

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ TARİHİ BİLİM DALI**

**BİLGİ EDİNME SÜRECİNDE PLATON VE FARABİ’NİN
İDEALAR KURAMININ ROLÜ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

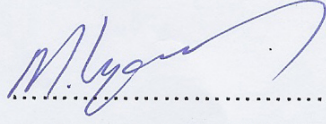
**Hazırlayan
Tuba KÖKSAL**

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mevlüt UYANIK**

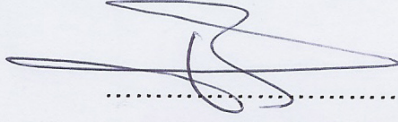
Ankara-2009

ONAY

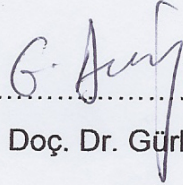
Tuba KÖKSAL tarafından hazırlanan “Bilgi Edinme Sürecinde Platon ve Farabi’nin İdealar Kuramının Rolü” başlıklı bu çalışma 29/05/2009 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda (oybirliği/çokluğu) ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir



Prof. Dr. Mevlüt UYANIK (Başkan)



Yrd. Doç. Dr. İbrahim MARAŞ



Yrd. Doç. Dr. Gürbüz DENİZ

ÖNSÖZ

Bilgi edinme süreci nerede başlar ve nereye kadar uzanabilir? Bu soru ilk çağdan bu yana farklı cevapları da beraberinde getirerek varlığını korumuştur. Bu soruya yanıt aramak, beni önce, Antik Yunanda Sofistlerle mücadele ederek, fikirleriyle bilgi kuramını (episteme) temellendirdiğini gördüğüm Platon'a ve kendisiyle birlikte anılan "idealar kuram"ına yöneltti. Ardından da, Platon ve Aristo görüşlerinin uzlaştırıcısı ve Muallim-i sani olarak bilinen Farabi'nin, Platon'un otoritesini kabul edip, ondan devralınan felsefi mirasa da sahip çıkarak bilgi mevzusuna değinmiş olduğunu görmek, dikkatimi Platon'dan Farabi'ye doğru genişleyen bir açığa yöneltmiştir.

. Platon ve Farabi'nin bilgi edinme sürecinde nasıl bir yol çizdikleri, bireysel bilgiyi hangi basamaklardan geçirerek bilmenin en üst seviyesine ulaştırdıkları ve bilmenin tüm süreç boyunca nasıl farklı yapılara bürünüp hangi nesnelere sahip oldukları, lisans eğitimim boyunca çok yoğun bir şekilde üzerinde düşündüğüm ve hayli itibar ettiğim konu oldu.

Platon denildiğinde ilk akla gelen ve zamanlar boyu tümel-tikel ilişkisi bağlamında tartışılabilen idealar kuramı, Platon'un felsefi sisteminde ne ifade etmekte ve fizik ve metafizik sahayı değerlendirebilmede bize nasıl bir bakış sunmaktadır? Platon'un idealar kuramı, kendisinden yaklaşık 1300 yıl sonra, İslam filozoflarından Farabi'nin bilgi görüşünde nasıl bir yer bulmuştur? Cevaplarını aradığım bu temel sorular etrafında çalışmama yön verdim. Farabi ve Platon'u eşzamanlı ele alışımda her ikisinin de felsefi sistemlerinde ve sistemlerini özetleyen kuramlarında kanaat getirdiğim yakınlıktı.

İdealar kuramı, her ne kadar Platon'a has ve onun ismiyle anılan bir kuram olsa da, bu kuramın içerik itibarıyla fenomenlerin üzerinde, metafizik bir âlemle ilişkin bilgi kapısı açıyor olması, kısmen de olsa bu işlevi gören başka kuramlara da aynı adı verebilme cesaretini göstermeme neden oldu. Bu nedenle ki her ne kadar Farabi felsefesinde "suretler kuramı" olarak biliniyor olsa da, Platon ve Farabi'nin kuramlarını eş zamanlı ve eş konumlu

olarak değerlendirecek olmamdan dolayı her iki kurama da aynı adı, yani “idealar kuramı” adını vermeyi tercih ettim.

Tezimin esas konusunu teşkil eden bu kuramı yalnızca filozoflarımızın genel olarak felsefi sistemleri içerisinde değil, tarihsel süreç içerisinde de incelemeye gayret gösterdim. Eş zamanlı olarak her iki filozofun kuramlarına zemin hazırlayan etkenlerden, zamanla büründükleri nihai şekle kadar hiyerarşik bir gelişim tablosu çizmeye çalıştım.

Tüm bu nedenlerle yüksek lisans tezi olarak çalışmamı, bu her iki filozofun da eserleri etrafında felsefi sistemlerini inceleyerek, genelde bilgi görüşlerine, özelde ise idealar ya da suretler teorisine tahsis etmek istedim. Ancak filozoflarımızın bilgi görüşleri, onların siyaset, ahlak, varlık, ruh ve tanrı anlayışlarından tamamen soyutlanarak ele alınması mümkün olmadığı için yeri geldiğinde tüm bu konulara da değinerek her iki filozofun bilgisel süreçlerinin kapsamını belirlemeye çalıştım.

Çalışmalarımın değerlendirilip yönlendirilmesinde katkıda bulunan Mevlüt Uyanık hocama teşekkürlerimi borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR.....	vi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİ HAKKINDA

1.1. BİLGİ PROBLEMLERİ.....	4
1.1.1. Bilginin Değeri.....	5
1.1.1.1. Özne Nesne İlişkisi.....	5
1.1.1.2. Doğruluk Sorunu.....	8
1.1.1.2.1 Şüphecilik.....	14
1.1.1.2.2 Dogmatizm.....	19
1.1.2 Bilginin Kaynağı ve Sınırı.....	20
1.2 PLATON VE FARABİ'DE BİLGİ PROBLEMLERİ	
1.2.1 Bilgi Öğeleri; Kavramlar.....	24
1.2.1.1 Platon'da Kavram Bilgisi.....	24
1.2.1.2. Farabi'de Kavram Bilgisi.....	31
1.2.2 Bilgi Dil İlişkisi.....	35
1.2.2.1. Platon'da Bilgi-Dil İlişkisi.....	35
1.2.2.2. Farabi'de Bilgi-Dil ilişkisi.....	42
1.2.3 Bilgide Yanlışın İmkânı.....	44
1.2.3.1. Platon'da Yanlışın İmkânı.....	44
1.2.3.2. Farabi'de Yanlışın İmkânı.....	48
1.2.4 Bilgi Ahlak İlişkisi.....	49
1.2.4.1. Platon'da Bilgi-Ahlak İlişkisi.....	49
1.2.4.2. Farabi'de Bilgi-Ahlak İlişkisi.....	56
1.2.5 Bilgi Dereceleri.....	60

1.2.5.1. Platon'da Bilgi Dereceleri.....	60
1.2.5.2. Farabi'de Bilgi Dereceleri.....	65
1.2.5.2.1. Farabi'nin Bilgi Sınıflaması.....	68
1.2.6 Bilgi-Sanı İlişkisi.....	73
1.2.6.1. Platon'da Bilgi-Sanı İlişkisi.....	73
1.2.6.2. Farabi'de Bilgi-Sanı İlişkisi.....	76
1.2.7 Bilginin Ölçütü.....	79
1.2.7.1. Platon'da Bilginin Ölçütü.....	79
1.2.7.2. Farabi'de Bilginin Ölçütü.....	82

İKİNCİ BÖLÜM

PLATON VE FARABİ'DE BİLGİ AŞAMALARI

2.1. BİLGİNİN İLK BASAMAĞI; DUYUSAL BİLGİ	83
2.1.1. Platon'da Duyusal Bilgi.....	83
2.1.2. Farabi'de Duyusal Bilgi.....	90
2.2. GERÇEK BİLGİYE GEÇİŞ SÜRECİNDE ÇIKARIMA DAYALI AKİLSAL BİLGİ.....	93
2.2.1. Platon'da Akılsal Bilgi.....	93
2.2.2. Farabi'de Akılsal Bilgi.....	98
2.3. GERÇEK, SEZGİSEL BİLGİ.....	100
2.3.1. Platon'da Sezgisel Bilgi.....	100
2.3.1.1 Gerçek Bilginin Nesneleri; İdealar	103
2.3.1.1.1 İdealar Nedir.....	103
2.3.1.1.2. İdeaların Birbiriyle İlişkisi.....	108
2.3.1.1.3. Platon'un İdeaları Eleştirisi.....	111
2.3.1.2. Gerçek Bilgiye Ulaşmak; Diyalektik ve Anımsama Kuramı.....	114
2.3.1.2.1.Sezgisel Olanın Açıklaması: Anımsama Kuramı	114
2.3.1.2.2. Sezgisel Olanın Yöntemi: Diyalektik.....	118
2.3.1.3. Gerçek Bilgi Nesnelerinin Kaynağı.....	125
2.3.1.3.1 İdeaların Yeri	125

2.3.1.3.2. Tanrı Düşüncesi.....	129
2.3.2. Farabi’de Gerçek, Sezgisel Bilgi.....	133
2.3.2.1. Gerçek Bilginin Nesneleri; Suretler.....	135
2.3.2.2. Gerçek Bilgiye Ulaşmak	137
2.3.2.2.1. Platon’un Anımsama Kuramı’nın yorumu..	137
2.3.2.2.2. Burhan.....	139
2.3.2.2.3. Tanrısal Akıllar.....	143
2.3.2.2.4. Tanrı.....	148
SONUÇ	151
KAYNAKÇA.....	153
ÖZET	161
ABSTRACT.....	162

KISALTMALAR

a.g.e	: Adı Geçen Eser
A.K.M.Y	:Atatürk Kültür Merkezi Yayınları
Bkz.	:Bakınız
Bs	:Baskı
c.	:Cilt
�ev	:�eviren
Der.	:Derleyen
Haz.	:Hazırlayan
Ktb.	:Kitapevi
M.E.B	:Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
Mtb.	:Matbaa
M.�	:Milattan �nce
Neŗr.	:Neŗreden
No.	:Numara
s.	:Sayı
v.b.	:Ve Benzeri
yay.	:Yayınları

GİRİŞ

Bilgi meselesi, felsefenin özel bir disiplini haline gelmeden önce de Antik Çağdan bu yana filozofların zihinlerini meşgul eden problemlerden birisidir. “Bilgi ve bilmek ne demektir?” sorusuna Platon’dan itibaren cevaplar arandı. Bilginin kökeni, doğruluğu, sınırları araştırıldı. Buna dayanarak inanç, kanı ve yargılarımızın temelleri incelendi (Uyanık, 2003:43). Ayrıca fitrat açısından da elde edilmesi kaçınılmaz olan bilginin peşinden koşmak, insanlık için bir görevdi (Açıkgenç, 2007: 24).

Öznenin nesneyle olan ilişkisi sonucu ortaya çıkan bilgi nesnenin farklılığına bağlı olarak farklı bilgi türlerini de meydana getirir. Bunlar; duyu deneylerimiz vasıtasıyla edindiğimiz günlük bilgi; akıl ve becerinin uyumuyla pratik hayatı kolaylaştıran teknik bilgi; hayal gücünün bedenle ortak çalışmasıyla açığa çıkan sanat bilgisi; nesnel, akla ve mantığa dayanan, “neyi ve nasıl bilirim” sorusuna cevap arayan bilimsel bilgi; özneyle nesne arasına inanca dayalı bir üçüncü bağ yerleştiren dinsel bilgi ve fizik ve metafizik alanda öznenin çevresini anlamlandırma gayesi içinde sürekli olarak sorduğu sorularla kendini gösteren felsefi bilgidir. Felsefi bilgi, çeşitli bilimlerin sınırlı çalışma sahalarını bir bütünlük halinde birleştirerek tümel bir dünya görüşüne ulaşmayı amaçlar. Bizzat varlığın ne olduğu ile ilgilenen felsefi bilgi insanın ilk ortaya koyduğu bilgi olmaktadır.

Çalışmamızın konusu olan Platon için bilgi olmaya layık olan şey, ancak duyu deneyinden uzak olan felsefi bilgi (episteme)dir. Felsefi bilgi ise, tikelin ötesinde tümel olanı bulmakla, “ebedi gerçeklik, değişme ve bozulmadan etkilenmeyen gerçeklik”le ilgilenmektedir. Herakleitos’cu görüşlerden akış içindeki tüm duyusal şeylerin bilimin konusu olamayacakları fikrini edinmiş olan Platon, değişmeyenin bilgisine yönelmiştir. Sofistlerin hazza ve uzlaşma dayanan görüşlerine karşın o tüm uzlaşımın ötesinde olan mutlak “iyi”yi arar. Bu “iyi” doğru bir yaşamın amacı ve tüm bilgilerin kesin ölçütüdür. Bu nedenle iyi olan, doğru olan Sofistlerin öğrenme paradokslarının aksine bilinebilir olmalıdır. Platon, duyusallardaki ve duyularımızdaki eksiklik ve değişkenliğe karşın, doğru ve iyi olanın bizce nasıl bilinebildiği problemini, ruhun ölümsüz olup, idealar evreninde bu

bilinirlere şahit olduğu fikriyle açıklar. Duyusal dünyanın değeri ise bu idealar evrenindeki bilgilerin hatırlatıcısı olmasından öteye gitmemektedir.

Farabi içinse bilgi, duyu deneyiyle başlayıp felsefi bilginin bütüncül varlık anlayışıyla olgunluğa eren ve nihayetinde Tanrı'yı bilmekle son raddesine varan, dinsel bilginin felsefi bilgiye katıldığı bir süreçtir. Platon ve Aristoteles'den almış olduğu felsefi mirası kendi kültürel birikimi ve inançlarının el verdiği ölçüde yorumlayarak özgün fikirler ortaya çıkarmaya çalışan Farabi, bilgi edinme sürecinde böylece, hem Yunan felsefesiyle gelen birikime hem de İslami geleneklere yer vermiştir. Yaşamın amacını Platon gibi en iyi ve doğru olanın bulunmasına bağlayan Farabi için de bilginin nihai noktası duyuların ve akılsal çıkarımların olmadığı maddeden soyut bir dünyadadır. Platon'da her şeyin kendisinden pay aldığı "iyi"yi, Farabi'de ise her şeyin kendinden sudur ettiği Tanrıyı bilmek, bilgi ediniminin en son raddesidir. Filozoflarımız arasındaki en önemli fark, Platon'un kavramlara ontolojik bağımsızlık vermesine karşın Farabi, kavramların varlığını tikellere bağlıyordu. Ancak bunların da var oluşunu Tanrı'dan sudur eden suretlere dayandırıyor olmasıyla da Farabi, Platon'un kuramına benzer bir kuram sergilemiş olmaktadır. Dolayısıyla Platon'un bilginin nesnesi olan ideaları, Farabi'de Tanrının zatı ile kaim olan ilmi suretlerde hayat buluyordu. Ancak bu idealar ve suretler vasıtasıyla tikellerin varlığa gelişleri noktasında uyuşmalar da bu duyulur nesnelerin bilgisel süreçte değerinin olup olmadığı yönünde farklılık sergilerler. Zira Platon'un bilgi edinmeyi engelleyici etkenler olarak gördüğü duyusal dünyayı Farabi, gerek mantıksal gerek sezgisel olmak üzere tüm bilgilerin kendisine dayandığı ilk basamak olarak görmektedir. Ancak bilginin son raddesinde yine her iki filozof da kavrayış adı verdikleri bir tür bilgide birleşirler.

İki ana bölümde ele alacağımız çalışmamızın ilk bölümünde, genel olarak bilgi problemlerine değindikten sonra Platon ve Farabi felsefelerinde bilgiye dair ne tür problemlerin ortaya çıktığını ve bunlara karşın ne gibi çözümler ileri sürüldüğünü incelemeye çalıştık. İkinci bölümde ise, bilgi ediniminin nerede başlayıp, hangi aşamalardan geçtiği ve nereye kadar ulaşabildiği meselesi etrafında filozoflarımızın bilgi edinme sürecinde yer

verdikleri aşamaları ele aldık. Bu aşamaları sırasıyla, duyu, akıl ve sezgi eksenli bilgi türleriyle ifade ederek idealar ve suretler kuramının bilginin her basamağında nasıl bir rol oynadığını incelemeye çalıştık.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİ HAKKINDA

1.1. BİLGİ PROBLEMLERİ

Nesneye yönelip onu algılayan, bilinçli, akıllı, kavrama yetisi sahibi varlık olan bilen bir öznenin yöneldiği pasif bir olay, olgu ya da varlık olan bilinen nesne ile karşılaşması sonucu bilgi ortaya çıkar (Uyanık,2001:67; Çüçen,2001:17). Başka bir deyişle buna, bilinenin bilendeki, yani var olanın zihindeki aksidir de diyebiliriz (Öner, 2005: 9). Özne, nesneler üzerinde düşünerek bir zihinsel etkinlik gerçekleştirip, bu etkinlik sonucu da kavramlara, önermelere ve çıkarımlara vardığında bilgi gerçekleşmiş olur (Çüçen, 2001: 17). Bilgi, insanı diğer canlılardan ayırt eden onun en temel güdülerinden biridir. Her ne sebeple olursa olsun insan, bu dürtüyle her an her yerde karşı karşıyadır. İnsanı bilgiye yönelten durumlar bazen onun varlığını sürdürebilmek adına çevresini tanıyabilmek, bazen menfaat gözetmeksizin sırf meraktan doğan bir eğilimdir. Dolayısıyla bilgi ve bilim tarihi insanlık tarihi kadar eskidir (Arslan,1994:17).

Bilginin var olanlarla ilişkili olması “var olan”dan kastın ne olduğu sorununu doğuracaktır. Bununla ilgili felsefe tarihinde çeşitli bilgi ve varlık görüşleri ileri sürülmüştür. Bu kuramları şu an için bir kenara bırakırsak “var olan”ı, sanal (zihin dışı mevcudiyeti olmayan) ya da gerçek olsun (zihin dışı mevcudiyeti olan) “hakkında hüküm verilebilen.” şeklinde ifade edebiliriz (Öner, 2005: 9).

Bilgiyle ilgili problemleri araştıran, bilginin kaynağını, doğasını, doğruluğunu, sınırlarını inceleyen felsefe dalına bilgi kuramı adı verilir (Cevizci, 1997:249). Bilginin bilimi olarak nitelenen bilgi kuramına hem bilişsel eylemler, hem de bilişsel sonuçlar araştırma konusu olmuştur. Bilgi kuramı bu eylem ve sonuçlar üzerinde, onların doğrulukları ya da yanlışlıkları; haklılıkları ya da temelsizlikleri bakımından değer biçer (Ajdukiewicz, 1994:14). Bilgi problemi üzerine tartışmaların başlangıcında Parmenides’in düşünceyle varlığı özdeş kılan özne- nesne ilişkisini görüyoruz (Diemer, 1997:169). Bu ilişki, felsefe tarihinde bilgi sorunun ilk defa ciddi bir

şekilde inceleyen Platon (Uyanık,2005:39) ve Aristoteles ile gelişmeye devam eder. Bu ilişkide daha ziyade nesneye ağırlık verilirken Sofistler, özneye de ağırlık vererek insanı her şeyin ölçüsü yapmışlardı. Ancak ilk kez Descartes’la birlikte “Düşünüyorum öyleyse varım” önermesiyle yeni bir özne kavramına yer verilerek tüm bilginin öznenen yola çıkılarak elde edilebileceğine vurgu yapılır. Bu noktadan ileri alınarak nesnelerle doğrudan bir ilişki kurma olanağının kaybolmasına doğru gidilmiş ve Kant, dış dünya gerçekliğinin kanıtlanmasının mümkün olmadığını dile getirmiştir. Bilgi kuramının görevlerini ilk kez formüle eden, “İnsani bilginin köken, kesinlik ve derecelerini araştırmak.” ifadesiyle J.Locke olmuştur (Diemer, 1997:169). Bilgi kuramı adı ise, esaslı olarak ancak 19. yüzyılın ortalarından bu yana kullanılmaya başlanmıştır (Diemer, 1997:163).

Felsefe tarihinde, ilk problem olan bilginin olanağının tartışılmasının akabinde bilgi kuramının üç temel probleminin söz konusu edildiğini görüyoruz. Bu problemleri, bilgide doğruluğun ne olduğu, bilginin kaynağı ve bilginin sınırı (Ajdukiewicz, 1994:14-15) şeklinde sıralayabiliriz. Bu üç temel yaklaşıma verilen birbirinden farklı yanıtlarla ortaya felsefi “izm”ler çıkmıştır. Tüm farklı bilgi yorumlarının temelinde ise, özne- nesne ilişkisinden hareketle, özneye ya da nesneye verilen öncelik ve önem yer almaktadır (Diemer, 1997:163).

Bilginin ne olduğuna dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Sofistler, onun göreceli ve değişken olduğunu, Platon, yalnızca mutlak ve doğru olana ait olduğunu, Ayer ve Grunberg, haklılandırılmış, gerekçelendirilmiş ya da belgelenmiş doğru inanç olduğunu (Turgut, 1998:93; Baç,2007:567-581), Aristoteles ve Farabi ise her türlü yaşamsal süreç içinde gerçekleşen zihinsel etkinlikler olduğunu ifade etmiştir. Bilginin “ne”liğine ilişkin tüm farklı cevaplarla onun doğruluğunun ölçütünün ne olduğu yani değeri açıklanmaya çalışılıyordu.

1.1.1. Bilginin Değeri

1.1.1.1. Özne-Nesne İlişkisi

Herhangi bir bilgi olayının değerinden söz edebilmek için, önce o bilginin var olması yani nesneyle öznenin bulunması ve nesnenin özne tarafından algılanması gerekmektedir (Erdem, 1999:84). Bu algılama sonucu ortaya çıkan bilginin doğruluğundan söz edebilmek ise bilginin değeri meselesinin diğer bir yönünü oluşturur. Şu halde bilginin değerinden bahsedebilmemiz, öncelikle özne nesne arasında nasıl bir ilişkinin kurulduğunu tespit etmemize ve bu ilişkiden ortaya çıkan bilginin doğruluğu hakkında söz söylememize bağlıdır.

Bilginin özne nesne arası kurulan ilişkiden oluştuğunu söylemiştik. Kurulan bu ilişki, eğer yalnızca duyularımızla farkına vardıklarımız için sınırlı tutmayacak olursak, bir tür algı olarak kendisini göstermektedir (Honer, Hunt, 2003:92). Felsefe tarihinde öznenin nesneyi algılayış biçimi hakkında farklı yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Bu yaklaşımları temelde idealizm, realizm (gerçekçilik) ve fenomenalizm olarak üçe ayırabiliriz.

Gerçek, düşünceden bağımsız olarak var olan bir durum veya nesnedir (Çüçen, 2005:37). Gerçekçiliğin farklı tanımına, yani neyin gerçek olduğuna göre, realizm, ya kavram realizmine ya da epistemolojik realizme (duyusal/ algılanabilir gerçekliğe) ulaşır (Çüçen,2005:78). Sağduyu ya da algı gerçekçiliği (realizmi) olarak bilinen yaklaşım, nesnenin, kişiden bağımsız olarak, bireyin onu algılayıp algılamamasına göre değişmeyerek kendisi olarak var olmaya devam ettiğini ileri sürer (Honer, Hunt, 2003: 92; Warburton,2000:104)). Buna göre, deneyle bize ulaşan nesneler, gerçek varoluşa sahiptir (Ajdukiewicz, 1994: 66). Kavramsal gerçekçilik ise (kavram realizmi), zihindeki genel düşüncelerin, ideaların, zihin dışında, nesnel ve ondan bağımsız varlıklara karşılık olduğunu ileri sürer (Denkel, 1997,c.2:175). Bu yaklaşımın örneğini en iyi Platon'un kavramlara verdiği gerçeklikte yani idealar evreninde görüyoruz (Diemer, 1997:167), kavramsal gerçeklik ve algısal gerçeklik birbirini dışlamıştır. Çünkü eğer biri doğruysa öteki eksik ve kısır gözükmemektedir. Dünyada hem tikel bir insanın hem de bir insan ideası olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu nedenledir ki Platon, ideaları için farklı bir dünya aramıştır. Böylece kavramsal realizmin götürdüğü ontoloji, nesnel idealizm olmuştur.

Bunların dışında bir de algı gerçekliğinin belli bir değişime uğramış versiyonu olan (Warburton,2000:112), Descartes ve Locke gibi filozoflarda gördüğümüz tasarımsal gerçeklik vardır. Buna göre, algılayan kişiden bağımsız bir fiziki dış dünya vardır ve algı da bu dış dünya tarafından insan zihninde oluşturulan tasarımlardır. Dış dünyanın neden olduğu bu tasarımlar, dış dünyayı en az bir ölçüde olduğu gibi yansıtır (Denkel,1997, c.1:225). Buna göre, örneğin bir martı gördüğümüz zaman onu algı gerçekliğinin söylediği gibi dolaysız olarak görüyor değilizdir. Farkında olduğumuz şey, martının içsel bir resme benzer bir şey olarak, zihinsel bir tasarımı veya temsilidir (Warburton,2000:112). Öznel idealizmin aşırılığına karşın olarak da kendini gösteren bu yaklaşımı Kant'ın düşüncesinde görüyoruz. Kant (18. yy), nesnelerin gerçekliklerini söylemekle birlikte insanların onları oldukları gibi algılamadıklarını ifade eder. Görüngücülük ya da aşkın idealizm de denilen bu kurama göre, algıladığımız şey sadece görüngüdür. (Honer, Hunt, 2003: 92-100). Yine bu kurama dâhil edebileceğimiz Lock'a göre ise, her ne kadar nesneler özne dışında var olsalar da öznenin onları bilmesi, zihnin, duyular aracılığıyla, kendisinde bu nesnelerin idelerinin meydana getirmesiyle söz konusu olabilir.

Bilginin kavranılan şeylerle ilişkin olduğunu söylersek, kavrayışı kavranılanla ya da kavranılanı kavrayışla örtüştüren, böylece birini öbüründe eriten geleneğe idealizm adı veriyoruz. İde, insan zihninin ya da bilincinin içeriklerini ifade eder (Cevizci, 1997:355) ya da buna kısaca nesnesini yaratan bir tür bilgi kuramı da diyebiliriz (Bochenski,1995:49). Bu kuram, ilk olarak i.ö.5.yy.ın Güney İtalya'da başlamıştı. Öznel zihinsel içerikleri dış nesnellığe yansıtan bu tutuma, Pythagorasçılar'ın, her şeyin temelini sayıya bağlamaları ve Elealılar'ın "Yok olanı düşünmek hiçbir şey düşünmemektir. O halde kavradığım, düşündüğüm her şey varlık ifade eder. " şeklindeki söylemleri örnek gösterilebilir. Bu felsefe doruğuna Platon'un nesnel idealizmiyle ulaşmıştır. İkinci yayılma dönemi ise 19. yy. da olmuştur (Denkel, 1997,c.2:173). Bu yy. da G. Berkeley tarafından ortaya atılan öznel idealizm ise bilginin zihinde oluşan idealarla meydana geldiğini söylemekle birlikte, epistemolojik ikicilikten farklı olarak duyulara neden olan nesnelerin

gerçekliklerinden emin olunamayacağını iddia eder. Şu halde gerçeklik yalnızca idealardan ibaret olup “Var olmak yalnızca algılanmaktır.” Öznel idealizmin aşırı noktası tekbencilik denilen durumdur. Buna göre, ben dünya hakkında düşünmeye son verdiğim anda dünya var olmaktan çıkar.

Çağımızda, dikkatin seçici olmakla birlikte bunun algılanan nesneyi ne değiştirdiğini ne de oluşturduğunu savunan modern gerçekçilik olarak bilinen yaklaşımda da dış dünyanın varlığı kabul edilmektedir (Honer, Hunt, 2003: 92-100).

1.1.1.2. Doğruluk Sorunu

Özne nesne ilişkisine dair bu yaklaşımlara göz attıktan sonra şimdi de “Bilgiyi doğru kılan ölçüt nedir?”, “Bilgi hangi şartlar altında doğru olmaktadır?” soruları etrafında bilgi meselesine göz gezdirmeye çalışalım.

Doğruluk dendiğinde genel anlamda onun iki yönünden bahsedebiliriz. Birincisi, ontolojik anlamda bir doğruluktur. Örneğin her hangi bir madenin gerçek altın olduğunu söylediğimizde bu tür bir doğruluktan bahsetmiş oluruz. Diğeri ise mantıksal anlamda bir doğruluktur ki felsefeyi de ilgilendiren bu tür bir doğruluktur. Bu, ontolojik doğrulukta olduğu gibi nesnelere değil de düşüncelere, yargılara has bir doğruluktur (Bochenski,1995:42-43). Buna göre, bir şeyi düşündüğümüz, söylediğimiz, bildiğimiz anda onun şu ya da bu şekilde doğru da olmasını bekleriz. Peki, ama bu doğruluğun belirleyicisi ne olabilirdi? Bu soru etrafında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunları, tek değerli, iki değerli ve çok değerli olarak tasnif edebileceğimiz gibi uygunluk, tutarlılık, uzlaşım, açık-seçiklik ve pragmatist kuramlar şeklinde de sıralayabiliriz. İlk tasnife göre, tek değerli doğruluk fikrini savunanlar, Parmenides’in doğruluğu tek bir varlıkla, özdeşleştirmesi gibi tek bir doğru olduğunu ileri sürenlerdir. İki değerli doğruluk anlayışını ise Descartes’den yeni pozitivistlere kadar uzanan yeniçağın bilgi teorisinde görmekteyiz. Bunlara göre doğruluğun hem deneysel hem rasyonel olmak üzere iki yönü vardır. Çok değerli yaklaşımı savunanlar ise tüm dünyada geçerli evrensel tek bir bilgi teorisi bulunmasının olanaksızlığından yola çıkılarak tüm bilgi teorilerinin varlığının kabulü şeklinde hoşgörülü bir yaklaşım içindedirler

(Heinemann;1997:181-205; Uyanık, 2001:68-69;). Şu halde Platon'un doğruluk anlayışını, bu tasnife göre tek değerli doğruluk kuramı içerisine yerleştirebiliriz. Zira onda doğru kabul edilen ontolojik anlamda idealar olduğu gibi mantıksal anlamda da idealara ait yargılardı. Ancak Farabi hem bu dünyanın hem de soyut alemin gerçekliğini kabul ettiğinden, yani hem deneysel hem de akılsal bir doğruluk alanı ve bu alana ait bilgi varsaydığından onun bilgi kuramının iki değerli doğruluktan yana olduğunu söyleyebiliriz.

İkinci tasnifimize geçerseniz, uygunluk kuramına göre önerme ancak hakkında iddiada bulunduğu varlığın durumuna uygun oluyorsa doğrudur. Tutarlılık kuramı, düşüncenin gerçeklikle uygunluğundan çok, düşüncelerin kendi aralarındaki tutarlılığını söz konusu eder. Uzlaşım kuramı, doğruluğun dış nesnel dünyada olup olmadığına bakmadan onun insanların seçimleri ve uzlaşımları sonucu olduğunu söyler. Açık-seçiklik kuramına göre ise bir bilgi ya da düşünce, bir bütünlük içinde hiçbir tutarsızlık içermeyen kavranırsa açıktır başka bilgi ya da düşünce ile karıştırılmadığında ise seçiktir. Pragmatist kuram ise her hangi bir kuramın karşılaştığımız sorunları çözmeye başarısına göre doğru veya yanlış olarak değerlendirilebileceğini söyler. Bu görüş sahiplerine göre pratik işlev, doğruluğu belirlemektedir (Arslan, 1994: 21; Çüçen,2001:64-75;).

Uygunluk kuramının felsefe tarihinde özel bir yeri vardır. Çünkü felsefe tarihinde en çok kabul gören en eski kuramlardan biridir. Bu kuramın kendi içinde tartıştığı esas mesele doğru dediklerimizin neye uygun oluşudur. Bu, dış dünyaya göre bir uygunluk mu yoksa ondan daha fazlası olduğu kabul edilen soyut bir gerçekliğe göre mi? Böylece yine karşımıza genel anlamda idealizm- realizm ikilisi çıkmış olur. Dış dünyada gerçek nesnelerden bahseden realizm için doğruluk, düşüncelerimizin, yargılarımızın bu nesnelere uygunluğuyken dış dünyada gerçeklikten bahsedemeyecek olduğumuzdan yola çıkan idealistler için doğruluk, dış dünyada değil zihnimizde olanlardır (Bochenski, 1995:47).

İlk çağlarda Platon ve Aristoteles tarafından kabul edilen ve ortaçağa da damgasını vuran bu kuramın gerçek anlamda Aristoteles tarafından

tanımlandığı varsayılır (Çüçen,2001:66). “Adequatio intellectus et rei.” (Mengüşoğlu, 1992:80) yani, “Düşüncenin gerçeğe uyumu.” şeklinde deyimleşen bu uygunluk kuramına göre, gerçekliğin doğru resmedilmesi halinde doğru bilgi; yanlış resmetmesi halinde ise yanlış bilgi elde ederiz (Çüçen,2001:66).

Platon’un doğruluktan uygunluk diye söz etmesini “Sofist” diyalogunda görmekteyiz. Sofist’te bir önermenin bir konuşmanın, sözün doğruluğundan söz eder. Doğruluğu, konuşmanın, sözün bir özelliği olarak görür. “Theaitetos oturuyor” ve “Theaitetos uçuyor” önermelerini kullanarak örnek veren Platon, şöyle devam eder: “Bunlardan birincisi doğrudur, yani sana ilişkin olanları olduğu gibi dile getirmektedir; buna karşılık yanlış olan, onlardan farklı bir şeyi söyler. O halde o, olmayanı olan olarak dile getirmektedir.” (Platon, 1943:115-116). Bu söylenenler, Aristoteles’te daha açık ifadesini bulduğumuz, daha sonraları gelenekselleşen doğruluğa ilişkin “uygunluk” kuramını bize anımsatmaktadır. Yanlış tasarımın, olmayanın tasarımı olduğunu söyleyen Platon, yanlış tasarımın veya sözün ya olanları olmayan olarak ya da olmayanları olan olarak ortaya koyduğunu söyler. Böylece bir uygunluk ilişkisinin iki kutbu dile getirilmiş olur. Heckmahh’ın ifadesiyle, “Bu uygunluk ilişkisinde logos, olanları iki biçimde dile getirir ve bu dile getiriş biçimine göre de o doğru veya yanlıştır” (Tepe, 2003; 42-43).

Doğrulukta uygunluğun esas olması, Platon’un fikirlerini büyük ölçüde benimsemiş olan diğer bir akılcı filozof, Farabi felsefesinde de kabul görmüştür. Ona göre de doğruluk, söz ve düşüncenin gerçeğe uygunluğu olup, ancak bu şartı taşıyan bir düşünce doğru ve geçerliliğe sahiptir (Farabi,2003a: 152).

Bu kuram asıl varlığını ve meşruluğunu diğer doğruluk kuramları gibi 20. yüzyılda geliştirmiş, özellikle mantıkçı pozitivistlerin bilgi kuramlarında kendini ortaya koymuştur.

Bu kuramın ilk eleştiri noktası, “Düşünme ile gerçeklik aynı cinsten iki varlık mıdır ki birbirlerine tekabül etsin veya uygun olsun? İki farklı şey birbirine nasıl uygun olur?” şeklindedir. İkinci eleştiri noktası ise, bizim bu uyuşmayı tam olarak bilemeyeceğimiz yönündedir. Çünkü uyuşmayı

sağlayan şeyin ne olduğunu tam olarak bilemeyiz. “Bu uyuşmayı yüce bir varlık mı sağlıyor yoksa kendiliğinden mi oluyor?” Çüçen’in ifadesiyle bu sorulara ancak inanç yoluyla yanıt verebiliriz; bu ise bilginin doğruluğunu göstermez (Çüçen,2001:66-67).

