuz sayıda yani *apeiron* anlamında belirsiz sayıda yükleme çevrili olarak düşünölmektedir. Bu bakımdan nesne, çelişik kavram çiftlerinden bir tanesine sahipmişçesine ele alındığı için tam belirlenmiş olan, nesne olarak ifade edilir. Dolayısıyla herhangi bir şeye “var” dendiğinde onun *apeiron* bir cihetinin olmadığı yani onun tam belirlenmiş olduğı söylenmektedir. Aristoteles’e geldiğimizde ise tam belirlenmiş olan cevherdir ve bu itibarla bakıldığında kendisi belirsiz olan ya da *apeiron* olan bir cevherden söz etmek mümkün değildir. Tam bu noktada bizi asıl meselemize yaklaştıran sonsuzluğa ilişkin bir sorun ortaya çıkmaktadır. Tam belirlenmiş olmayanın var olmasından ve cevher olmasından söz edilememesi sonsuz bir cevherin de olamayacağı anlamına gelmektedir. Diğer taraftan matematik ve zaman başta olmak üzere farklı alanlarda sonsuzdan bahsedilmektedir. Aristoteles problemi çözmek için bir sürece sıfat olarak sonsuz denilebileceğini ancak cevher olarak sonsuzdan söz edilemeyeceğini ifade eder. Sonsuz hangi aşamasında olunursa olunsun önceki ve sonraki bir aşamanın düşünölebilir olması anlamında sonsuz kuvve halinde vardır, fiili halde değil. Fakat bu açıklama meseleyi kapatmamış konumuzun sınırları gereği yer veremediğimiz farklı görüşlerle tartışma devam etmiştir.

Sonsuzluğun fiili mi yoksa kuvve olarak mı anlaşılacağı meselesine nesneyle ilgili bir tartışmadan gelmiştik. Aynı konunun dil üzerinden yürütülen tarafı, üçüncü halin olmazlığı ilkesiyle ilgilidir. Bu ilkeye göre bir önerme doğruysa değil yanlıştır, yanlışa değil doğrudur. Bu ise matematikçiler arasında bir tartışma konusu olmuştur. Çünkü bir mantık ilkesi olan üçüncü halin olmazlığı ilkesi, önermenin içeriğinin bilinip bilinmemesinden yani epistemolojik çerçeveden bağımsız olarak önerme doğruysa değilinin yanlış olduğunu, yanlışa değilinin doğru olduğunu ifade etmektedir. Önermenin doğruluğu ispatlanmaya çalışıldığında inşa yoluyla doğrudan, gerçekten doğru olduğunu göstererek ispatlamanın mümkün olmadığı önermelerle karşılaşmaktadır. Sezgicilerin ve yapısalcıların sonsuzluğun bilfiil olamayacağı konusundaki ısrarı da bu konuya dayanmaktadır. Onlara göre eğer hakkında konuşulan nesne sonlu olup *apeiron* içermeseydi üçüncü halin olmazlığı ilkesinin kullanılmasında herhangi bir sorun olmazdı. Herhangi bir önermenin doğruysa değilinin yanlış olması, yanlışa değilinin doğru olmasında bir şüphe yoktur. Fakat sorun, üçüncü halin olmazlığı ilkesi kabul edildiğinde *apeiron* olana kontrol edilebilir ve belirsiz hiçbir duruma izin vermeyen bir varlık alanı muamelesi yapılmasından kaynaklanmaktadır. Bu ilke kabul edildiğinde ontolojik anlamda bilfiil sonsuzluk varmış gibi davranılmış olmaktadır. Önceki kısımda da ele alındığı üzere ne kendisinin ne de değilinin ispatlanabildiği saptanamaz önerme biçimlerinin de ortaya çıkması bu eleştiriyi haklı çıkarır niteliktedir. Bu gibi paradokslar nedeniyle sonsuz büyüklüklerden tamamlanmış bütünler olarak bahsetmeye yönelik her çaba çelişki ve tutarsızlıkla sonuçlanmıştır.³⁰⁵

Sonsuzun matematiksel anlamda kuramını geliştiren Georg Cantor'dur. Cantor'un sonsuzla ilgili geliştirdiği düşünceler sadece teknik matematik açısından değil, metafizik ve felsefi sorunlarla da ilgili kılınmıştır.³⁰⁶ Sonsuz sayı teorisinin felsefi olarak meşru olup olmadığına dair verdiği cevaplar özellikle matematiğin temelleri için asli bir öneme sahiptir. Bu fikirler modern küme teorisinin gelişmesine yol açmıştır. Modern anlamda küme kuramının kurucusu sayılan Cantor'un ortaya koyduğu modeli inşa edilemeyen sonsuz kümeler kuramı tezimiz açısından önemli bir konumda yer alır. Küme kuramı ayrı bir matematik disiplini olarak Cantor'un çalışmalarıyla gelişmiştir. Özellikle Cantor'un

³⁰⁵ Moore, *The Infinite*, s. 110.

³⁰⁶ Michael Hallett, *Cantorian Set Theory and Limitation of Size*, Oxford: Clarendon Press, 1984, s. 6.

gerçel sayılar kümesinin doğal sayılar kümesiyle birebir eşlenemeyeceğini keşfetmesi küme teorisinin matematik disiplini olarak doğmasında önemli bir etken olmuştur.³⁰⁷ Cantor, bilkuvve sonsuzluğa karşılık gelen gerçek bir sonsuzluğun olduğunu düşünür ve matematiksel sonsuzun Aristoteles'in iddia ettiği gibi kuvve halinde olması gerektiği fikrine şüpheyile bakar. Çünkü ona göre hiç sona ermeyen bir sürecin varlığı kabul edilebiliyorsa şimdi de kabul edilebilirdir.³⁰⁸ Cantor için önemli olan sonsuzluk kavramının kümelerle uygulanabileceği fikridir.³⁰⁹ Sonsuz küme en az bir sonsuz öz alt kümeye sahip olan olarak tanımlanmaktadır. Cantor'a gelene kadar sonsuzluktan tek bir şey anlaşılmakta ve sonsuz kümeler arasında niteliksel herhangi bir ayrım yapılmamaktaydı. Cantor bütün sonsuz kümelerin aynı boyutta olmadığını ve bazı sonsuz kümelerin diğerlerinden daha büyük olduğunu göstermiştir.³¹⁰ Cantor, hiçbir sayılabilir gerçel sayı dizisinin bütün gerçel sayıları içermeyeceğini ortaya koymuştur.³¹¹ Cantor tüm cebirsel gerçel sayılar kümesinin sayılabilir sonsuz olduğunu kanıtlamıştır. Ancak devrim niteliğinde olan şey, aynı zamanda tüm gerçel sayılar kümesinin sayılabilir olmadığını ve sayılabilir sonsuz doğal sayılar kümesinden daha yüksek bir sonsuzluk düzeyinde olması gerektiğini göstermesidir.³¹² O zaman farklı sonsuzluk türleri ortaya çıkmakta ve bunların ne anlamda birbirinden farklı oldukları sorusu gündeme gelmektedir. Cantor sonraki yıllar yayınladığı çalışmalarında diyagonal yöntemle gerçel sayılar kümesinin sayılamayacak kadar sonsuz olduğunu doğrudan kanıtlamıştır.

Cantor 1883'te *Genel Bir Küme Teorisinin Temelleri (Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre)* isimli eserinde ilk defa sonsuz sayıları ortaya koymuştur. Cantor, sonsuz kümelerin hiyerarşisini ortaya koyduktan sonra sonsuz kümeler arasında büyüklükleri açısından da bir kıyaslama yapar ve sadece sonlu doğal sayıların olduğu bir sayı anlayışının ötesinde sonsuz kümelerin büyüklüklerini belirten

³⁰⁷ Joan Bagaria, "Set Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta ve Uri Nodelman, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/set-theory/> (erişim 13.05.2022).

³⁰⁸ Moore, *The Infinite*, s. 116.

³⁰⁹ Moore, *The Infinite*, s. 111.

³¹⁰ Georg Cantor, "On an Elementary Question in the Theory of Manifolds", *From Kant to Hilbert: A Source Book in the Foundations of Mathematics*, ed. William Ewald, Oxford: Oxford University Press, 1996, 2, s. 920-922.

³¹¹ Georg Cantor, "On a Property of the Set of Real Algebraic Numbers", *From Kant to Hilbert: A Source Book in the Foundations of Mathematics*, ed. William Ewald, Oxford: Oxford University Press, 1996, cilt: 2. Ayrıca bkz. Hallett, *Cantorian Set Theory*, s. 1.

³¹² Joseph W. Dauben, "Georg Cantor", *The Princeton Companion to Mathematics*, ed. Timothy Gowers ve June Barrow-Green, Oxford: Princeton University Press, 2008, s. 778.

yeni bir sayı anlayışı geliştirir. Bu noktada Cantor'u özgün kılan, onun sonsuz kümelere bir sayı tayin etmesi ve böylelikle sonsuz kümeleri büyüklüklerine göre ayırt edebilecek olmasıdır. Bu sayılara kardinal / sayal sayı denir. Kardinal sayılar daha önce sonlu büyüklükleri belirtmek için kullanılan doğal sayıların yerine, sonsuz küme ve büyüklükleri belirtmek için kullanılır. Bir kümenin kardinalitesi, o kümenin ne kadar büyük olduğunun bir ölçüsüdür. $\aleph_0$, $\aleph_1$, $\aleph_2$ gibi kardinal sayılar büyüklük belirtir ve sonsuzdurlar. Buna göre kümeler denkse iki küme aynı kardinal sayıya denk olmaktadır. Cantor kardinalite kavramını sonsuz kümelere uyguladığında farklı sonsuzluk türleri olduğunu, bütün sonsuz kümelerin aynı boyutta olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Bütün sonsuz kümelerin aynı kardinaliteye sahip olmadığını keşfedilmesi ise devrim niteliğinde görülmüştür. Çift sayılar kümesi, tam sayılar kümesi ya da rasyonel sayılar kümesi gibi görece küçük sonsuz kümelerin hepsi doğal sayılarla birebir örtüştürülebilir ve bunlar sayılabilir sonsuz kümeler diye isimlendirilir. Ancak gerçel sayılar kümesi, karmaşık sayılar kümesi veya doğal sayıların tüm alt kümeleri gibi daha büyük sonsuz kümeler doğal sayılarla birebir eşlenemeyecek kadar büyüktür ve sayılamaz sonsuz olarak adlandırılır. Mesela doğal sayılar, tam sayılar ve rasyonel sayıların kardinalitesi $\aleph_0$ 'dır. Ancak, gerçel sayılar sayılamaz ve bu nedenle kardinalitesi $\aleph_0$ değil, $2\aleph_0$ ile gösterilir.³¹³ Sonsuz kümeler hiyerarşisini gösterdikten sonra Cantor bu kümeleri sıra açısından incelemiş bunu ifade etmek için de ordinal sayıları ortaya koymuştur. Kardinal sayılar kümelerin boyutlarını yani kümenin kaç elemanı olduğunu ölçmek için kullanılırken ordinal sayılar kümelerin sıralı bir dizideki konumunu göstermek için kullanılır.³¹⁴ Ordinal sayı diye adlandırılan ilk sonsuz sıra sayısı ω ile başlar ve sonrasında 1 ekleyerek $\omega + 1$, ardından $\omega + 2$ elde edilir ve bu böyle devam eder.³¹⁵

Cantor'un sonsuz kümeler arasında kurduğu hiyerarşide ilginç olan ilk nokta, onun herhangi iki sayı arasında yer alan sonsuz sayıda oransal sayıların da doğal sayılarla birebir eşlenebilir olduğunu ve eş büyüklükte olduğunu göstermesidir. Sonraki aşamada daha da ilginç olan husus gerçel sayıların hangi aralığı esas alınıralsa alınsın büyüklüğünün

³¹³ *The Princeton Companion to Mathematics*, "Cardinals", ed. Timothy Gowers ve June Barrow-Green, Oxford: Princeton University Press, 2008, s. 165.

³¹⁴ Bagaria, "Set Theory", s. 616.

³¹⁵ Georg Cantor, "Foundations of a General Theory of Manifolds: A Mathematico-Philosophical Investigation into the Theory of the Infinite", *From Kant to Hilbert: A Source Book in the Foundations of Mathematics*, ed. William Ewald, Oxford: Oxford University Press, 1996, 2, s. 907.

gerçel sayılar kadar büyük olduğunu göstermesidir. Bu bize, gerçel sayılar kümesi $\mathbb{R}$ 'nin doğal sayılar kümesi $\mathbb{N}$ 'den daha büyük olduğunu ifade eder. Buna göre mesela $0 - 1$ aralığında, sonsuz çizgide yer alan gerçel sayılar kadar gerçel sayı bulunmaktadır. Bunu lamba deneyi üzerinden daha detaylı ele alacak olursak; 0 ile 1 arasında bir doğru parçası alalım, bu bir ekran olsun. A noktasında yakılan bir lamba ve ona d mesafe uzaklığında bir perde olduğunu düşünelim. Işık ışınlarının geri yansıtacağı herhangi bir yer bulunmamaktadır. Bu yüzden sürekli bir doğru parçasının görüntüsü yine sürekli olan ama ekranda daha geniş olan bir doğru parçası olarak elde edilir. Lamba yakıldığında gölgesi perdeye düşmektedir. d mesafesi sıfıra doğru azaldığında, limit sıfıra yaklaştığında şeyin gölgesi doğrunun kendisine yakınsamakta, doğru parçası ne kadar küçük olursa olsun ona yaklaşıldıkça gölgesi sonsuz olmaktadır. Deneyi zihnimizde canlandırdıktan sonra bu ışınların herhangi bir noktayı başka bir noktaya eşleyen bir fonksiyon olduğunu düşünebiliriz. O zaman aslında herhangi bir kapalı aralıktaki bir noktayı gerçel sayılar üzerindeki bir noktaya gerçel sayılarla hiçbir boşluk kalmayacak şekilde eşleyen bir fonksiyon vardır demiş oluruz. Bunun anlamı şudur: Gerçel sayıların kapalı bir aralığından bütün gerçel sayılara öyle bir fonksiyon tanımlanabilir ki o gerçel sayıların kapalı aralığını birebir bütün gerçel sayılara eşler ve gerçel sayılarda hiçbir sayı açıkta kalmaz. Dolayısıyla bütün kapalı aralıklar için böyle bir fonksiyonun var olduğu söylenmiş olmaktadır.

Sonraki adımda Cantor, herhangi bir kapalı aralıktaki gerçel sayıların doğal sayılarla eşlenip eşlenemeyeceğini ele almıştır. Buna göre herhangi bir $a - b$ aralığı gerçel sayılarla eşit büyüklükteyse ve $a - b$ aralığı doğal sayılarla eşlenebilirse doğal sayılarla gerçel sayıların birebir eşlenebilir olduğunun gösterebileceğini ifade eder. Cantor doğal sayılar kümesinin kardinaline $\aleph_0$, gerçel sayıların büyüklüğünü gösteren kardinale c der. c $\aleph_0$ 'dan büyükse, gerçel sayılar kümesi doğal sayıların tüm alt kümelerinin kümesi kadar büyüktür. Bu durumda c , $2^{\aleph_0}$ kadar büyük olmaktadır. Bunu gösterdikten sonra Cantor şu soruyu sorar: $\aleph_0$ 'dan sonra gelen ve ondan büyük olan ilk sonsuz sayı olan $\aleph_1$ acaba c midir? $2^{\aleph_0} = c$ olduğunu söylemek ile doğal sayılardan büyük gerçel sayılardan küçük sayılı olan başka kümelerin olmadığını söylemek ayrı şeylerdir. Buna göre gerçel sayılar kümesinin, doğal sayılardan büyük bir sayıya ve gerçel sayılardan küçük bir sayıya sahip sonsuz bir öz alt kümesi olabilmesi mümkündür. Cantor'un iddiası, $\aleph_1$ 'in c olduğu

yani $\aleph_0$ 'dan sonra gelen ilk sonsuz sayı, gerçel sayıların sayalı olduğudur.³¹⁶ Bu iddiaya Sürey Varsayımı (İng. *Continuum Hypothesis*) denilmektedir. Küme kuramının en asli problemlerden biri olan Sürey Varsayımı, küme kuramının doğuşuyla birlikte ortaya çıkmış ve küme kuramının gelişmesinde etkili olmuştur. Kısaca ifade edersek, Cantor doğal sayılar ile cebirsel sayıların birebir eşlendiğini ancak doğal sayılar ile gerçel sayılar arasında birebir eşlenme olmadığını göstermişti. Birebir örtüşen iki kümenin ise aynı büyüklükte olduğu ölçüt olarak alındığında bu durum, birden fazla sonsuzluk düzeyi olduğunu ve sonsuzluk hiyerarşisi kurulabileceğini ifade etmektedir.³¹⁷ Cantor doğal sayılarla ve gerçel sayılarla birebir eşlenemeyen orta büyüklükte sonsuz bir gerçel sayı kümesi olup olmadığını belirlemeye çalışmıştır.³¹⁸ Sürey Varsayımı böyle bir gerçel sayılar kümesinin olmadığını ifadesidir. Cantor bu hipotezi kanıtlamaya çalışmış ancak Sürey Varsayımını çözememiştir. Cantor ve sonraki matematikçiler tarafından Sürey Varsayımını kanıtlamaya yönelik çeşitli girişimler olmuş ancak büyük bir ilerleme kaydedilememiştir.³¹⁹ Bunun anlamı sürey varsayımının mevcut küme kuramının aksiyomları tarafından türetilmediği ve onlardan bağımsız olduğudur.

Cantor'un küme kuramı çeşitli paradokslara sebep olmuştur. Konumuz açısından önemli gördüğümüz Löwenheim – Skolem teoremine kısaca değinebiliriz. Skolem paradoksu Cantor'un sayılamayan sonsuz küme kuramının aksiyomlarının birinci dereceden cümleler topluluğu olarak formüle edilebileceğini fark ettiğimizde ortaya çıkmaktadır.³²⁰ Löwenheim – Skolem teoremi birinci dereceden bir teoremin sonsuz modelleri varsa o zaman etki alanı sayılabilir olan modellere sahip olduğunu ifade etmektedir.³²¹ Sayılamaz sonsuz kümelerin kanıtlandığı teori için bir model oluşturulması durumunda bu model, sonsuz kümelerin aksine sayılabilir bir model olacaktır. Buradaki sorun, sayılamayan kümelerin varlığını kanıtlayan ilkelerin kendisinin sayılabilir olan bir model tarafından nasıl karşılanabileceğidir. Kısaca Löwenheim – Skolem teoremi, bir kuramın veya biçimsel dizge içerisinde ifade edilen şeyin bir modeli varsa onları doğru

³¹⁶ Dauben, “Georg Cantor”, s. 779.

³¹⁷ Peter Koellner, “The Continuum Hypothesis”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/continuum-hypothesis/> (erişim 13.12.2023).

³¹⁸ Koellner, “The Continuum Hypothesis”.

³¹⁹ Bagaria, “Set Theory”, s. 623.

³²⁰ Timothy Bays, “Skolem’s Paradox”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/paradox-skolem/> (erişim 12.12.2023).

³²¹ Bays, “Skolem’s Paradox”.

kılan kümelerin sayılamaz sonsuzluğun hiyerarşisi içerisinde var olabileceğini ifade eder. Konumuz açısından bu teoremin önemi, modelin içerisinde birebir eşlenemez durumda olsa da o şey hakkında dilin imkânları içerisinde konuşabilmeyi mümkün kılan bir perspektifin farkına varmamızı sağlamasıdır. Bu açıdan her ne kadar böyle bir modelin var olup olmadığı bilinmese de sayılabilir sonsuzun sınırları içerisinde yer aldığı düşünülebilir olması, ifade edilemez bir şeyi fark ettikten sonra yine de ifade edilebilir alana tekrar geri gelmemizi mümkün kılmaktadır. Bu bakımdan Löwenheim – Skolem teoremi, kabaca ifade edecek olursak sonsuzluğun hiyerarşisi içerisinde farkında olmadığımız bir yerde de olsa o modelin bir benzerinin hakkında konuşabildiğimiz aydınlık tarafta bulabileceğimizi söylemektedir.

Bütün bu tartışmaların ötesinde bizi burada ilgilendiren, sonsuzluğun kuvve ya da fiili olarak var olup olmadığı konusunun da yakından ilgili olduğu mesele olan, bir şeye inşa edilip bilinebilir hale getirilemese de var denilip denilemeyeceğidir. Cantor sonsuz kümeler kuramıyla herhangi bir şekilde inşa edemeyeceğimiz ve kendimize açık seçik bir şekilde sunamadığımız ancak var olduğunu bildiğimiz bir varlık alanı olduğunu göstermektedir. Her ne kadar sonsuzluktan kuvve olarak yani sayarak, bölerek inşa ederek ilerletebileceğimiz bir süreç olarak bahsedilse de Cantor, ne kadar inşa edilirse edilsin onun daima belli bir katmanın içinde kalacağını ve onun dışına çıkamayacağını vurgular. Cantor, bilfiil sonsuzluğun var olduğunu söylediğinde, henüz inşa edilmeyen ancak edilebilir olanın bilfiil sonsuzluğunun da ötesinde belki de hiçbir zaman inşa edilemeyecek bir varlık katmanının var olduğundan da bahsetmektedir. Cantor dilin imkânları içerisinde bir sayı dizisinde inşa edilemeyen bir sayı olduğunu gösterdiğinde, bunun orada inşa edilemese de var olan bir varlık alanının olmadığı göstermeyeceğini de ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla Cantor, bilemesek de inşa edemesek de bilfiil sonsuzluğun var olduğu görüşünü güçlendirmektedir. Bu noktada belirlenmemiş bir şey hakkında nasıl konuşulacağı ve onun varlığının ne anlama geldiği soruları karşımıza çıkar. Nihayetinde herhangi bir şekilde üzerine konuşulamayan, birbirlerinden ayırt edilip özdeşlik koşullarının ortaya koyulamadığı sayılamaz sonsuz sayıda nesneden söz edilmektedir.

Cantor bize kümelerin sonsuzluğa giden sonsuz hiyerarşisiyle karşı karşıya olduğumuzu gösterir. Gödel teoremlerini de göz önünde bulundurduğumuzda farkına vardığımız ilk husus; biçimsel dizge içerisinde ispatlanabilecek teoremlerin ya da sonlu

sayıda işaretle kurulabilecek adların sayısının $\aleph_0$ kadar büyük olduğu bunun ise bir anlamda dilin imkânlarının $\aleph_0$ kadar büyüklüğe sahip olduğunu belirttiğidir. Dili de kümeler dünyasının bir parçası olarak kabul ettiğimizde ve küme dünyasıyla ilgili farkına vardıklarımızı ona uyguladığımızda karşımıza ciddi bir karşıtlık çıkmaktadır. Dilimizin ifade edebildiğinin ötesinde bir gerçeklik olduğunu, ne kadar model inşa edilse de tüketilemeyecek bir alanın var olduğunu fark ederiz. Dolayısıyla içinde bulunduğumuz gerçeklikle dil arasında çok ciddi bir makas açılması ile karşı karşıya kalmaktayız. Diğer taraftan az önce izah etmeye çalıştığımız Löwenheim – Skolem teoremiyle herhangi bir şeyin $\aleph_0$ içinde bir modelinin mutlaka olduğunu ve bir bakıma dilin imkânları içerisinde bununla ilgili konuşulabileceğini görmekteyiz. O zaman kendinde olduğu haliyle bu dünyanın adlandırabiliyor olmasına gerek olmadığını, o dünya hakkında kendi dilimizin sınırları içerisinde konuşabileceğimizi düşünmeye başlarız. Bu ise dilin imkânları içerisinde metafiziğe yeni bir kapı aralandığını düşündürmektedir. Fakat diğer yandan bir sayı dizisinde var olmayan bir başka sayının inşa edilebileceğini göstermenin sonsuz kümeler hiyerarşisinin olduğu sonucuna götürmeyeceği üzerinden eleştiriler de yöneltmiştir.

Vurgulamamız gereken husus, amacımızın bilfiil sonsuzluğun var olup olmadığı ya da inşa edilemeyen kümelerin ya da nesnelerin matematiğinin nasıl yapılacağı meselesine bir cevap üretmek olmadığıdır. Bütün bu tartışmalar bize, adını bile koyamayacağımız kümelerin olduğunu, sayılabilir sonsuzla birebir eşlenemediği için dilin içerisinde temsil dahi edilemeyen modellerin olduğunu fark ettirmekte ve ifade edilemez olanın varlığıyla bizi karşı karşıya bırakmaktadır. Cantor modellerin alanının tek tip bir sonsuzluk içermediğini ve sonsuzluğun sonsuz hiyerarşisiyle karşılaştığımızı ifade ettiğinde, işaret dizgesi içerisinde adı konulabilir kümelerin ötesinde bir küme alanının mevcut olduğundan söz ettiğinde bu ifade edilebilir olanın dışında kalan bir varlık alanı olduğunu göstermektedir. Bu konuyla ilgili olarak tezimizi yakından ilgilendiren husus, bu meselenin dilin imkânlarıyla inşa ve ifade edilebilirliğin sınırının nereden geçtiği tartışmasını açmasıdır. Küme kuramıyla ilgili meseleler inşa edelim ya da etmeyelim, kavram olarak kendimize sunalım ya da sunmayalım, kümelerin sayallıkları ya da sırallıkları açısından baktığımızda bir fonksiyon üzerinden yakalayamadığımız ve dile getiremediğimiz bir alanın var olduğunu göstermektedir. Her ne kadar bu alana dair olanı nesne olarak inşa edip kuramayacak olsak da kabul gören

bilimsel bilgi anlayışı itibariyle hiçbir zaman kavrayamayacağımız bir sonsuz küme dünyasının yadsıyamayacağımız varlığıyla karşı karşıyayız. Bu bağlamda sonsuzluğun sonsuz hiyerarşisi gibi meselelerin ortaya çıkması aslında dilin imkânları içerisinde ifade edilemeyen farkına varılmasını sağlamakta ve başka bir ifade biçiminin mümkün olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Bunun kısaca vesilesiyle mümkün olduğunu bir sonraki bölümde detaylı bir şekilde ele alacağız.

2.3.2. Bilimde Model

Daha önce Kant sonrasında bilginin modeller üzerinden gerçekleştiğini ifade etmiş ve önceki bölümde küme kuramsal model üzerinden konuya dair izahta bulunmuştuk. Bu kısımda bilimsel modellerin işlevlerine dair genel bir şema sunmaya çalışacağız. Bilimsel araştırmanın önemli bir bölümü modeller üzerinden yürütülmektedir. Modeller çeşitleri, temsili işlevi, epistemolojik konumu, ontolojileri, bilimsel teorilerle ilişkileri gibi konular etrafında çok yönlü bir şekilde ele alınabilir. Detaya yer vermeden kısaca modelin işlevini ortaya koymayı ve epistemolojik ve ontolojik açıdan mahiyetini göstermeyi amaçlıyoruz.

Bilimsel modeller, hedef sisteminin bir parçası veya yönünü temsil ederek bir temsil işlevini üstlenmektedir.³²² Modeller temsil türlerine göre ölçekli model, analogik model ve idealleştirilmiş model gibi farklı türlere ayrılırlar. Kısaca bilgi verirsek ölçek modelleri, hedef sistemin küçültülmüş veya büyütülmüş kopyalarıdır.³²³ Gerçek bir arabanın aerodinamik özelliklerini keşfetmek için rüzgâr tüneline konulan küçük bir tahta araba buna örnek verilebilir. Analogik model, orijinaldeki ilişki ağını yeni bir ortamda olabildiğince aslına sadık kalarak yeniden üretmek için tasarlanmış fiziksel modellerdir.³²⁴ Mesela bir gaz molekülünün bilardo topu modeli, ekonomik sistemin hidrolik modeli buna örnek olarak verilebilir. Bu noktada modelle modellenen şey arasında pozitif, negatif ve nötr olmak üzere üç tür analogi ilişkisinden söz edilebilir.³²⁵ Pozitif analogi, model ile modellenen şey arasındaki güçlü benzerlikleri; negatif analogi

³²² Roman Frigg ve Stephan Hartmann, “Models in Science”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/models-science/> (erişim 07.12.2022).

³²³ Max Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, New York: Cornell University Press, 1962, s. 220.

³²⁴ Black, *Models and Metaphors*, s. 222.

³²⁵ Mary B. Hesse, *Models and Analogies in Science*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1970, s. 8.

farklılıkları, nötr analogi ise pozitif veya negatif analogiye ait olup olmadığı henüz bilinmeyen, benzerlik ya da farklılıkla ilgili henüz netlik olmayan şeyleri ortaya koyar. Mesela gaz molekülünün modeli olan bilardo topu üzerinden düşünersek, her ikisinin de kütleyle sahip olması pozitif, bilardo toplarının renkli olup gaz moleküllerinin renksiz olma negatif, bilardo toplarıyla moleküllerin saçılma süreçlerinde aynı kesite sahip olup olmadığının bilinmemesi nötr analogiye örnektir.³²⁶ Dolayısıyla modelleme benzerlik ilişkileri içermekle birlikte farklılığı da esas olarak almaktadır. Bu bakımdan analogi esas itibariyle iki şey arasında benzerlikle birlikte benzemeyen yönler arasında denge kurmak olarak görülebilecektir. Aksi halde model ile modellenen şey arasında farklılık ilişkisinin olmaması durumunda modellerden değil, mükemmel kopyalardan ya da fenomenin aynı şekilde tekrar edilmesinden söz edilir.³²⁷ Bu bakımdan model ve modellenen şey arasındaki gönderim kısmi bir gönderimdir. İdealleştirilmiş modeller ise karmaşık bir şeyi daha anlaşılabilir kılmak amacıyla kasıtlı olarak basitleştiren veya çarpıtan modellerdir.³²⁸ Mesela Galileo idealleştirmeleri kasıtlı çarpıtmalar içerir ve sürtünmesiz düzlemde hareket eden noktasal kütlelerden oluşan modeller inşa eder.

Modellerin önemli işlevi kuramlarla ilişkisinde ortaya çıkar. Kuramın varsayımlarını düzenlemek ve o varsayımların uygulama alanlarını genişletmek için modeller kullanılır. Bir hipotezin doğru olup olmadığı meselesi esas itibariyle modelin dünyaya uygunluğu sorgulamasıyla paralellik arz ettiğinden kuramlar doğrudan değil ancak modeller aracılığıyla sınanmaktadır.³²⁹ Bu sayede modelin temsil ettiği şeyler hakkında bilgi sahibi olmak ve sonraki çalışmalar için akıl yürütmelerde bulunmak mümkün hale gelir. Bu bakımdan modelin kuramdan yararlanmak dışında herhangi bir işlevinin olmadığı ve yeni bir kuram geliştirir geliştirilmez modelin artık herhangi bir rol üstlenmeyeceği sonucu çıkarılmamalıdır.³³⁰ Model kuram için bir yorum sağlamakta ve oluşturulan teorik önermeler de modeli doğrulamaktadır. Bu açıdan model, kuramın biçimsel aksiyomlarını destekleyen bir işlev olarak görülmektedir.

³²⁶ Hesse, *Models and Analogies*, s. 9.

³²⁷ Rom Harre, J.L. Aronson ve Eileen C. Way, “Aparatus as Models of Nature”, *Metaphor and Analogy in Sciences*, der. Fernand Hallyn, Belgium: Springer Science Business Media, 2000, s. 4.

³²⁸ Ernan McMullin, “Galilean Idealization”, *Studies History and Philosophy of Science* 16(1985): 248.

³²⁹ Ronald N. Giere, *Understanding Scientific Reasoning*, Forth Worth: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1991, s. 289.

³³⁰ Ernest Nagel, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, New York: Harcourt, Brace and World Press, 1961, s. 108.

Modeller gözlemlenen şeylere dair özellikleri sergilemek ve gözlemlenemeyenleri temsil etmek üzere iki amaçla kullanılır.³³¹ Bu hususta vurgulanması gereken şey, iyi bir kuramın ampirik uygunluğa sahip olmak durumunda oluşudur. Ancak gözlemlenebilir olanlara ilişkin modeller bu şartları sağlarken gözleme dayalı olarak dünyayı temsil edemeyecek olan modeller ise tümevarım yönteminin geliştirilmesiyle mümkün hale getirilebilir. Mesela moleküllerin doğrudan neye benzedikleri test edilemezken model sayesinde onlar hareket halindeki tanecik olarak ifade edilebilmektedir. Bu bakımdan modeller, kuramda belirtilmeyen süreçler için araç vazifesi görerek onları tamamlamaktadır. Benzer şekilde üstesinden gelinemeyecek kadar karmaşık olan kuramlar geliştirilen modeller sayesinde basit ve anlaşılır hale getirilebilir.

Modellerin ontolojisi tartışılmış ve bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşler arasında konumuz açısından önemli gördüğümüz için kurgu görüşüne değineceğiz. Kurgu görüşüne göre bilimdeki modellerin hayali kurgulara benzer şekilde işlemesi modellerin kurgusal nesneler olarak görülmesini mümkün kılmaktadır. Bu anlayışa göre modeller Sherlock Holmes ya da Tolkien'in Orta Dünya'sı gibi edebi kurgunun hayali nesnelere benzerdir.³³² Bu açıdan Bohr atom modeli ile Conan Doyle'un Sherlock Holmes'u aynı türde kurgusal nesnelere tekabül etmektedir. Modellerin temsil araçları olması onların diğer temsil türü olan edebi eserlerle birlikte düşünülmesini mümkün kılmaktadır. Kurgusal ve hayale dayalı da olsa dünya hakkında bilgi vermesi edebi eserlerle modellerin ortak özelliği olarak görülebilecektir.³³³ Çünkü gerçek hayattaki durumlar hakkında bilgi sahibi olmak için gerçek olmayan ve çarpıtılmış unsurlara dair temsiller işe yaramaktadır.³³⁴ Mesela az önce bahsettiğimiz sürtünmesiz sabit düzlemlerde yuvarlanan topların modelini sunan Galileo İdealizasyonunda Galileo'nun hesaplarını yerçekiminin olmadığını varsayarak yapması yerçekiminin kendi başına hareket etmesinin etkilerini öğrenmek için işe yaramıştır. Benzer şekilde masal ve kıssalardan yapılacak soyutlamalardan hareket etmek bizi yanlış ve çarpıtmalar yoluyla gerçeğe ulaştırma imkânı taşımaktadır.³³⁵ Modeller kurgusal eserlerin yanında

³³¹ Rom Harre, *Modelling Gateway to Unknown: A Work By Rom Harre*, ed. Daniel Rothbart, Virginia: Elsevier, 2004, s. 47.

³³² Peter Godfrey-Smith, "The Strategy of Model-Based Science", *Biol Philos* 21(2006): 735.

³³³ Roman Frigg, "Models and Fiction", *Synthes* 172(2010): 258.

³³⁴ Nancy Cartwright, "Models: Parables v Fables", *Insights* 11(2008): 19.

³³⁵ Cartwright, "Parables v Fables", s. 20.

senaryolarla da birlikte düşünülmüştür. Buna göre güneş sistemi modeli tasarlandığında esasında hayali bir senaryodan bahsedilmektedir.³³⁶ Model bilim insanlarının zihinsel etkinliklerine dayalı bir senaryo sunmakta ve senaryoya benzer şekilde gerçekçi unsurlarla birlikte gerçek dışı unsurlar içermektedir. Model hayali olana yer vermekle birlikte fiziksel ortama dayandığından soyut bir içerik ve fiziksel bir ortamdandır. Benzer şekilde kurgusal eserler de onu meydana getiren kişinin muhayyilesinin bir ürünü olsa da zihinsel edimlere bağlı oldukları kadar eserlerin ortaya çıktığı somut koşullara da dayanır. Bu da kurgusal eserlerin mutlak surette hayal aleminde kalmayıp fiziksel ortamdaki muhatabına ulaşabilme imkânı sunar. Modellere dair kurgu görüşü eleştiriye tâbi tutulmuştur. Eleştirilerin ortak noktası, kurgusal olanın yanlışlıkla eşdeğer görülmesine ve modellerin de bu açıdan yanlışlığa dayanacağı düşüncesidir. Ancak kurgunun yanlışlıkla eşdeğer görülmesine karşı çıkılmış ve modelin yanlış olmasının onun bilişsel işlevine engel teşkil etmediği ifade edilmiştir.

Modeller üzerine yürütülen tartışmaların bir diğer yönü onların epistemolojik statüleriyle alakalıdır. Modellerin bilimde önemli görülmeleri sahip oldukları bilişsel işlevlerinden gelmektedir. Bilimsel araştırmalar gerçekliğin kendisinden ziyade modeller üzerinden yürütülmektedir. Çünkü modeller sayesinde temsil edilen sistemle ilgili tespit yapmak işlevsel hale gelmektedir. Bu sebeple modeller “vekil akıl yürütme” olarak görülmüştür.³³⁷ Bir model hakkında bilgi edinmek, modelin inşasında ve onun manipüle edilmesinde söz konusu olmaktadır.³³⁸ Modellerden bilgi almak için modeller oluşturulduktan sonra onun özelliklerini öğrenmek, sonrasında da onu kullanıp manipüle etmek gerekir. Bu noktada model ve hedef sistem arasındaki ilişkinin mahiyeti gündeme gelir. Bu ise modellerin temsil işlevi ile ilgili önemli bir meseledir. Modeller hedef sistemleri doğrulukla temsil etmeseler de epistemik açıdan değerli olabilirler. Bu bakımdan modellerin epistemik değeri gerçekliği doğru şekilde temsil etmelerine bağlı görülmemelidir.³³⁹

³³⁶ Roman Frigg, “Fiction and Scientific Representation”, *Beyond Mimesis and Convention: Representation in Art and Science*, ed. Roman Frigg ve Matthew C. Hunter, New York: Springer, 2010, s. 101.

³³⁷ Chris Swoyer, “Structural Represation and Surrogate Reasoning”, *Synthese* 3(1991): 449.

³³⁸ Mary S. Morgan, “Learning from Models”, *Morgan and Morrison*, 1999, s. 347–388.

³³⁹ Tarja Knuuttila ve Mieke Boon, “How Do Models Give Us Knowledge? The Case of Carnot’s Ideal Heat Engine”, *European Journal for Philosophy of Science* 1(2011): 310.

Modellerle ilgili bahsi geçen yanlışlık “isabetli yanlış” olarak ifade edilmiş ve bunların faydalı kurgular olarak bilişsel açıdan bir işleve sahip olduğu belirtilmiştir.³⁴⁰ Bu bakımdan modeller gerçekten ayrı oldukları için yanlış ancak onlarla ilgili özellikleri örneklendirip onlara epistemik erişim sağladıkları için de doğru görülmelidirler. Dolayısıyla modeller yanlış olmalarına rağmen değil, yanlış olmaları sayesinde epistemolojik açıdan önemli bir rol oynarlar. Bu noktada model geliştirmenin amacı hedeflenen bir sistemi doğrudan temsil etmek değil, aynı zamanda epistemik açıdan faydalı bir araç oluşturmaktır.³⁴¹ Modeller kuramlara giden yolu açmakla birlikte başka araçlar geliştirmede ve yeni deneylerin tasarlanmasında, farklı soruların ortaya konmasında faydalı olurlar.³⁴² Bu bakımdan modeller önemlerini doğruluk değerinden ziyade çıkarım yapma ve akıl yürütme amacıyla manipüle edilebilir olma işlevinden dolayı kazanmaktadır.³⁴³ Bir şeyi anlama ve açıklama bütüncül olarak düşünüldüğünde bu bütünlük içerisinde modeller gerçeklere dayanan, kanıtlara yanıt veren argüman ve çıkarımlardan oluşan bilgi bütününe bağlanarak epistemik şartların yerine getirilmesi için önemli bir rol ve bilişsel işlev üstlenebilirler.³⁴⁴ İsaetli yanlış olan modellerin epistemik işlevleri hesaba katılmazsa, bilim ve felsefenin bilişsel katkılarını anlamak imkân dahilinde olmayacaktır.³⁴⁵

Modellerin bilimde nasıl ele alındığına dair genel bir çerçeve sunduk. Bu şemaya göre modeller özellikle kuram geliştirme konusunda tamamlayıcı bir bilişsel işleve sahiptir. Modellerin yanlış olarak görülmesi ve manipüle edilebilir olması, epistemik değerini azaltmamış bilakis gerçekliği temsil etmede ona önemli bir rol sağlamıştır. Modellerin özellikle kurgusal eser ve senaryolarla birlikte düşünülmesi, kıssanın da bir model olarak ele alınması hususunda bize destekleyici bir temel oluşturur. Son kısımda Max Black ve Paul Ricoeur’ün görüşlerinden hareketle modellerin metafor olarak yorumlanmasını kıssanın model oluşuna bir başka zemin olarak ele alıp bu bağlamda

³⁴⁰ Catherin Z. Elgin, “True Enough”, *Philosophical Issues* 14 (2004): 113.

³⁴¹ Tarja Knuuttila ve Martina Merz, “Understanding by Modeling: An Objectual Approach”, *Scientific Understanding: Philosophical Perspectives*, ed. Henk W. de Regt, Sabina Leonelli ve Kai Eigner, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009, s. 152. Ayrıca bkz. Onur Kabil, “Bilimsel Modellerin Ontolojisi” (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), s. 200.

³⁴² Knuuttila “How Do Models Give Us Knowledge?”, s. 331-332.

³⁴³ Kabil, “Modellerin Ontolojisi”, s. 204.

³⁴⁴ Catherin Z. Elgin, *True Enough*, London: MIT Press, 2017, s. 44.

³⁴⁵ Elgin, *True Enough*, s. 23.

kıssanın nasıl bir model sunduğunu ve bilimsel modelden hangi açılardan farklı olduğunu göstermeye çalışacağız.

2.4. Nedenselliğe Tâbi Kılınamazlık

Üçüncü temaya geldiğimizde ise nedenselliğin geçirdiği dönüşüm itibariyle ne tür bir bilinemezlik sunduğunu ifade etmeye çalışacağız. İlk bölümde Kant'ın bilinebilirliğe ilişkin düşüncelerini ele aldığımızda nedenselliğe de kısmen değinmiştik. Bu kısmın hareket noktası olarak yine Kantçı perspektifi esas alarak çağdaş fizik tartışmalarına doğru seyreden bir akış sunmaya çalışacağız. Kant fenomenal dünyayı kendimize neden – etki kategorisine tâbi olarak sunduğumuzu, tecrübe ettiğimiz herhangi bir nesnenin nedensellik kategorisine tâbi olmaksızın nesnemiz kılınmadığını ifade etmekteydi. Burada söz konusu olan nedensellik şeması esasında, anların ya da zamanda olanların birbirini belirli bir kurala göre izlemesi yani kuralsız bir şekilde takip etmemeleridir. Kant verdiği örnekte akıp giden bir nehirdeki gemiyi düşündüğümüzde geminin aşağıdaki yerini algılayışımızın yukarıdaki yerini algılayışımızı izlediğini, bir önceki halden sonraki hale geçişi kuralsız bir şekilde olsa, o nehirde akıp gitmekte olan gemi bir nesne olarak karşımıza koyulamayacağını ifade eder.³⁴⁶ Dolayısıyla herhangi bir şeyden nesne olarak söz edilebilmesi için onun belirli bir kurallılığı sağlayarak sunulması gerekmektedir. Bir şey nicelik kategorisindeki parça – bütün ilişkisini, sayıya tâbi oluşunu dikkate almadan nesne kılınamıyorsa aynı şekilde zamandaki değişimi bir öncelik – sonralık ilişkisi belirli kurallara göre resmedilemezse o şey nesne haline gelememektedir. Bu açıdan nedensellik ilkesinin zemininde yer almadığı nesneye dair bir imge (Alm. *Bild*) oluşturulamamaktadır. Bu sebeple bir şeyin nesne haline gelebilmesi için nedensellik ilkesine tâbi olması gerekmektedir. Kant'ın fenomenal alanın nedenselliğe tâbi kılınmadan bize bu şekilde görünmeyeceği düşüncesi, doğadaki düzen ve kurallığının da bizden geldiğini ifade etmekte ve böylece Hume'un nedensellik sorununa da bir yanıt vermiş olmaktadır.³⁴⁷ Bunun bir ileri aşamasında düzenliliğin kuralları araştırıldığında Kant kategorilerden doğrudan Newton mekaniğinin ilkelerinin çıktığını düşünmektedir.

³⁴⁶ Kant, *Pure Reason*, A 192 / B 237.

³⁴⁷ Kant, *Pure Reason*, A 125.

Bu da fiziğin *a priori* bir temelini olduğunu ifade etmektedir.³⁴⁸ Fenomenal olanın nedenselliğe tâbi şekilde bize görüldüğü meselesinden bir adım öteye geçerek fizikteki nedenselliğe ilişkin ileri sürülen görüşleri ele alacağız.

Newton mekaniğinde fiziğin nesnel olabilmesi için uzay ve zamanın mutlak olması gerekmektedir. Her ne kadar gözlemciye göre hızlar değişiyor gibi görünse de fizik mutlak uzay zaman varsayımı altında gerçekleştirilir. Bu açıdan fiziğin evrensel ve nesnel bir geçerliliği vardır. Ancak mutlak çerçeveye göre durum böyle olsa da görelî çerçevelere göre hızın değişmesi gerekmektedir. Bu noktada Maxwell, elektromanyetizma kuramını geliştirdiğinde, elektromanyetik dalgaların ışık hızıyla yayıldığını ve hızlarının referans çerçevelerinden bağımsız olarak sabit olduğunu göstermiştir. Bu ise Newton mekaniğindeki görelî çerçevelere göre hızın değiştiği fikriyle tutarlı değildir. Bu iki farklı görüşün nasıl bir araya getirilebileceği ile ilgili tartışmalar devam ederken Einstein devreye girerek uzay ve zamanın mutlak olmadığını iddia eder. Bu sebeple kuramı görelilik kuramı olarak isimlendirilmiştir. Uzay zamanın mutlak olduğu fikri terk edilerek bütün referans çerçevelerinde ışık hızının sabit olmasının mutlak bir zemin olarak alınması gerekmektedir. Bu sefer nesnellik, bu referans çerçevesinin değişiminde değişmez olanın (İng. *invariant*) korunmasıyla sağlanacaktır. Bu anlamda nesnellik, mutlak uzay zaman fikrinden çıkarak görelî uzay zamanlarda değişmez olanın sabit kılınmasına dönüştürülmüş olmaktadır. Bu kuram *Özel Görelilik Kuramı* olarak isimlendirilmiştir.³⁴⁹

Kısaca anlatmaya çalıştığımız bu arka planda tezimiz için önemli olan husus ışık hızının sabit olmasından hareketle, nedensellik ile ilgili ortaya çıkan ışık konisi (İng. *Light Cone*) kavramsallaştırmasıdır. Özetle ifade edersek, kesişen iki koninin birleştiği nokta şimdiki, alttaki koninin ortasından geçen çizgi geçmişe doğru giden anları ve bu noktadan ileri doğru giden çizgi ise gelecekteki noktaları göstermektedir. Bir ışık çakması olduğunu veya bir foton salındığını ve bunun etkisinin nereye kadar uzanabileceğini sorguladığımızı düşünelim. Eğer ışık sabitse ve aşılamıyorsa bu olay, uzay zamanda mesela aradan bir saniye geçtiyse üç yüz bin kilometre çapındaki bir çemberin içindekileri etkileyebilir. Dolayısıyla iki saniyede altı yüz bin, üç saniyede dokuz yüz bin kilometre

³⁴⁸ Kant, *Pure Reason*, B 18.

³⁴⁹ Albert Einstein, *Relativity: The Special and General Theory*, çev. Robert W. Lawson, New York: H. Holt and Company Yayınları, 1920, s. 16.

şeklinde etkisi genişleyerek devam edecektir. Bunun anlamı fotonun bir saniye içerisinde ondan beş yüz bin kilometre uzaklığındaki bir nesneye etkisinin olamayacağıdır. Çünkü ondan ortaya çıkabilecek sinyal o alana ulaşamayacaktır. Bu durum bize, fiziksel evrenin hangi nedensel bağıntılara göre etkileştiğini ve bir olayın bir başka olayı etkilemesinin ancak ışık hızı üzerinden gerçekleşebileceği şeklinde bir sabitesinin olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla ışık hızını aşan bir bölgeye herhangi bir fiziksel olayın nedensel etkide bulunduğu iddia edilemeyecektir. Böylece nedensellik, ışık hızının aşılabilmesi üzerinden düşünülen bir şey haline gelmektedir ve nedenselliğin sınır ve çerçevesi belirlenmiş olmaktadır.

Einstein, bir referans çerçevesi başka bir referans çerçevesine göre ivme ile hareket etmiyorsa, duruyorsa ya da sabit hızla hareket ediyorsa bunu birbirine göre ivmeli hareket eden referans çerçevelerine genişletmektedir bu da *Genel Görelilik Kuramı* olarak adlandırılır. Einstein'ın genel görelilik kuramından çıkarmak istediği anlam, tüm referans cisimlerinin hareket durumları ne olursa olsun doğal fenomenleri tanımlanması yani genel doğa yasalarının formülasyonu için eşdeğer olduğudur.³⁵⁰ Buna göre *Genel Görelilik Kuramı* da ışık konisinin sınırları içerisinde gerçekleşmektedir. *Genel Görelilik Kuramının* belki de en önemli sonuçlarından biri büyük kütleli cisimlerin uzay zamanı eğip bükmesidir. Buna göre büyük kütleli cisimler kendi etraflarındaki uzay zamanı eğip bükükleri için bir cisim o eğilip bükülen kısmın etkisinde kaldığında onun içine düşmeye başlamaktadır. Bu şekilde uzay zamanın eğriliği çekimi açıklıyor hale gelir. Dolayısıyla uzay zamanda bir şeyin bir şeyi çekmesindeki uzaktan etki, görelilik kuramı içerisinde açıklanmış olmakta ve o etkinin ortaya çıkması da ışık konisinin sınırları içerisinde gerçekleşmektedir.

Bu noktada çift yarık deneyi konumuz itibarıyla nedenselliğin farklı şekilde yorumlanması açısından önemli bir adım teşkil etmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, bir tane engelin ve engelde de iki tane ince yarığın olduğu bir düzenek düşünelim.³⁵¹ Bir lamba yandığında, o lambadan çıkan ışınlar o engele çarpıp o yarıklardan geçmektedir. Sanki o iki yarık noktasal kaynak gibi davranmakta ve dalgalar kırılmaya uğrayıp arkadaki perdede girişim deseni oluşturmaktadır. Biz bunu fark ettiğimizde ışığın dalga

³⁵⁰ Einstein, *Relativity*, s. 51.

³⁵¹ Richard Feynman, *Lectures on Physics 3*, Addison Wesley, 1964, 1-6.

olarak yayıldığı düşünürüz. İlginç olan şey, çok sayıda foton gönderdiğimiz için tıpkı su damlaları gibi onların birlikte uzay zamanda dalgalanmasından kaynaklı bir girişim deseni oluşturduklarını düşünmeye meyilli iken tek bir fotonun da girişim deseni oluşturduğunu fark ediyoruz. Bu da kuantum fiziğinin madde enerji paketleri halinde yayılır diye ifade edilen kuantum hipoteziyle bizi karşı karşıya bırakır. Bizi ilgilendiren daha ilginç olan nokta şudur: Bu yarıklardan bir tanesine bir dedektör koyarsak ve buradan geçen bir parça var mı diye bakarsak belirli bir olasılıkla orada o parçacığı gözlemleyebiliriz. Çift yarık deneğindeki iki yarığın arasındaki mesafe artırılabilir. Tanecik su dalgası gibi düşünüldüğünde, bir yarıktan geçecekken dalganın bir ucunun dedektöre yakalandığını varsayalım. Onun tanecik olarak gözlemlenebilmesi için o sırada girişim desenini de oluşturmak üzere diğer taraftan geçmekte olan parçasının onun yanına gitmesi, bunun olabilmesi için sinyalin ona gönderilmesi ve onun da oraya geri gelmesi gerekmektedir. Böyle bir etkileşimin gerçekleşebilmesi için dedektörle karşılaşılacak parçanın ışık konisinin içinde yer alması gerekir ki en azından ışık hızıyla bir sinyal gönderilsin ve o da ışık hızıyla gelsin. Bu olayın gerçekleşebilmesini klasik nedenselliğe göre imkânsız kılacak şekilde aradaki mesafe artırılabilir. O zaman ışık dalgasının bir ucu ışık konisinin dışında yer aldığından sinyali alıp diğer ucun yanına gelebilecek kadar zamanı bulunmamaktadır. Bir şeyin nesne haline gelmesinin nedensellik esasında ve belirli kuralları izleyecek şekilde gerçekleştiğini ifade etmiştik. Ancak kuantum fenomenlerini ortaya çıkaran tanecik ve parçacık ikililerinin dedektör konulmadan ve gözlem yapılmadan önce nasıl olduğunu, nasıl etkileştiğini ve gözlemlendiklerinde tane olarak nasıl ortaya çıktıklarını sorguladığımızda ve bunu nedenselliğin merkezinde yer alan ışık konisi esasında açıklamak istediğimizde başarılı bir sonuç alamamaktayız. Dolayısıyla çift yarık deneyi bizi taneciklerin nedensellik temelinde açıklanamadığı bir durumla karşılaştırmaktadır. Gözlemden önce nasıl bir gerçeklik olduğu ve hangi sebeple gözlemlerde kuantum nesnelerinin bu şekilde tezâhür ettiği sorusu bir yorum ihtiyacı ortaya çıkarmıştır. Bunlar arasında yaygın olan Kopenhag yorumu bizim anladığımız anlamda ölçme öncesinde bir gerçekliğin ya da nedenselliğin olduğunu söyleyemeyeceğimizi, bunların bizim anlayabileceğimiz türde nedenselliğin sınırlarının dışında kaldığını ifade etmiştir. Bohr

ise belirleyici unsurun denklemlerin işimize yarayıp yaramaması olduğunu ifade ederek meseleye daha araçsal bir perspektiften yaklaşmıştır.³⁵²

Einstein, Podolsky ve Rosen'ın birlikte yazdığı EPR makalesi, fiziksel gerçekliğin kuantum mekaniksel tasvirinin tam olup olmadığını sorgular. EPR makalesinde deney, birbirlerini etkileyemeyecek uzaklıkta olan iki kuantum sistemi hakkındadır. Bu iki sistem için toplam dalga fonksiyonu hem konumlarını hem de doğrusal momentumlarını birbirine bağlar ve aralarındaki uzaklığa rağmen ikisi birbiriyle etkileşime girer.³⁵³ Bu durum kuantum dolanıklığı olarak isimlendirilir. EPR makalesi iki kritik varsayımda bulunmaktadır:³⁵⁴ ilk olarak sistemlerin birbirinden ayrıldığı anda hem momentum hem de konum açısından diğeriyle sıkı bir ilişki içerisinde olmasına rağmen her sistemin gerçek bir fiziksel durumla belirleyen ayrı bir kimliği olduğu yani uzakta her birinin kendi gerçekliğine sahip olduğudur. İkinci varsayım ise uzamsal olarak birbirinden ayrı sistemlerde birinin ölçüsünün diğeriyle ilişkin gerçekliği doğrudan etkilemeyeceğini ifade eden yerellik varsayımdır. EPR makalesi deney sonuçlarıyla uyuşması açısından kuantum mekaniğinin doğru bir kuram olduğunu kabul etse de kuantum tasvirlerinin tam olmadığını ileri sürmüştür.³⁵⁵ Kısaca izah ettiğimiz bu meselede tezimiz açısından önemli olan nokta, bir parçacıkta yapılan ölçümün sanki hiç ayrılmamışlar gibi diğer parçacığın ölçümünü de belirlemeye başlamasıdır. Herhangi bir sınırlama veya belirleme olmaksızın tamamen keyfi bir şekilde bir yön belirleyip ölçüm yaptığımızda diğer taraftaki parçacık bu ölçümle belirli bir hale evrilmekte ve bunun nedensel olarak nasıl gerçekleştiği anlaşılamamaktadır. EPR kanıtlamasında nasıl bir nedenselliğin olduğunun bir açıklaması yapılamamaktadır. Bu ise fiziksel gerçekliğin kuantum mekaniksel tasvirinin tam olmadığını, eksik olduğunu göstermektedir. Ancak Einstein, böyle bir tanımın var olup olmadığı sorusunu açık bıraktıklarını ve böyle bir teorinin mümkün olduğuna inandıklarını bildirir.³⁵⁶ Bu noktada ışık konisindeki nedenselliği dikkate alan bir kuram

³⁵² Jan Faye, "Copenhagen Interpretation of Quantum Mechanics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/qm-copenhagen/> (erişim 21.12.2023).

³⁵³ Arthur Fine ve Thomas A. Ryckman, "The Einstein-Podolsky-Rosen Argument in Quantum Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/qt-epr/> (erişim 22.12.2023).

³⁵⁴ Albert Einstein, Boris Podolsky ve Nathan Rosen "Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?", *Physical Review* 47 (1935): 779.

³⁵⁵ Yalçın Koç, *Determinizm ve Mekân*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1984, s. 33.

³⁵⁶ Einstein, "Quantum-Mechanical Description", s. 780.

geliştirilip kuantum mekaniğinin eksikliğinin tamamlanıp tamamlanamayacağına dair bir arayış ortaya çıkmıştır.

Işık konisindeki nedenselliği dikkate almak yerel gerçekçilik (İng. *local reality*) olarak ifade edilir. Yerellik bir sistemin gerçek durumunun uzaktaki ölçümlerden etkilenmediğini teyit eder.³⁵⁷ Buna göre parçacıklar uzamsal olarak birbirinden ayrıysa bir parçacığın ölçüsü diğerlerine ilişkin gerçekliği doğrudan etkilemeyecektir. Bu da bir şeyin bir başka şeyi ışık konisi içerisinde etkileyebildiğini ve ışık konisinin dışında etkileyemediği anlamına gelir. Yerel etkileşimler de ışık konisini aşmayan etkileşimlerin olduğunu ifade eder. Yerel olmayan etkileşimler ise ışık konisini aşan etkileşimlere izin verir. Buna göre az önceki deneyde ifade ettiğimiz, parçanın diğer bir parçayı nasıl etkilediğinin açıklamasını da verecek şekilde kuantum mekaniğinin eksikliğini tamamlayan yerel gerçekçi bir kuram geliştirilip geliştirilemeyeceği sorusu gündeme gelmiştir. Yerel gerçekçi gizli-değişken kuramları (İng. *locally realist hidden-variable theories*) diye adlandırılan kuramlar hız, momentum, kütle gibi farkına vardığımız ve ölçtüğümüz değişkenlerin bu olayı açıklamaya yetmediğini, belki de kuantum dünyasındaki o dalga – parçacık ikililerin birbirleriyle etkileşmelerini sağlayan, gözlem sonuçlarını üreten ancak gözlem sonrasında ortadan kalkan gizli bazı değişkenlerin olduğunu düşünebileceğimizi ifade eder. Gözlem öncesinde etkili olan ama gözlemle birlikte etkileri ortadan kalkan bu gizli değişkenler kendileri sayesinde yerel gerçekçi etkileşimler açıklanabildiği için kuantum istatistiklerini de bize vermektedir. Böylelikle nedenselliğe dair teorik çerçeve gizli değişkenlerle değiştirilmiş ve nedensellik ile ilgili sorun çözülmüş gibi durmaktadır.

Konuya dair tartışmalar sürerken John S. Bell, Bell yerelliği olarak adlandırılabilir belirlen bir yerellik koşulunu karşılayan hiçbir fiziksel teoremin deneylerin sonuçları için kuantum olasılıklarını tam olarak yeniden üretemeyeceğini göstermiştir.³⁵⁸ Bu zamana kadar teoremler benzerlikleri olan çeşitli varyantlar formüle edilmiş ve tümü “Bell Teoremi” olarak isimlendirilmiştir. Bell yayınladığı çalışmasında EPR makalesine dair değerlendirme yaparak EPR paradoksunun kuantum mekaniğinin tam bir teori olamayacağını ancak ek değişkenlerle desteklenmesi

³⁵⁷ Fine, “The Einstein-Podolsky-Rosen”.

³⁵⁸ Wayne Myrvold, Marco Genovese, Abner Shimony, “Bell’s Theorem”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/bell-theorem/> (erişim 22.12.2023).

gerektiğini belirtmek amacıyla bir argüman olarak ileri sürüldüğünü, bu ek değişkenlerin ise teoriye nedenselliği ve yerelliği yeniden kazandırmayı amaçladığını bildirir.³⁵⁹ Bell'in amacı ise kuantum mekaniğinin istatistiksel tahminlerle bağdaşmadığını göstermektir. Bell Teoremi, kuantum kuramında yerel nesnelerin birbirleriyle yerel olmayan bir şekilde etkileşip etkileşmediklerini ve gizli dinamik değişkenlerin kuantum tasvirlerinde kullanılıp kullanılamayacağını inceleyen bir teorem olarak öne çıkmaktadır.³⁶⁰ Bell Teoremi, belirli hipotezleri varsayan herhangi bir kuramın özellikle yerel gerçekçiliğin herhangi bir şekilde kuantum istatistiklerini veremediğini iddia etmiştir. Bu noktada kuramın ne olduğunun bir önemi yoktur; nasıl geliştirilirse geliştirilsin klasik nedensellik bakış açısı esas alındığı sürece kuantum istatistiklerini açıklayan bir kuram geliştirilemez. Bell Teoremi dayatılan koşulları karşılayan hiçbir teorinin kuantum mekaniğinin olasılıksal tahminlerini her koşulda yeniden üretemeyeceğini göstermektedir.³⁶¹ Yalçın Koç ise Bell Teoreminin kuantum mekaniğinin teoremi olmadığını ve yerel gerçekçi kuramların olabileceğini kanıtlamaya çalışmıştır.³⁶² Koç'a göre kuantum mekaniği perspektifinden bir yerel gizli-değişken teorisi, iki doğrusallığı, simetriyi ve dönme değişmezliğini sağlıyorsa mümkündür. Ancak bu yerel gizli-değişken teorisi tüm bu cebirsel özelliklere sahipse, o zaman Bell eşitsizlikleri bu teorinin teoremleri olmayacaktır. Bu bakımdan Koç, Bell eşitsizliklerinin kuantum mekaniği tarafından ihlal edilmesinin yerellik bakımından önemsiz olduğunu ifade eder.³⁶³

Kuantum mekaniği genel itibariyle nedenselliğe ilişkin kavramlara sıcak bakmamaktadır. Kuantum mekaniğiyle nedensel kavramlar arasındaki tartışmalar erken dönemde kuantum mekaniğinin belirsizliği (İng. *indeterminism*) meselesine odaklanırken sonra dönem tartışmalar yerel olmayan kuantum korelasyonlarının Bell eşitsizliklerini ihlal ederek nedensel analizlere meydan okuması sorunuyla ilgilenmiştir.³⁶⁴ Bell tipi bir deneyde, farklı mekânlardaki ayrı laboratuvarlarda iki dolaşık alt sistem üzerinde deney yapan iki gözlemci düşünülür. İki deney birbirinden bağımsız olarak gerçekleştirilir

³⁵⁹ J. S. Bell, "On the Einstein Podolsky Rosen Paradox", *Physics* 3 (1964): 195.