Görüldüğü üzere uygunluk kuramı, gerçekliğin nesnesinin farklı yapılandırılmasına göre kendisini farklı şekillerde gösterdi. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Platon, uygunluk kuramından söz ederken onun gerçek olarak aldığı şey idealarıdır, 20. yüzyılda mantıkçı pozitivistlerinin gerçeklikle sınırladıkları yalnızca maddi, deneysel olandı. Mengüşoğlu’nun da ifadesiyle, bu kuramda, düşüncenin, birebir, maddi, reel bir şeyle uygun olması gerekmez. Bu şey, irreal, ideal, psişik, manevi de olabilir. Ayrıca, her ne kadar kısmi bir uygunluktan söz edilebilse de, tam olarak birebir bir uygunluğun gerçekleşmesi mümkün gözükmemektedir (Mengüşoğlu, 1992:81).

Doğruluk meselesini felsefe tarihindeki çeşitli yaklaşımlar etrafında detaylara fazla inmeksizin izah etmeye çalıştıktan sonra şimdi de meseleye daha farklı bir bakış açısıyla yaklaşım, doğruluğun zorunlulukla ilişkisi üzerinde durmaya çalışacağız. Bilgide, doğruluğun aranması şüphesizdir; ancak bu doğruluğun, bilginin bilgi olması için zorunluluk mu taşıdığı yoksa bilginin doğruluğunda bir olumsuzluk mı ifade ettiği, bu mesele etrafında soracağımız esas sorumuzdur. Bilgi’nin doğru olmak zorunluluğu, her ne kadar mutlak ve kesin bilgiyi arayan filozoflarca esas ölçü olsa da yine birçok yorumcu böyle bir zorunluluğun bilgi için şart olmadığını söyler. Bunu en belirgin şekilde deneycilerde görmekteyiz. Honer’in de ifadesiyle deneyciler, mutlak ve kesinliği garanti etmese bile, doğru olma olasılığı yüksek bir bilgi sistemi kurmaya çalışmaktaydılar (Honer, Hunt,2003:105). Cottingham’a göre ise, bilginin zorunlu doğruluklarla ilgili olmasında ısrar eden birçok filozof sanki mantıksal bir yanlış içindedir. Bilgiyle doğruluk arasında bir bağ olduğunu öne sürmek söz konusu olabilir ama bilginin zorunlu doğruluğa bağlı olduğunu öne sürmek farklı bir durumdur. Şu halde, “bilmek” fiilini yeniden tanımlamamız ve bilgi tanımını değiştirmemiz gerekmektedir, öyle ki yalnızca “İki iki daha dört eder.” ya da “Adalet ideası mutlak olarak adildir.”

gibi zorunlu olarak doğru önermeler bilinebilir sayılsın. Ancak olağan bilgi kavramı, eğer önermeler gerçekte doğruysalar onların bilinebilir olmalarına izin vermektedir. Önermelerin doğrulukları zorunluluk içermese de “Güneş parlıyor.” ya da “Kedi örtünün üzerinde duruyor.” gibi deneyci önermeler zorunlu doğruluklar değildir; bunlar durumlara ya da koşullara bağlı olarak doğru olabilen ya da olmayabilen olumsal önermelerdir (Cottingham,1995: 28- 29). Mengüşoğlu’da bilginin yalnızca deney öncesi zorunlu (apriori) ve deneyle elde edilen (a posteriori) bilgiden ibaret olmayıp, her zaman öyle olması zorunlu olmayan, olumsal bilginin de varlığından söz eder (Mengüşoğlu, 1992:72). Olası bilgiye yer vermeyen Platon’un aksine Farabi, böyle bir bilgiyi kabul eder. Farabi, akıl yürütmeyi zorunlu ve olası olarak ikiye ayırır. Zorunlu akıl yürütmenin metafizik ve fiziğin ilkelerin verdiğini söylerken olası akıl yürütmenin aynı derecede mümkün iki yol arasında bırakıp senteze götürdüğünü söyler. Ancak Farabi için, tercihe şayan olan zorunlu akıl yürütmedir (Ülken, 1998:57).

Bilgiyi, “Gerek tabîî süreçle (günlük yaşantıda kullanılan, tecrübeye yakın, uygulamalı bilgi), gerekse yapay süreçle (tecrübeden uzak, saf soyut, bilimsel bilgi) elde ettiğimiz bütün zihinsel birikimlerimiz” olarak tanımlayan Açıkgenç’e göre, zihnimizde olan her şey; genel tecrübeler, inançlar, varsayımlar, kuramlar, görüşler, anlayışlar, fikirler, önyargılar, vs. hepsi bilgidir. O halde “Bilgi, inanç mıdır?” veya “kuram mıdır?” gibi tartışmalar, bilgisel süreç açısından yersizdir. Çünkü zihnimizde olan her şey bilginin bir parçasıdır ve biz onları yanlış bile olsalar zaman zaman hem günlük hayatta, hem de bilimsel çalışmalarımızda kullanırız. Mutlak doğru, sadece bilginin belli bir türüdür. Hâlbuki kullanıldığında bizi doğruya götüren yanlış bilgi de vardır. Ancak yanlış olan bir hükme biz bilgi demiyoruz; çünkü yanlışlığı ispatlanınca ve yanlışlığını öğrenince onu terk ederiz. Şu halde doğru bilgi bir idealdir ve asıl amacımızdır; ancak zihinsel bir birikim olarak bilgisel süreç içerisinde o da (bilginin tümü olmayıp) sadece bir tür bilgidir (Açıkgenç, 2007: 151).

Mutlak ve kesin bilgiden, yani zorunlu doğruluktan söz ettiğimizde ilk akla gelebilecek isim olan Platon’un meseleye bakışı, çoğu yorumcu için,

bilgiyi yanılmayan ve ebedi gerçeklikle ilgili bir şey olarak gördüğü şeklinde değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmeye göre, bilgi, olumsal doğruluklarla (doğru olabilecek önermelerle) ilgili olmayıp, sadece zorunlu doğruluklarla (doğru olması gereken önermeler) ilgilidir. Ancak bazı yorumcular içinse Platon, deneyci önermeleri kendi bilgi kavrayışından dışlamak istememiş, ama doğru bir kavrayışa ulaşmak için onların ötesine geçmemiz gerektiğini veya onları aşmamız gerektiğini söylemiştir. Bu görüşe göre, Platon, gerçek felsefi bilgeliğin yalnızca doğru olanı bilmeyi içermediğini, ama onun niye doğru olduğunun kavrayışını içermesi gerektiğini göstermeye çalışmıştır. Böylece bu ikinci yorum, Platon'u farklı bir bilgi anlayışı getirdiğine dair eleştirilere karşı savunuyu niteliği göstermiştir (Cottingham:1995: 28- 29).

Bilginin değeri ve doğruluğundan söz edildiğinde, insanın bu doğru bilgiye ulaşip ulaşamayacağı ya da ne derece ulaşabileceği, nesnelerin olduğu gibi bilinip bilinemeyeceği ya da insanın bilme yetisinin nesnelerin doğasını bilmeye ne kadar elverişli olduğu, doğruluğun göreceli olup olmadığı (Tepe, 2003: 25) gibi sorular kendini gösterir. Yani herhangi bir şeyi kesin olarak bilip bilmediğimiz, inançlarımızdan herhangi birinin doğruluğunu ortaya koyup koyamayacağımız ve kanıtlayıp kanıtlamayacağımız şeklindeki sorulara birçok düşünür tarafından verilen cevapların kimisi olumlu, kimisi de olumsuzdur. İkinci guruptakilere kuşkucular adını veririz. Kuşkuculuk ilk olarak Yunan düşünürleriyle birlikte kendini göstermiş ve Yunan kuşkucularına karşı görüşte olanları “dogmatikler” olarak adlandırmıştır (Musgrave, 1993: 25).

Bilginin değeri, yani doğruluğu ve ölçütü probleminden genel olarak tarihi seyir içerisinde bahsedecek olsaydık, şüphesiz ki, İlkçağdaki Dogmatikler ve septikler; Ortaçağda, Patristikler ve Skolâstikler; Yeniçağda, Kritisistler ve devamı; Yakınçağda Pozitivistler ve Pragmatistlerden (Erdem, 1999: 84) bahsetmemiz gerekecekti. Ancak biz konumuzun kapsamı açısından yalnızca doğru bilginin elde edilebileceğini ileri süren dogmatikler ve doğru bilgiye ulaşamayacağımızı öne süren şüpheciler üzerinde durmaya çalışacağız.

1.1.1.2.1. Şüphecilik

Kuşkuculuk, her filozofun bir öncesini eleştirerek kendi görüşlerini farklı yöntemler olarak ortaya koyması (Çüçen, 2001:51), özel nedenlerden hareketle diğerlerinin bilgi diye kabul ettiği şeylerin geçerliliğinden ve kesinliğinden şüphe duymasıdır (Randall, 1982:68). Geniş anlamı içerisinde kuşkuculuk yalnızca doğru bilginin inkârı değil, Sokrates'in yaptığı gibi soruşturma ve eleştiri yöntemiyle entelektüel sorunların enine boyuna tartışılması olduğu gibi (Randall,1982:69) herhangi bir karşıt görüşe sergilenen bir tavır olarak da karşımıza çıkar. Zira dogmacı olarak bilinenlerin çoğu kuşkucuların yanında yer alabilmiştir. Örneğin, sadece aklın bilgiye kesinlik kazandırdığı düşüncesini yalanlamak için deneyciler, kuşkuculara katılırken, duyumsal deneyimin bilgiye kesinlik kazandırmadaki gücünü inkar etmek içinse, usçular, kuşkucuların yanında yer almışlardır. Kuşkuculuk tarih içinde çeşitli konulara yönelmiş, örneğin akıl yürütmesini fiziksel dünyanın varlığına, Tanrı'nın varlığına yönelttiği gibi, deneysel bilginin varlığına da yönelmiştir. Kuşkucuların arasında en keskini de doğruya ulaşabilmek için deneye güvenilemeyeceğini söyleyenlerdir (Denkel, 1997, c.2, 149). Örneğin, kuşkucu akıl yürütmeleri sayesinde, "Eğer bir dış dünya varsa, bunun deneyle bilgisi olanaksızdır" sonucuna giden Descartes, deneyciliğe kuşkuyla yaklaşp, bilgi kuramını akılcılıkla temellendirmiştir (Denkel,1997: c.1, 210). Berkeley ise deneyciliği koruyup, nesnel bir dünyanın varlığını yadsımak için kuşkuyu kullanmıştır. Locke ise algısal verileri birincil (biçim, girilmezlik, devinim) ve ikincil nitelikler (renk, ses, tat, koku, dokunma) diye ayırırken, ikincil niteliklere karşın kuşkucu davranılabileceğini söylemiştir (Denkel,1997: c.2, 152).

Bizim üzerinde duracağımız, doğru bilginin imkânına yönelik kuşkuculuk ise, İlkçağda, bilginin genel-geçerliğine ve doğruluğuna, ona duyulan güvene karşı akla, hakikate yönelik şüpheyi beraberinde getiren bir tepki alıştıdır. Rasyonalist Dogmatizm'e karşı çıkan bu tepkiye ise "Şüphecilik" adı verilir (Erdem, 1999: 88). Doğru bilginin olanaklı olmadığını ileri sürenler, insanın kendisinden bağımsız olarak var olan gerçekliğin bilgisini elde edemeyeceğini, insanın dış dünyanın bilgisini bilemeyeceğini söylerler.

Çünkü buna göre, gerçekliğin bilgisini elde etmek için insanın bilgi yeteneği ve kapasitesi yeterli değildir. Bilen ile bilinen arasında bir uyum ya da paralellik yoktur. Bunların bir kısmı her tür bilgiyi tamamen olanaksız bırakırken, diğer bir kısmı da yalnızca kesin doğru bilgiyi olanaksız yaparak, eksik ve yetersiz de olsa bilgi sahibi olduğumuzu ileri sürerler (Çüçen, 2001:51).

Bilginin olanağı konusunda göreceliği savunarak mutlak bilginin olmadığını ileri süren aşırı kuşkucuları iki dönemde de görürüz. İlki Platon ve Sokrates'in çağdaşları olan M,Ö 5 ve 4. yy.da değişen toplumsal- siyasal durum ve ilk çağ doğa felsefesinin girdiği çıkmaz sonucu, insan felsefesini başlatan gezgin felsefe öğretmenlerinden oluşan, Yunan felsefesinde bilgi teorisi açısından şüpheyeye düşen ilk filozoflar olan sofistlerdir (Birand, 1964:31).

Sofistlerin kuşkuculuğundan bahsetmeden önce burada "sofist" kelimesinin anlamı üzerinde durmak yerinde olacaktır. Sofist, Antik Yunan'da, pratik bir bilgi ya da bilgelikten türetilen bir sözcük olarak, belli bir sanat türünü bilen, entelektüel işlerde, toplumsal-siyasal sanatlarda pratik ya da teorik bir uzmanlık ya da başarı gösteren kimseye verilen addı. Yunanda yedi bilgeye, ozanlara, yasa koyuculara, hekimlere, müzisyenlere, filozoflara ve bilim adamlarına sofist, yani bilge kişi deniliyordu. Ancak daha sonra bu sözcük, yalnızca Protagoras, Gorgias, Hippias, Kallikles, Prodikos, Kritias gibi, belli bir ücret karşılığında, genel konuşma gösterileri sunarak, retorik ve siyaset sanatı öğretmek Yunanistan'ı dolaşan düşünürler için kullanılmıştır (Cevizci,1997:624). Sofistler, "fizikçiler" adı verilen ilk Yunan filozoflarına ve onların yolundan giden birtakım dogmatik düşünörlere tepki olarak kendilerini göstermiş ve (daha önce de bahsettiğimiz gibi) şüpheciliğin başlangıcını temsil etmişlerdir. Bu kimseler, ilk defa diyalektiği (cedel) ve belagatı (gözel konuşma) kullanmış; tartışma cambazlıkları yaparak para kazanmaya, menfaat temin etmeye, hitabet kudretini kullanarak gençleri iğfale ve gerçeği olduğundan farklı göstermeye başlamışlardı. Sonuçta ise hakikat diye bir şey tanımayarak değerlerle alay etmeye başladılar. Eksik tümevarımlar kullanarak, kelimelerin benzer manalarından yola çıkarak kelime oyunları

yaparak, sebep olmayan şeyi sebepmiş gibi göstermek şeklinde birçok kandırma yolunu benimsemişlerdi. Bunlardan bir kısmı tartışma ve hitabeti basit ve değersiz bir hale soktukları için Sokrates, Platon, Aristoteles tarafından tenkide uğradılar. Böylece, eskiden maharet, kabiliyet anlamına gelen sofistlik, sonraları muhakeme oyunlarıyla halkı aldatan ve bunu sanat haline getirenlerin elinde safsata ve batıl iddia anlamını kazanmış (Bolay,2004:383-384); belli bir doğruya ulaşmak için değil de, tartışmış olmak için tartışma tavrını, ikna etmeyi, sözün etkisiyle inandırmayı hedefleyen ve görünüşte doğru olmakla birlikte, büyük bir dikkatle incelendiğinde ince bir yanlış içeren yanıltma amaçlı akıl yürütme tarzını ifade eder olmuştur (Cevizci,1997:621).

Sofistler, algının göreliliğini kabul ederek, öznelciliği savunmuşlardır. Kuşkucu sofistlerden Protagoras (M.Ö 485-420), “Bütün şeylerin ölçüsü insandır; var olanların olduğunun, var olmayanların ise olmadıklarının.” , “Her şey bana nasıl görünüyorsa benim için öyledir, sana nasıl görünürse senin için de öyle.”, “Her şey üzerine birbirine karşıt iki söz söylemek mümkündür.” (Capelle, c.2: 85- 87), diyerek algıda göreceliği, özneliği, ileri sürerek şeyleri de algılamaya indirgemıştır. O, aynı konuda karşıt iki önerme öne sürülebileceğini ve iki önermenin de doğru olduğunun savunulabileceğini söyler. Algı konusunda olduğu gibi, Tanrı konusunda da kuşkuculuğunu sürdürerek, Tanrı’yla ilgili her tür bilgi ve var olma hallerini yadsımıştır; çünkü insanın bilgi yetisinin eksikliği ve yaşamının kısıllığı bu bilgileri elde etmesi için yeterli değildir (Çüçen, 2001: 58-60). Yine diğer bir Sofist Gorgias (M.Ö. 433-375), göreceliği aşırı bir biçimde geliştirerek, görüşlerini hiççiliğe vardirmiştir. Gorgias’a göre, hiçbir şey var değildir; bir şey var olsa da, bilinemez; bilinse bile, başkalarına anlatılamaz (Capelle, c.2: 101).

Üzerinde tartışılan mesele, sofistlerin bu göreceliğinin bilginin kendisinin doğruluğuna yönelik bir itiraz mı, yoksa algıya ya da zihnimizin idrak edemeyeceği şeylere dayanan bilgiye yönelik mi olduğudur. Çüçen’e göre, sofistler, nesnel bilgiyi olanaksız yaparak, öznel bilgiyi kabul ederek, doğruluğu göreliliğe ve değişken yapmışlar, kesin ve mutlak bilginin olmadığını

ileri sürmüşlerdir (Çüçen, 2001: 58-60). Ancak Tepe'ye göre, sofistlerin göreceliği bilginin kendisine değil, algısal nesnelerin bilgisine ilişkindi. Ona göre, genel kabul edilen görüşe göre, Protagoras'ın ifadeleri doğruluğun göreceliliğinin kanıtı olarak kullanılıp, sofistlerin bilgi ve doğruluk görüşlerinin esasını da bu göreceliliğin oluşturduğu söylene de bu ifadelerden buradaki göreceliğin doğru bilginin kendisine ilişkin olduğu değil, algıya dayanan, yargıların nesnelerinin varlıksal özelliklerinden kaynaklanan bir görecelikten söz edildiği sonucu çıkarılabilmektedir. Gorgias'ın ifadesi ise, insan için nesneleri kavramanın olanaklı olmadığı savı bilinemezcilik olarak anlaşılabilir gibi, daha sonra Kant'ın ilk döneminde ifade ettiği, kendinde şeylerin insan bilme yetisi için ulaşılabilir olmaması biçiminde de anlaşılabilir. (Tepe, 2003: 37-38). Sofistlerin sorunu retorikğin gücünü kanıtlamaktı ki bunun da yolu göreceli bilgidен geçiyordu (Tepe, 2003: 37-38). Eğer yaşantımız içerisinde kendinde doğru olan şeylerden bahsedecek olsaydık şu halde retorikçiye hemen hiçbir iş düşmezdi.

Bilginin göreceliğini savunan kuşkucuların ikincisine gelince; onlar, M.Ö. 360-270 yılları arasında yaşamış ilk çağ felsefecilerinden Pyrrhon ve öğrencileri ise kuşkuculuğu felsefi akım haline getiren septiklerdir. Sistemli bir felsefe akımı olarak kuşkuculuk felsefe tarihi içindeki yerine Pyrrhon'la kavuşmuştur. Pyrrhon'a göre, genel olarak bilgi olanaklı değildir; çünkü varlıkların kendilerini biz hiçbir zaman bilemeyiz; ancak bize göründükleri şekilleriyle onları bilebiliriz. Bildiğimiz şeyler duyumların bize verdikleridir. Duyumlar ise, öznel olup kişiden kişiye değişir. Nesnel bilgi, insan için kapalıdır bu nedenle insan bilme arzusundan vazgeçmeli, bir şey hakkında yargıda bulunmamalıdır (Çüçen, 2001: 58-60).

Farabi de Pyrrhon ve takipçileri için engelci adının verildiğini söyler. Çünkü ona göre bu kuşkucular insanların bilgi sahibi olmasına engel olmaktadır (Farabi, 2003 b:110).

Ancak eğer her şeyden kuşku duyuluyorsa, "Her şeyden kuşku duymalıdır." önermesinin kendisinden de kuşku duyulmalıdır. Ya da eğer septiklerin "Hiçbir doğru yoktur." önermesi geçerli ise, o halde diyebiliriz ki en azından ortada kendisinden kuşku duyulmayan doğru bir önerme vardır.

Platon'un da söylediği gibi eğer doğru olarak hiçbir şey söyleyemiyorsak nasıl oluyor da her şeyden kuşku duyulması gerektiği hakkında bir iddiada bulunabiliyoruz ki? Herbart'ın septikler için söylediğini kabul edersek, "Felsefeye en uygun şekilde başlayanlar septiklerdir; ama tersinden bakıldığında, her septik, septik kaldığı sürece, felsefenin başında kalan kişidir." (Özlem, 1997: 164). Kuşkucunun dili ve yöntemi kesin yargılardan uzak durmaktan geçer. O doğruluk hakkında hep bir ihtimal tanımıdır kendi iddiası kadar bir diğerinin de doğruluğuna ve de yanlışlığına ihtimal vermelidir. Hiçbir şeyin kanıtlanamayacağını kanıtlandığının söylenmesi, bir çelişkidir. Bu çelişkinin sebebi ise kuşkucunun dogmacı kanıtlama yöntemlerini kullanmaya çalışmasıdır (Musgrave, 1993;37-38). Gerçek bir kuşkucu kendi iddialarını dogmacınıninkinden üstün tutmaz ya da dogmacının yapamayacağı şeyleri başaracağını düşünmez. En fazla onun iddiası dogmacılık kadar kuşkuculuğun da anlamlı olabileceğidir (Musgrave, 1993: 37- 39). Ancak sofistlerin vardıkları sonuç eğer bir nesne üzerinde söylenmiş iki çelişik yargıdan birisinin doğru olamayacağı anlamında tamamen özdeşlik ilkesine bağlı olan yargıların kabulüyle (Hilav,1993,23) o halde onlar kendi yöntemlerini kullanmış ve kendileriyle çelişkiye düşmemişlerdir.

Ancak kuşkuculuğu günümüz bilimindeki olasılık kavramıyla karıştırmamak gerekmektedir. Bugünün bilimi belirli olasılıklar içinde geçerli olan doğruluk ve bilgiyle örülmüştür. Ancak olasılık, verdiği sayısal değerlerle doğruluğu ve bilmeyi içerir. Oysa kuşku, hem söz konusu sayısal değeri hem de önermeyi o olasılık içinde biliyor olmayı, güvenden yoksun ve belirsiz kılmayı amaçlar. Kuşku, zihnin doğruluk ile yanlışlık arasında gidip geliyor olması, yani güvenilir olarak herhangi bir doğruluk değerine bağlanamaması demektir (Denkel, 1997, c.1:148).

Kuşkuculuk-Dogmatizm etrafında söyleyebileceğimiz şey bizim bilgi olanaklarımızın son derece az olduğu ve dolayısıyla bilebildiklerimizin çoğu kez olası olduğudur. Elbette ki mutlak koşulsuz kesinliklerden bahsetmemiz mümkündür ancak bunlar enderdir. Her şeyin bilgisini zihninde taşıdığını ve bunu aktarabildiğini söyleyen birisi en az kuşkucu kadar abartılı davranmaktadır. "İnsan bir kör gibi ağır ağır el yordamıyla deneye deneye,

ender olarak da açık görüşle başarıya ulaşıyor dünyada” (Bochenski, 1995:41).

1.1.1.2.2. Dogmatizm

Doğru bilginin olanaklı olduğunu söyleyenler insanın kendisinden bağımsız olarak var olan gerçekliğin bilgisini bilebileceğini öne sürerler ki bunlara dogmatik bilgi kuramcıları adı verilir. Onlara göre doğru, herkes için geçerli olan bilgi türüdür. Bu doğru bilginin kaynağı hususunda ise, duyu, akıl, deney, sezgi, gözlem, vahiy, olgu, yarar gibi farklı görüşlere sahiptirler (Çüçen, 2001: 50). Filozoflar, felsefenin ilk başlangıçlarından bu yana doğruluk konusuyla ilgilendiler. Belirli tür bir bilgiyi diğerlerinden ayırarak onu daha sağlam ya da güvenilir bulan filozofların, bunun sonucu olarak, ya bu tür bilgi edinmeye çalıştıklarını ya da bu tür bilgiye giden yolları araştırdıklarını görüyoruz. Bu, Platon’da ideaların bilgisi; Kant’ta sentetik apriori yargılar ya da bilim; metafizik, Mantıkçı Pozitivizm’de deneye dayalı ya da deneyle temellendirilebilen/ doğrulanabilen bilgiler şeklinde kendisini gösteriyor. Temele alınan bilgi türü farklılık gösterse de belirli bir bilgi türüne üstünlük tanıma, onu daha üst ya da daha kesin, genel geçer, sağlam bilgi olarak görme eğilimi hep aynı kalıyor (Tepe, 2003: 18).

Dogmatik kavramını İlkçağ Grek felsefesinde şüphecilerce kullanılmıştır. Onlar, felsefede belli görüşleri temsil eden ve bu görüşlerin doğruluğunu öne süren bütün filozoflara dogmatik demişlerdir. Sistemli dogmatizmi ilk çağda Sokrates, Platon ve Aristoteles’te bulmak mümkündür. Çünkü onlarda Dogmatizm, Rasyonalizm ile birleşmektedir. Böylece sistemli bir özellik kazanmış olan Dogmatizm, Ortaçağ’a Skolâstik düşünce ile girer. Oradan da 17. ve 18. yy. Rasyonalist filozoflarına ulaşır. Bu filozoflar arasında, Descartes, Spinoza, Leibniz, Melebranche ve Wolf gibileri zikredilebilir. Bütün bu filozofların ortak yanı, onların insan bilgisine ve akla duydukları güvendir. Onlara göre, akıl, genel-geçer, kesin ve zorunlu bilgilere ulaşabilir. Çünkü onlara göre ezeli ve ebedi hakikatler vardır ve aklımızla biz bu hakikatleri kavrayabiliriz (Erdem, 1999: 88).

Bilginin kapsamını çizerken, klasik anlamda bütün filozoflar veya daha doğru bir deyişle klasik, yani “Bilgelik peşinde koşmak” anlamında felsefenin kendisi, insanın bilgisine sınırlar konulmasından pek hoşlanmaz. Nitekim bu anlamda Platon, Aristoteles, Hegel vb. için insan bilgisinin sınırları yoktur. İnsan, sahip olduğu bilgi yetileri aracılığıyla Tanrı, ruhun özü, evrenin kaynağı, insanın kaderi gibi sorular da içinde olmak üzere her türlü soruyu felsefi anlamda uygun bir biçimde cevaplandırabilir. İnsan doğru davranışın, doğru yönetimin, güzel olanın ilkelerini ortaya koyabilir. Demek ki doğal veya fiziksel dünyayı ve olayları aşan konularda bilgi elde etmek; yani metafizik mümkündür (Arslan, 1994: 20).

1.1. 2. Bilginin Kaynağı ve Sınırı

Bilgi felsefesinin, bilginin değeri dışında diğer problemi de Platon’dan beri sık sık vurgulandığı gibi bilginin kaynağı ve sınırı meselesi üzerinedir. Neyi bilip, neyi bilmediğimiz, mutlak bilgiye ulaşıp ulaşamayacağımız, deney bilgisiyse sınırlılığımız ve onun ötesinde bilgiler elde edip edemeyeceğimiz gibi problemler bilginin sınır veya kapsamıyla ilgili problemlerdir (Çüçen,2001:60). Bilginin nasıl elde edildiği sorusuyla gündeme gelen bilginin kaynağı problemine karşı felsefe tarihi boyunca çeşitli yanıtlar verilmiştir. Bu yanıtlardan biri, Aristoteles’ten itibaren mutlak, kesin bilgiyi değil de doğruluk olasılığı en yüksek bilgiyi arayan (Honer, Hunt, 2003:105), sonraki yüzyıllarda da J. Locke ve Hume’nin insan zihninin doğuştan boş bir levha gibi olduğu ve doğuştan gelen hiçbir bilgi olmadığını kabul eden deneycilere aittir. Bilginin kaynağını deneyde ve tecrübeye gören (Uyanık, 2001: 70) deneycilik (emprizm), ne şimdi, ne geçmiş ne de gelecek için, tümel ve zorunlu bir bilginin olamayacağını, bilginin doğuştan getirilmediğini, doğruluğun ölçütünün apaçıklık olamayacağını, tüm bilgiler için zorunlu ön kabuller bulunmadığını kabul eder (Cevizci, 1997:241). Akılcıların apriori olarak kabul ettikleri bilgiler, deneyciler tarafından, nihayetinde, deneye, alışkanlığa, çağrışıma, doğada egemen olan düzene dayanmaktadır (Mengüşoğlu, 1992:75). Deneyciliğin ahlak alanında yansıması ise yararcılıktır. Onlar, akılcılar gibi ahlaki ilkelerin apaçık olduğunu kabul

etmediklerinden dolayı ahlaki öğretilerini mutluluk üretme gücüyle haklılandırırlar. Deneycilerin önemli düşünürlerinden Locke, akılcıların, doğuştancılık öğretileri gereği, herkesçe açık olduğunu söyledikleri mantıksal ilkelerin, herkes için açık olmadığını, ahlaki ilkelerin ise uzlaşım yoluyla kazanıldıklarını söyler (Cevizci, 1997:214-215; Denkel,1997, c.1:213).

Deneyciliğin karşısında yer alıp, mutlak ve kesin bilgiye ulaşmaya çalışan (Honer, Hunt, 2003:108) ve insan zihninin doğuştan boş olmadığını ileri süren (Çüçen,200:79) akılcılık, insanın dünyaya bir takım bilgilerle birlikte geldiğini, duyularla nesneler hakkında tam bir bilgi edinmenin mümkün olmadığını söyler. Buna göre, duyular, bize inanç noktasında bir bilgiyi verirken, akıl verileriyle edindiğimiz bilgi bize tam bilgiyi verir (Uyanık, 2001: 70-71). Soyut bir biçimde akıl yürütme ya da düşünme işlemiyle, var olan ve var olanın yapısı ve genel olarak da evren hakkında, temel ve reddedilmez kesin yanıtlara ulaşılabilceğini öne sürer. Onlara göre, duyularımız bize şimdi ve burada olanı, yani özel ve tikel olanı, (Arslan, 1994: 30) ancak zaruri ve kesin olmayan bir bilgi verebilir (Erdem, 1999: 59). Akılcılık, epistemolojik anlamda, doğa üstü kaynaklardan gelen (sezgi, vahiy gibi) bilgiyi kabul etmediği gibi, sadece duyu algısıyla sınırlandırılmış bir bilgi kaynağı da kabul etmez. Bu yaklaşıma göre bilme, zihnin, analitik olmayan doğruları, kendisinde doğuştan bulundurmasıylaadır. Akılcılık, ahlak alanında doğru ve yanlış karar verirken duygu, gelenek ve otoriteye değil, akla başvurmamız gerektiğini söyler. Din alanında ise, inancın doğrularına, vahiy ya da başka olağanüstü yollarla değil de salt akıl ve diğer doğal yetiler aracılığıyla ulaşılması gerektiğini dile getirir (Cevizci, 1997:28). Akılcılık duyuların bilgisini (aposteriori) nihai olarak kabul etmeyip zihinsel bir tür sezgi ile evrensel, ilk ilkeleri a priori kabul etmekle deneycilikten ayrılır (Cottingham, 1995:34;Randall,1982:58). Akılcılık öğretisinin üç temel boyutu vardır: Bunlar: a prioricilik (duyulardan bağımsız olarak bilgiye ulaşmanın imkanına inanmak); zorunlukçuluk (felsefenin gerçeklik hakkındaki zorunlu doğrulukların örtüsünü kaldırabileceğine inanmak) ve doğuştancılıktır (zihnin doğuştan itibaren bazı temel kavramlarla, bazı temel doğruların bilgisiyile donanmış olduğuna inanmak). Ancak bu unsurların her birine verilen önem

filozofların şahsına göre değişmekte, bir düşünürü akılcı geleneğine dahil ettiğimiz unsur diğer bir filozofunki ile aynı olmamaktadır (Coottingham, 1995;17). Örneğin Aristoteles'e göre bilgi apriori öğelerle değil, duyumla başlar; ancak duyum değildir. Bilgide duyumun yanında başka bir öğenin, aklın işe karışması söz konusu olmazsa asla bilim veya felsefe meydana gelemez. Aristoteles ılımlı bir akılcı iken Platon duyumu neredeyse tamamen inkâr etmekle ve yukarıda saydıklarımızın üçünü de kabul etmekle katı bir akılcı konumundadır (Arslan, 1994: 30-31).

Duyu deneyinden hiçbir şekilde elde edilemeyen, fakat zihinde daha önceden beri var olup insan ruhunda yerleşik bulunduğunu öne sürülen ide, bilgi, kavram ve inançlar doğuştan düşünceler olarak kabul edilir. Bu ideler, zihinde apaçık doğrular olarak doğuştan bulunması olarak kabul edildiği gibi zihinde potansiyel olarak bulunup belirli koşullar altında açığa çıkabildiği veya zihnin belirli bir şekilde düşünme eğilimi olarak da kabul edilirler. Örneğin Descartes'in "doğuştan ideler"i insanın birtakım düşünceleri doğuştan hazır olarak getirdiğini değil, bu gibi düşünceleri geliştirmek için insanda doğuştan bir yatkınlık bulunduğunu ifade eder. Özetle, en önemli temsilcilerinin, Platon ve Descartes olan doğuştancılık, duyu deneyinin, düşüncelerimizin, kavram, inanç ve ilkelerimizin en azından bazılarının içeriğine hiçbir katkıları olmadığını; özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin olanaksızlığı gibi mantıksal ilkeler ve ahlaksal ilkeler gibi ilk ilkelerin zihinde doğuştan olduğunu savunan felsefi kuramdır. (Cevizci, 1997:214-215).

Bilginin, apriori ya da aposteriori şeklinde ayrılmasını çoğu filozof ve felsefeci uygun bulmamıştır. Mengüşoğlunun da ifadesiyle, aposteriori bilgi, sadece denemenin ürünü olamaz, çünkü her hangi bir imgeye dayanmayan bir bilgi, ancak tek tek olayları yansıtabilir, bir bilgi niteliği kazanmaz. Apriori bilgiyi ise, deneyden tamamen bağımsız bir bilgi olarak anlamak yanlıştır. Bu ikili ayrılığın uzlaşımını Kant "Bütün bilgi, deneme ile başlar; fakat denemeden doğmaz." diyerek bulmaya çalışmıştır. Mengüşoğlu için, bütün bilgilerin deneyden doğduğunu söylemek kadar deneyden tamamen ilişkisiz doğuştan gelen bir bilgi olduğunu söylemek, felsefe adına oluşturulabilecek büyük bir tehlikedir. Sonuç olarak, insandaki ne hayat deneyimi, ne de deney

öncesi kurguları ve yetenekleri birbirinden koparılabilir (Mengüşoğlu, 1992:72-74).

Bilginin kaynağı hususunda bir diğer yaklaşım ise, problemin farkına varma ile başlayıp, ortaya atılan hipotezlerin doğrulanmasıyla sonuçlanan bilimsel yöntemdir. Bilimsel yöntem, empirik olarak gözlenebilir nesne ve olaylardan oluşan bir dünyayı bilginin kaynağına yerleştirir (Honer, Hunt, 2003:112-113). Bir diğer yaklaşım olan, realist ve transendental idealist görüşlerden faydalanan pozitivistizm göre ise bilginin sınırları, duyuşsal olanın ötesindeki bir dünyayı kapsayamaz (Çüçen,200:78). Pozitivist görüşün eleştirilmesiyle 20. yy da ortaya çıkan çözümleyici (analitik) felsefe, bilginin sınırlarını doğrulanabilir önermelerle sınırlamıştır. Doğrulanabilir önermeler dışındaki bilgiler, metafiziğin kapsamı içindedirler ve bu tür bilgilerin gerçeklikte bir karşılığı olmadığı için anlamı da yoktur (Çüçen,200:79). Russel, Carnap, Schlick, Ayer gibi filozofların içinde yer aldığı bu akım, felsefenin kendisine özgü bir bilgisi olmadığını, onun yalnızca önermelerin anlamını açıklığa kavuşturmak görevine sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir (Arslan,1994:20). Gazali (11.yy.) ve Bergson'un (19.yy) en önemli temsilcileri olduğunu söyleyebileceğimiz, genel-geçer bilgiyi ve gerçekliği arayan sezgicilik (Uyanık,2003:73) ise, dolaysız ve doğru bilgiye, akli kullanmadan, sistematik zihinsel etkinliğe ya da duyu izlenimlerine dayanmadan dolaysız bir farkına varma yolu ile ulaşıldığını iddia eder (Honer, Hunt, 2003:126).

Sezgi, zekânın akıl yürütme veya analiz gibi yöntemlerinin tersine, eşyayı bölmeden, bütün olarak kavrar (Bolay, 2004:372). Sezgicilikte de farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bunlardan ilki, kişinin Tanrı gibi yüce ve en yüksek bir varlıkla doğrudan ilişki içine girdiği; deneyin ve aklın açığa çıkaramadığı şeyi bilgi olarak kabul ettiği mistik sezgiciliktir (Cevizci, 1997:612). Mistik tecrübe de denilen bu tür bir sezgi, Platon'un idealar dünyası benzeri yüksek bir gerçeklik alanıyla veya Tanrı'yla, uzun bir hazırlık dönemi ardından, doğrudan aracısız bir temas içinde olma ya da birleşmeyi ifade eder. Mistik tecrübenin en önemli özelliği, onun, kişiye özel, yaşanan, fakat anlatılamayan, yoğun, biricik, yaşayan kişiyi aydınlatan ve onun kurtuluşunu sağlayan bir tecrübe olmasıdır (Cevizci, 1997:305). Diğer sezgi

türleri olarak, ahlaki alanda ve matematiğin aksiyomlarında doğrudan aracısız bir kavramanın olduğunu söyleyen entelektüel (akılcı) sezgicilikten; duyuusal deneyin en basit doğrularının aracısız bir şekilde kavranmasını ifade eden deneysel sezgicilikten; ahlaki kavramların doğruluğunun akıl yürütme ve deneyden bağımsız olarak bilindiğini ifade eden ahlaki sezgicilikten ve sanat dallarındaki güzelliğin sezgisel bir algıyla bilindiğini söyleyen estetik bir sezgicilikten söz edebiliriz (Cevizci, 1997:612).

Sonuç olarak tüm bu kuramların birleşimiyle varılan bir bilgi tanımında o, algı, anımsama, yargılama, akıl yürütme, düşünme, çıkarsama yapma gibi zihinsel faaliyetlerin tümünden oluşan; hem bilişsel eylemlere hem de kendilerinde çeşitli yasaların formüle edildikleri önermelere karşılık gelen bilimsel savlarda kendisini gösteren bilişsel sonuçlardan kaynaklanmaktadır (Ajdukiewicz,1994:14). Bilgi teorisindeki bu bütüncü görüşü İslam düşüncesinde de bulmaktayız. Doğru bilginin kaynağı konusunda İslam'ın kutsal kitabı, duyu, akıl, sezgi, vahiy ve ilhamı kabul eder (Uyanık, 1999: 90). Bundan dolayıdır ki çalışmamızın ileri aşamasında belirteceğimiz gibi Farabi, bilgi edinme sürecinde tüm bu kaynaklara yer vermiştir.

1.2. PLATON VE FARABİ'DE BİLGİ PROBLEMİ

1.2.1. Bilgi Öğeleri; Kavramlar (Tümeller Üzerine)

1.2.1.1 Platon'da Kavram Bilgisi

İnsan bir şeyin, yani bir nesne veya olayın, duyular vasıtasıyla bilincine varır, yani o şeyin algısı oluşur. Şu halde algılama, o şeyden haberdar olma, onun izlenimine sahip olma, bir anlamda bilgisine sahip olmadır. Ama bu bilgi çok yalın bir bilgidir, başkasına aktarılamaz. Bu tür bir izlenim hayvanlarda da vardır. Algının asıl bilgi halini alması bir kavramın içine sokulmasıyla olur (Öner, 2005:11-12). Bir objeyi bilebilmek için sorulacak ilk soru "bu nedir?" sorusudur. Bu soruya cevap vermek için bu objeyi, bu insandır, bu attır gibi bir kavrama dâhil etmek gerekir. Şu durumda bilgi, karşımızdaki objelerle ilgili yargılarda bulunmak ve yargı da belli bir objeyi bir kavram içine sokmaktır.

Bilgi genel kavramları düşünmekle oluşur, dolayısıyla da İnsanın hayvandan farkı olan düşünme yeteneği onun kavram oluşturma yeteneğidir (von Aster,1999:165). Kavram, bir şeyin zihindeki tasavvurudur Ancak kavramın tasavvurla, şeylerin imgelenmesiyle karıştırılmaması gerekmektedir. Çünkü kavram, var olanın tüm hallerini içine alır, geneldir. Canlandırılmaz ve göz önüne getirilemez. Örneğin at hayalinde belirli bir atın belirli bir pozisyonu (koşan, ayakta duran) göz önüne getirilebilir ancak at kavramı tüm atların tüm hallerini içine alır. Böyle bir şeyi somutlaştırmak, canlandırmak ise mümkün değildir (Öner,1995:116).

Kavramlar çocuğun dış dünyadaki nesnelerle ilişkileri sonucunda oluşur. Çocukta bazı nesnelerin dildeki anlamları, ancak ilgili kavramların yerleşmesiyle mümkün olur. Örneğin çocukta “ateş” kavramı oluştuktan sonra, ateşten korkar; ateş, onun için anlamlı bir sözcük ve ilgili nesne bakımından anlamlı bir nesne olur. Bu bakımdan kavramlar, anlamın hatta bilginin ölçütü olarak kabul edilmektedir. Çünkü “x “in bilgisine sahip olmak için “x” kavramına sahip olmak gerekir (Turgut, 1998: 108).

Mantıkçılar kavramın soyutlama ve genelleme ile elde edildiğini söylerler. Yani bir türdeki bireysel özellikleri ayırıp sadece ortak olanları almakla kavram elde edilir. Biz, idraklerimizi bir kavram içinde değerlendirerek ona anlam kazandırıyoruz. Anlam kazandırma bilgi sahibi olmadır. Zihin, kavramlar arası bağ kurarak verdiği hükümler ve hükümler arasında ilişki kurarak yaptığı çıkarımlarla kavramları bir düzene koyar ve bu sayede bilgi kopuk kopuk kavramlar yığını olmaktan kurtulup bir düzen içerisinde bulunur (Öner, 2005;11-12).

Nesneleri algılayışımız şu halde sahip olduğumuz kavramlara göreyse eğer şu halde nesneler hakkındaki ilk kavramları nasıl oluşturuyoruz? Bu sorusuyla karşılaştığımızda ya Platon ve akılcılar gibi apriori bilgileri kabul edeceğiz ya da bu kavramların yine deneyden yani tikellerden geldiğini söylemek zorunda kalacağız. İkincisini tercih ettiğimiz takdirde, bu durum genel kabule göre tikellerden yola çıkarak onları soyutlamak yoluyla olmaktadır. Ancak bu ikinci yöntemi benimsemesine rağmen Hacıkadiroğlu soyutlama yöntemini kabul etmez. Ona göre tikelle karşılaştığımızda

kavramlarımız da kendiliğinden oluşur yani tikelin bilgisinden önce kavramın bilgisine sahip oluruz (Hacıkadıroğlu, 1983:130).

Kavramların her nasılsa bizde olduklarını ve bilgiyi edinmemizin onlara bağlı olduğunu kabul ettikten sonra kavramların bilginin gerçekliğindeki rolünü inceleyelim. Şunu söylemeliyiz ki bilginin doğruluğu ve kesinliği vermesi demek, onun temel taşları olan kavramların doğru olması demektir. Kavramların doğruluğu ise, bu kavramların soyutlandığı nesnelerin gerçekliğiyle özdeşdir. Felsefe tarihinde gerçek (mutlak) bir bilginin olamayacağından söz edenlerin gerçekliği ifade edecek kavramları da kabul etmediklerini görüyoruz. Çünkü değişen bir dünyanın ancak değişen kavramları olabilirdi.

Herakleitos'un ilk kez gösterdiği üzere, nesneler sürekli olarak değişiyor (Capelle,c.1: 117). Her şey öyle bir akış halinde ki bir nesneye bir ad vermeye kalkıştığımızda o yine değişecek, başka bir şey olacak ve bu kez ona başka bir ad verilmeye gereksinim duyacak ve bu böyle sürüp gittikçe neticede ona bir ad vermek ve bir şeyi tanımlamak imkânsız hale gelecektir. Hiçbir zaman belli bir hali olmayan şeyi ise bilecek hiçbir bilgi yoktur. Her şey şeklini değiştirir, hiçbir şey yerinde kalmazsa tabiatıyla bir bilgi vardır da denilemez. Bu akış her zaman devam diyorsa, değişmenin meydana geldiği an (yani her zaman) ortada bir bilgi olmayacak, dolayısıyla da ne bilen olacaktır ne de bilinen (Platon,1997e:124; 1997j:32).

Şu halde bilginin varlığını, doğruluğunu ispat etmek isteyen birisinin yapması gereken öncelikle tüm varlık alanı için sağlam ve kesin tanımlara, kavramlara ulaşabilmektir. Bunu ilk sistemli şekilde deneyen, Platon olmuştur. O, nesnelerde gördüğümüz ortak özelliklere aynı adı vererek sınıfladığımızı söylemiştir. Ona göre kavramları kullanmadan konuşmak hatta düşünmek bile mümkün gözükmez. Çünkü "bedenim üşüyor diyebilmek için beden ve üşümek kavramlarını bilmemiz gerekir Şu halde Platon'a göre bilgi edinmemizde ilk koşul nesneyi kavram gurubu içine sokmamız ve kavramları bir şekilde biliyor olmamızdır (Hacıkadıroğlu,1998:81). Nesneler tek tek duyularla algılanır ve düşünme ile belirli kavramlar (ya da kendi ifadesiyle

idealar) altında toplanır ve bu kavramların düşünülmesiyle bilgi meydana gelir (Birand, 1964:54).

Böylelikle, Platon'un doğru bilgi arayışındaki ilk olumsal nokta anlamları her zaman aynı olacak kavramların kabulü oldu. Ancak, var olan hakkında verilen hükümler yığını olan kavramlar, var olan tanındıkça kendisindeki hükümler yığını da artmış, değişmiş ya da eksilmiş olacaktır. Bu nedenle de bir kavramın içeriği zamana ve fertlere göre sürekli değişebilmektedir. Ancak kavramlardaki bu sürekli değişmeye rağmen insanlar arası iletişim söz konusu olabilmesi için değişmeyen bir husus da olmak zorundaydı. Örneğin bir at kavramı hiçbir zaman bir nehir kavramına dönüşemezdi (Öner, 1995:118).

Duyusal dünyadaki değişkenliği görüp, Herakleitos'un, akış teorisini kabul eden Platon, aradığı kesinlikteki tanımlara sahip kavramları bu dünyada bulunamayacağını kabul eder. İlk dönem diyaloglarında aradığı erdem, adalet, dostluk, cesaret vb. kavramların değişmez, tam bir tanımını hiç bulamaması, sürekli değişen durumlara göre bu kavramların da yeni anlamlar içermesinden kaynaklanıyordu. Platon, bu durumu gözler önüne serip, "Eğer her zaman bilen, bilinen diye bir şey varsa, güzel olan, iyi olan ve buna benzer şeyler varsa o halde bunların akışla, hareketle hiçbir ilgisi yoktur" (Platon,1997e:124) diyerek tanımları için duyu dünyasından ayrı, değişimin uğramadığı yeni bir alan olması gerektiğini ifade eder. Şu halde Platon için bilgiyi mümkün kılmak, öncelikle değişmez, kesin tanımlara ulaşabilmekle mümkündü. Her hangi bir varlıktan söz edileceği zaman sadece bunun kelimesi üzerine uyuşmak, bu kelimenin gösterdiği şeyin herkesçe kendine göre anlaşılması anlamına gelir. Bu nedenle, kelime üzerinde anlaşmaktan ziyade, tanımlayan sebeplerin yardımıyla asıl şey üzerine anlaşmak gerekir (Platon,1943:5). Böylece görülüyor ki, Platon'un tanımla kastettiği, en azından idealar kuramını ortaya atmadan önceki diyaloglarında, tüm örnekleri kapsayan, onların hepsinde aynı olan, türlerinin kendisi sayesinde öyle olduğu, bütünü gösteren özsel doğa, ortak form ya da tümel kavramdır. Ya da Platon'un deyişiyle çokluk içindeki bir olanı

buldurmaya yönelik, tanımlanan şeyin tüm örneklerini kapsayacak nitelikteki kesin kavramlardır (Platon,1997j:41).

Platon, kesinlik bildiren matematiksel kavramlar gibi net bir tanıma ulaşmak gerektiğini Theatetus'ta söyler. Örneğin hız kavramı için, “Seste olsun, koşuda olsun, ne de olursa olsun hız, az zamanda çok şey başarmak gücüdür” (Platon,1997f:24); şekil içinse, “Renkle birlikte bulunan tek şey.” yahut “Bir katının bittiği şey ya da daha kısaca bir katının sınırı.” (Platon,1997j:44) şeklinde bir tanım yapar. “Bilgi nedir?” dediğinde, edinilen bilgi örneklerinin ötesinde tüm örneklerde kendini gösteren, tüm çeşitliliği içine alan ortak olan karakteri sormakta, parçaları değil, bütünü istemektedir. Erdemin ne olduğunu sorarken, kadında, erkekte, çocukta, kölede veya başkalarında görülen birçok türden erdem örnekleri içinde, hiçbirinde ve hiçbir şekilde farklılık göstermeyip, hepsinde aynı olan ortak karakteri ister (Platon,2007a:33). Dine uygun olan şeyler hakkında örnekler vermesini değil, dine uyum bütün şeyleri, dine uygun kılan özün ne olduğunun açıklanmasını ister (Platon, 2000a:16). Balçığın ne olduğuna dair sorulan bir soruya karşın, onun çömlekçinin, fırın yapımcılarının, tuğlacıların balçığı olduğu şeklinde, kimin balçığı olabileceğine yönelik bir cevapta bulunmaksızın, balçığın su ile karışmış toprak olduğunu söylemek gereklidir (Platon,1997j:19). Çünkü bütünün ne olduğu bilinmeksizin o bütüne ait parça hakkında söz söylenemez (Platon,2007a:53-54). O,cesur adamın ya da güzel kadının kim olduğunu sormuyordu. Onun sorduğu, güzel bir kadına güzel kadın dememizin temelinde olan, cesur insanı cesur insan olarak nitelendirmemizin nedeni olan şeyin ne olduğu idi. Cesaret, asker için, hekim için, kaptan için, siyasetçi ve birçok meslekteki insan için, onların her birinin karşılaştıkları olaylarda gösterdikleri farklı davranışların niteliğidir. O halde bu tür niteliklerin karşılığı olan ve söz konusu kişi veya durumlardan farklı, onlardan ayrı olan cesaret, güzellik, adalet vb. denilen bir nitelik olmalıydı (Arslan, 2006; 245).

Buna göre yargılarımız, kalıcı ve dayanıklı olana ulaştığı ölçüde evrenseldir. Örneğin, Atina anayasasının iyi olduğu yargısında bulunduğumuz zaman bu yargıdaki özsel olarak değişmez öge iyilik kavramıdır. Anayasa değişir ve onu kötü olarak niteleyebiliriz ancak iyilik

kavramının aynı kalır. Çünkü değişen anayasaya kötü dersek, bunun biricik nedeni onu durağan bir iyilik kavramına gönderme ile yargılıyoruz demektir. Tikel anayasalar değişir ama anayasalardaki iyilik kavramı aynı kalır ve bu kararlı kavram ile bağlantılı şekilde tikel anayasaları iyilik açısından yargılarız. İşte anlamca değişime kapalı olan bu iyilik hakkında “İyilik...dır” şeklinde yapacağımız bir tanım evrenseldir (Copleston, 1998: 30). En yüksek evrenselin bilgisi en yüksek bilgi türü olurken, buna karşın tikelin bilgisi en alt bilgi türü olur (Copleston, 1998: 30).

Örneklere dayanmayan, durumlara göre değişmeyen tek bir tanıma indirgeme öyle anlıyoruz ki kişinin o şeyin tanımını düşündüğünde, önceden zihninde olan kavramların tespitidir (Hare, 2002:46). Yani her yeni kavramın bir öncesi kavrama dayandığının bir başka söylemidir bu. Böylece ilk kavrama kadar gidilerek ideaları zihnimizde (zihinsel derken varlıksal anlamda değil, bilgisel anlamda) apriori olarak buluruz.

Eğer varsa böyle bir nesnel gerçekliği, tüm kavramların kendisinden çıktığı o ilk kavramı nerde bulabilirdik? Bir nesnenin sonsuz sayıdaki niteliklerinin kendisinden kaynaklandığı tek bir özün bilinmesi, bizim nesnenin her bir niteliğinin bağlandığı bir önceki niteliği bulabilmek ve böylece nihai özü yakalamak adına her defasında bir önceki nedene gitmemizi gerektirecekti. Aslında sofistlerin, Protogoras'ın ve Gorgias'ın yadsıdığı tür gerçeklikte tam da bu tür bir nesnel gerçeklikti. Nesnelerin şu anki niteliklerde oluşunun kendisinden kaynaklandığı daha temel bir gerçekliği aramak sonsuza dek gitmek demekti (Hacıkadıroğlu, 1998:327).

Bu tümel kavramların oluşumları için iki ihtimal göze çarpmaktadır; ya algıladığımız nesneler hakkında soyutlamalar yaparak onların her biri için genel bir sınıf tespit edeceğiz (Aristoteles'in ve tüm deneycilerin de söylemiş olduğu gibi) ya da zihnimiz algıladıklarımızdan önce (apriori olarak) kendilerine sahip olacaktır. Sağduyu tikelin gerçek olup tümelden önce gelmesi gerektiğini söylerken Platon ise gerçek olanın Ali, Ahmet değil genel anlamdaki insan olduğunu söyler ve bunun önceliğini savunur. Yine sağduyu bilgi seviyesinde tikeli ilk olarak kabul eder ki buna göre önce karı, pamuğu algılar sonra beyazlık düşüncesine varırız. Platon ise önce beyazlık

düşüncesiyle işe başlar, duyu deneylerimizi de düşüncelerimiz aracılığıyla yorumlar, tümel onda hem varlıkta hem de düşüncede önce gelir, tikeli bu kavramlarla biliriz. Deneyin katkısı yalnızca daha önceki bilgilerimizi anımsatmaktan ibarettir. Platon'un tümellere bağımsız ve tikellerden önce olan bir statü vermesinde tümellerin ebedi, değişmez, norm olarak kabul ediliyor olmasındandır. Saçın siyahlığı beyaz olabilir ancak tümel bir siyahlık hiçbir zaman beyaz olmaz. Tikeller hareket halinde varlığa gelir sonra yok olup giderler, var oldukları müddetçe de sürekli değişirler. Tümeller ise zaman dışı olup sabit kalıcıdırlar. Bunun yanında tikellerde hiçbir kavram saf olarak bulunmaz. Örneğin algılanan mavilik her bir algıyla birlikte değişir, ancak kavranan mavilik hep aynıdır. Deniz suyunun maviliği hep başka renklerle karışıktır. Duyusal bir nesnede cisimleşen nitelik, kavranan nitelik karşısında hep eksik kalır (Demos,1989: 112-113).

Sonuç olarak Platon için nesnelerdeki özsel doğa, tümel kavram ilk dönem diyaloglarında yalnızca tümel anlam görevi görürken zamanla bunların uzlaşımına oluşan genellemeler değil de deneylerimiz ötesinde (apriori), doğrunun ta kendisini bize veren hakikatler olarak kendi türlerinden, örneklerinden ve insan zihninden ayrı varlığa sahip, onların yetkin bir örneği konumunu almıştır. Böylece Platon için kavramlar zihni tarafından üretilen değil, keşfedilen olmuştur (Arslan, 2006; 257). Şu halde idealizmin temsilcisi olarak bilinen Platon, idelerin varlığını zihne hapsedmeyip, zihin dışında bir dünyada gerçekten var olduklarını savunduğu için kavram realisti olarak gözükmektedir (Weber, 1993:53; Turgut, 1998: 119-120; Arslan, 2006; 257;).

Platon'un kavramlara verdiği önemi hem bilgiyi sağlam temele oturtmak hem de ahlaki çöküşe bir engelleme çabası olarak yorumlayabiliriz. Çünkü sofistler yalnızca halkın batıl inançlarını değil, bunların yanı sıra halkın tüm inançlarını, ahlak ve hukuk alanındaki geleneklerini ve tüm bildiklerini de yıkıyorlar ve bunu kavramlar üzerinde yaptıkları oynamalar ile başarıyorlardı. Bu durumda tüm bu değerleri asla sarsılmayacak bir temele oturtmak isteyen biri için yapılması gereken kavramların mutlaklığını ileri sürmektir. Bilgi kuramına tam da buradan başlayan Platon ancak daha da ileri gitmiş, kavramların bir tür gerçekliğinden bahsetmiştir (Paksüt, 1982:446).

Tikellerden soyutlanarak elde edemediğimiz ancak zihnimizde onları doğuştan hazır olarak getirdiğimiz bu kavramlar bilgimizin asıl nesneleridir. Bu kavramlar Platon'da idealar adını almış (daha sonra değineceğiz) ve onun bilgi kuramının can damarını temsil etmiştir.

1.2.1.2. Farabi'de Kavram Bilgisi

Farabi, bilmenin iki türlü gerçekleştiğini söyler: O, ya tikeller üzerinedir, örneğin Zeyd'i bilmek gibi; ya da kavramlar (tümeller) üzerinedir, örneğin insanı bilmek gibi. Kavramlar, duyumsanan tikellerin suretlerinin tümel bir hale getirilmesiyle elde edilen bilgidir (Farabi, ty.a:74). Farabi, kavram için güneşin, ayın, aklın ve nefsin birer imge olarak zihinde tasarlanışını örnek verir. Birbirine benzer olan duyulur şeyler arasında ortak olan ve duyumsananların her biri için düşünülen kavrama tümel kavram denilir. Tümeller de kendi içlerinde sınıflanarak daha genel kapsamlı olanları cinsleri ve daha özel olanları türleri oluştururlar (Farabi,2008:77;2008:100). Tümel kavramların bu şekilde zihni bir soyutlamaya ve sınıflamaya tabi tutulması, duyusalların kendileri değil de zihindeki imgeleri olmaları, onların tikeller gibi akıl yürütme olmaksızın salt duyuyla elde edilemeyeceği anlamına gelir (Farabi, ty.c:212).

Daha önce de belirttiğimiz gibi bilgilerimizi zihnimizde oluşan bu tümeller sayesinde elde ederiz. Çünkü biz her bir nesneyle karşılaştığımızda onunla ilgili daha önceki kavramlarımıza dayanarak bilgi veririz. Ancak, bir kavramın anlaşılmasının kendinden önceki bir kavrama bağlı olması, bu kavram zincirinin duracağı bir ilk kavram anlayışına bizi götürür. Böylece, ilk kavramların bizde nasıl meydana geldiklerine dair önemli bir soruyla karşılaşmış oluruz. Bu sorunun en genel cevabı, zihnimizde bir şekilde, kendinden önceki bir kavrama dayanmayan ilk kavramların bulunmuş olmasıydı. İşte bu ilk kavramlar , “zorunluluk”, varlık”, “olabilirlik” gibi anlaşılmaları için bir başka kavrama ihtiyaç duymayan, kendiliğinden apaçık zihnimizde bulunan bilgilerdi (Farabi,2003c:117). Farabi'nin bu tür ilk bilgileri kabulü Platon'da olduğu gibi bizi yine “İlk bilgiler tümel midir?” sorusuna

getirir. Şu halde Farabi'nin ilk bilgiler hakkındaki düşüncelerine önce göz atalım.

Farabi'ye göre bu ilk bilgiler, nasıl ve nereden geldiği bilinmeksizin kişide oluşur. Kişi, sanki doğuştan beri bu bilgilere sahip gibidir. Ve aslında yaratılıştan itibaren de bunları biliyordur. Ve onların bilindiklerinin aksine olmaları asla mümkün değildir (Farabi, 1990a:46; 1990b:191; 1990c:59). Burada sorulması gereken, bu bilgilerin tıpkı Platon'un da kabul ettiği gibi, zihnin yaratılışıyla birlikte, içinde hazır olarak bulunan şeyler mi yoksa duyu ve tecrübelerle dayanarak meydana gelen bilgiler mi olduğudur. Farabi'yi deneyci kategorisinde değerlendirenlere göre Farabi'nin yukarıdaki sözünde geçen "doğuştan bilgiler" den kastı zihindeki hazır bilgiler değildir. Çünkü Aristoteles gibi Farabi'ye göre de insan zihni doğuştan boş, fakat bilgi kaydetmeye uygun potansiyel bir akıl niteliğindedir (Olguner,1987:31; Aydın,2003:88). Farabi'nin bu sözle kastettiği doğuştan gelen duyum gücü ve yine doğuştan gelen öğrenme yeteneğidir. İnsan duyuyla elde ettiği bu ilk verilerle o denli aynileşir ki, bunları doğuştan getirmiş olduğunu zanneder (Aydın, 2003:56). Farabi'nin deneyci bir konumda görülmesine yol açan cümleleri şunlardır: "Bu ilk bilgiler, henüz küçük bir çocukta, duyuların yardımıyla meydana gelmeleri şöyle dursun, onlar söz konusu olmaksızın ortaya çıkar. Bunların henüz küçük yaşta ortaya çıkmasında sebep ise insanın bu bilgilerin ortaya çıkmasına karşı olan yatkınlığıdır" (Farabi, t.y.a:75). "Görülen eşyanın bilgisi tek tek ve şuursuz olarak ruha yerleşir, insan bunun farkına varmaz, bilgiler parça parça ve hissedilmez durumdadır. Sonra bunları idrak eden insan, onların daha önce de kendi ruhunda var olduğunu ve şimdi hatırladığını zanneder, oysa bu tecrübeler ruhta birikince ruh akleder hale gelir. Akıl, tecrübe demektir ve tecrübelerin çoğalmasıyla ortaya çıkar" (Farabi,2003a:170). "Kavramlar, gerçekler (duyu dünyasındaki varlıklar) üzerine yapılan deneylerden ibarettir" (Farabi,2003a:169). "Kavramların (tümellerin) varlığı ancak tikellerin varlığı ile mevcut olup kendileri her ne kadar araz olmasalar da varlığa gelişleri tikellerin arazları iledir" (Farabi,t.y.e: 46).

Farabi, yalnızca kavramların kaynağına değinmekle kalmamış, bir de bunun psikolojik sürecini açıklamaya çalışmıştır. Bunun açıklaması ise Farabi'nin (daha sonra açıklamasını ayrıntılı olarak vereceğimiz) suretler teorisine bire bir dayanıyordu. Buna göre tüm insanlarda yaratılıştan henüz fiiliyata geçmemiş potansiyel halde (bilkuvve) bir akıl bulunur. Bu akılsal yatkınlık çevredeki varlıklarla karşılaştıkça, onların suretlerini fark ettikçe fiili hale gelmeye başlar (bilfiil akıl) (Farabi, 1990d: 85). Aklın bu durumu, yani varlıkların suretlerini kazanmaya başlaması kavramları oluşturması anlamına gelir. Farabi, bilkuvve akılda varlığın suretlerinin meydana gelişini bal mumu benzetmesiyle açıklar. Balmumu üzerine vurulan çeşitli şekillerdeki damganın ona tam olarak nüfuz etmesi halinde bu mum artık dağınık bir mum görüntüsünden çıkıp damgadan ibaret kalacaktır. Bunun gibi maddelerinden soyutlanan suretler de zihnimize adeta mühür vurmakta ve zihnimiz bu suretlerin şeklini almakta. Bu örnekte ifade edildiği gibi, kavramlar (makuller) akıl tarafından içselleştirilmeden önce, yani onlar henüz bilkuvve halindeyken, akıldan ayrı, maddelerde bulunan suretler halindeydiler. Ancak aklın bu kavramları içselleştirmesi durumunda akıl bu kavramlarla bir ve aynı şey olmaktadır (tıpkı mumun mühürle aynı şey olması gibi). Akıl, maddenin surete sahip olması gibi artık ona (kavramlara) sahiptir. (Farabi,t.y.d:195). Ancak burada birebir bir aynileşme elbette ki söz konusu olamaz zira akledilir şeylerin maddelerindeki varlığı bilfiil makul oldukları zamanki varlıkları değildir. Çünkü kendi maddi varlıklarında onlar yerle, zamanla, konumlarıyla, çokluklarıyla, nitelikleriyle bir arada bulunmaktadır. Ancak bilfiil akledilir oldukları takdirde (yani kavramlara dönüştüklerinde) bu haller onlardan gider ve artık onlar başka bir varlık haline gelmiş olurlar (Farabi,t.y.a:196).

Özetle, insan akli suretler vasıtasıyla duyulurları kavrayınca varlık ile düşünce arasındaki engeller kalkmakta; varlık düşünce ya da düşünce varlık olmaktadır ve bu durumda suret, varlığına ihtiyaç duyduğu zaman, mekân, miktar, keyfiyet, fiil ve infial gibi kategorilerden kurtulur (Aydın, 2003: 123). Aklın fiiliyata geçmesi, düşünümlerin suretini elde etmesiyle mümkündür. Bilfiil akıl, bilme aktivitesinde akletme mekanizması, başka bir ifadeyle

varlığın düşünce haline gelmesi ve varlığın suretlerinin aynen akılda kavranmasıdır (Farabi,t.y.a:196). Çünkü varlık ile düşünce arasında ortak olan şey suret, yani kavramdır. Suret aracılığıyla akıl varlığı kavrayabilmekte ve kendi mahiyetine çevirebilmektedir. (Küyel, 1959; 128)

Kavramların psikolojik anlamda oluşumunu bu şekilde açıklayan Farabi, insan ruhunda bu kavramların muhafazasını sağlayacak bir konum belirlemek ister. İşte bu konum, Farabi'nin hayal etme (muhayyile) adı verdiği bir güçtür. Buna göre duyularımızla algıladığımız varlıkların suretleri bu hayal etme (genelde muhayyile'yi kullanacağız) gücünde temsil edilir (Farabi, t.y.c:213). Muhayyile, duyularımızla müşahade ettiğimiz algıların duyular silindikten sonra, ruhumuzda bıraktıkları izleri muhafaza eden, onları resmeden ve düşünce (natık) kuvvetinden gelenleri de duyu verilerine benzer bir şekle dönüştüren (taklit eden, imgeleyen) kuvvettir (Farabi,1990d: 54-55). Bizler varlıkları önce hayal eder sonra akledip biliriz (Farabi, t.y.a:85).

Farabi kavramların meydana gelişini yalnızca insani psikolojik yeteneklerle açıklamayı yeterli görmez. O, bu kavramları yalnızca insan psikolojisi bağlamındaki muhtemel anlamından aşırarak mutlak ve yüce bir nedene bağlamaya çalışır. Bu neden daha sonra izah edeceğimiz gibi genel anlamda Tanrısal akıllar, özel anlamda da "faal akıl"dır. Farabi muhayyile yetisinin kavram oluştururken bunu ya duyuyla ya da göksel akıllar aracılığıyla yaptığını söyler. Muhayyile şu halde hem duyma hem de düşünme (natık) kuvvetlerinin ortasında yer alıp her ikisinden de etkilenebiliyordu (Farabi,1990d:54-55). Dolayısıyla hem kendinden aşağı düzeyde bulunan duyumsama sürecinden gelen verileri işleyip düşünme (natık) kuvvetine aktarırken hem de göksel akıllar aracılığıyla natık kuvvette ve oradan da kendisine gelen makulleri işleyerek bunları duyu verilerine benzer bir şekilde taklit edip duyulara aktarmaktadır (Farabi,1990d:73). Böylece Farabi'de kavramların duyudan kaynaklanmış zayıf yönü olduğu kadar, Tanrısal kesinlikteki yönleri de vardır. Örneğin adalet kavramı, duyularla tecrübe ettiğimiz çeşitli adalet örnekleri ile zihnimizde (ya da Farabi'nin deyişiyle muhayyilemizde) oluşur. Ancak bunun yanında hakiki bir

adalet kavramı ancak göksel akılların muhayyile yetisini uyarmasıyla gerçekleşecektir.

Sonuç olarak duyu dünyasının nesnelerinin sürekli değiştiği için gerçeklikten uzak kaldığını savunan Platon kavramlar için duyu dünyasından ayrı yeni nesneler bulurken, duyu dünyasının nesnelerini gerçeklikten tamamen kopuk görmeyen Farabi içinse kavramları oluşturan duyu nesneleridir. Bu manalar ancak zihinde soyutlama ve sınıflamayla meydana gelmiştir. Bu kavramların varlığı (Platon'un iddia ettiği gibi) vücutça değil ancak zihin itibarıyla dolayısıyla Farabi'de tikelin bilgisi önce olup, kavram, eşyanın suretini ya duyu algısıyla ya da ilk bilgiler olarak bilinen doğuştan gelen mantıksal bir yatkınlıkla oluşur.

1.2.2. Bilgi-Dil İlişkisi

1.2.2.1. Platon'da Bilgi-Dil İlişkisi

Platon'un da bildirdiği gibi nesneler tarafından paylaşılan ortak hususlar vardır. Ahmet'in de Nermin'in de insan olduğunu söylerken bu insan kavramı onlarda ortak olan şeydir. Aralarındaki farklılık ne denli olursa olsun tüm varlıklarda bu ortak kavramı görürüz. İşte bu ortak kavramlarla biz varlıkları sınıflamayı başarırız. İnsan, at, ağaç gibi bu genel kavramlar bizim düşünmemizde, bilgi edinmemizde ve konuşabilmemize önemli rol oynar ve bildiğimizi düşündüğümüz tüm şeyleri biz ancak bu genel kavramları kullanarak ifade edebiliriz. Bu genel kavramları bilmeden tikel varlıklarla ilgili söylediklerinden insan asla emin olamaz. Örneğin "Bu adil bir eylemdir" ya da "Bu yaşlı bir ağaçtır" derken bir kavramı ortaya koyarız ve açıktır ki anlamlı konuşabilmemiz ve konuşulanı anlayabilmemiz yani iletişim kurabilmemiz bu kavramların anlamını biliyor olmamızdan geçer (Cevizci, 1998:86-88). Tikelerde bulunan bu ortak kavramların anlamına sahip olamazsak şu halde ortak bir konuşma dili oluşturamaz, birbirimizi anlayamaz ve bir bilgi birikimi oluşturamayız.

Bilgi, kavramlar ile elde edildiği gibi dil de bu kavramların aktarımı için bir vasıta görevi görür. Dil, bilinçli olarak meydana getirilmiş, toplumsallaşmış

bir semboller sistemidir. İnsan onunla duygu ve düşüncelerini başkasına anlatır. Bilgi edinmede dilin de önemli bir işlevi vardır. Dil bilimcisi Ed. Sapir'e göre, dil, düşüncemizi kuşatan elbise gibidir. Dilin, düşünceyle olan ilişkisinde, onun görevlerinin başında düşünceyi ifade etmesi gelir ki böylece bilgi başkalarına aktarılır, iletişim kurulur, bilgi birikimi sağlanır, toplumsal hayat mümkün olur (Öner, 2005:39). Dil sayesinde insan doğduğu andan itibaren nesnelerin bütün bilgisini deney yoluyla kazanmak zorunda kalmaz. Gerekli bilgiler toplumda kullanılan dilin içinde hazır olarak bulunur. Konuşma ve okuma yoluyla çocuğun bilgisi ve onunla birlikte zihnindeki kavramlar sürekli bir artma gösterir (Hacıkadiroğlu, 1998:85).