³⁶⁰ Koç, *Determinizm ve Mekân*, s. 53.

³⁶¹ Myrvold, "Bell's Theorem".

³⁶² Yalçın Koç, "Kuantum Mekaniğinin Temellerindeki Bazı Felsefi Sorunlar", *Felsefe Dünyası* 12 (1994): 16.

³⁶³ Yalçın Koç, "The Local Expectation Value Function and Bell's Inequalities", *Il Nuovo Cimento* 107 (1992): 961.

³⁶⁴ Mathias Frisch, "Causation in Physics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta ve Uri Nodelman, <https://plato.stanford.edu/entries/causation-physics/> (erişim 21.12.2023).

ancak klasik nedensel modeller tarafından kolayca açıklanamayan bir şekilde korelasyon gösterebilen sonuçlara sahip olabilir. Bell deneyleri için öngörülen kuantum korelasyonlarının üç varsayımla çeliştiği ve deney sonuçlarının bu varsayımlardan en birinden vazgeçilmeden kabul edilemeyeceği ifade edilmiştir.³⁶⁵ Bir olayın nedensel geçmişinin geçmiş ışık konisi olduğunu ifade eden görelî nedensellik, ölçüm ayarlarının özgürce seçilebileceğini ve sistem içerisinde hiçbir nedeni olmadığını belirten özgür seçim, son olarak da neden – sonuç olarak ilişkili olmayan olaylar arasındaki korelasyonların ortak geçmişlerinde korelasyonu perdeleyen ortak bir nedenle açıklandığı Reichenbach’ın ortak neden ilkesi. Konumuz açısından bizi ilgilendiren ilk iki varsayımdır. Daha önce ele aldığımız çift yarık deneyi, birbirlerinden uzakta olmalarına rağmen etkileşen sistemler ve iki ayrı laboratuvarında gerçekleşen aynı korelasyona sahip deneyler bize geçmiş ışık konisinin dışında kalan bir nedensellik sunmaktadır. Bu sebeple nedenselliğin korunması için bu varsayımın terk edilmesi gerekmektedir. Diğer yandan özgür seçimi reddetmek bir anlamda her şeyi belirleyen üst bir nedenselliğin varlığını kabul etmeyi gerektirir ki bu da ölçüm ayarlarının özgür bir şekilde seçilemeyeceğini ifade eder. Bu durumda görelî nedensellikten nasıl vazgeçileceği sorusu gündeme gelir. Bu durumda ya ışık hızının üzerindeki etkilere izin verilir ya da tersine nedensellik ışık konisi çerçevesiyle sınırlandırılır. Dolayısıyla bu nokta bizi işin içinden çıkılması güç bir durumla karşı karşıya bırakır. Ancak her ne kadar zor bir durum olsa da mevcut bilgiler dahilinde kuantum sistemleriyle etkileşmek, mühendislik yapmak ve kuantum sistemlerinin kontrol edilebileceği yolları bulmak mümkün görülmüştür.

Sunmaya çalıştığımız bu çerçeve bize bilimin nedenselliği içerisinde anlaşılamayan ve bilinmeyen şeylerin varlığıyla karşı karşıya bırakır. Bütün bu tartışmalar bize nedensellik esasında belirli kurallara göre resminin (*Alm. Bild*) inşa edilemediği, her ne kadar teknoloji geliştirmek için kullanılabilir olsa da ifade edilebilirliğin, modeli inşa edilebilirliğin, bilinebilirliğin ve mevcut nedenselliğin sınırları dışında kalan ancak bizi etkilemeye devam eden bir alanla karşı karşıya kaldığımızı göstermektedir. Dolayısıyla nedenselliğe ilişkin tartışmalar vesilesiyle başka bir tür var olduğunu bildiğimiz, etkisini gördüğümüz ancak kuşatamadığımız bir alanının daha farkına varmış oluruz. Önceki kısımda ele aldığımız, Gödel, Cantor ve son olarak

³⁶⁵ Frisch, “Causation in Physics”.

nedensellik hakkındaki tartışmalar itibariyle edindiğimiz farkındalık neticesinde sorulacak temel soru, mevzubahis alan hakkında mevcut sınırlılıkları aşan başka bir ifade imkânının olup olmadığıdır. Kıssa vesilesiyle bu sorunun müspet bir şekilde yanıtlanabileceğini ileriki kısımda göstermeye çalışacağız.

2.5. Bilgi Nesnelerinin Bilinebilirlik Bakımından Panoraması

Çağdaş düşüncede bilinebilirliğin ve ifade edilebilirliğin sınırlarını biçimsel olarak inşa edilemezlik, modeli inşa edilemezlik ve nedenselliğe tâbi kılınamazlık üzerinden ele alarak bilinebilirliğe ve ifade edilebilirliğe dair genel bir perspektif sunmaya çalıştık. Bu bölümün sonucu niyetine değinmek istediğimiz husus; bilinebilirlik ve ifade edilebilirlik açısından karşımıza çıkan önemli bir tema olarak biçimsel dizge, model ve nedensellik çerçevesinde inşa edilebilenin dışında kalan öte meselesidir. Kıssaya dair önemli kavramlarımızdan biri olması hasebiyle bir sonraki bölümde izah edeceğimiz öte meselesinin bilinebilirliğin alanına dair çizdiğimiz bu şemadaki yerini ele almak istiyoruz.

Biçimsel olarak inşa edilebilen, edilemeyen biçimsel dizgede temsil edememektedir. Biçimsel dilin içerisinde sadece o dizge itibariyle inşa edilebilen var olabilmekte, biçimsel dizge içerisinde inşa edilemeyenden de ancak negatif anlamda bir sonuç olarak söz edilebilmektedir. Biçimsel olarak inşa edilemez olanın kendisini fark etsek de zaten inşa edilemez olduğundan o biçimsel dizge içerisinde korunmamaktadır. Benzer bir durum model için de geçerlidir. Bir model, model dışında kalanı model içerisinde temsil etmemektedir. Mesela fizik yaparken bir kuram geliştirilebilir ve bu konuda bir model hazırlanabilir. Mevzubahis model ve model itibariyle geliştirilen kuram belli bir alanı aydınlatıp bilimsel faaliyet yapılmasını mümkün kılar. Ancak modelin aydınlattığının dışında kalan, model içerisinde sunulmayan ancak var olduğunun farkında olunan karanlık bir alan söz konusudur. Nedenselliğe geldiğimizde ise nedenselliğe dayalı bir tasvir nedenselliğe tâbi olmayan alanı tasvir edememektedir. İçerisinde bulunduğumuz gerçeklik düzlemi nedensellik içerisinde anlaşılmakta, nedensellik içinde kavrayamadığımız alan da bizim için anlaşılabilir olmamaktadır. Mesela kuantum dünyasının nedenselliği ihlal etmeden anlaşılıp anlaşılamayacağı bir soru olarak kalmaktadır. Bu üçlü çerçeve itibariyle ve özellikle model meselesi nedeniyle Kant'ın

bilimsel faaliyetin sınırını çizerken ideaların düzenleyici kullanımına müracaat etmesinin bir sebebinin bu olduğu söylenebilecektir. İdeaların düzenleyici kullanımı itibariyle bilimsel faaliyet meşru görülen sınırlar içerisinde icra edilirken her ne kadar negatif anlamda bu sınırın diğer tarafında kalan bir ötenin mevcut olduğunun farkındalığına sahip olsak da bahsettiğimiz şekilde bu üçlü yapı içerisinde öte temsil edilememektedir. Biçimsel dizge, model ve nedensellik içerisine dahil edilmeyen bir ötenin mevcut olduğunu vurgulamamızın sebebi, kıssanın bu üçlü çerçeveden farklı olarak öteyi kendi içerisine dahil eden bir model sunduğunu söylemek ve onun öteyle ilişkisi itibariyle diğer modellerden ayırt edici vasfını ortaya koymaya çalışmaktır. Kıssanın öteyle ilişkisinin mahiyetini ise bir sonraki bölümde detaylı şekilde ele alacağız.

Bu alt bölüme kadar Kant ve sonrasında bilinebilir olanın sınırları ile ilgili tartışmaları sunmaya çalıştık. Bu noktada bilinebilirliği belirli bir bakış açısından ele aldığımızın altını tekrar çizmek istiyoruz. Bu alt bölümde sunduğumuz arka planda bilgiye konu olabilen nesnelerin bir dökümünü yapmaya, ne tür nesnelerin ilk bölümlerde ifade edildiği biçimiyle bilinebilirliğin sınırları dışında kaldığını belirlemeye çalışacağız. Böyle bir panoramayı sunarak özellikle var olduğunu düşündüğümüz ancak yargıda kavranan bir nesnenin görüsel karşılığı olarak veya biçimsel bir dizgede temsil edilen bir nesnenin modeli üzerinden bilinmeyen nesneleri ayırt etmeyi amaçlıyoruz. Bir bakıma yukarıda ifade ettiğimiz bilinebilirlik anlayışının, bu anlayış çerçevesinde bilinebilir olduğu iddia edilemeyen, ancak yok olduğu da kesin bir biçimde ifade edilemeyen bir varlık alanını beraberinde getirdiğini söylemiş olmaktadır. Bu varlık alanının “orada oluşu”nun ortaya konulması tezimizde ele almaya yöneldiğimiz temel soru bakımından büyük önem taşımaktadır. Bu varlık alanının hakkında dilin bilimsel bilgiye yakın duran biçimlerinin dışında kalan biçimleri üzerinden anlamlı biçimde konuşabilme imkânımız olabilir mi? Başka bir deyişle, bilinebilirliğin belirli bir anlaşılma biçimi üzerinden dışladığı söz konusu varlık alanını belirginleştiren dil, içinde barındırdığı farklı ifade imkânları ile yeniden ama bu sefer farklı bir bilinebilme kipi üzerinden kapsayabilir mi? Burada andığımız farklı ifade imkânlarını mit, şiir ve kıssa kiplerine odaklanarak bir sonraki bölümde ele alacağız. Nihai olarak kıssalara söz konusu varlık alanına farklı bir temas işlevi yüklenebildiğini ortaya koymayı arzu ediyoruz. Dolayısıyla bu alt bölümde söz kıssalara geldiğinde ilgi alanımıza girecek olan nesne türlerinin hangileri olduğunu belirginleştirmeden önce bilinebilir olmamakla beraber, var olduğu düşünülebilen

nesnelerin olabildiğince geniş bir dökümünü sunmaya çalışıyoruz. Bu döküme başlamadan “nesne” sözcüğünü olabildiğince geniş bir anlamda bilginin konusu olabilecek herhangi bir şey olarak aldığımızı belirtmekte yarar görmekteyiz.

2.5.1. Bildiğimiz / Bildiğimizi Sandığımız Nesneler

Kant’ın daha önce de andığımız bilgi nesneleri sınıflandırmasında olgu nesneleri bu başlık altında ele alınabilecektir. Mevcut ampirik sınıflandırmalarımız kapsamında bir nesneye işaret edip “bu bir sebzedir”, “şu bir gezegendir”, “o kırmızıdır” derken olgu nesnelerinden söz ederiz. Öte yandan yine aynı bilgi sınıflandırması kapsamında yer alan kanaat nesneleri de olguları bilebilmemize hizmet ettikleri ölçüde bilgi nesneleri arasında yer alabilmektedir. Kant’ın kendi örneği olan esir maddesi eğer fiziksel olguların açıklanmasında bir işlev görüyorsa bilgi nesnelerine dahil edilebilir. Benzer şekilde doğrudan bir ampirik karşılığı olduğunu iddia edemediğimiz ve teorik terimlerin gönderiminde yer alan (atomdan elektrona, genden aside) tüm nesneler de bu kapsamda ele alınabilecektir. Başlıkta “bildiğimiz” ile birlikte “bildiğimizi sandığımız” ifadesine yer vermemizin nedeni üzerinde kısaca durmak yerinde olacaktır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Kant reflektif yargılar üzerinden gerçekleştirilen tüm sınıflandırmaların öznel bir zeminde gerçekleştiğini ve dolayısıyla gelecekte başka sınıflandırmalarla değiştirilebilir olduğunu düşünmektedir. Bu itibarla teorik olsun olmasın tüm genel terimlerin öznel bir faaliyet içerisinde kuruldukları dikkate alındığında – kuşkucu bir bakış açısından – bilgiye değil belirli bir sanıya yol açtıkları düşünülebilir. Bu arka planda açılan gerçekçilik tartışması günümüzde de sürmektedir. Tezimiz bakımından bu tartışmaya bir cevap vermemiz gerekli değildir. İster mutlak isterse muvakkat olsun mevcut sınıflandırmalarımız üzerinden belirli tür nesnelerin bilgisine sahip olduğumuz iddiası sunmaya çalıştığımız döküm bakımından yeterlidir.

Benzer bir tartışma nesnelerin sınıflandırılmasını da içeren ancak bunun ötesinde geçen bilimsel açıklamalar için de söz konusudur. Bilme faaliyetinin en önemli amaçlarından birisi olguları / olgu nesnelerini / fenomenleri açıklamak ve bu açıklamalardan hareketle öndeyilerde bulunabilmektir. Uçakların nasıl uçtuğunu, ısıtılan metallerin neden belirli frekanslarda ışık yaydığını vs. biliyoruz derken bahsedilen anlamda bir açıklama verebiliyoruz demiş oluruz. Tıpkı sınıflandırmaların nihai

olmamasına benzer biçimde çağdaş bilim felsefesinde söz konusu açıklamaların da nihai olduğunu söyleyip söyleyemeyeceğimiz konusunda tartışmalar sürmektedir. Sınıflandırmalara benzer biçimde ister mutlak isterse muvakkat olsun mevcut açıklamalarımız üzerinden belirli tür olguların bilgisine sahip olduğumuz iddiasının yine sunmaya çalıştığımız döküm bakımından yeterli olduğunu düşünmekteyiz.

2.5.2. Henüz Bil(e)mediğimiz Nesneler

Yukarıda ifade ettiğimiz biçimiyle bildiğimiz veya bildiğimizi sandığımız nesnelerin olması henüz bilmediğimiz nesneler olduğu düşüncesini de beraberinde getirmektedir. Gidip göremediğimiz, açık bakamadığımız, ayırt edici özelliklerini tespit edemediğimiz, hakkında kuram geliştiremediğimiz, açıklamasını bulamadığımız ve benzeri diğer pek çok şey bu kapsama girmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Kant, aklın düzenleyici kullanımının yardımıyla bizim kendisini araştırmamızı bekleyen bir dünyadan (örneğin fiziksel nesnelerden mürekkep bir sistemden) söz eder. Böyle bir dünya kurgusu bize geleceğe açık bilimsel araştırma yolculuğumuzda önemli bir oryantasyon sağlamaktadır.

Bazı nesneleri tecrübe ettiğimiz için bilebilirken açıklamasını veremeyebiliriz. Bu itibarla algısal düzeyde bilmekle burhâni kipte bilmek ayrışabilmektedir. Farklı bir örnekle, kuantum mekaniğinde gözlem sonrasında bir dalga paketinin indirgendiğini, dalga denklemlerinin bize bu indirgeme sonrası ortaya çıkan özelliklerin istatistiklerini verdiğini biliyoruz ancak söz konusu indirgemenin nasıl olup da gerçekleştiğini bilemiyoruz. Benzer şekilde kuantum parçacıklarının kütlelerinin belirli bir alt sınıra sahip olduğunu (İng. *mass gap*) biliyoruz ancak bunun nedenini – henüz – bilemiyoruz. Bunun yanında matematikte postulatlar / aksiyomlar vasıtasıyla tanımladığımız bir nesne hakkında henüz ispat etmemiş / edememiş olduğumuz teoremler de bu kapsamda ele alınabilecektir. Özel bir örnek olarak Gödel’in birinci tamamlanamazlık teoremindeki ifadenin doğru olduğunu bir kipte biliyoruz ancak ispatını veremiyoruz. Bu itibarla saptanamazlık olarak andığımız bir sorunla karşı karşıya olduğumuzu biliyoruz.

2.5.3. Varken Bil(e)mediğimiz Nesneler

Kant'ın kendinde şeyin temsillerinin nasıl ortaya çıktığı sorununun fenomenler arası nedensellik bağıntısına benzer biçimde ele alınamayacağını ya da mekaniğin sınırları içerisinde organizmanın kuşatıcı bir açıklamasının verilemeyeceğini ifade ettiğinden bahsetmiştik. Bu itibarla henüz bilemediğimiz nesneler olduğunu düşünmekle beraber, belki de hiçbir zaman kuşatıcı olarak bilemeyeceğimizi düşündüğümüz nesneler de bulunmaktadır. Fiziksel bir evrende bilincin veya nitelcelerin nasıl ortaya çıktığı, organizmayı var ve tek bir nesne kılan mekanik olandan ayrı farklı bir ilkenin bulunup bulunmadığının bu kapsamda ele alınabileceğini düşünmekteyiz.

2.5.4. Hiç Bilemeyeceğimiz Nesneler

“Hiç bilemeyeceğimiz” ifadesinden sonra “nesne” sözcüğünü kullanmak bile problemli görünmektedir. Çünkü bilinemeyeceği ifade edilen şey nesne ise (nesnemiz kılınmış ise) bir bakıma da bilinebilir olmaktadır. “Mutlak anlamda gayb vardır” ifadesinde de benzer bir soruna karşılaşıyoruz. Öte yandan hiç bilemeyeceğimiz nesneler arasına çelişki içeren terimlerle anılan nesneleri katmayı düşünebiliyoruz. “Yuvarlak kare” gibi örnekler üzerinden bu tür ifadelerin dahi bir nesne belirlediğini iddia edenler olabilmektedir.

Kant'ın düşünsel çerçevesinden hareket edersek ilk başta kendinde şey, ruh, kozmos ve tanrı (düşünce) nesnelerinin hiç bilinemeyen / bilinemeyecek olan sınıfına girdiği iddia edilebilir. Ancak Kant andığımız bilgi nesneleri sınıflandırmasında özgürlüğü evrendeki bir nedensellik türü olarak görmekte ve pratik aklın etkinliği içerisinde bilinebilen bir olgu nesnesi olarak sınıflandırmaktadır. Öte yandan Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü postulatları olmaksızın en yüksek iyyinin sentezlenmesinin mümkün olamayacağından hareketle bunları inanç nesneleri olarak adlandırır. Bir bakıma bunlar olgusal olarak bilemesek de bir başka kipte (inanç üzerinden) bilgi nesnesi olarak tasavvur edilebilirler. Bu listeye (zamanda yolculuk, ya da geçmişe / geleceğe yönelik gözlem imkânsız görüldüğü oranda) geçmişte olan ve bizim şahit olmadığımız olayların birinci şahıs perspektifinden edinilebilecek bilgisi, gelecekteki olayların bilgisi; ölümden sonra varlığımızı sürdürüp sürdüremeyeceğimiz, ahir bir zamanda tekrar bedenlenip bedenlenemeyeceğimiz gibi konular da eklenebilir. Bir başkasının birinci şahıs

perspektifinden edindiği bilgi de benzer şekilde hiç bilinemez olanın alanına dahil edilebilir.

Sunmaya çalıştığımız bu panorama görüleceği üzere büyük bir çeşitlilik arz etmektedir. Bilmeyi belirli bir perspektiften sınırlamanın sonucunda henüz bilinmeyenleri, varken bilemeyeceğimizi veya hiç bilemeyeceğimizi düşündüklerimizi içeren varlık alanları hasıl olmaktadır. Henüz bilemediğimizi düşündüklerimizi tecrübemizde bir yere konumlandırmak, onları gelecek araştırmaların konusu kılmak nispeten daha anlaşılır ve kabul edilebilir görünmektedir. Henüz bilinemediğini düşündüklerimizin alt-alanı keşif bağlamını teşkil etmektedir. Bu alt-alan somut araştırma soruları ile sınırlı görünmemektedir. Bu alt-alanda hayallere, bu hayallere sahip kişilerden ve tecrübelerinden söz eden anlatılara da yer var gibi görünmektedir. Üstelik bu alt-alan ile varken bilemeyeceğimizi veya hiç bilemeyeceğimizi düşündüğümüz alt-alanların sınırları da bilinebilir olanın perspektifinden bakıldığında netleştirilebilir gibi görünmemektedir. Kanaatimizce burada karşımıza çıkan problemin kaynağında bilinebilirliği görüsel karşılığı veya modeli inşa edilebilir olanla sınırlama yaklaşımı yer almaktadır. Biz bu noktada henüz bilmediğimizi düşündüğümüzü Kant'ın aklın düzenleyici faaliyeti üzerinden düşünsel çerçevemize dahil ettiğimiz gibi diğer alanları da dahil etmeyi amaçlamaktayız. Bu hususta bilme – bilmeme hakkındaki perspektifimizi tecrübenin içinden geçip bilinebilir olanı belirleyenlerin perspektifi ile sınırlamamayı öneriyoruz. Önceki kısımlarda da göstermeye çalıştığımız gibi orada olduğunu bildiğimiz alanın mezkûr filozofların mevcut sınırlandırmalarıyla ortadan kalkmaması kanaatimizce felsefeyi ve bilme ile irtibatımızı mevcut anlayışla sınırlamak durumunda olmadığımızı ifade etmektedir. O halde diğer alanları da içeren bir tecrübe içinden geçişin safhaları veya bütünü nasıl bir model üzerinden sunulabilir? Henüz bilinemeyeni, varken bilinemeyeni veya hiç bilinemez olanı bu yaklaşımı esas alarak tasavvur etmenin sınırlılıklarını aşabilmenin bir yolu var mıdır? Bilinebilirliği, dile getirilebilirliği, akledilebilirliği genişletebilmemin bir yolu, gerçekliğin zenginliğine / karmaşıklığına daha sadık bir bilmenin, ifade etmenin ve akletmenin bir yöntemi olabilir mi? Bu sorulara müspet yanıtın kısasa vesilesiyle verilebileceği kanaatindeyiz. Bir sonraki bölümde bunu temellendirmeye çalışacağız.

BÖLÜM 3

KISSANIN BİLİNEMEZİ İFADE İMKÂNI

3.1. Dilin Farklı İfade İmkânları

Önceki bölümlerde bilinebilirliğin alanının Kant ve sonrasındaki düşünürlerce nasıl belirlendiğini ve bilinemez olanın nasıl ele alındığını izah etmeye çalışmıştık. Bu noktada bilinemez olduğu söylenen ve kabul gören ifade imkânlarıyla konuşamadığımız alan hakkında başka bir ifade biçiminin mümkün olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Bu soru aynı zamanda önceki bölümde izah ettiğimiz şekliyle sınır ve çerçevesi belirlenmiş bugünün hâkim felsefe anlayışının ötesinde başka bir felsefi düşünüş biçimi olabilir mi sorusunu beraberinde getirmektedir. Bu bölümde amacımız, çerçevesini sunduğumuz bilinemez olanın kıssayla nasıl ilişkilendirilebileceğini göstermeye çalışmaktır. Felsefe tarihini kendimize bir izlek olarak aldığımızda sorduğumuz sorunun felsefe – edebiyat, kavramsal dil – anlatısal dil ve daha da özelleştirirsek *logos* – mitos, felsefe – şiir ilişkileri bağlamında karşımıza çıktığını görürüz. Meseleyi kısasa bağlamına getirebilmek için felsefenin serencamı içerisinde ele alınan bu yaklaşımları kısaca anmak kıssanın felsefi alandaki imkânlarını görebilmek adına bir hazırlık olacaktır. Bu itibarla bu kısımda felsefenin başlangıcından evvel mitlerin olduğu iddiasından hareketle ilk olarak *logos* – mitos ilişkisini ve sonrasında şiirin felsefeyle münasebetini ele alacağız.

3.1.1. Mit ve Şiir

Logos kelimesi Antik Yunancada “akılla kavramayı” bildiren *leg* kökünden gelen “önemli bir şey söylemek” anlamındaki *legein*’den türemiştir.³⁶⁶ İlk anlamı “söz” olan *logos*, sözlük anlamı itibariyle konuşma, açıklama, hesap, akıl, tanım, akıl yetisi, dil, söyleme gibi anlamlara gelmektedir.³⁶⁷ *Logos* kelimesini felsefi bir çerçeve içerisinde ilk olarak Herakleitos kullanmıştır. Herakleitos *logos*’u ortak ve yaygın kullanımındaki

³⁶⁶ Sarp Erk Ulaş, “Logos”, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002, s. 899.

³⁶⁷ Francis E. Peters, “Logos”, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. ve haz. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004, s. 208.

“oran” anlamıyla bağlantılı olarak evrenin temelinde yatan “düzenleniş ilkesi”³⁶⁸, evrendeki düzenlilik ve yasalılığı sağlayan “doğa yasası”³⁶⁹ olarak görür. *Mythos* ise Antik Yunanlılar için gerçeği ortaya çıkaran ve dolayısıyla gerçek bir hikâye olarak görülmektedir.³⁷⁰ Dünyanın tanrılar tarafından var edilişini anlatan ve gerçekliğin nihai kökenini ortaya çıkaran bu hikâyeler Yunanlılar tarafından mit olarak adlandırılmıştır. Mit ister bir anlatı ya da konuşma isterse de bir tasarının söylenmesi söz konusu olsun dile getirilen sözü göstermektedir.³⁷¹ Bu itibarla *mythos*, *mythologein* ve *mythologia* gibi kelimeler dikkate alındığında görüleceği üzere *legein* grubundan olduğundan mitos başlangıçta *logos* ile karşıt düşünülmemiştir. Mitos kavramının en erken kullanımı Homeros’ta yer alır ve *logos*’a karşıt olmaktan ziyade iki kavramın da birbirinin yerine kullanılabildiği görülmektedir. Homeros’a göre mitos konuşma ve söz ile hikâye, öykü ve anlatı olarak anlaşılmaktadır. İlk anlamında mit konuşmacının konuşmasının özü ya da bizzat konuşmadır. Bu anlamında konuşmanın doğruluğu ya da yanlışlığı söz konusu değilken ikinci anlamında mitos doğrulanabilir ya da doğrulanamaz bir hikâyeye karşılık gelir. En erken kullanımlarında mitos ile *logos* kavramlarının karşıt olmaktan ziyade birbirinin yerine kullanılabildiği, mitosun kurgu ya da yalan ifade etmediği ve benzer şekilde *logos*’un da akla uygun argümana karşılık gelmediği söylenebilecektir.³⁷²

Mitos, “dünyanın mevcut düzeninden önceki bir düzenini konu alan ve yerel ya da sınırlı bir özelliği değil de eşyanın doğasına ait organik bir yasayı açıklamayı amaçlayan bir anlatı”³⁷³, “kutsal ya da doğaüstü olan şeyin dünyaya çeşitli, kimi zaman da heyecan verici akınlarını betimleyen yaratılış öyküsü”³⁷⁴ diye farklı şekillerde tanımlanabilir. Mitos ve *logos* arasında bir karşıtlığın olup olmadığı konusunda Presokratik filozoflarda ikisi arasında açık bir karşıtlık olduğunun düşünüldüğünü ifade etmek zor görünmektedir. Mesela, Parmenides nihai hakikati bir noktada mitos olarak,

³⁶⁸ Peters, “Logos”, s. 209.

³⁶⁹ Orhan Hançerlioğlu, “Logos”, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1978, 4, s. 27.

³⁷⁰ Catalin Partenie, *Plato Selected Myths*, Oxford: Oxford University Press, 2004, s. XIII.

³⁷¹ Jean-Pierre Vernant, *Eski Yunan’da Mit ve Toplum*, çev. Mehmet Emin Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017, s. 234.

³⁷² Megan Halteman Zwart, “‘What Simple Description...Can Never Grasp’: Heidegger and the Plato of Myth”, (Doktora Tezi, Notre Dame Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), s. 12.

³⁷³ Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma*, çev. Sevgi Tamgüç, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012, s. XV.

³⁷⁴ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, İstanbul: Alfa Yayınları, 2021, s. 17.

başka bir yerde de *logos* olarak belirtmiştir. Mitos ile *logos* arasında olduğu iddia edilen mevzubahis karşıtlığın belirmesi milattan önce sekiz ve dördüncü yüzyıllar arasında vuku bulan koşullara özellikle de sözlü gelenekten yazı türüne geçilmesine dayandırılmaktadır. Nitekim mit, sözlü literatürün belli bir biçimidir ve yazının icadıyla dönüşüm geçiren türler arasında görülür.³⁷⁵ *Logos* ise yazılı edebiyat aracılığıyla, yalnızca söz olmaktan çıkarak kanıtlayıcı bir akılcılık değeri kazanmış ve hem biçim hem de içerik olarak mitosla karşıtlaşacağı, kanıtlamaya dayalı bir akıl yürütme haline bürünmeye başlamıştır.³⁷⁶ Bu ise biçim ve içerik olarak *logos*'u mitostan uzaklaştırmıştır. Yazı aracılığıyla sözün biricikliği kamusal bir hüviyete bürünerek toplumun ortak malı ve herkesin önünde hesap vermesi gereken bir şey haline gelir. Mitos – *logos* ilişkisinin mahiyetinde özellikle Platon'un felsefesi belirleyici bir anlayış sunar. Mit ve *logos*'a dair anlayış değişikliğinin felsefe açısından sonuçlarını görebilmek için Platon'a başvurmak yerinde olacaktır.

Platon'un diyaloglarında mitos yer almakla birlikte eleştiriye de konu olmuştur. Platon *Gorgias* diyalogunda mitos ve *logos*'un sınırlarının belirsizliğini ve mitostan ne anlaşılması gerektiğinin zorluğunu ifade eder.³⁷⁷ Diğer taraftan Platon'un eleştiriye tâbi tuttuğu mitlere geldiğimizde ise en belirgin eleştiriyle *Devlet* diyalogunun ikinci ve onuncu kitabında karşılaşılmaktadır. Mitos ikinci kitapta epistemik açıdan doğruluk değerini belirleme sorunu barındırması ve etik olarak çocukların eğitiminde olumsuz etkileri olması itibarıyla eleştirilir.³⁷⁸ Platon için uydurulmuş olsun ya da olmasın bir mit tecrübenin ötesindeki varlıklar, tanrılar, ölümden sonra hayat ve dünyanın yaratılışı ile ilgili hikâyeler olduğu için özünde doğrulanamaz ve bu bakımdan da yanlış bir söylem olarak ele alınabilir.³⁷⁹ Bu açıdan Platon farklı vesilelerle mitsel söylemle felsefi söylemi mukayese ediyor gibi görünmektedir. Sokrates'in eleştirdiği mitler görünüşte yanlış olanlar değil, asıl itibarıyla yanlışlık taşıyanlardır. Nitekim Sokrates “çocukların ilk duydukları sözlerin iyilik yolunu gösterecek güzel masallar olmasına çok önem

³⁷⁵ Jack Goody, *Mit, Ritüel ve Söz*, çev. Damla Sezgi, İstanbul: Küre Yayınları, 2017, s. 53.

³⁷⁶ Vernant, *Mit ve Toplum*, s. 237.

³⁷⁷ Platon, *Gorgias ya da Retorik Üstüne*, çev. Mehmet Rıfat ve Sema Rıfat, İstanbul: Kaf Yayınları, 1999, 523a. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Hediye Yaşar, “Platon'da Mitos – Logos Diyalektiği”, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).

³⁷⁸ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, 377a – 383c.

³⁷⁹ Partenie, *Plato Selected Myths*, s. XVI.

vermeliyiz”³⁸⁰ diyerek mit eleştirisinin kişiyi iyiye davet edip etmemesi itibariyle ahlaki bir tavırdan kaynaklandığını ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla Platon’un mitlere dair eleştirisi ilk olarak ahlaki bir bağlamda karşımıza çıkar. *Devlet* diyalogundaki ilgili pasajlara baktığımızda Platon, şairlerin şiirlerinde başvuracakları taklidin esas itibariyle erdemlerin taklidi olması gerektiğini, aksi halde kötü şeylerin taklit edilmesi durumunda sonunda taklit edilen şeye alışacaklarını ve bu nedenle bedeni, konuşmayı ve görüşleri değiştiren ikinci bir tabiat ortaya çıkacağını ifade eder.³⁸¹ Dolayısıyla Platon’un bu noktada, şairleri sırf taklitçi oldukları için değil, erdemden uzak şeyleri taklit edip insanlarda kötü şeylere dair bir alışkanlığa neden olacakları endişesiyle eleştirdiği görülür. Zira devlette yalnız iyi kimselerin taklitçisi olan, onların davranışlarını anlatan ve askerlerin eğitiminde uygulanan kanunlara uyan sözlere karşı çıkılmamaktadır.³⁸² Bununla irtibatlı olarak Platon poetik aklı kanıyla yani çokluğa yönelik zihin yapısıyla özdeşleştirir.³⁸³

Şairlerin süsledikleri sözlerle insanları peşlerine takma ve dolayısıyla toplumu etkileme gibi önemli bir işlevleri vardır. Şayet sanatçılar iyi kanunlara uymak yerine, insanların içindeki kötü yanı uyandırır, onları besler, güçlendirirlerse böylece toplumun aklını da yıpratacaklardır.³⁸⁴ Dolayısıyla şairler filozof kralın kendilerine sunduğu hakikate dayalı olan düzenin aksine bir bakıma mümkün başka bir düzen fikri sunarak mevcut iyi düzeni bozacak şeylerin ortaya çıkmasına neden olur. Böylece toplum, kendilerine filozof kral tarafından sunulanan hakikat olup olmadığı ile alakalı bir şüpheye kapılıp iyi ile kötüyü ayırt edemez hale gelir ve şairlerin sözlerini hakikat olarak benimsemeye başlar. Bu nedenle esas mesele sedirin üçüncü kez kopyasını üretmek değil, filozof kralın bizatihi temaşa ederek topluma sunduğu ahlaki norm olarak sedirin hakikatten uzak fikirlerle değiştirilip bozulmasıdır. Bu noktada Platon’un şairleri devletten sürmek istemesinin mutlak bir sanat karşıtlığından ziyade hakikate dayalı düzeni korumaya yönelik bir çeşit sansür uygulamaktan kaynaklandığı ifade

³⁸⁰ Platon, *Devlet*, 378e.

³⁸¹ Platon, *Devlet*, 395c.

³⁸² Platon, *Devlet*, 398a-b.

³⁸³ Eric Alfred Havelock, *Platon: Filozof Şaire Karşı*, çev. Adem Beyaz, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015, s. 283.

³⁸⁴ Platon, *Devlet*, 605a-c.

edilebilecektir.³⁸⁵ Dolayısıyla Platon'un mitoslara dair eleştirileri ahlaki ve epistemolojik kaygılardan kaynaklanmaktadır.

Platon yönelttiği eleştirilere rağmen diyaloglarında mitlere yer vermiştir. Bu mitlerden bazıları Platon'un bazen değiştirdiği Homeros ve Hesiodos'ta bulunan geleneksel Yunan mitleridir. "Platonik mitler" olarak adlandırılan diğer mitler ise geleneksel Yunan mitlerinin büyük ölçüde değiştirilmiş versiyonları olup Platon tarafından oluşturulmuştur. Bu bakımdan Platon sadece mit anlatıcısı değil, aynı zamanda bir mit yaratıcısıdır. Bütün eleştirilerine rağmen Platon neden diyaloglarında mitlere yer vermiş ve mitlerin *logos*'a sızmasına, nüfuz etmesine izin vermiştir? İlki pratik bir nedene dayanmaktadır, Platon mitlerin belirli bir inancın benimsenmesini sağlamak için etkili bir ikna aracı olduğunu düşünmektedir.³⁸⁶ Platon'un mitlere başvurmasının bir başka nedeni felsefi bir kaygıdan hareket eder. Platon insanların gerçeklik hakkında mutlak bir hakikate erişemeyeceklerine inanmaktadır. Ancak Platon bize mit anlatarak insan doğasının hakikate yaklaşmaya ve dolaylı olarak kurgusal bir anlatı yoluyla izin verdiğini ve dolayısıyla mitlerin sınırlı akli güçlerin ötesindeki meseleleri keşfetmemizi sağlayan bir araç olduğunu ifade etmektedir.³⁸⁷ Dolayısıyla insan akli kendi tecrübesinin ötesindeki şeylere karşı gerçeğe yaklaşmak için mite ihtiyaç duymaktadır. Mitler akıl yürütmenin daha fazla ilerleyemediği bir yerde ortaya çıkarak görünenler dünyasıyla idealar alanı arasında aracı bir rol üstlenip erişilemez olan için bir yol bulunmasını sağlamaktadır.³⁸⁸ Mitleri *logos* karşısında bir yanılsama olarak görmek, nesnelerin gerçekliğini doğrudan ve tartışmasız olarak sadece verili bir şey olarak kabul eden gerçeklik anlayışına dayanmaktadır.³⁸⁹ Bu katı gerçekçilik algısı karşısında bu yapıda bir gerçekliğe sahip olmayan her şey bir aldatmaca veya yanılsama olarak değerlendirilmek durumundadır.

Felsefenin başlangıcının mitik düşüncenin geri çekilip yerini rasyonel düşünceye bırakması kabulüyle belirlendiği, gerçek anlamda felsefe kavramının felsefenin mitik düşünmeyle mücadelesi sürecinde ortaya çıktığı ve felsefenin asıl görevinin farkına da bu

³⁸⁵ Iris Murdoch, *Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Niçin Dışladı?*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1992, s. 7.

³⁸⁶ Partenie, *Plato Selected Myths*, s. XVIII. Örnekler için bkz. *Devlet* 415c, 621c, *Phaidros* 265b, *Yasalar* 804e, 887d, 913c, 927c.

³⁸⁷ Partenie, *Plato Selected Myths*, s. XIX.

³⁸⁸ Esra Çağrı Mutlu, "Platonik Literatürde *Mûthos* *Lógos*a Çevirme", *Düşünme Dergisi* 6 (2014): 31.

³⁸⁹ Ernst Cassirer, *Dil ve Mit*, çev. Onur Kuzgun, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018, s. 12.

süreçte varıldığı iddia edilir.³⁹⁰ Cassirer'in ifadeleriyle "felsefe teorik dünya incelemesi ve dünya açıklaması olarak kurulmaya çalışılırken kendini doğrudan görünen gerçeklikle değil, bu gerçekliğin mitik olarak kavranması ve şekillendirilmesiyle karşı karşıya görür."³⁹¹ Felsefenin Antik Yunan'da Miletli Thales, Anaksimenes ve Anaksimandros gibi düşünürlerin evrenin oluşumunda hayal gücüne dayalı mitik düşünme biçimini terk ederek rasyonel ve kuramsal bir tavır benimsemeleriyle başladığı iddia edilmektedir. Ancak diğer taraftan felsefenin başlangıcı sorusuna yanıt vermek neyin felsefi olup olmadığına cevap vermeyi gerekli kılar.³⁹² Mitlerin yerini teorik düşünceye bıraktığı kabulünü göz önünde bulundurduğumuzda esas itibariyle felsefe doğayı gelişmiş ve oluşmuş deneyim bilinciyle elde edilen yapısı içinde önünde serili halde bulmamakta; bilakis her varoluş biçimi ilk başta mitik düşünmenin ve mitik hayal gücünün ortamında ortaya çıkmaktadır.³⁹³ Felsefe de kendi formunu ve belirlenmişliğini bu atmosfer yoluyla kazanmaktadır ve bu bakımdan felsefi düşünüş kendisini bu düşünsel temelinden ayıramamaktadır.

Felsefeyle ilişkili olarak ele alınmış ve birlikte düşünülmüş dilin farklı ifade imkânlarından biri de şiirdir. Felsefe ve şiir arasında kurulan ilişkiyi Martin Heidegger'in düşünceleri çerçevesinde ele alacağız. Heidegger'e göre Sokrates öncesi gönderimi içinde Parmenides'in şiirinde ya da Herakleitos'un vecizelerinde görüldüğü üzere *logos* mevcut haliyle şiirseldir ve düşünceyi tetikte tutan da şiirdir.³⁹⁴ Dil, insanın egemen olduğu ve denetim altında tuttuğu bir araç değildir. Şiire ontolojik bir boyut atfeden Heidegger için daha genel itibariyle dile varlığa bir var olan muamelesi yapmadan yaklaşılması gerekmesine benzer şekilde dile de dil olarak yaklaşmak gerekmektedir.³⁹⁵ İnsan dile değil, dil insana egemen olur ve konuşan esasında insan değil dildir.³⁹⁶ Bu konuşma en tam haline şiirde ulaşır. Dili araçsal olarak görmekten uzaklaştırmanın ve onu dil olarak

³⁹⁰ Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, çev. Milay Köktürk, İstanbul: Hece Yayınları, 2016, s. 15.

³⁹¹ Cassirer, *Mitik Düşünme*, s. 15.

³⁹² Zeynep Direk, "Felsefenin Başlangıcı Sorusu", *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013, s. 12.

³⁹³ Cassirer, *Mitik Düşünme*, s. 15.

³⁹⁴ Aktaran Alain Badiou, *Sonsuz Düşünce*, çev. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 56.

³⁹⁵ Martin Heidegger, *On the Way to Language*, çev. Peter D. Hertz, New York: Harper & Row Publishers, 1982, s. 120.

³⁹⁶ Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, çev. Albert Hofstadter, New York: Harper & Row Publishers, 1997, s. 188.

alabilmenin en veciz ifadesi ise şiirde karşılık bulur. Düşünürlerle şairler arasında yakınlık kuran Heidegger, düşünürün varlığı söylediğini, şairin ise kutsal olanı adlandırdığını ifade eder.³⁹⁷ Heidegger geç döneminde *Dasein*'ı ön plana çıkaran bir varlık algısından ziyade şiire dayalı bir anlayışı benimseyerek ancak şiirsel dilin varlığın hakikatini tam olarak ifşa edebileceğini belirtir. Bu anlamda şiir, sadece bir eğlence, süs ya da heves aracı değil; varlığın ve her şeyin özünün adlandırıldığı kaynak olarak görülür.³⁹⁸ Sıradan söyleyişlerin aksine şiirle her şey açıklığa adımını atmış olmaktadır. Kendimizi evimizde sandığımız elle tutulur gürültücü gerçekliğe karşı şiir, gerçek olmayanın ve düşün görüntüsünü ayağa kaldırarak aslında asıl gerçekliğin kendisi olduğunu söyler.³⁹⁹ Heidegger'in şiirle varlık arasında kurduğu bu asli münasebet itibarıyla felsefe de şiirle bütünleşmiş ve kaynaşmış görünür.

Bilimin formel ve nesnel dili varlığın canlılığını ve çok anlamlılığını temsil etmekte yetersiz kalmaktadır. Varlık tecrübesini ifade eden felsefi dil, kavramsal dillerin formel yapılarına sığmamaktadır. Varoluşsal aidiyet ve dilin mecaz içermesi sebebiyle felsefi dil çok anlamlılık içerir.⁴⁰⁰ Felsefenin dili varlığa ait olduğu için poetik dile tâbidir. Felsefenin arka planında sembolik ve poetik olanın yer almasının sebebi felsefenin en başta tecrübeye ve genel anlamda bir yaşam dünyasına dayanıyor olmasıdır. Mit, şiir ve öyküsel anlatılar birincil bir varlık ve dünya tecrübesini dile getirir. Bu itibarla düşünce daima ikincildir. Dolayısıyla canlı tecrübe felsefi söylem için doğrudan dilsellik kazandırılabilir bir şey olmayıp felsefe daima sembol, mit ve şiir gibi işaretlerin dolayımına ihtiyaç duymaktadır.⁴⁰¹ Tam bu noktada poetik dil, tecrübeyi dilsel bir şekilde ifade etme imkânı sunar. Canlı tecrübe şiirsel dil sayesinde dilsel bir boyut kazanır ve felsefi söylem de bu ifadeyi yorumlayarak gelişir. Bu sebeple felsefi dilin zenginliği poetik dilin kökenlerinde aranmalıdır.

Bu çerçeve itibarıyla amacımız mit ve şiirin felsefeyle münasebeti konusunda yapılan tartışmaları bütün detayları ile ele almak değil, spekülatif söylem dışındaki söylem biçimlerini ve bunun felsefe ve rasyonel düşünceyle nasıl ilişkilendirildiğine dair genel bir şema sunmaktır. Bu çerçeve bize, insanlığın başından beri mit ve şiir gibi

³⁹⁷ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009, s. 55.

³⁹⁸ Martin Heidegger, "Hölderlin ve Şiirin Özü", *Adam Sanat Dergisi*, çev. Mehmet Barış, 206 (2003): 25.

³⁹⁹ Heidegger, "Hölderlin ve Şiirin Özü", s. 26.

⁴⁰⁰ Selami Varlık, *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2021, s. 276.

⁴⁰¹ Varlık, *Temellük ve Tahayyül*, s. 118.

anlatılar aracılığıyla bir tür hakikatle ilişki kurma imkânlarını aradığını ve bu anlatıları felsefe faaliyetinden bütünüyle ayrı düşünmediğini göstermektedir. Bu bakımdan anlatsal dilin felsefeyle nasıl ilişkilendirilebileceği konusu yeni gündeme gelmiş bir mevzu değildir. Ancak biz ilgimizi kıssaya yönlendirerek ilk bölümlerde sunduğumuz bilinebilirlik ve ifade edilebilirlikle ilgili arka planda mevcut dilin geldiği noktada kıssanın sınırlılık sorununa çözüm sunabilecek bir işlevi olduğunu düşünüyoruz. Bu sebeple dilin farklı ifade imkânları arasında kıssayı ön plana çıkararak onun felsefi düşünüşle nasıl ilişkilendirildiğini izah etmeye çalışacağız.

3.1.2. Kıssa

Bu kısımda ilk olarak kıssa teriminin literatürde nasıl tanımlandığını diğer terimlerle ilişkisi içerisinde ele alacağız. Arapça bir kelime olan kıssa bir olayı hikâye etme, anlatma ve nakletme anlamına gelmekte ve anlatılan olaya da kıssa denilmektedir.⁴⁰² Etimolojik olarak daha yakından incelediğimizde ise kıssa *kass* kökünden türemiştir ve kelimenin anlamı “kesip kırmak” ve “bir şeyi takip etmek”tir.⁴⁰³ Bu kökten türemiş olan *kassa* fiil, *kasas* kelimesi ise isim ve mastardır. *Kasas* ve *kıssa* kelimelerine dair dört temel sözlük anlam mevcuttur: “Bir kimsenin izini sürüp ardınca gitmek, bir adama bir haber veya sözü beyan edip bildirmek, bir şeyi makasla kesmek, kırmak ve son olarak da göğüs, sadr, göğsün başı ortası veya göğüs kemiği.”⁴⁰⁴ Bu açıdan *kıssa* ve *kasas* kelimeleri de “bir taraftan bir şeyin izini sürerek onu adım adım takip etmek diğer yandan da anlatmak ve nakletmek”⁴⁰⁵ anlamına gelmektedir. Terim anlamı itibarıyla kıssa “bir kimse ya da bir şeye ait hadiselerin adım adım, nokta nokta takip edilerek anlatılması, hikâye edilmesi ve bu niteliği taşıyan hikâye”⁴⁰⁶ olarak tanımlanır. Başka bir tanıma göre kıssa, “geçmişe dair anlatılan veya anlatılmaya değer nitelikte olan mesele, hal, haber, hadisedir.”⁴⁰⁷ Edebiyat sözlüklerinde “kendisinden bir ahlâk dersi çıkarılan kısa hikâye, fıkra, masal,

⁴⁰² Arif Güneş, “Kıssa”, *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2005, 4, s. 133.

⁴⁰³ Mustafa Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017, s. 26.

⁴⁰⁴ İdris Şengül, *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*, İstanbul: OTTO Yayınları, 2019, s. 52.

⁴⁰⁵ Sadık Kılıç, “Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar”, *I. Kur'an Sempozyumu*, Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994, s. 88.

⁴⁰⁶ İdris Şengül, “Kıssa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kissa--kuran> (erişim 17.09.2022).

⁴⁰⁷ Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, s. 27.

menkıbe”⁴⁰⁸ ya da “olağanüstü durumları, din kaynaklı fevkalâde olayları anlatarak insanlara ahlâkî öğütler, dersler vermeyi amaçlayan hikâye, masal, fıkra, rivayet ve menkıbelerin genel adı”⁴⁰⁹ şeklinde farklı tanımlamalar yapılmıştır. Olan ya da olma ihtimali bulunan, ilgiye meraka dayalı olarak oluşturulmuş metinler anlamına gelen hikâye ve öykü terimleri de kıssa yerine kullanılmaktadır. Bazı yazarlar kıssayı “hikâye, uksûsa” ve “kıssa sağıra” diye gruplandırırken bazıları da böyle bir ayrım yapmaksızın hepsi için kıssa tabirini kullanmaktadır.⁴¹⁰ Bu bakımdan terimler arasında büyük bir anlam farklılığı olmadığını ve terimlerin birbiri yerine kullanılabildiklerini söyleyebiliriz. Diğer taraftan Kur’ân-ı Kerîm’de anlatılan olaylar için kullanılan kıssa tabiri edebiyat literatüründen daha farklı bir anlam içeriğine sahiptir.

Kıssanın yukarıda ifade ettiğimiz dört sözlük anlamı esas alınarak yapılan tanıma göre Kur’ân kıssaları, “tarihin derinliklerinde kaybolmuş, unutulmuş veya bazı izleri insanlığın hafızasında ancak koruyabilmiş hadiselerin, yalan ihtimali ve hayalin karışması mümkün olmayacak tarzda muhataplara, adeta olaylara yeniden bir canlılık vererek anlatılması, beyan edilmesi”⁴¹¹ olarak tanımlanır. Kur’ân’da *kass* kökünden türemiş birçok kelime olmakla birlikte bizatihi kıssa kelimesi yer almamaktadır. Elmalılı Hamdi Yazır Yusuf suresindeki kıssaların en güzeli (Arp. *Ahsenü’l kasas*) ifadesinden hareketle, *kasas* kelimesinin mastar olduğunu ve sözlük anlamının ilk olarak bir şeyin izini takip ederek arkasına düşmek, ikinci olarak takibe şayan bir haber nakledip hikâye etmek ve üçüncü olarak da o anlatılan haber veya hikâyede mastar yani *maksus* manasına geldiğini ve kıssa kelimesinin de esasında çoğul olduğunu belirtir.⁴¹² Elmalılı’nın ifadelerine göre kıssa esasında izi takip edilmeye şayan hal ve şan manasına gelir. Buna göre bir haber veya hikâyenin kıssa olabilmesi için izini takip etmeye şayan bir özelliğinin olması gerekir. Bu açıdan Elmalılı, kıssaların destan ve efsane de denilen şehnameler gibi dillerde dolaşan hikâye olarak anıldığını ifade eder. Efsaneler inanılamayacak kadar acayip olması, kıssa ise ibret özelliğiyle tanınır. Bir şeyin izini sürerek onu adım adım

⁴⁰⁸ Seyit Kemal Karaalioğlu, *Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü*, İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1983, s. 415.

⁴⁰⁹ Turan Karataş, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2004, s. 269.

⁴¹⁰ Hüseyin Yazıcı, “Hikâye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hikaye#1> (erişim 19.09.2022).

⁴¹¹ Şengül, *Kur’an Kıssalarının Tarihi Değeri*, s. 54. Tanımda geçen, kıssada hayalin ve yalanın yer almasının mümkün olmadığı vurgusu Kur’ân kıssalarında anlatılan olayların gerçekten vuku bulduğuna dair bir vurgu içermektedir. Bu konuyla ilgili yürülen tartışmaya ileriki kısımda yer vereceğiz.

⁴¹² Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, İstanbul: Matbaai Ebüzziya, 1936, 4, s. 2846.

takip etmek, diğer yandan da anlatmak ve nakletmek anlamlarındaki *kasas* kelimesinin Kur'ân'da kullanılışı “geçmiş eserleri, izleri açığa çıkarmak ve bu suretle insanların unutmüş bulundukları veya gafil oldukları olaylar üzerinde dikkatleri yoğunlaştırarak derinden derine tefekkür alanına çıkarmak” amacına dikkat çekmektedir.⁴¹³ Kıssada anlatılan olayların gerçekten vuku bulduğuna dikkat çekilmekte ve bu sebeple Kur'ân kıssaları için hayal ürünü olarak görülen hikâye kelimesinin kullanılması tercih edilmemektedir. Tefsir literatüründe kıssada anlatılan olayların tarihsel gerçekliğine ilişkin önemli bir tartışma yürütülmüştür. Bu konuda farklılaşan görüşleri kısaca ele alabiliriz.

Kur'ân çalışmalarına modernist bir bakış açısından yaklaşan isimler Kur'ân kıssalarında anlatılan olayların tarihsel gerçekliğinin bulunmadığını düşünmektedir. Mesela Muhammed Halefullah, Kur'ân kıssalarına edebi – tarihi kıssalar denilebileceğini, kıssaların tarih olaylarından kıssa öğelerini aldığını, bunları edebi tarzda sunduğunu ve anlamları açıklayıp hedeflere vurgu yaparak etki uyandırdığını belirtir.⁴¹⁴ Bu bakımdan Halefullah Kur'ân kıssalarında anlatılan tarihsel olayların duygusal bir biçimde sıralanmış insanları gayrete getirme ve onların benliklerini harekete geçirme amacına uygun olarak bina edildiğini ifade eder. Bu açıdan kıssaların tarih değil, söz sanatının kriterleriyle değerlendirilmesi gerektiğini belirten Halefullah'a göre tarihsel kıssada rasyonel gerçeklik ve tarihsel anlatımdan ziyade sanatsal veya edebi bir gerçeklik söz konusudur. Kıssalarda kronolojik bir anlatımın olmayışı, anlatımın olay, kişi veya mekânla ilgili ayrıntıları detaylı bir şekilde ele alınmaması, bazı unsurların öne alınıp bazılarının geride sunulması yani zamansal farklılık içerisinde anlatılması kıssada tarihsel veya rasyonel gerçeklikten ya da tarih bilgisi sunmaktan ziyade duyguları ön plana çıkaran edebi mantığa göre hareket edildiğini ifade etmektedir. Bu görüşe karşıt olan düşünürlere göre ise kıssalarda detaylı tarihsel bilginin yer almamasının bir sebebi tarihi unsurların kıssanın odağını ayrıntılara kaydırarak ve kıssadan alınması gereken ibreti ikinci plana atarak zihni detaylarla meşgul edip dağıtacak olmasıdır. Ancak kıssaların detaylara girilmeden veciz şekilde anlatılması dikkatleri bütünüyle ibret alınması gereken

⁴¹³ Kılıç, “Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar”, s. 89.

⁴¹⁴ Muhammed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 174.

kıssanın özüne yönlendirmektedir.⁴¹⁵ Gerçeklik vurgusu Kur'ân kıssaları dışındaki edebi kıssalar için önemli bir kriter değildir. Bu sebeple Kur'ân dışındaki kıssalar için hikâye ve öykü terimlerinin kullanılması büyük bir fark arz etmemektedir. Kur'ân kıssalarının tarihsel gerçekliğine dair bu tartışmaya literatürde yer almasının yanında kıssa ile hikâye terimleri arasında Kur'ân kıssaları bağlamında ortaya çıkan anlam farkını izah etmek amacıyla değindik. Bu konuda kanaatimiz Kur'ân kıssalarının tarihsel gerçekliğinin olduğu olsa da vurgulanması gereken husus, kıssaya bilinemez olanın ifade aracı olarak felsefe faaliyeti içerisinde barındırdığı imkânlar cihetinden yaklaşmanın anlatılanların gerçekliğinin olup olmadığı tartışmasının ötesinde yer aldığıdır. Gerçeklik meselesi daha sonra izah edeceğimiz anlatıcıya itimat ve kıssanın davet ettiği düşünce alanının genişliği açısından Kur'ân kıssalarını diğer kıssalardan ayırt edici bir özellik olarak görülebilecekse de tezimizde göstermeye çalıştığımız şekliyle kıssanın felsefî anlamda sağlayacağı ufuk açısından belirleyici bir unsur olmamaktadır. Bu sebeple ilgili tartışmaya kısaca değinmekle yetiniyoruz.

Kur'ân kıssaları kaynak ve semantik yapısı açısından nazil olduğu günlerde kullanılan hikâye anlatım tekniğinden ayrılan özel bir niteliğe sahip olmasının yanında kıssa anlatım tekniğinin din dili içinde şekillenmesiyle Kur'ân'a has bir kıssa tekniği ortaya çıkmıştır.⁴¹⁶ Kıssa önce Arap coğrafyasında sonra da tüm İslam coğrafyasında üretilen edebiyat, sanat ve kültürün şekillenmesine vesile olmuş, kıssa anlayışı sözlü ve yazılı anlatım geleneğini etkileyerek onu değiştirmiş ve dönüştürmüş böylece Kur'ân kıssalarındaki dil kullanımı ve hikâye anlatımı kültür ve edebiyatın çıkış noktasını oluşturmuştur.⁴¹⁷ Bu bakımdan Kur'ân kıssalarının edebi bir tür olarak kıssaların gelişmesinde etkili olduğu söylenebilecektir.

Edebiyat literatürü ve Kur'ân kıssalarından hareketle kavramsal bir çerçeve sunmaya çalıştık. Bundan sonraki kısımda kıssanın anlatım üslubunu ele alacağız. Çünkü kıssa anlattığı olaylardan ziyade onları kendi anlatım tarzı ve eylemleri içinde yeniden şekillendirip anlamlandırmakta ve bu bakımdan anlatım tarzı kıssayı kıssa yapan bir

⁴¹⁵ Şengül, *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*, s. 112.

⁴¹⁶ Ömer Faruk Yavuz, "Kur'an'ın Temel Amaçlarının İfade Edilmesinde Bir Anlatım Tekniği Olarak "Kıssa"nın Rolü", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2009): 122.

⁴¹⁷ Necip Tosun, *Doğu'nun Hikâye Kuramı*, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017, s. 29.

unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴¹⁸ Dolayısıyla esasında kıssaların anlatım üslubunun aynı zamanda onların anlamının bir parçası olduğu ifade edilebilecektir. Bu açıdan kıssanın genel itibarıyla özelliklerini ve nasıl bir dil ve anlatım üslubu olduğunu ve ele almak yerinde olacaktır.

3.1.2.1. Kıssanın Özellikleri

Kıssanın ayırt edici ilk özelliği anlatılanların birey, şahıs ve onların karşılıklı etkileşimleri olarak anlatılmasıdır. Bu bir bakıma soyut ve karmaşık olanın somut ve basit bir halde sunulmasını ifade eder. Kıssanın aklın idrak etmekte zorlanacağı soyut meseleleri somutlaştırması anlamın tecrübi olaylarla pratik bir surette aktarılmasını sağlar. Böylelikle kıssanın muhatabının kolay anlaması sağlanır, anlatılanlar zihinde daha iyi yerleşir ve unutulması zorlaşır. Soyut olanın somut hale dönüştürülmesi kıssa dilinin dilin imgesel bir özelliğe sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu imgesel dil sayesinde anlatılanlar sinema filmi gibi seyredilip işitilir hale gelir. Kıssa muhatabının bakışını, ilgisini veya kavrayışını kendisinde durdurmuyarak ötesindeki bir manaya çevirir. Bu meseleyi ilerleyen bölümlerde kıssanın içkin ve aşkın öteyle ilişkisini anlatırken daha detaylı ele alacağız.

Kıssa bir bakıma tarih ve toplum üzerine düşünmenin geçmişe dair malzemesini oluştururken bir başka açıdan da muhakememizi dışa açıp bize geniş bir zaman ve mekân penceresi sunmaktadır.⁴¹⁹ Kıssa her döneme, zamana ve insanlık durumuna denk düşecek, hakikiliğini yitirmeyecek geleceğe ilişkin tecrübeler aktarır.⁴²⁰ Kıssada geçen bir olayın şimdi burada anlatılıyor olması geçmişin kendisini yeni bir olay haline getirmesini sağlar.⁴²¹ Anlatı sayesinde kıssa geçmiş bir olayı şimdiye taşıyarak yeniden anlam kazandırır. Bu bakımdan kıssa geçmiş, şimdi ve geleceğin birlikteliğine dayalı çizgisel değil, dairevi bir zaman sunar. Kıssanın dairesel zamansal yapısı, geçmişte yaşamış ama bugün ve yarına ışık tutacak insanlık tecrübe ve olaylarını hakikat hafızaları olarak sunar. Böylece bize her zaman ve mekânda hitap edebilen bir model ve örnek teşkil eder.

⁴¹⁸ Burhanettin Tatar, “Kur’an’da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2009): 99.

⁴¹⁹ Kılıç, “Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar”, s. 98.