Dilin oluşum süreci, zihnin, var olanları tanıyıp, onların temsilcileri olan kavramlarını elde etmesiyle başlar. Bu aşamaya biz düşünce adı veririz. Düşüncenin bu kavramlara ad koyması ise dili oluşturur. Böylece adlar, yani kelimeler, var olanların yerini alır ve biz dil olmadan var olandan haberdar olamayız. İnsan adlandırma aşamasından sonra daha önce de değindiğimiz gibi bu adlar arası ortak özellikte olanları içine alacak tümel kavramlar oluşturmaya başlar ve böylece düşünmenin temel öğeleri oluşmuş olur (Öner, 2005:40).

Dile tarih boyunca yüklenen görevlere baktığımızda, eski tarihlerde yalnızca düşünce ögesi olmaktan daha fazla bir anlam taşıdığını görürüz. İlk çağlarda evren cansız olmayıp işitebilen anlayabilen bir canlı olarak görülmüş bu nedenle de eğer uygun şekilde istenirse doğa güçlerinin büyüğü sözler aracılığıyla isteklere cevap vereceğine inanılmıştı. Zamanla sözcüğün büyüsel işlevinin olmadığı, evrendeki güçleri zorlamadığı ortaya çıkmış ve söz, mantıksal bir yapıya bürünmüştü. Artık fiziksel yandan sözcüğün güçsüzlüğü ileri sürülse de mantıksal yönden o daha yükseğe çıkarılmış, söz, evrenin ve insan bilgisinin ilk ilkesi olmuştu. Bu geçiş sürecinin başlangıcında yer alan Herakleitos, değişimin ilkesini özdeksel bir şeyde değil de insansal bir dünyada ararken konuşma yetisini bu insansal dünyanın odak noktasına oturtmuştur (Cassirer,1980:109). Böylece Herakleitos'ta söz (logos) "her şeyin düzenleyicisi" olurken dünya da çeşitli evrensel güçlerin keyfi hareketine göre biçimlendirdikleri bir yer olmaktan çıkıp kendisine bir ölçü

veren genel kurala boyun eğen bir yer olmuştur. (Cassirer,2005:78). Herakleitos'ta düşünce dile ve dil de varlığa çok da net açıklamadığı bir şekilde bağlanmıştı. Ama daha net olan şudur ki Herakleitos'ta dilin bütünü ile aklın bütünü özdeştir (Cassirer, 2005:84).

Herakleitos'un varlık ve dil ilişkisini yorumlayan Parmenides, varlık ve düşüncenin (sözün) bir ve aynı şey olduğunu söylüyordu. Bunun anlamı sözcüğün dile getirdiği şeyle kendisi arasında bir özdeşliğin bulunması gerektiğidir. Simge ile öznesi arasındaki bağlantı uzlaşımsal değil doğal olmaktadır. Dil eğer nesnenin özdeşi değilse kavranılamazdır. O halde Parmenides için düşünülebilir ve söylenilebilir olan her şey anlamlıdır. Yanlış olan düşünülemez ve söylenemez olandır. Böylece Herakleitos'ta da Parmenides'te de dil öznel unsurlara yer vermeyen doğal bir yapı olarak görülüyordu.

Herakleitos'un her şeyin akış halinde olduğu öğretisini kabul eden sofistler için zorunlu sonuç dilin de değişkenliği idi. Onlara göre adlar nesnelerin doğasını dile getirmek için kullanılmazdı. Onların doğruluğunu tartışmak gereksizdi çünkü onların görevi nesneleri betimlemek değil, yalnızca insanda duygular uyandırmak, belli eylemlere yöneltmektir. Protagoras'ın deyişiyle "Her şeyin ölçüsü insandır". Herakleitos'ta logos (söz) genel doğruluğu olan evrensel metafiziksel bir ilke olsa da sofistlerin Herakleitosu yorumlamalarından sonra dil artık yalnızca ikna etme sanatı haline gelmişti (Cassirer, 1980: 110-112).

Sofistleri en çok meşgul eden, düşünceleri en iyi biçimde ifade etme ve ikna etme amacıyla, dili en etkileyici ve cezp edici şekilde kullanma sanatı olan retorik olmuştur. Örneğin sofistlerden Gorgias'a göre, söz, en az çabayla en Tanrısal ürünlere ulaşabilen büyük bir güçtür. İnsanın doğaya, kendisine ve topluma ilişkin olarak tam bir bilgisizlik içinde olduğunu söyleyen Gorgias, insanın bu bilgisizliği sayesinde retoriğin önem kazandığını vurgular. Çünkü insanlar, eğer gerçekten bilseydiler, sanıyla bilgi, aldanmayla doğruluk arası büyük bir fark olurdu. Bilmediklerine ve gerçek bilgiden söz edilemeyeceğine göre, yalnızca başarılı ve etkileyici ikna ile doyurucu olmayan konuşma; ikna edici tartışmayla kısır tartışma arası bir

ayrım yapabiliriz (Cevizci, 1997:583). Genel bir hakikati kabul etmeyen sofistlerin hitabet sanatında göz önünde tuttıkları hedef, insanın karşısındaki şahsı iyi sözlerle kandırmasını bilmesidir. Doğru olan tek şey şu anda duyulan, istenen, algılanan, özlenen şeydir. İnsan kendi duygu ve algılarıyla her şeyin ölçüsü durumuna gelince, onun kendi görüşlerini karşısındakine kabul ettirmesi de bilgideki esas noktayı teşkil eder (Birand, 1964:31).

Sofistlerin kelimede çok anlamlılığı yakalayıp keyfilik unsurunu öne çıkarmalarına karşın Sokrates de dildeki tek anlamlılığı ve kesinliği yakalamaya çalışmıştır. Sürekli olarak sorduğu “x nedir” türünden sorularıyla kavrama özdeş olan anlamı bulmaya çalışmıştır (Cassirer,2005:84). Bu Sokratik kabullerle Platon’un dil görüşü başlar. Düşünce ve söz Platon’da aynı şeydir tek fark ruhun kendi kendisiyle yaptığı içten ve sessiz konuşmaya düşünce adı verilmesidir (Platon,1943:118). Algılamaksa şeylerde ortak olanın düşünülmesiyle oluşur (Platon,1997j:113).

Sözcüklerin nesnelerin doğasını yansıtıp yansıtmadıkları meselesi ise ilkçağda hayli tartışılan bir husustu. Başlıca iki fikir kendini gösteriyordu. İlki, eğer nesneler değişiyorsa onların bir gerçeklikleri olmayacağı için olmayan bir gerçekliğin ifade edilmesi mümkün olmazdı, şeklindeki sofistçe bir söylemdi. İkincisi ise, nesnelerin kesin bir bilgi verecek kadar cömert olduğundan dolayı onlar hakkındaki sözcüklerinde en az onlar kadar gerçekliği ifade ediyor olmalı, şeklindeki doğalcı söylemdi. Platon Kratylos’da önce doğru verilmiş bir kavramla nesnenin tabiatını bilebileceğimizi söyler (Platon, 1997 e:101). Ancak onun asıl fikri bu düşünceyi çürütmek olduğu için yavaş yavaş bu görüşe karşı düşünceler oluşturmaya başlar. Bu çürütme için öncelikle, kavramlar eğer ait oldukları nesnelere tıpatıp benzeselerdi her şeyden çift olacaktı, şeklinde bir varsayım ileri sürer (Platon,1997e:109). Platon’un karşısında “Adları bilen nesneleri de bilir” şeklinde bir düşünce duruyordu (Platon,1997e:115). Platon’un buna cevabı ise, nesneleri kelimeleri esas tutarak öğrenmenin doğrudan doğruya nesnelerin kendilerinden bilgi edinmekten çok daha yanıltıcı olacağı şeklindedir (Platon,1997e:122). Ayrıca O’na göre, nesnelerin değiştikleri de bir gerçektir, bugün güzel olan yarın çirkin olabilir. O halde nasıl değişen şeylere bir ad

verip onları sabitlermiş gibi gösterebiliriz ki? Böyle yapmak o nesneyi hak etmediği bir şekilde durağanlıkla sınırlamak, nesnenin kendi durumuna aykırı hareket etmek olur (Platon, 1997 e:123). Dolayısıyla nesne dünyasından hele ki onlara verilen adlara bakarak bilgi edinmeye çalışmak akıllıca bir iş değildir.

Platon'a göre, düşünme kabiliyetleriyle (Platon,1997e:76) insanlar Tanrısal bir yetenek olan dili kullanmayı ve nesnelere ad takmayı öğrenmişlerdir (Platon, 1997ı:19). Nesnelerin sahip oldukları adlar tamamen kültüre yani uzlaşma bağlıdır. Her bir millet kendine has harfler ve hecelerle kavramlarını oluşturur. Örneğin demircilerin aynı maddeyi yaparken farklı demirleri kullanmaları onların aynı maddeyi yapmış olduklarına bir itiraz getirmiyorsa aynı şekilde kavramların da farklı kültürlerce farklı hecelerle oluşturulmuş olmasının da aynı şeyi ifade ettiğine dair bir itiraz olamaz.

Platon doğalcı görüşe bu sözleriyle karşı çıkarken sofistçe bir söyleme doğru sürüklemiş görünse de O, sofistlerin yapmış olduğu gibi kavramlar hakkındaki tek gerçeğin onların uzlaşma dayalı oldukları şeklindeki söylemlerinde kalmayacaktır. Ona göre uzlaşım ile elde edilen bu kavramlar her ne kadar çeşitli toplumlarda farklı kelimelerle ifade edilmiş olsalar da onların sahip olması gereken bir unsur vardır ki, bu da türlerine göre (doğasına uygun) doğru sınıflanabilmeleridir (Platon 1997 e:20-22). Platon nesnelere verilen adın nesnelerin kendi doğasına uygun olması gerektiğinden bahsederken (Platon, 1997 e:32) O, daha önceki sözleriyle çelişmiyor, yalnızca kavramı verirken onun türünün sınıfına dikkat etmemiz gerektiğine vurgu yapıyordu. Platon bunu açıklamak için inek doğuran bir at örneği verir. Buna göre doğan ineğe biz babasına bakarak at olarak ad veremeyiz çünkü onun türü inek sınıfı içerisinde yer alır (Platon, 1997e:33). Bu doğru sınıflamayla Platon'un amacı muhtemelen kavramların anlamlarında özellikle sofistler tarafından yapılan oyunları engellemektir. Platon'un ısrarla üzerinde durduğu şey, nesnel bir bildirilişimin sağlanabilmesi için kavramların aynı dili konuşanlarda aynı şeyleri düşündürmesidir (Platon 1997 e:11). Bunun için de Platon bu işi diyalektikçiye bırakır. Çünkü en iyi sınıflamayı yapabilecek kişi odur (Platon 1997 e:22). Bu sınıflama Platon'u

idealar kuramına doğru bir kapı aralamaya götürür. Zira sınıflama idealara göre yapılmaktaydı. Hatta idealar olmaksızın nesnelere anlam yüklemek de olanaksızdı.

Platon'un dil hakkında söylemek istediği esas fikir, sofistlerin kelime oyunlarına kulak verilmemesiydi. Çünkü ona göre, sürekli tartışma halinde olduğu sofistin tek sanatı, dinleyicilere inanç vermekten başka bir kudreti olmayan sözle kandırmak olan retorikti (Platon,1997c:12). Bu sanat, retorığı kullanan hatiplerin, şeylerin iç yüzünü bilmeksizin, bilgisizler önünde bilgililerden daha bilgili görünebilmesini sağlar (Platon,1997c:22). Retorik, Platon'un ifadesiyle zevk ve haz veren bir görenek, sanatla ilgisi olmayan fakat anlayışlı atılgan ve insanlar ile konuşabilmek için çok kabiliyetli bir ruh isteyen bir iştir; ve bu işin diğer bir adı ise dalkavukluktur(Platon 1997c:27-28). Dalkavukluk, en iyiye bakmayarak yalnız en hoşu arar ve üstelik bu bir sanat değil görenektir; çünkü kullandığı şeylerin tabiatları üzerinde kesin hiçbir fikri olmadığı için hiç bir şeyi açıklayıp anlatamaz, akıldan yoksun bir şeydir. Tıbbı dalkavukluk aşçılık kılığında girmiştir, idmana ise idmanda elde edilen tabi güzellikten uzaklaşıp yapma bir güzelliğe çeken göz boyayan süslenmelerle karışmıştır. Bu dalkavukluk yasalara, siyasete de bilgililik yani sofistlik; doğru söylemeye de retorik olarak karışmıştır (Platon,1997c:31).

Sofistlerin her konu üzerinde münakaşa edip her şeyi bilir görünmeleri Platon için kabul edilemez; çünkü ona göre, her şey bilinemez ve sofistlerin bildiği, evrensel bilimin kendisi değil, uydurma bir görünüşdür. "Bir tek sanatla, her şeyi meydana getirebildiğini söyleyen bir adam, sonunda ancak gerçeklerin taklidini, adaşlarını yapabilir. Elindeki ressamlık sanatından kuvvet alarak delikanlıların en saflarına resimlerini uzaktan gösterir ve bununla vücuda getirmek istediği her şeyin asıl gerçeğini yaratacağı hayalini gösterir." Sofistlerin yaptığı Platon'a göre, nesnelerin gerçekliğinden uzakta bulunan, gençlerin kulaklarını sihirli sözlerle dolduran ve işittiklerinin de doğru olduğunu söyleyerek her konuyu herkesten iyi bildiği izlenimini uyandıran bir söz sanatıdır (Platon,1943:40-43). Sofistlerin yaptıkları oyundan başka bir şey olmamaktadır. İnsan bu tür kelime oyunlarını ne kadar öğrenirse öğrensin bu yöntemle şeylerin özünü asla öğrenemeyecektir; çünkü onlar

kelimeleri bir o manada bir bu manada kullanarak karşısındakileri yere serer, onunla eğlenirler (Euthydemos, 278 c). Platon'un sofistler için söylediklerinden bazılarına yer verirsek: "Onlara bir soru soracak olursan, üzerine fırlatmak için ok kılıflarından gizlerle dolu anlamları olan veciz sözler çıkarırlar ve onların anlamlarına ilişkin olarak bir açıklama elde etmeye çalışırsan, bir mecazın ateşte yeni dövülmüş olarak ucuna takıldığı bir başka okla olduğun yere mihlanırsın. Onlardan biriyle hiçbir zaman bir yere varamayacaksın." (Platon, 1997j:99). "Zamanlarını münakaşa etmekle geçirenlerin, hiçbir şeyde ve hiçbir muhakemede doğru ve güvenli hiçbir şeyin bulunmadığını ancak kendilerinin bulduklarını, tıpkı Euripos'taki gibi, her şeyin sürekli iniş ve çıkış içinde olduğunu, hiçbir şeyin bir an aynı halde kalmadığını sandıkları da çok olur." Platon'un derdi sofistlerin söylemlerinden ziyade, onların söylemlerinin, tüm değerleri yıkarak felsefeye verdiği zarardı. Çünkü sofistler, kasten kelime oyunları ve yanlış çıkarımlarda bulunarak insanların düşünme ve akıl yürütmeye karşı olan güvenlerini zedeliyorlardı. Buna göre, sofistleri izleyen bir kişi, onların elinde akıl yürütmenin bazen doğru, bazen yanlış sonuçlara vardığını görecekti ve sorunun akıl yürütmeyi yapan kişi de değil de akıl yürütmenin kendisinde olduğunu sanacaktı. Bu duruma düşen kişi ise, bütün ömrünce akıl yürütmelerden tiksinecek, onları gözden düşürmeye çalışacak ve böylece de hakikatten, gerçeğin bilgisinden mahrum kalan bir insan olacaktı (Platon,1997h:73). Platon'un dediği gibi, "Çoğunluk felsefenin düşmanıysa, burada kabahat felsefeye patavatsızca girenlerindir. Hiçbir şeye saygı duymayan birbirlerine bağırıp çağıran bu adamlar, tartışmaları senlik benlik kavgasına döker, felsefeye yakışmayan hallere düşerler." (Platon,1971:186).

Görüldüğü gibi, Platon, sofistler bağlamında retorik sanatına da karşı çıkar. O, doğru bilgiyi veren akılsal anlayışı, yani ideanın bilgisini, ikna ya da inandırma gibi yöntemlerle sarsılmayan gerçek ispatlara bağlar. Ancak duyusalın bilgisi olan sanı ise inandırma yani retorikle meydana gelir ve yine retorikle yani inandırma ve ikna ile sarsılır (Platon, 1997d:66).

Platon'un sofistler için söylediği tüm bu sözler, felsefe tarihinde onların kötü, olumsuz bir anlam kazanmasında oldukça etkin rol oynamıştır

(Arslan,2006:18). Eğer Platon'un söylediği gibi, sofistlerin uzlaştığı hiçbir kavram, doğruluğundan bahsedilebilecek hiçbir tanım yoksa her Şey s bjektifse, tüm değerler yerle bir ediliyorsa, onların yorumladığı bir dünyada konuşmak ve iletişim kurmak mümkün olamazdı.      konuşmak için kelimelerin anlamları ve dilin kuralları üzerinde anlaŐmamız; kelimelerin işaret ettiği Şey dışında başka bir Şeye işaret etmediğini kabul etmemiz gerekir. Ancak sofistleri tüm bu olumsuzluklarla itham eden Platon ne denli gerçeği yansıtıyordu diye sormak çalışmamızın konusunu aŐmasına neden olacaktır. Sonuç olarak bizim söyleyebileceğimiz, kelimelerin anlamları ve işaret edilen nesneler üzerinde anlaŐma veya uzlaşma olmadığında birbirimize iletebileceğimiz bir Şeyin de kalmayacağıdır.

1.2.2.2. Farabi'de Bilgi-Dil ilişkisi

Platon gibi Farabi de doğru bilgiyi ve onun doğru bir Şekilde ifade edilebileceğini kabul eder. Doğru iletişim kurabilmek ve bilgiyi doğru bir Şekilde aktarabilmek içinse kavramlar ŐaŐırtma amaçlı, keyfi, göreceli, değişken anlamlarda kullanılmamalıdır. Bunun için toplumun kavramlar üzerinde uzlaŐması gerekir. Bu uzlaşım ise toplumun bir lafzı ilk keŐfeden kimseye uyması ve toplumdaki herkesin o lafızla hep aynı anlamları kastetmesi ile sağlanır. Böylece toplum keyfilikten uzak, anlamca bir olan kavramlara sahip olmuş olur (Farabi,2008:75).

Yine doğru bilgiye bizi yöneltecek bir başka Şey de s ze dayalı ispatlarımızın mantıki bir temele oturmasıdır. Doğruyu ortaya koyabilmek onu ispattan geçer. İspatsa onu ne denli mantıki gerekçelerle ortaya koyduğumuza bağlı olarak güçlü veya zayıf olur. Bu nedenle Farabi de, dil ve mantığa ait görüŐleriyle bilginin Őartlarını hazırlamaya çalışıyordu (Olguner,1987:42). Biz, Farabi'nin dilin kanunlarına (yani dilbilgisine) ilişkin görüşlerine değinmeden, yalnızca onun, dilin kullanım sanatlarıyla ilgili ifadelerine yer vermeye çalışacağız. Zira daha öncede belirttiğimiz gibi, çalışmamızı ilgilendiren, filozoflarımızın dilin gramatik yapısına ilişkin görüşleri değil, dilin ifade özelliğine dayanarak bilgiye yükledikleri değerdir.

Dili, yani konuşmayı, dışarıya çıkan sesli bir düşünme olarak tarif eden Farabi, dil ile düşünceyi adeta bir sayıyor, doğru düşünmenin kaidelerini mantıkta, doğru ve düzgün konuşmanın kaidelerini de dilbilgisinde buluyordu. İç konuşma anlamına gelen düşünme ruhta bulunur. Ses ile dışarı çıkan konuşma ise düşünceleri düzeltmeye yardımcı olur. Salt düşünme ve sözle açığa çıkan düşünme (dil) için söz konusu olabilecek düzeltme yöntemi mantıktır. O, dil ile mantığın incelenmesini birbirine paralel kabul ediyor, düşüncenin kurallarını mantığa bağlıyordu. Düşüncenin açığa çıkmış hali olan dilin (konuşmanın) kanunları içinse yalnızca mantığı yeterli görmeyip nahiv ilmini de gerekli bulmaktaydı. Aralarındaki fark ise nahiv ilminin kanunları, o dili konuşan milletle sınırlı kalmasına karşın mantığın kurallarının evrensel olmasıydı (Farabi, 1990 e:75-76).

Mantığın dille olan ilişkisi, aynı zamanda onun anlamında da kendini gösteriyordu. Zira mantık, nutuk (konuşma) kelimesinden türetilmişti. Farabi'nin aktardığı üzere, mantığın filozoflarca kabul edilen anlamları; ruhta bulunan, içsel söz, ses ile açığa çıkan söz, insanda doğuştan bulunan ayırt etme gücü şeklindeydi (Farabi, 1990e:78). Farabi, dil-mantık ilişkisini bu şekilde ifade ettikten sonra, sekiz kısma ayırdığı mantığın beş kısmını, konuşmada ispata (kıyası kullanmaya) yarayan sanatlar olarak adlandırdığı bir tür akıl yürütmeye dayandırır. Buna göre bu akıl yürütmeler eğer şüpheye mahal bırakmayacak şekilde kesinliğe götürüyorsa burhani; iyi niyet yoluyla kesinliğe yakın sonuçlara ulaştırıyorsa ve tüm insanlar tarafından kabul edilmiş “meşhur” sözler kullanılıyorsa cedeli; insanı şaşırtmak, yanıltma düşürmek, sözle göz boyamak için kullanılıyorsa sofistiki; kesin ya da ona yakın bir bilgiye sevk etmeyen, muhtemel fikirlere doğru yöneltmek veya kandırmak amaçlı da olsa bir kanaate vardırmak için kullanılıyorsa hitabi (ya da retorik); ruha zevk ya da acı veren hallere sevk ediyorsa şiirseldir (Farabi, 1990 e:79-85). Farabi, hitabet (retorik) ve şiir (poetika) sanatını mantığın bir bölümü olarak görmesine karşın batı mantıkçıları için bunlar edebiyata dair kabul edilirler (Taylan,1991:174). Bu farklı türler şartlara ve dinleyicilerin özelliklerine göre kullanılır. Filozof ve âlimler burhani akıl yürütmeyi

kullanılır; ilahiyatçılar yalnızca diyalektik (cedeli) kıyasa başvurur; (Farabi,1980t) siyaset adamları ise hitabete başvururlar (Şerif, 1997:49).

Sofistik sözler bilginin imkânını yadsıdığı için önemlidir. Felsefe yapabilmenin imkânı bu tür sözleri gerçek ispat yollarından ayırabilmeye dayanır. İnsanı şaşırtmak, sapıtmak, aldatmak ve yanılsa düşürmek için kullanılan sözler olarak yorumlar. Bu sözler, gerçek olmayan şey hakkında gerçek ve gerçek olan şey hakkında da gerçek olmadığı zannını verir. Bu sözlerle kişi bilgili olmadığı halde bilgili biri gibi görünürken, bilgili olan birini de cahil biri gibi gösterebilir. Yine bu sözler, doğru bir fikrin yanlış olduğunu inandırırken yanlış bir fikrin de doğru olduğuna inandırabilir. Farabi, sofistliği göz boyayıcı bilgi; sofisti de mahareti konuşma, tarzında aldatma ve yanıltma kudretinde olan insan olarak değerlendirir (Farabi,1990e:83).

1.2.3 Bilgide Yanlışın İmkânı

1.2.3.1. Platon'da Yanlışın İmkânı

Her özne-nesne ilişkisi sonucu sadece doğruluk (hakikat) olmayıp, doğru olmayan anlamında, yanlış da söz konusudur. Bu, özne-nesne ilişkisinde amaç olmayıp aralarındaki ilişkiye karışan yabancı bir öğedir. Bilgi kuramının inceleme alanlarından biri de yanlış ile doğruyu birbirinden ayırt eden ölçüttür. Bilimde ve felsefede ileriye atılan her adım hakikat olan bir bilgiyi ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Doğru ister bilim ve felsefede, isterse pratik hayatta olsun, özne-nesne arası ilişkide, öznenin nesneye uygun gelmesidir (Mengüşoğlu, 1992:77).

Sofistlerin aksine, Platon için yanlış bir yargıya sahip olmak olanaklıdır ve yanlışlık, akılsal alanın ve duyu alanının nesnelerinde söz konusu olmakla birlikte sezgi yoluyla kavradığımız idealar âleminin nesneleriyle ilgili hata yapmamız mümkün değildir. Akılsal alandaki yanlış, birbiriyle ilişki içine sokulması mümkün olmayan, birleşmeleri doğru olmayan akılsal ideaları birbiriyle ilişki içine sokmak, birbirlerine yüklemektir. Bu durumda kişi, söz konusu şeyin bilgisini değil, onun yerine farklı bir bilgi parçasını yakalayabilir ve eğer böyle olursa, uçuşan bilgiler arasından, belli bir tikel bilgi parçası

ararken, ona isabet ettiremez ve başka bir bilgiyi yakalar. Örneğin, 5 ve 7 nin kendisini düşündüğümüzde onun 12 yerine 11 ettiğini öne sürmek 12 sayısına ilişkin bilginin yerine 11 sayısına ilişkin bilginin yakalanmış olduğunu gösterir (Platon,1997j:148-149). Duyu alanındaki hata ise, tanışılan nesnenin, aslına uygun, değiştirilmemiş olarak bellekte saklı kalamaması durumudur. Platon bu yanlış, zihni, bazılarında daha katı, bazılarında daha yumuşak, bazılarında tam kıvamında balmumundan bir levhaya benzeterek açıklar. “Gördüğümüz, işittiğimiz ya da zihnimizle kavradığımız bir şeyi anımsamak istediğimiz zaman bu mumu algıların ya da düşüncelerin açık etkisi altında tutar ve onların damgalarını bir mühür yüzüğünün damgasını basabildiğimiz gibi mumun üzerine basarız. Damgası böyle basılan bir şeyi, imgesi kaldığı sürece anımsar ve biliriz. Silinen veya bir damga bırakmayı başaramayan unutulur ve onu bilemeyiz,” (Platon,1997j:128). Böylece Platon, yanlışlığın, bilginin nesnesine olan uygunsuzluğundan kaynaklandığını ifade etmektedir.

Ancak Platon’un yanlışın imkânından bahsetmesi, onu, görüşlerinden önemli ölçüde etkilendiği Parmenides’in “Yoku asla var edemezsin.” sözü ile karşı karşıya getirir. Parmenides’in bu sözüne göre, olmayan bir şey zaten söylenemezdir ve bu nedenle de yanlış yapmak mümkün değildir. Parmenides’e göre, yanlışın imkânını savunmak, yokluğu var saymak olacaktır (Sofist, 237 a). Yanlışın imkânını söylemek, aynı zamanda, tüm bilginin ölçütünün insan olduğu ve tüm insani tecrübelerin doğru olduğu varsayımından hareket eden Protagoras ve diğer sofistlerin karşısında da yer almaktı.

Sofistlerin yanlışın imkânını reddetmekte kullandıkları ilk kanıt her bireysel tecrübenin doğru olduğunu dile getirmek şeklindedir. Buna göre, her insanın tecrübesinin kendisi için bir bilgi olduğu kesindir ve kuşkusuz ki düşündüğü, tecrübe ettiği her şey gerçektir. Gerçekliği olan bir şey ise yanlış olamaz. Örneğin, Protagoras’a göre, şarabın kendisinin ne tatlı ne de acı özelliği vardır (yahut hepsi kendisinde mevcuttur). Bu özellik kişilerin algıları tarafından yahut aynı kişinin farklı zamanlardaki farklı algılayış biçimlerinde belirlenir. Hasta adam için şarap acı, sağlam adam için tatlıdır. Ve her ikisinin

de tecrübesi doğrudur Sofistin yaptığı bu adamın daha iyi ve daha sağlam düşünmesini sağlamasıdır (Platon,1997j:69). Şu halde şaraba acı diyen bir insanın bilgisi, tatlı diyenin bilgisinden daha doğru değildir. Ya da birinden birinin söylediği yanlış değildir. Her ikisi de doğru olanı tecrübe etmişlerdir. Çünkü algılanan şey varsa ortada, bu şey zaten doğru olandır. Bir şeyin doğru olması onun ortada olması, var olmasıdır. Yanlış bir şeyden bahsediliyorsa bu ortada hiç olmayan bir şey demektir. Aslında Platon, buraya kadar Protagoras'la hemfikirdir. O da kişilerin ve nesnelerin değişimini ve bireylerin tecrübelerinin doğruluğunu kabul etmektedir. O, bu konuda; "Bireyin belli bir anda tecrübe ettiklerine (duyumları) gelince, bunların doğruluğunu yadsımak imkânsızdır." der (Platon,1997j:98). Ancak bu algısal tecrübeler dayalı olan veriler Platon tarafından bilgi olarak kabul edilmez.

Sofistler yanlışın imkânını reddederken kendilerine getirdikleri ikinci kanıt ise nesnelerin sürekli değişimidir. Buna göre sürekli değişen şeyler hakkında yanlış bir şey söylemek mümkün olmayacaktır. "Eğer her şey değişme içindeyse, herhangi bir soruya verilecek herhangi bir yanıt, bu yanıt her ne olursa olsun aynı ölçüte doğrudur" (Platon,1997j:106). Ancak nesnelerin sürekli değişimi her söylenenin doğru olduğuna götüreceği gibi Gorgias'da olduğu gibi hiçbir şeyin bilinemeyeceğinin söylenmesine de neden olabilmektedir.

Platon, sofistlerin gerçekleri değil uydurma olan şeyleri söylediklerini savunurken, uydurma olan şeylerin icraatından bahsedebilmesi için bu uydurulmuş sözlerin ya da diğer bir deyişle yanlış olanın var olduğunu ispatlamak durumundaydı. Sofistleri yapmakla suçladığı; "var olmayanı var gibi göstermek, doğru söylemeden bir şey söylemiş olmak" (Platon,1943:48), Platon'un ispatlaması gereken şeydi. Platon'un kendisini uydurma sözler söylediğiyle ilgili suçlamalarına karşı, sofist, uydurma şeylerin yok olduğunu dolayısıyla da yok olan bir şeyin sözle ifade edilemeyeceğini söyleyerek Parmenides'in sözünün ardına sığınıyordu. Platon'un şu halde yapması gereken Parmenides'in sözünü münakaşa etmek ve "yok"un, bir bakımdan var olduğunu, "var"ın da her hangi bir bakımdan yok olduğunu ispat etmekte. Bu çürütme yahut ispat yapılmadıkça yanlış sözlerden, yanlış kanaatlerden,

hayallerden, kopyalardan, taklit veya uydurmalarından söz edilemeyeceği gibi gülünç çelişkilere düşmeksizin, bunlarla uğraşan hiçbir sanattan, da söz edilemeyecek,(Platon,1943:60-61) ve dolayısıyla Platon'un Sofistlere attığı, hayal ürünü olan(Platon,1943:56-57), yanlışlarla bezeli sanat yaptıkları iddiası asılsız bir itham olarak kalacaktı.

Platon'a göre, bir şey görünüyorsa, o var olan bir şeydir; işitiliyorsa var olan bir şey işitiliyordur; bir şey düşünülüyorsa zaman da o, var olan bir şeydir. Var olmayanı düşünmek hiçbir şeyi düşünmektir. Öyleyse yanlış düşünmek var olmayanı düşünmekten farklı bir şeydir (Platon,1997j:122-123). Oysa sofistlere göre, yokluk ne düşünülebilir ne söylenebilirdi. Çünkü yokluğun hiçbir bakımdan varlıkta payı yoktur (Platon,1943:109-110). Yanlış olanı düşünmek hiçbir şeyi düşünmemek, şöyle ya da böyle bir şeyi düşünmemektir. Öyleyse yalnızca var olan bir şeyi düşünebiliriz ve tüm yargılar da doğru olmak zorundadır. Platon, sofistlerin savundukları, "Bir şey söylenirse zaruri olarak ya doğru söylemek veya hiç bir şey söylememek lazımdır." (Platon,1997a:40) görüşünün gerçeğe uymadığını söyler. Çünkü yalan söylemek, yanlış düşünmek ve bilgisizlik gerçekten imkansız olsaydı, iş görüldüğü vakit bir hataya düşmek de mümkün olmazdı (Platon,1997a:42). Bu ise, hayatta karşılaştığımız durumlara uygun bir yaklaşım değildir. Bir şey ya vardır ya yoktur anlayışından hareketle bir şey ya bilinir ya da bilinmez diyerek yanlış bilginin de bir şeyin bilinmemesi olduğu çıkarımını yapamayız. Platon, yanlışın varlığını ispat için, yokluk kavramına bilinenden farklı bir anlam yükleyerek onu başkalık olarak izah eder. Böylece Parmenides'in, yokluğu varlığın karşıtı olarak gösterdiği görüşünü çürütmüş olabilmektedir. Platon'un deyişiyle, başkanın özü cinslerden her birini varlıktan başka, yani yokluk kılmaktadır, bütün cinslere bu bakımdan yokluk, varlıktan pay aldıkları için de varlık dense yeridir. Her cinste sayısız varlıkla yokluk bulunur varlık, öteki cinslerden başkadır. Başkalar ne kadar varsa varlık da o kadar yoktur (Platon,1943:99-100). Yalnız, bu yokluk, varlığın karşıtı anlamına gelmez. Örneğin güzel değil dediğimiz şey, güzelden daha az var olan bir şey değildir. Doğru değil de doğru ile aynı varlık düzeyindedir (Platon,1943:102-103). Çünkü "değil", varlık karşıtlığını değil, sadece ondan başka bir şey

anlamına gelir ancak ona en uygun ad olarak “yokluk” verilir (Platon,1943,104). Platon’a göre cisimler arası karşılıklı karışma olduğu için, “varlık”la “başka” da öteki cisimler gibi birbirlerine karışırlar. Varlıktan pay alan “başka”, varlığa paydaşlığı dolayısıyla vardır. Ancak o paydaş olduğu şey değil, ondan başkadır. Bu başkalık dolayısıyla da o yokluktur. Böylece Platon’da “başka” hem var hem de yoktur (Platon,1943:106-107) yani o hem varlıktan hem de yokluktan pay almıştır.

Sonuç olarak Platon’da duyuyüstü olan gerçek bilgi yanılmaz olandır ancak bu dünyaya ait olan sanı yanılabilir. Eğer sanı var olan bir şeyse onun yanılması mümkün olmazdı (Parmenides’in de dediği gibi); eğer sanı var olmayan bir şeyse o zaman da olmayan bir şeyin sanısı olamazdı. Şu halde sanı hem var olan hem de olmayan bir şeyle ilgiliydi. Bunun açıklamasını Platon sanı bilgisine dâhil ettiği nesnelerin karşıtlarını içinde barındırdığını söyleyerek yapar. Örneğin bir şey hem güzel hem de çirkin olabilir, fakat mutlak olan bir bilgi neyse odur, değişmez (Russell,1996:232).

1.2.3.2. Farabi’de Yanlışın İmkânı

Farabi de Platon gibi, hatanın varlığını, ortaya konulan bilginin söz konusu nesnesine uygun olmaması olarak açıklar. Ona göre, yanlış bilgi muhayyile kısmının işlevini tam yapamamasından kaynaklanmaktadır. Mutahayyile, duysal deneylerimizin kendisine ulaştığı ve burada duyu deneylerinin birleştirilip ayrıştırılmaları ile bilginin oluşumunu sağlayan merkezdir. Muhayyile yetisinin görevini daha önce de belirttiğimiz gibi Farabi şöyle açıklar: “Bizler varlıkları önce tahayyül eder sonra akledip biliriz. (Farabi,t.y.a:85). Duyularımızla müşahade ettiğimiz algıların duyular silindikten sonra ruhumuzda bıraktıkları izleri muhafaza eden, onları resmeden ve düşünce (natık) kuvvetinden gelenleri de duyu verilerine benzer bir şekle dönüştüren (taklit eden) kuvvet muhayyiledir. Bu kuvvet algılarımızı birbirine ekleyerek ya da ayırarak düzenlemeler yapar. Ancak bu düzenlemeler duyulardan gelenlere uyduğu gibi bazen aykırı da olabilir (Farabi,1990d:54-55). Anlaşıldığı üzere Farabi’de yanlış bilgi, muhayyile

yetisinin duyu algılarından aldığı verilerin dış dünyadakine uygun olmamasıdır.

Ancak muhayyile yetisi yalnızca duyu verilerinin imgelerini akla aktarmakla kalmaz; bazen de Tanrısal bir aydınlanma ile üst düzey düşünceye gelen bilgileri imgeleştirir. Eğer bir insanın muhayyile kuvveti çok keskin ve sağlam olursa, algılardan gelenlerle tamamen meşgul olmaz ve düşüncelerine bu duyu verilerini alet etmezse, faal akıldan gelen makulleri kendi içerisinde duyusal verilere benzeterek onları duyu algılarına yansıtır (Farabi,1990d:75-76). Eğer kişinin muhayyile kuvveti sağlam ve duyu algılarıyla fazlasıyla meşgulse, tamamen kendi içine yönelememişse, şu durumda muhayyile, Tanrısal akıl (faal akıl) aracılığıyla kendisine gelen bilgileri hakikatlerine uygun olarak değil de yanlış olarak imgeleyecektir. Farabi, burada sezgi yoluyla gelen bilginin muhayyile kanalıyla bir tür görünüme sahip olmasından, kişinin ancak bir bütün olarak kavrayabileceği bilginin duyusal verilere dönüşmesinden bahsetmektedir. Eğer muhayyile hata yapmazsa, bu bilgiler asıllarına uygun olarak görünüme sahip olurlar.

Platon gibi Farabi için de insanı yanılsaya düşmekten alıkoyan araç mantıktır. Daha sonra değineceğimiz üzere, Farabi'nin aynı zamanda mantığın konuları arasında yer verdiği burhan cedel ve safsata, hatadan ve yanılmaktan kaçınmayı gösteren bir uygulama ve mukayese yollarıdır (Şerif, 1997:49).

1.2.4. Bilgi- Ahlak İlişkisi

1.2.4.1. Platon'da Bilgi-Ahlak İlişkisi

Ahlak, genel anlamda, mutlak olarak iyi olduğu düşünülen ya da belli bir yaşam anlayışından kaynaklanan davranış kuralları bütünü; bir kimsenin iyi niteliklerini ya da kişiliğini ifade eden tutum ve davranışlar bütünü, huydur. İnsanların kendisine göre yaşadıkları, kendilerine rehber aldıkları ilkeler bütünü ya da kurallar toplamıdır. Felsefenin ahlaka bakışı ise, ödev, yükümlülük, sorumluluk, gereklilik, erdem gibi kavramların analizi, doğruluk ve yanlışlıkla, iyi ve kötüyle ilgili yargıların ele alınması, ahlaki eylemin

doğasını soruşturulması ve iyi bir yaşamın nasıl olması gerektiğinin açıklanması şeklindedir (Cevizci, 1997:16-17).

Filozoflarımızın ahlak alanıyla ilgili sıkça değineceği kavramlar “iyilik”, “kötülük” ve “doğruluk”ur. Biz, doğruluğun neliğine ilişkin açıklamalarımızı çalışmamızın önceki bölümlerinde ele almıştık. Burada kısa bir hatırlatma olarak, çeşitli filozoflarca farklı yorumlanmış olan doğruluk için onun, inanç, düşünce ve kanaatlerimizin, esas alınan bir ölçüte göre yargılanması ve sonuçta doğru ya da yanlış gibi nitelemelerin ortaya çıkmasıdır diyebiliriz. “İyi” ise, arzunun ve değerin nesnesi olan, rasyonel iradenin değerli bulduğu, irade tarafından istenen, arzu edilen şeydir. Farklı “iyi” türlerinden söz edilebilir. İlki kendiliğinden iyi olduğunu söyleyebileceğimiz şeydir. Buna göre, bir şey, kendisindeki temel bir özellikten, onu değerli ya da arzu edilir bir şey olarak görmemize imkân veren özsel bir nitelikten dolayı iyi olduğunda, asli olarak, bizzat kendi başına iyi olur. İkinci bir tür iyi ise, bir şey kendisi için ve kendisinden dolayı değil, doğurduğu yararlı sonuçlardan dolayı iyidir. Yani o, başka bir şey için arzu edilir. Üçüncü tür bir iyide ise, bir şey, başka bir iynin elde edilmesine vesile olduğu için iyidir (Cevizci,1997:384). Kötülük ise, kusurlu, yetersiz, zarar verici, mutluluğu engelleyici olarak ahlaki bakımdan, iynin karşısında yer alandır (Cevizci, 1997:421).

Felsefe tarihinde, iyiliği erdemle, erdemi mutlulukla ve onu da bilgiyle özdeşleştirerek felsefi sisteminin temeline oturtan ilk kez Sokrates olmuştur. O, iyiyi ve doğruluğu, mutluluk ve yararlı olanla özdeşleştirirken, yararlı olanı da, insanın ihtiyaç duyduğu, eksikliğini yaşadığı, insanın doğasının bir parçası olan şey olarak belirtmiştir. Ancak insan, gerçek ihtiyaçlarının neler olduğu konusunda yanılgıya düşebilir ve eksikliğini duydukları şeyin değil de, kendileri için zararlı olan şeyin dahi peşine düşebilir. Çünkü iyi ve doğru davranışın (Sokrates buna erdemli olmak da der) temelinde bilmek yatar. Bilmek, aynı zamanda iyiliğin insanın kendi doğasında yer aldığı için, insanın kendini, kendi doğasını bilmesini de gerektirir. Böylelikle bilgi, insanı doğru eyleme, bilgisizlik de eğri, yanlış eyleme götürür. Böylece, “iyi”, onun felsefesinde, uzlaşım ile değil insanın doğasına uygunluğuyla belirleniyordu (Akarsu, 1998:40). Sokrates’in vardığı sonuç, erdemli olmanın (ahlaklı olmak)

bilgili olmakla özdeş olduğu ve erdemin, insanın doğasında bulunduğu için öğretilmeyeceğiydi (Akarsu, 1998:106).

Sokrates'in öğrencisi olan Platon'un felsefeye başlangıç noktası, Sokrates'ten devraldığı, ahlak üzerine araştırmalardır (Akarsu, 1998:103). İyilik, doğruluk, yani genel anlamda erdemlilik üzerinde konuşan Platon, önemli olanın yaşamak değil de iyi yaşamak olduğunu (Platon,2005:28) söyler. Platon evrendeki iyiliğin karşısında zorunlu olarak bulunan kötülüğün Tanrısal, soyut bir alandan değil, ölümlü ve değişken tabiattan yani dünya üzerindeki şeylerden kaynaklandığını söyler. İnsanın bu kötülüğe yenik düşmemesi onun evrene hakim olan iyi ruha yani Tanrıya benzemesiyle mümkündür. Bu benzeyişse gerçek zeka keskinliği, adalet ve dinlilik ile mümkündür. (Platon, 1997j:90). Hocası gibi, iyi olmakla bilgili olmayı özdeşleştiren Platona göre gerçekten bilmek isteyen birinin görevi, iyi ve kötüyü ayırt ederek, kötülüğe meylettiren maddi şeylerden uzaklaşarak erdemli olmaktır. Onun, iyiliğin kendisi olan Tanrıyı (bunun biz onun iyi ideası olduğu şeklinde almıyoruz) kendine örnek alması için iyinin ne olduğunu bilmesi gerekir. Böylece bilgi, insanı Tanrı gibi olabilme özlemine ve bu yönde bir çabaya doğru itmektedir. İyiyle özdeşleştiği takdirde insan kutsallığa, en yüksek erdeme ve mutluluğa erişmiş olacaktır (Birand, 1964:68; Sahakian, 1990:57).

Ancak iyilik ve kötülüğün kaynağı neydi? Platon'a göre, iyilik ve kötülük, şeylerin özlerinde değildir. Örneğin gübre, hangi bitkinin köküne konulursa iyi gelir ama yeni sürgünlere ve filizlere konuldu mu onları öldürür. Bunun gibi zeytinyağı her çeşit bitkinin en büyük düşmanıdır, hayvanların tüylerini berbat eder ama insan bedenini, kıllarını kuvvetlendirir (Platon,1997i:22). Şu halde iyilik ve kötülük olarak niteleyebileceğimiz durumlar ancak şeyler hakkında bilgili ya da bilgisiz oluşumuza göre yaptığımız eylemlerle ortaya çıkar. Platon'un da ifadesiyle, iyi bir şey olan bilgelik ve kötü bir şey olan bilgisizlik dışında dünyada iyi ve kötü başka hiçbir şey yoktur. Kişinin sahip olduğu şeyler, akıl ve bilgiyle kullanılınca değerleri artar, fakat yalnız başlarına hiçbir kıymetleri yoktur. Çünkü iyi denen şeyler bilgisiz kullanıldıkları zaman, karşıtlarından daha beter birer kötülük olur

(Platon, 1997a:28-29). Sağlık, güç, güzellik, zenginlik gibi nitelikler de aklın ışığında doğru kullanıldıklarında faydalı, kullanılmadıklarında ise zararlıdır. Ölçülülük, adalet, cesaret, zekâ, bellek, asalet ve benzeri manevi nitelikler de faydalı oldukları kadar zararlı olabilmektedir. Örneğin cesaret; düşüncesiz bir şey olursa sadece bir tür pervasızlıktır. Düşüncesizce pervasız olmak, bir insana zarar verirken akla dayalı bir pervasızlık insana fayda temin eder (Platon,2007a:100).

Şu halde, doğruluk, iyilik ve kötülük duyusal şeylerin kendi doğalarından kaynaklanmıyorsa, o halde ya insanların haklarında uzlaştıkları ve birbirlerine öğrettikleri bir şeydi, ya da insanın kendi doğasında bulunup sonradan öğrenme ile bilinebilecek bir şey değildi. Platon'un tercihi ikincisiydi. Ancak burada da ortaya çıkacak problem eğer erdem herkesin ruhunda zaten varsa o halde herkesin erdemli davranması gerektiğidir. Oysa görülen bunun zıttıdır. Şu halde bu öğretiye ilave edilmesi gereken erdemin herkesin ruhunda olduğu yanı sıra onu tamamen açığa çıkarmak sıradan insanın değil, filozof ruhların işidir. O halde sıradan insan için erdemin ruhunda bulunması çok da bir şey ifade etmeyecektir, çünkü o açığa çıkamayacaktır. Aslında zaten Platon da sıradan insanla ilgilenmiyordu. Öğretisi, yalnızca filozof ruhların hakikatin tamamını ortaya koyacağı ve sıradan insanın da bu hakikatlere kayıtsız şartsız inanması ve uymasıydı. Toplumun yargısının hiçbir önemi olmayıp, doğruyu, eğriyi bilen tek yetkin yargıç olan kimsenin yargısının izlenmesi gerektiğinin söylenmesi (Platon, 2005:26) bu söylediklerimizin kanıtı durumundadır. Bu yetkin yargıç, kuşkusuz ki kendini aklın süzgecinden geçirerek doğrulara ulaşmış, iyi ve kötü hakkında onları birbirinden ayırt edebilme kabiliyetine sahip olmuş olmalıdır. Yine bu duruma bir başka kanıt da Platon'un filozof olmayan insanları bilgiyi öğrendikleri yere dikkat etmeleri uyarısında bulunmasıdır. Ona göre, eğer iyi ve kötüyü ayıracak şeyler biliniyorsa (bu temyiz kuvvetinden farklı olarak felsefi bir güçtür) bu durumda herhangi bir kimseden (s sofist dahi olsa) bilgi korkmadan satın alınabilir, yok bilinmiyorsa en değerli bir nimet (bilgiyi) adeta bir zar oyununa bağlanmıştır. Örneğin, satın alınan yiyecek yenmeden önce bir kaba konularak hakkında bilenlerden çeşitli

bilgiler alınarak yenilip yenilmeyeceğine karar verilir ve yiyeceğin zararı bir ölçüde önlenmiş olur. Ancak bilgi böyle bir kap içinde tutulmaksızın (hakkında iyi ya da kötü olduğuna dair görüşler alınmaksızın) satın alındığı anda doğrudan ruha yerleşir, benimsenir. İyilik (sanılan şey) işte bu noktada kötülük olmuştur (Platon,1997ı:9). Ancak Platon'un erdemin öğretilabilir bir şey olmadığına dair Protagoras'da getirdiği kanıtlar bizce onun asıl düşüncelerini serimlemekten oldukça uzak, alelade şeylerdir. Platon bu hususta şu örneği getirir: Eğer doğru ve yanlış olan şeyler uzlaşımdan kaynaklanan öğretilabilir bir şey olsaydı o halde nasıl ki mimarlık üzerine konuşulduğunda sadece meslekten anlayanların bu konuda sözlerine itibar ediliyorsa doğruluk, ölçülülük gibi erdemlerden bahsederken de sadece bu işten anlayanların görüşüne başvurulması gerekirdi. Oysaki herkesin bu konuda söyleyeceği şeyler vardır (Platon, 1997ı:20). Yine Platon'un ciddiyetle savunmadığı bir başka kanıtı, erdemin öğretilabilir bir şey olması halinde kendileri erdemli olan insanların çocuklarının da öyle olmasını sağlamaları gerekirken durumun her zaman böyle olmadığı (Platon, 1997ı:25) şeklindedir.

Tüm bunlardan çıkarabileceğimiz sonuç, erdemin herkeste olduğu ama onları ancak filozofların açığa çıkarabileceğidir. Dolayısıyla erdem bilgidir ve (zaten ruhta bulunan şeyi hatırlatmak suretiyle) öğretilir ancak yalnızca filozof ruhlar bu bilgileri hatırlamakta başarı gösterebilirler. Erdemin ruhta var olduğunu ve keşfinin filozoflara has olduğunu söylemek aynı zamanda onun uzlaşma dayanmadığı anlamına da gelmektedir. Böylece Platon sofistlerin bilgide ve nihayet ahlakta savundukları göreceliğine doğru sürüklenmemiş ve her zaman aynı şekilde geçerli olacak bir değer ölçüsü fikrini zedelememiş olur (Akarsu, 1998:106). Aynı zamanda bu öğretisiyle o, filozof krallarını en yüksek yere oturtmuş olur.

Aslında Platon'un bilgi kuramı da bu noktada kendini göstermeye başlıyordu. Çünkü Platon'u bu sonuca vardıracak olan, onun, iyi ve doğrunun bilgisinin ya da ahlaksal olsun olmasın tüm bilgi çeşitlerinin öğretilabilir bir şey değil de zaten ruhta hazır olup düşünme, anımsama gibi yollarla açığa çıktığını ileri sürmesiydi (Platon,2007a:73) (Platon'un bu görüşüne daha

sonraki bölümlerde değineceğiz). Platon'un, idealar kuramından henüz bahsetmediği Menon'da, "Erdem öğretileniyorsa o, bilgi değildir." (Platon,2007a:127) ifadesinden anladığımız, erdemin zaten ruhta var olduğu için öğretilmeye ihtiyaç duymadığı ve aynı zamanda erdemin (gerçek bir bilgi olmakla birlikte) uzlaşma ve duyumsamaya bağlı gelişen duyusal bir bilgi olmadığıdır. Platon Menon'da henüz idealar kuramını ileri sürmediği için buradaki bilgi kavramını biz gerçek bilgi olarak ele almayıp, yalnızca duyu bilgisiyle sınırlamak durumundayız. Onun ortak kavramlar kullanmaktaki hassasiyetini düşünürsek tartışmayı yürüttüğü kişinin bilgiden anladığı anlamı (yani bilginin duyusalla ilişkili olduğu anlamını) kullanmak zorundaydı.

Oysa Platon'un daha önce kaleme aldığı Protogoras'da, "İyiler ve kötüler arasındaki bu evrende, kötü bir seçime sebep olan şey, bilim ve ölçme diye kabul edilen şeyin eksikliğinden, yanlış hareketlerden, bilim noksanlığı ve cahillik yüzündendir" demektedir. Cahillik ise, değerli şeyler hakkında yalan yanlış şeyler bilmektendir (Platon,1997ı:70-71). Bu diğer bir anlamda kimsenin bilerek kötülük yapmayacağıdır. Oysa Platon, Menon'da erdemin bilgi olmadığını söylüyordu. Bizce durum bir fikir değişikliği değil, yalnızca Protogoras'da kendi öğretisi olan ruhta bulunan, gerçek bilgiden bahsederken, Menon'da duyu bilgisinden bahsetmiş olmasıdır. Dolayısıyla Menon'da erdemin duyusal bilgiye dayanamayacağı, aksi takdirde bunun bir uzlaşım sonucu meydana gelmiş olduğunu söylemek zorunda kalacağımızın söylenmesine karşın Protogoras'da erdemin gerçek bilgiye bağlı olduğu ve bu gerçek bilgiye sahip olanın da erdemsiz davranışlarda bulunamayacağı anlamına gelir.

Bunu şöyle açıklayabiliriz: Platon erdemden bahsederken çeşitli erdem örneklerini değil tek bir erdemi arıyordu. Adaletli, cesur, bilgili ve dindar olmak çeşitli erdem örnekleriydi. Bir kişinin erdemli olduğunu söylemek tüm bu meziyetlere sahip olmasından geçmekteydi (Birand, 1964:60). O halde erdemli olmak, tüm ahlaki anlamda iyi dediğimiz davranışları içeriyorken bu davranışlara sahip olmak, erdemin gerçekte ne olduğunu bilmekten, yani onun ideasından geçer. Buna göre, gerçek iyinin, gerçek adaletin, gerçek cesaretin yani erdemin ne olduğunu bilen birisi (daha doğru deyişle bir

filozof) yani tüm şeyleri ve ahlaki değerleri (yani ideaları) bizzat keşfederek, içselleştirerek, tüm benliğini değiştirecek şekilde bir bilgiyle bilir. Böyle bir bilgiyle bir şeyi bildiğiniz zamansa bunun aksi bir şeyi düşünmeniz, onu yapmamanız, ona boyun eğmemeniz mümkün olmaz. O halde iyiyi, erdemliliği böyle bir bilgiyle bilmiş bir filozofun ona uygun davranmayacağını ve bunlardan haberi yokmuş gibi tavır takınacağını nasıl düşünebiliriz ki? Bunun diğer bir deyişi de bilen (yani ideaların gerçek bilgisine ulaşan) kimsenin (yani gerçeği bilen filozofların) kötülük yapamayacağıdır. Şu halde bu konuda söyleyebileceğimiz diğer bir şey de Joad'ın da farklı yollardan dile getirdiği gibi Platon filozoflar dışındaki kesime ahlak bilincini vermemiştir (Joad, 1985:21). Onların ahlaki davranışı yasalara boyun eğmesiyledir. Onlar eğer yasaları yapan filozofların kendilerine ön gördüklerini öğrenmemekte ısrar edip bilgisizce davranıyorlarsa (buradaki bilgisizlik filozofa mahsus olan değil, yasalardan bihaber davranmak) cezalandırılmaları gerekir. Üstelik de bilgisizlikle kalınmayıp bilmediği konularda bilge gibi davranan bir kişi varsa bunun cezası oldukça şiddetli olmalıdır. Ancak bunun yanında saf niyetle yalnızca bilinçsizce yapılan bir kötülük varsa bunun cezalandırılmasında daha hoşgörülü davranmak gerekir (Platon, 2007b:355). Sonuçta filozofun mecburen iyi olmak zorunda olduğunu, halkınsa kendi iradeleri doğrultusunda yasaların öngördüğüne uygun davranması ile ahlaka uygun davranacağını söyleyebiliriz. Kişi ruhça nasıl biri olmak istiyorsa öyle olacaktır(Platon, 2007b:411); Bir filozof, sıradan bir kötü ya da sıradan bir iyi. Ahlak yasa koyuculara bağımlı bir şeyse bunun anlamı Platon'un sofistler gibi ahlakın uzlaşımaya dayalı olduğunu düşünmesi miydi? Platon böyle düşünmez çünkü onun yasa koyucuları demokratik bir yönetimle iş başına gelmiş sıradan insanlar değil, en yüksek bilgiye (buna istersek Tanrısal bilgi ya da ideaların bilgisi diyelim) sahip olan filozoflardı ve onlar değişmez, Tanrısal ilkelere (ideaların kendisine) göre ahlaki olanı belirliyorlardı.

Dolayısıyla İlk diyaloglarında Platon'un Sokrates'in etkisi altındaki ahlak görüşü nedeniyle iyiliği bilen iyi olacağına ve kimsenin bilerek, isteyerek kötülük yapamayacağını söylemesi zamanla yalnızca filozofun gerçeği bilebildiği için kötülük yapamayacağı şekline dönüştü. Sıradan

insanın zaten gerçek bilgiye erişmesi mümkün olmadığı için kötülük onda bilgi eksikliği olmaktan çıkıp ruhlarının farklı yapısına bağlanmıştır. Birand'ın dediği gibi, Kötülük, belirli hastalıkların vücuttaki bazı zararlı etkileri sonucu olabileceği gibi yanlış eğitim, kötü siyasi tesirler de insanın kötüleşmesinde rol oynar (Birand, 1964:60-61). “Yanılmanın, kötü davranışın nedeni bilgisizlik, öfke (yaratılıştan olup kavgacı ve başa çıkılmaz bir dürtüdür) ve hazzdır (öfke gibi zorla değil, insanı aldatarak kendi isteğini yapar) (Platon,2007b:355). “insanın bilerek kötülük yapmayacağı” durumu sıradan insan için ancak onun tüm bakımlardan kendine zararlı olacağını bildiği şeyi yapmayı seçmeyeceğidir. Çünkü bir kötülüğü seçen kişi bunu ancak kendisine iyi görünen taraflarından dolayı seçmiştir (Copleston, 1998:97).

1.2.4.2. Farabi’de Bilgi-Ahlak İlişkisi

Sokrates ve Platon gibi Farabi de ahlakla mutluluğu birleştirmeye çalışır. İnsanlar için, iyilik ve mutluluk, yöneldikleri hedeflerden başka bir şey değildir (Ülken,1957:169). İyi ve kötünün kaynağını ararken o da Platon gibi, “iyi”nin ve “kötü”nün şeylerin doğasında bulunmadığını söyler. Örneğin, nefsin tutkuları, arzu, öfke, zulüm, cimrilik gibi melekeler kendi özünde kötü değildir. Çünkü bir şeyin kötü olmasında ölçüt onun bedbahtlık vermesi iken, iyi olmasının ölçütü ise mutluluk vermesidir. Şu halde eğer bu saydıklarımızı mutluluğu elde etmek için kullanırsak ahlaklı; ancak mutsuzluğa neden olacak şekilde kullanırsak da kötülüğe neden olmuş oluruz (Farabi, 1987:61). Böylece o, iyiliği mutluluk; kötülüğü de mutluluğun engellenmesi olarak yorumlar. Ancak kendi doğasında iyi olan yani mutlak anlamda iyi olan tek bir şey vardır ki o da mutluluğun kendisidir. O, diğer şeylerde olduğu gibi, kendisiyle bir başka şeye ulaşmak için istenmez (Farabi, 1987:39; Farabi,1980:39).

İyiliği mutlulukta aramamız gerekiyorsa o halde sormamız gereken soru mutluluğu nerede bulacağımızdı. Onun elde edilmesi Farabi’ye göre, erdemlerle mümkündü. Dünya ve ahiret mutluluğunun elde edilmesini sağlayan en yüksek yetkinlik olan mutluluğa ulaşmak, nazari, fikri, ahlaki erdemler ve pratik sanatlarla, onların hepsine bir bütün olarak sahip olmakla

gerçekleşir. Dolayısıyla mutluluğun ilk şartı, en son gayeleri yalnızca varlıkları ve onların içerdiklerinin akılla anlaşılmasını kesinlikle sağlayan ilimlerden ibaret olan nazari erdemlerdir. Nazari bilgi, iradenin alanına girmeyen, değişmez makulleri kavrar. Mutluluğun ikinci şartı olan fikri erdemler ise, iradenin alanına giren, zaman ve mekâna göre değişen olaylarla, kavramlarla ilgilenir (örneğin, demokrasi, kanun koymak gibi) (Farabi,1980t). Mutluluğun üçüncü şartı olan ahlaki erdemlere gelince, onlar fikri erdemnin incelemeleri sonucu onun önerdiği yolların doğru veya yanlış; iyi veya kötü olmasını inceler Farabi onları, iffet, yiğitlik, cömertlik, adalet gibi, nefsin eğilimlerine ilişkin özellikler olarak sıralar (Farabi,1999:69-70). Farabi, Platon'dan farklı olarak mutluluğu ve erdemi yalnızca düşünme gücüyle sınırlamıyor, aynı zamanda eylemin de gerektiğini söylüyordu. O, "Bu şeyleri bilmekle birlikte uygulamayla bütünleşmezse bu bilgi batıl ve anlamsız kalır" (Farabi, 1993) diyerek bilgiyi uygulamayla destekler.

Ahlaki erdemlerin birtakım özellikleri vardır. Bunlardan ilki erdemlerin iradeye dayanmasıdır. İradi iyilik, insanın faal akılla kendisine verilen ilk bilgileri kullanmak suretiyle mutluluğu bilmesi, arzu gücüyle onu istemesi, ameli güçle onu elde etmek için gerekeni yapmasıylaadır. Duyum ve hayal gücü mutluluğu kazanmak için gerekli fiillere doğru yönelmek konusunda eğer nazari güce boyun eğerse bu durumda insanda meydana gelen her şey bütünüyle iyi olur (Farabi, 1980:39). Ancak insan, iyiyi olduğu kadar kötüyü yapma imkânına da sahiptir ve ona bunu yapacak güç doğuştan verilmiştir (Farabi, 1993:32). insan, doğuştan ne fazilete ne de eksikliğe yani kötülüğe sahiptir. Ancak onda doğuştan farklı yatkınlıklar vardır. Bu yatkınlık kişiyi sınırlamaz, zorunlu bırakmaz; sadece bir takım şeylerin daha kolay gelmesini sağlar. Bu nedenle de kişi zamanla kendisine hangisi daha kolay ve cazip gelirse o alandaki fiillere yönelir. Hatta zamanla kendisinde oluşan iyi ya da kötü bir ahlaki kendi iradesiyle zıddına çevirmesi de yaptığı alıştırmalarla, eğitimle mümkündür(Farabi, 1980:41-42; 1987:31; 1993:30-34).

Ahlaki erdemlerin ikincisi ise, erdemnin genel geçerliği olan bir iyilik için söz konusu olmasıdır. Çünkü bireyin menfaatiyle sınırlı iyilikler erdem olamaz. Hiçbir iyilik, başkaları için istenmedikçe erdeme dönüşmez.

Üçüncüsü ise eylemlerin tesadüfî olarak gerçekleşmemesidir. İnsan, iyi fiilleri tesadüfen ya da gönülsüz olarak kastı dışında yaparsa bu durum mutluluğa sebep olmaz. Eylemler, bilinçli bir tercihle olmak zorundadır (Farabi, 1993:30). Dördüncü özelliği ise eylemlerin devamlı olma zorunluluğudur. Çünkü mutluluk, kişinin tüm hayatında baştan sona “iyi” yi tercih etmesiyle elde edilir (Farabi, 1993:30).

“Yalnız insanın bilincinde olacağı mutluluk yalnızca nazari düşünme gücüyle bilinir. İnsan mutluluğa, faal akıl tarafından kendisine verilmiş olan ilkeleri ve ilk bilgileri kullanmakla ulaşır.” (Farabi, 1980:39) sözü Platon’un kimse bilerek kötülük yapmaz sözünü hatırlatır. Yukarıda yaptığımız açıklamaya yeniden dönmeden Platon’un bu sözünden çıkardığımız, gerçek bilgiye ulaşan bir kimsenin artık kötülük yapamayacağı şeklindeki yorumu Farabi için de yapabileceğimizi söyleyebiliriz. Çünkü Farabi’ye göre, mutluluk, ilk bilgilerin faal akıl tarafından insana verilmesiyle mümkün olur ve insan eğer nazari gücünün yetkinleşmesinde gevşeklik gösterirse, böylece mutluluğun gerçek bilincine varamayarak ona doğru yönelemezse hayatında mutluluk dışındaki şeyi amaç edinmiş olur (Farabi, 1980:39). Farabi’nin insanların her birinin faal akıl tarafından verilen bilgileri alma kapasitelerinin farklı olduğunu söylemesi de görüşümüzü desteklemektedir (Farabi, 1980:40).

Ona göre, insanın iyi, kötü, doğru olanı bilmesinde bir rehber, öğretmene ihtiyaç vardır. Çünkü her insan, mutluluk değerlerinin ve ona ulaştıracak diğer değerlerin neler olduğunu bilmeyebilir. Ancak bazı insanların diğerlerine göre daha fazla bir rehber ihtiyacı olurken bazılarının da kılavuzdan fazlasına, yani bir güçle dürtülmeye, zorlanmaya ihtiyacı vardır. Halkın çoğu bu konumda olduğu için bunları yönetecek kimselere ihtiyaç vardır (Farabi,1980:43-44). Çünkü her insan güçlü bir sanat, ahlaki erdem ve fikri erdeme sahip değildir (Farabi,1999:78). Farabi’nin bu düşüncesi de yine Platon’un ahlak bilincini halka değil de seçkin kesime has kılmış olmasını hatırlatır. Yine Platon’un filozofu gibi Farabi’nin yöneticisi de kimsenin kendisini yönetmesine ihtiyaç duymayandır (Farabi,1980:44).

Farabi'nin ahlak felsefesinde iki temel kavram olarak yer alan "iyi" ve "erdem" üzerinde söylememiz gereken önemli bir husus, bu kavramlardan biriyle görecelilik diğeriyle de evrenselliğin kastediliyor olmasıydı. Oktay,'ın da ifadesiyle, Farabi'de "iyi", bir değer olarak bireysel ve kültürel özellikler taşır ve görecelidir. Erdem, bireysel ve kültürel niteliklerin ötesinde ve görecelikten olabildiğine uzaktır (Oktay, 2005:184). Bu nedenledir ki Farabi, neyin iyi, doğru, neyin kötü olduğunu keşfetmenin düşünmeyi, akletmeyi gerektirdiğini(Farabi,t.y.g:154) söylerken ameli eylemlerin gerçekleştirilmesini alışkanlığa bağlanmıştır (Farabi, 1993:36). Sonuç olarak o,ahlaki erdemleri akli kazanımlara, yani ameli nazara, bağlamış, bir bütün olarak ahlakın tayinini ise bilgiye bağlamıştır (Ülken,1957:169). Akıl, hayır ve şerri ayırt etme yetisine sahip olunca, bilgi de faziletlerin en büyüğü ve amelden en üstünü olmaktadır (Farabi, 1993:31-33). Böylece görülüyor ki Farabi'nin rasyonalizmi ahlak anlayışında da etkindir. Ahlaki gelişim yalnızca bedeni davranışlara değil aynı zamanda akli bir çabayla mümkündür. (Çağrı,1989:73)

Farabi'nin mutluluğun iyi olduğu, iyininse mutluluk veren şey olduğu şeklindeki söylevi, önce, insanın maddeye ihtiyaç duymayacak bir mertebeye ulaşması (Farabi,1990d:25) ve sonra da en yüksek iyiliğin zorunlu varlığın bilinmesiyle gerçekleştiğini söylemesiyle adeta kısır bir döngüden kurtulmuş ve iyilik nihai bir kaynağa bağlanmış olur. Farabi'de olduğu gibi Platon'da da en yüksek ve salt iyi, tüm diğer şeylerin kendisinden taşıdığı ya da pay aldığı yüce bir varlıktır (Farabi, t.y.a:83). Farabi'nin zorunlu varlık ya da Tanrı dediği Platon'unsa "iyi " adını verdiği bu varlık üzerinde daha sonra duracağız. Ancak konumuzla irtibatı açısından şu kadarına yer vermemiz gerekir ki, kanaatimizce, filozoflarımız için ahlaksal göreceliğe düşmekten bizi alıkoyan, evrensel ahlaki ilkelerin kabulünde sebep teşkil eden tüm varlık ve ilkelerin kaynaklarını kendisinde borçlu oldukları, adı ister "Tanrı", isterse "İyi" olsun, bu yüce varlıktır. Kendisinde sınırsız bir iyiliği barındıran bu nihai kudret, hakkında her ne kadar aklın ve mantığın doğrultusunda konuşabilmek mümkün olsa da, idrakinin akılla değil de ancak sezgisel bir bilgiyle mümkün olduğu bir alanda yer alır. Böylece her iki filozofumuz için de ahlakın pratik

hayata dönük yönü, hakkında akılla hüküm verebileceğimiz bir bilgi alanını gerekli kılarken, onun teorik yönü salt aklın yetmediği sezgisel bir bilgi edinimi gerektirir.

Sonuç olarak Farabi, insani bir görev olan mutluluğa erişmeyi akli ve felsefi yetkinliğe, tutkulardan kurtulmaya bağlamıştır. O, mutluluğun akli bir çabayla elde edilmesini söylerken Aristo'dan, faal akılla ittisal ve maddeden uzaklaşarak Tanrıya benzeme konularında ise Platon'dan etkilenmiştir (Çağrı, 1989:75).

1.2.5. Bilgi Dereceleri

1.2.5.1. Platon'da Bilgi Dereceleri

Platon'da varlıkların, varlık derecelerine göre hiyerarşik bir şekilde sınıflandırılması, öte yandan bilgilerin de bilgi veya doğruluk derecelerine göre hiyerarşik bir biçimde sınıflandırılması anlamına gelir. Çünkü Platon'a göre, bilginin doğruluk derecesi, onun konu olarak aldığı şeyin veya nesnenin varlık derecesine tabidir. Bu şey ne kadar var ve gerçekse, onun bilgisi de o ölçüde doğrudur (Arslan, 2006: 315). Genel itibariyle, Platon'da 4 farklı türdeki varlık ve bunlara karşılık gelen dört farklı bilgi türü vardır.

Platon'un nesnelere göre ayırt ettiği bilgi dereceleri Devlet'te ayrıntılı bir şekilde yer almaktadır. Bu eserde Platon, duyular âlemini ve kavrananlar âlemini şöyle bir benzetmeyle zihinde canlandırır: Önce, kavranan dünya ve görünen dünya olarak iki ayrı dünyanın düşünülmesini ister. Yine zihinde bir de öyle bir çizgi canlandırılсын ki der, bu çizgiyi ortadan ikiye bölelim ve bunun bir yarısı görünen dünyayı, diğer yarısı da kavranan dünyayı temsil etsin. Görülen dünya kısmını da ikiye bölelim bunlardan ilki, en aşağı, en karanlık, sahte bir varlık derecesinde olan cisimlerin yansımaları ve gölgeleridir. Bu alandan elde edilen bilgi bize sanı bilgisini verir. Bu ilk bölümden sonraki ise ilkinden daha gerçek olan, canlı varlıkların ve insanların ürettiği nesnelerin olduğu bölümdür. Bunlardan elde ettiğimiz bilgi ise bize inanç bilgisini verir.