⁴²⁰ Tosun, *Doğu’nun Hikâye Kuramı*, s. 27.

⁴²¹ Tatar, “Kur’an’da Kıssaların Temel Anlamları”, s. 100.

Spekülatif dilde kavramlar uzay – zamanı ve bireyi tutmamakta, onlara sadece işaret etmektedir. Her ne kadar dilin kendisinde kullanılan gramer itibariyle bir zamansallık söz konusu olsa da zamanın ve mekânın kendisi kavramsal dilde taşınmamaktadır. Ancak kıssa anlatısal dilin imkânları sayesinde uzay – zamanı içinde barındırır. Kıssada belli bir akış içerisinde gerçekleşen olaylar nedensellik içerir. İçerisinde zaman, mekân, şahıslar ve nedenselliği barındırması sebebiyle kıssa, uzay – zaman ve bireylerden oluşan varlığı dört boyutlu bir şekilde sunabilme yetkinliğine sahiptir. Bu noktada varlıkla kıssa arasındaki ilişkiyi temsil edenin aracı rolde olduğu basit bir temsil ilişkisi bağlamında düşünmemek gerekir.⁴²² Sonraki kısımda göreceğimiz üzere kıssanın bu çok katmanlı yapısı ona model olma işlevi sağlamaktadır.

Kıssa didaktik ve düz bir söylemden ziyade sahneleme, göz önüne getirme ve canlandırma sayesinde anlatmak istediğini muhataba göstererek sunmaktadır.⁴²³ Bu bakımdan kıssada anlatılanların sinema şeridi gibi gözler önüne gelmesi, bir sahnenin canlandırılması ve anlatımın imgeler olarak görünür bir şekilde sunulması söz konusudur. Böylece anlatılanlar tasvir metodu sayesinde hayale hitap edecek şekilde tablolaşır ve canlılık ve hareketlilik kazanan soyut mefhumlarla canlı bir sahne haline gelir. Bu canlı sahnede yer alan şahıslara diyalog eklendiğinde zihin ve hayalde tasavvur için gerekli bütün unsurlara yer verilmiş olur.⁴²⁴ Kıssadaki canlılık dikkatleri zinde tutar ve iletilmek istenen mesaj kalıcı bir şekilde sunulur. Sinema gibi sunulan bu canlı sahne sayesinde muhatap karşı karşıya kaldığı şeyin esasında bir anlatı olduğunu unutarak kıssayı bizzat şahit olduğu ve hatta o sahnedeki şahıslardan biri gibi ona iştirak ettiği bir hadise olarak zihninde canlandırır. Bu canlı sahne sayesinde kıssa hayatın hikâyesi olmaktan çıkarak

⁴²² Bu noktada kıssanın varlıkla kurduğu bu ilişkiyi bir temsilden (İng. *representation*) ziyade bir tür “kuşanma” ilişkisi olarak yorumlamak daha uygun olacaktır. Yalçın Koç bu ilişkiyi zannenin rolü üzerinden düşünerek erkek oyuncunun kadın rolünü kuşanarak oynadığını ifade eder. Bu ise hem rolü kendinde tekrar etmeden oynamasını hem de onun rolden yani asıldan farklı olmasını sağlar. Bkz. Yalçın Koç, *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Cedit Neşriyat, 2014, s. 139. Ayrıca bkz. Zeynep Gemuhluoğlu, “Temsil-Taklit İlişkisi Açısından Tasvirin Teorik Zemini -İbnü'l-Arabî'nin Eserleri Esasında-”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (2019): 295.

Bu bakımdan kıssa ile varlık arasındaki ilişkiyi bu tarz bir kuşanma ilişkisi olarak yorumlamak mümkündür. Konumuz gereği detaylarına girmeyeceğimiz temsil, taklit ve tasvir kavramları ve bunların birbiriyle ilişkilerine dair detaylı bilgi için bkz. Zeynep Gemuhluoğlu, “Temsil-Taklit İlişkisi Açısından Tasvirin Teorik Zemini -İbnü'l-Arabî'nin Eserleri Esasında-”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (2019): 285-312.

⁴²³ Tosun, *Doğu'nun Hikâye Kuramı*, s. 26.

⁴²⁴ Tatar, “Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları”, s. 109.

hayatın kendisi haline dönüşür.⁴²⁵ Hayatın kendisine dönüşen kıssa karşısında muhatap, onu seyreden birinden ziyade o kıssaya iştirak eden, ona doğrudan tanıklık yapan biri haline gelir ve böylece kıssa tekrar gerçeklik aşamasına taşınır.⁴²⁶ Sinemanın görsel bir dil içerisinde ve gerçek bir perdede yansıtarak sunduğu anlatıyı kıssa sözel dille gerçekleştirmektedir. Bu yüzden kıssa ile sinema arasında yakınlık kurmanın ötesinde bizim için sinema kıssa olarak yorumlanmaya müsaittir. Çünkü sonraki kısımlarda daha detaylı ele alacağımız gibi kıssa ile sadece sözel anlatıyla sınırlandırılmayan, görsel dilin imkânlarını da dahil edebileceğimiz genel bir anlatı türünden söz etmekteyiz. Dolayısıyla bugün kıssanın kendisini bir sinema olarak da gösterdiğini ya da tersinden, birçok filmin kıssa anlatı türünün bir uzantısı olduğunu söylemenin kanaatimizce bir mahzuru bulunmamaktadır.

Kıssa kendisine nesnel bir biçimde yaklaşılabilecek spekülâtif bir metin olmadığından onu anlatanın bir parçası olarak anlatıcısıyla birlikte düşünülmelidir. Filozoflar kendi tecrübelerinde fark ettiklerini spekülâtif dil cihetinden anlattıklarında kendilerini metnin dışına alıp görünmez hale gelirler. Bu bakımdan spekülâtif dil ile şekillenen metinde filozofun kendisi değil sadece önerme ve argümanlar konuşur. Her ne kadar metindeki ifadeler filozofun kendi düşünceleri de olsa filozof kadrajın dışında yer alır, metinde sadece kavramlar arası ilişkiler ve önermeler ön plandadır. Kıssada ise sahnede daima bir fail yer almaktadır. Failin dışlanmadığı bu söylem biçimi, yaşanan tecrübeyle yaşayanın bir arada olduğu bir sahne sunar. Kıssada iki tür failden söz edilebilir; ilki kıssayı bize anlatan dış fail diyebileceğimiz anlatıcı, ikincisi ise kıssanın içinde etkileşen iç fail dediğimiz şahıslar. Dış fail bu noktada bir otoritedir ve iktidar dış fail olan anlatıcıdadır. Anlatıcı ne anlatırsa anlatsın muhatapın karşı çıkması ya da şahıs veya olaylar üzerinden bir itirazı söz konusu değildir. Bu bakımdan anlatılanın doğrulanıp yanlışlanamaması anlamında kıssa bir dolaysızlığa sahiptir. Dolayısıyla kıssada içinde bulunduğumuz gerçeklikte karşılaşmadığımız ve fantastik diye de tabir edebileceğimiz unsurların yer alması sebebiyle yöneltilecek eleştiri veya reddiyeler anlatılanların kıssanın kendi dünyası içerisinde anlamlı olduğu göz önünde bulundurularak bertaraf edilecektir. Buradaki temel mesele, gerçekte olan ya da olmayan unsurların yer aldığı bir

⁴²⁵ Seyyid Kutub, *Kur'an'da Edebî Tasvir*, çev. Kamil M. Çetiner, İstanbul: Arslan Yayınları, 1997, s. 54.

⁴²⁶ Turan Koç, "Kıssaların Açtığı Dünya", *Hece Dergisi: Türk Öykücülüğü Özel Sayısı* 46-47 (2000): 26.

kıssanın özellikle var olduğunu bildiğimiz ama dilin imkânları içerisinde hakkında konuşamadığımız alanla ilgili bize felsefe faaliyeti içerisinde nasıl yol gösterebileceği olmalıdır.

Anlatıcı failin otorite olmasının yanında bir başka önemli özelliği, perspektifinin aşkınlığıdır. Fail, anlatmak istediği kıssaya yerleştireceği bir fail aracılığıyla onun gözünden sahnenin nasıl olduğunu tasvir edebileceği gibi ondan uzaklaşıp sahnenin bambaşka bir boyutundan da bahsedebilmektedir. Anlatıcı sahnenin farklı boyutlarını fark eden ve konumuz açısından da önemli olan, var olduğunu bildiğimiz ama mevcut bilimsel modeller içerisinde bilgiye konu edemediğimiz unsurları sonraki bölümde daha detaylı ele alacağımız üzere farklı bir kipte bilmemizi sağlayacak bir kıssa anlatabilmektedir. Bu anlamda failin perspektifinin aşkınlığı, var olan ancak bilemediğimiz alan hakkında öykü anlatabilmesini sağlamakta ve bizi *theoria*'ya⁴²⁷ yönlendirebilmektedir. Bu husus aynı zamanda aynı nesneyi farklı perspektiflerden tecrübe eden failerin, bilimsel modellerde olduğunun aksine kıssada bir arada bütüncül bir şekilde bulunabildiğini ifade etmektedir. Bu hususu Kur'an'da yer alan Hızır – Musa kıssası⁴²⁸ üzerinden örneklendirebiliriz. Kıssa Hızır ile buluşan Hz. Musa'nın ona eşlik etmek istemesi ve Hızır'ın yolculukları boyunca gerçekleştirdiği anlam verilemeyen eylemlerini anlatır. Hz. Musa'nın ona yolculuğunda eşlik etmek istemesi üzerine Hızır'ın "Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin, (iç yüzünü) kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredersin?"⁴²⁹ demesi ve kıssanın ilerleyen aşamalarında bunu gösteren olaylar yaşanması iki failin tecrübelerinin farklı düzlemlerde olduğunu gösterir. Bu bakımdan kıssa bize farklı tecrübelerin bir arada var olabildiği bir bütünlük sunar. Hızır'ın gemiyi delmesi, bir genci öldürmesi, kendilerini misafir etmeyen köy halkının yıkık duvarını inşa etmesi safhalarında Hz. Musa Hızır'ın eylemlerine anlam verememiş ve kıssanın sonuna

⁴²⁷ *Theoria* yüksekçe bir yere çıkıp bakmak ve seyretmek anlamına gelmektedir. *Theoria*'nın bir başka anlamı da kuram oluşturmaktır. (Peters, "Theoria", s. 375.) Dolayısıyla *theoria*, içerisinde hem nazariyat hem de müşahadatla ilgili bir içerik barındırmaktadır. Nazari olanla ilişkili düşünüldüğünde *theoria* istidlalidir ve *logos* 'un sınırları içerisinde. Daha ileri bir safhada bunun Platoncu anlamda bir temaşaya dönüşmesi mümkün olabilir. Ancak bizim kastımız *theoria*'nın ilk anlamı olup *logos*'un sınırları içerisinde kuram geliştirmekle ilgilidir. Bu noktada *theoria*'nın yüksekçe bir yere çıkıp seyretme anlamını göz ardı etmesek de vurgumuz *theoria*'ya davetin ilk aşaması yani muhakemenin sınırları içerisinde kuram geliştirme faaliyetidir. Bu açıdan kıssanın *theoria*'ya davetini kıssa modelinden hareketle kuram geliştirme faaliyetini öne çıkaracak şekilde daha nazari bir bağlamda düşündüğümüzü ve bunun tezimizin amacına daha uygun olduğunu ifade edebiliriz.

⁴²⁸ Kehf, 18/60-82.

⁴²⁹ Kehf, 18/66.

kadar olayları sorgulamıştır. Bütün bu safhalardan sonra Hızır'ın olayların iç yüzünü anlatmasıyla birlikte Hz. Musa'nın perspektifi değişmiştir.

Failin perspektifinin kıssadaki baskın karakteri kıssanın anlatıcısının kim olduğunu ve tersinden ifade edecek olursa kıssanın “kimin kıssası” olduğunu önemli hale getirir.⁴³⁰ Bu ise anlatıcıya itimat meselesiyle alakalıdır. Nitekim Yalçın Koç, Nasreddin Hoca'nın türbesindeki duvarla çevrelenmemiş kilitli kapısından hareketle, sınırın ötesi hakkında konuşmanın ancak gösterenin varlığıyla ve göstererek anlatmayla mümkün olduğunu, bunu ise Anadolu'yu mayalayanların gerçekleştirebileceğini ifade eder.⁴³¹ Her ne kadar Koç'un göstermeyle kastı gönülle ilişkili olsa da biz bu noktada gösterenlerden birinin veya göstererek anlatma usulünün kıssa olduğunu ifade edebileceğimiz kanaatindeyiz. Çünkü anlatıcının muhatabını nazariyata davet eden ve içinde bulunduğu sahnede var olduğunu gösteren ancak bilgiye konu edilemeyen alanla alakalı bir kıssa anlatabilmesi, aşkın perspektifiyle onu seyredip bize bu tecrübesini bu anlamda göstermesini gerektirmektedir. Böyle bir kimsenin anlattığı kıssa *logos*'un imkânlarıyla açılmayanı öyküsel bir dille sunarak mevcut sahneye dair perspektifimizi genişletir. Bu açıdan inanan kimseler için kutsal kitaplarda anlatılan kıssalarla klasikleşmiş, geleneği olan ve edebi – tasavvufi literatürde etkileri olan mesela Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde yer alan kıssalar itimat edilmeye değer görülür ve nazariyata davet içermeleri bakımından bizim için önemli olur.

Kavramsal olanla mukayese edildiğinde kıssanın daha geniş bir imkân alanı sunduğunu söylemek rasyonel olanın dışlandığı intibana sebep olmamalıdır. Bilakis bu çalışmamızda *logos*'un sınırları içerisinde kıssanın imkân alanını felsefi faaliyete dahil etmenin mümkün olduğunu göstermeye çalışıyoruz. Zira insanlık tecrübesine baktığımızda yaratılışı, doğayı ve fiziksel hadiseleri açıklamak için mitlere başvurulması ya da mitsel bir ifadeyle açıklamanın tercih edilmesi düşünme tecrübesinin en başta kavramsal düzeyde değil, somut olay ve eylemler bağlamında gerçekleştiğini gösterir niteliktedir. Başka bir ifadeyle bizim düşünüş ve bilme tarzımız insanlığın başından beri kavramsal olanla sınırlandırılmamış ve öyküsel dil bu süreçte her zaman tercih edilen bir

⁴³⁰ Zeynep Gemuhluoğlu, “Sanatı ‘En Güzel Kıssa’dan Talim Etmek -Abdurrahmân Câmî’nin Yusuf ve Züleyha Mesnevîsine Dair bir İnceleme-”, *Edebali İslamiyat Dergisi* 5 (2021): 149. Gemuhluoğlu, makalesinde bu soruyu şiir için sorar. Söyleyeni / anlatanı ön plana çıkaran ve şiiri onunla birlikte düşünen bu sorunun kıssa için de sorulabileceği kanaatindeyiz.

⁴³¹ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 55.

dilsel ifade olmuştur. Biz de çalışmamızda kavramsal dilin sınırlılıklarından ve kıssanın imkân alanından söz ederken *logos* alanının dışlanması değil; ilk bölümlerde göstermeye çalıştığımız var olduğunu bildiğimiz ama kavramsal dilin sınırlılıkları içerisinde dilde temsil edemediğimiz gri bölge diye tabir ettiğimiz alanı da kuşatan bir felsefe yapma biçiminin mümkün olduğunu ifade etmeye çalıştığımızı vurgulamak yerinde olacaktır.

Bu bölümde amacımız kıssanın özelliklerini ifade ederek betimleyici bir şema sunmaktır. Bu özellikler kıssayı diğer anlatı türlerinden ayırt edici özellikler olmayıp diğer anlatı türleriyle de ortaklıklar barındırabilecek kıssayı tasvir eden niteliklerdir. Bu sebeple belirttiğimiz özelliklerin diğer anlatı türlerinde de bulunması kanaatimizce bir sorun teşkil etmemektedir. Bu bakımdan bu bölüme kıssayı diğer anlatılardan ayırt etmek için değil, kıssanın kavramsal dilden farkını ortaya koyan betimsel bir şema sunmak için yer verdiğimiz vurgulamamız yerinde olacaktır. Her ne kadar kıssa ile diğer anlatı türleri arasında benzerlikler ve geçişkenlikler olsa da özellikle ilk bölümde felsefeyle ilişkisi içerisinde ele aldığımız mit söz konusu olduğunda ayırım yapılabilecek farklılıklardan bahsedilebilecektir. Ancak mit olarak görülebilecek kıssalar, kıssa olarak görülebilecek mitlerin olması iki anlatı türü arasında mutlak bir ayırım yapmanın zor olduğunu ifade eder. Mutlak bir ayırım bağlamında olmasa da iki anlatı türünün farklılaştığı hususlara değinebiliriz. Mit çoğunlukla *logos*'un sınırlı kaldığı alanı açıklamak amaçlı devreye girer. Bu bakımdan mit evrenin meydana gelişi ve yağmurun yağışı gibi olayları açıklamak amacıyla anlatılır. Mitin yaratılışı, doğa olayları ve diğer başka unsurları açıklamak için anlatılması onun yapısını daha keskin ve sınırlı hale getirmektedir. Herhangi bir şeyi açıklamak üzere kurgulanan bir mit açıkladığı olayla ilişkilidir ve bu sebeple daha sınırlı ve net bir yapı arz eder. Kıssa ise bir şeyi açıklamak amacıyla değil, bir hisse yani bir ders çıkarılması için anlatılmaktadır. Bu bakımdan kıssada açıklama sunulmaz ancak muhatap anlatılanlar üzerinden düşünmeye davet edilir. Kıssada muhatap kendisiyle özdeşleşebileceği failin perspektifi, onun eylemleri ve kararları söz konusudur. Bu açıdan kıssayla mit arasındaki belki de en ayırt edici vasıf, kıssada hâkim olan ve muhatabını hisseye sevk eden fail perspektifidir. Bu perspektif vesilesiyle kıssanın insana neyin iyi ya da kötü olduğunu, ne yapıp etmesi gerektiğini anlatması onun inşai bir anlatı olduğunu ifade eder. Bu açıdan kıssa inşai olarak ifade edebileceğimiz bir niteliğe sahiptir. Kıssa fail perspektifi ve inşai olması sebebiyle muhatabını kendisine

daha çok dahil eder. Bu bağlamda mit ise ihbari olanla ilişkilendirilmeye daha uygundur. Okyanusun nasıl oluştuğunu karganın su taşımasıyla anlatan İskandinav mitini ele aldığımızda bu mit bizi kargayla özdeşleştirmeyen ihbari bir açıklama sunmaktadır. Diğer taraftan Hızır – Musa kıssası muhatabına kıssada anlatılanlara benzer bir hadiseyle karşılaştığında neler yapabileceği ve ne düşüneceği gibi hususlarda faillele empati kurabileceği bir nazariyat daveti sunar. Kıssanın mite kıyasla değişen zaman ve mekâna daha kolay uyum sağlayabilen esnek bir model sunduğu ifade edilebilir. Bu itibarla mitin kuramlara daha yakın bir yerde bulunduğu, kıssanın ise sonraki bölümlerde daha detaylı göstereceğimiz gibi kuramdan ziyade daha çok model işlevi sunduğu belirtilebilir.

Kıssaya dair bu kavramsal şemayı kıssanın literatürde nasıl yer bulduğuna dair bir tasavvur oluşturmak ve kıssaya dair betimsel bir çerçeve sunmak amacıyla ele aldık. Ancak bizim kıssa kavramıyla düşündüğümüzün bu kavramsal şema ve tarihsel incelemelerle sınırlı olmadığını vurgulamak yerinde olacaktır.⁴³² Kıssa anlayışımız belirttiğimiz tanımların ötesinde yer almakta ve bir terim olarak dolaşıma sokmak istediğimiz kıssa kavramı mevcut anlayışlardan farklılık arz etmektedir. İlerleyen bölümlerde detaylı ele aldığımızda anlaşılabilecek olsa da fragman niteliğinde kısaca izah edebiliriz. İlk olarak kıssa bir model teşkil etmektedir. Bir anlatı sonraki kısımlarda anlatacağımız aşkın öte diye tabir ettiğimiz alan hakkında düşünmeye davet ettiği ölçüde kıssa olarak nitelenebilir. Bu bakımdan literatürde hikâye ve öykü diye adlandırılan bir anlatı, ilerleyen kısımlarda anlatacağımız analitik *a posteriori* yargılara yol açtığı, aşkın öteyle irtibat kurmaya bizi davet ettiği ve diyalektik tartışmaları açan filozoflarda olduğu gibi hatırı sayılı birileri tarafından bu amaçla anlatıldığı ve yazıldığı ölçüde kıssa sınıfına girmektedir. Bu durumda hikâye, öykü ve diğer anlatılarla kıssa arasında ayırım yapıp yapılamayacağı sorusu gündeme geldiğinde bizim anladığımız anlamda düşünceye bir davet içermeyen öykü ya da hikâyeler yalnızca öyküdür ve kıssa olarak isimlendirilmezler. Ancak öykü diye isimlendirilen ancak bahsettiğimiz anlamda düşünceye davet etmesi ve bilinemezle temas etmemizi sağlaması açısından kıssa olarak

⁴³² Özellikle Kur'an kıssaları ya da mutasavvıfların kıssalarının kendilerini izleyenlere ve inananlara hitap eden anlatılar oldukları düşüncesi yaygındır. Ancak kıssanın bütün muhataplarına düşünme daveti sunduğu göz önünde bulundurulduğunda kıssa anlayışımızın belirttiğimiz düşünceyle sınırlı olmadığını vurgulamamız gerekir. Çünkü amacımız kıssanın düşünmeye davet eden imkânlarının özellikle var olduğu bilinen ancak hakkında konuşulamayanın ifade edilmesi konusunda bir aracı olduğunu göstermektir. Kıssa anlayışımız, kıssanın yalnızca kendisini izleyenlere hitap ettiği düşüncesiyle sınırlı olmadığı için kıssa terimini kullanmayı tercih ettiğimizi belirtebiliriz.

görölmeye uygun öyküler de olabilir. Bu bakımdan belirttiğimiz bu husus öykü ya da hikâye ile kıssa kesişim kümesinde yer almaktadır. Diğer yandan öykü ya da kıssa olarak isimlendirilen ancak bahsettiğimiz özelliğe sahip olmayan anlatılar da mevcuttur. O zaman bu anlatılar bizim kıssa anlayışımızın dışında kalarak kıssa olarak isimlendirilmezler. Dolayısıyla öykü, hikâye ya da bir sinema filmi olsun, bir anlatıyı kıssa olarak görmemiz onun felsefi anlamda düşünceye davet etmesi ve bilinemez olan üzerine kuram geliştirmeyi mümkün kılmasına bağlıdır. Bunun kesişim kümesinde yer aldığı ve farklı adla isimlendirilen anlatılar kıssa olarak ifade edilebilecektir. Basit bir şekilde ifade edecek olursak kıssa anlayışımızın anlatının “bilinemezin ifade aracı” olup olmamasına göre şekillendiği söylenebilir. Bu sığata sahip olan öykü, hikâye veya sinema bizim için kıssadır. Bahsettiğimiz temel meseleleri sonraki bölümlerde ele aldığımızda kastımızın daha iyi anlaşılacağını düşünüyor şimdilik bu kadarıyla yetiniyoruz.

3.1.2.2. Kıssanın Dilsel Üslubu

Kıssa ve hikâye gibi anlatısal dilin önemli bir özelliğı spekülâtif söylem gibi doğrudan değil, dolaylı bir dile sahip olmasıdır. Bu dil sembolik ya da alegorik olarak görölebilir. Bu noktada sembolik dilin felsefi dille ilişkisi meselesi gündeme gelir. Bu bakımdan kıssanın genel özelliklerini ifade ettikten sonra sembol ve alegorinin felsefi söylemle ilişkisini izah ederek bu itibarla kıssanın konumunu biraz daha netleştirmeye çalışacağız.

Sembol, “anlatılmaz ve görünmez bir gösterilene gönderen ve bundan dolayı da anımsayamadığı bu denkliği somut olarak tecessüm etmek zorunda olan ve bunu da uygunsuzluğu tükenmez bir biçimde düzelten ve tamamlayan ikonografik, ritüel, mitik yinelemeler oyunu aracılığıyla yapan işaret”⁴³³ olarak tanımlanır. Buna göre sembol işaret kategorisine aittir ancak işaretler somut ve doğrulanabilir bir gösterilene gönderimde bulunurken sembol için somut bir nesnenin gerekliliğı söz konusu değildir. Çünkü işaret fiziksel dünyanın, sembol ise insanın anlam dünyasının bir parçasıdır.⁴³⁴ Bu bakımdan işaretler sembollere nazaran daha işlevsel ve araçsal bir konumda yer alırken sembolün alanı algılanır olmayan, bilinç dışı, metafizik, tabiat üstü ve gerçeküstü olabilmektedir.

⁴³³ Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017, s. 24.

⁴³⁴ Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: İnsan Kültürü Felsefesine Bir Giriş*, çev. Necla Arat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997, s. 47.

Yunancada *symbolon* iki yarım parça olan işaret ve gösterilenin bir araya getirilmesini ifade eder. Bu açıdan sembolün ikili yapısı yani gösteren gösterilenin birlikteliği, sembolün esnekliğini oluşturmaktadır. Bu aynı zamanda sembolün kendisiyle değer kazandığını ifade eder. Sembol, gizli bir anlamı ortaya çıkaran bir tasvirdir; o bir gizlin tecellisidir.⁴³⁵

Sembolizm Kartezyenizm'den çok daha önce Aristotelesçi geleneğe dayanan akılcılık ve kavramcılık tarafından eleştiriye tâbi tutulmuştur. On asırlık akılcılık Platon'un diyaloglarına yaklaşımı da değiştirerek Aristotelesçi diyalektik ve mantık esaslı değerlendirmelere sebebiyet vermiştir. Aristotelesçi kavramcılığın doğrudan düşünce kaygısı semboller aracılığıyla aktarılan anlamı dışlamaktadır.⁴³⁶ Ancak Cassirer gerçekliğin algıdan, mitten ve sanattan bilime kadar her kavranışını sembolik olarak düşünür. Cassirer'e göre insan katı bir olgusal dünya içerisinde yaşamamakta ve gerçeklikle hemen karşı karşıya gelmemektedir. Aksine insan sadece bir fiziksel evrende değil; dil, sanat, mitos ve dinin bir parçası olduğu sembolik bir evrende de yaşamaktadır. Bu sebeple Cassirer insanın düşünen bir hayvandan (*animal rationale*) ziyade sembolleştiren hayvan (*animal symbolicum*) olarak tanımlanması gerektiğini ifade eder.⁴³⁷ İnsanı ancak sembolleştiren bir canlı olarak aldığımızda diğer canlılardan farkını ortaya koyabilmek mümkün olacaktır. Modern bilimsel düşünme dünyanın organik birliğini kavramaya çabalar. Organik olan matematiksel olanın adı altında, matematiksel şey organik olanın adı altında incelenir. Ancak böyle olunca bunlardan hiçbirisi bağımsız bir kavram haline gelemes.⁴³⁸ Kavramın duyuda var olanın içerdiği şeyin ele geçirildiği ve tanımlanıp kapatılan bir paranteze benzediği klasik kavram anlayışı Cassirer'de değişerek sembolün sınırlı sınırsız mahiyetine dönüşmüştür.⁴³⁹ Sembol işlevi itibariyle sınırlı ama anlamları itibariyle sınırsız bir mahiyettedir. İnsan evrenini genişleten de sembolün bu mahiyetidir.

Sembolü analogiye indirgeyen düşünürlerden farklı olarak ona daha geniş bir anlam yükleyen Ricoeur ise sembolü, “doğrudan, birincil, literal / lafzi anlamın işaret

⁴³⁵ Durand, *Sembolik İmgelem*, s. 19.

⁴³⁶ Durand, *Sembolik İmgelem*, s. 37.

⁴³⁷ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, s. 42.

⁴³⁸ Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, s. 47.

⁴³⁹ Mona Tufan, “Cassirer Sembolizminde İnsan Mit ve Anlam Sorunu”, (Doktora Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), s. 72.

ettiği, ilaveten, dolaylı, ikincil ve figüratif olan ve yalnızca birincisiyle kavranabilen bir başka anlamın dizayn ettiği herhangi bir anlamlandırma yapısı olarak” tanımlamaktadır.⁴⁴⁰ Buna göre sembol, felsefi dile çevrilemez bir surette olduğu için birinci yani lafzi anlamdan ikinci anlama geçebilmek için birinci anlamın tecrübe edilmesi gerekmektedir ve sembol sürekli yorumlanmalıdır.⁴⁴¹ Bu sebeple sembol, düşünecek şeyler verir yani düşünme imkânı sunar.⁴⁴² Sembol, düşünmek için bir neden sunar ve böylece felsefi söylemi başlatır. Sembolün düşünceye yol açması onun rasyonel söyleme ya da kavrama indirgendiği veya dönüştürüldüğü anlamına gelmemelidir. Bilakis Ricoeur’ün özellikle Kant’tan esinlenerek geliştirdiği sembolle ilgili görüşleri rasyonel dil ile sembolik dilin birlikte düşünülmesini mümkün kılan bir felsefe sunar. Bu konuyu sonraki bölümlerde detaylı değineceğimiz için şimdilik bu kadarıyla yetiniyoruz.

Sembolün mutlak surette çevrilebilir olmayışı yani sembol olarak gerekliliğini koruması onun alegoriden farkını ifade eder. Çünkü alegori, “basit bir şekilde ifade edilmesi ve anlaşılması güç bir fikrin somut bir çevirisidir.”⁴⁴³ Bu nedenle alegori, sadece bir şeye işaret eder. İşaret ettiği şeyin kendisine çevrildiğinde veya anlama ulaşıldığında alegorinin işlevi tamamlanmış olur. Alegori öğrenmeyi kolaylaştırır da doğrudan kavramsal yaklaşımda görmezden gelinebilecek bir retorik işlemdir.⁴⁴⁴ Her ne kadar farklı yorumlar söz konusu olsa da tezimiz açısından da önemli olan, sembolün ifade edilemezliğini korumasıdır. Sembolün sürekli yeni anlamlara yol açması, sonsuz bir yorum imkânı barındırır. Bu ise onun rasyonel bir söyleme indirgenemeyeceğini ifade eder. Başka bir deyişle, sembol barındırdığı anlam fazlalığı ile rasyonel söyleme direniş gösterir. Bu sebeple Ricoeur, dini sembollerin doğrudan felsefi bir çevirisinin olamayacağını belirtir.⁴⁴⁵ Ricoeur’ün bahsettiği anlam fazlalığı kıssanın farklı yorum imkânları barındırması sebebiyle tek bir anlama indirgenemeyecek bir anlam fazlalığı sunduğu düşüncesine bir destek niteliğindedir. Bu itibarla kıssanın alegorik değil, sembolik olarak görülmeye daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Ancak bizim kıssanın

⁴⁴⁰ Paul Ricoeur, “Varoluş ve Hermenoytik”, *Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler I*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.

⁴⁴¹ Varlık, *Temellük ve Tahayyül*, s. 60.

⁴⁴² Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, çev. Emerson Buchanan, Boston: Beacon Press, 1967, s. 348.

⁴⁴³ Durand, *Sembolik İmgelem*, s. 16.

⁴⁴⁴ Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2019, s. 72.

⁴⁴⁵ Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, s. 348.

sembolikliğiyle kastımız Ricoeur'ün kastından farklılık arz etmektedir. Kıssanın dili sonraki kısımlarda detaylı şekilde ele alacağımız, aşkın bir ötenin izini taşıdığı ve bizi onunla karşı karşıya getirmesi itibariyle semboliktir. Kıssa bütün unsurlarını açıklayacak bir kuram geliştirip o kuram üzerinden aşkın öteyi konuşulur hale getirdiğimizde aşkın öteye işaret eden bir sembol ifade eder. Dolayısıyla bizim için kıssanın sembolik değeri aşkın ötenin ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır ve kıssa okuyucusu olarak biz bunun farkına kuram geliştirme faaliyeti içerisinde varırız. Kıssanın kuram açısından anlaşılma çalışılması ondaki aşkın ötenin izinin açıklığa kavuşturulması onun sembolik değer kazanmasını ifade eder.

Sembolik dildeki bir anlatının felsefi düşünceyle nasıl ilişki kurduğu İslam filozoflarının hikâyelerine yapılan Henry Corbin ve Dimitri Gutas'ın iki ayrı yorumu üzerinden anlaşılma çalışılabilir. İslam filozoflarının sembolik hikâyeleriyle ilgili olarak Henry Corbin, İbn Sina ile Sühreverdi arasında felsefi bir süreklilikten söz ederek iki filozofun hikâyelerinde kullandıkları sembollerin yakınlıkları ve benzerlikleri itibariyle bu sembollerin mistik olduğunu ifade eder.⁴⁴⁶ Buna göre bu hikâyeleri meşşai geleneği yansıtan eserler ışığında okumak mümkün değildir, onlar İbn Sina'nın Şifa gibi teorik metinlerinde anlayamayacak olan görsel hikâyeleri ifade etmektedir.⁴⁴⁷ Seyyid Hüseyin Nasr da Corbin'e katılarak İbn Sina'nın hikâyelerinin felsefi ve diyalektik bir bağlamda görülemeyeceğini, onların Yunan felsefesinden farklı olup insanı nur alemine götürmeyi amaçlayan bir hikmet olduğunu ifade eder.⁴⁴⁸ Bu açıdan semboller kavram analizleriyle çözülemeyecektir. Henry Corbin, hikâyelere teorik ya da zihinsel açıdan değil, daha çok filozofun içsel tecrübesini yansıtan anlatılar olarak yaklaşarak hikâyeleri görsel olarak niteler.⁴⁴⁹ Burada sembolik dilden kastedilen, bir şeyin bir şeyi basit bir şekilde temsil etmesinden ziyade sembolün işaret ettiği gerçeklikle birlikte var olan bir karşılık olduğudur. Buna göre işaret edilen gerçeklik kabul edilmeden sembolün anlaşılması da mümkün olamayacaktır. Tek boyutlu istiare ya da alegorinin aksine sembol, bütünün parçası olarak bağlı olduğu diğer parçayı gerektirmektedir. Bu sebeple

⁴⁴⁶ Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, çev. Willard R. Trask, New Jersey: Princeton University Press, 1960, s. 37. Ayrıca bkz. Fatma Turğay, "İbn Sînâ'nın Sembolik Hikayelerinde Ahlak Felsefesi", (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 2.

⁴⁴⁷ Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 193.

⁴⁴⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985, s. 219.

⁴⁴⁹ Turğay, "İbn Sînâ'nın Sembolik Hikayelerinde", s. 14.

hikâyeler tek boyutlu bir istiareye indirgenmemelidir. Corbin'e göre bu hikâyeleri felsefi kavramlar üzerine kurulmuş bir istiare haline getirerek hikâyelerin gerçek anlamının felsefi ya da kozmolojik kavramlarda aranılmasından sakınmak gerekmektedir.⁴⁵⁰ Her okuyucu sembolü kendisi yaşayarak deşifre edecektir. Kendi içsel yaşantısıyla bu sembollerin şifresinin çözülebileceğini söylerken akılla kavrama ya da idrak etme dışında bir anlam tekniği önermektedir.⁴⁵¹ Corbin, İbn Sina'nın Meşrîki felsefesinde Sühreverdî'nin İşraki felsefesinin bir benzerini görerek filozofun İşrakiliği hakkında mecazi ifadelerinin hayali yorumları yoluyla sembolik okumayı tercih etmiştir.⁴⁵²

Filozofların hikâyelerine yönelik diğer yorum ise Dimitri Gutas'a aittir. Gutas hikâyelerin mistik olmadığını ifade ederek okunma biçimi için iki yöntem önerir:⁴⁵³ İlki, filozofun iki ayrı felsefesi olduğundan hareketle hikâyelerin filozofun sistematik eserlerinden yola çıkılarak analiz edilmesinin doğru olmadığı ve içsel tecrübeyi yansıtan ve bir rehberin yol göstericiliğiyle anlaşılabilirliğini söyler. İkincisi, bu hikâyelerin onun felsefesini anlatmanın farklı bir tarzını yansıttığından hareketle sembollerin ancak sistematik eserlerinden yola çıkılarak anlaşılabilirliğini belirtir. Gutas'a göre İbn Tufeyl'in ima ettiği düşünce, *el-İşârât*'ın son bölümlerinde tasvir edildiği şekliyle İbn Sina'nın Meşrîkî felsefesi, teorik felsefenin kavramlarıyla anlatılamayacak bir niteliği haiz olan Tanrı'nın zevki müşahedesi ve buna götüren yolla alakalıdır.⁴⁵⁴ Bu sebeple İbn Sina Hayy b. Yakzân ve Salâmân ve Absâl hikâyelerinde olduğu gibi sembol ve mecazlar aracılığıyla üstü kapalı bir şekilde ifade etmeyi tercih etmiştir. Bu yorum ise İbn Sina'nın Meşrîkî felsefesini Meşşâi felsefesinin karşısında konumlandırmakta ve ondan tamamen farklı bir şekilde sunarak onu mistik ve batını bir felsefeye dönüştürmektedir. Bu anlayış İbn Sina'nın Meşrîki felsefesiyle mistisizm arasında zararlı ve temelsiz bir ilişki kurulmasına yol açmıştır.⁴⁵⁵

Filozofların hikâyelerini mistik okumaya ya da felsefi bakımdan öneme sahip olabilmesi için herhangi bir kavramın temsili olması gerektiği inancına indirgemenen

⁴⁵⁰ Henry Corbin, "Önsöz 5", *İslâm Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler: İbn Sînâ, Sühreverdî, A. Gazzâlî, Necm -i Râzî*, çev. Derya Örs, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s. 119.

⁴⁵¹ Corbin, "Önsöz 5", s. 115 – 121.

⁴⁵² Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004, s. 70.

⁴⁵³ Dimitri Gutas, "İbn Tufayl on İbn Sînâ's Eastern Philosophy", *Oriens* XXXIV (1994): 233-234.

⁴⁵⁴ Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, s. 102.

⁴⁵⁵ Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, s. 103.

kıssanın davet ettiği düşünceden hareketle felsefi bir kuram geliştirilebileceği kanaatindeyiz. Dolayısıyla felsefi bir kaygıyla anlatılmış olsun ya da olmasın kıssanın barındırdığı imkân alanının felsefi düşünce içerisinde muhafaza edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Kıssanın sembolik dilinin bir düşünce alanına çağırdığını ve buradan kognitif bir düzleme geçebilmek için sembolik ifadenin arkasındaki herhangi bir kavramın temsili olması gerekmediği, bilakis bu özgür düşünce alanı sayesinde felsefi bir kuram geliştirme imkânı sunduğunu ifade etmekteyiz. Bununla birlikte bir kıssanın felsefi anlamda önemli bir kıssa olabilmesi ve bu itibarla kognitif bir değerinin olabilmesi için sahip olması gereken şartları sonraki bölümlerde ele alacağız.

3.2. Bilinemez Nesnelerle İlişkisi İçerisinde Kıssa

3.2.1. Kıssanın Bilgi Nesneleriyle İrtibatı

Buraya kadar kıssaya dair kavramsal ve betimsel bir şema sunmaya çalıştık. Bundan sonraki kısımlarda kıssanın ilk bölümde ortaya koyduğumuz, bilinemez olanla nasıl bir ilişkisi olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. İlk olarak bilgi nesnelerinin bilinebilirlik bakımından panoraması bölümünde ifade ettiğimiz dört bilgi türüyle ilişkisi itibarıyla kıssayı ele alacağız ve kıssanın hangi tür bilgi nesneleri⁴⁵⁶ ile nasıl ilişkilendiğini izah etmeye çalışacağız.

Bilindiği düşünülen ancak bilinmediği zaman içerisinde ortaya çıkan unsurların anlatıldığı ya da bilinen tarafları olsa da yeni cihazlarının zamanla bilgi konusu olduğu unsurların yer aldığı kıssalar “bildiğimiz / bildiğimizi sandığımız” ve “henüz bil(e)mediğimiz” nesneler bakımından anlamlıdır. Bu itibarla bir düşünürün bilimsel araştırmalarının içeriğini yaşanana sadık biçimde sunan bir yaşam öyküsünün veya insanlığın ya da bilim cemaatinin bilgi edinme yolundaki tarihsel seyrinin bir tür kıssa olarak ele alınabilme imkânı bulunmaktadır. Başka bir deyişle, bir filozofun görüşleri ve onun felsefe faaliyeti içerisinde birtakım sonuçlara ulaşma sürecinin kendisi de bir kıssa olarak anlatılabilecek ve kıssa formatında anlaşılabilir bir şeydir. Bir sahnenin özne

⁴⁵⁶ Nesne denildiğinde akla ilk olarak somut olgusal nesneler gelmektedir. Ancak biz nesne ifadesiyle Kant’ın olgu, kanaat ve inanç nesneleri ayrımını da göz önünde bulundurarak bilimize konu edebileceğimiz her şeyi kuşatan ve somut nesnelerle sınırlandırılmayan geniş anlamda nesneyi kastediyoruz.

tarafından bilinen / fark edilen ciheti ile bilinmeyen / fark edilemeyen cihetini ayırıp bilinmeyen / fark edilemeyen cihetinde olup biten olayların tasvirinin bilinen / fark edilen cihete yansımaları ele alan kıssalar “varken bil(e)mediğimiz” nesneler bakımından anlamlıdır. Konumuz açısından bizi esas ilgilendiren bilgi türü de bu kategoriye aittir. Failin çelişkilerle karşılaştığı, ancak çelişkiye yol açan ifade ve durumların içeriği ile bir ve aynı anda karşılaşmadığı kıssalar “hiç bilemeyeceğimiz” bilgi nesneleri bakımından anlamlıdır. Bir kıssa bizi farklı anlarda birbiriyle çelişik ifade ve durumlarla karşılaştırabilmektedir.

Hemen her türlü kıssa, “bildiğimiz / bildiğimizi sandığımız” ile “henüz bil(e)mediğimiz” bilgi nesneleriyle irtibatımızı anlamak bakımından önemli kabul edilebilir. Anlatılan kıssada muhatap zaman içerisinde bildiklerini, yanlış bildiklerini anlar ya da yeni şeyler öğrenir. Bilhassa bilim insanları ve cemaatinin bilginin sınırlarında gezinirken yaşadıklarının bir kıssa formatında ele alınması da böyle bir yararı haizdir. Diğer yandan bu ilk iki kategori itibarıyla kıssa diğer anlatı türlerinden farklılık arz etmemektedir. Buna göre diğer başka anlatı türleri de mevzubahis bilgi nesneleriyle irtibat kurmamızı mümkün kılabilir. Bu sebeple her türlü kıssa ve herhangi bir öyküsel ya da sinematografik anlatı “bildiğimiz / bildiğimizi sandığımız” ile “henüz bil(e)mediğimiz” bilgi nesneleri itibarıyla kognitif değere sahip olarak düşünülebilecektir. Kıssayı diğer anlatı türlerinden ayırt eden önemli unsur ise üçüncü kategoriye yani “varken bil(e)mediğimiz” bilgi nesneleri ile irtibat kurmamızı sağlamasıdır. Bu türden bilgi nesneleri ile irtibatımızı kuracak bir kıssanın yazarının söz konusu nesnelere ilişkin tecrübesine bir itimadımızın olması önem taşımaktadır. Kur’ân-ı Kerîm kıssalarının veya bilge ya da veli olduğuna itimat edilen kişilerin anlattıkları kıssaların önemi de buradan gelmektedir. “Hiç bilemeyeceğimiz” bilgi nesnelerine geldiğimizde ise bunlarla irtibat kurmamızı sağlayan kıssalar ise (Meinongcu anlamda) bu nesnelerin karakterlerinden söz edebilmemizi sağladıkları ölçüde ma’dûm hakkında konuşabilmemizi sağlayabilirler. Bu açıdan günümüzde imkânsız dünyaların ya da nesnelerin üzerine yürütülen tartışmalara kıssaların ciddi bir katkı sağlayabileceği düşünülebilir. Bu konuyu anlamamızı mümkün kılacak bir şekilde içerisinde çelişik bir nesnenin olduğu bir kıssa yazılabilir ve bu mesele kıssa formatında daha anlaşılır kılınabilir.

Kıssanın kavramsal şeması, bilgi nesneleriyle ilişkisini gösterdikten sonra amacımız kuramımızın temel kavramlarını ele almaktır. Bunlardan ilki kıssa ile analitik *a posteriori* yargılar arasındaki ilişki, ikincisi ise aşkın öte meselesidir.

3.2.2. Kıssa ve Analitik *A posteriori* Yargılar

3.2.2.1. Kant'ta Yargı Sınıflandırması

İlk bölümde Kant'ın yargı anlayışını ele almış ve nesnenin yargıda inşa edildiğini ifade etmiştik. Bu kısımda Kant'ın yargı sınıflandırmasını ve sonrasında ona yöneltilen eleştirileri izah ettikten sonra kıssanın analitik *a posteriori* yargıyla ilişkisini ortaya koyacağız.

Kant, yargıları iki boyutta dörtlü bir sınıflandırmaya ayırır; analitik – sentetik ve *a priori* – *a posteriori*. Felsefe tarihinde farklı şekillerde izine rastlayabileceğimiz bu ayrımın özgün anlamını kazanması Kant'ta bulunur. Kant analitik – sentetik kavramlarını geniş çaplı inceleyerek onları özgün hale getirmiştir. Kant'ta analitik ve sentetik yargılar özne – yüklem ilişkisine göre belirlenir. Buna göre yüklem özne içerildiği yargılar analitik, yüklemi özne içerilmeyen yargılar ise sentetik yargılardır.⁴⁵⁷ Yüklem özneyle ilişkisinin özdeşlik üzerinden düşünüldüğü analitik yargılarda, özne kavramına herhangi bir şey eklenmeyip onun içinde zaten düşünülmüş olan analiz yoluyla bileşen kavramlarına ayrıldığından açıklayıcıdır. Yüklemle özne arasındaki bağıntının özdeşliğe dayanmadığı sentetik yargılar ise özne kavramına hiç düşünülmemiş olan ve herhangi bir analiz yoluyla ondan çıkarılamayacak bir yüklem eklediğinden genişleticidir. Dolayısıyla analitik yargılarda bilgi elde edilmez. Burada söz konusu olan, kavramın ayrıştırılması ve anlaşılır kılınmasıdır. Yargıyı oluşturmak için kavramın ötesine gitmek gerekmediğinden analitik yargılar deneyime dayanmamaktadır. Kant'ın verdiği “Tüm cisimler uzamlıdır” yargı örneğinde uzamlılık cisim kavramında içerilmektedir ve cismin uzamlı olup olmadığını anlamak için deneyime başvurmak gerekmemektedir. Cisim kavramı ayrıştırıldığında cisim ve uzamlılık arasındaki içerilme bağıntısı ortaya çıkar. Bu sebeple mevzubahis yargının analitikliğini anlamanın yolu çelişki ilkesine başvurmaktır.⁴⁵⁸

⁴⁵⁷ Kant, *Pure Reason*, A 7 / B 11.

⁴⁵⁸ Kant, *Pure Reason*, A 8 / B 12.

Çünkü Kant’a göre yargı analitikse doğruluğu daima çelişki ilkesine göre bilinebilir olmaktadır.⁴⁵⁹ Bu bakımdan analitik yargılar her zaman doğrudur. Bu sebeple çelişki ilkesi bütün analitik bilginin evrensel ve bütünüyle yeterli ilkesi olarak tanınmalıdır. Buna göre çelişki ilkesi analitik yargı için geçerli olan güvenli bir araçtır. Bu sayede yargının zorunluluğu da anlaşılmış olmaktadır. Sentetik yargılarda ise özne kavramının yanında başka bir şey daha bulunmalıdır çünkü anlama yetisi kavramda içerilmeyen bir yüklemi ona ait olarak bilmek için ona dayanır. Bu nedenle sentetik yargılar bir yönüyle deneyimseldir. Mesela ağırlık yüklemi uzam, nüfuz edilemezlik ve şekil gibi olmayıp zorunlu olarak cisim kavramında içerilmediğinden yüklem cisim kavramıyla sentezinin olanağının zemini deneyim olmaktadır.⁴⁶⁰ Bu nedenle sentetik yargılarda özne – yüklem arasında zorunluluk ilişkisi bulunmamaktadır.

Analitik – sentetik kavramlarıyla, daha çok bilginin kaynağına işaret eden *a priori* – *a posteriori* arasında ilişki kurduğumuzda dört farklı yargı tipi ortaya çıkar: analitik *a priori*, analitik *a posteriori*, sentetik *a posteriori*, sentetik *a priori*. Çelişki ilkesine dayanan analitik yargılar malzeme olarak kullandıkları kavramlar deneysel olsa da olmasa da yapıları gereği *a priori* bilgilerdir.⁴⁶¹ Çünkü yargının yüklemi özne zaten içerildiğinden özne hakkında çelişkiye düşmeden değillenemeyecektir. Bu sebeple Kant bütün analitik önermelerin *a priori* yargılar olduğunu ifade eder. Analitik *a posteriori* yargılar ise hem bilginin kaynağının tecrübede olması hem de yargının analitik olması bakımından bir çelişki taşıdığından Kant bu sınıfla ilgilenmemiştir.⁴⁶² Çünkü yargıda bulunmak için kavramın dışına çıkılamayacağı için analitik bir yargıyı deney üzerinden temellendirmek uygun görülmemiştir ve deneyin tanıklığına ihtiyaç duyulmamıştır. Sentetik *a posteriori* ise deney yargıları olup tecrübeye dayanır. Kant’ın bu noktada asıl ilgilendiği sentetik *a priori* yargılardır. Çünkü bu yargı tipi *a priori* olması bakımından zorunluluk bildirmekle beraber tecrübe yargısıdır. Matematik, doğa bilimi (fizik) ve metafiziğin yargıları bu türdendir.⁴⁶³ Kant, sentetik *a priori* bilgi düşüncesinin ilk bakışta uyandırdığı paradoksal olma durumunu Kopernik Devrimi aracılığıyla çözer. Buna göre tecrübe ile tecrübe nesnesi arasında ayırım yapmak gerekmektedir. Tecrübe nesnesi ve

⁴⁵⁹ Kant, *Pure Reason*, A 151 / B 190.

⁴⁶⁰ Kant, *Pure Reason*, A 8 / B 12.

⁴⁶¹ Kant, *Prolegomena*, 26.

⁴⁶² Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik / Sentetik Ayrımı*, Ankara: Elips Kitap, 2004, s. 32.

⁴⁶³ Kant, *Pure Reason*, B 14-B 19.

içeriği *a posteriori* iken tecrübenin yapısı *a priori*'dir ve öznenin bilişsel araçları tarafından belirlenmektedir. Bu açıdan Kant “şeylere ilişkin olarak ancak onlara kendi koyduklarımızı *a priori* biliriz”⁴⁶⁴ diyerek kendisini tecrübede göstermeyen ancak tecrübeyi mümkün kılan *a priori* zemini ortaya koymaya çalışmıştır. Esasında metafiziğin bir bilim olarak mümkün olup olmadığı sorusu da saf aklın temel sorunu olan sentetik *a priori* yargıların nasıl olanaklı olduğu sorusuyla ilişkilidir.⁴⁶⁵ Nitekim Kant metafiziğin varlığının bütünüyle sentetik *a priori* yargıların nasıl olanaklı olduğuyla ilgili olduğunu ifade eder.⁴⁶⁶ Bu bakımdan Kant’ın yargı sınıflandırmasının daha çok sentetik *a priori* yargıların nasıl olanaklı olduğu sorusunu yanıtlama çabasından kaynaklandığı iddia edilebilecektir.

3.2.2.2. Yargı Sınıflandırmasına Yönelik Eleştiriler

Kant’ın analitik ve sentetik yargı ayrımı farklı düşünürler tarafından eleştiriye tâbi tutulmuştur. Kant’ın yargı anlayışı yerine dildeki işaret dizilerine dayalı bir felsefe sistemi ortaya koyan semantik gelenek⁴⁶⁷, analitikliği tartışmaya açmıştır. Yirminci yüzyıl filozofları tarafından Kant’a yöneltilen en büyük eleştirilerden biri analitik yargılara dair örneklerde psikolojik bir anlatım olduğu iddiasıdır.⁴⁶⁸ Kant analitiklik için gerekli olan yüklemnin öznedeki içerilip içerilmediğine karar verecek olan bir Ben’in gerekli olması yargının inşa faaliyetinin zemininde Ben’in varlığını gerektirmektedir. Bu ise sonrasında Kant’ın psikolojizme düşmekle eleştirilmesine neden olmuştur. Kant’ın “özne her zaman içinde bulanık da olsa yer aldığı düşünülen kurucu kavramlarına ayrıştırılır”⁴⁶⁹ ifadesinin muhtemel bir sonucu bir yargının analitik olup olmadığının yargıyı oluşturan kişinin eğilimine veya yönelimine dayandığı olacaktır. Ancak kavramın seçiklik durumuna göre yargıya eşlik eden zihinsel durum değişebilir.

⁴⁶⁴ Kant, *Pure Reason*, B XVIII.

⁴⁶⁵ Kant, *Pure Reason*, B 19.

⁴⁶⁶ Kant, *Prolegomena*, 38.

⁴⁶⁷ J. Alberto Coffa tarafından ortaya konulan bu tabir, Kant sonrasında felsefeyi dile dönüş esasında icra eden düşünür ve grubu ifade etmek için kullanılmaktadır.

⁴⁶⁸ Dursun, *Analitik / Sentetik Ayrımı*, s. 40.

⁴⁶⁹ Kant, *Pure Reason*, B 11.

Mantıkçı pozitivist düşünürlerden Alfred Jules Ayer da Kant'ın analitik – sentetik önerme ayrımını yeterince aydınlatmayı başaramadığını ifade eder.⁴⁷⁰ Ayer'ın ifadelerine göre Kant analitik – sentetik önermeleri birbirinden ayırırken açık bir ölçüt vermemekte, birbiriyle eşdeğer olmayan iki ayrı ölçüt sunmaktadır. “ $7 + 5 = 12$ ” önermesinin sentetik *a priori* olduğunu söylerken Kant'ın dayanağı “ $7 + 5$ ”in öznel işleminin “12”nin öznel işlemini içermediğidir. “Bütün cisimler yer kaplar” yargısının analitik olduğunu ifade ederken de çelişmezlik ilkesine dayanır. Bu örneklerin birinde Kant psikolojik diğerinde ise mantıksal bir ölçüt kullanmakta ve bunların eşdeğer olduğunu kabul etmektedir. Kant'a göre analitik yargılar öznedeki kavramın ayrıştırılmasıyla elde edilir. Kavram analiziyle kavramda içerilen alt kavramlar ortaya konulur. Kant açısından bir kavramla altında içerilen başka kavramlar arasında kurulan bağ analitikliği sağlar. Böyle bir temelin sağlamlığı kuşkuya sebep olmaktadır. Analitik bir yargıda özne – kavram ile yüklem – kavram arasındaki içerme bağıntısı herkes açısından kurulabilir olmalıdır. Bunun için de kavramda içerilen tüm alt-kavramların saptanabilir olması gerekir. Ancak bu koşul sağlandığı sürece kavramda içerilen alt-kavramlarla kurulan her bağıntı analitik olabilir. Bütün alt kavramların ortaya konulması için kavramın tam bir tanımının yapılması gerekir. Oysa Kant bir kavramın tam bir tanımının yapılabilmesi konusunda kuşkuludur. İçerme, analitiklik için bir ölçütse bir kavramın başka bir kavramda içerilmesinin ölçütünün ne olduğu sorusu gündeme gelir.⁴⁷¹ Quine *Two Dogmas of Empiricism* isimli makalesinde analitik – sentetik önermeler arasında keskin bir ayrım olduğunu düşünmenin dogma olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷² Çünkü bir terimin hangi terimlerle eş anlamlı olduğu ve onun tanımının ne olduğu olgulara başvurmadan belirlenemeyecektir. Diğer taraftan Quine Kant'ın içerme kavramını metaforik bir düzeyde bıraktığını düşünür.⁴⁷³ “Bekâr evli olmayandır” örneği üzerinden analitikliğin olmadığını iddia ederek Kant'ı eleştirir. Bekâr kavramının işleminin nasıl belirlendiğini sorgulayarak bunun zeminsiz olduğunu düşünmesinden dolayı analitikliğin bir dogma olduğunu ifade eder.

⁴⁷⁰ Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s. 55.

⁴⁷¹ Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s. 57.

⁴⁷² Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, s. 20.

⁴⁷³ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, s. 21.

Kant sonrasında *a priori* yargılara yöneltileen eleştiriler, Kant sonrasında yaşanan dile dönüş süreci içerisinde ortaya çıkan ve felsefi faaliyeti dil esasında yürüten düşünürleri ifade eden Coffa tarafından semantik gelenek olarak isimlendirilen süreci ortaya çıkarmıştır. Semantik gelenek, Kant'ın *a priori* anlayışından kaçınma çabası içerisinde doğmuştur. Kant'ın yargı anlayışı yerine dildeki işaret dizilerine dayalı bir felsefe sistemi ortaya koyan semantik gelenek, analitikliği tartışmaya açmıştır. Semantik gelenek, *a priori* bilginin zemininin dilin mantığı olduğunu düşür ve *a priori*'nin temellendirilmesinde saf görüyü dışarıda bırakarak bütün zemin tartışmasını dilin sınırları içerisinde gerçekleştirir.⁴⁷⁴ Sentetik *a priori* yargılar ampirik bir görü tarafından temellendirilemeyeceği için ampirik olmayan saf görüye dayanır. Kant'ın özellikle saf görüyü *a priori* düşüncesinin merkezine yerleştirmesini eleştiren semantik geleneğine mensup düşünürler *a priori*'nin varlığını kabul etse de saf görüye başvurmayı bilimin gelişimine engel görmüştür.⁴⁷⁵ Bu sebeple saf görüyü dışarıda bırakarak *a priori*'nin zeminini dilde inşa ederler. Mesela “Tüm bekârlar evlenmemiş olanlardır” yargısını temellendirmek için saf görüye ihtiyaç yoktur, bekâr kavramını anlamak için onu analiz etmek gereklidir.⁴⁷⁶ Burada önemli olan bekâr kavramının çözümlemesinin yapıp bekâr kavramının ne kadar seçik olduğunun ortaya konulmasıdır. Bekâr kavramı evlenmemiş, (İngilizcedeki *bachelor* için) erkek ve yetişkin bekâr kavramının tam bir çözümlemesini içerir. O zaman yargı “Tüm evlenmemiş erkek yetişkinler evlenmemiştir” şeklinde dönüştürülebilecektir. Bu noktada önemli olan, semantik geleneğin önermenin analitikliğinin kavramın çözümlenmesinden hareketle belirlenebileceğini düşünmesidir. Bu anlayış çerçevesinde yargı yetisinin fiiline ihtiyaç duyulmayacak, biçimsel dizge içerisinde önermenin analitikliğine karar verilebilecektir. Bu çaba Kant sonrası dile dönüş sürecinin bir parçası olarak felsefi faaliyeti dile odaklanarak icra etme gayretinin bir parçasıdır. Bir sonraki bölümde semantik geleneğin dil odaklı felsefe anlayışını ele alacağımız için şimdilik bu kadarıyla yetiniyoruz.

Analitik yargıların yanında sentetik *a priori* de eleştiriye tâbi tutulmuştur. Kant matematik ve geometrinin önermelerinin sentetik *a priori* olduğunu ifade etmişti. Ancak on dokuzuncu yüzyılda Euklidesçi olmayan geometrilerin keşfedilmesiyle birbiriyle

⁴⁷⁴ Coffa, *The Semantic Tradition*, s. 21.

⁴⁷⁵ Coffa, *The Semantic Tradition*, s. 2.

⁴⁷⁶ Coffa, *The Semantic Tradition*, s. 19.

çelişik, tutarlı olmayan ve aynı yorum altında doğru olamayacak önermeler içeren geometriler ortaya çıkmış ve bu da beraberinde sentetik *a priori* tartışmasına neden olmuştur.⁴⁷⁷ Bu ise geometrinin aksiyomlarının ve özellikle de beşinci aksiyomun Kant'ın iddia ettiği gibi evrensel bir zorunluluk ve geçerliliğe sahip olmadığını göstermiş ve sentetik *a priori*'yi tartışmalı bir duruma getirmiştir. Kant her ne kadar Platoncu metafiziğe karşı çıksa da kendi kurduğu transandantal metafiziğin zemininde matematiksel nesneler ve inşa mekânı olan saf görü bulunmaktadır.⁴⁷⁸ Ancak görüye dayalı olarak gerçekleşen felsefede merkeze dil ve dilin mantığını yerleştirmek mümkün olmayacaktır. Çünkü Platoncu bir biçimde ideaların alanı olarak düşünölsün ya da matematiksel nesnelerin inşa mekânı olarak ele alınsın görü bir şekilde dilsel ve mantıksal olana önceliğı olan bir nesnellik alanına işaret etmektedir. Bu da felsefi faaliyetin bütünüyle dil düzleminde gerçekleştirilmesine karşı bir durumdur. Özellikle sentetik *a priori* yargıların ve onları mümkün kılan saf görünün eleştirilmesi analitik felsefeyi şekillendirmiştir. Kant sonrasındaki bu gelişim sürecini ikinci bölümde Frege ile aritmetiğın mantığa indirgenmesi projesi kapsamında ele almıştık.