Zihnimize canlandırdığımız bu çizginin kavranan dünyayı temsil eden bölümüne gelince, bunu da kendi içinde ikiye böleriz. Bu bölümlenmenin ilk basamağında aklın varsayım tekniği kullanabileceği bir alan vardır. Bu alana girebilen ruh için, bir alt çizgide ifade edilen canlılar ve nesneler dünyası adeta bir yansı olarak değerlendirilir. Ruh'un bilgiye gidiş sürecinde dayanabileceği bir ilk ilke, gerçeklik alanı olmadığı için o, bilgiye temel olması için kendisine varsayımları almak zorunda kalır. Bu varsayım zaten bir ilk ilke olacağı için artık akıl bu ilkeden sonuca doğru ilerler. Örneğin geometricilerin, matematikçilerin bilgi edinimlerinde dayanak olarak birtakım varsayımları vardır. Bu varsayımlar görünen dünyanın nesneleri üzerine fikir yürütme esasına dayanır. Ancak bu bilim adamlarının asıl düşüncesi bu görünür nesneler değil, bu nesnelerin benzediği soyut şeylerdir. Örneğin tek, çift diye nitelenen sayılar, üç çeşit aç kabulü ve dörtgenler. Bunlar hep bir varsayıma dayanır ve matematikçiler de geometriciler de bunların ispatı için uğraşmazlar artık. Onların çizdiği dörtgen, duysal dünyaya ilişik olup fakat aynı zamanda bilim adamının zihninde çizilen şekilden ayrı bir soyutluğa, yalnız düşüncenin görebildiği üstün bir şekle tekabülîyeti söz konusudur. İşte bu ön kabullerden, bu varsayımlardan yola çıkarak, onların üzerine yeni bilgiler ilave ederek başka teorileri ispatlamaya girişirler. Buradan elde edilen bilgi akli çıkarım bilgisidir. Kavranan dünyanın ikinci kısmına gelince, artık burada ruh, varsayımlarla ilgilenmez. Çünkü varsayım için, görünen dünyanın nesnelerini düşünmek, onlardan yola çıkmak gerekmektedir. Oysa ruh, burada doğrudan ilkelerle ilgilenir, kavramlar (idealar) onun araştırmalarının dayanaklarıdır artık. Varsayımların üstündeki bütünün ilkesine yükselir. Bu ilkeye yükselince, ondan çıkan bütün sonuçlara dayanarak varacağı son yere varır. Bu kısımda aklın kendiliğinden diyalektik gücüyle kavradığı şeyler olup, duysal hiçbir şeye başvurulmaz. Kavramdan kavrama geçilerek gene bir kavrama varılır. Bu son alan kavrayış bilgisini verir bize. Böylece en aşağıdan en yukarıya, Platon'un ifadesiyle, en karanlık olandan en aydınlık olana doğru bir düşünüş yolu ortaya çıkmış olur. Platon'un Bilgi edinme sürecindeki en alt kademedeki bilgiden en yüksek bilgiye doğru geçişin dört aşaması işte böyledir (Platon,1971:196-197).

Buna dört bilgi türüne karşılık gelen düşünüş yolları sırasıyla; En yüksek bölüm kavrayış (noesis), ikincisi çıkarış, akıl (dianoia), üçüncüsü inanç (pistis), dördüncüsü tahmin ya da sanıdır(eikasia). Bunlardan ilk ikisi episteme (bilgi), son ikisi içinse doksa (sanı) denilmektedir. Şu halde insan zihninin bilgisizlikten bilgiye erişimi iki alan üzerine uzanır; doksa alanı ve episteme alanı. Buradaki ayrışma, nesnelerin ayrışması üzerine dayanır. Doksanın, imgeler ile ilgili olduğu söylenirken, episteme ise, en azından noesis düzeyinde ilk örneklerle (idealar) ilgilidir (Copleston,1998;32). Kişi eğer kavramları nesnelerinden, örneklerinden soyutlayamıyor, evrensel ideaya yönelmek, kendinde olan şeyleri bilmek yerine duyusal olanla, uzlaşma dayananla sınırlı kalıyorsa, yanılabilmesi mümkün olan bu insanın bilgi sürecindeki durumu sanı düzeyidir (Devlet 476 d- 477 e). Sanı, inandırma ile meydana gelip ispata lüzum görmeyen ve iknaya yenik düşendir (Platon, 1997d:66). Örneğin bu insana adalet nedir diye sorulduğunda o, adaletin evrensel ideale erişmeyen, bir insanın ya da uzlaşma dayanan anayasanın tikel örneklerinden bahsediyorsa, kendinde bir adalet ilkesini, uylaşımsal olmayan bir ilkenin ve ölçünün bulunduğunu fark edemiyorsa, o insan sanı durumundadır ve imgeleri idealarla karıştırmaktadır. Ama bir insan adaleti tikel örneklerine bağlı kalarak değil de kendinde anlamışsa, tüm tikel örneklerin yargılanmasının ilkesi olan ideaya, evrensele yükselebiliyorsa, o zaman bu insanın akılsal durumu kesin bilgi (episteme, gnosis) durumudur. (Copleston, 1998; 32-33). Sanı ile kesin bilgi arasında yer alan akıl yürütmeye dayalı bilgi ise (matematiğin bilgisi), öğretimle meydana gelir ve ispata dayanır, ikna ile sarsılmaz (akılsal çıkarım ve ispata dayanarak doğruluğu tartışılabilir) (Platon, 1997d 66). Dolayısıyla o, ne tam olarak bir bilgidir ne de sanı kadar düşük değerlidir.

Platon'daki bilgi-sanı ayrımı bu iki alanın nesnelerini de ayırıştırır. Platon'un ifadesiyle, bu iki ayrı türdeki bilgisel faaliyetin kendilerine ait ve birbirlerinden oldukça zıt nesneleri vardır. Sanının nesnesi, hep geliştiği halde gerçekte var olmayan yani doğup ve ölen, dolayısıyla da duyum tarafından tasarlanan ve kendisinden önceki bir sebebe, nedene bağlı olandır (Platon, 1997d:28). Duyusal dünyanın tikelleri olan bu nesneler, sürekli

olarak değiştiklerinden yetkinlikten yoksun olarak sabit ve değişmezlik görevini yerine getiremeyen (Cross-Woozley,1989:70-71) görünüşte varlıklardır (Brun, 2007: 49). Sanının nesnesi, duyu dünyasından ibaretken (Platon,1971:166-167), bilgi düzeyindekilerin nesnesi, hiç doğmadığı halde her zaman var olan hep aynı kaldığı için düşünüşün yardımıyla akıl tarafından sezilen (Platon, 1997d:28) gerçek (zihne ait olmayan) varlıklardır (Brun, 2007: 49). Nasıl ki bilginin kendisi sabit ve değişmezse nesnesinin de sabit ve değişmez olması gerekir (Cross-Woozley,1989:70-71). Böylece, Platon'un kesin bilginin varlığından hiçbir kuşku duymaması onu bu tür bir bilgi için uygun nesneleri yani ideaları bulmaya sevk eder. şu halde ideaların Platon için önemi, ona bilgi için uygun nesneleri sağlamasındandır (Cross-Woozley, 1989:70-71).

Anlaşılacağı üzere, Platon'a göre bilgi her şeyden önce, her hangi bir bakış açısına göreli olmayacak ve her açıdan doğru olacak şekilde tümel ya da nesnel olmak durumundadır. İkinci olarak, bilginin tüm zamanlar boyunca geçerli olacak şekilde değişmez, ezeli ebedi olması gerekir. Bu yüzden, zorunlu doğruların bilgisi olmak anlamında bilginin mutlak ve kesin olması gerekir. Bu koşulları sağlayan bilgi Platon'da ideaların bilgisi olacaktır. Bu açıdan bakıldığında, duyuusal dünyanın sürekli değişen, değiştiği için de karşıt nitelikleri alabilen yani koşulsuz olarak her ne ise o şekilde kalamayan şeyler bilginin konusu olamazlar. Onlar sadece sanı ve inanç (doxa) konusu olabilirlerdi (Cevizci, 2007:128). "Nasıl güneşin aydınlattığı nesnelere baktığımız zaman, gözlerimiz onları açık olarak görür, görüş keskinlikleri yeniden ortaya çıkarsa ruh da bakışlarını hakikatin ve varlığın aydınlattığı (duyuların ötesindeki hakikate yani idealara) şeye çevirdiği zaman o şeyi anlar, tanır ve akıl sahibi olduğunu gösterir. Ruh karanlığa bulanmış olan, doğan ve ölen şeylere baktığında görüşü körleşecek, artık yalnızca kanılara (doksa) sahip olabilecektir; durmadan bir sanıdan öbürüne geçer durur, sanki akli yok olmuş gibidir." (Platon,1971:195). Filozofa uygun eğitim verildiğinde yanılmaz olan bilgiye, her zaman doğru kalan doğrulara varabilecektir. Platon'un ifadesiyle, güzelliğin kendi varlığına inanan, hem onu hem de katıldığı şeyleri görebilen, kendinde güzeli, güzel şeylerle, güzel şeyleri de

güzelin kendisiyle karıştırmayan kimse ancak gerçeği görendir. Bilgi ancak bu adamın durumu için söz konusu olabilir. Şu halde bilgi, nesneleri tamamen gerçek olup değişmez olan, kesinlikle var olup kesinlikle bilinebilir olan ve konusu varlığın özü olan şeydir (Platon, 1971:166-167).

Platon varlık ve görünüşü ayırması, sofistlerin içinde hareketi ifade ettikleri “varlıksız görünüşler”e karşı bir mücadele çabası olarak açıklanabilir. Platon’un görünüşün ait olduğu asıl varlığını ararken, sofistler varlığın göreceliğinden bahsediyorlardı. Platon’da önemli olan çokluk içinde, bu çokluğun varlık nedeni olabilecek bir birliği keşfetmektir (Brun, 2007: 49). “Varlıksız görünüş”ün reddedilmesi böylece, yukarıda da izah ettiğimiz gibi, bölünmüş çizgi analojisi ve şimdi yer vereceğimiz mağara alegoriyle anlatılmaktadır.

Platon, görünür dünya ile kavranan dünya ayrımını, ruhun zihinsel ilerleyişini sembolik dille anlatabilmek için mağara alegorisinde bulunur. Mağara zindanı, görünen dünyaya; mahkûmlar, dünya üzerinde yaşayan tüm insanlara; mağara içindeki ateş, güneşin yeryüzüne vuran ışığına; mağaranın kapısının önünde ve mahkûmların arkasında bulunan yoldan geçen nesneler, duysal tüm şeylere; mağaradan çıkınca görülen güneş ise iyi ideasına benzetilir.

Platon ilkin, yeraltı mağarasını ve burada ayaklarından ve boyunlarından zincirlerle bağlı, hareket edemeyen insanları göz önünde canlandırır. Bu mağara mahkûmlarının arkasında yüksek bir yerde ateş yanmakta ve mahkûmlarla ateş arasında da dik bir yol ve yol boyunca da kukla oynatıcılarının kullandıkları perde türünden alçak bir duvar yer almaktadır. İşte bu duvar arkasından ellerinde türlü malzemelerden yapılmış insana, hayvana ve birçok nesneye benzer kuklalar taşıyan insanlar geçiyor. Mahkûmların ise bağlı oldukları yerden görebildikleri tek şey, arkalarındaki ateşin aydınlığıyla karşılarındaki mağara duvarına vuran gölgelerdir. Mahkûmlar için gerçek diyebilecekleri şey, çeşitli adlarla adlandırdıkları bu gölgelerdir. Yürüyen insanlar konuştuklarında da bu sesleri gölgelerin sanırlar (Platon,1971:199-200). Şimdi, bir şekilde mahkûmlardan birinin kurtulduğunu düşünelim, başını çevirsin ve ışığa doğru yürüsün, o zaman

gölgelerini gördüğü nesnelere gözü kamaşarak, şaşkınlıkla bakar. Aydınlığa bakmaya bu adam zorlanırsa gözü ağrır, canı acır ve daha önce gördüğü gölgeler ona ıııkta gördüğü nesnelerden daha gerçek gelir. ıııkta bir müddet daha zorla tutulsa bu mahkûm, gerçek denilen nesnelerin hiç birini ilkin göremez hale gelir. Bu dünyayı görebilmesi için orda kalmaya alışması gerekir. Mahkûm, ıııkta durmaya devam ederse önce gölgeleri, sonra nesneleri, sonra gökyüzünü ve en son da güneşı görebilecektir. Ve o zaman anlayacaktır ki mevsimler, yıllar ve tüm görünen dünya ve hatta mağarada gördüğü tüm o gölgeler ona bağılıdır. Bu mahkûm için artık mağaraya dönmek dayanılmaz bir şeydir ve döndüğü vakit de dışarıda gördüklerini anlatmaya kalkışsa diğer mahkûmların alay konusu olacaktır (Platon,1971:200-201).

Mağara alegorisinde görülen, bilgisel süreçte zihinsel bir ilerlemedir. Bu, duyu dünyasından gerçek dünyaya doğru bilgisel bir yükselişı ifade eder. Copleston'un ifadesiyle, bu ilerleme her ne kadar sürekli ve devinimli olmasa da zihni bir çabayı gerektirir. Platon'un eğitim üzerine ısrar etmesinin nedeni budur. Ancak eğitim yoluyla gençler aşamalı olarak ebedi gerçekleri görebilirler ve böylece yaşamlarını yanılgının, yanlışlığın, önyargının, sofistlik aldatmacanın gölge dünyasında geçirmekten kurtulabilirler (Copleston, 1998: 41).

1.2.5.2. Farabi'de Bilgi Dereceleri

Platon'da bilginin konusu yalnızca idealar alanıyla sınırlıyken, Farabi felsefesinde, cisimden insan ruhuna, oradan metafizik âleme ve Tanrı'ya yükselen hiyerarşik bir düzen içindeki bütün varlıklar, insan bilgisinin konusunu teşkil eder (Olguner,1987:49). Platon'un varlığı ve her bir varlık alanının karşılık geldiği bilgiyi en basitten en yüce olana doğru sıralayışını Farabi'de de görmekteyiz. Ancak aradaki fark Farabi'nin Platon gibi bilginin alt basamaklarını dışlamamasıdır. Ancak yinede Farabi, duyusal âlem ve düşünölür âlem olarak yaptığı ayırmada her ne kadar duyusal âlemin bilgisi kendi sınırları içerisinde doğru olsa da Farabi için hakiki bilgiyi ancak ikincisi verir.

Böylece, Platon'un yalnızca tek bir alana has kıldığı bilgi nesnelere karşın, Farabi, bilgiye konu olan nesneleri maddeden başlatarak Tanrıya doğru aşamalandırır. Varlıkların en bayağısı dört elementin karışımından meydana gelen maddedir, bundan daha mükemmeli dört elementtir (hava, su, ateş, toprak). Sonra bitkiler, ardından hayvanlar ve nihayet maddi âlemde daha mükemmeli olmayan insanlar (düşünen hayvanlar) gelir. Buradan sonra fizik ve metafizik ayrımına giren Farabi'ye göre, yokluk ve zıtlığın ancak ay feleğinin altında, yani dünya üzerinde söz konusu olmasına karşın, ay üstü âlemde bu durum görülmez. Metafizik alana ait olan, kendilerinde bozulmanın olmadığı bu en mükemmel varlıklardır. Bunlardan sonra cisim olmayan ilk mevcutlar (semavi akıllar) ve ardından da semavi cisimler (yıldızlar) gelir (Farabi, 1990d:15). Ancak, bu öncelik ve sonralık ilişkisi ve mertebe farkı kanaatimizce varlıksal gerçekliği değil, değeri ifade ediyordu. Çünkü Farabi, varlık konusunda tam bir realistti ve ona göre biz bu dünyada gerçek birer varlıklarız (Olguner, 1987; 45). Platon'un söylediğinin aksine o, hayal ya da gölgeler âleminde yaşadığımızı kabul etmez. Şu halde, Farabi, Platon gibi maddi dünyayı ve onun bilgisini dışlamaz ve daha üstün bir bilgiye kıyasla bir alttaki yok sayılamaz (Filiz, 2005b; 104). Aslında Farabi'ye göre, varlıksal mükemmellik hangi mertebede ise bilgi de o mertebede mükemmeldir ama aynı zamanda onun, tüm bilgilerin kaynağını duyularla başlattığını (Farabi, t.y.a: 85) göz önüne alırsak mutlak olanın bilgisi sadece gerçeklik ve kesinlik taşır diyemeyiz. Eğer duyusal alana ilişkin mantık ve akıl kurallarıyla yargılarda bulunuyorsak bu bilginin doğru olmadığından söz edilemez. Çünkü anlaşılacağı üzere Farabi'de bilgi varlık hiyerarşisinin nesnelere göre değil, bu varlık alanının kullandığı yöntemlerle gerçeklik kazanır. Örneğin duyusal şeylere has akıl yürütme ve çıkarım yaparak bir hüküm veriyorsak bu doğrudur; ancak eğer akıl yürütme yapmaksızın yalnızca zanla ya da toplumda yaygın olan görüşlerle bir yargıda bulunuyorsak bunun (tesadüfen doğru olsa bile) bilgi olmayı hak ettiğini söyleyemeyiz.

Farabi için duyusal alanda, kesin (zaruri), mümkün (zan) ve tahmin (mümkün) bilgisi ve her bir bilgi için geçerli akıl yürütme vardır. Zaruri, kesin

hükümler, örneğin yıldızların hacim ve boyutlarını bilerek hesaplayan kişinin vermiş olduğu hüküm gibidir. İkincisi genelde mümkün olan (olabilirliği söz konusu) hükümlerdir. Örneğin bir kimsenin bir yıldızın bir başka yere gelmesiyle vuku bulacak bilimsel olayları (astronomiyle ilgili olarak) söylemesi bu türdendir. Üçüncü tür ise zan ve tahmini olan hüküm vermelerdir. Mesela bir yıldızın belirli bir yere geldiğinde filan olayın (sırf tahmine dayanarak)vuku bulacağını (astroloji türünden) söylemek gibidir (Farabi, t.y.b: 64). Farabi şu halde akıl yürütmeye birlikte üç tür bilgi elde eder: Kesin, muhtemel ve zan. Bu üç tür bilgi aşaması ister duysal bir nesne için olsun ister yalnız akılsal şeyler için olsun durum değişmez. Ancak şu kadarı vardır ki eğer yalnız akledilenlerden bahsediyorsak onlar en üst düzey varlık oldukları için onlar hakkındaki bilgi de o denli üstün olacaktır.

Bilgi derecesinde üstün olandan basit olana doğru, yukarıdan aşağıya bir sıralama yaparsak ilk sırada düşünceyle elde ettiğimiz bilgilerin bir bölümünü oluşturan sezgiyle elde ettiğimiz bilgiler yer alır. İkinci olarak akıl yürütme ve çıkarım olmaksızın bizde zihni bir yatkınlık olarak bulunan ilk bilgiler gelir. Bunlar zaruri ve kesin bilgiler olup doğuştan zihni bir yatkınlık olarak bizde bulunan, duyu ve hayal gücüne dayanmaksızın aklın tasdik ettiği ilk ilkele dayanırlar. Örneğin, üç tek sayıdır, bütün parçadan büyüktür, üçüncü bir şeye eşit olan iki şey, birbirine de eşittir, gibi bilgiler bu türdendir (Farabi, 1990a:46, 1990b:191; 1990f:75). Bunlardan sonra bu ilk bilgilere dayanan ve aynı zamanda da düşünceyle elde ettiğimiz bilgilerin diğer bir kısmını oluşturan, akli yürütme ve çıkarımdan hâsıl olan (matematiksel bilgiler gibi) bilgiler gelir. Sonra duyu algısı ve en son da zan yer alır.

Bilginin kesinliği hususunda böyle bir sıralama yaptıktan sonra şimdi de bilginin kaynağı bakımından bir sıralama yaparsak genel görüşe uyup Farabi'nin bilgiyi kaynağı bakımından üçe ayırdığı söyleyebiliriz. İlki, doğuştan gelen ilk bilgiler, ikincisi duyularla elde ettiğimiz bilgiler, üçüncüsü ise akıl yürütme ve çıkarımla elde ettiğimiz bilgilerdir (Çapak, 2006:98). Çapak'ın ilk bilgiler olarak nitelediği bilgi kaynağını, Ülken, sezgi olarak belirtir (Ülken, 1998:56). Farabi'nin bilgi kuramı, bilgi aklın kurallarına tabi olduğu için mantıksal; beş duyunun rolüne işaret etmesi açısından duyumcu;

bilginin kuramsal (düşünme yoluyla vasıtalı) ve akılsal (akıl yoluyla vasıtasız), yani tümel yönüne işaret ettiği için de rasyonalisttir (Uyanık, 2003:60). Ancak, deneycilikle başlayıp, mantıkçı ve akılcı bir yol izleyen Farabi'nin bilgi kuramı nihayetinde mistik bir alana uzanır. Öyle ki Farabi'nin öğretisi için Ülken, "Uzlaştırıcı bir spiritualizm" der (Ülken, 1998:55-56).

Farabi'nin kendisi ise yine üçlü bir sınıflama yapmakla birlikte akıl yürütmeye ve sezgiye dayalı olanı bir sınıfta toplamış, bununla birlikte bir de muhayyilenin yaptığı işi de ayrı bir bilgi sınıfı olarak yer vermiştir. Bu sınıflama onda, duyumsama, tahayyül etme ve düşünme şeklindedir. Bilgi yalnızca düşünme (natık) kuvvetiyle hâsıl olmayıp hayal etme (muhayyile) ve duyumsama kuvvetleriyle de hâsıl olmaktadır (Farabi,1990d: 57).

Sonuç olarak söyleyebileceğimiz, Farabi için bilginin "tüm oluşum süreci içinde bütün bir fenomen" olduğudur. Onun aşamalarında ortaya çıkan kendilerine has dereceleri, konuları, yöntemleri onun bütün olarak tanımlanmasına engel değildir (Filiz,2005b;98). Farabi, felsefeye mantık yoluyla girdikten sonra metafizik temeller oluşturmuş. Daha sonra da sistemine mistik bir boyut kazandırmıştır (Aydın, 2000; 41). Böylece bilmenin doğası Farabi'de duyulardan akledilirlere, ilimden marifete, felsefeden dine ve mistisizme ve nihayet bilgiden inanca doğru kesintisiz olarak devam eden bir eylemle somutlaşır. Bilgi de bu eylemin zorunlu ve doğal sonucudur (Filiz, 2005a,19-22). Sonuç olarak, Farabi'ye göre bizler bize göre daha çok bilinebilir olandan hareket ederek bilinmeyene, varlık derecesi olarak daha mükemmele doğru akli bir ilerleyiş kat ediyoruz (Farabi,t.y.d:200).

1.2.5.2.1. Farabi'nin Bilgi Sınıflaması

Farabi'nin sınıflamasında kesin bilgi, kesin olana yakın bilgi ve kesinlik değeri taşımayan bilgi yer alır. Bu sınıflamaya geçmeden önce onun kesin bilgi hakkındaki sözlerine yer verelim.

Kesin bilgi ya bir şeyin varlığı hakkında ya sebebi hakkında ya da hem varlığı hem sebebi hakkında elde edilen ilimdir. Bunlardan kesin bilgiye en layık olanı hem varlık hem sebep yönüyle kesin bilgiyi kendinde toplamış olan ilimdir. Zaten bunlardan sadece sebebi aramak isteyen birisi daha

önceden varlığa ilişkin bilgiyi edinmiş olmak zorundadır. Böyle zorunlu bir kesin bilgiyle oluşturulan kıyaslara burhan denilir. Ve böylece burhan üç kısma ayrılır; ya bir şeyin varlığı, ya sebebi ya da her ikisi hakkında bilgi verir. (Farabi,1990f:77; Farabi,2008:,134). Farabi, kesin bilgiyi şu şekillerde tarif eder:

- Bir şeyin öyle olduğuna inanmak ya da öyle olmadığına inanmaktır (Farabi,1990c:55).
- İnanılan şeyin dışarıdaki varlığa uygun olması, inanılan şeyin hakkındaki varlığa karşı olmaması. Zira inançların dışında bulunan varlıklar inançların konularıdır. İnançlar ancak zihin veya inancın dışında bulunan konulara izafetleri bakımından doğru veya yanlış olurlar. Eğer inanaçların olumlu veya olumsuz olmak bakımından nitelikleri dışarıdaki konuların olumlu veya olumsuz olmak bakımından niteliklerine uygun ise bu inançlar doğrudur. Eğer konuların nitelikleri inançların niteliklerine karşı ise bu inançlar yanlıştır (Farabi,1990c: 55).
- Kesin bilgi, inancın dışarıdaki varlığın konusuna uygun olması yanında kişinin de bu uygunluğun farkında olmasını gerektirir. Çünkü kişi bu uygunluğun farkına varmadığı takdirde ortada bir bilgi de yoktur. Kişi inancında bu uygunluğun farkına varmış değilse onun inancının doğruluğu arızı bir doğruluktur. Eğer kişinin inancı varlığa uygun değilse yani inanan kişi yanlışlığın bilincine varamamışsa bu yanlışlık arızı bir yanlışlıktır. Arızı doğrulukta kişinin bilgi düzeyi doğru zan; arızı yanlışlıkta ise bu kişi yanlış zan düzeyindedir. Oysa kesin bilginin şartı arızı olmamasıdır. Dolayısıyla da kişi eğer inancıyla varlık arasındaki uygunluğun farkında olarak inanıyorsa o, kesin bilgi düzeyindedir (Farabi,1990c :56).
- Kendisinde veya kendisiyle kesin bilgi hasıl olan şeyin arızı değil, zati olması gerekir (Farabi,1990c:59). Bazı bilgiler kişinin bizzat idrakiyle değil, bilincine varamayacak bir şekilde tümevarımla gelen bir alışkanlıkla yahut yaygın olarak başkalarınca o şeye tanıklık edilmesiyle, kişinin taraf tutması ya da aşırı güveni gibi nedenlerle kişide kesin bilgi olduğunu zannettiği bilgiler oluşur ancak bu bilgiler onda zati değil, arızı olarak hasıl olmuştur (Farabi,1990c:58-59).

Farabi'nin bilgi sınıflamasında önce bilgi kavramlar ve önermeler olarak ikiye ayrılır (Farabi,2003c: 117).

Kavram bilgisi (Tasavvuri bilgi), kavramlar ve tanımlarla uğraşan bilgidir (Ülken, 1998; 56). Bu, duyumsanan tikellerin suretlerinin tümel bir hale getirilmesiyle elde edilen bilgidir. Farabi, kavram (Tasavvur) için güneşin, ayın, aklının ve nefsin birer kavram olarak tasarlanışını örnek verir. Önermeye (Tasdik ile beraber olan tasavvur) örneği ise, “Gökler içiçe birer küredir”, “Alem yaratılmıştır” gibi cümlelerdir. Ancak bir kavramın kendinden önceki bir kavrama muhtaç olması, bu kavram zincirinin kendinden önce bir kavrama dayanmayan kavramda son bulması gerekir. Örneğin, “zorunluluk”, “varlık”, “olabilirlik” bu tür kavramlardır. Çünkü bunların kendilerinden önce bunları kuşatacak bir kavrama ihtiyaçları yoktur. Aksine bunlar apaçık, doğru ve zihinde yer etmiş olan (apriori) kavramlardır (Farabi,2003c: 117).

Önerme bilgisi (tasdiki bilgi) ise Farabi’de, kıyas ya da onun yerine geçen bir şeyle elde edilen (Çapak,2006; 100) yahut bir akıl yürütme yöntemiyle edilen bilgidir (Aydın, 2000; 43). Önermesel bilgilerin doğruluğu, onların zihinde oldukları yani inanıldıkları şekliyle dış dünyadaki gerçekliklerinin birbirine uygun olmasıdır. Önermelerden elde edilen üç tür bilgi vardır:

1) Önermelerden (tasdik) elde edilen ilk tür bilgi kesin bilgiyi verir. Kesin bilgi ise zorunlu ve zorunlu olmayan şeklinde ikiye ayrılır (Farabi,1990f: 74).

1.1) Zorunlu olan kesin bilgi, varlığı inanılanın aynı olup, onun hiçbir zaman aksi olması mümkün olmayandır. Değişip de yanlış olması mümkün değildir, zihinde nasıl meydana gelmişse öyle kalır. Mesela “bütün parçadan daha büyüktür” gibi değişmesi mümkün olmayan önermeler böyledir. Bu bilginin karşıtı yanlış olduğu gibi karşıtının varlığı da mümtendir. (Farabi,1990f: 74).

Kavramlara benzer durumla burada da karşılaşırız. Zira onları da kendilerinden önceki birtakım şeyleri anlamadan anlayabilmek mümkün değildir. Örneğin âlemin yaratılmış olduğunu bilmek için âlemin birleşik olduğunu ve her birleşik şeyin yaratılmış olduğunu bilmek gerekir. Bu şekilde kendinden önce bir başka önermeye dayanan önermeler zincirinde

kendinden önce başka bir önermeye dayanmayan önermeye ulaşırız. Örneğin, “Bütün kendi parçasından büyüktür”, “İki zıt önermeden biri doğru ise diğeri mutlaka yanlıştır” gibi. İşte bize bu metotları öğreten ve bu metotlarla bizi nesnelerin kavram ve önermelerine götüren ilim mantıktır. Farabi’ye göre bu sayede tam kavram ile eksik kavramı, kesin önermeyle kesinlik derecesine yakın önermeyi, zannı galiple şüpheyi birbirinden ayırt ederek tam bir kavram ve şüpheyi yer olmayan kesin bir önerme elde etmiş oluruz (Farabi,2003b:118).

Zorunlu kesin bilgi de kıyastan hâsıl olanlar ve olmayanlar olarak ikiye ayrılır:

1.1.1) Kıyastan hâsıl olanlar;

1.1.1.1) kıyastan bizzat hâsıl olanlar; mesela “İnsan yürüyor, yürüyen hayvandır, o halde insan hayvandır” gibi önermelerdir. Bu önermelerin her iki öncülünün de kendilerinin başka bir kıyastan meydana gelmemiş ve kendilerinden zorunlu bilginin hâsıl olanlarının bulunmasına dek ilk öncüllere gidilir. Kendilerinin kıyastan çıkmadığı bu ilk öncüllere ulaşıldığında bunlar ya tümeldir ya da tikeldir (Farabi,1990f:75). Kendilerinden zorunlu kesin bilgi hâsıl olmuş olan öncüllerden hareketle oluşturulan kıyaslar üç sınıftır; birincisi yalnız o şeyin varlığıyla ilgili, ikincisi sebebiyle ilgili, üçüncüsü de her ikisiyle ilgili olanıdır. İşte kendilerinden bu zorunlu bilginin hâsıl olduğu öncüllerden yapılan üç türlü sınıftan birini veren kıyasa Farabi, “burhan” ismini verir. Dolayısıyla burhan üç kısma ayrılmış olur; varlık hakkında, sebep hakkında ve her ikisi hakkında (Farabi,1990f :77-78).

1.1.1.2) Kıyastan arızı olarak hâsıl olanlardır. Farabi bu konuda bilgi vermez.

1.1.2) Kıyastan hâsıl olan bilgilerle karşılaştığımızda kendilerinin hiçbir kıyastan çıkmadığı ilk öncülleri ararız ve bunlar bize kıyastan oluşmayan ilk bilgileri verir. Bunlar Farabi’nin deyimiyle kıyastan hâsıl olmayan bilgilerdir

1.1.2.1) Birincisi tecrübeden meydana gelenlerdir. Bunların tikelleri hakkında algıya dayalı bir kesin bilgi meydana gelir. Tecrübe, tümel

önergelerin tikellerinin aynı hükmün hepsinde geçerli olduğunu kesin bir bilgiyle ortaya çıkarıncaya kadar tek tek araştırılmasıdır. Farabi bunu tıpkı akıl yürütmeye (istikra, varsayım) benzetir ancak aralarındaki fark, istikradan elde edilen kesin bilginin tümel hükümler hakkında zorunlu kesin bilgi olmayıp, tecrübeden meydana gelen kesin bilginin tümel hükümler hakkında kesin bilgi olmasıdır.

1.1.2.2) İkincisi tabii olarak meydana gelenlerdir. Bu tabii olanlara ilk ilkeler de denilmektedir ve bunlar nasıl ve ne şekilde olduğunu bilmeden bizde doğuştan itibaren oluşmuşlardır. İşte biz kesin bilgiye ilimlerin ve felsefenin bu gibi öncüllerden hareketle yapılmış olan kıyaslardan hâsıl olmasıyla ulaşıyoruz (Farabi,1990f:74-75). Bu tür apriori tümel bilgilerin kaynağı Farabi'ye göre her ne kadar duysal veriler olsa da duyular tek başına bunların meydana gelişini izah etmeye yeterli değildir. Çünkü bizim duyulardan elde ettiklerimiz ancak tikellerdir ve şu halde öncüllerimizin de sadece tikellerden ibaret olması gerekirdi oysa bizde külli öncüller hâsıl olmakta, hem algıladıklarımız hem de algılamadıklarımız hakkında bu tür umumi ve tümel hükümler verebilmekteyiz. Şu halde ortaya çıkmaktadır ki ruh, algılarımız üzerine tesir edip, bize algılardan elde ettiğimizden daha fazla bilgi vermektedir (Farabi,1990f: 76).

1.2) Zorunlu olmayan kesin bilgi ise sadece herhangi bir vakitte kesin olan bilgidir. Değişmesi ve bir zaman sonra yanlış olması mümkündür Zeyd'in oturduğunu söylemek bu türden bir bilgidir. Bu tür kesin bilginin karşıtı yanlıştır ancak bunun (karşıtının) varlığı mümtene değildir (Farabi,1990f :74).

2) Tasdikten elde edilen ikinci tür bilgi kesin bilgiye yakın olanı verir. Bunun anlamı hakkında tasdik olunmuş şeyin gerçek varlığının inanılanın aksine olabilmesinin mümkün olmasıdır. Cedel yönteminin kullanıldığı tasdiktir (Farabi,1990f: 73).

3) Üçüncüsü ise bir şey hakkında ruh sükûnetine (inanma ve ikna) vardırma amaçlı yaygın olarak kullanımı olan bilgileri verir. Belagatın yöntemi kullanılmaktadır (Farabi,1990f:73) ki bundan kasıt hatabi (Farabi,1990e:83) sözler olmaktadır.

1.2.6. Bilgi-Sanı İlişkisi

1.2.6.1. Platon'da Bilgi-Sanı İlişkisi

Doğruluk kuramının (daha önce bahsetmiştik) bilgi kuramıyla birleştirilmesi ortaya bilginin ya da daha özel anlamda sanının doğrulanması fikrini çıkarmıştır.

Daha öncede belirttiğimiz gibi bilgi, Platon için hakikati olduğu gibi kavramaktı ve bu da ne duyu ve deneyle ne akıl yürütmeyeyle elde edilebiliyordu. Onun yolu tüm bu saydığımız aşamaları geçen aklın artık ani bir kavrayışla varlığın özüne varabilmesiydi. Sanı ise duyusal algıya bağlı olardı. Bilgiyle sanı (inanç) arası farka gelince Bilgi için yalnızca doğruluk söz konusuyken sanı, doğru ya da yanlış olabilir (Platon, 1997c:15-16). Cross ve Wozzley'in de ifade ettikleri gibi yanlış bilmek diye bir durum yoktur, bunun adı bilmemektir. Bilinen şeyin yanlışta yeri olamaz, eğer bu şeyin yanlışlığı ortaya çıkacak olursa bu durumun adı bilmek değil, bildiğini sanmak olur ve hakkında ileri sürülmüş olan bilindiği savı için de bilinmiyordu denilir. Oysa sanının yanlış çıkması durumunda sanmıyordu (inanmıyordu) denilemez. Bunun yanı sıra sanı için dereceleme söz konusudur, az ya da çok sanabilirsiniz (inanabilirsiniz) ancak bilginin bilmek ve bilmemek dışında başka bir durumu yoktur (Cross-Wozzley, 1989:52)

Bunun yanında bir de Platon doğru sanıdan bahseder. Bu ayrımı felsefe tarihinde ilk olarak ortaya koyan Platon olmuştur. Doğru sanı, bir gerçeğe, hakikate karşı bilgi durumunda değil sanı durumunda olmak yani bu gerçeği bilgiyle değil, sanıyla elde etmektir. Sanı her ne kadar teorik anlamda olmasa da pratik anlamda bilgi kadar değerli olabilir. Çünkü doğru inançlar, kişiyi doğru eylemlere yönleltebilir. Örneğin Larissa'ya giden yolu bilen bir kimse oraya başkalarını götürdüğü zaman o iyi ve başarılı bir rehber olur. Ancak bu yolu bilmeyen bir kimse inançları doğrultusunda bu yere başkalarını götürdüğünde o da iyi bir rehber olmuş olacaktır. Ancak teorik anlamda değer ifade etmemeleri, onların tesadüfi olmalarından kaynaklanır. Eğer bu inançları nedensel akıl yürütme zinciriyle kendimize bağlayacak olursak işte o zaman bu inançlar tesadüflükten çıkıp devamlılık kazanır ve

bilgi olmayı hak ederler (Platon, 2007a:123-124). Ancak inanç sahibi, inancın niçin doğru olduğunu kavrayamadıkça ve ona ilişkin bir açıklama getiremedikçe yalnızca bir inanç olarak kalır (Cross-Woozley,1989:54). İnsan eylemlerinin nedenlerine ilişkin olarak tutarlı bir açıklama vermeksizin doğru eylemlerde bulunuyorsa, bu durum onun bilgiye değil doğru sanılara sahip olduğunu gösterir. Örneğin bir jüri, yeterince araştırmadan, konu hakkında bilgisi olmadan sırf doğru bir şekilde ikna edildiği için kulaktan dolma bilgilerle yargılarken tesadüfen doğru bir karara varıyorsa eğer, bu durum onun bildiğini değil, bilgisinde isabet etmiş olmasının en iyi ihtimalle bir Tanrının lütfu ile olduğunu gösterir (Platon,1997j:154). Menonda bahsi geçen kölenin önceleri sahip olduğu doğru inanç, köle, kanıtlamanın tüm adımlarından tekrar tekrar geçirilmedikçe, geometri sorularını açıklamasıyla, nedeniyle, mantığıyla (logos) beraber yanıtlayamadıkça bilgi olmayacaktır (Platon 2007:73-86). Köle, kanıtlamayı anlamadığı, ya da sonucun öncüllerden nasıl zorunlu olarak çıktığını göremediği için hala yalnızca doğru inanca sahiptir. O tüm bu inançları kalıcı ve sarsılmaz kılacak zorunlu bağlantıyı kavrayıncaya dek, geometriye ilişkin olarak hemen hiçbir şey bilmeyecektir (Cornford, 1989: 293; Turgut, 1992; 7-8). Öyle görünüyor ki bilgi doğru inancın daha ilerletilmesidir. Yani bir şeyi bilen bir kişinin, yalnızca doğru bir inanca sahip olmakla yetinmemesi, aynı zamanda inancını doğrulayacak, onun hesabını verecek ve niye doğru olduğunu açıklaması gerekecektir. (Cottingham, 1995: 22). Platon'un ifadesiyle, doğru sanılar her ne denli dış görünüş itibariyle bilginin sonuçlarıyla özdeş olan sonuçlara sahip olsalar da durağan değillerdir. Çünkü final nedene bir nedensellik zinciri ile bağlanmamış olduklarına göre gelişigüzel ve rastlantısaldır. Bu nedensel ilişkinin bilincine varılması bilgidir ve bu da tam tamına anımsamadır (Platon,2007a:122-127).

Menon'da verilen bu açıklamaya göre doğru sanı eğer bir kanıta dayandırılırsa bilgi olabilmektedir. Ancak Theaitetos'da durum bunun zıddıdır. Buna göre doğru bir sanı doğru bir açıklamaya da dayansa hiçbir zaman bilgi olamayacaktır (Platon,1997j:173). O halde bu iki durum arasındaki fark burada geçen "açıklama" kavramına yüklenen anlamla ilgili olmaktadır. Bizce burada kastedilen, doğru bir sanının açıklaması eğer yine

duyusala ya da akli bir çıkarıma (matematik bilgileri gibi) dayanıyorsa bilgi olamazken bu açıklama duyusal olmayan (apriori) ama aynı zamanda salt akıl yürütmeye de dayanmayan üst düzey (sezgisel) bir bilgiye dayandığı vakit bilgi adı almaya layık olabileceğidir. Bu nedenle Menon'da doğru bir sanı apriori olarak zihnimize (varlıksal olarak da dışında) bulunan gerçek bilgiye dair olduğundan, bu sanı açıklaması verildiğinde sanı durumundan kurtulup tam anlamıyla bir bilgi olabiliyorken Theatetus'ta bahsedilen doğru sanı duyu dünyası ve matematiksel hesaplamalarla sınırlı olduğundan açıklaması verilse dahi bilgi olamamaktadır. Turgutun da dediği gibi, Platon'un logos'u (mantıksal açıklama) somut bir takım neden ve ilkelerle açıklama değildir (Turgut,1998:91). Aslında Platon'un "Bu nedensel ilişkinin bilincine varılması bilgidir ve bu da tam tamına anımsamadır" şeklindeki ifadesi de görüşümüzü desteklemektedir. Çünkü anımsanan şeyler duyusal olandan uzak, hakiki bilgi nesneleriydi. Anlaşılacağı üzere bu nedensel ilişki veya kanıt veya logos, inançla bilgi arası uçurumda bir köprü vazifesi görür.

Sanı'nın bilgiye dönüşümüne dair fikirler son yüzyıllarda da kendini özellikle mantıkçı pozitivistler çevresinde gösterdi. Bunun bir örneğini çağımız felsefecilerinden Ayer'de görmekteyiz. Klasik doğruluk kuramlarından uygunluk kuramı, genç Wittgenstein ve Viyana çevresi felsefecilerinin yaklaşımıyla Ayer tarafından bilgi kuramına uygulanmış, bilginin şartı olarak üç koşul ileri sürmüştür: Bir yüklem doğru olması, öznenin bunun doğruluğundan emin olması ve öznenin bu eminliğini kanıtlaması, haklılandırması (Turgut,1998:105). Ancak bu şartlar, Gettier, Griffls, Hamlyn ve birçokları tarafından eleştirilmiştir. Çünkü bu şartlar her bilgi için geçerli ve zorunlu olmayabilir ve tüm bu şartlar bazen en fazla yine doğru sanı aşamasında kalınmasına sebep olur (Turgut,1998:91) ki Platon'un da dediği tam da buydu (Platon,1997j:173). Ancak Platon'un logos'u hiçbir şekilde Ayer'in son şartına benzememektedir. Viyana çevresinin etkisinde olduğu bilinen Ayer'in kuramı, bilgi için somut şartlar ileri sürmekten geçer. Bu da daha çok mantıksal pozitivistlerin yoludur. Oysa Platon'un logos'unun yukarıda da dediğimiz gibi somut olmadığı kesindir (Turgut,1998:91).

Sonuç olarak, İnsan, doğuştan itibaren zihninde bulunan bu bilgilerin farkında olmadığı zaman, bu bilgiler doğru inanç olarak kalmakla birlikte, soru sorarak açığa çıkarılması halinde artık doğru inanç olmaktan çıkıp bilgi haline gelmiş olurlar (Platon,2007a:87). Ruh, duyulardan uzaklaşarak, görünmeyen bir gerçeklik alanını düşünmeye başladığında sezgi ve tümdengelsel bir akıl yürütmeye, mantıksal nedenlilik zinciriyle birbirine bağlı olan gerçeklikleri keşfeder. İşte bu tam anlamıyla bilgi durumudur. Sanı ya da inançtan farklı olarak kusursuz anlamda açık ve tutarlıdır, herhangi başka bir sanı tarafından sarsılmaz (Cornford,2003:78).

1.2.6.2. Farabi’de Bilgi-Sanı İlişkisi

Bilgi sanı ilişkisi Farabi’de, tasavvur ve tahayyül; bilen (filozof) ve inanan (mü’min); felsefe ve din; akıl ve vahiy ilişkileri etrafında kendini gösteriyordu.

Tüm ilimler içinde en önde geleni varlıkların kesin ispatlara dayalı bilgisini verendir. Diğerleri ise yalnızca bu söz konusu varlıkları ele alıp onlar hakkında halka öğretimlerinin kolaylaşması için ikna etmeye dayanan deliller kullanır veya onları misallerle temsil ederler. Varlıkların bu iki farklı yöntemle bilinmesinin nedeni ise avamın denenmiş ortak görüşlere uygun olan şeylerle yetinmesine karşın yalnızca seçkinlerin inandıkları ve bildikleri şeylerin sıkı inceleme ve araştırmaya dayanmasıdır (Farabi,1999:87). Varlıkların ilkelerini elde etmede eğer bunlar akılla kavranıyor ve kesin ispat aracılığıyla tasdik ediliyorsa bu ilim felsefedir. Ancak eğer bunlar misallere dayanıyor, hayal gücü ile bildiriliyor ve ikna yöntemi ile tasdik ediliyorsa bu bildirimi yapan dindir. Aynı konuları içeren ve insan için mutluluk gayesi güden bu iki bilgi türünde felsefe zaman bakımından dinden öncedir (Farabi,1999:91); çünkü felsefe dini de kapsamına alan en temel düşünce biçimidir.

İnsan varlıkların ilkelerini, mertebelerini, mutluluğu, erdemi tasavvur etmek onlar gerçekte nasıl iseler öyle bilmek, düşüncede canlandırmaktır. Onların tahayyül edilmesi ise gerçeklere dair imajların, örneklerin ve taklitlerin hayal gücünde canlanmasıdır. Tasavvurun tahayyül karşısındaki durumu bir cismin gerçeğini görmekle onun sudaki yansımasını görmek arasındaki ilişki gibidir. Şu halde tasavvurla gerçeğe ulaşılabilirken tahayyülle

ancak gerçeğin taklidine varılmış olur (Farabi,1980:50). Böylece hakikate tasavvurla ulaşan kişilere “bilge”, bu şeyleri hayal edilmiş şekilleriyle kabul edenlere de “inanan” deriz (Farabi,1980:51). Şu halde Farabi’nin filozof ve sıradan insan ayrımı bu şekilde ortaya çıkmış olur.

Bilge kişiler yani filozoflar (ve peygamberler) hakikati Tanrısal yollarla, adına vahiy diyebileceğimiz bir yolla alırlar. Vahiy, insanın faal akıl mertebesine çıkınca, onunla arasında her hangi bir aracı kalmadığı zaman aldığı bir bilgidir. Faal akıldan gelen bu akış kazanılmış akıldan (müstefad) fiili haldeki akla (bilfiil) gelir. Faal aklın ilk sebepten çıktığı düşünülürse onun aracılığıyla aslında vahyedenin ilk sebep olduğu da söylenebilir (Farabi,1980:45).

Farabi için çoğunluğun hakikatleri kendi oldukları gibi anlaması imkânsızdır. Bu nedenle bu hakikatler oldukları gibi değil de taklidi ve hayaliyle halka anlatılmıştır. Dinin de felsefe karşısındaki durumu tam olarak budur. O, felsefenin gerçeklerini hayal ettirmekle (tahayyülle) bildirir. Bu nedenledir ki en yüksek mutluluğu amaç edinen erdemli toplumlarda dahi farklı dinlerle karşılaşırız (Farabi,1980:50-51). Böylece gerçek bilgiye ve mutluluğa ulaşmak isteyen çoğu insan onu tasavvur ederek değil tahayyül ederek elde etmeye çalışır. Ancak burada Farabi tüm dinlerin eşit olduğunu söylemeye kalkışması doğal olarak tepki çekeceğinden, din kurallarının toplumun durum ve ihtiyaçlarına göre değişeceğini söyleyerek (Farabi,2002:262) fikrine zemin hazırlar.

Erdemli bir dinin nazari görüşleri, onun özünü gerçek bir şekilde (ya ilk bilgilerle ya da kesin kanıtlarla) olduğu gibi ifade eden tanımlardan ve de bu gerçekliğin örneklerinden, benzetimlerinden ibarettir. Dinin nazari yönü eğer bu kesin kanıtlarla (burhanlarla) ortaya koyulursa bu durumdaki bir din aslında nazari felsefenin içinde yer alır. Ancak bununla birlikte kesin kanıtlara dayanmayıp, misallere dayandığında o, felsefeden içerik bakımından olmasa da yöntem bakımından ayrılmış olur. Yine erdemli bir dinin ameli yönü ise aslında ameli felsefede yer alan külli şeylerin kapsamındadır (Farabi2002:261). Şu halde gerçek anlamda dine ulaşabilenler, yalnız dinin görünüşünü, ikna edici sözlerle (cedel, hitabet) öğrenip, onun eylemlerini

benimseyen kişiler değil, kesin delillerle ona yaklaşan filozoflardır. Buna göre, dinin felsefeden ayrılığı en fazla yöntem noktasındadır.

İkna, Platon'un inanç, sanı dediği türe benzemektedir. Bunlar bizi kesin bilgiye ulaştırmaktan son derece uzak olup ancak gerçek bilgiye ulaşması mümkün olmayan kişileri hedeflenen amaca yöneltmekte kullanılan ve en fazla kesin bilginin gerçeklerini basite indirgenmiş olarak sunabilen en alt bilgi türüdür. Felsefenin kendisini burhani yollarla temellendirdiği yerde din ikna yolunu kullandığından öğretilerini de (kesin bilgiyi veren kıyaslarla değil) ancak ikna kıyaslarla temellendirir (Farabi,2008:70). Her hangi bir topluluğa hitap etme tarzı onların anlayış ölçülerine uygun olmalıdır, bu yüzden halk kitlelerine hitap ederken burhani kıyası kullanmak uygunsuz olur (Şerif,1997:50).

Dikkat edilmesi gereken husus dinin kendince açıklamaya çalıştığı ilkeleri aldığı, yani tabi olduğu felsefenin ne denli burhani olduğudur. Eğer felsefe, görüşlerini sofistlik, cedeli, hatabi yollarla doğrulamışsa o halde onun öğretileri kesinlik(burhan) bildirmez dolayısıyla da felsefi hakikatleri zaten kendi koyduğu misallerle basitleştirerek açıklayarak ona tabi olan din çok daha bozuk bir hal alır (Farabi,2008: 88). Felsefe mensupları, dindeki şeylerin felsefedekilerin misalleri olduğunu bildiklerinden dinin kendisine karşı çıkmazlar ama din mensupları eğer sahip oldukları din öğretilerinin felsefi gerçeklerin misali olduğunu bilmezlerse felsefeye karşı çıkarlar (Farabi,2008:90).

Böylece anlaşılacağı üzere felsefe dinden ayrı bir gerçeklik alanına sahip bir ilim değildir. O aslında yalnız dinin değil tüm bilimlerin de alt yapısını temellendiren bir düşünce biçimidir. Bugün bütün bilimlerdeki felsefi alt yapıdan bahsedebildiğimiz gibi aynı şekilde dinin de felsefi alt yapısından da bahsedebiliriz. Eğer felsefeyi Farabi'nin yapmış olduğu gibi hakikate ait bir tür düşünme modeli olarak anlarsak şu halde felsefe dinden önce gelmek zorunda olacaktır. Çünkü her şeyin temelinde ona ait kesin bilgi ve bu bilginin keşfedilmesi vardır.

Sonuç olarak gerçeği değil de gerçeğin yansıması türünden bir şeyi bize veren ikna yöntemi, kesin kanıtlara dayalı felsefeye nazaran oldukça düşük

bir gerçekliğe sahiptir. Kesin kanıtlar bize gerçek bilgiyi verirken ikna ancak zan oluşturur

1.2.7. Bilginin Sınırı ve Ölçütü

1.2.7.1. Platon'da Bilginin Ölçütü

Herakleitosçu oluş teorisi, sabit, kalıcı ve değişmez nitelikteki varlığı reddediyordu. Dolayısıyla onun “değişken varlık” görüşü, bilgi kuramının da, sabit, değişmez, kalıcı ve evrensel hakikatin, bilginin, bilimin reddi görünümünde olmasına neden oldu (Demos,1989:110). Böyle bir bilgi kuramı, ilk başta, Parmenides ve çoğulcu materyalistler tarafından bir tehlike olarak görülmüştü. Parmenides bu tehlikeyi önlemek için varlıktan her türlü hareketi ve oluşu kaldırmıştı. Çoğulcu materyalistler de hem bu tehlike karşısında hem de dünyadaki oluş ve değişimin hesabını verebilmek için bir yandan Parmenidesçi varlığın, yani “Bir” olanın bütün özelliklerini kabul edip, öte yandan varlığı parçalamak, var olanların sayısını çoklaştırmak suretiyle oluş problemini çözmeye çalışmışlardı. Ancak bu çabalar tatmin edici sonuca ulaşamamış ve Sofistlerle, özellikle de Protagorasla birlikte, Herakleitosçu oluş, akış ve sürekli değişim kavramları yeniden ortaya çıkmıştır (Arslan,2006:228-229).

Protagoras duyusal dünyanın ötesinde bilgiye daha layık bir alan göremez. Bu nedenle de onun bilgi anlayışı bu dünyadaki değişen algılarla sınırlıdır. Ancak, sürekli değişken şeylerin bilgisinde doğruluk ve mutlak bir ölçü aranamayacağının Protagoras da farkında olduğu için o, bilginin tamamıyla göreceli olduğunu söylemiştir. Onun için tüm insanlar bilgi için birer ölçüt ve tüm söylenenler de doğrudur. Böylece ne Platon'un doğru bilginin tek kaynağı olduğunu söylediği, duyu dünyasından uzak sahaya yaklaşmış ne de duyu dünyasında doğru bilgiyi aramıştır Protagorasın “İnsan her şeyin, hem var olan şeylerin varlığının, hem de var olmayan şeylerin yokluğunun ölçüsüdür.” (Farabi,1997j:30) sözü ve Gorgias'ın “Hiçbir şey yoktur; eğer bir şey var olsaydı, o insanlar tarafından idrak edilemezdi; idrak edilseydi bile diğerlerini bundan haberdar etmek, onlara anlatmak mümkün

olmazdı” (Capelle,1994,c.2:101) sözü gerçekliklerin değil, görünüşlerin varlığını kabul eder. Ona göre, her bireyin belli bir dönemde kendisine yararlı olan görünüşleri başkalarına empoze etme sanatını öğrenmek zorundadır. Böylece, insan her şeyin ölçüsüyse eğer, sonuç olarak mutlak bir ölçü yoktur. Çünkü insanları ölçü alan ya da onlara ölçü veren bir şey yoktur. Dolayısıyla sofistlerin güç, şiddet ve ölçsüzlük övgüsü yapmaları şaşırtıcı değildir (Brun, 2007:32). Böylece, bilgi alanındaki sofistlik bireyciliği ve göreceliği, ahlak alanında bir değerler anarşisi izlemiştir. Yine doğal bir gelişme sonucunda, bu değerler anarşisinin yerine orman kanunu, yani en güçlünün iradesi geçmiştir. Platon’a göre bilgi ve ahlak alanındaki anarşi ve kaosu din alanında da şüphecilik, bilinmezlik ve nihayet Tanrı tanımazlık takip etmiştir (Arslan,2006:211-212). Platon’a göre sofistler, yasaların, siyasi kurumların, dinsel inançların, ahlaki gelenekleri temellerinden sarsmışlardır. Sokrates, bu durumdan kurtulabilmek adına ahlaki kavramlar alanında sabit, değişmez ve tümel birtakım şeylerin var olduğunu ileri sürmüştür. O halde yapılması gereken, Sokrates’in bu görüş açısını evrenselleştirmektir. Fakat Platon Sokrates gibi sadece, evrensel tinsel, ahlaki değerlerin kabulüyle yetinmeyip, ondan farklı olarak, maddi duyusal dünyada rastladığımız her şeyin gerisinde ve üstünde gayri maddi nitelikte sabit, değişmez, kalıcı bir takım gerçekliklerin var olduğunu ve onların insanlar tarafından bilinmesinin mümkün olduğunu da söylemiştir.

Protagoras’ın ahlaki ve bilgisel göreceliği, öznel realizmine (Chernis,1989:43) ve sofistlerin insanın göreceli yargılarını esas almasına karşın Platon, her şeyin ölçülmesine olanak veren birliği aramıştır. Platon’un doğru ve mutlak bilgi arayışı, ahlakta hukukta ve yaşantının her alanında sabit bir ölçüt arayışıdır (Chernis, 1989:41). O, bu ölçütü ilkin ahlaksal alanda aradı. Atina’da geleneksel ahlakın sorgulandığı, ahlaki normların uyuşma dayandıkları ve mutlak hiçbir doğru ya da yanlışın var olmadığı geçerlilik kazanmış bir çağda, mutlak ahlaksal standartların varlığını açıklamaya çalışmış; (Cross-Woozley,1989:69) adalet, erdeme, bilgiye, liyakate, doğruluğa bağlı bir devletin temellerini atabilmekle uğraşmıştır (Arslan, 2006: 178). Yalnız ahlaksal alanda kalınmayarak, görecelikten kaçınmak adına

tüm bir bilgide de mutlak, değişmez ve başka bir şeyden türetilmemiş, sonsuz geri gidişlere sebep olmayacak bir ilk ölçüt gerekmektedir. İşte bu nedenle Platon, duyuşal nesnelerden ayrı olarak var olan tözsel nesneleri ölçüt olarak kabul etmiştir (Chernis,1989:40). Böylece O, ontolojik bir gerçeklikle en yüksek “İyi”yi her şeyin ölçüsü yapar (Brun, 2007:38).

Ölçüt olarak insanın kabul edildiği bilgiye Platon’un ilk itirazı, “Her insan kendi inançlarına yalnızca kendisi için sahip oluyor ve bunların hepsi de doğru oluyorsa o halde Protagoras’ın başkalarına ders vermesini ve karşılığında kendisine para ödenmesini haklı kılacak bilgeliği nereden alacaktır?” (Platon,1997j:56) şeklindeki soruyla kendini gösterir. Ancak Protagoras’ın, bilgiyi tüm göreceliğine ve kişisel doğruluğuna rağmen toplumun üzerinde uzlaştığı ve toplum için faydalı olanı bulmaya çalışan şey olarak nitelemesi (Platon,1997j:69), Platon’un eleştirisini savuşturur gibi gözükmemektedir. Çünkü buna göre, sofist, yanlış olan bilgiyi doğru olanla değiştiren değil, kötü ve yetersiz tecrübeleri iyi ve yeterli olanla değiştirmeye çalışandır (Platon,1997j:70). Platon’un ikinci itirazı ise, mantıksal bir yanlışlama şeklindedir. “Protagoras’ın kendisi insanın ölçü olmasına inanıyor, ancak insanlığın büyük bir bölümü kendisiyle aynı inancı paylaşmıyorsa Protagoras’ın doğruluğu, ona inanmayanların sayısı, inananların sayısını ne denli geçiyorsa Protagoras’ın sözleri de o denli daha fazla yanlış olacaktır” (Platon,1997j:78). “O (Protagoras), kendisinin yanlış olduğunu düşünenlerin inançlarının doğru olduğunu kabul ederse, kendi inançlarının yanlış olduğunu kabul edecektir.” (Platon,1997j:79). Platon’un üçüncü itirazı insanların günlük yaşantılarında ve işlerinde hep daha bilgili olan kişiyi arayıp ona ihtiyaç duymalarıdır. Savaşta, salgın hastalıkta, denizde, büyük felaket esnasında durumu denetim altına alabilecek birinin diğerlerinden farkı, onun sahip olduğu bilgisiyle ortaya çıkmaktadır. İnsanlarsa, kendilerini eğitmelerini bu kimselerden ister. Bu durum da gösterir ki insanlar, kendileri arasında hem bilgeliğin hem de bilgisizliğin var olduğuna inanırlar. Ve aynı şekilde bilgeliğin doğru düşünmekte; bilgisizliğin de yanlış düşünmekte olduğuna inanırlar (Platon,1997j:76). Şu halde bir konudaki uzman kişinin yargısı o konuyu

bilmeyen kişinin yargısından daha bilgecedir. Bilgili olan ise daha doğru ve ölçüt olandır (Platon,1997j:97).

Platon, ölçüt olarak uzlaşımın kabul edilmesine de karşıdır. Çünkü çoğunluğun istekleri, doğruya, iyiye, kötüye göre değil yalnızca keyfi ve içgüdüsel olabilir. Bu keyfi isteklerin gerçekten güzel mi, çirkin mi, iyi mi, kötü mü, haklı mı, haksız mı olup olmadığına bakmayıp çoğunluğun istediği tavrı sergilemek (Platon,1971:180), Platon için kabul edilemez bir durumdur. Uzlaşım, sofistlerin kullandığı bir ölçüttür. Onlar, Platon'un ifadesiyle, her hangi bir meseleyi münakaşa konusu olarak aldıklarında konuştukları şeyin ne olduğunu bilmeye önem vermezler; ileri sürdükleri fikirleri, bütün orada bulunanlara kabul ettirmekten başka bir amaçları yoktur (Platon,1997h:74).

Sonuç olarak Platon'da bilgi, sofistlerin savunduğu gibi, ölçütünün insan olmadığı, kesinliğe sahip bir edinimken bilginin doğruluğunun ölçütü de yine sofistlerin sandığı gibi uzlaşım değil gerçeğin ta kendisine uygunluktur.

1.2.7.2. Farabi'de Bilginin Ölçütü

Farabi'ye göre kazanılmış akılla elde edilen suretlerin gerçekten varlıkların gerçekliğine uygun olup olmadığını tecrübe edebilmesi gerekir. Akıl eğer yalnızca müstefad derecesinde kalmış olsa bu durumda akli bilginin duyumsanan bilgiden pek de farkı olmayacaktı. Çünkü insan akli duyulardan daha fazlasını verse de yine de onlar gibi doğrulukta kesin bir ölçüt değildir. İşte bu ölçütü sağlayan faal akıl olmaktadır. Kazanılmış akıl kendisinde tüm varlıkların sureti olan faal akılla irtibat kurar ve bu irtibatta akıl kendisindeki düşünümlerin gerçek şekillerine uygun olup olmadığını kontrol eder (Bayraktar,1988:209).

İKİNCİ BÖLÜM

PLATON VE FARABİ'DE BİLGİ SÜRECİNİN AŞAMALARI

2.1. BİLGİNİN İLK BASAMAĞI; DUYUSAL BİLGİ

2.1.1. Platon'da Duyusal Bilgi

Duyu organlarımızın belli başlı bilgi kaynağımız veya bilgi kaynaklarımızdan biri olduğu açıktır. Aristoteles'in söylediği gibi, "Bir duyusunu kaybeden bir evreni kaybeder". Ancak öte yandan duyularımızın bizi zaman zaman yanılttıkları da bilinmektedir. Peki, duyularımızın bizi yanılttıklarını nereden bilmekteyiz? Demokritos'un ilk defa söylediği ve Epiküros'un "Ey zavallı akıl, beni çürütmek için kullandığın kanıtları yine benden alıyorsun" diyerek tekrarladığı gibi yine duyular sayesinde midir? (Arslan,1994:30). Bilginin kaynağının duyu dünyasında edindiğimiz tecrübeler (a posteriori) ve deneylerimiz olduğunu söyleyen deneyci (empirik) görüş apriori (önsel, doğuştan) bilgiyi reddeder. Analitik bilginin değil de, sentetik bilginin önemi üzerinde durarak, bu bilgilerin genellikle deneyden çıktığını ifade eder. Doğuştan gelen hiçbir bilginin zihinde yeri olmadığını ve tüm bilginin kaynağının deney olduğunu ileri sürmek; özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin olanaksızlığı gibi aklın ilkelerini de deneyler sonucu öğrenildiğini kabul etmektir. İnsan zihni doğuştan boş bir levha gibidir (tabula rasa). Bu levha, deneylerimizden gelen basit izlenimlerin oluşturduğu kavramlarla yavaş yavaş dolmaya başlar (Çüçen,2001:81). Empiristlerin karşısında ise duyusal bilginin gerçek bilgide yeri olmadığını yahut da duyusal bilgilerin bilgi gelişiminde zorunlu olsalar dahi tek başına bilgi sürecinde yeterli olamayacağını söyleyen akılcılar durmuştur.

Akılcıların en önemli temsilcisi Platon koyu bir akılcılıkla duyusal bilginin bilgi edinim sürecinde hatırlatıcı olmaktan öte bilgiye ulaşmakta bir öneme sahip olmadığını söyler. Buna karşın bu konuda ılımlı bir akılcı olan Aristoteles'i takip eden Farabi için duyu bilgileri bilgisel sürecin temelini oluşturur ve akli bilgiler bunların üzerine kurulur.

Platon, bilgiyi yanılmaz, değişmez olarak tanımladığı için bilgi olarak değerlendirilecek olan tüm şeylerde de bu özelliği arar. Örneğin algı sorgulandığında, eğer algıda yanılmaz, değişmez ve kesin bir kavrayış varsa o kuşkusuz ki bilgidir ancak eğer böyle değilse (ki değildir) bu durumda algı bilgi olamamaktadır. Platon, görme, işitme, koklama, soğuğu veya sıcaklığı hissetme, hazlar, acılar, istekler ve korkular (Platon,1997j:41) olarak belirlediği algılarımızdan edindiğimiz tecrübelerin bilgi olamayacağını çünkü onların sürekli bir değişime uğradıklarını ve haliyle de göreceli olduğunu söyler. Bilginin algıyla elde edilemeyeceği meselesini Platon, en geniş şekilde Theaetetus'ta Protagoras'ın düşünceleri etrafında tartışır (Platon,1997j:30). İlk Herakleitos, her şeyin sürekli olarak hareket ettiğini, bu nedenle de gerek algılayan öznenin, gerekse algılanan nesnenin sürekli değişim içinde olduğunu ve alginansa bu ikisi arasında bir ilişki olduğunu söyler. Duyusala ait değişen ilişkiler öğretisinden hareketle Protagoras, bireylerin birbirinden farklı ve zaman içinde değişen duyularının bilgisi olamayacağını iddia edebilmiştir. O halde tezinin çürütülmesi gereken asıl kişi Herakleitos'tur.

Bu çürütme için Platon'un yapması gereken şey, bilginin konusunun var olan kalıcı ve devamlı bir şey olduğunu göstermektir. Herakleitos'un kuramında varlık yoktur ve bir şey hakkında onun ne olduğunu söylemek mümkün değildir(Arslan,2006:305). Algılanabilir tikeller, Herakleitos'un akış kuramına göre değişken; Protagoras'ın öğretisine göre, göreceli olan tikellerdir. Platon, Herakleitos'un değişen ve Protagoras'ın göreceli nesnelerini bu evren için doğru kabul ederek sanı bilgisi dediği dünyevi algılarımız hususunda onlara uymaktadır(Turgut,1992:9; Copleston,1998:29). Algı bilgisindeki bu göreceliğin ve değişkenliğin bilgiyi veremeyecek olması, Platon'u gerçek bilginin nesneleri olmaya uygun dayanıklı, kalıcı, durağan, açık ve bilimsel tanımda kavranabilir olanlara yöneltir (Copleston,1998:29).

Platon bu meseleyi Theaetetus'ta Protogaras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür" fikrinden hareketle araştırmaya girer. İnsanın her şeyin ölçüsü olması, örneğin Protagoras'ın dediği üzere rüzgârın üşüyen için soğuk, üşümeyen için soğuk olmaması, algılanan şeylerin, kişiler için ortak bir

anlamının olmaması anlamana gelir. Hatta bu algıların göreceliği yalnızca kişiler arasında değil, kişinin kendisinde dahi zaman zaman görecelik arz eder (Platon,1997j:30-31).

Platon, bilginin algılama olup duyu organlarıyla elde edilebileceği savını, algının nesnelerinin hiçbir gerçek varlığa sahip olmadığı; ancak her zaman oluşmakta ve değişmekte, dolayısıyla da bilinemez oldukları temeli üzerinde çürütmeyi amaçlamaktadır (Cornford,1989:89). Bu nedenle de Platon algı bilgisi için Protagoras ve Herakleitos'cu bir tavır sergiler. Zira kendisinin de ısrarla söylemeye çalıştığı şey algılardaki yanılma, görecelik ve güvensizlik idi.

Platon'un aktarımıyla Protagoras'ın kuramı, hiçbir şeyin salt kendi başına bir şey olmadığını ve onu doğru olarak, belirli bir adla çağıramayacağımızı hatta onun belirli bir türden olduğunu bile söyleyemeyeceğimizi ortaya koyar. Bir şey büyük olduğu kadar diğer bir yönden de küçük, ağır olduğu kadar başka bir açıdan da hafiftir. Çünkü her şey gerçekte devinim, değişme ve bir diğerine karışmanın bir sonucu olarak oluş süreci içindedir. Onlardan varlık olarak söz ettiğimizde yanlışa düşeriz, onların hiçbirisi hiçbir zaman varlık değildir; onlar her zaman oluşmaktadır. Bu konuda Parmenides dışında Protagoras, Herakleitos, Empodokles hep uyuşma içindedirler (Platon,1997j:32). Karşıtların birliği Protagoras, Herakleitos ve Platon arasındaki ortak noktadır. Ancak Platon bu birliği duyu dünyasıyla sınırlı tutar. Sıcak, soğuk, beyaz gibi duysal nitelikler, duyu ve nesne arasındaki etkileşimde ortaya çıkar. Eğer nesne ya da duyularımızda değişmez nitelikler bulunsaydı, bir oluşum gerçekleşemez (Platon,1997j:33-34) ve rüzgâr örneğinde olduğu gibi aynı şey için birileri soğuk, birileri sıcak demezdi. Platon niteliklerin nesnelerde kalıcı olarak bulunmadığını desteklemek için örnekler getirir: "Dilediğin herhangi bir şey, bir başkasına da tıpkı sana görüldüğü gibi mi görünüyor yoksa hiçbir zaman aynı kalmadığın için, onun senin kendine bile aynı görünmediğinden daha çok mu eminsin?". "Karşısında kendisini ölçtüğümüz ya da kendisine dokunduğumuz şey, gerçekten de büyük ya da beyaz ya da sıcak olsaydı, o, onun kendi cephesinde herhangi bir değişmeye maruz kalmadığını varsaydığımızda,

farklı bir kişiyle karşılaştığı anda, asla farklı bir şey haline gelmeyecekti". "Altı zarını dört zarıyla karşılaştırdığımızda, altının dörtten büyük olduğunu söyleriz; oysa onu on ikiyle karşılaştırdığımızda, altının küçük olduğunu söyleriz". "Bu yaştaki adam olan ben, delikanlı olan senden daha büyüğüm fakat bir yıl içinde bende bir küçülme olmaksızın senden daha küçük olacağım. Bu da vücudumun hacminin eksilmesi ile değil, senin büyümen ile olacak." (Platon, 1997j:35-39). Yine Platon bu durumu şöyle açıklar: Hiçbir şey sürekli olarak iyi, güzel, beyaz, sıcak vb. değildir ancak her zaman bu hallere gelmektedir. Şeylerdeki bu değişim hiçbir şeyin salt kendi başına bir şey olmadığı, ancak her zaman birileri için oluş süreci içinde bulunduğu gösterir. Öyle ki (duyu dünyasındakiler için kullandığımız) varlık sözcüğünün sözcük dağarcığımızdan tümüyle çıkarılması gereklidir. Bunun için şeyleri durağanlığa sevk eden başlıca sözcükleri kabul etmemeli bunun yerine oluşmakta, meydana getirilmekte, yok olmakta, değişmekte olandan söz etmeliyiz (Platon, 1997j:43-44).

Platon, Protagoras'ın algının görünen dünyaya dair olup görecelik sergilediğini kabul eder ve şunları söyler: "Bana etki eden başka hiç kimse için değil de, salt benim için var olduğundan, onu gerçekte başka hiç kimse değil yalnızca ben algılıyorum, algım benim için doğrudur, çünkü nesnesi her herhangi bir anda benim gerçekliğimdir " (Platon, 1997j:52). Şu durumda algı her zaman oluş sürecinde olanın algısıdır (Copleston,1998:24) ve algının nesneleri olan duyusallar değişkenliklerinden dolayı var olmayı ve bilgi olmayı hak etmemektedirler. Böylece Protagoras'ın "Ben var olanın ölçüsüyüm" biçimindeki önermesi Platon'da "Ben oluşanın ölçüsüyüm, var olanın değil"; ve yine "Algı her zaman var olanın algısıdır" biçimindeki Protagorasçı sav "Algı her zaman oluş süreci içinde olanın algısıdır" şekline dönüşür (Cornford, 1989: 70).