Kısaca izah ettiğimiz bu eleştirilerden sonra vurgulamak istediğimiz nokta, Kant ve sonrasındaki yargı sınıflandırması tartışmasının bir tür muğlaklık içerisinde geçtiğı ve iki farklı düzlemin gözden kaçırıldığıdır. Göröleceğı üzere on dokuzuncu yüzyılın sonu yirminci yüzyılın başındaki birçok tartışma dil düzeyinde geçmekte ve Kant sonrasında odak zihni olandan ibari yani dilsel olana doğru evrilmektedir. Ancak Kant yargı fiillerini her ne kadar dil içerisinde ifade etse de zihnin fiilleri yani *Gemüt*'ün faaliyetini esas alır. Bu açıdan sınıflandırmasındaki bütün yargılar zihnin birlik verme fiilleriyle ilgilidir. Diğer yandan Kant sonrasında onu eleştiren filozofların mevzubahis sınıflandırmayı üzerinde icra ettikleri zemin ibari olan yani dilsel düzlemdir. Burada yürütölen faaliyet daha çok önermeler esasına dayalıdır. Bu bakımdan burada iki farklı düzlemin bulunduğunun, önermelerin varlık katmanıyla yargıların varlık düzleminin bir ve aynı olmadığının fark edilmesi gerekmektedir. Bu anlamda Kant'ın halihazırda felsefe faaliyetini zihin esasında yürüttüğü ve klasik psikoloji yaptığı göz önünde bulundurulduğunda yöneltilen psikolojizm eleştirileri bu yönüyle haksız görölebilecektir.

⁴⁷⁷ Çitil, *Çağdaş Felsefe I*, s. 31.

⁴⁷⁸ Çitil, *Çağdaş Felsefe I*, s. 39.

Bu noktada Kant'ın yargılarına dair eleştirilerde her iki tarafın da felsefî faaliyetlerini icra ettikleri düzlemlerin farklı olduğu göz önünde bulundurulması gerekmekte ve bu yönün ihmal edilmesi sebebiyle zaten klasik psikoloji yapan Kant'a yöneltlen psikolojizm eleştirisinin çok da haklı olduğu söylenememektedir.

Kant'ın izah ettiğimiz yargı sınıflandırması, kendisinin de ifade ettiği üzere *Saf Aklın Eleştirisi*'nin temel sorunu olan sentetik *a priori* yargıların nasıl mümkün olduğunu araştırmakla ilgilidir.⁴⁷⁹ Bu amaç doğrultusunda Kant tecrübeyi mümkün kılan transandantal yetileri ve bunların *a priori* unsurlarını belirlemeye çalışmış ve bunu da bizzat tecrübenin kendisinden hareketle gerçekleştirmiştir.⁴⁸⁰ Bu ise bölümün asıl konusu olan analitik *a posteriori* ile ilgilidir. Bundan sonraki kısımda analitik *a posteriori* ve kıssa ilişkisini ele alacağız.

3.2.2.3. Genesis İtibariyle Analitik *A posteriori* Yargı

Yargılara dair sınıflandırmayı Kant ve sonrasındaki düşünürler tarafından yöneltlen eleştiriler çerçevesinde kısaca izah ettik. Amacımız yargı sınıflandırmasına dair genel bir şema sunmaktı. Bu noktada biz analitik yargıları *genesis*'leri yani kökenleri bakımından analitik *a priori* ve analitik *a posteriori* olmak üzere ikiye ayırabileceğimiz kanaatindeyiz. Analitik yargıların tecrübe itibariyle doğru ya da yanlış olmasından veya tecrübeye dayanarak ya da dayanmayarak tespit edilmesinden ziyade kökenleri yani nasıl ortaya çıktıkları esas alınarak *a priori* ve *a posteriori* analitik yargılardan bahsedebileceğimizi ifade etmeye çalışacağız. Kant'ın ortaya koyduğu bir diğer yargı çeşidi sentetik *a priori* yargılar ise konumuza girmemektedir. Bu bakımdan bu kısımda analitik yargıların *genesis*'leri itibariyle nasıl ele alınabileceklerini göstermeyi amaçlıyoruz.

Analitik *a priori* yargıda bir nesneyi tanımladığımızda tanımlayıcı bir yüklem tanımlanana analitik cihetten atfedilmektedir. Örnekte de ifade ettiğimiz gibi cismi uzamsal bir şey olarak tanımladığımızda “Cisim uzamsaldır” yargısı analitik olmaktadır. Analitik *a priori* bir yargı *genesis*'i bakımından bir tanıma dayanabilmektedir. Bu noktada *a priori* sıfatını kökenle ilişkilendirmekteyiz. “Cisim uzamsaldır” yargısının analitik olmasının nedeni *a priori* olarak bizim onu bir tanıma ya da uzlaşma

⁴⁷⁹ Kant, *Pure Reason*, B 19.

⁴⁸⁰ Çitil, *Matematik ve Metafizik*, s. 49.

dayandırmamızdır. Bu itibarla *a priori* bir kaynaktan dolayı analitik olan bir yargının doğrulanması için ampirik bir tecrübeye ihtiyaç bulunmamaktadır. Dolayısıyla analitik *a priori*'de tanımsal bir *genesis* söz konusudur. Bu noktada bizim dikkat çekmek istediğimiz husus tanım üzerinden değil, tecrübe üzerinden fark ettiğimiz analitik önermelerin olup olamayacağı sorgulamasıdır. Konumuz açısından üzerinde durmak istediğimiz, analitik *a posteriori* yargılardır. Çünkü kıssanın felsefe faaliyetine dahil edilebileceği düşüncesini destekleyen önemli bir tutamağın analitik *a posteriori* ile kurduğu ilişki olduğunu düşünüyoruz. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Kant, yüklemi özneye içerilmesi bakımından analitik olan bir yargının tecrübeye ilişkilendirilemeyecek olması sebebiyle analitik *a posteriori*'yi çelişik görmektedir. Bu bakımdan Kant'ın kendi sınıflandırmasından hareketle bakıldığında bu düşünce gayet haklı durmaktadır. Ancak analitik *a posteriori* kavramını *genesis*'i itibariyle ele alarak Kant'ın geliştirdiği sınıflandırmadan ayrıldığımızı belirtmemiz gerekir. Bu bakımdan analitik *a posteriori* kavramını Kant ve yukarıda ele aldığımız tartışma bağlamından farklı bir kavramsallaştırma çerçevesinde ele aldığımızı vurgulamak yerinde olacaktır.

Analitik *a posteriori* yargılar *genesis*'i itibariyle tecrübeye dayanmaktadır. Konuyu bir örnek üzerinden ele alırsak, “Uzay saf görüdür” yargısı / önermesi Kant'ın sınıflandırmasındaki yargı biçimlerinden herhangi birine girmiyor gibi görünmektedir. Analitik *a priori* değildir çünkü uzayın saf görü olması uzayın veya saf görünün tanımından gelmemekte ve tecrübenin müşahade edilmesini gerektirmektedir. Sentetik *a priori* değildir çünkü bu önermeye bir şeylerin sentezlenmesi sonucunda ulaşılmamaktadır. Sentetik *a posteriori* de değildir çünkü uzay zaten *a priori* olduğu için *a priori* görü demektedir. Bu itibarla böyle bir önerme *genesis*'i bakımından tecrübeye dayandığı için analitik *a posteriori* statüsündedir. Bu tür analitik *a posteriori* yargılar doğrulanabilmeleri için tecrübeye ihtiyaç duymaktadır. Başka bir ifadeyle, özne ve yüklem konumundaki kavramlar arası analitik bağıntının tanınması tecrübenin teşrih edilmesini gerektirmektedir.

Analitik *a posteriori* yargıların statüsü sıradan ampirik nesneler hakkındaki ifadelerden farklıdır ve metafiziksel bir anlamları vardır. Bu tür yargıların örnekleri sınırlı sayıda ve genellikle filozof ve düşünürlerin kendi sistemlerindeki temel önermeler analitik *a posteriori* türündedir. Çünkü filozof ulaştığı felsefi sonuçlara tecrübenin yani *a*

posteriori olanın bir teşrihini (Alm. *Zergliederung*) yaparak ulaşmıştır.⁴⁸¹ Kant, saf idrak unsurlarını yani müdrikeye ait kategorileri kendi tecrübesinin teşrihi vasıtasıyla belirlemiştir. Dolayısıyla filozofun başka türlü bir dil ve algı tecrübesi söz konusu olması durumunda o tecrübeden çıkarılacak önermeler değişkenlik gösterebilecektir. Mesela Kant tecrübesinden hareketle dışsal his yoluyla edinilen şeylerin bizim dışımızda ve yan yanalığa tâbi şekilde bize göründüklerini ve bunu sağlayanın şeylerin kendisinden gelmediğine dair bir sonuca ulaşırken başka bir filozof tecrübesinden hareketle farklı sonuçlara varabilmektedir. Filozof önermelerine tecrübenin teşrihi üzerinden *a posteriori* olanı kendi perspektifinden analiz edip analitik bir sonuca ulaşmıştır. Ancak burada analitik *a posteriori*, bilginin tecrübeyle başladığının ötesinde bir kavramsallaştırmayı ifade eder. Kant'ın sınıflandırmasıyla karışmaması için Kant'ın böyle bir iddiada bulunduğunu ifade etmediğimizi ve analitik *a posteriori*'nin kendi ürettiğimiz bir kavramsallaştırma olduğunu tekrar hatırlatabiliriz.

Bu noktada kafa karıştırıcı olabilecek husus yüklemi özünde içerilen bir önermenin *a posteriori* olduğunun söylenmesi veya analitik olduğunu fark ettiğimiz bir önermeye nasıl *a posteriori* diyebildiğimizdir. Analitik *a posteriori* kavramını öne sürmemizdeki temel mesele, ampirik tecrübe sahibi olmamamız durumunda kendisini izhar eden bir yargının farkına varamayacak oluşumuzdur. Bu ise felsefi faaliyetin onu icra eden filozofun tecrübesi ve bu tecrübeden çıkardığı sonuçlarla ilişkili olduğu ve kıssanın da bu açıdan felsefe faaliyetiyle benzerliğe sahip olduğu temel iddiasına dayanır. Mesela üç bezelyeyle beş bezelyeyi topladığımızda sekiz bezelye elde ettiğimizi görürüz. Bu ilk başta son derece *a posteriori* gibi görünen bir şeydir. Tecrübenin teşrih edilmesiyle saf görü cihetini, bezelyelerin birim olmalarını, birimlerin art arda sentezlenmesini ve bunun saf görüyü gerektirmesini fark ettiğimizde bu matematiksel işlemin *a priori* olduğunu söyleriz. Dolayısıyla tecrübenin gerekliliği veya *a posteriori*, *a priori* olmanın imkânını kaldıran veya ona halel getiren bir durum değildir. Bu noktada Wittgenstein'in merdivenden çıktıktan sonra ona tekme vurulabileceği metaforunu hatırlayarak önermelerin buna benzer bir işlevleri olduğunu söyleyebiliriz. Daha açık bir deyişle, *a posteriori* olanın teşrihinden hareketle bir önermeye ulaşırız ve o önermenin analitik olduğunu fark ettiğimiz andan itibaren artık *a posteriori*'ye ihtiyacımız kalmaz. Bu

⁴⁸¹ Çitil, *Matematik ve Metafizik*, s. 49.

bakımdan *a posteriori* ve analitikliğin aynı düzlemde olmadığını ifade etmek mümkündür. Başka bir açıdan ifade edecek olursak, önce tecrübe üzerinden düşünmeye başlarız ve o tecrübeden sonra belli sonuçlara ulaşırız. Aristoteles'in bilimlerin başına koyduğu tanımsal önermeler gibi sonuçlar elde ederiz. Aksi halde önce önermenin olduğu ve sonrasında bunun *a posteriori* doğrulanması gerektiği şeklinde düşünüldüğünde analitik olanın bir şekilde *a posteriori* olduğu düşüncesine sebep olup karmaşa yaratmaktadır. Oysaki biz yüklemi özneye içerilen bir önermenin *a posteriori* olduğunu değil, az önce de ifade ettiğimiz gibi önermenin *genesis*'i açısından tecrübeden hareket ettiğini kastediyoruz. Burada *a posteriori*'nin biraz daha usule ve yola atıfta bulunduğunu, analitiğin ise sonuçta ulaşılanla işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Hegel'in *Phänomenologie des Geistes*'ın girişindeki ifadeleri de konunun anlaşılması açısından yol gösterebilecektir. Hegel, matematiği ve matematiksel düşünmeyi eleştirirken matematiğin önermelerine belli bir ispat yoluyla ulaşıldığını ancak ulaşılmak istenen sonuçlar elde edildiğinde o ulaşma yönteminin herhangi bir öneminin kalmadığını ifade eder.⁴⁸² Ona göre felsefe böyle olmamalıdır, çünkü önemli olan bilfiil hale geçmektir ve nesnelerde bilfiil olmaktır.⁴⁸³ Bilfiil olma o erişim yolunu kendi içerisinde içeriyorsa gerçektir. Bu yüzden Hegel matematiğin felsefenin paradigması olamayacağını ifade eder. Esasında bizim de analitik *a posteriori* ile söylemeye çalıştığımız şey buna benzerdir. Öyle analitik önermeler vardır ki tecrübe ve tecrübenin teşrihi olmaksızın analitik oldukları fark edilememektedir. Bazı şeylerin adını, terimini ve tanımını bilmek analitikliğini teslim etmek için yeterli olmayabilir. Bu noktada *a posteriori* olana yani o şeyi tecrübeye fark etmeye ihtiyacımız bulunmaktadır.

Bu noktada kısasla ilişkisi içerisinde analitik *a posteriori* bilginin mahiyeti sorgulanabilir. Kıssa modeline dayanarak ve bu modele göreli bir bilgi ortaya çıkmasından söz etmekteyiz. Bu ise mutlak anlamda bir bilginin ötesinde, hissetmenin ve muhakemenin mevcut imkânlarıyla ortaya koyabildiğimiz bir bilgi içerisinde ele alamadığımız bir meseleyi kısas modeline dayanarak farklı bir şekilde ele almayı ifade etmektedir. Bu noktada iki husus önemli hale gelmektedir. İlk olarak kendisini ampirik fenomen ve olgularla sınırlamayan bir bilgi arayışından söz etmekteyiz. Burada bir

⁴⁸² G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1979, s. 24.

⁴⁸³ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 27.

şekilde biz sadece ampirik tecrübeye değil, kıssalarda ifade edilene istinat ederek bir kuram geliştirmeye çalışıyoruz. Analitik *a posteriori* aslında bize bir model olarak kıssayı açıklamaya çalışma çabası içerisinde ve çıkarılan hisse üzerinden edinilen bir bilgi sunmaktadır. Bu bakımdan özellikle felsefi anlamda önemli gördüğümüz kıssalar daha önce başka kuramlar ve usuller cinsinden ifade edilemeyen ve bilinmeyen şeylerin ifade edilebilmesi için bir araç sağlamaktadır. Ancak amacımız mevzubahis bilgiye bir başka usulle ulaşılamayacağını ve kıssanın bu anlamda zorunlu bir usul olduğunu söylemek değildir. İkinci olarak yukarıda ifade ettiğimiz merdiven metaforunu hatırlatarak kıssanın bize ulaşmak istediğimiz ancak mevcut muhakeme faaliyetiyle erişemediğimiz şeyler için bir merdiven sunduğunu düşünüyoruz. Kıssanın kendisi merdiven olarak çok çeşitli olmakla birlikte tek bir kıssadan hareketle farklı yerlere çıkmak da mümkündür. Bu bakımdan kıssanın tek bir okumasının olmayacağını söyleyerek bir tür genişletmenin de mümkün olduğunu vurgulamaktayız. Analitik *a posteriori* yargı, *a posteriori* bir tecrübeden hareketle orada kendisini açan tanımsal bir şeyin farkına varmaktır. Kıssa bize *a posteriori* bir bilgi vermektedir. Kıssayı açıklayacak bir kuram geliştirip bu kuramın çerçevesinde ulaşılan sonuçlar ise analitik ifadelerdir. Dolayısıyla kıssadan hareketle *a posteriori* olandan analitik ifadelere ulaşılmaktadır. Analitik *a posteriori* bu usulün adıdır. Bu yüzden kıssanın kendimize has bir kavramsallaştırma olduğunu ve analitik *a posteriori*'nin Kant'ın sunduğu sınıftan farklı olduğunu söylerken de bunu kastetmekteyiz.

Vurgulamak istediğimiz bir diğer husus, farklı bir analitik *a posteriori* yargıdan söz ettiğimizde yeni bir yargı sınıflandırması önermediğimiz ve Kant'ın yargı sınıfına karşı çıkmadığımızdır. Kavramsallaştırmamızın farklı olması yargıya kaynağı ve ona erişilme cihetinden bakmamızdan kaynaklanmaktadır. Başka bir şekilde ifade edersek, yargının kendisinin analitik *a posteriori* olması ile ona ulaşılma ciheti veya usulü ayrı düzeylerdir. Biz yargıya ulaşma yolunun analitik *a posteriori* olduğunu ifade etmeye çalışıyoruz. Bu bakımdan tecrübenin teşrihi yani *a posteriori* olandan analitik ifadelere ulaşma usulü analitik *a posteriori*'dir. Dolayısıyla burada yine iki ayrı düzlemi ayırt etmek kavramımızı anlamayı kolaylaştıracaktır. Burada temel nokta yargılara erişme yolu, yargının *genesis*'i ve ortaya konulma süreci açısından ele aldığımızda daha önce farkına varılmayan bir imkân olarak analitik *a posteriori*'dir.

Kant'ın amacı kendi felsefî dilinin ve teşrihlerinin yargı sınıflandırmasındaki yerini tespit etmek olmadığı ve esas gayesi sentetik *a priori*'ye yer açmak olduğu için erişilme cihetinden yargının nasıl ortaya çıktığını ve *genesis*'ini ele almamıştır. Başka bir ifadeyle, Kant bir yargının hangi sınıfa dahil olduğunu söylemekte ancak o yargıya nasıl ulaşıldığı meselesine değinmemektedir. Mesela sentetik *a priori*'yi ortaya koyarken Kant beş ile yedinin toplamında on iki sayısının olmadığından hareketle buna saf görüde ulaşıyor olmamız gerektiğini söylemekle yetinmiş ve yargının nasıl ortaya çıktığını, toplama yapabilmek için neden birimlere, art ardalağa ihtiyaç duyulduğunu, bunun nicelik kategorisiyle ve sayı şemasıyla nasıl bir ilişkisi olduğunu anlatmamıştır. Oysaki yargıya *genesis*'i açısından bakıldığında ampirik bir tecrübe üzerinden, abaküsle veya bezelyelerle toplama işlemi yapsak da yargının kendisinin sentetik *a posteriori* olmadığını, bir zaman görüşüne ihtiyacımız olduğunu ve bu zaman görüşü üzerinden kendimize art arda birimlerin sentetik birliği üzerinden sunmasak aritmetik yapamayacağımızı fark etmemiz sayesinde sentetik *a priori* yargının varlığına ulaşırız. Bu açıdan bakıldığında analitik *a posteriori* bir usul cihetinden erişilme yolu olmasa sentetik *a priori* yargıya ulaşmak da mümkün değildir. Her ne kadar kendisi ifade etmese ve meseleyi bu açıdan ele almasa da Kant'ın usulü de analitik *a posteriori*'ye dayanmaktadır. Bu bakımdan herhangi bir yargının hangi sınıfa girdiğini ifade etmek analitik *a posteriori* zeminindedir. Dolayısıyla analitik *a posteriori*, mevcut yargı sınıflandırmasını mümkün kılan bir temel teşkil eder.

Herhangi bir düşünce epistemolojik olarak doğru olup olmamalarından bağımsız bir şekilde ifade edilebilir. Dil bize bu imkânı sağlamaktadır. Mesela Wittgenstein, “Dilimin sınırları dünyanın sınırlarıdır” önermesini belli bir felsefî çaba içerisinde dil üzerine geliştirdiği bir düşünce ağı içerisinde ifade etmiştir. Bu önerme olgu önermesi veya mantıksal bir önerme değildir. Filozof burada kendi tecrübesinden hareketle analitik bir sonuca ulaşmış ve bunu önermeyle ifade etmiştir. Bu önermeyi değerli kılan Wittgenstein'in düşünce silsilesi ve diğer bütün meselelerle ilişkilendirerek belli bir ağ içerisinde onu bize sunmasıdır. Bu noktada konu itimat meselesiyle ilişkili hale gelir. Herhangi bir önermenin dile getirilebilmesinde onun ifade edilebilir olmasının yanında onu kimin dile getirdiğinin önemli olmasıdır. Bu ise Aristoteles'in *Topikler*'inde diyalektik bir tartışmanın hatırı sayılır bir filozofun genel kanaate ters bir sav öne sürmesi

ile olacağı düşüncesinin ruhuna son derece uygundur.⁴⁸⁴ Mesela Parmenides'in "Varlık birdir ve durağandır" önermesi herkes tarafından dile getirilebilecek bir şeydir. Ancak filozofun itimat edilebilir bir kişi olması ve onu söylediği bağlam ve sistem bu önermeyi sıradan bir kimsenin söylediği bir cümleden farklı olarak düşünölmeye değer kılmaktadır. Biz kıssalarda da durumun buna benzer olduğunu düşünöyoruz. İnanan bir kimse için Kur'ân kıssaları, Mevlâna kıssaları ya da bir yönetmenin ya da senaristin filmi diğerlerine nazaran daha itimat edilir sayılabilir. Spekölatif bir dille söylenebilecekken neden kıssa diliyle anlatılanı benimseyeceğimiz muhtemel sorusuna bir yanıtın bu olabileceğini düşünöyoruz.

Filozof, kendi tecrübesinden hareketle farkına vardığı şeylere dair sonuçlara bizi ikna etmeye çalışmaktadır. Bu durum, filozofun farkına vardığı önyargılara kapılmaksızın ele alındığında ulaştığı sonuçların bütün insanların tecrübesine genişletilebileceğini ifade eder. Bu anlamda bir açıdan *philosophia* faaliyeti kişinin kendi tecrübesinin anlamlandırmasıyla ilgili bir faaliyet olarak görölebilecektir. Bu ise *a posteriori* olanın analitik sonuçla nihayetlenmesi yani analitiğini ifade eder. Felsefi faaliyetin esasında analitik *a posteriori* yargılar cihetinden yapılıyor olması, kıssaların konumunu anlamak için önemli bir yerde bulunmaktadır. Başka bir açıdan düşünödüğümüzde filozofun kendi tecrübesinden hareketle bir kıssa anlattığı ve bizi ona ikna etmeye çalıştığı da ifade edilebilir. Bu bakımdan, her filozofun aslında spekölatif söylem içerisinde konuşsa da bize kendisinin içinden geçtiği bir kıssayı anlattığını söyleyebiliriz. Merdiven metaforunda anlattığımız gibi bir merdiven olarak kıssanın önemli olduğunu fark ettiğimizde analitik *a posteriori* usul karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda herhangi bir felsefeci kendi tecrübesinden hareketle bir kıssa anlatmakta ve bize analitik *a posteriori* bir bilgi vermektedir. Filozof felsefesini bir kıssa ile değil, spekölatif bir metin üzerinden gerçekleştirmektedir. Bizim analitik *a posteriori* olandan hareketle söylemeye çalıştığımız şey, kıssanın da bir tecrübenin içinden geçerek analitik olarak kendisini gösteren bir şeyin farkına varmayı sağladığı ve bu anlamda kognitif bir değere sahip olduğudur. Bu ise kıssanın esasında bir model olduğu düşünösesiyle desteklenir.

⁴⁸⁴ Aristoteles, *Organon: Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1952, s. 23.

3.2.3. Kıssa ve Aşkın Öte İlişkisi

İkinci bölümün sonunda biçimsel dizge, model ve nedensellik içerisine dahil edilmeyen bir ötenin mevcut olduğunu izah etmiş ve kıssanın bu üçlü çerçeveden farklı olarak öteyi kendi içerisinde barındırdığını ve bunun kıssayı bilimsel modellerden ayıran önemli bir özellik olduğunu söylemiştik. Bu kısımda kıssa ile öte arasında nasıl bir ilişki olduğunu daha detaylı ele alacağız.

Kıssada iki farklı öte söz konusudur. İlki kıssanın ilerleyişi sırasında sunulan sahenin ötesi yani her an kıssanın devamında bizi bekleyen içkin ötedir. Kıssada anlatılanın devamının olması ve onun kendisini yavaş yavaş açması anlamında kıssa içkin bir öteye sahiptir. İçkin öte, kıssada anlatılanın safha safha açılması ve kıssanın devam eden akışında yeni sahnelerle karşılaşılması anlamında bir öteye işaret eder. Bu açıdan içkin öte kıssanın kendi gelişimini sunmaktadır. İkincisi ise kıssanın tümünü aşan aşkın ötedir. Aşkın öte, kıssada anlatılanın kendisini belli safhalarda açması anlamındaki içkin öteyi aşan bir şeye karşılık gelir. Bahsettiğimiz aşkın öte biçimsel dilde inşa, modeller ve nedensellik bağlamında bunlara dahil edilemeyen ve pozitif olarak değil, negatif anlamda var olan bir öteye işaret eder. Yazar kıssayı belli bir niyetle de anlatsa ortaya koyduğu anlatı bizim aşkın öteyi farklı şekillerde düşünmemizi ve yazarın öngörmediği bir aşkınlıkla irtibat kurmamızı mümkün kılmaktadır. Ancak burada vurgulamamız gereken önemli bir nokta, aşkın öteyi yazarın niyetini aşan yorum çeşitliliğiyle karıştırmamak gerektiğidir. Kıssanın okuruna göre farklı açıklamaları ve yorumları söz konusu olabilir veya okur bahsettiğimiz anlamda bir aşkınlıkla ilgilenmeyebilir. Kıssaya dair yapılan çeşitli yorumlar kuram geliştirme faaliyeti olarak görülemeyecektir. Kıssadan hareketle kuram geliştirmenin kıssayı yorumlamaktan fazla bir anlama geldiğini vurgulamak gerekir. Dolayısıyla bu farklılaşan yorum ve açıklamalar kuram geliştirme değil, kişinin kendi perspektifinden hareketle kıssayı anlama çabası olarak görülmeye daha uygundur. Çünkü kuram geliştirme faaliyeti aşkın öteye dair olanı nesne kılmakla ilgilidir. Kıssanın kurgusu, açılışı ve devamı, farklı faillerin kıssaya giriş çıkışına dair olan içkin öteyle ilgili her şeyi, aşkın ötenin izharı ve anlatımı olarak anlamaya çalışıyoruz. Bu bakımdan kıssadan hareketle geliştirilen kuramın kendisi aslında aşkın öte perspektifinden içkin öteyi yeterli bir şekilde açıklığa kavuşturmak olarak görülebilir. Bu açıdan aşkın öte kuramımızın asli bir parçasını teşkil eder.

İçkin öte öykü okuma ya da bilimsel bir metin yazma gibi bir perspektif içerisinden farkına varılabilecek ve herkes tarafından dökümü ortaya koyulabilecek öte sunar. Okuyucunun ufku kıssa ilerledikçe gelişir ve bakış açısı değişir. Kıssanın okuduğumuz kısmıyla okumadığımız kısmı arasındaki o duvarın ya da sınırın nasıl ilerlediği, o sınır içerisinde nelerin açıldığı, kıssanın herhangi bir anında ne anlamda bir ötenin bizi beklediği belirmeye başlar. Burada söz konusu olan, içkin öteden hareketle dört bilgi nesnesi türüyle irtibatı içerisinde Kant ve sonrasındaki düşünürlerin ifade edilebilirlik araçlarıyla açılmayan ve hakkında konuşulamayan nesnelerle kıssa vesilesiyle temas kurma çabasıdır. Bu açıdan aşkın ötenin öteligi ya da aşkınlığı bizim için önemlidir. Çünkü asıl ifade etmeye çalıştığımız, kıssanın bizi belli bir dil ya da zihni çerçeveye sınırlamaya çalışan düşünüş biçimlerinin hakkında konuşulamayacağını iddia ettiği bir nesne hakkında konuşmayı sağlamasıdır.

Kant ve sonrasında hâkim olan bilim anlayışı bir fenomeni, olguyu ya da fenomen / olgu demetini açıklamak üzere bir kuram geliştirilmesini içermektedir. Fenomeni ya da fenomen demetini açıklamaya yönelmek ise dilin imkânları ile kurulan bir nesnenin söz konusu fenomenleri açıklamak için yeterli olduğuna en baştan inanmayı gerektirmektedir. Çünkü herhangi bir kuram geliştirmek, kuramın nesnenin istidatlarını yani kuvvelerini açıklayabilir olduğuna inanmak anlamına gelmektedir. Bu bakımdan söz konusu fenomenlerin ve fenomen demetlerinin oldukları gibi olmalarında belirleyici olan ve hem tutarlı hem de bağdaşık yani hem çelişki içermeyen hem de birbirini destekleyen ifadelerle kuruluşu temin edilen bir nesnenin bulunduğu düşünülür. Ancak kuramın hangi fenomeni ve birbiriyle ilişkili fenomen demetini açıklayacağını belirlemek her zaman kolay olmamaktadır. Galileo'nun ay altı ve ay üstü hareketi tek bir kuramda açıklamaya yönelmesi bu konuda bir örnek olarak verilebilecektir. Diğer yandan açıklanacak fenomenin veya fenomen demetinin kapsamının en baştan “doğru” belirlenememesinin bir kuramın geliştirilememesi veya yanlış ya da kuşatıcı olmayan kuramların geliştirilmesiyle nihayetlenmesi de mümkündür. Mesela belki de klasik mekanik ile kuantum mekaniğini tek bir kuram içerisinde bir araya getirme girişimi gerçekleştirilebilir değildir.

Kıssanın hakkında kuram geliştirilecek bir model olarak alınmasının sağlayacağı yarar tam da bu kapsam meselesiyle alakalıdır. Kıssa anlatıcısı uzay-zaman-fail üçlüsü ve içkin ötenin imkânlarını kullanarak son derece geniş yani bilimsel kuramların

açıklamaya yönelmeyi düşünmediği veya düşünmeyebileceği kadar geniş ve bu itibarla da onların açıklama girişimlerinin kapsamını aşan bir fenomen ya da olgu demetini önümüze serebilmektedir. Hatta bu demetin sınırları ilk bakışta çelişik gibi görünen fenomenlere / olgulara kadar uzanabilmektedir. Bu bakımdan kıssanın bizim doğrudan karşılaştığımız fenomen alanını genişleten bir imkânı bulunmaktadır. Kıssanın içkin ötenin alanında safha safha açılan, uzay – zamana yayılan ve farklı faillerin nokta-i nazarlarının imkânlarıyla genişleyen unsurlarını yeterli bir kuram içerisinde açıklama girişimi bu itibarla bilimsel kuramların kurmaya yöneldikleri nesnelerin alanını aşan bir aşkın öte alanına işaret eder. Burada aşkınlık fenomenologların ya da metafizikçilerin kastettiği anlamda değildir; bilimsel nesnellik anlayışı ve perspektifi itibariyle aşkınlığı ifade etmektedir. Bu meseleyi daha önce muhtelif yerlerde andığımız Hızır – Musa kıssası üzerinden örneklendirebiliriz. Kıssa içkin ötede üç olay (Hızır’ın gemiyi delmesi, bir genci öldürmesi, kendilerini misafir etmeyen köy halkının yıkık duvarını inşa etmesi) safha safha açıldığında iki farklı zaman perspektifinin olduğunu ayırt etmemizi sağlamıştır. Bilimsel kuramlar zamanı (Mc Taggart’ın terminolojisiyle) A veya B serisi olarak kabul edip harekete, entropiye vs. ilişkin kuramlar geliştirme yoluna gidebilirler. Ancak Hızır – Musa kıssasında biz biri bilimsel açıklamaların varsaydığı ile tutarlı (Musa’nın tecrübesinde ortaya çıkan) biri bilimsel açıklamaların dikkate almadıkları ve bu açıklamalar ile tutarlı görünmeyen (Hızır’ın tecrübesinde ortaya çıkan) iki farklı zaman anlayışı ile karşı karşıya bırakılırız. Zamanın farklı şekilde tecrübe edilmesi zamanın mertebeleri olduğunu fark etmemizi sağlamakta ve bize zamanın mahiyeti hakkında düşünmeye ve açıklama yapmaya davet etmektedir. Bu iki zamanın nasıl olup da aynı zamanın iki farklı yüzü olarak düşünülebileceği kıssanın tüm unsurlarını dikkate alan bir kuram içerisinde ele alınabilir. Böyle bir kuram geliştirme çabasına girişen bilimsel perspektifi aşan bir nesne olarak zamanla ilgili düşünme ameliyesine girişmiş olur.

Kıssanın kendi gelişim seyri içerisinde failin kendi tecrübesinden hareketle safha safha bir şeylerle karşılaşması ve onların farkına varması itibariyle öte meselesi yukarıda ele aldığımız analitik *a posteriori* ile de yakından ilişkilidir. Kıssa okuyup analitik *a posteriori* yönteme göre hisselere ulaşmaya çalışırız. Bu bize Kant sonrasında bilgiyle ilgili sınırlılıklar üzerinden ulaşamadığımız nesneler hakkında hükümlere ulaşmayı sağladığı için o bilgi itibariyle aşkın olan bir şeye temas etmemizi mümkün kılmaktadır.

Burada aşkın ötenin aşkınlığı mevcut bilgi anlayışları üzerinden kuşatılamamak anlamına gelmektedir. Mevcut bilimsel araştırma yöntemler açısından yani bir şeyin görüsel karşılığını teşhis etme, modelini kurma bakımından elde edilemeyen hakkında konuşmak istediğimizde kıssa *a posteriori* olarak verili olandan hareketle analitik bilgi ya da ifadeler üretmeyi sağlar. Böylece kıssa Kant ve sonrasında gelişen çerçevesi sınırlı bilgi anlayışı içerisinde üzerine konuşulamayan bir nesne hakkında, onu aşacak şekilde konuşabilme imkânı sunar. Bahsettiğimiz aşkın alan aşkın öteye tekabül etmektedir.

3.2.4. Felsefi Bakımdan Önemli Olan Kıssa

Kuramımızın temel unsurlarını izah ettikten sonra daha önce kısmen değindiğimiz, kıssa kavramımızı ifade edebiliriz. Bütün kıssalar ayırt edilmeksizin üzerinde düşünölmeye değerdir. Çünkü muhatap o kıssa üzerine düşünürken bilimsel olarak önemli olan ya da olmayan bir problem için bir kuram geliştirebilir ve o kuram üzerinden hiç bilemeyeceğimiz şeylerin ortaya çıkabileceğı birtakım yollara girebilir. Kıssada anlatılanın gerçekten olup olmadığı ya da olup olamayacağı üzerine düşünmek ciddi bir kognitif çaba gerektiren bir şeydir. Birisi kıssada anlatılanlardan hareketle nasıl bir gerçeklik kurgusu içerisinde böyle bir şeyin olabileceğı ile ilgili felsefi bir kuram geliştirir. Dolayısıyla herhangi bir kıssa bu anlamda bir aşkın öteye açılması ve bir model sunması itibarıyla bizi “var ama bilemediğimiz” şeylerle karşı karşıya bırakacak bir öykü içeriğine sahip olabilir. Bizi *theoria*’ya davet etmesi açısından bütün kıssalar dikkate değer olsa da nitelikli bir kıssa dört bilgi türü nesnesi ve özellikle üçüncü türdeki “varken bilemediğimiz” nesneler türünde, bilinebilirliğin sınırlarına tam uymayan ve onun dışında kalan şeylerin düşünölebilmesi ve haklarında konuşulabilmesini sağlayacak bir kuram geliştirmeye insanları teşvik eden bir hikâye ortaya koyar. Başka bir ifadeyle burada önemli olan, önceki kısımlarda izah ettiğimiz üzere kıssa ile dört tür bilgi nesnesi arasında kurduğı ilişkidir. Dolayısıyla kıssanın dört bilgi türüyle anlattığımız şekilde ilişki kurması, inşai bir özelliğe sahip olması, iki tür öte fikri ve analitik *a posteriori* bir hisse çıkarmak üzerinden ayırt edici olduğı kanaatindeyiz. Tersinden şöyle de ifade edebiliriz, bahsettiğimiz bu özelliklere sahip olan öykü, hikâye ve sinema gibi her anlatı bizim gözümüzde kıssa olarak isimlendirilmektedir. Bu bakımdan herhangi bir fantastik bir öykü veya bir film de bahsettiğimiz bağlamda ve aşkın bir öteyle irtibat kurmamıza davet

etmesi üzerinden anlaşıldığı ölçüde kıssa olarak okunabilecektir. Bu açıdan bakıldığında Kur’ân kıssaları, Mevlâna kıssaları ya da belli şartları sağlayan filmler, bir üst sahnenin düşünülmesi üzerinden kuram geliştirmemize ve gerçekliğin farklı yönlerini aydınlatmamıza vesile olabilir. Bu noktada kıssayı diğer anlatı türlerinden ayırt eden şartlar önemli hale gelir. Bir kıssanın felsefi anlamda önemli bir kıssa olabilmesi ve bu itibarla kognitif bir değere sahip olabilmesi için şu şartları haiz olması gerekir:

1. İçkin ve aşkın öte özelliğine sahip olmak
2. Failin bir tecrübenin içinden geçmesi ve bunun safhalarının ayırt edilmesi
3. Dört farklı bilgi nesnesiyle irtibatımızı kurması ancak “varken bilemediğimiz”

üçüncü tür bilgi nesnelerinin ön planda olması

4. İnşai bir tarafının olması

Bir kıssa bu şartları sağlaması kaydıyla felsefi anlamda öneme sahip olacaktır. Görüleceği üzere kıssanın felsefi anlamda önemli ve değerli olabilmesi için anlatıcı failin mutlak surette itimat edilecek biri olması gerekmemektedir. Diğer yandan bir kimse ilahi bir varlığın veya peygamber, veli veya bilge olduğuna inandığı bir kimsenin anlattığı kıssayı diğerlerine nazaran daha çok itimat edilecek nitelikte bulabilir ve bunda bir mahzur yoktur. Nitekim Aristoteles’in diyalektik tartışmaların hatırı sayılır bir felsefecinin genel kanaatine ters bir önerme öne sürmesiyle başlayacağını belirttiği düşüncesine istinaden felsefe faaliyetinin itimat meselesiyle yakından ilişkili olduğunu ifade edebiliriz. Dolayısıyla itimat söz konusu olduğunda bir kimse ilahi bir varlığın veya herhangi bir peygamberin anlattığı kıssada hikmetler olduğunu düşünerek o kıssayı daha değerli bulabilir ve onu gidip görenin gözünden birtakım hakikatlerin sembolik bir dilde ifade edilmiş hali olduğuna inanabilir. Bilgelik vasfına sahip bir kimsenin özellikle “varken bilemediğimiz” nesnelerle ilgili olarak temaşa ettiklerinin anlatıldığı bir kıssanın her ne kadar hangi hakikatin sembolik ifadesi olduğu mutlak surette karara bağlanamasa da muhatabın böyle bir kıssayı ilgiye mazhar görmesi muhatabın neyi itimat edilmeye değer gördüğüyle alakalıdır. Kendimizi kıssada anlatıldığı gibi konumlandırırsak daha önce teorik olarak bilimsel alanda yapılamayan açılımların da mümkün olabileceği bir düşünüş tarzına geçiş yapabilmemiz kanaatimizce mümkün görünmektedir.

Buraya kadar kıssaya dair temel kavramlarımızı gösterdik ve felsefi bakımdan önemli olan kıssayı ifade ettik. İlk bölümde Kant ve sonrasındaki gelişmelerin bilinebilirlik açısından nasıl bir şema sunduğunu izah etmeye çalışmıştık. “Bilinemezin

İfade Aracı Olarak Kıssa” tabirimiz itibariyle kıssanın bilinemez nesne türleriyle nasıl bir ilişki kurduğunu ele aldık. Bundan sonraki aşamada tabirin ikinci kısmı olan kıssanın ifade edilebilirlikle ilişkisini ortaya koyacağız. Bunun için bilinebilirlikten ifade edilebilirliğe geçiş sürecini anlamak gerekmektedir. Sonraki kısımda ilk bölüme benzer şekilde Kant ve sonrasında gerçekleşen dile dönüş sürecini ele almayı ve bu itibarla kıssanın ne anlamda bilinemezin ifade aracı olduğunu izah etmeyi amaçlıyoruz.

3.3. İfade Edebilme İmkânı olarak Kıssa

3.3.1. Kant Sonrası Dile Dönüş: Nesnenin Dilde İnşa Edilmesi

İlk bölümde Kant’ın düşünme (Alm. *Denken*) ve bilme (Alm. *Erkenntnis*) arasında yaptığı ayrımı ele almıştık. Bu ayrımın Kant’ın felsefesinde merkezi bir yerde konumlandığını söylemek zor olmayacaktır. Kant’ta bilginin kavram (Alm. *Begriff*) ile görünün (Alm. *Anschauung*) birlikteliğiyle ortaya çıktığını anlatmıştık. Kavram görüyle birleşmediğinde yani görüde bir karşılığa sahip olmadığında en fazla bir düşünce formundan söz edilebilmekte ancak hiçbir şekilde bilginin ortaya çıkmasından bahsedilememektedir. Bu sebeple Kant, düşüncede bir düşünce nesnesi gibi kurulabilen ancak görüde bir karşılığı verilemeyen şeyler hakkındaki muhakemeyi de kötü anlamda metafizik ve yanılsama olarak görmektedir. Kant esasında bu nesnelerin muhakemeyi mümkün kılan saf akıl kavramları (ruh, kozmos, tanrı) olmalarına rağmen kendilerine varlık atfedildiğini ve birer nesneymiş gibi telakki edildiklerini söyleyerek metafizikçileri eleştirmişti. Bu üç kavramla ilgili onların bilgi verebilecek nesne olmadığını sadece muhakemeyi mümkün kıldıklarını, herhangi bir şey bilmemizi sağlamadıklarını ve onları kendi başına birer nesne olarak düşündüğümüzde bir yanılsamaya kapıldığımızı Kant anlatmıştı. Bu konuyu ilk bölümde detaylıca ele almıştık. Bu noktada ortaya çıkan asıl mesele herhangi bir görüsel karşılığını fark etmeden ya da inşa etmeden iki farklı düşünce nesnesinin düşüncede nasıl ayırt edilebileceğidir. Bu meselenin tezimiz açısından önemi, bilme ve düşünmeye dair ayrımın sonraki aşamada dile bağlanıyor olmasıdır. Bu da dilsel bir anlatı olması sebebiyle kıssanın bilinemezi dilde ifade imkânını anlayabilmek açısından önemli bir geçiş sağlayacaktır.

Herhangi bir şeyi bir nesne olarak kavramak ve bir nesneyi düşünmek bir yargıda bulunmayı gerektirir.⁴⁸⁵ Yargı fiili, hakkında konuşulan nesneyi kendimize sunmamızı sağlar. Nesne yargı mekânında, yargı dolayımıyla inşa edilip var olmakta ve dolayısıyla aslında düşünsel bir mekânda var kılınmaktadır.⁴⁸⁶ Daha önce detaylı şekilde izah ettiğimiz üzere bir şeyin nesne olarak kavranılması resmetme kurallarının birliği olan kavramın o kurallara göre oluşturulan bir imgeyle hissi malzemenin tabir caizse çakıştırılması ve sentezleme faaliyeti neticesinde gerçekleşir. Sentezleme faaliyeti hissetme yoluyla edinilen ve dolaysızca karşımızda bulunan bir malzeme mevcutken anlamlıdır. Ancak görü üzerinden verilmemiş kavramların nasıl sentezlendiği ve bunların mekânının neresi olduğu Kant tarafından açılmamıştır. Sentezleme faaliyetinin gerçekleşmediği bir durumda neyi düşünebileceğimizi sorduğumuzda Kant, görüsel karşılığını ayırt edebildiğimiz bir nesnenin düşünülebilir olduğunu söylerken görüsel karşılığı olmaksızın iki düşünce nesnesinin birbirinden nasıl ayırt edileceğini anlatmamıştır. Bilgi üretmeden bağımsız olarak, sentezleme faaliyeti ve hissi malzeme olmaksızın düşüncenin hangi mekânda mevcut olduğu konusu Kant'ta ele alınmamaktadır. Başka bir açıdan ifade edersek, kavram bir yargı fiili içerisinde ortaya çıkıyorsa o zaman bu kavramların mekânı neresidir ki saf akıl kavramı onları sentetik bir birlik içerisinde tutmaktadır sorusunun yanıtı Kant'ta bulunmamaktadır. Kant düşünülebilir olanı özellikle mevzubahis idealarla sınırlamış ve düşünce alanının zenginliğini ve onlarla nasıl temasa geçebileceğimizi açıklamamıştır.⁴⁸⁷ Esasında bu konu Kant'ın çalışmalarında üzerinde durmadığı dil meselesiyle ilgilidir. Kant muhayyilenin bir başka imkânı yani nesnelere işaret eden birimler ve onların sentezlenmesi üzerinden düşüncenin sunulduğu şeklinde bir anlayış geliştirebilirdi. Ancak dil felsefesi Kant'ın temas etmediği bir alandır.⁴⁸⁸ Dil söz konusu olduğunda bir nesnenin algılanmasındaki

⁴⁸⁵ Çitil, *Matematik ve Metafizik*, s. 10.

⁴⁸⁶ Çitil, *Matematik ve Metafizik*, s. 11.

⁴⁸⁷ *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde bu konu estetik ideanın akıl idealarını temsil etmesini mümkün kılan sembol kuramı üzerinden ele alınır. Sembolik temsil kısaca açısından da önemli bir temel sağlamaktadır. İlerleyen kısımlarda bu konuya değineceğiz.

⁴⁸⁸ Kant *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin estetik kısmında güzel ve yüce olanın kendine özgü duygularının tek yönlü iletilebilirliği üzerine odaklanır. Teleolojik kısımda, teleolojik bir sistem olarak doğanın içkin sonunun iletişim yoluyla inşa edilen insan kültürü olduğunu öne sürer. Bu odaklar göz önüne alındığında, iletişimin merkezi aracı dilin Kant'ta ana temalardan biri olması beklenirken böyle olmadığını görürüz. Kant düşüncesinde dilin sistematik bir yeri bulunmamaktadır. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde dil dolaylı yoldan çalışmanın merkezinde yer almasına rağmen hakkında birkaç dağınık ama önemli ifadeyle sınırlı

gibi bir süreç değil, nesneye işaret eden işaretlerin sıralanması, ayırt edilmesi ve onlar üzerinden anlamlara ulaşılması söz konusudur. Dildeki o ayrım üzerinden nesne hakkında konuşmaya başlarız ve onun karşılığını tecrübemizde ayırt ederiz. Ancak Kant dilin çerçevesi içinde hakkında konuşulabilen anlamında düşünce meselesini açmamıştır. Kant sonrasında nesne anlayışının zihin odağından dil odağına doğru kayması tez açısından kilit noktayı oluşturur. Kıssanın bu meseledeki yeri ve işlevini anlayabilmek için dile dönüş diye tabir edilen bu süreçten kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

Düşüncedeki nesne ile bilgi nesnesi meselesini ayırt etme çabası Kant sonrası felsefenin en önemli açılımlarından biri olmuştur. Daha önce ele aldığımız üzere, Frege düşünceden (Alm. *Gedanke*) bahsederken dil ile ilişki kurmaktadır. Buna göre doğru ya da yanlış olarak nitelermeksizin dildeki ifade üzerinden bir düşünceyle temas kurulacağını ifade etmektedir. Herhangi bir dilsel ifadenin doğru ya da yanlış olması fark etmeksizin ifade ettiği bir düşünce vardır. Frege’de düşüncenin çağdaş dönemde anlaşıldığının aksine öznel ve zihinsel bir durum ifade etmediğini, nesnel olduğunu vurgulamıştık. Dilin imkânlarıyla ayırt edilen bunun gibi düşünceler bilgi vermek durumunda değildir. Burada dikkat çekilen husus, dil ile düşünce arasındaki yakın ilişkidir. Aslında dilin imkânları üzerinden çelişkiye düşmediğimiz müddetçe düşünebileceğimiz her şey yani sayılamaz sonsuz düşünce dilin imkânlarıyla sunulabilmektedir. Böyle bir durumda düşünce alanıyla temas dil ve dolayısıyla söylenebilirlik üzerinden kurulmaktadır. Frege’nin *Begriffsschrift*’i kurulduktan sonra özellikle Hilbert’in katkısıyla düşünülen biçimsel dizgeler aslında düşünce biçimi olan ama içeriği olmayan yani görüsel karşılığı bulunmayan nesnelerin kurulduğu mekân olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Dilin felsefi tartışmalarda merkezi rol üstlenmesi yirminci yüzyılda gerçekleşmiş, bu yüzyılın en çarpıcı özelliklerinden biri dile olan ilgisi olmuştur. Dile dönüş, dile olan ilginin analitik gelenek içinde aldığı biçimdir ve gelişimi analitik felsefenin yükselişiyle paralellik arz eder.⁴⁸⁹ Analitik felsefeyi diğer okullardan ayırt eden şey, düşüncenin felsefi açıklamasına dilin felsefi açıklaması yoluyla ulaşılabilceği ve ikinci olarak kapsamlı bir

kalmaktadır. Bkz. Robert Wood, “The Place of Language: From Kant to Hegel”, *The Linguistic Dimension of Kant’s Thought: Historical and Critical Essays*, ed. Frank Schalow ve Richard Velkley, Evanston: Northwestern University Press, 2014, s. 29-30.

⁴⁸⁹ Glock, “Linguistic Turn”.

açıklamaya ancak bu şekilde ulaşılabilceği inancıdır.⁴⁹⁰ Buna göre felsefenin düşünceyi araştırması dilden bağımsız olarak gerçekleşemeyecektir.

Felsefi odağın dile yönelmesi hususunda semantik geleneğin ortaya çıkması önemli bir adım oluşturmaktadır. Kant sonrası on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan düşünce ve gruplar özellikle *a priori* anlayışına yönelik tutumlarıyla belirginlik kazanmıştır. Bu çerçevede ortaya çıkan pozitivizm ve Kantçılık akımlarının yanında anılabilecek bir diğer önemli grup semantik gelenektir. Kant'ın saf görüşü fikrini bilimsel *a priori* açıklamasının merkezine yerleştirmesine karşı çıkan mantıkçı pozitivistler bu görüşün sonuçlarını kabul etmeyip sentetik *a priori* yargıların varlığını inkâr etmişlerdir. Semantik geleneğe dahil olan düşünürler ise daha iyi bir yol bulmaya çalışarak sentetik bile olsa *a priori* bilginin varlığının şüphe götürmediğini ancak saf görüşe başvurma bilimin gelişimine engel olduğunu savunmuştur. Bu bakımdan Kant'ın sentetik *a priori*'yi ele alış tarzı semantik geleneği ortaya çıkaran teorilere yol açmıştır. Dolayısıyla semantik geleneğin ortaya çıkmasını sağlayan tartışmalarda sentetik *a priori* meselesinin merkezi bir rol oynadığı ifade edilebilecektir. Semantik gelenek Bernard Bolzano'nun yazılarında doğmuştur. Bolzano'ya göre *prima philosophia* olarak adlandırılan ilk felsefe, metafizik veya ontolojiyle ilgilenmek yerine semantik, yani dilin ve anlamının incelenmesiyle ilgilenmelidir. Bu yaklaşımı ilk ortaya atan kişi olarak kabul edilen Bolzano semantik geleneğin kurucusu olarak kabul edilmiştir.⁴⁹¹ Semantik geleneğin uzlaştığı şey, Kant'ın bilgi teorisinin ve özelde *a priori*'nin ele alınışındaki temel yanlışın yanlış anlam kuramı olduğudur.⁴⁹² Semantik geleneğe göre tüm idealist kafa yanlışlıklarının kökeninde anlam meselelerine ilişkin yanlış anlamalar bulunmaktadır. Bu sebeple onların ilgisi kavram, önerme ve anlamlara yani söylediklerimizin içeriğine ve yapısına yönelmektedir. Buna göre doğru bir *a priori* anlayışı için semantiğin anlaşılması gerekmektedir. Semantik geleneğin problemi *a priori*, karşı çıktığı Kant'ın saf görüşü, amacı saf görüşün rol oynamadığı bir *a priori* anlayışı geliştirmek, stratejisi ise bu teoriyi anlambilimin gelişimine dayandırmaktır.⁴⁹³ Semantik geleneğe göre Kant'ın aslında dilin anlam ciheti üzerinden nesnelerin bize verildiğini söylemesi gerekirdi. Bu sebeple semantik gelenek

⁴⁹⁰ Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1993, s. 4.

⁴⁹¹ Coffa, *The Semantic Tradition*, s. 23.

⁴⁹² Coffa, *The Semantic Tradition*, s. 7.

⁴⁹³ Coffa, *The Semantic Tradition*, s. 22.

semantik bir perspektiften Kant'ı geliştirip bir açılım yapmaya çalışmıştır. Kant metafiziği elemek için düşünülebilir ama bilinemez olanı oldukça sınırlarken semantik gelenek düşünülemez olanı ifade edilebilirlik üzerinden genişletmeyi amaçlamıştır. Buna göre Kant her ne kadar meseleyi zihni olanla sınırlasa da düşünceyi dil üzerinden incelemek ve düşüncede tutulanla ilgili neler söylenip söylenemeyeceğini ele almak mümkündür. Buraya kadar analitik ve semantik gelenek üzerinden Kant sonrası meselenin nasıl dile kaydığını ele almaya çalıştık. Bu noktada önemli bir isim Ludwig Wittgenstein olduğu için şimdi onun dil ve felsefe ilişkisine dair düşüncelerine yer vereceğiz.

3.3.2. Dilde Sınır Çizmek

Dile dönüşün esasında Wittgenstein tarafından *Tractatus*'ta başlatıldığı söylenebilir.⁴⁹⁴ *Tractatus*, Kantçı bir girişim olarak görülebilir. Çünkü Kant bilebildiklerimizi yani fenomenler ya da deneyimin mümkün nesnelerini bilginin konusu kılarak deneyimi aşan kendinde olanın bilgiye konu edilemeyeceğini söylemişti. Wittgenstein da aynı sorunu teşhis etmiştir. Ona göre insanlar anlayışlarının sınırının ötesini görebileceklerine inanmaktadır.⁴⁹⁵ Ancak felsefe doğa biliminin tartışmalı alanını sınırlamaktadır (Alm. *Begrenzt*).⁴⁹⁶ Wittgenstein farklı olarak, bu sorunu bilginin sınırlarından düşüncenin sınırlarına geçirmiş ve düşünceyi de anlamlı söylemin sınırları çerçevesinde belirlemiştir.⁴⁹⁷ *Tractatus*'un önsözünde kitabın düşünmeye (Alm. *Denken*) ve esasında düşüncenin dile getirilişine bir sınır (Alm. *Grenze*) çizmeyi amaçladığını, düşünmeye sınır çizmenin ise sınırın iki tarafını da düşünmeyi gerektirdiğini ifade eder.⁴⁹⁸ Ancak bu düşünülemez olanın düşünülmesini gerektirmektedir. Bu bakımdan sınır ancak dilin (Alm. *Sprache*) içinde çizilecek ve sınırın ötesinde kalan saçma olarak görülecektir. Düşüncenin sınırlarının dil çerçevesinde çizilmesi, düşüncenin sınırlarının ötesinde kalan

⁴⁹⁴ Glock, "Linguistic Turn".

⁴⁹⁵ Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, ed. G. H. Von Wright, çev. Peter Winch, Chicago: The University of Chicago Press, 1980, s. 15.

⁴⁹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, 4.113

⁴⁹⁷ Hans-Johann Glock, "Kant and Wittgenstein: Philosophy, Necessity and Representation", *International Journal of Philosophical Studies* 5/2 (1997): 292.

⁴⁹⁸ Wittgenstein, *Tractatus*, s. 11.

şeylerin düşünölemeyeceğini ve anlamlı şekilde ifade edilemeyeceğini ifade eder. Bu bakımdan Wittgenstein felsefi düşünceye sınırı dil özelinde çizdiği için felsefeye dilsel bir boyut kazandırdığı söylenebilecektir. Nitekim Wittgenstein’a göre bütün felsefe esasında dil eleştirisidir.⁴⁹⁹

Wittgenstein’a göre felsefe düşünceyle, onun yapıları ve sınırlarıyla ilgilenir, temsilin doğası üzerine düşünür. Düşünceler ne soyut ve zihni varlıklardır ne de anlamı olan iddiasız önermelerdir; onlar gerçekliğe yansıtılan cümleler ve önermesel işaretlerdir.⁵⁰⁰ Gerçeklik düşüncede temsil edilirken bir işaretler dizisi de ancak bir düşüncenin ifadesi olduğu takdirde gerçekliği doğru ya da yanlış bir şekilde tasvir eden anlamlı bir önerme (Alm. *Satz*) olmaktadır. Düşünce tamamen dilde ifade edilebilir ve felsefe düşüncenin dilsel ifadesine sınırlar çizerek düşüncenin sınırlarını belirler. Bunun yanında “felsefe düşünölebilir olanı sınırlandırmalıdır (Alm. *Abgrenzen*), öylelikle de düşünölemez olanı. Düşünölemez olanı, içinden, düşünölebilir olanla sınırlandırmalıdır (Alm. *Begrenzen*). Düşünölebilir her şey açık düşünölebilir. Söylenebilir her şey açık söylenebilir”⁵⁰¹ diyerek felsefenin esasında bilgiyi genişleten bir eylem değil, felsefi olmayan düşünceleri açıklığa kavuşturan ve onu metafizik düşüncelerden ayıran eleştirel bir faaliyet olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁰² Kant felsefenin bilgiyi genişletmekten ziyade hata ve yanlışları önlemekle ilgilendiğini ifade ederken de Wittgenstein’ın bu düşüncelerine öncülük etmiştir.⁵⁰³ Bu bakımdan Wittgenstein felsefenin meşru alanını sınırlarlarken Kantçı düşünceye dil esasında bir yorum getirmiştir.

Yukardaki alıntıda dikkat edilmesi gereken şey, düşüncenin sınırlarının her iki taraftan da bahseden önermelerle çizilemeyeceği sadece düşüncenin içinden çizilebileceğidir. Yani bu sınırlar, sadece dilin içerisinden yani hangi işaret dizisinin anlamlı olduğunu belirleyen mantıksal gramer kuralları veya mantıksal sözdizimi tarafından belirlenebilir. Bu ise bir işaret dizisinin olası bir durumu temsil edip edemeyeceğini ve dolayısıyla bir önerme olup olamayacağını belirleyen mantıksal sözdizimi ve işaret kuralları tarafından yapılır.⁵⁰⁴ Bu sınırların ötesinde ise bilinemez

⁴⁹⁹ Wittgenstein, *Tractatus*, 4.0031.

⁵⁰⁰ Wittgenstein, *Tractatus*, 3.1, 3.32, 3.5, 4, 4.112.

⁵⁰¹ Wittgenstein, *Tractatus*, 4.114 – 4.116.

⁵⁰² Hans-Johann Glock, “Philosophy, Thought and Language”, *Thought and Language*, ed. John Preston, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 157.

⁵⁰³ Kant, *Pure Reason*, B 25, A 851 / B 879.

⁵⁰⁴ Wittgenstein, *Tractatus*, 6.02, 6.124-6

numenler ya da kendinde şeyler değil, yalnızca işaretlerin numen olmayan bileşimleri yer almaktadır. Dilin sınırları, anlamlı söylemi ifade eder. Bu anlamlı söylemin ötesindeyse Wittgenstein’a göre saçmalıklar (Alm. *Unsinning*) bulunmaktadır. Ancak Wittgenstein’ın önemseydiği şey saçmalıklar değil, kendini gösteren şeydir (Alm. *Sinnlos*). Wittgenstein Russell’a mektubunda “Asıl mesele, neyin önermelerle -yani dille- ifade edilebileceği (Alm. *Gesagt*) (ve aynı anlama gelmek üzere, neyin düşünülebileceği) ve neyin önermelerle ifade edilemeyeceği, ancak sadece gösterilebileceği (Alm. *Gezeigt*) teorisi; ki bence felsefenin temel problemi budur”⁵⁰⁵ demektedir. Çünkü ona göre iyi felsefe gösterilebilecek olanı (Alm. *Sinnlos*) söylemeye çalışır, kötü felsefe ise gösterilemeyecek olanı yani tamamen saçma olanı (Alm. *Unsinning*) söylemeye çalışır.⁵⁰⁶ Ancak tüm felsefe söylenemeyecek şeyleri söyleme girişimlerinden oluşmuştur. Bu açıdan çoğu felsefe esasında dille ilgili kafa karışıklıklarına dayanan kötü felsefedir.

Wittgenstein için yine de dile getirilemeyen vardır ve kendisini gösterir, o gizemli olandır.⁵⁰⁷ Genel olarak, kendini gösteren her şeyin tamamen dil anlayışımızdan ortaya çıktığı görülmektedir.⁵⁰⁸ Fark edileceği üzere burada odak noktası çok genel ve *a priori* bir hakikatin görülmesi değil, belirli anlamların tanınması ve anlaşılmasına evrilmiştir. Diğer yandan Wittgenstein “öyle bir duygumuz vardır ki bütün olanaklı bilimsel sorular yanıtlandığında bile, yaşam sorunlarımıza daha hiç dokunulmamıştır”⁵⁰⁹ ve “dünyanın anlamı dünyanın dışında yatmalıdır”⁵¹⁰ diyerek bir şekilde çizdiği sınırın içerisinde bütün sorunlar çözülsün de o sınırın dışında yanıtlanmayan şeylerin varlığını sürdürdüğünü ifade etmektedir. Başka bir açıdan, sınırın dışında kalan ve bize kendisini gösteren bir alanın varlığını kabul etmektedir. Wittgenstein’ın ele aldığımız bu düşünceleri Kant sonrasında meselenin dilin sınırları içerisinde belirlenir hale geldiğini görmemiz açısından önemlidir.

⁵⁰⁵ Ludwig Wittgenstein, *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951*, ed. Brian McGuinness, Oxford: Blackwell Publishing, 2008, s. 98.

⁵⁰⁶ Coffa, *The Semantic Tradition*, s. 156.

⁵⁰⁷ Wittgenstein, *Tractatus*, 6.522.

⁵⁰⁸ Coffa, *The Semantic Tradition*, s. 166.

⁵⁰⁹ Wittgenstein, *Tractatus*, 6.52.

⁵¹⁰ Wittgenstein, *Tractatus*, 6.41.

3.3.3. Felsefenin Nesne Temsil Etme Yöntemiyle İlgilenmesi

Gerçekliği temsil etme biçimimizin hangi unsurlar tarafından belirlendiği hususunda Kant şeylere ilişkin ancak onlara koyduklarımızı *a priori* bileceğimizi ifade etmektedir.⁵¹¹ Bu bakımdan nesneyi belirleyen temel özellikler, nesneleri deneyimlemenin mümkün olabilmesi için gerekli önkoşullar tarafından belirlenmektedir. Dolayısıyla deneyim nesnelerinin imkân koşulları, deneyimin olanaklılık koşullarıyla özdeştir denilebilecektir.⁵¹² Bir şey mümkün bir deneyimin nesnesi olacaksa yalnızca bir nesnenin deneyimlenebileceği koşullara uymalıdır. Bu bakımdan nesnenin yapısını belirleyen deneyimin bu yapısal özellikleridir ve fenomenleri deneyimlerken kullandığımız kavramsal şemaların yansımalarıdır.⁵¹³ Nitekim Kant, nesnelerden ziyade *a priori* olanaklı olduğu ölçüde nesnelere ilişkin bilişle (Alm. *Erkenntnis*) ilgilenen tüm bilgiyi (Alm. *Erkenntnis*) transandantal olarak adlandırarak transandantal felsefenin nesne tanımlamaktan ziyade onları deneyimlemenin koşullarıyla ilgili olduğunu ifade eder.⁵¹⁴ Bilim gerçeklik ve nesneler üzerine çalışırken felsefe soyut varlıklar da dahil olmak üzere hiçbir türden nesneyle ilgilenmemekte, bunun yerine nesneleri bilme ve deneyimleme biçimimiz üzerine düşünmektedir.⁵¹⁵ Çünkü saf aklın eleştirisinin esas görevi aklın genişlemesini sağlamak değil, onu saflaştırmak ve yanılgılardan uzak tutmaktır.⁵¹⁶ Kant'ın bu vurgularından hareketle felsefenin, nesnelerin kendisi hakkında değil, onları temsil etme ve bilme yöntemimiz üzerine transandantal bir düşünce olduğu söylenebilir.

Kant'ın bu düşüncelerini felsefi metodolojiye verdikleri önem kadar geliştirdikleri felsefe anlayışının temel özelliklerinde de benzerlik taşıyan Wittgenstein ile bir adım daha öteye götürmek mümkündür. Wittgenstein felsefenin doğa biliminin alanını sınırladığını ifade ederek Kant gibi felsefeye meşru söylem alanıyla gayrimeşru spekülasyon arasındaki sınırı çizme görevi yüklemektedir. Bu açıdan her iki filozof da felsefeye bilgiyi genişleten değil, metafiziğin aşırılıklarını frenleyen, felsefi olmayan düşünceleri açıklığa kavuşturan ve onu meşru bir çerçeveye sınırlandıran eleştirel bir

⁵¹¹ Kant, *Pure Reason*, B XVIII.

⁵¹² Glock, "Kant and Wittgenstein", s. 293.

⁵¹³ Glock, "Philosophy, Thought and Language", s. 155.

⁵¹⁴ Kant, *Pure Reason*, A 12 / B 25.

⁵¹⁵ Glock, "Philosophy, Thought and Language", s. 154.

⁵¹⁶ Kant, *Pure Reason*, A 12 / B 25.

etkinlik olarak bakmıştır.⁵¹⁷ Wittgenstein tarafından da paylaşılan düşünce, felsefenin farklı nesne türlerini ya da gerçekliğin daha genel özelliklerini betimleyerek bilimlerden sadece niceliksel olarak değil, niteliksel olarak da ayrıldığıdır. Kant’a benzer şekilde Wittgenstein, “Biz sanki fenomenlere *nüfuz etmemiz* gerekliymiş gibi hissederiz; yine de araştırmamız fenomenlere doğru değil, denebileceği gibi, fenomenlerin “*olanaklarına*” doğru yöneltilir. Demek ki biz kendimize, fenomenler hakkında kullandığımız *ifade türünü* hatırlatırız”⁵¹⁸ diyerek meselenin yönünü biraz daha dile doğru çevirmektedir. Buna göre Wittgenstein temsilin ön koşullarını gelen ham verilerden deneyimler inşa eden dilsel kurallar sisteminde konumlandırır.⁵¹⁹ Bu kurallar işaretleri nasıl birleştirdiğimizi değil, bir işaretler kombinasyonunun anlamlı olup olmadığını belirler. Wittgenstein, Kant’ın nesneleri nasıl deneyimlediğimiz sorununu gerçekliği nasıl temsil ettiğimiz ya da tasvir ettiğimiz sorununa dönüştürür.⁵²⁰ Kant’a göre gerçekliği temsillere (Alm. *Vorstellungen*) sahip olarak temsil ederiz. Wittgenstein’da ise temsil (Alm. *Darstellung, Abbildung*), zihinsel bir çağrışımdan ziyade mantık-dilbilimsel çağrışımlara sahiptir. Nitekim Wittgenstein’a göre temsilin gerçekliğin bir modeli olduğu ifade edilerek gerçekliğin modeller inşa ederek temsil edildiği belirtilmiştir.⁵²¹ Bu ise nesnenin modelde inşa edilme meselesi açısından önemli bir ifadedir.

Kant ve Wittgenstein’ın felsefenin ilgili alanının nesnenin kendisi olmayıp onu temsil ve bilme yöntemimizle ilgilendiği vurgusu konumuz açısından önemli görülebilir. Şayet felsefe, nesnenin kendisiyle değil, onu mümkün kılan deneyimin koşullarıyla ve temsil etme biçimiyle ilgileniyorsa kıssa için de durum benzerdir. Çünkü amacımız bilinemez olduğu söylenen bir nesneyi bilimsel bilgide olduğu gibi bilmek değil, o nesneye dair ifade imkânı sunmaktır. Bu bakımdan kıssa, belirtilen anlamda bir nesne temsil modeli sunar. Ancak mezkûr filozofların nesnenin temsil yöntemine yaptıkları vurgunun amacımıza uygun olduğunu düşünsek de ilk bölümde ele aldığımız Gödel’in tamamlanamazlık teoremleri, Cantor’un küme kuramı, kuantum fiziğindeki gelişmeler gibi vakalar sebebiyle fark ettiğimiz üzere, kendisinin var olduğunu gösteren ancak esas alınan yöntem itibarıyla bilgiye konu edilemeyen nesnelerin mevcut olması filozofların

⁵¹⁷ Glock, “Kant and Wittgenstein”, s. 287.

⁵¹⁸ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kant, İstanbul: Totem Yayınları, 2006, s. 61.

⁵¹⁹ Glock, “Kant and Wittgenstein”, s. 295.

⁵²⁰ Glock, “Kant and Wittgenstein”, s. 291.

⁵²¹ Wittgenstein, *Tractatus*, 2.12.

tain ettiği felsefe faaliyetinin sınırlarını sorgulamamıza sebep olur. Bu durum, nesneyi temsil etme yönteminin filozofların belirlediği gibi mutlak bir çerçeveye sınırlandırılmayacağını ve kavramsal olanın sınırlılıklarını aşan bir dile sahip olan kıssanın nesnenin temsil edilebilmesine dair bir imkân sunduğunu gösterir. Bunu nasıl gerçekleştirdiği kıssanın nasıl bir model sağladığı anlaşıldığında netlik kazanacaktır. Bu sebeple bundan sonraki kısımda bu konuyu ele alacağız.

3.3.4. Model Olarak Kıssa

Buraya kadar düşünme ve bilme ayrımı ile Kant sonrası meselenin nasıl dile döndüğünü ele aldık ve kıssanın bu iki hususta ne açıdan işlevi olduğunu anlatmaya çalıştık. Bundan sonraki kısımda kıssanın model olma işlevini ele alacağız. Bunun öncesinde nesnenin modelde inşa edilmesi hususuna açıklık getireceğiz.

Hatırlanacağı üzere Kant tecrübenin parçalanamaz bir bütün olarak görüldüğünü, zamanın aktığının farkındalığının ise çokluk fikrine sahip olmamızı sağladığını ifade etmekteydi. Basit bir şekilde ifade edecek olursak, şeyler önce nesne kurulum faaliyeti içerisinde tane haline getirilir sonrasında da kişinin hayatta kalma kaygıları sebebiyle içinde bulunduğu ortam sınıflandırılır. Yargı mekânında kavranılan şeyin bir imge üzerinden bir karşılıkla çakıştırılması mümkünse bu durumda bilgi oluşur. Bunun ötesinde burası ve buranın bütünü hakkında bilgi sahibi olmak imkânsız görülmüştür. İmge ise esasında şemalara dayanmakta şemalar da zamanın saf belirlenimi olarak var olmaktaydı. Kant sonrasında şemaların küme kuramının aksiyomlarına ve bir şeyin küme olabildiğini belirleyen genel kurallara dönüştüğünü ifade etmiştik. Mevzubahis imgeler de kümelere ve küme modellere dönüşmüştür. Buna göre dil ile ilişkisi içerisinde herhangi bir şeyin modeli olması durumunda onun bilindiğı söylenmektedir. Nesne, onun görüsel karşılığı ve ikisi arasında bağı kuran şema üçlü çerçevesinde aracı rolündeki şema, zihinden dil odağına kayılması sonrasında aracı model haline gelmiştir. Buna göre bilgi de model üzerinden fenomenal alanın sunulması ve modeli açıklayan bir kavram geliştirilmesi neticesinde ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan küme kuramsal modeller, fiziksel ya da başka tür modeller tain edebildiğimizde bu düşünülebilir ve bu anlamda da hakkında konuşulabilir nesnelere bilimsel bilgi üretmeye başlanması anlamında Kantçı ruh devam etmiştir. Teorik terimleri yorumladıktan sonra deney ya da gözlem

önergeleri bir fenomeni açıkladığında -buna hipotetik abduktif metot da denilmektedir- varsayım ve postulatlarımız içinde kurulan nesneden türetilen gözlem önermesi gerçek bir şeye karşılık gelebiliyorsa, bilimsel kuram fenomeni açıklamış olmaktadır. Dolayısıyla bilgi de esasında o düzeyde ortaya çıkmaktadır.

Bu çerçevede bilimin kesinliğine öykünen bir felsefe yapma biçimi savunulur hale gelmiş ve felsefenin alanını da bilimlerin aydınlattığı alanla sınırlama eğilimine girilmiştir. Felsefenin apodeiktik hale getirilmesi bilimselleştirilmesi üzerinden gerçekleşmiş ve bu itibarla doğrulanamayan şeyler hakkında konuşmanın anlamsız görülmesi sonucuna ulaşılmıştır. İlk bölümlerde de göstermeye çalıştığımız gibi var olduğunu bildiğimiz ancak dilin imkânları içerisinde hakkında konuşamadığımız ve modelini inşa edemediğimiz şeylerin alan ise felsefenin meşru olduğu düşünülen sınırları dışında bırakılmıştır. Ancak Kant sonrasında semantik geleneğin açılım çabası ilk bölümde de detaylı şekilde ele aldığımız dil üzerinden Gödel teoremleri, Cantor'un küme kuramı ve bilim üzerinden kuantum fiziği gibi alanlarda sorunlarla karşılaşmış ve dilin sınırları içerisinde hakkında konuşulamayan ancak var olduğunu bir şekilde gösteren vakalar gündeme gelmiştir. Dolayısıyla özellikle teorik terimler söz konusu olduğunda onların düşüncede dilin imkânlarıyla inşa edilmesi ve matematiksel olarak incelenebilir olmalarının herhangi bir bilginin ortaya çıkmasını garanti etmediği görülmüştür. Ancak tam da bu noktada söylenebilir olan yani dilin hakkında konuşabileceği, bilinebilir olanı ve bu anlamda açıklaması verilebilir olanı aşan bir tarafa sahiptir. Genel olarak ifade edilebilirliğinin sınırlarının sorgulanmasına neden olan meseleler çağdaş döneme tartışma zemini oluşturmaya başlamıştır. Bu noktada bilinebilir olanla ifade edilebilir olan arasındaki boşluk, fark ya da fazlalığın dilin içerisinde nasıl tutulabileceği sorusuyla karşılaşılır. Eğer bazı kavramların küme kuramsal ya da fenomenal bir modelini ortaya koyamıyorsa ancak araştırma yapıp bulabileceğimizi düşünüyorsak ya da belki de araştırmayla da hiçbir zaman bulamayacağımız nesneler hakkında anlamlı bir şekilde konuşabilmek istiyorsak bilim yaparken kullandıklarımızdan farklı bir modele ihtiyaç duyuyoruz demektir. Bu noktada bizim kanaatimiz bilimsel yöntem içerisinde üzerine konuşulması imkânsız görülen mevzubahis alanın bilimlerin değil, felsefenin içerisine tekrar dahil edilmesi gerektiği yönündedir. Bahsettiğimiz bu alanı da dikkate alan bir felsefe yapabilmek için ise bilimsel modelin ötesinde bir yöntem gerekmektedir. Bu hususta bilimsel modelleri aşan bir modele ihtiyacımız bulunmaktadır. Bu noktada Kant

sonrasındaki açılımın yanında bir açılım daha yaparak ifade edilebilirliğin imkânlarını genişletmeyi öneriyoruz ve bunu da kıssa vesilesiyle gerçekleştirebileceğimizi düşünüyoruz. Bu modeli kıssanın sağlayabileceği ve tekrar ifade etmek gerekirse onun bilimin değil felsefenin alanını genişletmek için kullanılabileceği kanaatindeyiz. Kıssa daha önce ele aldığımız model fikrinin gelişmiş ve sofistike bir halidir. Kıssanın sadece bilinebilir olanı değil, bu anlamda söylenebilir olmakla beraber değişik şekillerde bilinemez olanları da bize sunabilecek bir araç olduğunu düşünüyoruz. Böylece az önce söylemiş olduğumuz bilinebilir olanla ifade edilebilir olan arasındaki boşluğun kıssa vesilesiyle kapanmış olacağını ifade etmek mümkündür.

Kıssanın kuramdan ziyade model olarak ele alınmasının uygun olacağı kanaatindeyiz. Kıssanın model olma işlevini Max Black *Models and Metaphors* çalışmasında metafor ve model arasında kurduğu ilişki ve Ricoeur'ün buna ilişkin yorumunu temel alarak izah etmeye çalışacağız. Black üç tür modelden söz eder; hedef sistemin küçültülmüş veya büyütülmüş kopyaları olan ölçek model, orijinaldeki ilişki ağını yeni bir ortamda olabildiğince aslına sadık kalarak yeniden üretmek için tasarlanmış yapısal özdeşlik kuran analogik model ve epistemolojik bakış açısından gerçek modeller olan ve daha kolay tasvir edilebilen kuramsal modeller.⁵²² Kuramsal modeller hayali bir nesne inşa edip onun özelliklerini daha karmaşık bir gerçeklik alanına taşır. Black'e göre gerçeklik alanını hayali bir kuramsal model açısından, bu şeyler hakkındaki dilimizi değiştirerek tasvir etmek şeyleri farklı görmenin bir yolunu teşkil etmektedir. Bu açıdan dilin değişmesi, buluşsal bir kurgunun inşasıyla ve bu buluş işlevinin gerçekliğe aktarılmasıyla ilerlemektedir.⁵²³ Black modelleri metaforlarla birlikte düşündüğünde bilimsel modeller kurgusal olana ve poetik dile yakın bir yerde konumlanmaktadır. Ricoeur, Black'in çalışmasında ele aldığı şekliyle metafor ve model arasındaki ilişkinin bizim gönderim meselemizde önemli olduğunu belirtir.⁵²⁴ Çünkü Black, şiirsel söylemle bilimsel modellerin işleyişi arasında bir analogi kurarak metaforların modellerle benzerlik arz ettiğini düşünmektedir. Gerçeklikle ilişki açısından şiirsel dil için metafor neyse bilimsel dil için model odur. Dilde doğrudan veya eksiksiz bir şekilde konuşulamadığı durumlarda modeller kullanılır, analogi ve metaforlara başvurulur. Benzer şekilde model

⁵²² Black, *Models and Metaphors*, s. 220-223.

⁵²³ Paul Ricoeur, "Parole et Symbole", *Revue des Sciences Religieuses* 49/ 1-2 (1975): 159.

⁵²⁴ Ricoeur, "Parole et Symbole", s. 158. Ayrıca bkz. Varlık, *Temellük ve Tahayyül*, s. 291.

daha genel bir metafor türü olarak işlev görmekte ve model ile metafor kullanımı arasında benzerlikler bulunmaktadır.⁵²⁵ Metaforun yalnızca basit bir şeyi söyleyip başka bir şeyi kastetme anlamına indirgenememesi ve onun genişletilmiş anlamlar sunması ve bilişsel ve duygusal bir özelliğe sahip olmasına benzer şekilde bilimsel modeller de araçsal bir bakış açısına indirgenmemeli ve spekülatif araçlar olarak görülmelidir.⁵²⁶

Model, gerekçelendirme veya kanıtlamayla değil, keşif mantığıyla ilişkilendirilmiştir.⁵²⁷ Ancak bu, modelin epistemolojik bir temelini olmadığı anlamına gelmemektedir. Bilakis, modelin bilişsel bir süreci ve kendi içinde rasyonel bir sistemi bulunmaktadır. Bilimsel modelin bu keşif mantığı onun aynı zamanda şiirle birlikte düşünülmesi için de bir imkân sağlamıştır. Keşif mantığıyla şiir arasında ortak nokta, mantıksal keşfin yeni kombinasyonları görmek ve yeni yapının ortaya çıkmasına yardımcı olmak amacıyla hayal gücünün kullanılmasıdır. Ancak bilimsel çalışmalarla şiirsel çalışma arasında üç temel fark olduğu söylenebilir:⁵²⁸ İlk olarak Popper’ın da işaret ettiği gibi bilimsel bir önerme yanlışlanabilecek prosedürleri içerdiği ölçüde anlamlıdır. İkincisi, şiirde bilimin aksine fikir birliği sorunu bulunur ve bilimsel bir topluluğun karşılığı yer almaz. Son olarak, her bilimsel keşif bilim sistemiyle uyumlu olmak durumundadır. Bilimde bilim insanlarının katkıda bulunduğu bir hakikat bütünü vardır ancak şiir biriciktir ve kendi başına sorgulayıcıdır.⁵²⁹ Model söz konusu olduğunda önemli olan model sayesinde kişinin görebileceği bir şeye sahip olması ya da bir başka açıdan modelin var olup olmadığı değil, teorik modelin yorumlanmasına dair kuralların ve ilgili özelliklerin bilinmesidir.⁵³⁰ Modeller bir şeyi daha kolay görmek veya onu hayal edebilmek için değil, özelliklerinin çeşitli uygulama alanlarında daha iyi bilinmesi için inşa edilir.⁵³¹ Burada esas olan şey, bir yandan iyi bilinen ve tanıdık olan ama diğer yandan muğlaklıklar taşıyan ve bu sebeple hipotez açısından zengin olan bir nesne üzerinde çalışılabilmesidir. Bu bakımdan bir modelin en önemli değerlerinden biri

⁵²⁵ E. H. Hutten, “The Role of Models in Physics”, *British Journal for the Philosophy of Science* 16/4 (1952): 289.

⁵²⁶ Black, *Models and Metaphors*, s. 256.

⁵²⁷ Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language*, London: Rotledge, 1975, s. 283.

⁵²⁸ Paul Ricoeur, “Poetry and Possibility”, *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, ed. Mario J. Valdés, Toronto: University of Toronto Press, 1991, s. 459.

⁵²⁹ Ricoeur, “Poetry and Possibility”, s. 460.

⁵³⁰ Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, s. 285.

⁵³¹ Black, *Models and Metaphors*, s. 232.

başladığımız olguların ötesine götürüp fazla soru sormamızı sağlaması ve bizi hipotezler oluşturmaya teşvik etmesidir.⁵³² İyi bir modeli basit bir metaforun ötesine geçirecek olan bu düşünceye teşvik edişi ve uygulanabilir olmasıdır. Bilimsel dilde bir model, esasen yetersiz bir yorum ortadan kaldırmaya ve yeni, daha yeterli bir yorumun yolunu açmaya hizmet eden keşfi bir araçtır. Bilimsel modellerin sürekli yeni bir yorum imkânı barındırması Mary Hesse'nin deyiimiyle onları “yeniden tanımlama” aracı kılmaktadır.⁵³³ Bu sebeple modeller tıpkı metaforlar gibi akli kanıtlarla değil, keşifle ilerlemekte ve olguları farklı şekillerde sınıflandırarak bilime katkıda bulunmaktadır. Böylece modeller tıpkı metaforlar gibi gerçekliğe dair farklı imkân ve boyutların ifşasını mümkün kılar. Bu yeniden tasvir sayesinde metafordaki farklılık ve benzerlik arasındaki gerilim gerçekliğin yeni bir kavrayışını doğurmakta ve yeni bir gerçeklik ve hakikat yolunun ifşasının yolunu açmaktadır.⁵³⁴ Bu ise Ricoeur'ün ifadelerine göre poetik bir tecrübenin ötesinde bize gerçekliğe dair bilgi vermekte ve dolayısıyla bilişsel bir amaç içermektedir.⁵³⁵

Bu ifadelerin ışığında kıssanın nasıl bir model olduğunu ele aldığımızda ilk olarak belirtmemiz gereken husus, bilimsel modellerin kapsam alanıyla ilgilidir. Bilimsel modellere *logos*'un sınırları içerisinde ifade edilen ve kuramı doğrulayan unsurlar dahil edilmekte, *logos*'un sınırları dışında kalan şeylere yer verilmemektedir. Bu husus daha önce ele aldığımız ötenin model içerisinde temsil edilip edilmemesiyle de alakalıdır. Mesela küme kuramsal modeller kavramların altına düşen nesneleri içerir. Bu bakımdan kümeler inşa edilen kavramların karşılıkları olarak var olur. Bilimdeki model daha çok fiziksel olanı açıklamakla sınırlıyken kıssa mutlak surette fiziksel birtakım şeyleri izah etmek, onlara açıklık getirmek ve açıklamak amacıyla anlatılmaz. Bu anlamıyla kıssa, fiziksel olanı da kuşatan ancak bununla sınırlanamayacak olan geniş bir perspektif sunar. Önceki bölümlerde de gördüğümüz gibi henüz kavramını inşa edemediğimiz, ileride inşa edebileceğimiz ve varken bilemediğimiz bilgi nesneleri söz konusudur. Bu durumda kendisini bir şekilde bize gösteren ancak spekülâtif dilin sınırları içerisinde hakkında konuşulamayan bu fazlalığın, hakkında teori geliştirilmeye çalışılan bir model içerisinde korunması ve taşınması oldukça büyük bir avantaj sunacaktır.

⁵³² Stephen Toulmin, *The Philosophy of Science: An Introduction*, London: Hutchinson House, 1953, s. 38.

⁵³³ Hesse, *Models and Analogies*, s. 171.

⁵³⁴ Ricoeur, *Yorum Teorisi*, s. 85.

⁵³⁵ Aktaran Varlık, *Temellük ve Tahayyül*, s. 292.

Kıssa bize var olduğunu bildiğimiz ancak hakkında konuşamadığımız alanı kendi içerisinde barındıran bir model sunmaktadır. Dolayısıyla kıssa mevcut gerçeklikle birlikte onu aşan, insanın içinde bulunduğu sahnenin bütününi kuşatan ve muhatabını daha geniş bir perspektiften düşünmeye davet eden bir anlatıdır. Mesela Yusuf Kıssasında⁵³⁶ Hz. Yakup oğlu Yusuf'tan ayrı kaldıktan sonra Hz. Yusuf'un döneceğinin kendisine bildirildiğini ifade eder. Gerçekten de yıllar sonra Hz. Yakup oğluna kavuşur. Bu kıssa bize birisine bir şeyin malum olmasının ve gelecekte haber verilmesinin mümkün olduğunu gösteren bir model sunar. Kıssanın muhatabı bir şeyin malum olabilme imkânının nasıl gerçekleştiği ve bunu mümkün kılan gerçekliğin mahiyeti üzerine düşünmeye başlar. Bu ise bilimsel bir model içerisinde açıklaması verilemeyecek olan bir düşünme imkânını ifade eder. Bu açıdan bilimsel modellerle kıssanın model olarak temsil edebilecekleri arasında bir düzey farklılığı bulunmaktadır. Bunun yanında bilimsel model modellediği şeyin bağlamını bize vermemektedir. Kıssa betimleyici şema kısmında da ifade ettiğimiz üzere zaman, mekân, şahıslar ve nedenselliğin birlikte yer aldığı bütünleyici bir sahne sunar. Bunun yanında mevcut nedenselliğe uygun olmayan, farklı uzay ve zaman anlayışı sunan fantastik diye tabir edebileceğimiz unsurlar da kıssa modeline dahil olabilmektedir. Diğer yandan bilimsel modeller de Galileo'nun sürtünmesiz ortamdaki top idealizasyonunda olduğu gibi mevcut gerçekliğe uymayan unsurlar içerebilmektedir. Ancak burada esas konu sınırın ötesinde kalan hakkında mevcut usul ve yöntemlerin dışında bir modelin bilinemezini ifade aracı olup olmadığıdır. Bu noktada kıssanın bilimsel modellerle benzer olduğu düşünülen özellikler barındırdığı iddia edilecekse de temel mesele sınırın ötesi hakkında konuşmak olduğundan kıssanın bilimsel modellerin sınırlılıklarını aşan bir model teşkil ettiği ifade edilebilecektir.

Bilimin nesnellik ve evrensellik çabası modelde failin tecrübesini ve onun biricikliğini ön plana çıkarmamaktadır. Bilimsel kuramın anonim, evrensel ve genel geçer yapısının aksine kıssa tecrübeyi dışlamayan ve kişinin bizatihi kendisiyle irtibat kurabileceği, kendisini o sahnenin bir parçası olarak görebileceği ve hisse çıkarabileceği bir model sunmaktadır. Kıssada anlatıcı failin biricikliği anlatının kendisine hâkimdir. Kıssa fail ve onun tecrübesi etrafında şekillenir. Bununla birlikte kıssanın bir gelenek haline gelip klasikleşmesi anlatılageldiği bütün o zaman dilimi boyunca meşruiyetini

⁵³⁶ Yusuf, 12/3-101.

kazandığını ve toplumda bir karşılığının olduğunu gösterir niteliktedir. Kıssa yapısı gereği mutlak bir yorum ve kesinlikle sınırlanmaktan ziyade aynı modeli açıklayan farklı teorik yaklaşımlara müsaade ettiği için muhatabının entelektüel seviyesine göre hitap edebilmesini ve çeşitli konularda model işlevini görebilmesini mümkün kılar. Kıssa nihai ve mutlak bir yoruma indirgenemeyen yapısıyla muhatabının ufkunu genişletmekte, kişisel ve toplumsal hayatın ikamesinde rol üstlenmektedir. Kıssa böyle bir işlevi haiz olduğu için kuramlar oluşmadan evvel toplumu şekillendiren, değiştiren ve ona rehberlik eden modeller olarak karşılık bulmuştur.⁵³⁷

Kıssanın *theoria*'ya daveti neticesinde kuram geliştirilir. Ancak kıssa modelinden hareketle kuram geliştirilebileceğini söylerken kuramın nasıl oluşturulacağını göstermeyi amaçlamadığımızı vurgulamak gerekmektedir. Kıssanın imkân alanının genişliğine dair farklı cihetleriyle tüm bu söylediklerimiz kıssadan hareketle bir yöntem sunmayı iddia etmemektedir. Çünkü kuram söz konusu olduğunda bir keşif ve gerçekleşme bağlamı gündeme gelmektedir. Kıssanın muhatabının bu keşfi nasıl yaptığı, kimin kıssada yer alan bir unsuru açıklamak için nasıl bir hipotez veya kurama başvurduğu usule bağlanabilecek bir husus değildir. Biz sadece bir kıssa üzerinden neden böyle bir kurama yöneldiğimizi, bu kuramın tutarlı olup olmadığını ve kıssada geçen unsurları tam olarak açıklayıp açıklamadığı ölçütleri üzerinden o kuramı değerlendirebiliriz. Kuram kıssada anlatılanların açıklanması için yeterli olmalıdır ancak gerekli olmak durumunda değildir. Çünkü bir başka kişi kıssaya dair farklı yeterli açıklamalar da sunabilir. Bu açıdan geliştirilen kuramın bilimsel kuramlar gibi eksik belirlenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında kuramın kendi içerisinde tutarlı olması ve kıssada açıklanmadık herhangi bir unsur bırakmaması beklenmektedir. Dolayısıyla kuramın tutarlılığı, kıssada geçen unsurların açıklanmasının yeterli olup olmadığına bağlıdır. Bu açıdan tutarlılık ve tamlık kıssadan hareketle geliştirilen kuramda aradığımız önemli iki kriterdir.

Gözden kaçırılmaması gereken önemli bir nokta, tutarlılık ve tamlığın herhangi bir fenomenal gerçekliğe uyum sağlaması olarak düşünülmemesi gerektiğidir. Kuram bize ampirik dünyadaki gerçek bir fenomen hakkında bilgi vermemektedir. Kuramdan hareketle açıklamasını verdiğimiz şey gerçek bir fenomen değil, kıssada bize sunulan

⁵³⁷ Tahsin Görgün, *İlâhi Sözün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'ân*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003, s. 120.

modelin kendisidir. Buna göre kıssadan hareketle geliştirdiğimiz öncüller kuramda ortaya konulan, açıklaması verilen şeyler ise kıssada yer alan unsurlardır. Bu bakımdan biz kuramı kendi içerisinde, kıssadaki unsurları tam ve tutarlı bir şekilde açıklayıp açıklamadığından hareketle değerlendirebiliriz. Dolayısıyla bir kıssa hakkında daha bütünlüklü geliştirilmiş ve daha kapsamlı açıklama sunan bir kuram, tıpkı bilimsel kuramlarda olduğu gibi eksik kurama tercihe şayan olacaktır. Mesela Hızır – Musa kıssası açısından düşünecek olursak, aşkın ötedeki nesne hakkında geliştireceğimiz kuram içkin ötede sunulanı açıklamakta yeterli olmak durumundadır. Bu noktada kuram iki farklı zamanın nasıl mümkün olabileceğini ve bir şahsın zamana nasıl böyle bakabileceğini açıklamalıdır. Ancak geliştirilen kuram içkin ötenin bütün safhalarının ve kıssada yer alan bütün unsurların açıklanmasını gerektirmemektedir. Zaman nesnesi üzerine düşünerek kıssada sunulanı açıklama girişiminde bulunurken bir başkası kıssada yer alan farklı bir unsurdan hareketle başka bir nesne üzerine daha kapsamlı bir kuram geliştirebilecektir. Dolayısıyla geliştireceğimiz kuramda neyin açıklama konusu kılınacağı meselesi sonsuz ve belirsizdir. Bu bakımdan kıssa tek bir kuramla ya da perspektifle tüketilemeyecektir.

Buraya kadar Kant ve sonrasında meselenin nasıl dile dönüştüğünü ve modelin esas alındığı sürecin nasıl başladığını anlattık. Kıssanın avantajı düşünebilme meselesinin esasında ifade edilebilirlik anlamına gelmesidir. Kıssanın bu bağlamdaki işlevi bize üzerine konuşulamayan nesneler için bir ifade ve model imkânı sunmasıdır. Diğer yandan tezimizin odağında bulunan bilinemez olduğu söylenen nesneler açısından baktığımızda kıssanın ifade edilebilirlik ve model sunması bu nesnelerin bilinebilirliğiyle nasıl ilişkilenebilir? Bu durumda akla ifade edilebilirlikle bilinebilirlik arasında kıssa vesilesiyle nasıl bağ kurulduğu sorusu gelecektir. Kant'ın sembolik temsil kuramı bu hususun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

3.4. Kavram – Sembol İlişkisi Bağlamında Kıssa

3.4.1. Kant'ta Sembol ve Kavram

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde içeriksiz kavramların boş, kavramsız görülerin ise kör olduğunu söylemişti. Bu sebeple, zihnin kavramlarını duyusal hale getirmesi yani onlara

görüde bir nesneyi tayin etmesi ve görülerini bir kavramın bir altına koyarak anlaşılır hale getirmesi gereklidir.⁵³⁸ İnsan bilgisi (Alm. *Erkenntnis*) ancak bu şekilde mümkündür.

Kavramlarımızın gerçekliğini kanıtlamak için her zaman görüler gereklidir. Eğer bunlar ampirik kavramlarsa görümlere örnekler denir. Eğer anlama yetisinin saf kavramlarıysa görüler şema olarak adlandırılırlar. Ancak kişi akıl kavramlarının, yani ideaların nesnel gerçekliğinin gösterilmesini ve dahası bunların teorik olarak bilinmesini (Alm. *Erkenntnis*) talep ederse o zaman imkânsız bir şeyi arzulamış olur. Çünkü bunlara uygun hiçbir görü verilemez.⁵³⁹

Saf Aklın Eleştirisi'nin epistemolojik teorisini özetler nitelikteki bu pasaj kavramlar ampirik ya da anlama yetisinin saf kavramları olsun daima görünün var olması gerektiğini, akıl kavramlarının ise görüsünün imkânsız olduğunu belirtir. Ampirik kavram söz konusu olduğunda görüyü mümkün kılan, nesnel gerçekliklerini kanıtlamak için halihazırdaki deneyimdir.⁵⁴⁰ Ampirik kavramların nesnelere uygulanabilirlik koşulu ampirik görüyle ilişkilendirilirken saf kavramlar ise saf görünün *a priori* belirleyicileri olan transandantal şemalarla ilgilidir. Bu noktada önemli olan husus her iki durumda da kavramların nesnel gerçekliği ve doğruluğunun yanı sıra anlamlarını belirlemek için görünün gerekli olduğudur. Bu yüzden Kant bir kavramın mümkün deneyimin herhangi bir nesnesiyle ilişkilendirilmediğinde hiçbir anlamının olamayacağını ve içerikten yoksun olacağını ifade etmektedir.⁵⁴¹ Diğer taraftan herhangi bir şekilde teorik bilginin konusu olamayacak olan aklın düzenleyici idealarına dair görüde bir nesne tayin edilemese de analogi yoluyla bir kavram oluşturulabileceğini belirtmektedir.⁵⁴² Kant'ın ampirik bir görüsü olmayan ve dolayısıyla bilgiye konu edilemeyen hakkında bir kavram oluşturabilmek için analogiye ve sonraki aşamada sembole başvurması, kıssanın bilinemez hakkında konuşma imkânı sunduğunu düşünebilmemiz için bir adım sağlar. Bu nedenle bu kısımda sembolün Kant felsefesindeki yerini anlamaya ve bunun kıssaya ne açıdan zemin sağlayabileceğini görmeye çalışacağız.

Ampirik kavramların nesnel gerçekliği örneklere işaret edilerek ampirik olarak gösterilirken saf kavramlar sadece deneyime uygulanmalarını mümkün kılan uzay –

⁵³⁸ Kant, *Pure Reason*, A 137 / B 176.

⁵³⁹ Kant, *Power of Judgment*, 5: 351.

⁵⁴⁰ Kant, *Pure Reason*, A 84 / B 116

⁵⁴¹ Kant, *Pure Reason*, A 239 / B 298.

⁵⁴² Kant, *Pure Reason*, A 566 / B 594.

zamansal şemalarla gösterilebilir. Akıl ideaları için böyle bir şema mevcut değildir çünkü onlar uzay – zamanın sınırlarını aşan ve deneyimin ötesinde olan koşulsuz bir mutlakla ilgilidir. Bu sebeple onların kendi başlarına nesnel olarak gerçek oldukları asla kanıtlanamayacaktır. Ancak yine de bu ideaların bir şekilde görüyle ilişkilendirilmeyeceği anlamına gelmemektedir. Kant’a göre bu idealara görü kazandırmak kavramları bilgi için şematize etmeye benzer bir süreçle gerçekleştirilir. Kant *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nin “Ahlakın Sembolü Olarak Güzellik Üzerine” kısmında hipotipoz dediği bir süreç aracılığıyla akıl idealarının görüsel hale getirilebileceğini ifade eder.

Bir şeyi duyulur kılan tüm *hypotyposis* (sergileme / sunum, *subjecto sub adspectum*) iki türden biridir: ya *şematiktir*, burada anlama yetisi tarafından kavranan bir kavrama karşılık gelen görü *a priori* olarak verilir; ya da *semboliktir*, burada yalnızca aklın düşünebileceği ve hiçbir duyulur görünümün yeterli olamayacağı bir kavrama, yargı gücünün şematizasyonda gözlemlediğine benzer / analogik bir şekilde ilerlediği bir görü atfedilir, yani görünümün kendisi değil, yalnızca bu yöntemin kuralıdır ve dolayısıyla kavrama karşılık gelen içerik değil, yalnızca düşüncenin biçimidir.⁵⁴³

Pasaja göre görüsel temsiller şematik ve sembolik temsil türleri diye ikiye ayrılır. İlk bölümde detaylıca ele alındığı üzere şematik temsilde muhayyile saf görüleri *a priori* olarak anlama yetisinin saf kavramlarına uydurur ve bu sentez *a priori* olarak bu kavramların nesnel gerçekliğini kurar. Sembolik hipotipozda ise bir akıl ideasının ampirik olarak tezâhür edilmesi söz konusudur. Kant sembolik kelimesinin görüsel temsil türüne karşıt bir şekilde kullanılmasını kabul eden modern mantıkçıları eleştirerek sembolün esasında görüsel olana karşıt olmadığını ve onun görüsel olanın bir türü olduğunu ifade eder.⁵⁴⁴ Bir başka açıdan, görüsel olan şematik ve sembolik temsil türlerine ayrılır. Her ikisi de hipotipoz yani teşhir / sergilemeler olup kavramların nesnenin görüsüne ait hiçbir şey içermeyen, sadece muhayyilenin çağrışım yasalarına uygun bir şekilde öznel açıdan yeniden üretim aracı olarak onlara hizmet eden eşlik eden duyulur işaretler aracılığıyla tanımlanmasıdır.⁵⁴⁵ Bu tür şeyler ya sözcükler ya da kavramlar için cebirsel, hatta mimetik ifadeler olarak görünür işaretlerdir. Bunların her ikisi de kavramın gerçek sunumlarıdır. Bu sebeple nesnenin görüsüne ait hiçbir şey içermeyen ve beraberindeki

⁵⁴³ Kant, *Power of Judgment*, 5: 351.

⁵⁴⁴ Kant, *Power of Judgment*, 5: 352.

⁵⁴⁵ Kant, *Power of Judgment*, 5: 352.

duyulur işaretler aracılığıyla kavramın belirlenmesinden ibaret görülmemelidir. Kant'ta sembolik temsil süreci çifte işlev içerir:

Kavramlara *a priori* olarak atfedilen tüm görüler bu nedenle ya *şema* ya da *semboller*dir. Bunlardan ilki kavramın doğrudan, ikincisi ise dolaylı olarak sergilenişlerini içerir. Birincisi bunu burhâni olarak, ikincisi ise (ampirik görülerin de kullanıldığı) bir analogi aracılığıyla yapar; bu analogide yargı gücü, önce kavramı duyusal bir görünün nesnesine uygulayarak sonra da bu görü üzerindeki salt düşünme kuralını, ilkinin yalnızca sembolü olduğu tamamen farklı bir nesneye uygulayarak çift yönlü bir görev yerine getirir.⁵⁴⁶

Saf Aklın Eleştirisi'nde şema bir kavrama kendi imgesini sağlama usulü olarak tanıtılsa da Kant şemanın bir imgeden ayırt edilmesi gerektiğinin altını çizer. Şema nesnenin kendisinin resimsel bir temsili olmak yerine, daha ziyade “temsil etme yönteminin bir temsili”, yani “bir kavrama imgesini sağlamak için hayal gücünün genel bir yönteminin temsili”dir.⁵⁴⁷ Bu bakımdan şema bir imge olmaktan çok bir kural ya da görüsel olmayan bir kavramın görüsel olarak gerçekleştirilmesi için bir kural kümesidir. Bu bakımdan bir kavrama imgesini sağlama yöntemi ya da usulüdür. Bu durum sembol için de geçerlidir. Bu noktada muhayyilenin önemli bir işlevi bulunmaktadır. Muhayyile bir nesneyi görüde olmasa bile temsil etme yetisidir.⁵⁴⁸ Bu bakımdan muhayyile, dolaysız algıya kendileri verilmemiş olan şeyleri temsil etme işlevine sahiptir.⁵⁴⁹ Muhayyile hem kendi başına imge üretir hem de bu şekilde üretilen imgeler arasındaki çağrışımsal bağlantılara dayanarak yeniden üretim yapar. Uzak – zamanda verili olana bağlı olsa da muhayyile zaman ve mekânın kendisi üretici hayal gücünün işleyişiyle yakından ilişkilidir.⁵⁵⁰ Şemaların her zaman duyulur öğelerin kavramsallaştırılmasına dahil olması gerekmesede bu tür her kavram yine de ilkesel olarak şematize edilebilir olmalıdır. Eğer bir kişi duyulur bir şeyin kavramına sahipse, bu kavramın bir örneğinin genel anlamda nasıl olabileceğini de hayal edebilmelidir. Bu durum bir örneğini hiç görmediğimiz kavramlar ya da kurgusal varlıklar için de geçerlidir. Kişi “hippogryph” kavramını yalnızca mitolojik bir terim olarak biliyor olabilir. Ancak betimleme yoluyla böyle bir varlığın ne

⁵⁴⁶ Kant, *Power of Judgment*, 5: 352.

⁵⁴⁷ Kant, *Pure Reason*, A 140 / B 179.

⁵⁴⁸ Kant, *Pure Reason*, A 137 / B 176.

⁵⁴⁹ Paul Crowther, *The Kantian Aesthetic From Knowledge to the Avant-Garde*, New York: Oxford University Press, 2010, s. 46.

⁵⁵⁰ Crowther, *The Kantian Aesthetic*, s. 46.

tür bir şey olduğunu biliyorsak, o zaman böyle bir yaratığı gerçekte hiç görmemiş olsak bile nasıl görünebileceğini şematize etmek mümkün hale gelir.⁵⁵¹

Şema ve sembol imge değildir. Şema gibi sembol de yalnızca analoji kurallarına göre işlese bile, belirli bir duyulur olmayan nesneye nasıl düşünüm yapılacağına dair bir kural sağlayan bir model olarak işlev görür. Burada kavrama öyle bir görü sağlanır ki yargılama usulü sadece şematizmde gözlemlendiğine benzer. Dolayısıyla, bu durumda kavramla uyuşan şey bir görü değil, yalnızca nesne hakkında düşünme ve yargıda bulunma usulü için bir kuraldır. Böylece uyuşma içerikte değil yalnızca düşünme biçiminde oluşur.⁵⁵² Kant için şema ve sembolü görüsel temsil türleri olarak almak ne kadar önemliyse, bunları ayırmak da o kadar önemlidir.⁵⁵³ Çünkü sembolik olanı şematik hipotipoz ile karıştırmak Kant'ın dogmatik antropomorfizm ya da mistisizm olarak eleştirdiği, araçsal bir analojiye nesnel gerçeklik atfetme epistemik hatasına yol açar.⁵⁵⁴ Kant bir yandan sembolün yalnızca akletmeyi teşvik eden bir araç olduğunu ve bu nedenle yalnızca anlama yetisinin dolaysız bilgisine hizmet ettiğini, ancak zamanla ortadan kalkması gerektiğini savunurken, aynı zamanda görünün olmadığı yerde, kendimize sembolik bilgiyle (Alm. *Erkenntnis*) analoji yoluyla destek olmamız gerektiğini söyler.⁵⁵⁵ Kant'ın ifadelerine göre kavramın sergilenmesi doğrudan ve göstererek gerçekleşirken sembolik olan sunumunu analoji yoluyla gerçekleştirir. Başka bir ifadeyle reflektif yargı ilk olarak estetik ideayı (reflektif için kural ya da rehber görevi görecektir duyulur nesne kavramı) bulmalı ve ikinci olarak bu çok yönlü duyulur görü üzerindeki reflektif kuralını rasyonel idea üzerinden düşünümüne aktarmalıdır.⁵⁵⁶ Sonuçta ortaya çıkan refleksiyon bu ideanın nesnesini varlığa getirir, ancak onu çeşitli yeni şekillerde temsil eder. Sembolik temsili mümkün kılan şey, salt refleksiyon kuralıdır. Böylece mesela monarşik bir devletle el değirmeni arasında bir analoji kurmak mümkün hale gelir.⁵⁵⁷ Monarşik bir

⁵⁵¹ Crowther, *The Kantian Aesthetic*, s. 56.

⁵⁵² Kant, *Power of Judgment*, 5: 351.

⁵⁵³ Stephan Meier-Oeser, "Kant's Transformation of the Symbol-Concept", *Symbol and Intuition: Comparative Studies in Kantian and Romantic-Period Aesthetics*, ed. Helmut Hühn ve James Vigus, New York: Routledge, 2013, s. 34.

⁵⁵⁴ Kant, *Power of Judgment*, 5: 353.

⁵⁵⁵ Immanuel Kant, *Lectures on Metaphysics*, çev. Karl Ameriks ve Steve Naragon, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 56.

⁵⁵⁶ Jane Kneller, "'Mere Nature in the Subject': Kant on Symbolic Representation of the Absolute", *Symbol and Intuition: Comparative Studies in Kantian and Romantic-Period Aesthetics*, ed. Helmut Hühn ve James Vigus, New York: Routledge, 2013, s. 53.

⁵⁵⁷ Kant, *Power of Judgment*, 5: 352.

devleti yönetme biçimi, bir el değirmeninin tekrarlayan hareketi kadar mekaniktir. Dolayısıyla bu iki nesne arasındaki analogik ilişki yalnızca dolaylı bir ilişkidir. Monarşik bir devlet anayasal yasalarla yönetildiğinde canlı bir beden, mutlak irade tarafından yönetildiğinde ise sadece bir makine (el değirmeni gibi) olarak temsil edildiğinde her iki durumda da temsil yalnızca semboliktir. Çünkü bir yanda despotik bir devlet ile bir el değirmeni arasında, diğer yanda bir cumhuriyet ya da monarşik devlet ile insan bedeni arasında kesinlikle bir benzerlik olmasa bile, her ikisine ilişkin refleksiyon kuralları ve bunların nedenselliği arasında bir benzerlik vardır.⁵⁵⁸ “Güzel olanın ahlaki açıdan iyi olanın sembolü olduğu” iddiası da bu şekilde anlaşılmalıdır.

Saf Akılın Eleştirisi’nde ifade edildiği gibi analogi iki kavram arasındaki bir ilişkiyi ifade ederken sembolleştirme bir görünüm kavramla ilişkisini içermektedir.⁵⁵⁹ Bu bakımdan Kant’ın sembolizm teorisi basit bir analogi ilişkisinin ötesinde yer alır. Çünkü sembol, özellikle “Estetik Yargının Eleştirisi” bölümünde herhangi belirli bir kavramla yeterince tasvir edilemeyen / belirlenemeyen bir görü nesnesi üzerine düşünmeyle ilişkilendirilmiştir. Bu açıdan Kant’ın sembol düşüncesinin analogi kuramından daha zengin olduğu ifade edilebilir. Kant, bir sembolün kavramsal anlama ya da soyut kavramsal analogiye indirgenemeyen bir anlam fazlalığına sahip somut duyulur bir görü nesnesi olduğunu öne sürer.⁵⁶⁰ Bu sürecin anahtarı sembolün yani rasyonel ideanın içeriğini temsil etmek için kullanılan ve bizim bu idea üzerine düşünmemize rehberlik eden estetik bir ideanın kullanılmasıdır.⁵⁶¹ Akıl ideaları olan ruh, kozmos ve tanrının deneyimde değil yalnızca anlama yetisinde ortaya çıkan kavramların örnekleri olduğunu ve görüde asla sergilenemediklerini ifade etmiştik.

Kant akıl idealarının yanında bir de estetik ideadan söz etmekte ve onlara akıl ideaları açısından oldukça önemli bir rol vermektedir. Estetik idea fazla düşünmeye yol açan, ancak belirli bir düşünce ya da kavram tarafından uygun bir şekilde temsil edilemeyen hayal gücünün temsili olarak nitelendirilir.⁵⁶² Buna göre estetik idea herhangi bir kavram yeterli olmasa da kendisi birçok düşünceye yol açar ve dil tarafından tamamıyla anlaşılır kılınamaz. Akıl ideaları kendilerine uygun bir görünüm bulunmaması

⁵⁵⁸ Kant, *Power of Judgment*, 5: 352.

⁵⁵⁹ John D. Glenn, “Kant’s Theory of Symbolism”, *Tulane Studies in Philosophy* 21 (1972): 17.

⁵⁶⁰ Glenn, “Kant’s Theory of Symbolism”, s. 17.

⁵⁶¹ Kneller, “Mere Nature in the Subject”, s. 53.

⁵⁶² Kant, *Power of Judgment*, 5: 314.

sebebiyle bilgiye konu edilememektedir. Benzer şekilde estetik idea bir biliş haline gelememektedir çünkü kendisine uygun bir kavram bulunamamaktadır.⁵⁶³ Bu bakımdan herhangi bir görünün yeterli olmadığı akıl ideasının muadili gibi görünürler. Dolayısıyla Kant estetik ideaların akıl ideaları gibi olduğunu çünkü içeriklerinin deneyimin sınırlarını aştığını ifade eder. Estetik idealar da temsiller toplamıdır, ancak akıl idealarının aksine bunlar saf kavramların birleşimi değildir. Estetik idealar anlama yetisinden kaynaklanmayan görüsel temsillerden oluştukları için deneyimde gösterilebilirler. Muhayyilenin bu temsillerine idealar denilmesinin sebebi, bir taraftan deneyimin sınırlarının ötesine geçen bir şeye doğru çabalamaları, diğer yandan da onlara hiçbir kavramın bütünüyle yeterli olmamasıdır.⁵⁶⁴ Akıl ideaları hissetme ya da duyumsama yetimizin ötesinde bir şeyi düşündüğümüz temsillerken estetik idealar ise ifade etme kapasitemizin ötesinde bir şeyi hissettiğimiz ve duyumsadığımız temsillerdir.⁵⁶⁵ Her ikisi de ideadır çünkü her biri kendi bilişsel yönünden, akılları kavram odaklı ve görü biçimleri duyusal olan sonlu varlıklar için temsil edilemez olanı temsil etmeye çabalar.⁵⁶⁶ Kant’a göre güzellik, estetik ideaların ifadesidir ve bunlar hiçbir kavramın yeterli olmadığı muhayyilenin temsilleridir. Öte yandan, estetik idealar mutlak olanın bilişini yalnızca görüleri uyandırarak amaçlayan ampirik ve görüsel temsillerdir. Bu görüler o kadar çeşitli ve kapsamlıdır ki onları açıklamak için anlama yetisinin kapasitesini aşarlar. İdealar söz konusu olduğunda sembolik temsil onları ele almak için mevcut tek yöntemi oluşturur. Bütünlüğü içinde dünya, sonsuzluk ve ölümsüzlük, ruhun ölümsüz olup olmaması, yaratılışın amaçları ve Tanrı’nın iradesi gibi şeyler hakkında konuşmanın tek yolu semboller olmaktır.⁵⁶⁷

Vurgulanan bu nokta bizim için görüsel karşılığı olmayan hakkında yalnızca sembolik temsil aracılığıyla konuşulabilecek olması var olduğu bilinen ancak bilgiye konu edilemeyen hakkında kıssanın bir imkân sağlayacağı düşüncesini destekler niteliktedir. Bu noktada idealara görüsel karşılıkları varmış gibi muamele etmenin antropomorfizme yol açacağı tembihi hatırd tutularak, sembolik olana bir işlev

⁵⁶³ Kant, *Power of Judgment*, 5: 343.

⁵⁶⁴ Kant, *Power of Judgment*, 5: 314.

⁵⁶⁵ Kneller, “Mere Nature in the Subject”, s. 50.

⁵⁶⁶ Kant, *Power of Judgment*, 5: 342.

⁵⁶⁷ Heiner Bielefeldt, *Symbolic Representation in Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 39.

tanınması her ne kadar idealar bağlamında ifade edilse de kıssanın görüde mevcut olmayan bir nesne hakkında ifade imkânı sunmasına bir zemin sağlar. Estetik idea o kadar çok düşünmeye vesile olur ki asla belirli bir kavramla sınırlandırılmaz ve hayal gücünün yaratıcılığı sayesinde estetik olarak kavramın kendisi sınırsız bir şekilde genişletilir ve akli idealarını harekete geçirir.⁵⁶⁸ Kıssanın bilinemez olduğu söylenen bir nesnenin ifade edilebilmesini sağlayan, Kant'ın belirttiği gibi hayal gücünün belirli bir kavramla sınırlandırılmayacak denli çok düşünceye yol açıp bir temsili teşvik etmesiyle onda kavranabilecek olanın ötesindekileri düşünmeye sevk etmesidir. Kıssa, görüsel karşılığı olmayan ve bilgiye konu edilemeyecek nesnelere dair derinlikli düşünceler ortaya konmasını ve onlara dair bir temsilin teşvik edilmesini sağlar. Bu anlamda mevzubahis nesnelere dair sembolik bir temsil ortaya koyar.

Akıl ve estetik idealar tek başlarına doğal dünyanın nesnel özelliklerine atıfta bulunmasa da bu özellikleri estetik idealar aracılığıyla düşünmek, başka türlü anlaşılamayacak akıl kavramları için yeni görüsel içerikler hayal etmemize olanak tanır.⁵⁶⁹ Kant bunu şair ve şiir örneğiyle daha açık izah eder. Kant'a göre şair herhangi bir görünün karşılık gelemeyeceği akıl idealarını duyumsanabilir kılmamanın yanı sıra ölüm, kıskançlık ve her türlü ahlaksızlığın yanında aşk, şöret vb. gibi deneyimde örnekleri olan şeyleri de duyulur kılmaya çabalar. Deneyimin sınırlarının ötesinde, doğada hiçbir örneği bulunmayan bir bütünlükle estetik ideaların yetisinin kendini tam anlamıyla ortaya koyabildiği yer bu bakımdan şiir sanatıdır.⁵⁷⁰ Şiir sanatı ve hitabet bir kavramda ve dolayısıyla kesin bir dilsel ifadede kavranabileceğinden daha fazlasını düşünmek için bir itici güç verir.⁵⁷¹ Özellikle estetik idea yetisinin kendisini en iyi gösterdiği alanın şiir sanatı olması Ricoeur'ü etkilemiş ve meseleyi kıssaya bağlamamız için önemli bir imkân sunmuştur. İlerde bu konuyu ele alacağız.

Estetik nitelikler kavramlarda bir şeyi temsil etmeseler ve onlara dair bir temsil oluşturmaları da hayal gücünün kendisini çok sayıda ilişkili temsile genişletmesini sağlayan, kişinin bir kavramda ifade edebileceğinden daha fazlasını düşünmesine izin veren bir temsil sunarlar.⁵⁷² Sembolik ifadenin çeşitli düşüncelere yol açması ve kavramla

⁵⁶⁸ Kant, *Power of Judgment*, 5: 314-315.

⁵⁶⁹ Kneller, "Mere Nature in the Subject", s. 51.

⁵⁷⁰ Kant, *Power of Judgment*, 5: 314.

⁵⁷¹ Kant, *Power of Judgment*, 5: 315.

⁵⁷² Kant, *Power of Judgment*, 5: 315.

sınırlandırılmayacak genişlikte olması ona dair bir belirsizliği de beraberinde getirir. Diğer taraftan bilimsel açıklamaların karışık kavramları farklı kavramlara dönüştürmek amacıyla olduğu göz önünde bulundurulduğunda kafa karışıklığı salt belirsizlik ve muğlaklıkla eş tutulmaktadır.⁵⁷³ Ancak bu durum estetik söz konusu olduğunda bütünüyle olumsuz görülmemelidir. Estetik alanda çağrışımsal anlam fazlalığı iş başındadır. Bu karışıklık, mantıksal yetersizliği nedeniyle eleştirilmemeli, estetik zenginliği nedeniyle olumlu karşılanmalıdır. Çünkü bu estetik belirsizliğin epistemik temelini oluşturmaktadır. Bu belirsizliğin keyfi olmadığı söylenmelidir. Bir sembolün neye işaret ettiği bir yorumlama meselesidir ve örneklenen özellikleri belirlemek için pratik gerektirir.⁵⁷⁴ Örnekleme tikelden yani sembolden, genele yani örneklenen özelliklere bir geçiş meselesidir. Dolayısıyla burada devreye giren, belirleyici yargı gücü değil, reflektif yargı gücüdür. Bu da belirsizlik faktörünü artırmaktadır.⁵⁷⁵ Bu bakımdan reflektif yargının yol açtığı bilgi yalnızca tükenmez olmakla kalmaz, aynı zamanda şeylerin tamamen farklı yorumuna da temelde açık kalır.

Buraya kadar sembolün ve estetik ideanın bir temsil olarak nasıl alımlandığını gördük. Diğer taraftan sembol söz konusu olduğunda onun dille ilişkilendirilmesi kaçınılmaz durmaktadır. Bundan sonraki kısımda sembol ve dil ilişkisini ele almaya çalışacağız. Kant'ın sembol kavramının gelişiminde karmaşık ve biraz da paradoksal bir hareket görülmektedir. İnsan bilgisi ve düşüncesini iki paradigmatic model olan imge ve söz aracılığıyla açıklama geleneğinin arka planına bakıldığında, Kant'ın şematik ve sembolik sergileme (hipotipoz) kuramı, herhangi bir temsilin ya dilsel / önermesel ya da imgesel / resimsel olması ve dolayısıyla ya sözcüklerden ya da imgelerden oluşması gerektiği yönündeki kabule bir alternatif sunması açısından önemlidir.⁵⁷⁶ Kant'a göre sembol, tıpkı şema gibi bu işaret sınıflarından herhangi birine indirgenemez, sembol ne dilsel ne de resimseldir. Yine de Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin 59. kısmında işaret ettiği gibi, sembolik hipotipoz, artık hem dilsel hem de resimsel olarak düşünülen kelimelerle yakından ilişkili ve hatta kısmen özdeştir. Sembolün dilsel ya da resimsel

⁵⁷³ Gottfried Gabriel, "Aesthetic Cognition and Aesthetic Judgment", *Symbol and Intuition: Comparative Studies in Kantian and Romantic-Period Aesthetics*, ed. Helmut Hühn ve James Vigus. New York: Routledge, 2013, s. 186.

⁵⁷⁴ Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis: Hackett, 1992, s. 185.

⁵⁷⁵ Gabriel, "Aesthetic Cognition", s. 187.

⁵⁷⁶ Meier-Oeser, "The Symbol-Concept", s. 35.

olmayışı kıssanın dilsel bir sembolik temsil olmasıyla bir adım daha öteye taşınır. Kıssa hem sembolün akıl ideasını sembolize etmesi gibi sembolik bir temsilken hem de dilsel bir anlatı olması mevzu bahis sembolün dilsel bir boyut kazanmasını ifade eder. Bu anlamıyla kıssa hem epistemolojik ve estetik hem de dilsel bir imkân alanı açar.

Sembolik hipotipozlar kavramları doğrudan bir görü kullanmadan ifade eder ve analojiden yararlanarak bir görü nesnesiyle ilgili olan bir şeyi hiçbir görünüm doğrudan karşılık gelemeyeceği bir kavrama aktarırlar.⁵⁷⁷ Buna göre semboller bir şekilde hakkında konuşamayacağımız, görüsü olmayan şeylerin de görüde temsil edilebileceğinin imkânını sunmaktadır. Bu imkân sembolün görüde doğrudan karşılığı olduğu anlamına gelmemekte, görüdeki bir nesneye benzetme ya da o nesne üzerine düşünme yoluyla doğrudan karşılık gelemeyen bir kavrama aktarılmasıyla gerçekleşmektedir. Bu bizim için kıssanın sembolik bir dil olması sebebiyle bir imkân sunmaktadır. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde ele aldığımız üzere sembolün temsil gücü bağlamında aklın sınırlılıklarını aşan ve onu düşünceye davet eden, temsil edilecek nesneyi teşvik eden boyutu itibarıyla ona önemli bir konum sağladığı görülecektir. Diğer taraftan biz, kıssa söz konusu olduğunda epistemolojik ve estetik, bilişsel ve dilsel olarak kıssanın önemli bir işlevi haiz olduğunu düşünüyoruz. Kant'ın sembol kuramı Ricoeur tarafından yorumlanmış ve onun anlatı kuramına bir zemin teşkil etmiştir. Ricoeur, Kant'ın sembol kuramını anlatı kuramıyla geliştirmesi dolayısıyla bizi Kantçı çizgiye bağlayan tabir caizse bir eklem yeri teşkil etmektedir.

3.4.2. Ricoeur'ün Sembol ve Anlatı Kuramı

Ricoeur'ün anlatı kuramı Kant'ın şematizm kavramına dilsel ve edebi bir içerik kazandırma girişimi olarak yorumlanabilir.⁵⁷⁸ Anlatı kuramıyla Ricoeur Kant'ın şematizm ve muhayyile anlayışına edebi bir yorum katarak onu farklı bir boyuta taşır. Kant'ın ortaya koyduğu yaratıcı muhayyile kavramı Ricoeur'le semantik bir teori açısından geliştirilir anlatsal bir kimliğe bürünür. Nitekim Ricoeur, muhayyileye semantik bir teori açısından yaklaşabilmenin yegâne yolunun Kantçı anlamda yaratıcı

⁵⁷⁷ Kant, *Power of Judgment*, 5: 352.

⁵⁷⁸ Kevin J. Vanhoozer, "Philosophical Antecedents to Ricoeur's Time and Narrative", *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, ed. David Wood, London: Routledge, 2003, s. 34.

muhayyileyle başlamak ve yeniden yaratıcı muhayyileyi mümkün olduğunda ertelemek olduğunu vurgular.⁵⁷⁹ Bu itibarla Ricoeur, Kant'ın Birinci ve Üçüncü Kritik'lerinden yararlanır. Hatırlanacak olursa *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant'ta anlama yetisiyle duyarlılık arasında aracı görevi üstlenen şema muhayyilenin bir ürünüdür. Kant muhayyile yetisinin bir kavrama imgesini sağlamaya yönelik evrensel işleminin bu temsilini kavramın şeması olarak tanımlar.⁵⁸⁰ Şemanın kavramların deneyime uygulanmasını mümkün kılması, deneyimin bütün nesnelerinde ortak olan zaman sayesinde. Bu bakımdan şema da kavramın ampirik alana uygulandığında ne anlama geldiğini zamanın belirli bir belirlenimi altına yerleştirilerek gösterir. Ricoeur'e göre anlatı şematize etme işlemini başarılı bir şekilde gerçekleştirir. Resmin mekânı şekillendirip onun görsel bir temsili haline gelmesi gibi anlatı da zamanı şekillendirip ona biçim vererek gerçekliğin sözel bir temsilini sunar.⁵⁸¹ Ricoeur, yaratıcı muhayyile ve şematizmi dilbilimsel terimlerle yeniden formüle etmektedir.⁵⁸² Dolayısıyla Kant şemayı kavramlara imgeler veren işlem olarak sınırlarken Ricoeur, anlatı işlevinin şematizminden söz ettiğinde Kant'ın şematizim kavramına edebi bir boyut kazandırmış olmaktadır. Konuyu kıssaya bağlamak açısından önemli olan da Ricoeur'ün kazandırdığı bu edebi boyuttur.

Yargı Yetisinin Eleştirisi'ne geldiğimizde burada şematizmden çok sembolizm ön plana çıkmaktadır. Muhayyile bu sefer şemalar yerine semboller üretir, bunun ikinci bir yönü de reflektif yargıdır. Hatırlanacak olursa Kant'ta yargı yetisi kurallar altına alma, bir şeyin verili bir kural altında durup durmadığını ayırt etme yetisi olarak tanımlanmaktaydı. Şayet tikelin kendisinde içeriyeceği tümel yasa ya da kavram önceden verilmişse tikeli onun altına yerleştiren yargı belirleyicidir. Anlama yetisinin yargıları böyledir çünkü fenomenleri *a priori* kavramlar altında toplamaktadır. Ancak yalnızca tümelin bulunması gereken bir tikel verilmişse yargı reflektiftir. *Yargı Yetisinin Eleştirisi* bu tür yargılara odaklanmaktadır. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde yargı yetisi bağlamında önemli olan unsur, yaratıcı muhayyiledir. Kant'ın deha kavramı ise muhayyilenin yaratıcı niteliğiyle ilişkilendirilir. Çünkü deha, taklidin her türlü çeşidine herhangi bir kuralı ya

⁵⁷⁹ Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, s. 235.

⁵⁸⁰ Kant, *Pure Reason*, A 140 / B 180.

⁵⁸¹ Vanhoozer, "Ricoeur's Time and Narrative", s. 37.

⁵⁸² Graziella Travaglini, "Imagination and Knowledge in the Metaphorology of Paul Ricoeur", *Theoria* 85 (2019): 390.

da kalıbı kopyalamaktan ziyade sanata kural koyan bir yetenektir.⁵⁸³ Kant'ta dehanın bu kural koyucu işlevi Ricoeur tarafından bir adım daha öteye götürülerek metne uygulanır. Buna göre metin kendi kurallarını yaratan muhayyile tarafından üretilen bir eserdir.⁵⁸⁴ Kurallarla yönetilen yaratıcılık da en iyi örneğini öykü anlatma olgusunda görülür. Ricoeur olay örgüsünü bir tür reflektif yargı biçimi olarak görmektedir. Çünkü bir bütün olan metin sanat eseri veya bir canlıda olduğu gibi bütün ve parçalar arasında bir ilişki ve özel bir tür yargı gerektirir.⁵⁸⁵ Bu bakımdan Ricoeur'ün anlatı kuramı büyük ölçüde Kant temelinde inşa edilmiştir.

Kant felsefeye meşru alanını belirlemek onu uygun görülmeyen metafizikten arındırmak için teorik bilgiyi çizdiği bu meşru alanla sınırlamıştı. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde teorik bilgi sınırlanırken *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde düşünmenin genişlemesine dair bir davet söz konusudur. Kant'ın düşüncesinde akıl idealarının şematizm kavramları gibi doğrudan olmasa da dolaylı ve sembolik olarak sunulması sembollere duyular üstü olanı düşünmenin bir aracı olarak değer verdiğini gösterir. Ancak Kant bu konunun detaylı bir şekilde araştırılmasının gerektiğini belirtirken kendisi böyle bir derinlikli çalışmaya girişmemiştir. Ricoeur, Kant'ın sembolizm anlayışından yola çıkarak spekülative düşünceye çizilen sınırın bütünüyle olumsuz görülmemesi gerektiğini ifade eder. Çünkü teorik kavramların erişemeyeceği şeyler hakkında doğrudan ve betimleyici olmasa da dolaylı bir dil söz konusu olabilmektedir.⁵⁸⁶

Ricoeur Kant'ın şematizmini metafor kuramı için düşünür ve metaforun kavramların üretici çalışmasını gösterdiğini savunur. Buna göre metafor, Kant tarafından çizilen epistemolojik sınırın ötesinde, akıl ve duyumlama arasındaki aracılık faaliyetini üstlenir.⁵⁸⁷ Epistemoloji açısından metafor, gerçeği keşfetmek için bilişsel bir araç olarak görünür, ontoloji açısından ise metaforun dili imkân alanına ulaşarak ve gerçekliği genişletir.⁵⁸⁸ Metafor dünyayı ve kendimizi verili gerçeklikten farklı bir şekilde düşünmeye çağırır. Bu sebeple dünyayı yeniden yapılandırmak için bize bir umut verir.

⁵⁸³ Kant, *Power of Judgment*, 5: 308.

⁵⁸⁴ Vanhoozer, "Ricoeur's Time and Narrative", s. 38.

⁵⁸⁵ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, ed. ve çev. John B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, s. 173.

⁵⁸⁶ Vanhoozer, "Ricoeur's Time and Narrative", s. 39.

⁵⁸⁷ Travaglini, "Imagination and Knowledge", s. 384.

⁵⁸⁸ Kevin J. Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 57.

Metaforun bu yeniden yapılandırma özelliğini sürdüren öykü ve tarih anlatıları ise dünyada ve zamanda olmanın mümkün farklı biçimlerini gösterir.⁵⁸⁹ Ricoeur, felsefi ve kavramsal dil ile sembolik dili birbirine indirgemeden ya da ikisini bir diğeri için araç haline getirmeden birlikte düşünmemizi mümkün kılan bir felsefe önerir. Bu noktada onun metafor ve sembol kuramı kavramsal dile geçişi mümkün kılan bir perspektif sunar. Sembolün düşünceyi doğurmasında metafor belirleyici bir unsur olarak karşımıza çıkar. Ricoeur, klasik retorik geleneğin kelimenin lafzi anlamına çevrilebilir olan ve semantik bir yenilik sunmadığı için herhangi bir yeni malumat sağlamadığı düşünülen metafor anlayışını eleştiriye tâbi tutar. İlk olarak metaforik olan kelime değil, ifadenin kendisidir. Bu açıdan metafor, metaforik ifadedeki iki terimin geriliminin bir ürünü olarak görülmelidir. Lafzi ve metaforik iki yorum arasındaki gerilim bir anlam yaratımına sebep olmaktadır. “Keder mantosu” denildiğinde lafzi anlamda kederin bir manto giydiği kastedilmemektedir. Bu bakımdan “metafor kendi başına değil, ancak bir yorum ve yorum vasıtasıyla var olmaktadır.”⁵⁹⁰ Bu açıdan Ricoeur klasik retorik geleneğin metafor anlayışına karşıt iki sonuç çıkarır.⁵⁹¹ İlk olarak metaforlar kendi anlamlarını oluşturdıkları için tercüme edilemezdir. Bu da onlardaki yaratıcı anlamın sınırsız ve tüketilemez olduğunu ifade eder. İkinci olarak metafor bir söylem süsünden ibaret görülmemelidir çünkü o bize gerçeklik hakkında yeni şeyler söylemektedir.

Sembol geldiğimizde ise her ne kadar sembol düşüncenin birebir dengi olmasa da üzerine düşüneceğimiz ve sayesinde düşünce geliştireceğimiz bir imkân barındırır.⁵⁹² Ricoeur’ün anlatı kuramı, şematizm fikrini estetik ideaların sunumu olan sembolizme bağlar. Ricoeur felsefenin rasyonalitesiyle sembollerin açığa çıkarma gücünü birlikte düşünür. Bu noktada da Kant’ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’ndeki “sembol düşünceyi doğurur” düşüncesinden ilham alır ve onu bir adım daha öteye götürür. Sembolün yol açtığı şey düşünmektir. Sembol düşünceyi doğurur; sembol verir ancak verdiği şey düşünce için bir fırsattır, üzerinde düşünülebilecek bir şeydir.⁵⁹³ Sembolün insanı düşündürmesi ve ona düşünecek şeyler vermesi felsefi söylemi başlatır. Bu sebeple

⁵⁸⁹ Vanhoozer, *Biblical Narrative*, s. 277.

⁵⁹⁰ Ricoeur, *Yorum Teorisi*, s. 67.

⁵⁹¹ Ricoeur, *Yorum Teorisi*, s. 69.

⁵⁹² Varlık, *Temellük ve Tahayyül*, s. 268.

⁵⁹³ Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, s. 348.

sembol felsefi söylemden önce gelir ve söylemi kurar.⁵⁹⁴ Sembolün düşünceye yol açması bir kavramın temsili olmasından değil, kendisinden hareketle geliştirilecek düşünce alanı sunmasından kaynaklanmaktadır. Böylelikle rasyonel söylemle sembolü birlikte düşünmesinden kaynaklanacak açmaz bilgi ve düşünce farkıyla aşılar. Sembol, metafor ve şiir düşünülmesi önemli olan şeylere işaret ederek anlamlar üretirler. Sembolleri taşıyan dil, insanlar tarafından konuşulmaktan ziyade insanlara seslenerek konuşur; insanlar dilin içine dünyaya gelen herkesi aydınlatan *logos*'un ışığına doğarlar.⁵⁹⁵

Kant edebiyat teorisiyle ilgilenmese de *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde şiir hakkında söyledikleri Ricoeur için bir temel oluşturur. Şair, sonsuzluk ya da yaratılış gibi akıl idealarını duyumsanabilir hale getirmek için girişimde bulunur. Şair tecrübeye örnekleri olan ölüm ve aşk gibi şeyleri sunarken bile deneyimin sınırlarının ötesine geçmeye ve onları örneği olmayan bir bütünlükle duyulara sunmaya çabalar.⁵⁹⁶ Bu bakımdan şematizmi dile genişletmek için Kant bir imkân sunmaktadır. Kant'ın şiiri sanatlar arasında en yüce olarak ifade etmesi şiirin hayal gücünü özgür bırakarak kavramın sunumunu herhangi bir sözlü ifadenin yeterli olmadığı bir düşünce zenginliğiyle birleştirerek zihni genişletmesi açısından önemlidir.⁵⁹⁷ Bununla birlikte Kant şiiri duyular üstü için bir tür şema olarak adlandırır.⁵⁹⁸ Bu ise Ricoeur için üretici muhayyilenin edebi açılımı açısından bir yön verir. Her ne kadar Kant'la birlikte görüsel karşılığı olmayan hakkında bilgi imkânsız kılınmış olsa da şiirsel dil sayesinde aklın sınırlarının ötesi hakkında düşünmeyi sürdürmek mümkün hale gelir.

Felsefe merkezine bilimsel bilgi olarak *episteme* ve Alman idealizminin *Wissenschaft*'ı anlamında bilimi yerleştirmiştir.⁵⁹⁹ Galileo, Kopernik ve Kartezyen devrimle birlikte doğanın matematikselleştirilmesi, dilin de kesinlik temelinde inşa edilmesi gerekliliğini doğurmuştur.⁶⁰⁰ Bilimsel dilin en büyük özelliği, belirsizliği ortadan kaldırmak, bir işaretin tek bir anlamı olduğunu görmek ve dili farklı yorumlara kapatmaktır. Bu açıdan bilimsel dil dili tek bir işleve ve tek anlama indirger. Felsefenin

⁵⁹⁴ Paul Ricoeur, *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 46.

⁵⁹⁵ Ricoeur, *Yoruma Dair*, s. 39.

⁵⁹⁶ Kant, *Power of Judgment*, 5: 314.

⁵⁹⁷ Kant, *Power of Judgment*, 5: 326.

⁵⁹⁸ Kant, *Power of Judgment*, 5: 327.

⁵⁹⁹ Ricoeur, *Yoruma Dair*, s. 48.

⁶⁰⁰ Paul Ricoeur, "The Power of Speech: Science and Poetry", *Philosophy Today* 29/1 (1985): 63.

bir kısmı da dilin sadece bu biçimini esas almakta ve felsefenin alanını bu çerçevede sınırlamaktadır. Merkezinde bilim olan felsefe için sembollere başvurmak düşünceyi çok anlamlılığa ve aldatici akıl yürütmelere sürükleyecektir. Ancak bilimin etkisindeki felsefede tek anlamlılık ve kesinlik esas olduğundan, şiirsel dilin çok anlamlılığından doğan muğlaklık aşılmaya çalışılır. Bu doğrultuda gündelik dilin kelimelerini yeniden tanımlamak ve mesela akım, kütle ya da hızdan söz etmek yerine kuramsal varlıklara yalnızca bu varlıkların kendilerinin tanımlandığı kuram çerçevesinde anlamları olan adlar verilir. Soyutlama bir ileri aşamaya geçtiğinde ise gündelik dilin kelimelerinin yerini matematiksel sembolizm, yani işaretler alır. Böylece bilimsel dil, gündelik dil ile bağıni koparmış olur. Nihai aşama olan aksiyomatikte, formüllerin ve yasaların yorumlanması bu sembolizmin okuma kurallarını belirleyen bir aksiyomlar sistemi tarafından düzenlenir.⁶⁰¹ Bu ise belirsizliğin giderildiği en üst aşama olur. Bu noktaya gelindiğinde, tanımlama, ölçme, mantıksal-matematiksel sembolizm ve aksiyomatik gibi bilimsel dilin kurallarını dilin tamamına teşmil etmek ve dili muğlaklıktan bütünüyle ayırmak cazip gelebilir. Ancak Ricoeur bunun başarılı bir girişim olmadığı kanaatindedir. Çünkü en basitinden yapay olarak biçimselleştirilmiş dillerin bağlamdan bağımsız olması ve doğal dillerin bağlama duyarlılığı bunun için sebep olarak gösterilebilir.

Bilimsel dil açık ve kesin olsa da esasında varoluşsal olarak besleyici değildir. Çünkü böyle bir dilde varoluşsal olanla bağ kurmanın imkânı bulunmamaktadır.⁶⁰² Bu açıdan bilimsel dil damarından beslenen felsefenin de insanla konuşması ve yeni anlamlar üretmesi söz konusu değildir. Bu sebeple bilimin ve teknolojinin egemenliğinde anlamlılığın yitirilmesi tehlikesiyle karşılaşılır. Bir anlamda insanın dünyaya yabancılaşması olarak görülebilecek olan bu anlayış, Ricoeur tarafından şiire yönelerek aşılmaya çalışılır. Dünyayı sadece manipüle edilebilir değil, anlamlı olarak görebilmek ancak dilin şiirsel boyutu sayesinde mümkündür. Şiir insanlık ve doğa arasındaki kopukluğu giderip aralarında bir birlik sağlar.⁶⁰³ Anlamların değişkenliği ve çoklu yorumlamalar dilin yaratıcılığını teşvik eden ve dil için yeni şeyler ortaya koyma imkânı veren özellikler olarak düşünölmelidir.⁶⁰⁴ Şiirsel dille ilgili belirsizlik olarak belirtilen

⁶⁰¹ Ricoeur, "Science and Poetry", s. 64.

⁶⁰² Vanhoozer, *Biblical Narrative*, s. 59.

⁶⁰³ Vanhoozer, *Biblical Narrative*, s. 280.

⁶⁰⁴ Aktaran Ricoeur, "Science and Poetry", s. 64.

şey, ortadan kaldırılmaktan ziyade işlevsel olarak kullanılabilir. Şiirin kelimenin anlamlarını genişletmesi filozofa dilin anlam kapasitesini genişletmesi ve çoğaltması için bir imkân sunmaktadır.⁶⁰⁵

Ricoeur'ün felsefî projesi insan dilinin onu yöneten sınırlara ve kodlara nasıl yaratıcı olabileceğini göstermek ve dilin çeşitlilik imkânlarını ortaya çıkarmaktır.⁶⁰⁶ Başka bir ifadeyle Ricoeur'ün çabası dilin bilimsel nesnellığe indirgenemeyen ve onun yaratıcı imkânlarını besleyen araçlarını ortaya koymaktır. Bu ise ancak dilin metaforik ve anlatsal ciheti itibarıyla mümkündür. Bu sebeple bu dil, sıradan gündelik dil ya da bilimsel dilden ziyade şiirsel dildir. Ricoeur'ün anlatı ve sembollere olan ilgisi insanın varoluşunu anlamaya yönelik çabasından kaynaklanır. İnsan varoluşu üzerine düşünen felsefe öncelikle varoluşsal öneme sahip olan dille ilgilenmelidir. Ricoeur'e göre Kant'ın insan nedir sorusuna verilecek yanıt, insanın varlığı ve imkânları ancak buna tanıklık eden sembol ve metinlerin analizi yoluyla gerçekleşecektir. Felsefe dilsel ve edebi konular üzerine düşünmekle başlar. İnsanın kimliği özerk bir yapı değil, şiirsel dil ve edebiyatın bir hediyesi olarak dünyamızı içinde gördüğümüz öykü ve tarihlerin bir bağıntısıdır.⁶⁰⁷ Çünkü insanın kendisini doğrudan görmesi imkânsızdır, bu ancak şiir ve sembol dolayısıyla gerçekleşebilir. Nitekim insan varoluşunun kendisi bizatihi bir anlatı olarak görülmüştür.⁶⁰⁸ Bu sebeple Kant'ın kavram ve görü arasında kurduğu bağlantıya analojik olarak Ricoeur, "felsefesiz şiir kördür, şiirsiz felsefe boştur" demektedir.⁶⁰⁹ Buradaki şiiri edebi bir forma indirmekten ziyade anlatıların geneli için düşünmek mümkündür. Çünkü Yunanca yeniden yaratma anlamına gelen *poiesis* nazım anlamında şiirden daha geniş bir ifadeye sahiptir.⁶¹⁰ Bu nedenle Ricoeur için şiir sadece kafiyeli bir dil formu değil, anlatının olay örgüsünün kendi dünyasını yansıtan yaratıcı hayal gücünün bir üretimi olması anlamında anlatı kurgusunun kendisini şiir olarak görme eğilimindedir.⁶¹¹ Üretici hayal gücünün bir ürünü olduğu sürece kurgusal anlatılar da *poiesis*'e dahildir ve şiirselliğin farklı bir formudur. Dolayısıyla öyküler de manzum edebiyat kadar şiirsel

⁶⁰⁵ Ricoeur, "Poetry and Possibility", s. 450.

⁶⁰⁶ Paul Ricoeur, "The Creativity of Language", *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, ed. Mario J. Valdes, Toronto: University of Toronto Press, 1991, s. 466.

⁶⁰⁷ Vanhoozer, *Biblical Narrative*, s. 281.

⁶⁰⁸ Ricoeur, "The Creativity of Language", s. 464.

⁶⁰⁹ Paul Ricoeur, "Poétique et symbolique", *Initiation de la pratique de la théologie I: Introduction*, Paris: Éditions du Cerf, 1982, s. 37. Aktaran Vanhoozer, *Biblical Narrative*, s. 58.

⁶¹⁰ Ricoeur, "Poetry and Possibility", s. 457.

⁶¹¹ Ricoeur, "Poetry and Possibility", s. 452.

görülmelidir. Ricoeur, kurgusal anlatıyı gerçekliğe gönderme yapan hayal ürünlerinden ibaret görmek yerine, aslında onu yeniden yarattığını düşünür. Bu açıdan kurmaca eserler, gerçekliği ve özelliklerini yoğunlaştırarak daha güçlü bir yapıda sergileyerek temsil ettikleri şeylerden daha az değil daha çok gerçek olmaktadır. Böylece kurgular, okuyucunun dünyasıyla buluşup onu dönüştürebilen mümkün bir dünya sunarak insan gerçekliğini yeniden inşa eder.⁶¹² Ricoeur'e göre kurgusal anlatının ayırt edici özelliği, yeni bir dünya ortaya koyup şeylere dair farklı imkânları algılamamanın yeni bir yolunu sunmasıdır.⁶¹³ Böylece öykü ve tarihi okuyarak insani olarak neyin mümkün olduğu öğrenilir.

Ricoeur açısından şiirsel dille ilgili dikkat çekilmesi gereken nokta onun bilgilendirici veya öğretici bir işlevinin olmadığıdır. Dolayısıyla şiirsel dil bilimsel ifadelerin aksine doğrulanabilir değildir. Fakat yine de Ricoeur şiirin içinde yaşayabileceğimiz mümkün bir dünya gösterdiğini ifade eder. Şiir de dahil olmak üzere her edebi eser, dünyaya dair bir hipotez geliştirerek mümkün başka bir dünya önerir. Bu ise edebi olanın doğrudan ve betimleyici olmasa da dolaylı ve yaratıcı olan ontolojik bir işleve sahip olduğunu ifade eder. Şiirin mümkün dünyalar açan bu ontolojik işlevinin esasında bir duygu olduğu yönündeki muhtemel itirazlara karşı Ricoeur şiirin bir duygu verdiğini ve barındırdığını kabul etmekle birlikte bu duygunun basit bir histen ibaret görülmemesi gerektiğinin altını çizer.⁶¹⁴ Şiirin bir duygu yaratması kendini bulmanın ve dünyada yaşadığını hissetmenin yeni bir boyutunu oluşturduğunu söylemektir. Her şiir yeni bir yaşam biçimi önerir. Böyle bir şiir, ufkumuzu dünyada bulunan varlığımızı genişleterek yeniler. Ayrıca hiçbir şeyin hissetmekten daha ontolojik olmadığıнын vurgulanması gerekir. Nitekim dünya da hissedilmek yoluyla yakalanmaktadır. Duygu, Kant'ın *Kritik*'in ikinci bölümünde kullandığı anlamda bir *Selbstaffektion* durumudur. Bu da şiirsel duygunun bir parçasıdır. Böylece düşüncenin bilişsel yapısını ve ima ettiği mesafeyi iptal etmeden bilen ve bilinen arasındaki mesafeyi ortadan kaldırılır.⁶¹⁵ Hissetmek düşünceye karşıt değildir, düşüncenin bizim hale getirilmiş halidir. Bu hissedilen katılım, onun şiir olarak tam anlamının bir parçasıdır. Filozof şair olma

⁶¹² Vanhoozer, "Ricoeur's Time and Narrative", s. 48.

⁶¹³ Vanhoozer, "Ricoeur's Time and Narrative", s. 49.

⁶¹⁴ Ricoeur, "Science and Poetry", s. 69.

⁶¹⁵ Paul Ricoeur, "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling", *Critical Inquiry* 5/1 (1978): 156.

iddiasında değildir; o analiz eder ve bir anlayış ortaya koyar. Bu bağlamda bir anlayış yaratmak da şiirin eşiğine götürür. Bu eşiğe ulaşan filozof, kendisini karşılayan şairi selamlar ve başka bir şey söylemez.⁶¹⁶

Ricoeur'ün şiirsel dil için söylediklerini öyküsel anlatıları teşmil edecek şekilde genişletmesi şiirsel dile dair özelliklerin kıssa için de düşünülmesini mümkün kılar. Bu açıdan kıssa da her ne kadar mansur olsa da şiirsel görülmeye uygundur. Özellikle bilimsel dilin sınırlılıkları hakkındaki ifadeler bizim bilimsel yöntemin esasında gelişen felsefi anlayışa dair eleştirilerimizle paralellik arz eder. Ricoeur'ün ifade ettiğimiz düşünceleri kıssa için önemli bir temel oluştursa da yaklaşımlarımız arasındaki farklılığın vurgulanması gerekmektedir. Ricoeur şiirsel ve anlatısal dilin imkânlarının insanın varoluşu ve anlamıyla ilişkili olarak genişlik sağlayacağını ifade eder. Bizim ise ilk bölümden itibaren temel amacımız Kant ve sonrasındaki hâkim fikriyat tarafından bilinemez olduğu söylenen bir nesnenin kıssada modelinin sunulması ve ifade edilmesidir. Dolayısıyla Kant'tan sonra dile dönüş faaliyeti ve modelde inşa edilebilirlik üzerinden ele aldığımız bütün sürecin bizi nesnenin dilde ve modelde inşa edildiği bir eşiğe getirdiğini, kıssanın da bir model olarak görülebileceğini ve bu modelin bilimsel modelin sınırlılıklarını aşp bilinemez bir nesnenin modelini sağlayacağını detaylarıyla anlatmıştık. Bu bakımdan Ricoeur'ün görüşleri Kant'ın sembol anlayışının anlatı kuramına geçiş için bir eklem yeri işlevi üstlenmesi bakımından önemli bir temel teşkil etmektedir. Temel argümanları bize destek sağlasa da nesne temelli yaklaşımımızın Ricoeur'ün anlatı kuramından farklılık arz ettiğini vurgulamamız gerekir.

Ricoeur'ün her insanın hayatının esasında bir hikâye olduğu düşüncesi ilk bölümde ele aldığımız gibi hem insanın hayatının hem de kişinin felsefe yapma serüveninin bir kıssa olduğu düşüncemizi destekler. Bunun yanında Kant'ın ve onu yorumlayarak meseleyi anlatı kuramıyla ilişkilendiren Ricoeur'ün sembolün düşüncelere yol açtığı söyleminin sınırları daraltılmış bilgiye düşünce cihetinden genişletme imkânı sunması bizim için bir diğer önemli unsurdur. Ancak biz kıssanın sadece düşüncelere yol açmakla kalmadığını, düşünsel genişlik sağlamasının yanında bir adım daha öteye geçerek bilişsel bir işlevi haiz olduğunu düşünüyoruz. Kıssanın bilişsellik açısından konumu, imkân ve zorunluluk arasında ara bir yerde bulunmaktadır. Bu tam olarak

⁶¹⁶ Ricoeur, "Science and Poetry", s. 70.

zorunlu bir bilgi değildir çünkü bilimsel bilgi sunmamaktadır. Ancak mutlak bir imkân da değildir çünkü sembolik dilin bilişsellik sağlaması zorunluluğa varmasa da bizi bir adım daha öteye götürmektedir. Bu konuda tekrar Kant’a dönerek konuyu sembolik olanın bilişselliği itibariyle anlatmaya çalışacağız.

3.4.3. Sembolik Olanın Bilişselliği

Kant semboller aracılığıyla yapılan düşünsel aktarımın biliş (Alm. *Erkenntnis*)⁶¹⁷ olarak kabul edilebileceğini düşünür. Kant’ın “Tanrı hakkındaki tüm bilginiz tamamen semboliktir”⁶¹⁸ ifadesi bu konuda bize bir yol sağlayabilir. Tanrı ideasının semboller aracılığıyla bilişine sahip olunması geçerli bir biliş biçimi olarak kabul edilir, çünkü ne hipostazlaştırılmış bir kurgunun ne de boş bir soyutlamanın yapamayacağı şekilde deneyimlerimizde gerçek bir şey sunmaktadır.⁶¹⁹ Ahlaki yargı gibi estetik sembolik refleksiyon da atıfta bulunduğu şeyin gerçekliğini üretir, ancak burada yaratılan şey akılla işbirliğindeki hayal gücünün ürünü olup en yüksek gerçeklik fikrinin ne olması gerektiğine dair sembolik görüde bir sergilemedir.⁶²⁰ Ancak anlama yetisi onun nesnel gerçekliğini kanıtlamaya çalışırsa ve akıl ideasının sembolik temsilini şematik olarak görürse antropomorfizme düşer. Bu noktada Kant Tanrı hakkındaki ifadelerin doğruluğunun bir tür sembolik kavrayış yoluyla tespit edilebileceğini kastetmemekte, Kant açıkça bunun ahlaki temelli bir inanç alanında kaldığını düşünmeye devam etmektedir.⁶²¹ Ancak bu tür ifadelerin anlamının temelde sembolik olduğunu iddia etmektedir.

Kant’ın sembolik hipotipoz tartışmasında Tanrı’dan bahsetmesi, estetik ideaların semboller olarak kullanıldığında rasyonel ideaları bizim için görüsel hale getirmeye hizmet edebileceği ve bu gibi durumlarda sembolik temsillerin biliş olarak kabul edilebileceği şeklindeki düşüncesini göstermeyi amaçlamaktadır.⁶²² Kant’ın ideaların sembolik temsilinin bilişsel olabileceğini düşünmesi, görüşü olmayan ve bu anlamda

⁶¹⁷ Kelime bilgi olarak çevrilse de ilk bölümde farklılıklarına vurgu yaptığımız *Wissen* olarak bilgiyle karışmaması için bu bölümde biliş terimini kullanacağız.

⁶¹⁸ Kant, *Power of Judgment*, 5: 353.

⁶¹⁹ Kneller, “Mere Nature in the Subject”, s. 55.

⁶²⁰ Kant, *Power of Judgment*, 5:353. Kneller, “Mere Nature in the Subject”, s. 55.

⁶²¹ Glenn, “Kant’s Theory of Symbolism”, s. 19.

⁶²² Kneller, “Mere Nature in the Subject”, s. 55.

bilinemez olan bir şeyin bir şekilde biliş konu edilebilir olacağını göstermesi açısından tezimiz bakımından önemlidir. Muhayyilenin yukarıda ele aldığımız düşüncelere yol açan özelliği sembolün biliş sağlayan bu yapısıyla birleştiğinde muhayyilenin sembolik dilde ortaya koyduklarının da bir biliş sahibi olabileceği yorumunu yapmamızı sağlar. Sembolik temsilin hatta bir ideanın sembolik temsiline bilişsel olması, bilinemez olduğu söylenen bir nesnenin biliş konu edilebileceği imkânını doğurur.

Estetik biliş, yeniden sunuma dayanır. Estetik yeniden sunumlar ister resimdeki gibi tasvir yoluyla ister edebiyattaki gibi dilsel şekilde gerçekleşsin asla onların yerini alamaz. Bu kavramsal olmayan bir dolaysızlık meselesi değil, sadece görsel ya da edebi bir sanat eserinin yorumlanmasının, sanat eserinin kendisini görmenin ya da okumanın yerini alamayacağı gerçeğidir.⁶²³ Bu bağlamda biliş kavramını önermesel bilgiyle yani önermelerin doğruluğuyla sınırlandırmamız çok önemlidir. Bunun yerine önermesel olmayan bir bilişin de geçerli olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Eğer bu adım atılmazsa, sanatın bilişsel değeri sorgulanabilir hale gelecektir. Estetik biliş ise sanatın bilişsel değerini savunmakla sınırlı değildir. Estetik değer yargılarının temelleri sorununu tartışmadan da estetik bilişin mümkün olduğu savunulabilir. Estetik yargı temelde estetik tanımımıza ve bir şeyi nasıl gördüğümüze bağlıdır. Bir şeyin neyi örneklediği mutlak bir şekilde belirlenmiş ve sabit değildir, ancak belirli sınırlar dahilinde belirsizdir.⁶²⁴ Bu belirsizlik, hangi örneklemenin algımızın temelini oluşturduğuna, ne gördüğümüze bağlı olan yargımıza da taşınır. Bu nedenle yargımız da algımız gibi değişebilir. Burada önemli olan, dünyayı görme biçimimizin yeknesak olmayışdır. Estetik biliş diye bir şeyin söz konusu olduğu ve bilişin yalnızca önermesel bilişten ibaret olmaması kıssanın bize dünyaya ve bilinemez nesnelere dair farklı görme biçimleri sunduğunu destekler niteliktedir. Önermesel olmayan tarzda da olsa ve belirleyici olmasa da bize bir biliş sunmaktadır. Bahsedilen belirsizlik ise aslında sembolik anlam fazlalığını ve bilişin zenginliğini ifade etmektedir.

Kant'ın sembolik biliş ve genel olarak sembollerin epistemik değerine ilişkin açıklaması ikircikli gibi görünmektedir. Kant'ın kendisinin de birkaç kez benimsediği "sembolik biliş"⁶²⁵ ifadesi bile bilişin yalnızca salt bir temsil tarzına (Alm.

⁶²³ Gabriel, "Aesthetic Cognition", s. 187.

⁶²⁴ Gabriel, "Aesthetic Cognition", s. 188.

⁶²⁵ Kant, *Power of Judgment*, 5: 353.

Vorstellungsart) karşılık gelen bir şeye verilebileceği hususunu göz önünde bulundurduğumuzda bir ikilem olduğu intibai uyandırır. Diğer taraftan duyular üstü olanın sembolik temsili, sergilenmesi ya da hipotipleştirilmesinin teorik bir biliş değil, sadece analogi yoluyla bir biliş sağladığını vurgulamak gerekmektedir.⁶²⁶ Bu tarz analogi yoluyla bilişte, analogi her ne kadar “mükemmel bir benzerlik”⁶²⁷ sunsa bile nesnenin kendisi bilinmez kalır ya da yalnızca nesnenin “mış gibi” bir bilişine sahip olunur. Hatırlanacak olursa Kant ve Wittgenstein’dan alıntılarla felsefenin nesnenin kendisini bilmekle değil, onu temsil etme yöntemiyle ilgilendiğini ifade etmiştik. Dolayısıyla, Kant Tanrı hakkındaki tüm bilgimizin sadece sembolik olduğunu söylerken esasında Tanrı’yı dünyanın yaratıcısı olarak idrak ederken yüce varlığa kendi içinde herhangi bir özellik atfetmememiz gerektiğini ancak dünyaya sanki en yüce bir anlama yetisinin ve istemenin eseriymiş gibi bakmak zorunda olduğumuzu ifade etmektedir. Çünkü Kant’a göre bir saatin ya da geminin saatçi ve mühendisle ilişkisi neyse duyulur dünyanın görünüşlerin bilinmeyenle ilişkisi de odur.⁶²⁸ İlk bölümde ele aldığımız bilgi (Alm. *Wissen*) ile biliş (Alm. *Erkenntnis*) arasındaki farklılık göz önünde bulundurulduğunda bu bilme daha anlamlı hale gelecektir. Çünkü Kant’a göre bu bilinmeyen kendi başına olduğu haliyle bilinemese de parçası olduğumuz dünyayla ilgisinde bilinmekte ve bu itibarla onun bilişine sahip olunmaktadır. Ancak bu biliş analogiye dayanan bir bilgidir. Bu analogi sayesinde en yüce kavramını kendi başına belirleyecek her şey felsefi sistemin dışına çıkarıldığı halde dünya ve kendimiz bakımından belirli hale getirilir. Kant için bundan daha fazlası da gerekli görülmemektedir.

Estetik ideanın düşüncelere yol açması kendisi için herhangi bir görünün olmadığı ve dolayısıyla bilgiye konu edilemeyecek olanı düşünmeyi mümkün kılmış ve sembolik temsil de onun bir nesne gibi temsil edilmesini sağlamıştır. Burada her ne kadar teorik bir bilgi olmasa da sembolik bir biliş söz konusudur. Benzer şekilde kıssa da görüsü olmayan şeyleri düşünebilmemizi sağlar. Onun sembolik bir dile sahip olması ise bilinemez olan nesnenin ifade edilebilmesini mümkün kılar. Diğer yandan önceki kısımda ifade ettiğimiz felsefenin nesnenin kendisini bilmeyi değil, onun temsil yöntemini incelemeyi esas almasına benzer şekilde, kıssa sayesinde düşünülen nesne kıssada bilinmemekte, kıssada

⁶²⁶ Kant, *Prolegomena to Any Future*, 4: 358.

⁶²⁷ Kant, *Power of Judgment*, 5: 353.

⁶²⁸ Kant, *Prolegomena to Any Future*, 4: 357.

ifade imkânı kazanmakta sembolik bir şekilde ifade edilmektedir. Tezimizin başlığının “Bilinemezin İfade Aracı Olarak Kıssa” olmasının anlamı da budur. Kant’ın sembolik olanın bilişselliği hakkındaki düşüncelerini de göz önünde bulundurarak kıssanın kognitif değerini ele alabiliriz.

3.5. Kıssanın Bilişsel Değeri

Bu bölüme kadar kıssaya sembolik olması ve model olması bakımından iki önemli vasıf atfettik. İlk olarak, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’ni kendimize temel alarak, kıssanın estetik ideada olduğu gibi düşüncelere yol açtığını ve bilinemez nesnelere dair sembolik bir temsil sunduğunu ifade ettik. İkinci olarak, kıssanın bilimsel olmayan tarzda bir model sunduğunu ele aldık. Bu itibarla kıssanın kognitif değeri, bir yandan sembolik temsilin biliş sağlaması diğer yandan model üzerinden geliştirilecek kuramın bilgi vermesi üzerinden düşünülebilecektir. Burada ilk bölümde ele aldığımız bilgi (Alm. *Wissen*) ile biliş (Alm. *Erkenntnis*) kavramları arasındaki ayrımı hatırlamakta yarar vardır. Kıssanın kognitif değeri, bilgi ve biliş ayrımından hareketle anlaşılmaya çalışılabilir. Master olan *Erkennen*’in kökü *kennen* olup bu kelime tanımak ve bilmek anlamlarına gelmektedir. *Er* ön ekiyle birlikte daha özel bir şekilde bir şeyi bilmek, bir kişiyi tanımak, teşhis etmek veya algılamak anlamına gelir. *Erkenntnis* ise bir isim olup daha çok bir şeyin anlayışı, bilgisi veya kavrayışını ifade eder. *Erkennen* master şekli eylemi ifade ederken *Erkenntnis* isim şekli bir bilgi veya anlayış durumunu belirtir. Kökeninde yer alan tanışıklık anlamı itibarıyla *Erkenntnis* “gerekçelendirilmiş doğru inanç” olarak bilgiden ziyade aşına olmaya dayalı bir tür biliş düzeyine karşılık gelir. Bir nesne ya da fenomenle ilgili *Erkennen*’e sahip olduğunda doğru bir şey bilmekten söz edilmemektedir. Çünkü Kant’ta nesnenin kendinde olduğu haliyle bilinemediği göz önünde bulundurulduğunda onunla ilgili söylenen şeylerin doğruluğundan bahsedilememektedir. Zira Kant *Saf Aklın Eleştirisi*’nde “Herhangi bir bilginin doğruluğunun genel ve kesin ölçütünün ne olduğu bilinmek istenir. ... (Ancak bu) bir kişinin teke sağıp diğerinin altında elek tuttuğu komik bir manzara sunma dezavantajına sahiptir”⁶²⁹ demektir. Dolayısıyla burada doğrulanabilir bir bilgiden ziyade fenomeni, resmetme kurallarının birliği üzerinden

⁶²⁹ Kant, *Pure Reason*, A 58 / B 83.

temsil etmek ve bu şekilde onu tanımak ve ona aşinalık kazanmaya dayalı bir biliş söz konusudur. Bu tanımanın ise farklı biçimleri olabileceği gibi nesnenin farklı veçheleriyle karşı karşıya gelmek de mümkündür. Meseleye *Yargı Yetisinin Eleştirisi* açısından baktığımızda da Kant herhangi bir kavramın nesnenin hakikatini bize verdiğini ve onun yüklemi olduğunu söylememekte, onları belirli sınıflandırmalara konu etmektedir. Bu sınıflandırmaların başka türlü de olabileceğini belirtmektedir. Dolayısıyla fenomenler hakkında bilgiden ziyade bilişten söz etmek daha yerindedir. Bu bakımdan şeylere dair bilgiyi *Wissen* değil, *Erkenntnis* olarak ifade etmek doğru olacaktır. Kant'ın felsefenin nesnenin kendisine değil, biliş yöntemine odaklandığını söylediği daha önce alıntılıdığımız pasajda *Wissen* değil de *Erkenntnis* ifadesini kullanması da bu bakımdan anlamlıdır. Kıssa vesilesiyle bizim yapmaya çalıştığımız da benzer şekilde bilinemez olan bir nesneyi bilmek değil, aşına ve tanışık olmak anlamında onun bilişine sahip olmaktır. Mevcut bilme ilkelerinin fenomenlerin olanaklarını sınırladığını, kıssanın bu olanakların zenginliğini ifade ettiğini ve gösterdiğini izah etmektir. Dolayısıyla biz nesnenin olanaklarını düşünmeyi bu katı ilkelerle sınırlamamayı bunun ötesini kıssalarla düşünmeyi telkin etmekteyiz. Kıssanın bize bilgi verdiğini söylerken kastımız, doğrulanmış bilimsel bir bilgiden ziyade bize bir biliş sağladığıdır. Kıssayla ilgili bu anlamda bir bilgiden söz etmekte ve bu anlamda bilişsel ve kognitif değeri olduğunu ifade etmekteyiz. Kıssalar hakkında böyle bir düşünceyi devreye sokup buradaki aşinalığı ve bilişi daha fazla açmaya davet ediyoruz.

Kıssanın kognitif değerine model işlevi açısından bakarsak, kıssa bilimsel modellerin dışında farklı bir model sunmaktadır. Bu model bizim ona bakarak geliştirdiğimiz ve o modelde olup biten şeyleri açıkladığımız kuramı düşünmemizi sağlamaktadır. Kuram üzerinden kıssa modelinde bulunan şeyleri kullanarak bir bilgi sahibi oluruz. Mesela *Cennetten Yeryüzüne İnme Ayetleri* çalışmasından hareketle konuşacak olursak, kıssa bize doğrudan dünyayla ilgili bir bilgi vermese de içerisinde dil gibi terimlerin bulunduğu bir model ortaya koyarak bizim dil hakkında, dilin diğer başka şeylerle ilişkisi hakkında konuşabilmemizi sağlayacak bir kuram geliştirmemize vesile olmaktadır. Bu noktada saf ve ampirik düzeyi birbirinden ayırt etmek gerekmektedir. Kıssanın bir model olarak kognitif değere sahip olduğunu belirtirken kıssanın ampirik bir kuram geliştirmeyi sağladığını kastetmiyoruz. Ancak düşünce düzeyinde geliştirdiğimiz kuram, kıssada yer alan unsurlarla ilgili şeyleri düşünmemizi sağladığı ölçüde kıssada

geçen terimler itibariyle bir bilgi vermektedir. Çünkü sembolik temsilin düşüncelere yol açması gibi görüsel anlamda inşa edilemese de orada model açısından ve sembolik olarak bilinmeyen nesne temsili sağlanmaktadır. Bu ise Kant'ın da ifade ettiği gibi bilişsel bir şeydir. Bunun ileri bir safhası olarak kıssadan hareketle ampirik bir bilgi elde edilip edilemeyeceği konusu tez açısından önceliklerimiz arasında bulunmamaktadır. Mesela Kur'ân'da yer alan Süleyman ile Belkıs kıssasında⁶³⁰ bir cinin Belkıs'ın tahtını getirdiği anlatılmaktadır. Kıssada bir nesnenin bir mekândan başka bir mekâna anlık nakledilmesi söz konusudur. Bu husus aynı zamanda bir bilim insanını cezbedip onu bu konuyla ilgili çalışmalar yapmak için harekete geçirebilir. Kıssada anlatılanlar bir nesnenin başka bir yere nakledilmesiyle ilgili muhatabına bir ilham sağlayıp başka türlü bilgilerin anlaşılması ve açıklanması konusunda yardımcı olabilir. Ancak kıssanın bütün cihetleriyle nasıl anlamlandırılabilceği üzerine düşünüldüğünde o zaman mevzu tahtın bir mekândan diğerine nakledilmesinin bilimsel olarak açıklanmasını aşmaktadır. Dolayısıyla kıssanın kognitif değeriyle ilgili söz konusu olan, bilimsel olarak bilinemez olanın kıssa vesilesiyle bilinir hale getirilmesi değildir. Her ne kadar bilimsel bir bilgiden söz edemesek de kıssa bize idealerin aklın düzenleyici kullanımında oryantasyon sağlaması gibi hayatımızı nasıl yaşayacağımız, nasıl bilim yapacağımız ve bilimsel araştırmalarda nereye yöneleceğimizle ilgili bir konumlandırma ve bu anlamda bir biliş sağlamaktadır.

Nesnenin hakikati ve kendisiyle ilgili bir bilgi edinemiyorsak ve bilgi dediğimiz şey esasında gerçeklikle örtüşebilecek olan bir resmin kurallarının birliğine ya da gerçekliğin kavranılmasını ve bilinmesini sağlayan bir kuramın modeline sahip olmaksı kıssanın da bu anlamda bize bilgi veren bir araca dönüşebileceği kanaatindeyiz. Burada amacımız dilin mahiyetiyle ilgili düşüncenin ampirik çaba ve bilim yapma faaliyetiyle sınırlandırılmaması gerektiğini vurgulamaktır. Mezkûr filozofların sunduğu çerçeveye sınırlamak istemediğimizde kıssanın bize farklı modeller sağlayabileceğini düşünüyoruz. “Modeli olan düşünce bilgidir” anlayışından hareketle kanaatimiz, kıssa modeldir ve onu açıklayan bir kuram olarak bir düşünceden bahsedebiliriz ve o düşünce üzerinden sahip olduğumuz bir bilgi söz konusudur. Bu noktada belirtmemiz gereken husus, bilinebilirlik ile kastettiğimizin, muvakkat bir şekilde açıklamasını verebildiğimiz şeyle sınırlı

⁶³⁰ Neml, 27/15-44.

olduğudur. Dolayısıyla zaten hiçbir zaman bir şeyleri tam olarak bildiğimizi iddia edememekteyiz. Kıssanın bilimsel bilgi sunmadığını söylediğimizde bilimsel bilgiyi fenomenal olanın açıklanmasıyla ilgili gördüğümüzü ve kıssanın bu tarz bir açıklama vermediği için bilimsel bilgiye yol açmadığını ifade ediyoruz. Kıssadan fenomenin açıklamasını sunan bilimsel bilgiye geçiş yapamamak da tıpkı sembolik temsilin nesnenin kendisini inşa etmeyip temsilini oluşturması gibi modelden hareketle kavranılan bir nesneye geçiş yapabiliriz. Dolayısıyla burada modelin açıklayıcısı olan kuram üzerinden kavranılan şeyde kognitif bir işlev söz konusudur. Kıssanın sunduğu bir modeli anlamak üzere bir kuram geliştiririz. O kuram içerisinde bir nesne yakalanır, idrak edilir ve anlaşılır. Diğer yandan bu kavranılan nesneden hareketle son derece bilimsel bir aşamaya geçip hipotez geliştirmek de mümkündür. Ancak bu ikinci aşama ekstra bir durumdur ve yukarıda da ifade ettiğimiz gibi nihai amaçlarımız arasında yer almamaktadır. Diğer taraftan bilginin bir sınırının olması bilimsel olarak bilemeyeceğimizi düşündüğümüz ve sınırın ötesinde kalan şeylerle ilgili düşünmemize engel teşkil etmemektedir. O düşünce bilinemezle ilgili konuşabilme ve söz söyleyebilme imkânı sağlamaktadır.

Vurgulamak istediğimiz bir diğer önemli nokta, amacımızın kıssadan hareketle nasıl bir kuram geliştirileceğine dair bir yöntem sunmak olmadığıdır. Bu noktada sadece kuramın ne gibi özelliklere sahip olması gerektiği belirtilebilir. Önemli olan husus, kuramın anlamlı olmasıyla ilişkilidir. Bu anlamı garanti eden, bir kıssada ya da kıssa topluluğunda geçen şeyleri tutarlı bir şekilde açıklayan ve açıklaması yeterli olan bir kuram geliştirilmesidir. Böyle bir kuram, o modelin açıklama çabasının yönlendiriciliği ve sınırlanması içerisinde bilinemez hakkında anlamlı bir şekilde konuşma imkânı sunar. Her ne kadar bilimsel dil gibi ampirik bir gerçeklik, doğrulanabilirlik ve bilgi sunduğunu söylemesek de kıssanın bilişsel bir işlevi olduğunu söyleyerek meseleyi sadece düşünsel bir genişlemenin ötesine getirdiğimizi, bu kısımda ele aldığımız Kant ve Ricoeur'ün bir adım ötesine geçmiş olduğumuzu düşünüyoruz. Bu hususta temelimizi daha önce ele aldığımız Kant'ın sembolizmin bilişsel bir boyutu olduğuna dair söylemleri oluşturmaktadır. Bu bilişsel boyutun tanışıklık ve aşinalık anlamında ele alınması gerektiğini ve bilimsel bilgi türünden olmadığını ifade etmiştik. Bunun yanında kıssanın bir model olarak alınması, Kant sonrasında meselenin geldiği yerde model üzerinden bilgi edinilmesi itibarıyla modelden hareketle geliştirilecek olan kuram kıssanın bir diğer bilişsel boyutunu oluşturmaktadır.

Bu kısımda kıssanın bilgi nesneleriyle irtibatını ve bunun mahiyetini özellikle Kant ve Ricoeur'ün felsefelerinden hareketle ele almaya çalıştık. Kant tarafından *Saf Aklın Eleştirisi*'nde görüsel karşılıkla sınırlanan bilgi ve düşünce alanının *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde estetik ideanın düşüncelere yol açmasıyla nasıl genişletildiğini izah ettik. Muhayyile bilgi sürecinde kavrama denk olma zorunluluğundayken estetik alanda tamamen özgürdür. Özellikle şiir sanatı muhayyile yetisini özgürleştirerek genişletir, anlama yetisini güçlendirir ve ona bilgi yetilerinin canlanmasını sağlayan düşünülecek bir içerik sunar. Ricoeur'e geldiğimizde ise sembol ve anlatı kuramını *Yargı Yetisinin Eleştirisi* üzerine geliştirmesi sayesinde hem Kantçı çizgiye bağlanmamızı mümkün kılması hem de anlatı kuramı sayesinde meseleyi kıssaya getirmemizi sağlaması açısından iki koldan tabir caizse bir eklem yeri teşkil etmektedir. Ancak burada Ricoeur her ne kadar tezin başından beri var olan Kant ve Kantçı ruhla bağlantı kurmayı mümkün kılrsa da daha önce de vurguladığımız gibi onun şiirsel ve anlatısal dili düşüncenin genişletilmesiyle sınırlıdır. Bu bakımdan Ricoeur'ün esas amacı anlatı kuramıyla insanın varoluşsal anlam arayışına bir yanıt bulması açıdan epistemolojiden ziyade daha ontolojik bir özelliğe sahiptir. Sembolden kavrama nasıl geçileceğine dair bir usul geliştiriyor olması sebebiyle bir yöntem sunmakta ve bu yöntemin epistemolojik bir değeri bulunmaktadır. Ancak Ricoeur'ün odak noktasının insanın varoluşu ve anlam arayışı olması, bizim ise amacımızın özellikle bilinemez olan nesnenin başka türlü ifade edilme ve bilişe konu edilmesinin yoluna dair bir arayış olması filozofla farklılaştığımız önemli bir noktadır. Anlatısal dilin düşünce alanını genişlettiği düşüncesini bir adım daha öteye götürerek kıssanın bilişsel bir boyuta sahip olduğunu kognitif değer bölümünde izah etmeye çalıştık. Dolayısıyla tezin ilk bölümünde kendisinden hareketle bilinebilirlik çizgisini ele aldığımız, sonrasındaki gelişmelerle meselenin dile ve model kuramına dönüşmesini sağlayan Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ndeki sembolizm felsefesiyle yine bir imkân sunmuş, Ricoeur'ün Kantçı yorumu meseleyi şiirsel ve anlatısal dilden hareketle kıssaya bağlamamızın bir tutamağını oluşturmuştur. Sonrasında sembolik dilin bilişsellikle ilişkisi hususunda tekrar kendisine başvurduğumuz Kant meseleyi düşünsel zeminde bırakmayıp bilişsellikğe ulaştırmayı mümkün kılan adımlardan biri olmuştur. Bu adımlardan bir diğeri, Kant sonrasındaki gelişmeler itibariyle bilginin modelde inşa edilebilirlik üzerinden gerçekleşmesi ve kıssanın da bir model olarak bilişsel işlevi haiz olmasıdır. Bu hususta da yine Kantçı çizgiyle beraber Ricoeur'ün metafor ve modeli

birlikte düşünen felsefesinden yararlandık. Dolayısıyla Kantçı çizgi hem bilinebilirlik bilinemezlik sınırını gösterdiği gibi hem de model ve dil anlayışındaki değişim itibarıyla kıssanın bilişsel boyutunu sağlamaktadır. Başka bir açıdan Kantçı çizgi, Ricoeur dolayımıyla kıtacı perspektifle bağ kurmamızı sağlarken aynı şekilde kıtacı anlayışta bulamadığımız bilgiyi tekrar Kantçı çizgiye geri dönüp bulmamızı sağlamaktadır. Dolayısıyla Kant – Ricoeur – Kant çizgisinde ilerleyen kuramımız, analitik felsefe – kıta felsefesi ve analitik felsefe dairesi bağlamında da düşünülebilecektir. Kıssanın avantajı, belli cihetlerden bilemediğimiz nesneleri düşünüp dilde ifade imkânı sağlaması ve kognitif bir değere sahip olmasıdır. Kıssadan hareketle bir kuram geliştirilecek olması ve kıssanın bir model olarak kognitif değere sahip olması sembolün bilişselliğiyle karşılıklı olarak birbirini besliyor gibi görünmektedir. Bu açıdan tezin özgünlüğü, bilme ve düşünme dikotomisine nesne odaklı yaklaşım sembol ve modelin bilişselliğine dayanarak kıssanın kognitif içeriği haiz bir model olduğunu savunmasıdır. Bu hususu bir sonraki bölümde ele alacağımız kıssa örnekleriyle göstermeyi amaçlıyoruz.

BÖLÜM 4

KISSA ÖRNEKLERİ

Bu kısımda seçtiğimiz kıssalardan hareketle tez boyunca anlattığımız hususları örneklendirmeye çalışacağız. Kıssa örneklerini hangi usule göre seçtiğimizi ve kıssaları neye göre sınırladığımızı izah etmek yerinde olacaktır. Daha önce, kıssa terimini literatürde yer aldığı şeklienden farklı olarak, kendi kavramsallaştırmamız çerçevesinde kullandığımızı ve bize göre en genel anlamda muhatabın bir hisse çıkarmasını umarak anlatılan her anlatının kıssa olduğunu ifade etmiştik. Ancak tezimizde öne çıkarmayı amaçladığımız kıssalar bakımından bir sınırlama yaptığımızda, bilgi nesnelerinin bilinebilirlik bakımından panoramasında andığımız dört bilgi nesnesi türüne ilişkin iddiası olan kıssaların felsefi açıdan önemli olduğunu ifade etmiştik. Bildiğimiz / bildiğimizi sandığımız, henüz bilemediğimiz, varken bilemediğimiz ve hiç bilemeyeceğimiz bilgi nesneleriyle ilgili bir anlatı sunan kıssalar tezimizin kapsamına giren ve felsefi bakımdan önem arz eden kıssalardır. Dolayısıyla bu kısımda yer vereceğimiz kıssaları bu hususu göz önünde bulundurarak belirledik. Kıssaları bilgi nesneleriyle ilişkilendirerek sınırladıktan sonra öne çıkarılabilecek olan bir diğer ayırt edici unsur önceki bölümde de ele aldığımız üzere anlatıcının güvenilirliği yani anlatıcıya itimat meselesidir. Bu noktada Aristoteles'in *Topikler*'deki ifadeleri bize yol gösterecektir:

Bir tez hatırı sayılır bir filozof tarafından ortaya çıkarılan ve umumi sanıya zıt bir hükümdür: Söz gelimi Antisthenes'in iddia ettiği gibi, mümkün hiçbir çatışma olmadığı veya Herakleitos'a göre her şeyin hareket olduğu veya Melissos'un dediği gibi, Varlık'ın bir olduğu gibi. Hatırı sayılır'ı ekliyorum, çünkü rastgele biri tarafından söylenmiş ve yaşayan sanılara zıt sanılarla uğraşmak bir ahmaklık olacaktır.⁶³¹

Felsefi tartışmalar cedeli tartışmalardır ve hangi meselenin tartışmaya konu edileceği de esasında kendisine itimat edilecek hatırı sayılır filozoflar tarafından yönlendirilmektedir. Benzer bir durum kıssa için de geçerlidir; hitap ettiği toplum tarafından kabul görmüş, zamana direnip klasikleşmiş kıssaların anlatıcıları diğerlerine nazaran daha tercihe şayan olacaktır. Özellikle inanan kimseler için kutsal kitaplarda yer alan peygamber kıssaları,

⁶³¹ Aristoteles, *Topikler*, s. 23.

nebi, bilge veya veli olarak nitelendirilebilecek olan toplumun itimat ettiği şahsiyetlerin anlattığı kıssalar bu minvalde değerlendirilebilir. Ancak bizim için bu noktada önemli olan husus anlatıcının bilge bir şahsiyet olup olmadığını tartışmaya açmak, onun tarafından anlatılan bir kıssanın itimat edilebilir olup olmadığını karara bağlamak değildir. İnananlara göre aşkın bir perspektife sahip olanın ya da itimat edenlere göre bir tür farklı insani bir tecrübe yaşamış olanların kıssalarının itimada mazhar olduğunu düşünmekle beraber, bizim için önemli olan anlatıcının bilgelik vasfı göz önünde bulundurulmasa da kıssanın genel itibariyle muhatabına nasıl bilişsel imkânlar sağladığı, Kant ve sonrasındaki takipçiler tarafından çizilen sınırdan kalmayıp kıssadan hareketle aşkın öte hakkında başka bir ifade kipinin nasıl mümkün olabileceğinin ortaya konulmasıdır. Mevzubahis sınıra kadar gidip onun ötesinin sadece tecrübi bir alan olduğunu kabul etmek yerine, o alanın kıssa vesilesiyle aklın faaliyetinin genişlemesini ve kuram geliştirilmesini sağlayacağı kanaatindeyiz.

Hemen hemen bütün toplum ve inanç sahibinin kıssaları olmuştur. Kutsal kitap kıssaları ve Hindu, Konfüçyanist veya Budist gibi farklı inanca mensup bilgelerin anlattığı kıssalar da muhatapları tarafından itimat edilir nitelikte görülmektedir. Diğer taraftan zamanın testine dayanmış olmaları bakımından güvenilir diyebileceğimiz anonim kıssalar ile bugün imgesel dil kullanan bir kıssa olarak gördüğümüz filmleri de sınıflandırmamıza dahil ediyoruz. En genel itibariyle kıssa tanımını yapıp bizim için önemli olan kıssaları bilgi nesneleri türleriyle ilişkili bir şekilde sınırlandırdığımızı ifade etmiştik. Bu aşamada bilinebilirlik panoramasını dikkate alarak farklı bilgi nesne türleriyle ilişkilendirdiğimiz kıssalardan örnekler sunmayı amaçlıyoruz. Kıssa örneklerini ise Kur'ân-ı Kerîm kıssaları, Mesnevî kıssaları ve filmler olmak üzere bu üç gruptan seçtik. Bu arka planda en geniş anlamda düşünülen kıssalarla felsefi anlamda bizi ilgilendiren dört bilgi nesnesi türüne dahil edilebilecek kıssalara dair sınıflandırmamızı sunabiliriz.

4.1. Bilgi Nesneleri ile İlişkisi İçerisinde Kıssalar

4.1.1. Bildiğimiz / Bildiğimizi Sandığımız Bilgi Nesneleri ile İlgili Kıssalar

Hemen hemen bütün kıssalar bu kategoriye dahil edilebilecektir. Kıssalar hisse vesilesiyle bize bildiğimizi sandığımız ancak öyle olmadığını anladığımız unsurlarla karşılaştırır. Daha önce farklı konuları örneklendirmek için bahsettiğimiz Kur’ân-ı Kerîm’deki Hızır ile Musa Kıssası bildiğimizi sandığımız bilgi nesneleriyle ilgili olarak düşünülebilir.⁶³² Hızır ile bir yolculuğa çıkan Musa peygamber kıssa boyunca anlam veremediği ve bildiğini sandığı olaylarla karşılaşır. Hızır’ın gemiyi delmesi, bir genci öldürmesi ve kendilerine yardım etmeyen halkın duvarını tamir etmesine anlam veremeyen Hz. Musa Hızır kendisinden hiçbir soru sormamasını istese de her hadiseyi sorgular ve ona karşı çıkar. En sonunda Hızır’ın ona bilmediği olayların iç yüzünü anlatmasıyla bildiğini sandığı şeyleri esasında bilmediğini fark eder. Benzer şekilde Kur’ân-ı Kerîm’de kıssaların en güzeli olarak nitelendirilen, Yusuf peygamberin kardeşleri tarafından kuyuya atılması ve sonrasında hükümdar olup babasına kavuşmasına kadar gelişen olayları anlatan Yusuf Kıssası da bu minvalde değerlendirilebilir.⁶³³ Kıssada olaylar safha safha açıldıkça Hz. Yusuf’un kuyuya atıldığı trajik hadiseyle başlayan kıssanın nasıl dönüştüğünü gören muhatabın fikri sürekli değişmekte, kıssanın seyri muhatabın bildiğini sandığı şeylerin esasında başka türlü olabileceğini göstermektedir. Bir kıssa birden fazla bilgi nesnesi türüyle ilgili olabileceğinden bu iki kıssa ilerde de göreceğimiz üzere farklı bilgi nesnesi kategorilerine de dahil edilebilecektir.

Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sinde yer alan “Boya Küpüne Düşen Çakal”⁶³⁴ kıssası boya küpüne düşüp kendisini tavus kuşu sanan bir çakalın aslında öyle olmadığını, “Karanlıktaki Fil”⁶³⁵ kıssası ise karanlıkta fili tanımaya çalışan insanların bildiklerini zannettikleri şeylerin esasında filden farklı olduğunu anlatır. *Mesnevî*’deki sufi ile borçlularını anlatan kıssada⁶³⁶ sufinin borcunun sürekli artması alacaklıların onun ödeme

⁶³² Kehf, 18/60-82.

⁶³³ Yusuf, 12/4-102.

⁶³⁴ Mevlâna Celaleddin, *Mesnevî*, çev. Veled Çelebi İzbudak, ed. Abdülbâki Gölpınarlı, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2020, 3, 721-775.

⁶³⁵ Mevlâna, *Mesnevî*, 3/1260-1265.

⁶³⁶ Mevlâna, *Mesnevî*, 3/376-440.

yapmayacağını düşünmesine sebebiyet verirken olayların gelişimi bir şekilde borcun ödemesini sağlamış ve bildiğimizi sandığımız ama aslında öyle olmadığını anladığımız bir durumla bizi karşı karşıya bırakmıştır. Film örneklerine geldiğimizde ise 1998 yapımı Peter Weir'in yönettiği *The Truman Show*⁶³⁷ baş karakterin hayatının gerçek bir hayat olmadığını, bildiğini sandığı her şeyin esasında şovun bir parçası olduğunu anlatır. Asghar Farhadi'nin yönetmenliğini yaptığı 2021 yapımı *Ghahreman*⁶³⁸ ise toplumda kahraman olarak bilinen bir adamın esasında öyle olmadığını, bilakis suçlu olduğunu anlamalarının bir örneğini sunar. Bu örnekleri çoğaltmak elbette ki mümkündür.

4.1.2. Henüz Bilemediğimiz Bilgi Nesneleri ile İlgili Kıssalar

Süleyman peygamber kıssasında⁶³⁹ anlatılan Sebe melikesi Belkıs'ın tahtının göz açıp kapayıncaya kadar Hz. Süleyman'a getirilmesi, bir mağarada yıllarca uyuyup daha sonra uyanan gençlerin hikâyesini anlatan Ashab-ı Kehf Kıssası⁶⁴⁰, Hz. Meryem'in hamileliği ve İsa peygamberin doğar doğmaz konuşması⁶⁴¹ mevcut fizik ve bilim çerçevesinde açıklanamayan, bilgiye konu edilemeyen ve dolayısıyla henüz bilemediğimiz bilgi nesnelerine dair örnekler sunmaktadır. Bir nesnenin bir mekândan başka bir yere ışık hızında taşınması, insanların yıllarca uyuması, tek başına hamilelik ve bebeğin konuşması bilimsel anlamda ilerleme sağlandığında açıklanabilir hale gelebilecektir. Bu sebeple inananlar için mucizevi görülen ve fiziki şartlara göre imkânsız olduğu düşünülen bu gibi hadiseler bilimsel gelişim süreci içerisinde bilgiye konu edilebilecek olduğundan henüz bilmediğimiz nesneler kategorisine dahil edilebilir.

Mesnevî'deki bir adamın Hz. Musa'dan hayvanların dilini öğrenmeyi istemesini anlatan kıssa⁶⁴² onu iç yüzünü henüz bilmediği zorlu durumlarla karşı karşıya bırakmıştır. Christopher Nolan'ın yönetmen ve senaristliğini üstlendiği *Interstellar* (2014)⁶⁴³ insanlığı kurtarmak için yaşanabilir gezegen arayışına giren bir grup kâşifin keşiflerini anlatır. Nolan'ın senaryosunu bilim insanlarının teori ve çalışmalarından yararlanarak çektiği

⁶³⁷ IMDb, "Truman Show", <https://www.imdb.com/title/tt0120382/> (erişim 21.06.2023).

⁶³⁸ IMDb, "Ghahreman", <https://www.imdb.com/title/tt1177738/> (erişim 21.06.2023).

⁶³⁹ Neml, 27/15-44.

⁶⁴⁰ Kehf, 18/9-26.

⁶⁴¹ Meryem, 19/16-34.

⁶⁴² Mevlâna, *Mesnevî*, 3/3266-3390.

⁶⁴³ IMDb, "Interstellar", https://www.imdb.com/title/tt0816692/?ref=nm_sr_srsrg_0 (erişim 21.06.2023).

filmde henüz bilmediğimiz kara delik, içinde yer çekimi ve hayat bulunan gezegenlere dair unsurlar sunulmaktadır. Filmin vizyona girmesinden kısa süre sonra kara deliğin gözlemlenmesi ve çekilen fotoğrafının filmdekine oldukça benzemesi kurgusal olan bir yapının bilimsel gelişmelere yön verebileceği izlenimini güçlendirmiştir. Benzer şekilde bir öyküden uyarlanan ve bir dilbilimcinin uzaylılarla iletişim kurmasını anlatan Denis Villeneuve imzalı *Arrival* (2016)⁶⁴⁴ filmi, dilin zaman ve mekânla ilişkisine dair bir anlatı sunar. Dil üzerinden geçmiş, şimdi ve geleceğin kuşatılmasının nasıl mümkün olabileceği henüz bilemediğimiz ancak bilebileceğimiz bilgi nesnesine dair bir sorgulamayı ifade eder.

4.1.3. Varken Bilemediğimiz Bilgi Nesneleri ile İlgili Kıssalar

Daha önce bildiğimizi sandığımız bilgi nesneleri kategorisinde ele aldığımız Hızır – Musa Kıssası, içerisinde gaybdan haber veren, işlerin görünen yüzünün ötesini görebilen ve mevcut uzay – zamana tâbi olmayan bir bilgenin yer aldığı bir sahne sunar. Benzer şekilde Yusuf Kıssası⁶⁴⁵ peygamberin rüyasının gelecekte haber vermesini anlatır. Her iki kıssada anlatılanlar var olduğunu bildiğimiz ancak bilgiye konu edemediğimiz türde bilgi nesnesi sunmaktadır. Ölümsüzlük ağacını arayan adamın kıssasında⁶⁴⁶ ise ölümsüzlük vereceğine inanılan bir ağacın esasında bilgi ağacı olduğunun fark edilmesi anlatılır. Bir şeyin suretine ve adına kapılmanın o şeyin kendisine ulaşmaya mâni olduğunun anlatıldığı bu kıssa varken bilemeyeceğimiz bilgi nesneleriyle ilişkilendirilebilecektir. Elçinin Hazreti Ömer ile konuşmasını anlatan kıssa⁶⁴⁷, ruhun mahiyeti ve anlamın dile aşkınlığı üzerine düşünmeye davet eder. Dakûki'nin Hikâyesi⁶⁴⁸ ile Gül Bahçesinde⁶⁴⁹ kıssalarında ise mevcut gerçekliğin ötesini kendinde olduğu haliyle görmek anlatılmakta ve bu kıssalar görünen görünmeyen üzerinden bizi hayal âlemi ile gerçeklik ilişkisinin mahiyeti hakkında düşünmeye sevk etmektedir. Ingmar Bergman'ın yönetmenliğini üstlendiği *Det sjunde inseglet* (1957)⁶⁵⁰ ise Azrail'e karşı satranç oynayan bir şövalye

⁶⁴⁴ IMDb, “Arrival”, https://www.imdb.com/title/tt2543164/?ref=nm_sr_srg_0 (erişim 21.06.2023).

⁶⁴⁵ Yusuf, 12/4-102.

⁶⁴⁶ Mevlâna, *Mesnevî*, 2/3641-3680.

⁶⁴⁷ Mevlâna, *Mesnevî*, 1/1390-1529.

⁶⁴⁸ Mevlâna, *Mesnevî*, 3/1925-2175.

⁶⁴⁹ Mevlâna, *Mesnevî*, 4/360-1370.

⁶⁵⁰ IMDb, “Det sjunde inseglet”, <https://www.imdb.com/title/tt0050976/> (erişim 21.06.2023).

üzerinden bizi yaşam, ölüm ve Tanrı'nın varlığı hakkında düşünmeye davet eden klasikleşmiş bir sinema örneğidir. Darren Aronofsky ise *The Fountain* (2006)⁶⁵¹ filminde kanser olan eşini kurtarmak için ölümsüzlükle mücadele eden bir bilim insanı vesilesiyle kendinde bir zaman, mekân ve ölümsüzlüğe dair *theoria* 'ya davet ederken Pi (1998)⁶⁵² filminde ise evrenin sırrı, insan aklının sınırı, matematik ve gerçeklik üzerine sorgulamalar yapmamızı sağlar. Çoğaltılması mümkün olan bütün bu örnekler bize var olan ancak bilgiye konu edemediğimiz şeyler hakkında bir düşünme ve onlar üzerine bir kuram geliştirme imkânı sunmaktadır.

4.1.4. Hiç Bilemeyeceğimiz Bilgi Nesneleri ile İlgili Kıssalar

Çelişik unsurlar barındıran kısa örnekleri bu kategoride düşünülebilecektir. İbrahim peygamberin kıssasında ateşin yakmaması⁶⁵³, Musa peygamberin sihirbazlarla buluştuğunda asasının yılanı dönüşmesi⁶⁵⁴, Hazreti Muhammed'in bir gece Mekke'den Mescid-i Aksa'ya gitmesini anlatan İsrâ hadisesi⁶⁵⁵ ile zaman ve mekâna tâbi olan beşerî bir varlığın zamandan ve mekândan münezzeh olan ilahi bir varlıkla buluşması olan Miraç hadisesini⁶⁵⁶ anlatan kıssalar bu kategoride düşünülebilecektir. Mesnevî'de yer alan körün görmesi, sağırın duyması, çıplağın giyinik olması gibi çelişik ifadeler barındıran Sebe Şehrini Kıssası⁶⁵⁷, Bayezid-i Bistami'nin bıçaklanmasına rağmen hiç yaralanmaması⁶⁵⁸, Mecnun'un bedenine herhangi bir müdahaleyi kabul etmeyip Leyla ile dolu olduğunu söylemesi⁶⁵⁹, kırbadaki az miktardaki su ile birçok insanın susuzluğunu gidermesi⁶⁶⁰ hadiselerini anlatan kıssalar çelişik ifadeler barındırmaları hasebiyle bu kategoriye örnek teşkil edebilir. Frank Capra'nın filmi olan hayal kırıklığına uğramış bir adama, hiç var olmamış olsaydı hayatın nasıl olacağını göstererek ona yardım etmesi için

⁶⁵¹ IMDb, "The Foundation", https://www.imdb.com/title/tt0414993/?ref=nm_sr_srsrg_0 (erişim 21.06.2023).

⁶⁵² IMDb, "Pi", https://www.imdb.com/title/tt0138704/?ref=nm_sr_srsrg_2 (erişim 21.06.2023).

⁶⁵³ Enbiyâ, 21/51-70.

⁶⁵⁴ A'raf, 7/103-20.

⁶⁵⁵ İsrâ, 17/1, 60.

⁶⁵⁶ Necm, 53/1-18.

⁶⁵⁷ Mevlâna, *Mesnevî*, 3/2600-2930.

⁶⁵⁸ Mevlâna, *Mesnevî*, 4/1805-1930.

⁶⁵⁹ Mevlâna, *Mesnevî*, 5/2000-2015.

⁶⁶⁰ Mevlâna, *Mesnevî*, 3/3130-3185.

cennetten melek gönderilmesini anlatan *It's a Wonderful Life* (1946)⁶⁶¹ ile Kore-edâ Hirokazu'nun yönettiği insanların öldükten sonra sonsuza kadar saklayacakları tek anıyı seçmeleri ve onun canlandırılmasını anlatan *Wandafuru raifu* (1998)⁶⁶² filmleri hiç bilemeyeceğimiz türde nesneler barındırmaktadır.

Bu örnekler mevcut fiziksel ve nedensellik koşulları dahilinde anlaşılamadıkları için hiç bilemeyeceğimiz nesnelerle ilişkilendirilmiştir. Diğer yandan, henüz bilemeyeceğimiz bilgi nesneleri ile ilgili kıssalar kısmında da izah ettiğimiz üzere bilimsel gelişme kaydedilmesi durumunda bunun gibi hadiseler açıklanabilir hale gelebileceğinden bu örnekler henüz bilmediğimiz nesneler türüyle ilgili kıssalara da dahil edilebilecektir. Dolayısıyla bu kategorilerin mutlak bir ayırım gözetmediğini belirtmemiz gerekir.

Bundan sonraki kısımda seçtiğimiz üç kıssa örneğini tezde öne sürdüğümüz hususlara göre incelemeye ve bir kuram geliştirmeye çalışacağız. Kıssa örneklerini bütüncül bir şema sunmasını arzu ettiğimiz için dil ve anlam ilişkisi temasına göre seçtik. İlk kıssa örneği Mesnevî'de yer alan Elçi ile Halife Ömer'in buluşmasını anlatan kıssadır. İkinci olarak *Arrival* filmini ele alacağız. Son olarak ise tezde sıklıkla değindiğimiz, Ayhan Çitil'in üzerinde yaptığı çalışmadan hareketle cennetten yeryüzüne inme hadisesini anlatan kıssaya yer vereceğiz.

4.2. Kayser'in Elçisinin Hz. Ömer'in Kerametlerini Görmesi Kıssası

4.2.1. Kıssanın Özeti

Rum Kayser'inden bir elçi, Hz. Ömer'i görmek ister. Ancak ona Hz. Ömer'in manevi ve ruhani sarayını görebilmek için gönül gözünü manevi hastalıklardan temizlemesi gerektiği söylenir. İnsanların Ömer hakkında bu söylediklerinin etkisinde elçi Hz. Ömer'in yanına gider. Elçi ile Hz. Ömer'in ilk buluşması, Hz. Ömer hurma ağacının altında uyurken gerçekleşir. Kendisine “Zıll-i ilâhî” yani “Allah'ın gölgesi” denilen Hz.

⁶⁶¹ IMDb, “It's a Wonderful Life”, https://www.imdb.com/title/tt0038650/?ref=nm_sr_srsrg_0 (erişim 21.06.2023).

⁶⁶² IMDb, “Wandafuru raifu”, https://www.imdb.com/title/tt0165078/?ref=nm_sr_srsrg_6 (erişim 21.06.2023).

Ömer'i gören elçi silahsız ve uyurken görmesine rağmen onun heybetinden çok etkilenir ve titremeye başlar. Uykusundan uyandıktan sonra elçi ve Hz. Ömer konuşmaya başlarlar. Hz. Ömer elçiye âlemin nasıl meydana geldiğinden, ruhtan ve zamandan bahseder. Elçinin ruhun mahiyetiyle ilgili sorular sorması üzerine Hz. Ömer ruh hakkında açıklamalar yapsa da dilin bu hususta konuşurken sınırlı kaldığını, anlamın dile aşkın olduğunu ve ruhun mahiyetini anlayabilmek için can gözünün açık olması gerektiğini belirtir. Görmekten ve görmeye engel olan şeylerden söz edildikten sonra konu irade meselesine gelir. Hz. Ömer'le görüşmelerinin etkisiyle elçi elçiliği bırakıp bilge bir şahsiyet olarak hayatına devam etmiştir.

4.2.2. Kıssanın Seçilme Gerekçesi

Gerekçeyi sunmadan önce şu soruları sorarak başlayabiliriz; bu kıssa bizim usulümüz hiç dikkate alınmadan nasıl okunurdu? Böyle bir okuma neden yetersiz olurdu? Hz. Ömer ile elçinin buluşması kıssada anlatılanlardan bir hisse çıkarmak üzere yorumlanır ve bununla sınırlı kalırdı. Ancak biz kıssayı kıssanın safha safha nasıl açıldığını ve bunların felsefi bir kuram geliştirmek üzere nasıl düşünülebileceğini göz önünde bulunduran geliştirdiğimiz usule göre ele alıyoruz. Seçtiğimiz bu kıssa, bir kıssanın esasında ne işe yaradığı ve dilin sınırlılıkları hususunda bize ne gibi imkânlar sağladığını ortaya koyması ve önceki bölümde kıssanın neden önemli olduğuna dair anlattıklarımızı özetleyen ifadeler barındırması açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir. Dolayısıyla kıssayı anlatan fail, kıssada yer alan failin ağzıyla kıssanın neden önemli olduğunu ve ne işe yaradığını yine kıssadan hareketle anlatmaktadır. Varken bilemediğimiz bir nesne olan ve dilin sınırları içerisinde üzerine konuşulamayan ruh ve anlamın aşkınlığı hakkında bilge bir şahsın kendi tecrübesinden hareketle yani *a posteriori* olanın analitiği çerçevesinde kıssa usulüyle konuşması kıssaya dair sunduğumuz teorik unsurların bir kıssa içerisinde uygulamalı bir şekilde gösterilmesini ifade eder. Bu bakımdan kıssa hem dilin sınırlı kaldığı yerde kıssanın bilinemez hakkında konuşabilme imkânı sağladığını ifade ederek kıssanın sahip olduğu işlevleri anlatması hem de varken bilemediğimiz bilgi nesnesiyle ilgili kuram geliştirmeyi mümkün kılması açısından iki cihetten önemli bir örnek sunar.

Kıssa içerisinde bilhassa açıklanmaya muhtaç olan temalar şunlardır:

- Elçi Hz. Ömer’le neden doğrudan görüşmemekte ve belli bir safhadan sonra karşılaşmaktadır?
- Hz. Ömer elçi geldiğinde neden bir ağacın gölgesinde uyumaktadır?
- Hakkında konuşulamayacağı söylenen ruh meselesi nasıl ele alınabilir?
- Ruh konusunun anlam ve dil meselesi üzerinden açılmasının sebebi nedir?
- Anlamın dile öncelikli olup olmadığı nasıl ele alınabilir?
- Neden ruh hakkında konuşulurken konu irade meselesine gelmektedir? Varken bilemediğimiz bir nesne iradeyle nasıl irtibatlandırılabilir?
- Kendinde bir hakikat zemininin muhafaza edildiği bir düzlemde failin eylemlerini belirleyen ne olacaktır?

Belirttiğimiz bu hususlar kıssadaki içkin öteye dair safhalara ilişkin bir sorgulama ifade etmektedir. Bu noktada kıssada geçen unsurların belli bir kuram içerisinde anlaşılması metne aşkın öte ile ilgili nasıl bir açılım sağlar? Bütün bu unsurları birbiriyle ilişkisi içerisinde açıklamamızı sağlayan bir kuram nasıl oluşturulabilir? Kanaatimizce tüm bu hususlar göz önüne alınarak geliştirilecek kuramlardan biri ruhun ve en genel itibariyle kendinde bir varlığın fiziksel âlemde nasıl var olabildiği ve anlamın lafzlara aşkınlığı meselesini nasıl anlamamız gerektiğiyle ilgili olacaktır. Kendinde olanın ilişkisel / fiziksel olanda mevcudiyetine dikkat çekilmesi aşkın öte olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle kıssa, anlamın kendindeliğinin farkında olduğu düşünülen bilge bir şahsın kendi tecrübesinden hareketle *a posteriori* olanın analitiğini yaparak mevzubahis anlam hakkında dil içerisinde konuşması olarak okunabilir. Dolayısıyla kıssa içinde yaşadığımız âleme böyle bir zeminden hareketle bakmayı telkin etmektedir. Bu ifadeler doğrultusunda kıssanın gelişimini ele almaya ve anlamaya çalışacağız.

4.2.3. Kıssanın Safhaları

Bilge Bir Kimse ile Karşılaşma

Elçi Hz. Ömer ile doğrudan bir saray veya devlet kurumunda görüşebilecekken bu buluşma belli bir safhadan sonra gerçekleşmiştir. Önce etraftaki insanlar elçiye Hz. Ömer ve onun ruhani sarayı hakkında bilgi vermiştir. Elçinin görüşmeden önceki bu safhalarını onu önemli bir şahsiyetle buluşmaya hazırlayan bir süreç olarak yorumlamak

mümkündür. Öğrendiklerinden sonra elçi Hz. Ömer'i yüksek bir makamda değil, bir hurma ağacının gölgesinde uyurken görmüştür. İslâm geleneğinde ağacın sözle⁶⁶³ ilişkilendirildiği göz önünde bulundurulduğunda Hz. Ömer'in de sözün gölgesinde uyuduğu yorumu yapılabilecektir. Kıssada ona "Allah'ın gölgesi" dendiği hatırlandığında, ilahi bir varlığın sözünün gölgesinde uyuduğu söylenebilecektir. Gölge ise sureti, kendinde olanın bu dünyadaki yansımısını temsil etmektedir. Her ne kadar ilahi bir varlığın sözünün altında kendinde olan bir düzlemin bir parçası da olsa Hz. Ömer, bir gölgede uyumakta yani bu âlemde bulunmaktadır. Dolayısıyla altında uyuduğu hurma ağacı kendinde olan hakikatin düzlemiyle içinde bulunduğumuz sahne arasında bir berzah teşkil eder. Bu bakımdan elçi Hz. Ömer'le karşılaştığında aslında farklı düzlemde bulunurlar. Elçinin ona safha safha yaklaşması ve insanlardan öğrendikleriyle bu görüşmeye hazırlanması, bu görüşmeye adım adım hazırlandığını ifade eder. Hz. Ömer'in halktan uzak, herkesin yatakta yatmasına muhalif olarak kum üstünde ve hurma gölgesinde yatması dünyevi ve beşerî herhangi bir şeye minnet etmediğini göstermekle birlikte, kendinde olana herhangi bir duygusal ve maddi suretten hareketle ulaşamayacağının bir ifadesi niteliğindedir. Uyumasına rağmen Hz. Ömer'in heybetinden etkilenen elçi adım adım ona yaklaşır. Nihayetinde de Hz. Ömer uyandıktan sonra ruh hakkında konuşmaya başlarlar. Kıssadaki bu sahne bize, elçinin Hz. Ömer'le görüşmesine duygusal ve düşünsel olarak adım adım hazırlandığını gösterdiği gibi kıssanın ileriki kısımlarında ele alınan kendinde olana ulaşma yolunun da benzer şekilde safha safha gerçekleşmesi gerektiğinin bir usulünü sunar niteliktedir. Sonraki kısımlarda daha detaylı göreceğimiz üzere kıssada iki ayrı tecrübe ve perspektif bir arada bulunmaktadır. Bununla birlikte elçi tecrübe ettiği safhalar neticesinde kıssanın başında sahip olduğu bakış açısından uzaklaşmakta ve sonunda başka bir mertebeye taşınmaktadır. Bu anlamda bu gelişim safhalarını ifade eden içkin öte, açıklamasını vereceğimiz aşkın öteye dair nesnenin kendisinde mevcut olan mertebeleri ayırt etme imkânı sunacaktır.

⁶⁶³ "Görmedin mi Allah güzel bir sözü nasıl misal getirdi? Güzel bir söz kökü sağlam, dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir. Bu ağaç Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir." İbrâhîm, 14/24.

Varlığın Dilsel Zemini

Elçi dedi ki: “Ey müminlerin emiri, ruh yücelikler aleminden nasıl oldu da yeryüzüne indi? Hiçbir şeyle bağlı olmayan sonsuzluklar aleminin ruh kuşu nasıl oldu da geldi, bu ten kafesine girdi?” Hz. Ömer dedi ki: “Allah ruha efsunlar okudu, kıssalar söyledi yani emir verdi. Ruh da ilahi emirle büyüldü. Gözü kulağı olmayan yoklara Allah efsun okuyunca “Ol” emrini verince yoklar hemen coşarlar, var olurlar. Onun efsunuyla yoklar, hemen koşa koşa varlık alemine gelirler. Sonra var olana, bir efsun okur, “Yok ol” emrini verir, o da yokluğa at sürer, mahvolur gider.”⁶⁶⁴

Kıssada ruh hakkındaki ifadeler bilge bir şahsın kendi *a posteriori* tecrübenin analitiği neticesindeki anlatılar olarak görülebilecektir. Bu pasaja göre her türlü cismanilikten uzak olan ruhun bedenle buluşması yani yeryüzüne inmesi ilahi bir varlığın okuduğu bir kıssa neticesinde gerçekleşmiştir. Kıssada bize ruhun fiziksel olanı aşkın asli bir fail tarafından verildiği anlatılmaktadır. Asli bir failin kıssa okuması, bir yandan varlık düzleminde olan biteni bize anlatmasının yanında kıssa anlatısının yaratıcı boyutuna da işaret etmektedir. Kıssa okuma fiili kıssanın devamındaki “Allah gülün kulağına bir söz söyledi, onu güldürdü, adı bir taş a bir söz dedi, onu akik haline getirdi” ifadeleriyle birlikte düşünüldüğünde ilahi varlığın fiili olan söz, dilin varlıksal ve yaratıcı boyutuna işaret eder. Bütün bir varlık söz ve dil temelinde meydana gelmiştir. Bu bakımdan varlığın dilsel bir zemini söz konusudur. Burada dil ile varlık ilişkisinin yakından münasebetini görürüz.

Ruhun Mahiyeti Hakkında

Kıssada elçi ile Hz. Ömer’in ruh hakkında konuşmalarına gelene kadar “Ömer’in sarayı yoktur, can sarayı vardır” denilerek onun ruhu anlatılmaktadır. Onun manevi ve ruhani sarayını görmek için gönül gözünün her türlü illetten temizlenmesi gerektiği söylenmiştir. Dolayısıyla esasında ileride gerçekleşecek olan ruh sorgulamasına yanıtlar Hz. Ömer’in ruh sarayına nasıl erişileceğinin anlatılmasıyla baştan verilmiş olmaktadır. Buna göre ruh hakkında söylenenleri anlayabilmek için onun ruh sarayını görececek bir göz gerektiği ifade edilmektedir.

⁶⁶⁴ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî Hikâyeleri*, haz. Şefik Can, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2022, 1445, s. 46.

Can kulağı ile can gözü, zâhirî duyguya yabancıdır; o duygu, bu duygudan bambaşkadır. Akıl ve duygu kulağı, bu hususta müflistir.⁶⁶⁵

Can ve ruh hakkında konuşabilmek için can kulağı ve can gözü gerekmektedir. “Her kimin ruhu heveslerden pak ise o kimse mana alemini ve kasr-ı muallayı görür” ya da “Her kimin göğsünde bir kapı açılır yani kendisine maneviyatı münkeşif olursa o her zerreden güneşi görür”⁶⁶⁶ ifadelerine göre bir şeyin kendisini bilmek ve ona ulaşmak “görmek” tabiriyle belirtilmiştir. “Görmek” tabirinin kullanılması ve akletmek, düşünmek ve kavramaktan bahsedilmemesinden hareketle kendinde olan hakkında spekülâtif bir dilde değil; bizatihi *theoria* faaliyeti çerçevesinde konuşulabileceği ifade edilebilir. Bu ise hissi anlamda işitme ve görmenin ötesinde bir faaliyeti ifade eder. Bu sözleri aktaranın bilge bir kimse olduğu göz önünde bulundurulduğunda bunun sahnenin bütününe temaşa etmeyi sağlayan bir *theoria* faaliyetiyle mümkün olabileceği söylenebilecektir.

Anlamın Aşkınlığı ve Dilin Sınırlılığı

Göremiyorsan bu âlem yok değildir. Görememek aybı yahud göstermemek kabahati ancak uğursuz nefsin parmağına aiddir.⁶⁶⁷

Bu ifadeler var olduğunu bildiğimiz ama bilgimize konu edemediğimiz bilgi nesnelerinin de var olabileceğini gösterir niteliktedir. Buna göre varlığı görüsel karşılığı olanla sınırlanamamak gerekmektedir. Görünen suretlerin ötesinde bir varlık düzlemi söz konusudur. Önceki beyitle birlikte düşündüğümüzde burada görememek “iki parmağın ucunu iki gözüne koymaktan”⁶⁶⁸ kaynaklanmaktadır. Görmeye engel olan şeyin parmak olması, görmemenin dışsal bir sebepten değil kişinin kendisinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Buna göre suret manaya ulaşmaya engel olmaktadır. Sonraki kısımlarda da “yüzünüzü ve başınızı elbiselerinize sarmışsınız; şüphesiz göz ilesiniz ve görmemişsiniz”⁶⁶⁹ denilerek duyusal ve cisimsel olan yani bir şeyin kendinde olanı görmeye mâni olduğu anlatılmaktadır. Yani kendinde olanı görebilmek için suretten

⁶⁶⁵ Mevlâna, *Mesnevî*, 1/1460.

⁶⁶⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1398.

⁶⁶⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1401.

⁶⁶⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1400.

⁶⁶⁹ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, çev. ve şerh. A. Avni Konuk, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004, 1, 1430.

anlama geçmek gerekmektedir. Dolayısıyla bir şeyin kendindeliği onun sureti değil, anlamıdır. O anlamı görmeye engel olan da suretin kendisidir. Burada yapılacak olan şey, o aşkın anlamı “görmeye” çalışmaktır.

Ömer’den, bu sözleri işitince elçinin gönlünde bir parlaklık belirdi. Sual de mahvoldu, cevap da... Hatadan da kurtuldu, doğrudan da. Aslı anladı, ferilerden geçti. Ancak bir hikmete erişip faydalanmak için sormaya başladı: Ömer’e “O duru suyun bulanık yerde hapsedilmesinin hikmeti ne, bunda ne sır var? Duru su, toprakta gizlenmiş; saf can cisimlerde mukayyet olmuş, sebebi nedir?” dedi.⁶⁷⁰

Hissi anlamda görmek ve işitmekle erişilemeyen gizli sır kabilinden olan kendinde olan hakkında dilin mevcut sınırları dahilinde konuşulamamaktadır. Hz. Ömer’in varlığı şahıslaştırarak ve ruhun yaratılmasını bir kıssa olarak anlatması bundan kaynaklanır. Bahsettiğimiz aşkın anlam ve kendinde olan hakkındaki konuşma soru ve cevabın, doğru ile yanlışın bulunduğu epistemolojik bir zeminde değil; ancak temaşa eden bilge bir failin tecrübesinin analitiğinden hareket eden bir düzlemde gerçekleşmekte ve kıssa da bunun üzerinden anlatılmaktadır. Bir kimsenin kendi tecrübesinden hareketle anlattıklarına itimat edilip edilmeyeceğiyle ilgili olarak o kişinin bilge veya veli biri olduğuna inananların kıssayı itimat edilebilir görmesi tabiidir. Diğer taraftan inanmayanlar için de kıssanın farklı düşünme biçimlerine davet içerdiğini ve bu bakımdan kıssanın sadece inanan kimselerle sınırlı kalmayan geniş bir hitap kitlesi barındırdığını söyleyebiliriz.

Hz. Ömer buyurdu ki: “Sen çok derin bir bahse dalıyor, manayı harfle, kelime ile bağlamak istiyorsun. Ses ve sözle bir ilgisi olmayan, hür olan manayı harf ve kelimeye hapsediyorsun. Sanki, varlığı bağlanamayan, mücerred olan rüzgârı, rüzgâr kelimesiyle anlatmak istiyorsun.”⁶⁷¹

Derin bir bahis olan ruh meselesi, her ne kadar bilge bir kimse tarafından anlatılıyor da olsa dilin imkânları ile sınırlandırılabilir ve anlaşılabilir bir mesele değildir. Alıntıladığımız ifadeler bize bir şeyin varlığının onun dile getirilmesini aştığını belirtmektedir. Dolayısıyla bilge bir kimsenin kendi tecrübesinden hareketle ruh hakkında konuşuyor da olsa dilsel ifadelerin onun mahiyetini anlatmakta bir sınırı vardır. Her ne kadar asli bir failin sözü yaratıcı olup varlıkla dil arasında birliktelik ilişkisi söz konusu olsa da uzay – zamanla mukayyet dil kendinde olan hakkında onun varlığını kuşatacak

⁶⁷⁰ Mevlâna, *Mesnevî*, 1/1510.

⁶⁷¹ Mevlânâ, *Mesnevî Hikâyeleri*, 1515, s. 48.

şekilde konuşmaktan acizdir. Ancak Hz. Ömer kıssa bir anlatımına başvurarak dilin sınırlılıklarıyla karşı karşıya geldiğimiz bir düzlemde kıssanın imkânlarından yararlanabileceğimizin bir örneğini sunmaktadır.

Kendinde Olanın İradeyle İlişkisi

Ruh hakkında konuşmalardan sonra Hz. Ömer irade meselesine girer. Kıssaya göre insanın bir tercihte bulunması yine ilahi bir varlıktan kaynaklanmaktadır. Bu mesele ayrı bir tartışma konusu olsa da burada önemli olan, neden ruh hakkındaki konuşmadan sonra iradeye geçildiğidir. Kıssada hakikati görmek ve anlamak sonrasında da nasıl davranacağının tereddüdüne düşmemek için kulağına gaflet pamuğu tıkamamak gerektiğinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla kendinde olanı temaşa etmek ve ruhun mahiyetine ulaşmak bahsinden sonra iradeye geçilmesinin sebebi, hakikatle karşı karşıya gelen bir kimsenin nasıl eylemde bulunacağıyla ilgilidir. Kendinde olanı temaşa eden ve aşkın anlama ulaşan kişinin içinde yaşadığı sahnede eylemlerini neye göre tayin edeceği ve yaşamını nasıl düzenleyeceği önem arz eder. Daha genel itibariyle iradeyle ilgili kısım, böyle bir hakikat zemininin var olduğu ve aşkın bir anlamın muhafaza edildiği bir hakikat zemininde nasıl eylemde bulunulacağı ve nasıl yaşanacağı sorusuyla ilgilidir. Çünkü eylemsiz *theoria* faaliyeti anlamlı değildir. *Theoria*'nın yerini bulabilmesi için kişinin hayatında ve eylemlerinde bir değişime sebep olması gerekmektedir. Bu yüzden görmek eylemle birlikte düşünülmelidir. Nitekim kıssanın “Sözün bir faidesi yoksa söyleme, eğer varsa, dil uzatmayı bırak da şükretmeye bak” denilerek sona ermesi bu bakımdan anlamlıdır. Herhangi bir eylem değil de şükürün vurgulanması *theoria* faaliyetinin ahlaki zeminle birlikte düşünüldüğünü gösterir niteliktedir.

Görüleceği üzere Hz. Ömer ve elçi ruhun ve dilin mahiyetine iki ayrı perspektiften bakmaktadır. Dolayısıyla gerçeklik her iki fail tarafından farklı şekilde tecrübe edilmektedir. Bu bakımdan kıssada aynı nesneyi farklı perspektiflerden tecrübe eden faillerden aynı bütün içerisinde söz edebilmekteyiz. Kıssa içkin ötede bunu safha safha açığa çıkarmaktadır. İfade ettiğimiz gibi elçinin Hz. Ömer’le karşılaşmadan önceki dilin anlamla ilişkisiyle ilgili olan düşünceleri onunla buluştuktan sonra değişmiştir. Elçi bu sefer dil – anlam analojisi üzerinden ruhun bedende bulunuşuyla ilgili olarak da düşünmeye başlamış ve yavaş yavaş perspektifi farklılaşmıştır. Bu açıdan ilk olarak Hz.

Ömer'in sarayını arama sürecinde elçinin ham olan bakış açısı insanların Hz. Ömer'e yaklaşım ve tavırları üzerinden hayrete düşen bir hale bürünmüş, sonraki safhada Hz. Ömer'le muhatap olduğunda tecrübesinden hareketle anlattıkları üzerinden daha olgun bir perspektife dönüşmüştür. Bu ise bir diyalog içerisinde muhatapların tecrübe edişlerine göre söz ve anlayışlarının farklılaşabildiğini göstermektedir. İçkin ötenin imkânları bize açıklama vereceğimiz nesne hakkında, nesnenin kendisinde mevcut olduğu düşünülen safha ve mertebeleri ayırt etme imkânı vermektedir. Bu noktada kıssa failinin tecrübelerinin neden farklı olduğunu, belirli bir tecrübeye sahip olanların canı ve dilin mahiyetini anlayabilecek perspektife nasıl sahip olabildiğini ve buna ulaşabilmenin imkânın ne olduğunu düşünmeye davet eder. Hz. Ömer'in anlamın sonsuzluğu ve onun dile aşkın oluşuyla ilgili sözleri felsefi bir temellendirmeye dayalı olarak değil, sahnede yer alan aktörün tecrübesinin teşrihi olarak dile getirilmektedir. Bu ise bizi anlam ve dilin mahiyetiyle ilgili *theoria*'ya davet etmektedir. Kıssada failer açıklamasını vermeden nesneye ilişkin savlar öne sürebilmektedir. Dolayısıyla düşünce davetine uyarak kıssayı anlama çabamız, Hz. Ömer'in sözlerine itimat edip onun ifadeleri doğru kabul ederek bunları açıklama girişiminde bulunmaktır. Dilin anlamla ilişkisi, anlamın dile öncelikli olup olmadığı, anlamın sonsuzluğuna analogik olarak ruhun sonsuzluğunun anlaşıldığı bir perspektiften anlam – söz ilişkisinin nasıl anlaşılabilceği konusunda düşünmeye başlarız. Bu ise aşkın ötedeki bir nesnenin içkin ötede sunulan safhalar sayesinde açıklığa kavuşturulmasını sağlar. Böylece kıssadan hareketle anlamın sonsuzluğunun dile öncelikli olduğuna ilişkin kuram geliştirebiliriz.

4.2.4. Değerlendirme

“Biz yine kıssaya geldik. Zaten o kıssadan ne vakit dışarıya çıkmıştık?”⁶⁷² denilerek irade meselesiyle ilgili kısımlardan sonra anlatılan kıssaya geri dönülür. Bu ifadeler kıssanın baş kısmındaki asli bir failin varlığı kıssa anlatması analogisi üzerinden düşünüldüğünde esasında hepimizin bir kıssa içerisinde var olduğunu anlatır. Yaşadığımız kıssada varlığı anlamak ve anlamlandırmak üzere gerçekleştirdiğimiz felsefe faaliyeti içerisinde spekülâtif dilin sınırlı kaldığı ve hakkında bilgi sahibi olamadığımız şeylerle karşılaşmak

⁶⁷² Mevlânâ, *Mesnevi*, 1508.

bizi tekrar kıssalara yönlendirmektedir. Bu bakımdan bu tezde içinde yaşadığımız ancak bunun farkında olmadığımız kıssayı felsefe faaliyetine kazandırmaya çalıştığımız söylenebilecektir. Bilinemezin ifade edilebilmesinin yolu, kıssada da gördüğümüz üzere dilsel sınırlılıkların üstesinden gelmek için kıssa usulüdür.

Kıssanın gelişim safhalarını başlıklar altında izah ettik. Bu itibarla kıssanın kendinde olan, ruh ve anlamın aşkınlığı ile ilgili bir aşkın bir öte sunduğunu göstermeye çalıştık. Görüleceği üzere kendinde olan hakkında konuşabilmek dilin mevcut sınırlarını aşmakta ve temaşaya dayalı tecrübi bir faaliyet gerektirmektedir. Kişinin tecrübesinin analizinden hareketle birtakım sonuçlara ulaşması anlamında bu faaliyet *a posteriori* olanın analitiğini ifade eder. Kıssa üzerine geliştirdiğimiz kuramın ötesinde başka seçenekler de sunulabilecek ve aşkın öteyle ilgili farklı hususlar da saptanabilecektir. Dolayısıyla kıssadan hareketle ifade ettiklerimiz nihai olmadığını ve diğer yorum imkânlarını kapatmadığını vurgulamak gerekmektedir.

4.3. *Arrival* Filmi

4.3.1. Filmin Özeti

Ted Chiang'ın *Hayatının Hikâyeleri*⁶⁷³ isimli öyküsünden uyarlanan, Denis Villeneuve'nin yönetmen koltuğunda oturduğu ve senaryosunu Eric Heisserer ile Ted Chiang'ın üstlendiği *Arrival* filmi uzaylılarla insanlar arasındaki iletişimi konu edinir. Dünyanın çeşitli yerlerine kovan adı verilen on iki uzay aracının gelmesi uzaylıların dünyaya neden geldikleri ve amaçlarının ne olduğu sorularını da beraberinde getirir. Buna yanıt bulabilmek için dilbilimci Louise Banks ve fizikçi Ian Donnelly'den oluşan ekip uzay kovanının bulunduğu alanda çalışmalara başlar. Sonradan Yunanca *hepta* yedi, *pod* ayak anlamına gelen yedi ayaklı yani heptapod ismini verecekleri uzaylıların niyetlerini anlamak için dillerini öğrenmek ve onlara da insanların dilini öğretmek gerekmektedir. İlk başta heptapodların seslerini anlamaya çalışmakla başlayan bu süreç sonrasında yazılı iletişime dönüşür. Ancak herhangi bir sıralı işaret dizgesinden oluşmayan bu dairevi dilsel işaretleri anlamak çok da kolay değildir. Bütün bu çalışma boyunca dilbilimci Banks

⁶⁷³ Ted Chiang, “Hayatının Hikâyeleri”, *Geliş*, çev. M. İhsan Tatari, İstanbul: Monokl Yayınları, 2020.

ilerleme kat ettikçe anlam veremediği anılar zihninde canlanmaya başlar. Ekip dil çalışmalarına yoğun bir şekilde devam ederken heptapodların savaşmak niyetiyle dünyada olduğuna dair komplo teorileri gelişmiş ve dünya genelinde büyük bir kriz yaşanmaya başlanmıştır. Komplo teorilerinden etkilenen bir grup askerin kovani bombalamaları üzerine kriz büyümüş ve Çin başta olmak üzere çeşitli ülkeler uzaylılara savaş açmaya karar vermiştir. Ekip bölgeyi boşaltmaya çalışırken Banks'ın zihninde canlanan Çin'in orgeneraliyle yaptığı bir görüşme bütün gidişatı değiştiren önemli bir adım atmasına sebep olur.

4.3.2. Filmin Seçilme Gerekçesi

Filmi işaretlerin kullanıldığı ama bizim anladığımız anlamda sıranın olmadığı, dairevi işaret sistemine dayalı bir dilin zamanı fark edişimizi etkilemesi, bakışımızı sonsuzluğa açması ve bunun üzerinden canlı, dil, anlam ve düşünceye dair bir sorgulama imkânı barındırması sebebiyle tercih ettik.

Film içerisinde açıklanmaya muhtaç olan temalar şunlardır:

- Sıranın olmadığı döngüsel işaret sistemine dayalı bir dilde anlam nasıl açığa çıkar?
- Zamanın tüm belirlenimlerinin farkında olmak eylemlerimizi ve varlıkla ilişkimizi nasıl etkiler?
- Anlam sonsuzluğuna veya aşkınlığına sebep olan bir dil ile uzay – zamanla mukayyet olan bir canlı hayatını nasıl ikame edebilir?
- Dil mi uzay – zaman algımızı değiştirir yoksa uzay – zaman anlayışımız mı dili şekillendirir?
- Dil değiştikçe zaman ve genel itibarıyla varlık algımız da değişiyorsa dilin varlık tarafından değil de varlığın dil tarafından belirlendiği iddia edilebilir mi? Böyle bir zeminde varlık ve zaman dilin belirlenimlerine tâbi olacağından gerçeklik nasıl düşünülebilir?

Bu sorular göz önüne alındığında film üzerinden geliştirilecek kuramlardan birisi; dilin işaret dizgesine indirgenemeyecek bir anlam sonsuzluğu barındırdığı ve semantiğin sentaksa, dilin bütününe onu oluşturan parçalara öncelikli olacak ve anlamın doğrulanıp yanlışlanmaya indirgenemeyecek şekilde düşünülebileceğidir. Kanaatimizce film bize

uzay – zamanın belirlenimlerinden azade olan bir dil içerisinde canlının kendisini ve genel itibariyle varlıkla ilişkisini nasıl konumlandırabileceği ile ilgili bir aşkın öte sunmakta ve bizi bunun üzerine düşünmek için *theoria*'ya davet etmektedir.

4.3.3. Kıssanın Safhaları

Dil ve Hafıza

Film Banks'in geleceğe dair bir anısıyla açılır. Arka planda Banks “Bunun senin hikâyesinin başlangıcı olduğunu düşünürdüm. Hafıza tuhaf bir şey. Hiç düşündüğüm gibi işlemiyor. Düzeni gereği zamana çok bağlıyız” derken biz onun çocuğuyla olan farklı zamanlara ait anılarını seyrediyoruz. Banks'in konuşmalarından filmin hikâyesinin onun kendi hikâyesi olduğunu anlarız. İnsanların uzaylılarla iletişimini ve dolayısıyla dili konu edinen bir filmin hafızaya dair ifadelerle açılması filmin gidişatına dair önemli ipuçları sunmaktadır. Filmin konusu olan dil ve zamanın döngüsellliği sinematografi üzerinde de etkilidir. Nitekim film, gelecekte bir sahneyle açılır ve çizgisel bir ilerlemeden ziyade şimdi ve geleceğin birlikteliğine dair bir anlatı sunulur. Bu açıdan dil sadece zaman ve canlı üzerinde etki etmekte kalmamakta, filmin formunu da belirlemektedir. Açılış sahnesindeki “Düzeni gereği zamana çok bağlıyız” ifadesi zamana tâbi canlıların zaman algısının değişmesinin canlının üzerinde de bir değişime sebep olduğunun ipucunu sunar. Filmde zamana olan bağlılığın mahiyeti uzaylıların dilinin öğrenilmesiyle değişmektedir. Dil bize zamanın akışının çizgisel bir düzlemde ilerlemeyebileceğini, şimdiyle geleceğin birlikte aktığını ve hatta geleceğin şimdiyi belirleyebileceğini göstermektedir. Zamanın döngüsel akışı sadece şimdide geleceğin farkına varılmasıyla değil, gelecekte de geçmiş olan bir şimdinin farkına varılmasıyla gerçekleşir. Bu bakımdan bir yandan şimdi, diğer yandan da geleceğin karşılıklı etkileşimiyle aynı anda ilerlenen bir zaman akışı söz konusudur. Filmin sunduğu içkin öte bize Banks'in dil ve zaman algısının uzaylıların dilini çözmeye başladıkça safha safha nasıl değişip dönüştüğünü gösterir. İçkin ötenin bütün bu safhaları neticesinde biz geçmiş şimdi ve gelecek perspektifine sahip olan bir dil ve zamanın mahiyetine dair aşkın öte nesnesi üzerine düşünmeye davet ediliriz. Bunun neticesinde şu soruları sormak mümkündür: Başlangıç ve sonun olmadığı döngüsel ilerleyen bir dil ve zaman içerisinde hafızanın muhafaza ettiği şey nedir? Geçmiş bilen,

şimdi ve geleceği aynı anda görüp yaşayabilen uzay – zamana tâbi bir canlı düşünülebilir mi? Yoksa bu her şeyi bilip kuşatan tanrısal bir gözün sahip olabileceği türden bir hafızaya mı işaret etmektedir?

Dil ve Uzay – Zaman İlişkisi

Ekibin öncelikli hedefi uzaylılara amaçlarının ne olduğu ve dünyaya neden geldiklerini sormaktır. Ekip uzaylılarla buluşmaya çeşitli aşamalardan geçerek hazırlanır. Kovanın kapısından girdikleri anda telsiz çekmemeye başlar, yerçekimi azalır ve oksijen seviyesi de sürekli kontrol altında tutulur. Ekibin uzaylılarla teması doğrudan değil, aradaki cam bir ekranın ardından gerçekleşmektedir. Uzay – zamanla mukayyet bir canlı alanıyla başka bir uzay – zamana ait canlı alanını ikiye ayıran arada camdan bir perde yani bir sınır söz konusudur. Bu sınırın saydam olması ve öte tarafı bize göstermesi kanaatimizce iki taraf arasında bir geçişkenliğin olabileceğini ima etmektedir. Uzaylıların yazı dili tam da bu sınıra yansımakta ve bu sınırdaki kendisini göstermektedir. Sınırın arkasında bir sis dumanı olduğundan uzaylıların orada oldukları bilinmekte ancak tam seçilememektedir. Uzaylıların görülmesi ancak kendilerini gösterdiklerinde gerçekleşmektedir. Bu açıdan sınırın ötesi bizim için varken tam olarak bilemediğimiz bir alana tekabül etmektedir. Sınırın arkasının griye kaçan bir renkte olması bizim “gri alan” tabirimize uymakta ve o gri bölge hakkında konuşma çabası uzaylıların gönderdiği işaretlerin yorumlanmasıyla gerçekleşmektedir. Banks’in filmin sonlarına doğru uzaylıların onu içeri almasıyla perdenin diğer tarafına geçmesi bize esasında uzaylıların göründükleri gibi olmadığını ve görünenden daha farklı bir varlığa sahip olduğunu fark etmemizi sağlar. Bu ise kendini bize belli bir cihetiyle göstereni dışlayarak varlığı sadece görünenle sınırlamanın onu dar bir alanla çerçevelemek anlamına gelebileceğini düşünmemiz için bir imkân sunar.

Uzaylıların dili logografik bir cümlelerin tek bir simgeyle gösterildiği bir dildir. Logogramlar sanki eriyip birbirine karışmış gibidir. Bu bakımdan yazılar kelime kelime bölünmemekte, cümleler logogramların birleşmesiyle kurulmaktadır.⁶⁷⁴ Bir kelime ne tarafa dönerse dönsün aynı anlama gelmektedir. Bu bakımdan uzaylılarda “ileri” diye bir yön bulunmamaktadır. Logogramların mahiyetinden hareketle yazıda da yönün

⁶⁷⁴ Chiang, “Hayatının Hikâyeleri”, s. 116.

bulunmadığı ifade edilebilir. Cümlelerin tekil kelimelere bölünüp tekrar birleştirilmesinin mümkün olmaması, uzaylıların dilinin parçaların bütünü oluşturduğu bir dil olmadığını gösterir. Yön fikrinin bulunmaması uzay – zaman anlayışlarındaki farklılıkla da paralel işlemektedir. Çünkü kovana girmeleri sırasında ekibin hareketi aşağıdan yukarıya doğru ilerleyen bir sıçrayış gibi görünse de indikleri yerin açısı ve konumu göz önünde bulundurulduğunda kovandaki yönün dünyadakinden farklı olduğu gözlemlenecektir. Ekibin kovana ilk girdikleri sahnede tavanda asılı halde yürür gibi görünmeleri de aşağı ve yukarı algısının da farklı olduğu kanaatine varmamıza sebep olur. Yerçekimi ve yönün farklılaşması uzaylıların sadece dil ve zaman algılarının değil, kovandaki mekânın da dünyadakinden farklı olduğunu düşünmemize sebep olur. Dilde sıralılığın ve uzay – zamanda yönün bulunmaması dilin zamanla birlikte mekânı da belirlediği yorumunu yapmamızı mümkün kılar. Başka bir açıdan uzaylıların uzay – zaman algısının filmin başında Banks’ın “Düzeni gereği zamana çok bağlıyız” demesi gibi dili de şekillendirdiği söylenebilir mi? Bu durumda dilin sıralı oluşu ve işaret dizgelerinin yan yanlığı, içinde bulunulan mekândan ve çizgisel bir düzlemde akan zamandan mı kaynaklanmaktadır? Filmden hareketle dilin zaman algısını belirlediğini dili öğrendikçe değişen zaman anlayışından fark edebiliyoruz. Ancak uzaylıların dilinin bu şekilde olmasının içinde yaşadıkları uzay – zamandan kaynaklanıp kaynaklanmadığını bilmiyoruz. Bu konuya dair farklı tezler öne sürmek mümkündür.

Semantiğin Sentaksa Öncelikli Oluşu

Uzaylıların dili aynı zamanda semasiyografiktir yani ne manaya geldiğini ses olmadan da iletebilir.⁶⁷⁵ Dolayısıyla uzaylıların dilinde içerik ile ses arasında bir ilişki yoktur. Buradan dildeki anlam için ses işaretlerine ve bunların dizimine ihtiyaç olmadığı anlaşılmaktadır. Uzaylıların konuşmaları söz dizimiyle alakası olmayan görsel bir söz dizimi gibidir. Konuşma dillerindeki isimler nesne mi yoksa özne mi olduklarını gösteren isim belirteçlerine sahiptir. Ama yazılı dilleri söz konusu olduğunda bir ismin nesne mi yoksa özne mi olduğu logogramın fiille olan ilişkisine göre belli olur. Böyle bir dilde kopula olmadan da anlaşmak mümkün görünmektedir. Dildeki kelime sıralamasının da

⁶⁷⁵ Chiang, “Hayatının Hikâyeleri”, s. 119.

hiçbir anlamı yoktur. Bir cümledeki semagramları okurken tercih edilen bir sıra bulunmamaktadır; hemen her yerinden başlanabilir dallanıp budaklanan cümlecikler takip edilerek tamamı okunabilir. Dolayısıyla bir uzaylı ilk çizgiyi yazmadan önce cümlelerin tamamının nasıl görüneceğini bilmektedir. Kelime sıralamasının hiçbir anlamının olmaması anlamın ortaya çıkması için sentaksa bağlı kalınmak zorunda olunmadığını ve sentaksın anlamın ortaya çıkmasında hiçbir önemi bulunmadığını gösterir. Bütün bu özellikler göz önünde bulundurulduğunda dilin mahiyeti parçaların bütünü oluşturmasıyla değil, bütünün görülmesiyle belirlenmektedir. Uzaylılar dilin bütününe görebildikleri için bu şekilde yazıp anlaşılabilmektedir. Fakat böyle bir dile sahip olmak ancak bütünü gören ve uzay – zamanla mukayyet olmayan bir bakışa sahip olmayı gerektirir. Bu ise isim, fiil, zamir ve bütün olguları birlikte kuşatabilecek neredeyse ilahi olan bir perspektifi ifade eder. Her şeyi bütünlüklü bir şekilde görebilen bir bakış açısına sahibi olan bir canlının geleceği görmemesi de kaçınılmazdır.

Dil, Düşünce ve Mantık İlişkisi

Mevcut dil ve zaman tecrübelerini aşan bir perspektife sahip olan uzaylılarla, mevcut uzay – zamana tâbi olan insanların tecrübeleri bir arada sunulmuştur. Bu ise bize tecrübemizin sınırlarını aşan, aşkın öteye dair bir nesne hakkında düşünebilme imkânı sağlamaktadır. Uzaylıların dilini öğrendikçe Banks düşüncelerinin işleyiş tarzının ve dolayısıyla zaman algısının değiştiğini fark etmiştir. Değişen zaman algısının farkındalığıyla kendi tecrübesinden hareket edip *a posteriori* olanın analitiğini yaparak dil ve zamanla ilgili savlar ortaya koymaya başlar. Banks'ın dilin mahiyetine dair ortaya koyduğu savlar ve değişen zaman tecrübesi geçmiş şimdi ve geleceğin birlikte kuşatan bir zaman ve dilin nasıl mümkün olabileceğiyle ilgili düşünmeye bir davet içerir. Bank, dilin düşünce biçimini etkilediğini iddia eden Sapir-Whorf Hipotezinden bahseder. Dilleri döngüsel bir işaret sistemine dayalı olan bir varlık nasıl düşünür? Bu bağlamda dil düşünceyi nasıl etkiler? İçinde bulundukları ânı aşabildikleri ve geleceği görebildikleri için mi böyle bir dile sahipler? Düşünceleri sonsuzluğa ulaşabildiği için mi böyle bir dilleri var yoksa böyle bir dilleri olduğu için mi düşünceleri böyle şekillenmektedir? Dilin sıralı olmaması ve logogramın bir başlangıcının ya da sonunun bulunmaması Banks'ın zihinsel işleyişine de yansımış bir şeyin neden mi yoksa sonuç mu olduğu da belirsiz hale

gelmiştir. Dolayısıyla dil düşünme tarzını da belirlemiştir. Neden – sonuç bağıntısı birbirinin yerine geçmeye başlamış ve içsel yönün kaybolmasıyla birlikte düşünme sürecinin rotası belirsiz hale gelmiştir. Böyle bir dilde doğru ya da yanlışın ne olduğu, doğruluğun neye göre belirleneceği sorgulanabilir. Bu noktada zaten bütünü gören bir nokta-i nazarda yanlıştan söz edilemeyeceği ifade edilebilir. Dolayısıyla zamanın tüm belirlenimlerinin de farkında olduğu için dile getirilen şey doğrudur. Bu durumda doğru ve yanlışlığın zamanın belli bir ânıyla mukayyet olan, dili olguların tamamını kuşatmayan bir varlık için anlamlı olduğu söylenecektir. Doğruluk ve yanlışlıktan söz edilemeyecek bir dilde “olmayan” herhangi bir şey dile getirilebilir mi? Mesela dilde “hiçlik” diye bir kelime var mıdır ya da olabilir mi? Var olmayan nesnelerle ilgili düşündüğümüzde Gandalf, Albus Dumbledore, Star Wars evreni, Hogwarts gibi kurgusal şahıs ve mekânları felsefi olarak nasıl konumlandırabileceğimiz, bunları nasıl bir gerçeklik düzlemine yerleştirebileceğimizle ilgili bir anlayış geliştirmeye çalıştığımızda, şayet doğrulanmadan bahsedilmiyorsa böyle bir dil içerisinde kurgusal herhangi bir şeyin yer alması imkân dahilinde midir? Başka bir açıdan, böyle bir dilde doğruluğun var olduğu ancak anlamın açığa çıkması ve bir cümlemin anlamlı olabilmesi için doğrulanıp yanlışlanmanın belirleyici olmadığı da ifade edilebilecektir. Dil düşünceyi ve düşünme sistemini de biçimlendiriyorsa o zaman mantıksal ilkeler hakkında ne düşünmemiz gerekir? Filmin uyarlandığı öyküde uzaylıların fizik anlayışları ile ilgili de çok fazla bilgi yer almakta ve bizimkinin yanında çok daha gelişmiş bir fiziğe sahip oldukları görülmektedir. Fizik anlayışlarındaki farklılıkları da dahil ettiğimizde çelişki, üçüncü halin olanaksızlığı gibi temel mantıksal ilkeleri nasıl yorumlamamız gerekir?

Uzaylıların dili, zamanı ve mekânı da içine alacak şekilde kuşatabiliyor olması onu üst bir dil haline getirmektedir. Vakıada böyle bir dile sahip olmak uzay – zamanla mukayyet olan bir canlı için belirli bir gelişme neticesinde ihtimal dahilinde görülebilir veya bunun imkânsız olduğu da söylenebilir. Her iki durumda da bu dil anlayışını fantastik görüp reddetmemek için birçok nedene sahibiz ki bizim için bu filmi felsefi açıdan öneme sahip kılan da budur. Ekip tarafından ilk başta “silah” olarak anlaşılan ama aslında “armağan” olduğunu fark ettikleri kelime uzaylıların amacının insanlığa bu dili öğretmek bir armağan vermek olduğunu anlamamızı sağlamıştır. Burada armağan, geleceği görmeyi sağlayan dilin kendisidir. Böyle bir dil armağanı vesilesiyle biz dilin zamanla ilişkisini, dilin düşünceyi nasıl şekillendirdiğini ve başka bir dil anlayışının

mümkün olabileceğini düşünebiliriz. Film bize geleceği görsün ya da görmesin bir canlının dilinin anlamın sentaksa bağlı olmadan da düşünülebileceğini, anlamın kopula ve doğrulanıp yanlışlanmaya indirgenmeden açığa çıkabileceğini düşünmemizi sağlamıştır. Bunun yanında bir cümlemin anlamının onu oluşturan terimlerden gelmediğini ve dolayısıyla bütünü parçalara öncelikli olduğunu göstermiştir. Bu bakımdan anlam, kelimelerin belirli bir kurala göre sıralanmasına ve cümleleri oluşturan parçaların bir araya gelmesine aşkın bir şey olarak bulunur. Uzaylıların dili fantastik unsurlar bir kenara bırakıldığında dahi, semantiğin sentaksa ve bütünü parçalara öncelikli olduğu bir dilin tasavvur edilebileceği üzerine bizi düşünmeye davet eder. Dilin sadece insanlar arasında iletişim kurmayı sağlayan bir araç olarak işaretler yığımından ibaret olmadığını, canlının düşünüş tarzı, varlığı ve kendisini anlamlandırması üzerinde hayati etkileri olduğunu, uzay – zaman algımızı nasıl değiştirip dönüştürdüğünü anlamamıza vesile olur.

4.3.4. Değerlendirme

Film bize, anlamın önceliğinin olduğu ve dildeki sıralamaların ikincil bir boyutta bulunduğu bir dil anlayışının nasıl tasavvur edilebileceğini göstermesi açısından önemli bir model sunmaktadır. Uzaylıların Kantçı anlamda görüleri bu şekilde olduğu için mi dilleri böyle döngüsel yoksa tam tersi mi geçerli bunun geliştirilecek kuram açısından bir önemi bulunmamaktadır. Ancak film bize dilin orijinal halinin bizim bugün anladığımız anlamda bir düzen ve sıraya ihtiyaç duyup duymadığına ilişkin aşkın öteye dair bir *theoria*'ya davet içermektedir. Bunu düşünmeye başladığımız andan itibaren tikel olarak filmde anlatılanlar ikinci planda kalmakta ve biz davet edildiğimiz düşünceler üzerine bir kuram geliştirmeye çalışmaktayız. Kıssanın bizi düşünce davetine iştirak ederek şu soruyu sorabiliriz: dil orijinal ve kendinde olduğu halinde sıraya dayalı olmayan ve anlamın ön planda olduğu bir yapıya sahipken hafızanın sınırlılığı ve sonluluğu sebebiyle insanın sentaktik ve morfolojik bir düzenleme ve terkip etme yoluyla halihazırda sahip olduğumuz şekliyle dili geliştirmiş olması mümkün müdür? Eğer öyleyse dildeki kopulayı kaldırıp doğruluk üzerinden gitmeden anlaşılmak mümkün görülebilir mi? Bu hususta sentaks ve morfolojinin olmadığı bir dilde anlaşmada sorunlar çıkacağına dair eleştiriler yöneltilmesi muhtemeldir. O zaman düşünce deneyimizin bir sonraki safhasına

geçerek şunu diyebiliriz; sonlu sayıda durum, olgu ve nesneyi morfolojik ve sentaktik olarak değil, ayırt edici işaret veya sayılarla gösterdiğimizi varsayalım. Mesela 5 sayısı “Hanife’nin tez yazması”, 8 ise “yemek yemeyi” kastetsin. Böylelikle biz ilk başta dili doğruluktan sonra da sentakstan uzak tutup nihayetinde de kendi içerisinde hiçbir şekilde sıralı olmayan 5 ve 8 gibi şekil ve sesler üzerinden anlamı kendimize dolaysızca temsil ettiğimiz bir dil düzeyine ulaşabilir miyiz? Sonraki safhada iletişim açısından herhangi bir sorun olmayabilir gibi görünmektedir. Ancak bu durum bilfiil sonsuz olmasa da her zaman ifade edilecek yeni durumların ortaya çıkmasıyla sekteye uğrayabileceğinden insan gibi bir canlı için sürdürülebilir gibi görünmemektedir. Fakat biz anlamın öncelikli olduğu ve aslında anlamın gönderim üzerinden, olgu ve durumlara gönderimde bulunan bir işaret tarafından taşındığı ve hiçbir şekilde döngüsellik olmadığı bir dile orijinal olarak sahip olduğumuzu ve kökensel dilin böyle bir mahiyete sahip olduğunu düşünebiliriz. Sonluluğumuz sebebiyle sınırlı bir lexicon, hece topluluğu ve alfabeyi kullanıp bunları farklı şekillerde bir araya getirerek farklı durumları kendimize temsil ettiğimiz bir dil üretmiş olduğumuzu tasavvur edebiliriz. Bu bakımdan bu kıssanın anlamın kendindeliğinin, bütünlüğünün ve önceliğinin düşünülebildiği bir kuram üzerinden göstermeyi mümkün kılan bir model sunduğu kanaatindeyiz. Kendi başına bir anlamın olması ve anlamın söze indirgenmeye çalışılmasının sınırlılıklarıyla ilgili bir önceki örnek kıssada ele aldığımız meseleye bu kıssada başka bir açılım getirmeye çalıştık. Kıssanın bahsettiğimiz perspektiften anlaşılmaya çalışılması tıpkı uzaylıların dili gibi anlamın sıra olmaksızın anlaşılmasıyla ilgili bir ufuk sağladığı kanaatindeyiz. Dilin bu şekilde yorumlanmasının dilin bir alet olarak belli bağlamlarda kullanılmasıyla üretilen anlamlardan ibaret görülmesinin eleştirisinin düşünülebildiği bir ufka bu kıssa üzerinden sahip olabildiğimizi düşünüyoruz. Bu bakımdan dilin anlamı öncelikli olan bir araç olarak tamamen gönderimsel bir işlev gördüğü ve bir esasa göre teşkil edildiği kuramını bir örnek üzerinden anlatan bir filmle karşı karşıya olduğumuz için bu kıssa geliştirmeye çalıştığımız kurama bu anlamda bir model teşkil etmektedir.

Dil ve anlam ilişkisini tema olarak belirlediğimiz için kuramımızı da bununla sınırlandırdık. Filmden hareketle geliştirilecek kuram elbette bununla sınırlı değildir. Film üzerine düşünülebilecek bir diğer önemli unsur olan irade meselesini kuramımıza dahil etmedik. Banks’in sorduğu “Başından sonuna kadar hayatında olacakları bilseydin yaşanacakları değiştirir miydin?” sorusu geleceği gören bir canlının eylemde bulunurken

özgür olup olmadığı veya eylemlerinin sorumluluğunu ne kadar üstlenebileceği meselesini gündeme getirmekte ve diğer çalışmalar için başka bir düşünce daveti içermektedir.

4.4. Cennetten Yeryüzüne İnme Ayetleri

4.4.1. Kıssanın Özeti

Kur'ân-ı Kerîm'de farklı ayetlerde⁶⁷⁶ anlatılan Hz. Âdem'in cennetten yeryüzüne indirilmesi hadisesi bütüncül bir kıssa olarak ele alındığında Hz. Âdem'in isimleri öğrenmesiyle başlamaktadır. Allah'tan isimleri öğrenen Hz. Âdem eşi Havva ile birlikte cennette yaşamaktadır. Kendilerine bütün ağaçlardan yiyebilecekleri ancak bir ağaca yaklaşmamaları gerektiği emredilmiştir. Ancak şeytanın verdiği vesveseyle yasak ağacın meyvesini yemeleri sebebiyle cennetten yeryüzüne indirilirler. Pişman olan Hz. Âdem ile Havva kendilerine öğretildiği şekliyle tövbe eder ve affedilirler.

4.4.2. Kıssanın Seçilme Gerekçesi

Dil ve anlam ilişkisi temasına uygun ve tamamlayıcı bir örnek olarak gördüğümüz için daha önce atıfta bulunduğumuz Ayhan Çitil'in "Cennetten Yeryüzüne İnme Ayetleri İtibarıyla Ahlak Tecrübesinin Kuruluşu" isimli çalışmasını ele almak istedik. Bu çalışmada Çitil, Hz. Âdem ile Havva'nın cennetten yeryüzüne inme sürecini anlatan kıssadan hareketle dil arkitektiği üzerine bir kuram geliştirmiştir. Bu kısımda kısaca bu kuramdan söz edip diğer örneklerde olduğu gibi kıssayı kuramımızın temel tutamakları açısından ele almaya çalışacağız.

Kıssa içerisinde açıklanmaya muhtaç olan temalar şunlardır:

- Kendisine isimlerin öğretilmesi Hz. Âdem'in dile sahip olduğunu göstermekte midir?
- Mevcut dil hangi safhalardan geçerek önermesel içeriğe dayalı halini almıştır?
- Kopula ve doğruluktan azade bir dil mümkün müdür?

⁶⁷⁶ Bakara, 2/31-37, A'râf, 7/19-27, Tâhâ, 20/115-123.

- İsimlendirme esasına dayalı dilin kopulanın bulunduğu dile önceliği olduğu ifade edilebilir mi?

Bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda geliştirilecek kuramlardan birisi; dilin esasının isimleri içeren ve doğruluğu barındırmayan bir dil olduğu ve böyle bir dilin önermesel içeriklere dayalı olan dile öncelikli olduğudur. Bu hususu Çitil'in çalışmasında ileri sürdüklerinden destek alarak ifade etmeye çalışacağız.

4.4.3. Kıssanın Safhaları

Kopulasız Dilin İmkânı

Çitil ilk olarak Bakara 31 – 37. ayetlerde anlatılan Allah'ın Âdem'e isimleri öğretmesi kıssasını ele alarak burada öğretilenin nesnelerin isimleri mi yoksa onları isimlendirme kabiliyeti mi olduğunu sorgular. Hangisi olursa olsun burada esas mesele kendisine isimlendirme kabiliyeti verilen Hz. Âdem'in bu aşamada dile sahip bir varlık olmasından ne ölçüde bahsedilebileceğidir. İsimlendirme ile dil sahibi olmanın gerektirdiği önermesel içerik aynı düzlemde yer almamaktadır. Çitil'in burada kastı önermesel içeriklerin nesneleri isimlendirmekten sonraki bir aşamada gerçekleştiğidir. Diğer kıssa örneklerinde de ifade ettiğimiz gibi, bu kıssada da içkin öte kıssada açıklamasını vereceğimiz nesnenin katman ve mertebelerini bize sunmaktadır. Bu safhalar zamiri, adı, önermesel sözü ve hissi tecrübenin imkânlarıyla dili bilmek şeklinde ilerlemektedir. Böylece kıssa sayesinde farklı katmanları olan bir dilden söz edildiğini anlarız. Dolayısıyla kıssa, içkin ötenin imkânlarıyla bu dört safhayı ayırt etmekte ve bize dille ilgili farklı bir perspektiften açıklama yapabilmek için bir imkân sunmaktadır. Esasında dil, herhangi bir katman ve safha söz konusu olmaksızın bütün terim ve gramer kurallarıyla birlikte düşünüldüğünde bütüncül bir şemaya sahiptir. Dilin sentaks, morfoloji, fonoloji şeklinde farklı katmanlara ayrılması bilimsel olarak gerçekleştirilmektedir. Ancak bunun ötesinde zamirin ada ve adın kavrama öncelikli olması tecrübede sunulan bir şey değildir. Dolayısıyla kıssa bize mevzubahis unsurları farklı mertebelerde, içkin ötenin safhaları içerisinde sunarak yeni bir imkân açmış olmaktadır. İçkin ötenin bu safhalarından hareketle ayetlerin bütününde kıssa bizi sadece isimleri içeren, önermesel içerikten ve dolayısıyla doğrulanıp

yanlışlanmaktan söz edilmeyen bir dilin söz konusu olup olmayacağı konusunda, aşkın öteye dair böyle bir dil nesnesi hakkında *theoria*'ya davet etmektedir.

Önermesel içerikler kopula yani “-dır” ile ifade edilir. Mesela “Bu şişe sarıdır” önermesini, kopulayı kaldırıp “Şişenin sarı olması” diye ifade ettiğimizde iletişim açısından bir sorun çıkmamaktadır. Bu bakımdan doğruluğun elendiği bir dilin anlaşmayı sağlamada bir engel teşkil etmeyeceği söylenebilir. Kopulanın dışarda bırakıldığı dil olguları ve olguların temsil edilmesini içeren bir dil sunmaktadır. Çitil'e göre dilin olgular dahil olmak üzere bütün her şeyi isimlendirilebilen bir şey olarak alması ilkesel olarak mümkündür. Bunun örneğini *Arrival* filminden hareketle ele almaya çalışmıştık. Filmin bize sentaksın ikincil boyutta kaldığı ve anlamın ön planda olduğu bir dil anlayışının mümkün olduğunu gösterdiğini ifade etmiştik. Çitil böyle bir dil mümkünken dilin neden kopula içeren ve anlamları doğrulukla ilişkilendiren bir biçimde gelişmiş olduğunu gündeme getirmekte ve sonraki çalışmalar için bir düşünce imkânı açmış olmaktadır.

İsimlendirme Esasına Dayalı Dil

Hız. Âdem'in içinde yaşadığı ve bizim tâbi olduğumuz anlamda uzay – zamanın olmadığı cennet, zamanın sonsuzluğun bakış açısından tecrübe edildiği bir mekândır. Hız. Âdem'in cennette Rab ve şeytanla konuştuğu dil önermesel içerikten yoksun isimlere dayalı bir dildir. Özellikle meyvesinden yenilmemesi söylenen ağacın diğer başka ayetlerde⁶⁷⁷ söz ile ilişkilendirilmesi, sözün ve dilin içeriğinin zamanın kayıtlarından azade olduğunu ifade eder. Burada Çitil sonsuzluk ve saltanat içeren ağacın meyvesini “sözün işaret ettiği kalıcı içeriklerin farkına varılması yoluyla sonsuzlukla karşılaşılması”⁶⁷⁸ olarak yorumlamaktadır. Düşünsel içeriklerin zamana tâbi olmaması ise insanda ölümsüz ve kalıcı olana ulaştığı zannını oluşturmaktadır. Hız. Âdem ile Havva'nın bu ağacın meyvesinden yiyerek çıplak kalmaları ise düşünme vasıtasıyla ölümsüzlüğü ve kendine yeterli olacağını umma tavrıyla ilişkilendirilmiştir. İnsanın düşüncenin nesnelliğinin farkına varması ve düşüncenin kalıcılığının imkânlarıyla kendi kendisine yeterli olabileceği düşüncesi cennetten çıkmasına sebep olmuştur. Diğer taraftan Hız. Âdem ile Havva'nın tecrübesi ve bunun bir parçası olan dil perspektifi uzay – zamana tâbi olmayan

⁶⁷⁷ İbrâhîm, 14/24-26.

⁶⁷⁸ Çitil, “Cennetten Yeryüzüne”, s. 176.

Rab ile şeytanın perspektifiyle aynı anda kıssada bulunmaktadır. Dolayısıyla diğer kıssa örneklerinde olduğu gibi aynı nesnenin farklı tecrübe biçimleri bir bütün halinde kıssada yer almakta ve kıssa aşkın öteye dair dil nesnesi hakkında düşünmemiz için *theoria*'ya davet içermektedir. Bu durumda şu soruları sormak mümkündür; Hz. Âdem ile Havva düşünsel içerikle kendilerine yasak edilen bir şeyi yaparak karşılaşıyorlarsa o zamana dek nasıl bir düşünme biçimine tâbilerdi? Başka bir deyişle, doğrulanıp yanlışlanmayan ve kopulaya dayalı olmayan bir dil ve sonsuzluğun tecrübe edildiği bir uzay – zamanda nasıl bir düşünme biçiminden söz edebiliriz? Cennette yaşadıkları, Rab ile iletişim halinde oldukları ve her şeyden dilediklerince yiyip içtikleri için düşünsel içeriklerinin de halihazırda sonsuz ve kalıcı olanla irtibat halinde olduğu söylenemez mi? Diğer taraftan Hz. Âdem yaratılmadan önce insanlığın bir araya getirildiğine inanılan ve *Elest Bezmi* olarak belirtilen mecliste insanların “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?”⁶⁷⁹ sorusuna “Evet” diye yanıt vermeleri dilin insanın yaratılmadan önceki mahiyetini sorgulamamız için de bir imkân sunmaktadır. Çitil bu çalışmasında *Elest Bezmi*'ndeki bu sözü dahil etseydi nasıl bir dil anlayışı ortaya çıkardı? Bu açık kapının sonraki çalışmalar için başka bir imkân barındırdığını söyleyebiliriz.

4.4.4. Değerlendirme

Kalıcı düşünsel içeriklerin farkına varan Hz. Âdem cennetten yeryüzüne indiği zaman bu içerikleri dil aracılığıyla ifade etmeyi öğrenir. Dolayısıyla insanın cennetten yeryüzüne inme sürecini anlatan bu kıssa bize isim ve isimlendirmenin öncelikli olduğu bir dil ve sentaktik bir yapının söz konusu olduğu dil olmak üzere iki türlü dilden bahsediyor görülmektedir. Bu kıssadan hareketle ismin olguları isimlendirmesine dayalı olan dilin yargılarla kavranan önermesel içeriklerle farklı düzlemde olduğu ve dilin önermesel içerikleri ifade edebilmek için kurulduğu söylenebilecektir. Bu durumda isimlendirmenin esasına dayalı olan dilin önermesel içerikleri ifade eden dile öncelikli olduğunu ve dilin esasının da isimleri içeren ve doğruluğu barındırmayan bir dil olduğunu ifade etmek mümkündür. Diğer kıssa örnekleriyle birlikte düşündüğümüzde, Hz. Ömer ile Rum Elçisi kıssasında anlamın dildeki işaretlere aşkın olduğunu ve işaretlere indirgenemeyeceğini,

⁶⁷⁹ A'râf, 7/172.

Arrival filminde de semantiğin sentaksa öncelikli olduğu bir dil tasavvurunun sunulduğunu göstermeye çalışmıştık. Bu üç örneği düşünerek isimlerin olgularla kurduğu bağın yargılarla kavranan bağıntılara öncelikli olduğunu ve dilin sentaktik yapısının daha ikincil bir konumda olduğunu söyleyebiliriz. Bu örnekler bize şahısların kendi tecrübelerinin yani *a posteriori* olanın analitiğinden hareketle kopulanın ve doğruluğun olmadığı bir dilin tasavvur edilebileceğini göstermekte ve bu bakımdan dilde semantiğin sentaksa öncelikli olduğunu düşünmemizi mümkün kılan bir model teşkil etmektedir.



SONUÇ

Kıssanın bilinemezini ifade aracı olduğunu göstermeyi amaçladığımız bu teze ilk olarak bilinebilirliğin sınırının nasıl tayin edildiğini ortaya koyarak başladık. Bilinebilirliğin alanında radikal bir dönüşüm yapması sebebiyle Kant'tan hareketle bilginin mahiyetini ele alarak bilginin görüsel karşılığı olmakla sınırlandırıldığını izah ettik. Kant'ın Üç Kritik'inden hareketle ortaya koyduğumuz, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde akıl ideaları (ruh, kozmos, tanrı) ve kendinde şey (Alm. *Ding an sich*), *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde özgürlük ve tarih, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde ise organizma ve doğanın nasıl sınıflandırılacağı ve son olarak kuvvetin kaynağının ne olduğu bilinemezlik türleri olarak karşımıza çıkmıştır. Kant bu türlerin bilinemez olmakla birlikte kendi aralarında bir düzey farklılaşmasının olduğunu, bilinemez olduğu söylenen unsurların aynı düzeyde yer almadığını fark etmemizi sağlamıştır. Kantçı metafiziğin eleştirildiği çizgilerden biri olan, dilin ve dilin mantığının felsefenin merkezine yerleştirilmesini amaçlayan ve sonrasında dile dönüş projesinin başlayıp şekillenmesinde etkili olan Frege ile nesnenin bilinebilirliği aklın hakkında muhakeme yapabileceğiyle değil, dilin imkânları içerisinde inşa edilebilir olmasıyla belirlenmeye başlanmıştır. Bu bakımdan ikinci bölüm Frege'nin dili her türlü belirsizlikten arındırarak aritmetiği mantığa indirgeme projesini ve bunun temel kavramlarını ele alarak başlamıştır. Böylelikle Frege düşünülebilir olanın dile getirilebilir olanla ilişkilendirilmesiyle hem bilinebilirlikten ifade edilebilirliğe geçişin nasıl gerçekleştiğini göstermiş hem de küme kuramına geçişi mümkün kılmıştır. Kant'ta şemalara göre oluşturulan imge üzerinden inşa edilen nesne, küme kuramsal modelde aksiyomlara göre oluşturulan kümeler vasıtasıyla sunulmaya başlamıştır. Böylelikle Kant sonrasındaki safhada nesne, küme kuramsal modelde inşa edilen bir şeye dönüşmüştür. Bununla birlikte nesnenin mekânı olan yargının yerini biçimsel dizge ve biçimsel dizgede inşa edilebilirlik almıştır.

Çağdaş düşüncede yaşanan gelişmeler ve ortaya çıkan vakalar bizi rasyonel söylemi dilin içerisinden kurma ve sağlama alma girişiminin sorgulanmasına sebep olan bir safhanın eşiğine getirmiştir. İlk olarak Gödel teoremleri dilin ifade edebildiğinin ötesinde bir gerçeklik alanının olduğu ve mevcut usullerin, biçimselliğin ya da ispat yöntemlerinin bu alana erişebilmenin yegâne yolu olmadığının farkındalığına sahip

olmamızı sağlamıştır. Diğer aşamada Cantor'un küme kuramı, sonsuzluğun sonsuz hiyerarşisini ortaya koyarak modellerin alanın tek tip bir sonsuzluk içermediğini ve işaret dizgesi içerisinde adı konulabilir kümelerin ötesinde bir küme alanının mevcut olduğunu ifade ederek inşa edilemese de ifade edilebilir olanın dışında kalan, var olduğunu bildiğimiz bir varlık alanı olduğunu göstermiş ve dilin imkânlarıyla inşa ve ifade edilebilirliğin sınırının sorgulanmasına sebep olmuştur. Bunun yanında bir kuramın veya biçimsel dizge içerisinde ifade edilen şeyin bir modeli varsa onları doğru kılan kümelerin sayılamaz sonsuzluğun hiyerarşisi içerisinde var olabileceğini ifade eden Löwenheim – Skolem teoremi, modelin içerisinde birebir eşlenemez durumda olsa da o şey hakkında dilin imkânları içerisinde konuşabilmeyi mümkün kılan bir perspektifin farkına varmamızı sağlamıştır. Son olarak kuantum fiziğindeki gelişmeler, nedenselliğin geçerli olmadığı bir alan ortaya koyarak Kant'ın fenomenal alanın kategoriler üzerinden inşa edilmesi sebebiyle nedenselliğe tâbi olmayan herhangi bir şeyin nesne olamayacağına dayanan nedensellik anlayışını sorgulanır hale getirmiş ve bizi başka bir tür bilinemezlikle karşılaştırmıştır. Bütün bu vakalar Kant ve sonrasında bilinebilirlik ve ifade edilebilirlikle ilgili belirlenen sınırın mutlak ve belirleyici olmadığını, mevcut sınırlandırmalarla ortadan kaldırılmayan, çerçevenin dışına taşan ve bu sınırı aşan unsurların bulunduğu bilinebilir ile bilinemez arasında bir bölge olduğunu göstermiş ve varlık alanının belirlenen çerçeveye sınırlandırılmayacağını fark etmemizi sağlamıştır. Bu farkındalık mevcut bilinebilirlik ve ifade edilebilirlik çerçevesini sorgulamamızı meşru kılmıştır. Bu arka planda bölümün sonunda bilgi nesnelere dair sunduğumuz panoramada bildiğimiz / bildiğimizi sandığımız, henüz bilemediğimiz, varken bilemediğimiz ve hiç bilemeyeceğimiz bilgi nesnelerini ayırt ederek var olduğunu bildiğimiz ancak yargıda kavranan bir nesnenin görüsel karşılığı olarak veya biçimsel bir dizgede temsil edilen bir nesnenin modeli üzerinden bilinemeyen nesnelerini ön plana çıkarıp bu alanla ilgili başka bir ifade imkânı olup olmadığını sorgulamaya açtık. Sınırın ötesinin varlığı ve dilin imkânları içerisinde ifade edilemeyen farkındalığıyla sonra eren ikinci bölüm, felsefeye hasredilen çerçevenin sorgulanmasına ve bizi kavramsal dilin sınırlılıklarını aşan bir dil imkânını aramaya sevk etmiştir. Bu ifade imkânının kıssa olduğunu ve kıssanın bunu ne anlamda gerçekleştirebildiğini üçüncü bölümde ele aldık.

Felsefe tarihi boyunca felsefeye ilişkili olarak düşünülen mit ve şiir gibi dil imkânları olsa da tezimizde kıssalara söz konusu varlık alanına dair farklı bir temas işlevi

yüklenebileceğini ortaya koyduk. Kıssanın uzay – zamanı, bireyleri ve nedenselliği içerisinde barındıran dilsel üslubu, soyut olanın somut bir şekilde ve film gibi canlandırılarak anlatılması kıssaya kavramsal dilin sınırlılıklarını aşma imkânı sağlar. Bunun yanında spekülâtif metinlere filozofların dahil olmamasının aksine kıssanın anlatıcı failin aşkın perspektifiyle birlikte var olması, kıssanın sahnenin bütünü tasvir etmekle beraber o sahnenin dışında kalanlarla ilgili de konuşabilmesini mümkün kılar. Böylece kıssa var olduğu bilinen ancak hakkında konuşulamayan alanla ilgili muhatabını nazariyata davet eder. Kıssanın tecrübeyle bu yakından ilişkisi analitik *a posteriori* yargılarla kıssa arasında bağlantı kurmamızı mümkün kılmıştır. Kıssanın bütün bu özellikleri onun bilimsel modellerin aksine daha sofistike bir model olmasını sağlar niteliktedir. Kıssaya dair ortaya koyduğumuz betimsel şemadan sonra onun bilinemez nesnelerle ilişkisini ele alarak bildiğimiz / bildiğimizi sandığımız, henüz bilemediğimiz ve hiç bilemeyeceğimiz bilgi nesneleriyle kıssanın nasıl ilişkilendiğini izah ederek bu tasnif içerisinde kıssanın varken bilemediğimiz nesnelerin ifade edilmesiyle ilgili bir model işlevi üstlendiğini ifade ettik.

Kıssanın bilinemez olanla ilişkisini ele aldığımız bölüme analitik *a posteriori* yargıyla ilişkisini izah ederek başladık. Analitik *a posteriori* ile kastımız Kant'ın yargı sınıflandırmasından farklı olarak yargıların zemininde yer alan ve yargıyı *genesis*'i itibarıyla ortaya koyan bir temelden hareket etmektedir. Bu noktada Kant'ın yargı sınıflandırmasına karşı çıkmadığımızı ancak yargıya kaynağı cihetinden bakarak farklı bir kavramsallaştırmadan söz ettiğimizi vurguladık. Analitik *a posteriori* yargının bizim için önemi, esasında her felsefî faaliyetin tecrübenin teşrihinden hareketle vazedildiği, filozofun bizi kendi tecrübesinden hareketle ulaştığı sonuçlara ikna etmeye çalıştığı ve kıssanın da bu itibarla anlatıcının kendi tecrübesinin teşrih edilmesine dayalı bir anlatı olması sebebiyle felsefe faaliyetiyle benzer bir yerde konumlanabileceğidir. Bu bakımdan biri kavramsal, diğeri anlatısal dili kullanan her iki faaliyet, teşrihin spekülâtif ve öyküsel dilde aktarımı olup tecrübeye dayanmaktadır. Dolayısıyla kıssanın felsefî düşünceye katkı sağlayabileceği analitik *a posteriori* yargı itibarıyla desteklenmiş olmaktadır. Konuya bilimsel model açısından baktığımızda, bilimin nesnellik ve evrensellik çabası sebebiyle modelde failin tecrübesi ve onun biricikliğinin ön plana çıkmamasının aksine kıssa tecrübeyi dışlamayan ve kişinin kendisini o sahnenin bir parçası olarak görüp hisse çıkarabileceği bir model sunmaktadır. Modelden hareketle geliştirilecek olan kuram,

temel tutamaklarımızdan biri olan aşkın öteye dair olanı nesne kılmakla ilgilidir. Bu anlamıyla kıssanın safha safha açılmasını ifade eden içkin öte, aşkın ötenin izharı ve anlatımı olarak anlaşılır. Kıssanın içkin ötenin alanında safha safha açılan, uzay – zamana yayılan ve farklı failerin nokta-i nazarlarının imkânlarıyla genişleyen unsurlarını kuram içerisinde yeterli bir biçimde açıklama girişimi bilimsel kuramların kurmaya yöneldikleri nesnelerin alanını aşan bir aşkın öte alanına işaret eder. Böylece kıssa Kant ve sonrasında gelişen çerçevesi sınırlı bilgi anlayışı içerisinde üzerine konuşulamayan bir nesne hakkında, onu aşacak şekilde konuşabilme imkânı sunar. Bu çerçeve itibariyle kıssa kavramımız literatürde alımlandığından farklılık arz etmektedir. Bize göre aşkın öteyle ilgili bir nesne hakkında düşünmeye davet eden ve var olduğu bilinen ancak ifade edilemeyen bir nesneyle ilgili her anlatı kıssadır. Öykü ve hikâye olarak isimlendirilmekle birlikte ifade ettiğimiz özellikte olan anlatılar filmler de dahil olmak üzere kıssa olarak isimlendirilir. Bizim için her kıssa üzerine düşünölmeye değer olsa da kıssanın felsefi anlamda önemli olabilmesi için içkin ve aşkın öte özelliğine sahip olmak, failin bir tecrübenin içinden geçmesi ve bunun safhalarının ayırt edilmesi, dört farklı bilgi nesnesiyle irtibatımızı kurması ancak varken bilemediğimiz bilgi nesneleriyle ilgili olması ve inşai bir tarafının olması gerekmektedir.

Kuramımızın temel unsurlarını izah ettikten sonra kıssanın ne anlamda model olduğunu ele aldık. Nesnenin dilde inşa edilmesinin ileri safhasında Kant sonrasındaki gelişmelerle nesnenin modelde inşa edildiğı ve bilginin de model üzerinden geliştirilen kuramdan hareketle elde edilmeye başladığı süreç bilinebilirlikten ifade edilebilirliğe geçişi anlamamızı mümkün kılmıştır. Bu bakımdan Kant sonrası sürecin son safhasında, kıssa bir model olarak yine bu süreç içerisinde fark ettiğimiz var olan ancak bilgiye ve ifade edilebilirliğe konu edilemeyen alanla ilgili bir ifade imkânı sunmaktadır. Kıssa vesilesiyle bilinebilirlik ve ifade edilebilirlik arasında bağ kurmamızı sağlayan bir diğer imkân Kant'ın Birinci Kritik'te bilgiye sınır çizip Üçüncü Kritik'te Tanrı'ya dair bilginin sembolik olması itibariyle sınır çizilen alanı düşünce açısından genişletmesidir. Kant'ın bu genişletmesinden ve Ricoeur'ün bunu anlatı kuramıyla ilişkilendirmesinden yararlanarak kıssanın model olmasının yanında kavrama geçmeyi mümkün kılan sembolik bir işlevinin olduğunu ifade ettik. Dolayısıyla tezin başından beri var olan Kant, bilgiye sınır çizmesiyle eleştirdiğimiz ancak sembol kuramıyla düşünce alanına açtığı imkân sebebiyle kendisinden yararlandığımız bir isim olmuştur. Ancak burada kıssayı

sembolik olanla ilişkilendirmemizin aşkın ötede bulunan bir nesnenin kıssada temsil edilmesi olarak anlaşılması gerektiğini vurguladık.

Sonuç olarak kıssa bize var olduğu bilinen ancak ifade edilemeyen bir nesne hakkında bilişsel değeri olan bir model sunmaktadır. Kıssa imkân ve zorunluluk arasında bir bilişsellğe sahiptir. Zorunlu değildir çünkü bilimsel bilgi sunmamaktadır. Mutlak bir imkân da değildir çünkü sembolik dilin bilişsellik sağlaması ve modelden hareketle geliştirilecek kuram zorunluluğa varmasa da bizi bir adım daha öteye götürmektedir. Bu noktada kıssanın kognitif değeriyle kastımız ilk bölümde vurguladığımız kıssanın bilgi (Alm. *Wissen*) vermesi değil, biliş (Alm. *Erkenntnis*) sağlaması anlamındadır. Buna göre kıssa bize önermesel bilgi değil, aşına ve tanışıklık anlamında bir bilgi sunmaktadır. Bu anlamda kıssa bize ideaların aklın düzenleyici kullanımında oryantasyon sağlaması gibi hayatımızı nasıl yaşayacağımız, nasıl bilim yapacağımız ve bilimsel araştırmalarda nereye yöneleceğimizle ilgili bir konumlandırma ve bu anlamda bir biliş sağlamaktadır. Her ne kadar bilimsel dil gibi ampirik bir gerçeklik, doğrulanabilirlik ve bilgi sunduğunu söylemesek de kıssanın bilişsel bir işlevi olduğunu söyleyerek meseleyi sadece düşünsel bir genişlemenin ötesine getirdiğimizi, bu kısımda ele aldığımız Kant ve Ricoeur'ün bir adım ötesine geçmiş olduğumuzu düşünüyoruz. Son olarak kuramımızı kıssa örnekleri üzerinden ele almaya çalıştık. Örneklerimizi Kur'an kıssaları, Mesnevî'den kıssalar ve filmlerle sınırlandırarak bilgi nesneleri panoramasını bu kez kıssa örnekleri üzerinden ele alıp her tür bilgi nesnesiyle ilgili kıssa örnekleri sunduk ve belirlediğimiz dil ve anlam temasına uygun olan üç örnek üzerinden kuramımızı örneklemeye çalıştık.

Çalışmamızın amacı var olduğunu bildiğimiz ancak bilgiye konu edemediğimiz alanı sınırın ötesinden çıkararak felsefenin dar çerçevesini kıssaları da içerisine alacak şekilde genişletmek, dilin mahiyetiyle ilgili düşüncenin ampirik çaba ve bilim yapma faaliyetiyle sınırlandırılmaması gerektiğini vurgulamak ve filozofların sunduğu çerçeveye sınırlamak istemediğimizde kıssanın bize farklı modeller sağlayabileceğini göstermekti. Çalışmamızın kıssanın ele aldığımız özellikleri itibariyle model olmasının ve filozoflardan yola çıkarak sunduğumuz temellendirmenin felsefenin alanının var olan ancak bilgiye konu edilemeyen alanı kapsayacak şekilde kıssalarla genişletebileceğini gösterdiğini düşünüyoruz. Böylece bilinebilir olanla ifade edilebilir olan arasındaki boşluğun kıssa vesilesiyle kapatılabileceğini belirtmek mümkündür. Bu noktada vurgumuz, bilimsel yöntem içerisinde üzerine konuşulması imkânsız görülen alanın

bilimlerin değil, felsefenin içerisine tekrar dahil edilmesi gerektiği yöndedir. Biz nesnenin olanaklarını dönmeyi katı ilkelerle sınırlamamayı ve bunun ötesini kıssalarla dönmeyi telkin etmekteyiz. Bu açıdan çalışmamızın bu zamana kadar düşünsel ve felsefî tarafı ihmal edilmiş olan kıssalarda barınan zenginliğin fark edilmesine ve felsefe faaliyetinin genişletilmesine bir vesile ve n adım olmasını temenni ediyoruz.



BİBLİYOGRAFYA

- Akarsu, Bedia. “Kant’ta İnsanlık İdeali ve Özgürlük Sorunu”. *Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Vadi Yayınları, 2006, 304-310.
- Albayrak, Ömer B. *Alman İdealizminde Aşkınlık ve Tarihsellik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022.
- Altuğ, Taylan. *Kant Estetiği*. İstanbul: Payel Yayınevi, 1989.
- Aristoteles. *Organon: Topikler*. Çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1952.
- Aristotle. *Poetics*. Ed. Jonathan Bartes. New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- Ayer, Alfred Jules. *Dil, Doğruluk ve Mantık*. Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- Badiou, Alain. *Sonsuz Düşünce*. Çev. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Bagaria, Joan. “Set Theory”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta ve Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/set-theory/> (erişim 13.05.2022).
- Bal, Metin. “Yargı Yetisinin Eleştirisi’nin Kant’ın Felsefesindeki Yeri”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi* 19/2 (2004): 83-105.
- Barker, Stephen F. *Matematik Felsefesi*. Çev. Yücel Dursun. İstanbul: İmge Yayınları, 2017.
- Bays, Timothy. “Skolem’s Paradox”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/paradox-skolem/> (erişim 12.12.2023).
- Bell, J. S. “On the Einstein Podolsky Rosen Paradox”. *Physics* 3 (1964): 195-200.
- Bıçak, Ayhan. *Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Bielefeldt, Heiner. *Symbolic Representation in Kant’s Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Black, Max. *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*. New York: Cornell University Press, 1962.
- Cantor, Georg. “Foundations of a General Theory of Manifolds: A Mathematico Philosophical Investigation into the Theory of the Infinite”. *From Kant to Hilbert*:

- A Source Book in the Foundations of Mathematics*. Ed. William Ewald. Oxford: Oxford University Press, 1996, 2, 878-820.
- Cantor, Georg. "On an Elementary Question in the Theory of Manifolds". *From Kant to Hilbert: A Source Book in the Foundations of Mathematics*. Ed. William Ewald. Oxford: Oxford University Press, 1996, 2, 920-923.
- Cantor, Georg. "On a Property of the Set of Real Algebraic Numbers". *From Kant to Hilbert: A Source Book in the Foundations of Mathematics*. Ed. William Ewald. Oxford: Oxford University Press, 1996, 2, 839-843.
- Cartwright, Nancy. "Models: Parables v Fables". *Insights* 11(2008): 19-31.
- Cassirer, Ernst. *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. Çev. Doğan Özlem. İstanbul: Notos Kitap, 2017.
- Cassirer, Ernst. *Dil ve Mit*. Çev. Onur Kuzgun. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.
- Cassirer, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme: İnsan Kültürü Felsefesine Bir Giriş*. Çev. Necla Arat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Cassirer, Ernst. *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*. Çev. Milay Köktürk. İstanbul: Hece Yayınları, 2016.
- Casti John L. ve Werner DePauli. *Gödel: Mantığa Adanmış Bir Yaşam*. Çev. Ergün Akça. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.
- Caygill, Howard. *A Kant Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishing, 1995.
- Celaledin, Mevlâna. *Mesnevî*. Çev. Veled Çelebi İzbudak. Ed. Abdülbâki Gölpınarlı. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2020, 3.
- Celâleddîn Rûmî, Mevlânâ. *Mesnevi*. Çev. ve Şerh. Tâhir'ul-Mevlevî. İstanbul: Selâm Yayınları, 1965, 1/3.
- Celâleddîn Rûmî, Mevlânâ. *Mesnevî Hikâyeleri*. Haz. Şefik Can. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2022.
- Celâleddîn Rûmî, Mevlânâ. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. Çev. ve Şerh. A. Avni Konuk. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004, 1.
- Chiang, Ted. "Hayatının Hikâyeleri". *Geliş*. Çev. M. İhsan Tatari. İstanbul: Monokl Yayınları, 2020, 101-156.
- Coffa, J. Alberto. *The Semantic Tradition From Kant to Carnap: To the Vienna Station*. Ed. Linda Wessels. New York: Cambridge University Press, 1991.
- Corbin, Henry. *Avicenna and the Visionary Recital*. Çev. Willard R. Trask. New Jersey: Princeton University Press, 1960.

- Corbin, Henry. “Önsöz 5”. *İslâm Felsefesi’nde Sembolik Hikâyeler: İbn Sînâ, Sühreverdî, A. Gazzâlî, Necm -i Râzî*. Çev. Derya Örs. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, 115-123.
- Crowther, Paul. *The Kantian Aesthetic From Knowledge to the Avant-Garde*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Çitil, Ahmet Ayhan. *Çağdaş Felsefe I*. Ed. Semiha Akıncı. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Çitil, Ahmet Ayhan. *Kant Okumaları Birinci Kritik*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Çitil, Ahmet Ayhan. *Kant Okumaları İkinci Kritik*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2023.
- Çitil, Ahmet Ayhan. *Matematik ve Metafizik Kitap I: Sayı ve Nesne*. İstanbul: Alfa Yayınları. 2012.
- Çitil, Ahmet Ayhan. “Saf Görü, Biçimsel Dizge, Turing Makinesi ve Frege’nin Kavram Yazısı”. *Felsefi Düşün* 7 (2016): 45-71.
- Dauben, Joseph W. “Georg Cantor”. *The Princeton Companion to Mathematics*. Ed. Timothy Gowers ve June Barrow-Green. Oxford: Princeton University Press, 2008, 778-780.
- Deleuze, Gilles. *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*. Çev. Taylan Altuğ. İstanbul: Payel Yayınları, 1995.
- Deleuze, Gilles. “Kant Estetiğinde Oluşum Fikri”. *İssız Ada ve Diğer Metinler*. Çev. Hakan Yücefer. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2009, 91-115.
- Deleuze, Gilles. *Kant Üzerine Dört Ders*. Çev. Ulus Baker. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Denkel, Arda. “Frege’nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler”. *Felsefe Tartışmaları: 5. Kitap*. İstanbul: Panorama Yayınları, 1989, 24-47.
- Direk, Zeynep. “Felsefenin Başlangıcı Sorusu”. *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013, 11-33.
- Dummett, Michael. *Frege: Philosophy of Mathematics*. London: Duckworth, 1995.
- Dummett, Michael. *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Duralı, Ş. Teoman. *Aklın Anatomisi: Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Durand, Gilbert. *Sembolik İmgelem*. Çev. Ayşe Meral. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

- Dursun, Yücel. *Felsefe ve Matematikte Analitik / Sentetik Ayrımı*. Ankara: Elips Kitap, 2004.
- Elgin, Catherin Z. “True Enough”. *Philosophical Issues* 14 (2004): 113-131.
- Elgin, Catherin Z. *True Enough*. London: MIT Press, 2017.
- Einstein, Albert, Boris Podolsky ve Nathan Rosen. “Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?”. *Physical Review* 47 (1935): 777-780.
- Einstein, Albert. *Relativity: The Special and Genaral Theory*. Çev. Robert W. Lawson. New York: H. Holt and Company Yayınları, 1920.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. Çev. Sema Rifat. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Faye, Jan. “Copenhagen Interpretation of Quantum Mechanics”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/entries/qm-copenhagen/> (erişim 21.12.2023).
- Feloj, Serena. “Metaphor and Boundary: H. S. Reimarus’ Vernunftlehre as Kant’s Source”. *Lebenswelt* 1 (2011): 31-46.
- Feynman, Richard. *Lectures on Physics* 3. Addison Wesley, 1964.
- Fine, Arthur ve Thomas A. Ryckman. “The Einstein-Podolsky-Rosen Argument in Quantum Theory”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/entries/qt-epr/> (erişim 22.12.2023).
- Fistioc, Cristiana Mihaela. *The Beautiful Shape of The Good: A Reading of Kant’s Critique of Judgment*. New York: Routledge, 2002.
- Frege, Gottlob. “Begriffsschrift”. *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic 1879 – 1931*. Ed. Jean van Heijenoort. Cambridge: Harvard University Press, 1967, 47-79.
- Frege, Gottlob. “Fonksiyon ve Kavram”. *Felsefe Tartışmaları*. Çev. H. Şule Elkâtip. 2 (1988): 7-24.
- Frege, Gottlob. “Grundgesetze der Arithmetik, Volume I”. *Frege Reader*. Ed. Michael Beaney. Oxford: Blackwell Publishers, 1997.
- Frege, Gottlob. “Kavram ve Nesne Üzerine”. *Felsefe Tartışmaları*. Çev. İlhan İnanc ve Bahadır Turan. 44 (2010): 103-121.
- Frege, Gottlob. “Logical Investigations: Thoughts”. *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*. Ed. Brian McGuinness. Çev. Max Black, V. H. Dudman, Peter Geach, Hans Kaal, E. H. W. Kluge, Brian McGuinness ve R. H. Stoothoff. Oxford: Basil Blackwell, 1984, 351-407.

- Frege, Gottlob. "Notes for Ludwig Darmstaedter". *Posthumous Writings*. Çev. Peter Long ve Roger White. Ed. Hans Hermes, Friedrich Kambartel ve Friedrich Kaulbach. Oxford: Basil Blackwell, 1979, 253-258.
- Frege, Gottlob. "On Sense and Meaning". *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*. Ed. Brian McGuinness. Çev. Max Black, V. H. Dudman, Peter Geach, Hans Kaal, E. H. W. Kluge, Brian McGuinness ve R. H. Stoothoff. Oxford: Basil Blackwell, 1984, 157-178.
- Frege, Gottlob. "On Sinn and Bedeutung". *Frege Reader*. Ed. Michael Beaney. Oxford: Blackwell Publishers, 1997, 151-172.
- Frigg, Roman. "Fiction and Scientific Representation". *Beyond Mimesis and Convention: Representation in Art and Science*. Ed. Roman Frigg ve Matthew C. Hunter. New York: Springer, 2010, 97-138.
- Frigg, Roman. "Models and Fiction". *Synthes* 172(2010): 251-268.
- Frigg, Roman ve Stephan Hartmann. "Models in Science". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/entries/models-science/> (erişim 07.12.2022).
- Frisch, Mathias. "Causation in Physics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta ve Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/entries/causation-physics/> (erişim 21.12.2023).
- Gabriel, Gottfried. "Aesthetic Cognition and Aesthetic Judgment". *Symbol and Intuition: Comparative Studies in Kantian and Romantic-Period Aesthetics*. Ed. Helmut Hühn ve James Vigus. New York: Routledge, 2013, 185-191.
- Gabriel, Markus. *Field of Sense: A New Realist Ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. "Sanatı 'En Güzel Kıssa'dan Talim Etmek -Abdurrahmân Câmî'nin Yusuf ve Züleyha Mesnevîsine Dair bir İnceleme-". *Edebali İslamiyat Dergisi* 5 (2021): 137-165.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. "Temsil-Taklit İlişkisi Açısından Tasvirin Teorik Zemini -İbnü'l Arabî'nin Eserleri Esasında-". *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (2019): 285-312.
- Giere, Ronald N. *Understanding Scientific Reasoning*. Forth Worth: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1991.
- Glenn, John D. "Kant's Theory of Symbolism". *Tulane Studies in Philosophy* 21 (1972): 13-21.

- Glock, Hans-Johann ve Javier Kalhat. “Linguistic Turn”. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/linguistic-turn/v-1#> (erişim 11.04.2022).
- Glock, Hans-Johann. “Kant and Wittgenstein: Philosophy, Necessity and Representation”. *International Journal of Philosophical Studies* 5/2 (1997): 285-305.
- Glock, Hans-Johann. “Philosophy, Thought and Language”. *Thought and Language*. Ed. John Preston. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 151-169.
- Godfrey-Smith, Peter. “The Strategy of Model-Based Science”. *Biol Philos* 21(2006): 725-740.
- Goodman, Nelson. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett, 1992.
- Goody, Jack. *Mit, Ritüel ve Söz*. Çev. Damla Sezgi. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Gödel, Kurt. *Principia Mathematica ve İlişkili Dizgelerin Biçimsel Olarak Kararlaştırılamayan Önergeleri Üzerine I*. Çev. Özge Ekin. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010.
- Gökberk, Macit. *Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Görgün, Tahsin. *İlâhi Sözün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur’ân*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.
- Gözkân, H. Bülent. “Frege ve Aritmetiğin Temelleri”. *Aritmetiğin Temelleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, 13-73.
- Gözkân, H. Bülent. “Kant’ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri”. *Kant’ın Şemsiyesi: Kant’ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018, 176-238.
- Gözkân, H. Bülent. *Kant’ın Şemsiyesi: Kant’ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Gözkân, H. Bülent. “Saf Aklın Eleştirisi’nde Mantık ve Mantıksal Uzak”. *Kant’ın Şemsiyesi: Kant’ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018, 92-111.
- Grimal, Pierre. *Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma*. Çev. Sevgi Tamgüç. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.
- Gutas, Dimitri. “İbn Tufayl on Ibn Sînâ’s Eastern Philosophy”. *Oriens* XXXIV (1994): 222-241.

- Gutas, Dimitri. *İbn Sina'nın Mirası*. Der. ve Çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Guyer, Paul. *Kant*. Çev. Deniz Soysal. İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Güneş, Arif. "Kıssa". *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2005, 4, 133.
- Güven, Özgüç. "Kant, Bolzano ve Frege'de Yargıların Temellendirilmesi ve A priorilik Sorunu". (Doktora Tezi, İstanbul üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012).
- Güven, Özgüç. "Kant'ın Grenze ve Schranke Ayrımı Yoluyla Felsefenin Yapısı Hakkında Bir Soruşturma". *Felsefe Arkivi* 51 (2019): 379-392.
- İnam, İlhan. *Dil Felsefesi*. Ed. Demet Taşdelen. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Hakyemez, Ayşe Deniz. "Kant'ın Sentetik A priori'sinin Doğa Bilimlerinde Temellendirilmesi". (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).
- Halefullah, Muhammed. *Kur'an'da Anlatım Sanatı*. Çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Hallett, Michael. *Cantorian Set Theory and Limitation of Size*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Hançerlioğlu, Orhan. "Logos". *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1978, 4, 27.
- Hanna, Robert. "Kant's Theory of Judgment". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/kant-judgment> (erişim 09.04.2022).
- Harre, Rom, J.L. Aronson ve Eileen C. Way "Aparatus as Models of Nature". *Metaphor and Analogy in Sciences*. Der. Fernand Hallyn. Belgium: Springer Science Business Media, 2000, 1-17.
- Harre, Rom. *Modelling Gateway to Unknown: A Work By Rom Harre*. Ed. Daniel Rothbart. Virginia: Elsevier, 2004.
- Havelock, Eric Alfred. *Platon: Filozof Şaire Karşı*. Çev. Adem Beyaz. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015.
- Heidegger, Martin. "Hölderlin ve Şiirin Özü". *Adam Sanat Dergisi*. Çev. Mehmet Barış. 206 (2003): 20-29.
- Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir*. Çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

- Heidegger, Martin. *On the Way to Language*. Çev. Peter D. Hertz. New York: Harper & Row Publishers, 1982.
- Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought*. Çev. Albert Hofstadter. New York: Harper & Row Publishers, 1997.
- Heimsoeth, Heinz. *Kant'ın Felsefesi*. Çev. Takiyettin Mengüşoğlu. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2019.
- Hesse, Mary B. *Models and Analogies in Science*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1970.
- Hilbert, David. "On the Infinite". *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic 1879-1931*. Ed. Jean van Heijenoort. Cambridge: Harvard University Press, 1967, 367-393.
- Horwell, Robert. "Critique (Kritik)". *The Cambridge Kant Lexicon*. Ed. Julian Wuerth. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, 137-138.
- Hutten, E. H. "The Role of Models in Physics". *British Journal for the Philosophy of Science* 16/4 (1952): 284-301.
- IMDb. "Arrival". https://www.imdb.com/title/tt2543164/?ref_=nv_sr_srsg_0 (erişim 21.06.2023).
- IMDb. "Det sjunde inseglet". <https://www.imdb.com/title/tt0050976/> (erişim 21.06.2023).
- IMDb. "Ghahreman". <https://www.imdb.com/title/tt11777738/> (erişim 21.06.2023).
- IMDb. "Interstellar". https://www.imdb.com/title/tt0816692/?ref_=nv_sr_srsg_0 (erişim 21.06.2023).
- IMDb. "It's a Wonderful Life". https://www.imdb.com/title/tt0038650/?ref_=nv_sr_srsg_0 (erişim 21.06.2023).
- IMDb. "Pi". https://www.imdb.com/title/tt0138704/?ref_=nv_sr_srsg_2 (erişim 21.06.2023).
- IMDb. "The Foundation". https://www.imdb.com/title/tt0414993/?ref_=nv_sr_srsg_0 (erişim 21.06.2023).
- IMDb. "Truman Show". <https://www.imdb.com/title/tt0120382/> (erişim 21.06.2023).
- IMDb. "Wandafuru raifu". https://www.imdb.com/title/tt0165078/?ref_=nv_sr_srsg_6 (erişim 21.06.2023).
- Kabil, Onur. "Bilimsel Modellerin Ontolojisi" (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).

- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2017.
- Kant, Immanuel. *Critique of Power of Judgment*. Çev. Paul Guyer ve Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çev. ve Ed. Paul Guyer ve Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kant, Immanuel. “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”. *Yazko Felsefe Yazıları 4*. Haz. Selâhattin Hilav. İstanbul: Ağaoğlu Yayınevi, 1982, 116-129.
- Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. Çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2000.
- Kant, Immanuel. *Lectures on Metaphysics*. Çev. Karl Ameriks ve Steve Naragon. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Kant, Immanuel. *Metaphysical Foundations of Natural Science*. Ed ve Çev. Michael Friedman. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çev. İoana Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsun Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2014.
- Kant, Immanuel. *Prolegomena to Any Future Metaphysics With Selections From the Critique of Pure Reason*. Çev. ve Ed. Gary Hatfield. New York: Cambridge University Press, 1997.
- Kant, Immanuel. “What Does It Mean to Orient Oneself in Thinking?”. *Religion and Rational Theology*. Çev. ve Ed. A. W. Wood ve G. Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 1-19.
- Kant, Immanuel. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2016.
- Karaalioğlu, Seyit Kemal. *Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1983.
- Karataş, Turan. *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Kenny, Anthony. *Frege: An Introduction to the Founder of Modern Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.
- Kılıç, Sadık. “Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar”. *I. Kur'an Sempozyumu*. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994, 87-98.
- Kneller, Jane. “‘Mere Nature in the Subject’: Kant on Symbolic Representation of the Absolute”. *Symbol and Intuition: Comparative Studies in Kantian and Romantic*

- Period Aesthetics*. Ed. Helmut Hühn ve James Vigus. New York: Routledge, 2013, 44-60.
- Knuuttila, Tarja ve Mieke Boon. “How Do Models Give Us Knowledge? The Case of Carnot’s Ideal Heat Engine”. *European Journal for Philosophy of Science* 1(2011): 309-334.
- Knuuttila, Tarja ve Martina Merz. “Understanding by Modeling: An Objectual Approach”. *Scientific Understanding: Philosophical Perspectives*. Ed. Henk W. De Regt, Sabina Leonelli ve Kai Eigner. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009, 146-168.
- Koç, Turan. “Kıssaların Açtığı Dünya”. *Hece Dergisi: Türk Öykücülüğü Özel Sayısı* 46 47 (2000): 49-55.
- Koç, Yalçın. *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Cedit Neşriyat, 2014.
- Koç, Yalçın. *Determinizm ve Mekân*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1984.
- Koç, Yalçın. “Kuantum Mekanizminin Temellerindeki Bazı Felsefi Sorunlar”. *Felsefe Dünyası* 12 (1994): 8-27.
- Koç, Yalçın. “Matematiğin Ontolojisi Bakımından Kant ile Frege Karşılaştırması”. *Felsefe Arkivi* 30 (1997): 49-54.
- Koç, Yalçın. “The Local Expectation Value Function and Bell’s Inequalities”. *Il Nuovo Cimento* 107 (1992): 961-971.
- Koellner, Peter. “The Continuum Hypothesis”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/continuum-hypothesis/> (erişim 13.12.2023).
- Kur’an-ı Kerim Meâli*. Haz. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kutub, Seyyid. *Kur’an’da Edebî Tasvir*. Çev. Kamil M. Çetiner. İstanbul: Arslan Yayınları, 1997.
- Leech, Jessica. “Apodictic (apodiktisch)”. *The Cambridge Kant Lexicon*. Ed. Julian Wuerth. New York: Cambridge University Press, 2021, 38-40.
- Lyotard, Jean-François. *Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği*. Çev. Emine Sarıkartal. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.
- McMullin, Ernan. “Galilean Idealization”. *Studies History and Philosophy of Science* 16 (1985): 247-273.
- Morgan, Mary S. “Learning from Models”. *Morgan and Morrison*. 1999, 347-388.

- Meier-Oeser, Stephan. "Kant's Transformation of the Symbol-Concept". *Symbol and Intuition: Comparative Studies in Kantian and Romantic-Period Aesthetics*. Ed. Helmut Hühn ve James Vigus. New York: Routledge, 2013, 21-44.
- Miles, Murray. "Kant's 'Copernican Revolution': Toward Rehabilitation of a Concept and Provision of a Framework for the Interpretation of the Critique of Pure Reason". *Kant – Studien* 97/1 (2006): 1-32.
- Moore, A. W. *The Infinitive*. London: Routledge, 2018.
- Murdoch, Iris. *Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Niçin Dışladı?*. Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1992.
- Mutlu, Esra Çağrı. "Platonik Literatürde Mûthosu Lógosa Çevirme". *Düşünme Dergisi* 6 (2014): 29-36.
- Myrvold, Wayne, Marco Genovese ve Abner Shimony. "Bell's Theorem", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/entries/bell-theorem/> (erişim 22.12.2023).
- Nagel, Ernst ve James R. Newman. *Gödel Kanıtlaması*. Çev. Bülent Gözkân. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Nagel, Ernest. *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*. New York: Harcourt, Brace and World Press, 1961.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. Çev. Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Olson, Michael J. "On the Significance of the Copernican Revolution: Transcendental Philosophy and the Object of Metaphysics". *Con – Textos Kantianos: International Journal of Philosophy* 7 (2018): 89-127.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017.
- Partenie, Catalin. *Plato Selected Myths*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Pehlivan, Ebru. "Kant'ın Eleştiri Öncesi Eserlerinde Sınır Kavramı". *Felsefe Arkivi* 47 (2017): 43-67.
- Pehlivan, Ebru. "Kant'ta Eleştiri ve Sınır Kavramları Üzerine Bir İnceleme". (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).
- Penrose, Roger. *Kralın Yeni Aklı: Bilgisayar, Zekâ ve Fizik Yasaları*. Çev. Tekin Dereli. İstanbul: Küy Yayınları, 2020.
- Peters, Francis E. "Logos". *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çev. ve Haz. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004, 208-212.

- Peters, Francis E. "Theoria". *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çev. ve Haz. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004, 374-376.
- Platon. *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.
- Platon. *Gorgias ya da Retorik Üstüne*. Çev. Mehmet Rıfat ve Sema Rıfat. İstanbul: Kaf Yayınları, 1999.
- Quine, W. V. "Two Dogmas of Empiricism". *The Philosophical Review* 60 /1 (1951): 20-43.
- Rawls, John. "Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri". *Cogito: Sonsuzluğun Sınırında Immanuel Kant* 41/42 (2005): 241-277.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Ed. ve Çev. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Ricoeur, Paul. "Parole et Symbole". *Revue des Sciences Religieuses* 49/ 1-2 (1975): 142-161.
- Ricoeur, Paul. "Poetry and Possibility". *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. Ed. Mario J. Valdés. Toronto: University of Toronto Press, 1991, 448-463.
- Paul Ricouer, "The Creativity of Language". *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. Ed. Mario J. Valdes. Toronto: University of Toronto Press, 1991, 463-482.
- Ricoeur, Paul. "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling". *Critical Inquiry* 5/1 (1978): 143-159.
- Ricoeur, Paul. "The Power of Speech: Science and Poetry". *Philosophy Today* 29/1 (1985): 59-70.
- Ricoeur, Paul. *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language*. London: Rotledge, 1975.
- Ricoeur, Paul. *The Symbolism of Evil*. Çev. Emerson Buchanan. Boston: Beacon Press, 1967.
- Ricoeur, Paul. *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*. Çev. Necmiye Alpay. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Ricoeur, Paul. "Varoluş ve Hermenoytik". *Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler I*. Çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009, 3-27.
- Ricoeur, Paul. *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*. Çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2019.

- Russell, Bernard. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. New York: Simon and Schuster, 1948.
- Schafer, Karl. "Kant's Conception of Cognition and our Knowledge of Things-in Themselves". *The Sensible and Intelligible Worlds*. 1-39. https://www.academia.edu/28374256/Kants_Conception_of_Cognition_and_our_Knowledge_of_Things_in_Themselves (erişim 09.04.2022).
- Schaper, Eva. "Beğeni, Yücelik, Deha". *Cogito: Sonsuzluğun Sınırında Immanuel Kant*. Çev. Ali Kaftan. 41/42 (2005): 154-182.
- Smith, Norman Kemp. "The Meaning of Kant's Copernican Analogy". *Mind* XXII (1913): 549-551.
- Swoyer, Chris. "Structural Represation and Surrogative Reasoning". *Synthese* 3 (1991): 449-508.
- Şengül, İdris. "Kıssa". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kissa--kuran> (erişim 17.09.2022).
- Şengül, İdris. *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*. İstanbul: OTTO Yayınları, 2019.
- Tatar, Burhanettin. "Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefî Notlar". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2009): 99-111.
- The Princeton Companion to Mathematics*. "Cardinals". Ed. Timothy Gowers ve June Barrow-Green. Oxford: Princeton University Press, 2008, 165.
- Tosun, Necip. *Doğu'nun Hikâye Kuramı*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Toulmin, Stephen. *The Philosophy of Science: An Introduction*. London: Hutchinson House, 1953.
- Travaglini, Graziella. "Imagination and Knowledge in the Metaphorology of Paul Ricoeur". *Theoria* 85 (2019), 383-401.
- Tufan, Mona. "Cassirer Sembolizminde İnsan Mit ve Anlam Sorunu". (Doktora Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).
- Turğay, Fatma. "İbn Sînâ'nın Sembolik Hikayelerinde Ahlak Felsefesi". (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).
- Ulaş, Sarp Erk. "Logos". *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002, 899-901.
- Vanhoozer, Kevin J. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

- Vanhoozer, Kevin J. “Philosophical Antecedents to Ricoeur’s Time and Narrative”. *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. Ed. David Wood. London: Routledge, 2003, 34-55.
- Varlık, Selami. *Paul Ricoeur’de Temellük ve Tahayyül*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Vernant, Jean-Pierre. *Eski Yunan’da Mit ve Toplum*. Çev. Mehmet Emin Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Willaschek, Marcus ve Eric Watkins. “Kant on Cognition and Knowledge”. *Mini Symposium on Kant and Cognition*. Synthese 197 (2020): 3195-3213.
- Wittgenstein, Ludwig. *Culture and Value*. Ed. G. H. Von Wright. Çev. Peter Winch. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*. Çev. Deniz Kavit. İstanbul: Totem Yayınları, 2006.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Wittgenstein, Ludwig. *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951*. Ed. Brian McGuinness. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Wood, Allen W. *Kant*. Çev. Aliye Kovanlıkaya. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Wood, Robert. “The Place of Language: From Kant to Hegel”. *The Linguistic Dimension of Kant’s Thought: Historical and Critical Essays*. Ed. Frank Schalow ve Richard Velkley. Evanston: Northwestern University Press, 2014, 29-53.
- Yaşar, Hediye. “Platon’da Mitos – Logos Diyalektiği”. (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).
- Yavuz, Ömer Faruk. “Kur’an’ın Temel Amaçlarının İfade Edilmesinde Bir Anlatım Tekniği Olarak “Kıssa”nın Rolü”. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2009): 113-136.
- Yazıcı, Hüseyin. “Hikâye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hikaye#1> (erişim 19.09.2022).
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir*. İstanbul: Matbaai Ebüzziya, 1936, 4.
- Yıldırım, Cemal. *Matematiksel Düşünme*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.
- Zwart, Megan Halteman. ““What Simple Description... Can Never Grasp’: Heidegger and the Plato of Myth”. (Doktora Tezi, Notre Dame Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009)

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Hanife		KUTGİ
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce		Arapça
ve Düzeyi	İleri		Orta
Eğitim Durumu	Başlama – Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	2004	2008	Isparta Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2008	2013	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2013	2016	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doktora	2016	2024	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü
Katıldığı Proje ve Toplantılar	İslam Araştırmaları Merkezi – Araştırmacı Yetiştirme Projesi (2018 – 2024) İslam Araştırmaları Merkezi – İkinci Edisyon Ansiklopedi Projesi (2022 – 2023)		
Tarih		06.02.2024	
İmza			
Adı Soyadı		Hanife KUTGİ	