Platon, duyumsadıklarımızı düşünceye gereksinim duyanlar ve duymayanlar olarak ikiye ayırır. Düşünmeye gereksinim duymayanlar duyularımıza çarpan nesnelerdir ki bunların bazıları insanı düşünmeye götürmez. Duyularımız onların ne olduğunu anlamaya yeter. Bedenin duyuları sayesinde zihne girip algılananlar insanların ve hayvanların

doğdukları andan itibaren gerçekleşir. Düşünceyi gerektirmeyen nesneler, insanda aynı zamanda iki karşıt duyuş uyandırmayan nesnelerdir. Uyandıranlarsa düşünceyi gerektirir. Uzaktan olsun yakından olsun gördüğümüz bir şeyin “şu mu” “bu mu” olduğunu kestiremediğimiz zaman düşünürüz. Örneğin parmağa baktığımız zaman, göz bir parmağı parmaktan başka bir şey olarak görmez. Böyle bir duyuş insanı düşünceye zorlamaz. Ancak bazı duyu verilerinden sonra zihin bunları incelenmek ister. Çünkü bize verdikleri duyuş açık değildir. Yukarıdaki örneğe devamla, bu parmakları büyüklük küçüklük bakımından ele almak, parmağın ortada ya da yanda olması, kalınlığı, inceliği, katılığı, yumuşaklığı gibi hususları duyarlar bize bir arada duyurur bize ve düşünce büyüklükle küçüklüğün ne olduğunu aramaya bu noktada başlar. Duyu, tekliği olduğu gibi görürse, bu bizi varlığın özüne götürmez. Ama teklikte herhangi bir çelişme fark edilip onda bir çokluk görülürse o zaman düşünce uyarılır ve tekliğin ne olabileceğini kendi kendine sorar. Bu tekliği kavrama çabası ruhu varlığın özüyle karşı karşıya getirir (Platon,1971:207-209). Yalın duyum örneğin bir beyaz yüzeyi ve ikinci bir beyaz yüzeyi verebilir ama ikisinin arasındaki benzerliği yargılamak için akılsal etkinlik zorunludur. Demir yolu çizgileri birbirine yaklaşıyor gibi görünür ancak akılsal düşünme ile gerçekte bunların koşut olduklarını biliriz (Copleston, 1998;25). Varlık, yokluk, benzerlik, aynılık, farklılık, birlik gibi kavramların idrak edilmesinde de bedenın hiçbir parçası araç olmadığı gibi (Cornford,1989:202) matematiğın nesneleri de duyarlarla algılanamaz. Tüm bunlar ussal bir kavrayış gerektirir. Öyleyse, tüm algılarımızın var oluşuyla ve yararlılığıyla ilgili düşünceler zorlu bir eğitim süreciyle düşüncenin katkısıyla zihinde gerçekleşir. Doğru bilgiyi, algıların kendisinde değil, duyarlarımızın algısı dışında zihın aracılığıyla edinilen fikirlerin varlığında aramak gerek. Platon’un söylediğı gibi, “Bilgi, tecrübeler değil de, bu tecrübeler üzerinde düşünmemizde bulunur. Var oluş ve doğruluğı kavramak bundadır.” (Platon, 1997j:113). İşte böylece bedenın salt algı düzeyinden ruhın düşünce düzeyine geçilmiş olur.

Platon’a göre filozof mümkün olduğunca ruhunu bedenle olan ilişkisinden ayırmaya çalışmalıdır. Çünkü bedenle beraber bir şeyi

incelemeye girişti mi beden kendisini aldatır (Platon,1997h:16). Ruh, kendisini meşgul edecek işitme, görme duyusu, acı ve haz hisleri bulundurmıdığı zaman daha iyi düşünür; böylece kendi içine çekilerek bedeni ve duyuları kendinden uzaklaştırır ve onunla her türlü ilişkiyi elden geldiği kadar keserek gerçeği kavramaya çalışır. (Platon,1997h:17).

Platon, bedenın ruh için engel oluşunu bedenın ihtiyaçlarıyla açıklar. Bedenın beslenmeye muhtaç oluşu, çeşitli hastalıklara yakalanması, tutkuları, korkuları, kuruntuları, bitmeyen istekleri ve hırsları yüzünden o güçlük çıkarmaktadır. Tüm bunlar bedenın çeşitli şeylere olan gereksinimlerinden, ihtiyaçlarının kölesi olmasından ileri gelir. “Beden, bize biraz zaman bıraksa da bir şeyi incelemeye koyulsak, araştırmamıza durmadan karışır, bizi yanıltır, şaşırtır ve hakikati görmemize engel olacak bir şekilde bizi felce uğratar. Bundan ötürü, bir şeyi gerçek olarak bilmek istiyorsak bedenden ayrılmamız, yalnız ruhla, nesneleri kendiliklerinde temaşa etmemiz gerekir.” (Platon,1997h:20). “Ruhları bedenlerine sımsıkı bağlı olanlar, nesneleri aslında ne iseler öyle değil de bedenın yardımıyla tıpkı bir hapishane demirleri arasından görür gibi görürler. Mutlak bir bilgisizlik içine gömülmüşlerdir. Bu mahkûmluk tutkuların işidir. Bilgi severler ise ruhları kurtarmaya çalışır, gözlerin öğrettiklerinin, kulakların ve öteki duyuların öğrettikleri gibi aldatıcı olduklarını gösterir; ihtiyaç olmadıkça onu bunlardan çekip ayırmaya çalışır” (Platon,1997h:58).

Şu halde yalnız düşüncesini kullanan ve düşünürken ruhu bulandırmaktan başka bir işe yaramayan ve ruhla olan her ilişkisinde onun gerçek bilgeliği kazanmasına engel olan hiçbir duyusuna yer vermeyen kişi, bütün şeylerin özünü, en gerçek olan şeyi kavrayabilecek olan kişidir (Platon,1997h:19).

Burada soracağımız soru bedeni ruhtan nasıl uzaklaştırabileceğimizdir. Platon Phaidon’da tam olarak bir yöntemden bahsetmemekle birlikte diyalogdan anlaşılan adeta gerçek bilginin ölümle gerçekleşebileceğidir. “Bedenın dokunması ile bizi kirlletmesine müsaade etmediğimiz ve Tanrı’nın kendisi bizi gelip kurtarıncaya kadar kendimizi arıtmaya çalıştığımız nispette hakikate yaklaşmış oluruz, bedenın çılgınlıklarından kurtularak arınmış bir

hale gelince, muhtemel ki bizim gibi arınmış varlıklarla yaşayacağız ve o doğrudan başka bir şey olmayan saf özü kendimizde tanıyacağız.” (Platon,1997h:21). “Bedenle birlikte bulundukça hiçbir şeyi arıklığı içinde öğrenmek mümkün değilse, iki şeyden biri: ya gerçekten bilgi hiç mümkün değildir, ya da onu yalnız ölümden sonra elde edeceğiz” (Platon,1997h:20).

Platon, bedenle birlikte olan ruhun gerçek bilgiye beden engeli yüzünden ulaşamayacağını söylerken ya gerçek bilgi düzeyine hayatta iken ulaşamayacağını; ya da belki yöntemini Phaidon’dan sonraki diyaloglara sakladığı bir tür mistik tecrübe ile ulaşabileceğini kastetmektedir. Bizim düşüncemiz ikincisidir. Platon, gerçekte bilgeliğin dünyada erişilemeyeceğini düşünüp onu ölümden sonraki hayata has görmüyor, yalnızca bilginin algı dışındaki yöntemini keşfetmek için araştırmasına zemin hazırlıyordu. Bu yöntem pekâlâ bir tür mistik boyut olabilir (Bu konuya ilerde sezgisel bilgi çerçevesinde değineceğiz). Ya da bu ölüm arzusuna şu açıdan da bakabiliriz: Platon Sokrates’in öldürölüş anını aktarırken acınacak hale gelmiş bir filozofu canlandırmak istemez. Platon’un diyaloglarında hayattaki ironik tavrını ölüme giderken de gösteren, hayata olduğı kadar ölüme karşı da güçlü duran bir adam vardır karşımızda. Platon Sokrates’e yüklediğı bu tavrı haklılandırmak için ona ölümü sevdirmeye gerekliliğini hisseder ve bunu da nihai bilgeliğın ölüm sonrasında gerçekleşebileceğı düşüncesiyle yapar. Platon’un sözüne bakarsak: “Birçok insan, kaybettiğı sevdiğini, eşini, çocuklarını görmek umudu ile isteye isteye Hades’e gidiyor. Bileliğı gerçekten seven, ona ancak Hades’te kavuşacağına kuvvetle inanan kimse, öldüğü için hiddetlenecek ve öbür dünyaya neşe ile gitmeyecek midir?” (Platon,1997h:23). Platon’un gerçek bilgeliğı ölümden sonraki yaşama has kılıp kılmadığını bir kenara bırakırsak şurası kesin ki, kişi bedenın isteklerine kulak verilmediğı, ondan yüz çevirdiğı oranda bilgeliğı ulaşabilir

Görünen o dur ki, Platon, alğının bilgi olma savını çürütürken kendi bilgi tarifini ölçüt alır. O, gerçek bilginin yanılmaz ve olgusalın olması gerektiğı düşüncesindeydi (Copleston,1998;29). Bilgiyi yanılmaz, mutlak varlığını ve sürekliliğini koruyan değişmez gerçeklik olarak belirleyen Platon için ne sürekli değişen duyu dünyası bilgi nesnesi olmaya; ne de sürekli değişen

algının kendisi bilgi yöntemi olmaya layıktır. Algı verileri tek başlarına bilgi olmaya yeterli olmayıp en fazla bilgi için hatırlatıcı konumdadır. Platon'un öğretisindeki odak nokta tam da buradadır. O, maddi olanın varlığını reddedip veya en fazla gölgemsi bir varlığa indirgeyerek gerçek var olanın madde dışındaki tinsel olduğunu söyler. Böylece felsefe tarihi boyunca karşılaşacağımız her biri kendi tarzında az veya çok bu görüşü paylaşan ve idealist diye adlandırılacak olan bütün varlık felsefelerinin öncüsü olur. Varlık hakkında esas bilgi edinme aracımız olan duyu organlarımızın ve duyularımızın da bilgi edinme sürecindeki önemini ve değerini reddeder. Varlık tinselse şu halde bilgi edinme aracı da duyu organlarından farklı bir yeti bir meleke olmalıdır (Arslan, 2006: 198-200).

Fakat Platon'un duyusal olana karşı bu şiddetli çıkışları zamanla yumuşamıştır. Ve artık duyuları dışlamak yerine onlara borçlu olduklarımızı düşünerek daha ılımlı davranmayı yeğlemiştir. Örneğin Timaios'da bilgiyi ve felsefeyi görmeye ve işitmeye borçluyuz der (Platon, 1997d:57). Zira günün, gecelerin, ayların ortaya çıkışı bizde sayı bilgisini yarattı ve zaman kavramını oluşturdu ki görmeye borçlu olduğumuz en büyük şey de budur (Russell, 1996:259). Şu halde Platon'un gençlik çıkışları artık durulmuş ve duyumu tamamıyla küçümsemekten vazgeçmiştir diyebiliriz. Ancak o hala bilgi için yeterli değildir üstelik duyuya bağımlı kalmak bilgi sürecinin en alt kademesinde kalmak demek olduğu gibi duyuyla sürekli hareket edersek o yanılacağı için akıl da yanılacaktır. Çünkü duyu dünyası bilgi edinmenin ilk koşulu olan evreni bize gösterir; diğer bir deyişle bize araştırma konumuzu verir ancak araştırma işi aklın sorumluluğuna kalmıştır.

2.1.2. Farabi'de Duyusal Bilgi

Farabi'ye göre bilmek nesnelerdeki bu suretleri duyumsama ile onlardan ayırarak düşünme gücüyle onları kendinde resmetmekle başlar. Böylece nesnelerin sureti onlardan ayrılarak ruha gelmiş olur (Farabi, 1980:7). Duyusal algı, duyulur nesnelerin suretlerinin maddi bağlantıları içerisinde duyu organları tarafından alınmasıdır. Duyusal algı aşamasında, suretin duyum yetisi tarafından algılanması bir cismin başka bir cismin suretini

almasında olduğu gibi tam bir etkilenim içerisinde olmaz (Aydınlı,2000:89). Burada duyu dünyasının nesnelerinden bahsedebilmek adına madde ve suret ikilisine değinmemiz gerekmektedir

Farabi, maddeyi (heyula) sedirin tahtasına benzetirken, sureti (heyet) sedirin yapısına, şekline benzetir. Örneğin göz cisim olarak maddedir ancak görme surettir ve her ikisi birleştğinde ancak o fiiliyattaki göz olabilir (Farabi,19806). Madde suretin dayanağı, yeridir. Madde olmaksızın suretin vücudu olmaz. Ancak madde suret için konulduğundan suret olmaksızın madde de bulunmaz. Madde ve suret birbirine sürekli olarak muhtaçtır. Gök cisimlerinin hareketiyle oluşan ilk maddeye suret verilince dört unsur oluşur, onların birbiriyle karışmalarıyla ise. Madenlerin, bitkilerin, hayvanların ve insanların maddesi ve sureti oluşur (Farabi,1980:7; Farabi,2003c:120). Bu karışım, cisme farklı bir yapı ve görünüm kazanma yeteneği (yani suret) verir (Farabi, 2003c:124). Bu suretlerden duyumsanan nitelikler ortaya çıkar ve bunlar birbirlerinin yerlerini alırlar (Farabi,2003c:124). Ancak suret sürekli olarak değişime ve yok olmaya açıkken madde değişmez ve yok olmaz. Madde kendisi sabit kalmakla birlikte durmadan bir suretten diğerini alır(Farabi,1980:8).

Platon'un akılcılığı onun duyu dünyasının gerçekliğini yadsımasına sebep olurken Farabi'nin akılcılığı duyu deneyini dışlamamakta, hatta tam da buradan başlamaktadır (Farabi, t.y.a:85). O, Aristoteles'in "Herhangi bir duyusunu yitiren kimse herhangi bir bilgisini yitirmiştir" görüşünü benimser (Farabi,2003a:170) ve ilk bilgilerimizin sıcaklığı, soğukluğu hisseden, kokuları alan, sesleri duyan, renkleri gören, tüm bu şeyleri bizde uyandıran algılama kuvveti ile meydana geldiğini söyler (Farabi,1990d:54). Yine insanın amacının, iç ve dış yetileri (duyuları) ışığında ve aklın denetimi altında güzeli ve faydalı olanı seçmek (Uyanık, 2003:60) olduğunu belirten Farabi, duyulara değer veren bir akılcı konumundadır. Çünkü ona göre, duyu bilgisi akılsal bilgiyle ilişki içerisinde. Bilgi, önce duyularımızla algıladığımız şeylerin suretleri (formları) olarak zihne gelir sonra bu suretler onları kaydeden yeti olan mutahayyilede toplanırlar ve ardından faal aklında tesiriyle akıl devreye girip bu suretleri tikel olanların sureti olmaktan çıkarıp tümel bilgi haline

getirir. Şu halde bilgi edinmede akıl da duyumsama da birbirine muhtaçtır. Zira akıl devreye girmeksizin duyulardan tek başına kesin ve tümel bir bilgi elde edilemezken duyulardan yoksun bir akıl da tek başına tam bir bilgi veremez (Aydın, 2003:52).

Eğer metafizik görüşleri olmasaydı Farabi'yi koyu bir deneyci olarak yorumlayabileceğimiz görüşleri şunlardır: Ona göre, bilgiler önce zihinde kasıtsız (şuursuz, gelişigüzel) olarak meydana geldiği için insan farkına varmaz. Bilgiler parça parça olduğu için bazı kimseler bilgilerin doğuştan mevcut olduğunu ve duyulardan başka bir yolla da zihnin bilgileri edinebileceğini sanmışlardır. Oysa duyu deneyleri sonucu zihinde bilgiler oluşunca artık o zihin akıllı sayılır. Çünkü akıl, deneylerden başka bir şey değildir. Bu duyusal deneyler ne kadar çok olursa zihin de o kadar üstün bir akla sahip sayılır (Farabi,2003a:170). Zihnimizi balmumuna benzeten Farabi, duyularımızı da üzerinde çeşitli işlemleri olan mühre benzetir. balmumu nasıl kendisine basılan mührün nakışını alıyorsa zihnimiz de aynı şekilde duyumsadıklarımızın suretlerini alır (Farabi,t.y.c:213). Böylece Farabi'ye göre insan bilgisinin ilk kademesini teşkil eden fizik dünyaya ait bilgiler, aklımızın duyulara dayalı olarak ve onları tecrübesinden çıkardığı bilgiler olmaktadır. Çünkü tecrübeler yavaş yavaş birikerek insan akleder hale gelir (Olguner,1987:53). Bu anlayışıyla ampirist-deneyci görünen Farabi, öte yandan da bilgiyi Tanrı, akıllar ve faal akıl vasıtasıyla fizik ötesi bir sahaya bağlayıp soyut varlıkların tesiri altında bıraktığı için de mistik bir anlayışa hakim gözükmemektedir (Olguner, 1987: 53).

Farabi'de duyusal ya da deneysel bilginin dışlanmamış olması onun Platon'un duyularla varılan bilgiye olan itimatsızlığını ve bunu reddedişini benimsemediğini gösterir (Netton,2005:55). Ancak yinede Ona göre, maddeye karışmış olan idrakimiz fikri kapasitemizi zayıflatmış, bilgimizi eksik bırakmıştır (Filiz, 2005:62). Platon da her şeyin ölçüsü olara en yüksek "İyi"yi kabul ederken idealist bir yaklaşımla onu tanımaya çalışan insanın, bunu başarabilmek için kendi bedensel gerçekliğinden kurtulması gerektiğini söylemişti (Brun, 2007:38).

2.2. GERÇEK BİLGİYE GEÇİŞ SÜRECİNDE ÇIKARIMA DAYALI AKILSA BİLGİ

2.2.1. Platon'da Akılsal Bilgi

Duyular ve deneylerimizin zaman ve duruma göre değişebilmesinin yanında her bir kişinin duyu ve deneyimlerinin kendine özgü ve bireysel oluşu duyu ve deneyin ortak bilgiyi veremeyeceği anlamına gelir (Çüçen, 2001: 62). Oysa bilginin, bilimsel veya felsefi bilginin amacı veya ideali, her zaman ve her yerde olanı, değişmez olanı, genel-geçer olanı bilmektir. Nitekim hayvanlar, bizimle aynı duyuları paylaştıkları halde onların bilim veya felsefe yaptıkları söylenemez. O halde gerçek bilgi için duyudan başka bir kaynak aranmalıydı ve bu kaynak akıl oldu. Zira doğru bilginin en mükemmel örneği olan bilimsel bilgiler her zaman ve her yerde olanı ifade eden “yasalar” şeklinde formüle edilirken onlar için duyuların yeterli olmadığı açıktır. Bu açıdan bakan Platon için de bilgi ne duyumla başlar ne de duyuma ihtiyaç gösterir. İçine duyumun karıştığı bir bilgi, bilgi değildir. Bilginin kaynağı yalnız başına akıldır. Çünkü ancak yalnız başına o, bilimsel veya felsefi bilginin standartlarına ulaşabilir. Duyum akla yardımcı olmak şöyle dursun, ona bir engeldir (Arslan, 1994: 30-31). Böylece “Deneylerimizin temelinde olan duyularımıza ne kadar güvenebiliriz?” diye soran ve ardından sağlam, değişmez, kesin bilgiyi arayan, duyu ve deney bilgisine kuşkucu bir tavırla yaklaşan akılcıların başında (Çüçen, 2001:62), hocası Sokrates’in akılcılığını geliştirip metafizik bir sistem haline getiren akılcı-idealist felsefenin kurucusu Platon gelir (Erdem, 1999: 61) .

Platon'da çıkarım, geometri ve buna benzer matematik bilimleri için, kavrayış ise en üst düzey, ideaların bilgisi için kullanılıyor (Devlet, 511 e). Çıkarım yöntemi ya da akıl yürütme, bir soru ya da problemi doğrudan yanıtlama ya da çözme yöntemi olmayıp onu bir kabul üzerinden, yani “durum böyle olursa şöyle bir sonuç çıkar” diyerek çözme yöntemidir. Bir şeyin özünü ortaya koymaya, nedensel bir bağlantı tespit etmeye uygun düşen bir yöntem olmayıp, sadece kendisi tanımlanmamış olan bir şeye bir özellik yüklenmesini mümkün kılan bir yöntemdir.” (Cevizci,2007:98). Yani, o,

içeriği dikkate almaksızın, biçimsel olarak geçerli bir kanıt temin eder. Platon, bu yöntemi genel olarak matematik, geometri gibi bilimlere ait görmüş ancak bunun yanı sıra kendi önermeleri için de sık sık başvurmuştur. Örneğin o, “Bir insana yalnızca bilginin öğretildiği açıktır, erdem bilgi ise öğretilibilirdir” diyerek çıkarım yöntemini kullanmıştır. Ardından “Erdemin iyi bir şey olduğunu öne sürüyor muyuz? Bu çıkarım bizim için sağlam bir çıkarım mıdır?” diyerek başka bir çıkarım örneği verir. Ve bunun bizim için sağlam bir çıkarım olduğunu söyleyerek bunun üzerine temellenecek ikinci çıkarımını ileri öne sürmeye hazırlanır (Platon,2007a:99)

Bu yöntemi sık kullanan matematik bilimlerine gelince, bu bilimlerin ideaların bilgisine bizi yaklaştıracak olan bilimlerdir. Matematiğin nesneleri bir ara sınıf oluşturur. Ebedi ve değişmez olmakla duyulur şeylerden; birçok benzeri olmakla ve imgeler kullanmakla idealardan ayrılırlar (Copleston,1997: 34-35). Bu demektir ki bu nesnelerin hem algılanır hem de düşünülür olma özellikleri vardır. Onlar hem görülebilen imajlar hem de düşünülen, düşüncede var olan nesnelerdir (Turgut, 1992: 10). Aynı şekilde zihinsel durum açısından da duyu (doksa) ile kavrayış (noesis) arası bir yerdedir çünkü bunlar varsayıma dayanmaktadır (Copleston,1997:34-35). Dolayısıyla bunlar nesnelerinin varlıksal özellikleri ve bilgileri bakımından ideaların bilgisine en yakın olanlardır. Çünkü bu bilimlerin tüm insanlar için açık, seçik, doğru olarak kabul edilir, zamana göre değişmez ve daha da önemlisi bu bilgiler duyusallara bağlı olarak meydana gelmiş değildir. Matematiğin sayılarını, aksiyom ve ön kabullerini, gerçek dünyada hiçbir yeri olmayan matematik nesnelerini bize deney değil, akıl ve düşünce verir. İnsan bir tür sorgulama ve düşünmeyle bu bilgilere ulaşmaktadır (Birand,1964:53; Arslan,1994:30-31; Erdem,1999:59). “Bunlar yalnız düşünceyle kavranan ve başka hiçbir türlü ele alınmayan sayılardır” (Platon,1971:210). Matematik, gerçek bilginin mümkün olduğu hakkındaki başlıca kanıt olmuştur (Birand,1964:53). Platon bunun örneğini Menon diyalogunda verir Bu diyaloga göre, O cevabı bilmeyen bir kölenin sorulan uygun sorularla düşünmesini, akıl yürütmesini sağlayarak doğruya ulaşmasını sağlamıştır.

Platon'a göre matematiğin yararları ve kullanım maksadı şunlardır: i. Bunları herkes bilmek zorundadır çünkü tüm bilimler ve zihni uğraşlar hep bunlara bağlıdır. "Bütün sanatlarda, bütün kafa çalışmalarında, bütün bilimlerde ortak olan ve herkesin ilk öğreneceği şeyler arasında yer alan sayı ve hesap bilimi, her bilimin her sanatın başvurmak zorunda olduğu bilimdir" (Platon,1971:206). i.i. Bu bilgilerle uğraşmak idealarla tanışmamız için gerekli bir süreçtir. İdealara doğru bizi yönlendirirler "Geometri, bizi öz varlıkla karşılaşmaya zorluyorsa, işimize yarar; yok, yalnız doğup ölen şeylerle yetiniyorsa, işimize gelmez" (Platon,1971:211). Geometri, değişmeyenin bilgisidir ve o, ruhumuzu öz gerçeğe yükseltmeye, bizde bilim sevgisi doğurmaya yarar. Gözlerimizi aşağılara değil, yukarılara çevirir (Platon,1971:212). i.i.i. Bu bilgileri bilmekteki amacımız sadece onların nesneleriyle uğraşmak değil duysal olmayanlar üzerinde düşünmeyi öğrenmektir. Geometride olduğu gibi astronomide de kendi koyacağımız problemlerle uğraşacağız. Gökte olup bitenler üstünde durmayacağız. Asıl istediğimiz, bu çalışmalarla ruhumuzun kavrayan yüzünü geliştirmek, onu yararsızken yararlı hale getirmektir (Platon,1971:215).

Matematiksel bilginin kavrayış bilgisi yanındaki derecesi ise hayli düşük durumdadır. Çünkü matematiksel bilimler varsayıma dayanırken nesnesi idealar olan sabit, değişmez, doğru bilginin yer aldığı düşünülenler alanının yöntemi "düşünceyle görme"dir. Yani bunlar, dayandıkları temel kabuller, varsayımlar nedeniyle idealarla aynı kesinlikte değildir (Tepe, 2003: 43). "Dil alışkanlığıyla biz onlara (varsayıma dayanan matematik bilgileri) çok defa bilim dedik. Oysaki onlara, sanıdan daha aydınlık, bilimden daha karanlık anlamına gelen bir ad bulmalı. Bir ara onlara, (akıl yoluyla bilme anlamında) çıkarsama demiştik" (Platon,1971:218).

Platon'un matematiğe karşı ilk eleştirisi, onun hipotetik yani varsayıma dayanan bir bilim olmasındandır. Gerek matematik gerekse geometri önce doğru olduğu varsayılan bir ön kabul alır ve bilgiyi bunun üzerine inşa eder. Ancak bu ilk varsayımın kesin doğru olduğunu nasıl söyleyebiliriz ki? Örneğin daire üçgen gibi kavramları ele alırken bunların bir takım özelliklere sahip oldukları varsayılır ve bu varsayımların üzerine ilave edilen bilgi yine

varsayım bilgisi olmaktan öteye geçemeyecektir. Matematik bilginin diğer bir eleştirisi ise onun duyusal verilerden yararlanıyor olmasıdır (Cevizci 1998:93). Matematiksel önermeler her ne kadar zamandışı ve zorunlu olarak doğru olsalar da, yine de bu, onların “kategorik” ya da “mutlak” doğruluklar oldukları anlamına gelmez. Örneğin Eukleides geometrisinin teoremlerinin zorunluluğu, yalnızca Eukleides aksiyomlarından sıkı mantıksal bir biçimde türetilmelerinden kaynaklanmaktadır. Peki şu durumda aksiyomların kendileri nedir? Aksiyomlar dizgenin başlangıç önermeleridir (ya da temel öncüller) ve kendileri kanıtlanamaz çünkü her aksiyom bir öncekini gerekli kılar. Buradan çıkan sonuç, matematiksel doğruların konumunun kategorik değil varsayımsal olduğudur. Yani matematiksel önermeler, eğer aksiyomlar doğruysa doğrudur; “mutlak” anlamda doğru değildirler (Cottingham, 1995: 30). “Geometri ve benzerleri bilimler, varlığın sadece bir yanını yakalarlar. Onların edindiği varlık bilgisi bir düşe benzer. Varlığı bütün aydınlığı içinde göremezler, bir takım varsayımlara dayanır ve kanıtlayamadıkları için dokunmazlar onlara. Oysaki bilmediğimiz bir şeyi ilke olarak aldığımız zaman, ondan çıkaracağımız sonuçlar, yargılar, bilinmeyenle örülü olacak. Bunları ne kadar düzene soksak da hiçbir zaman tam bir bilime varmış olamayız.” (Platon,1971:218). Bu bilimlerin bilgi olmasının engeli ilkelerden hareketle değil de çıkarımlardan hareketle ulaşıyor olmalarındandır. “Geometri, aritmetik ve onlara benzer bilimlerle uğraşanlar, tek, çift, üçgen, dörtgen diye birçok şeyleri varsayarlar. Bunları bilinen şeyler gibi ele alırlar. Bunlardan ne kendilerine ne de başkalarına hesap vermeyi gerekli bulmazlar. Sonra bu varsayımlardan kalkıp basamak basamak yükselir, bir sonuçtan öbürüne geçerek (çıkarsama yaparak) önceden kafalarına koyduklarını ispat ederler” Bu yöntemle biz ancak ilkeye değil, sonuca ulaşırız (Platon,1971:197).

Varsayım yönteminin değerinin kavrayış bilgisine geçmekte bir köprü olmasından ileri geldiğini söylemiştik. Şimdi de bunun nasıl gerçekleştiğine bakalım. Şöyle ki, eğer ileri sürülen bu varsayım hakkında daha detaylı ve kesin bir bilgiye ulaşılmak isteniyorsa o vakit de bu varsayımı doğuracak olan daha genel varsayım ileri sürerek nihayet kabule değer bir sonuca en genel

ilkeye varıncaya dek devam edilmelidir (Platon,1997h:94). Dikkat edilirse Platon artık, varsayımlardan bir sonuca değil de ilkeye varmaktan bahseder. Buna göre, artık varsayıma, ispata ihtiyaç duymayacak bu ilkeyi yani genel, açık, kabul edilir bilgiyi geriye doğru çıkarımlar zinciri kurarak bulabilmekteyiz. Artık bu son aşama saf kavrayış olmaktadır (Platon,1971:198). Akıl, kendisi hiçbir çıkarım, varsayım içermeyen, var olan herşeyin ilkesi olan en baştaki ilkeye varmak zorundadır. Ayrıca varsayımların nesnesi matematikteki gibi duyu dünyasından değil, kavramlardan seçilmiş olmalıdır. “İkinci parçada ruh, yansılara başvurmada varsayımdan ilkeye gider; araştırmalarını yalnız kavramlarla yapar” (Platon,1971:197). “Burada aklın kendiliğinden diyalektika gücüyle kavradığı şeyler vardır. Akıl burada varsayımları birer ilke olarak değil; basamak, dayanak olarak alır. Bütün varsayımların ötesinde bütünün illkesine yükselir. Bu ilkeye yükselince ondan çıkan bütün sonuçlara dayanarak varacağı son yere varır. Bu arada görülen, duyulan hiçbir şeye başvurmaz. Kavramdan kavrama geçerek sonunda gene bir kavrama varır.” (Platon,1971:198). “Diyalektika yoluyla ulaşılan varlık ve kavram bilgisi, varsayımlara dayanan bilimler yoluyla elde edilen bilgiden daha açıktır. Şüphesiz bilim konularını inceleyenler, duyularını değil, düşüncelerini kullanmak zorundadırlar ama onları ilkeye çıkmadan, çıkarımlara dayanarak inceledikleri için, ancak bir ilkeyle anlaşılabilir bu nesneleri anlayamazlar (Platon,1971:198).

İdeaların varlığını kabul etmek bir varsayımdır. Ancak İyi İdeasının varlığı, en büyük varsayım ya da Platon’un ifadesiyle varsayımdan fazla şeydir: o, varlıktır, varlığın iyi olduğuna inanmaktır. Buna ister en büyük varsayım, ister en yüksek nihai ilke diyelim, o, kayıtsız şartsız olan, açıklanmaya ihtiyaç göstermeyendir. Matematikçilerin aksiyomlarının ispata ihtiyaç duymaksızın herkesçe kabul edilirliliği şüphe götürmüyorsa, bir metafizikçi için de her şeyin temelinde iyi’nin olduğu kesindir (Arslan,2006:233-236). “İnsan, diyalektikle duyuların hiç birine başvurmada, yalnız akli kullanarak her şeyin özüne varmayı ve iyinin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman, görülen dünyanın da sonuna varır, kavranan dünyanın da.” (Platon,1971:216).

Sonuçta, matematiksel çalışmalar, bir filozofun bilgiye ulaşmadan önce soyut bir akıl yürütme türü olarak kesinlikle geçmesi gereken basamaktır (Cottingham,1995:26). Okulunun girişine “Geometrici olmayan buraya girmesin” yazan Platon için, matematik sadece felsefeye hazırlıktır (Brun,2007:53). Dolayısıyla Platon için en yüksek entelektüel yeti, matematikte olduğu gibi öncüllerden kalkıp bir sonuca doğru götüren akıl yürütme olmayıp, gerçekliğe ilişkin olarak sezgisel ve doğrudan bir kavrayış veren, zihinle gerçeklik arasında doğrudan bir temas kuran zihinsel melekedir. Ruhun bu türden bir faaliyetinin nesneleri özler, (eidos ya da ousia) ideallerdir Platon, böylece idea’yı felsefi bilginin konusu yaparken bu ideaların (örneğin güzelin kendisi) günlük yaşamda karşılaşılabilecek bir şey olmadığı besbellidir. Bu, duyularla gözlenemez; “güzelliğin kendisi”nin doğası tümüyle soyut veya kuramsaldır. Dolayısıyla görülerek ya da dokunularak değil ancak zihinsel olarak yakalanabilir. (Cevizci, 2007:85).

2.2.2. Farabi’de Akılsal Bilgi

Farabi, düşünce kuvvetini (natık kuvvet) ameli bilgi ve nazari bilgi olarak ikiye ayırır. Ameli bilgiler, fayda veren ilim, siyaset ilmi ya da teknik bilgi türündendir. Nazari bilgiler ise ilk bilgiler ve bu ilk bilgilerden yola çıkarak düşünüp araştırarak çıkarım yaparak, öğrenerek ve öğreterek elde edilen bilgilerdir (Farabi,1990d:71; Farabi,1999:51). Nazari akıl, apaçık doğruları ya da soyut nesneleri, özleri, tümelleri doğrudan, aracısız bir biçimde seçme melekesidir(Aydın, 2003; 116). Nazari bilgi bilindiğinde eylem gerektirmeyen bilgidir. Mesela Tanrı’nın vahdaniyetine ya da dünyanın yaratılmışlığı bilgisine karşı bir eyleme geçmek gibi mecburiyet hissedilmez (Netton, 2005: 68).

Farabi, nazari bilgiye soyut bir âlemi ve Tanrı’yı anlayabilme yetkisi vermesiyle, natık kuvvete salt akılsal çıkarımla sınırlı kalmayan geniş bir yetki tanımış; bilginin son raddede aklın bulgularından daha fazla bir şeye dayandığını ifade etmeye çalışmıştır. Böylece Farabi için düşünmede hem matematiksel ve mantıksal bir akletme süreci hem de mistik boyutta bir kavrayış süreci söz konusu olmuştur.

Bu düşünme gücü insani aşamada üç basamakta gerçekleşir. Bunlar sırasıyla: bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müstefad akıldır. Ancak bu üç aklın kendisine bağımlı olduğu dördüncü bir akıl daha vardır ki bu da öz itibarıyla Tanrısal olmakla birlikte nazari aklın son kısmında yer alan faal akıldır (Farabi,2003d:127-128; 2003c:125). İnsanı insan kılan ilk mertebe işte bu doğal gücün faal olmaktadır istidat ve kabiliyetidir Farabi,1990d:85).

Farabi, insan ruhunu bir aynaya, nazari aklı da onun cilasına benzetir. Gölge ve cisimler nasıl cilalı bir aynada aksediyorsa akledilir tüm şeyler de insan ruhunda ilahi bir feyz ile akseder. Ancak eğer ruhun cilası saf olursa, şehvet, öfke, duyu ve hayal gibi engeller araya girmezse o vakit ruh Tanrısal, akılsal aleme (melekut alemi) yükselmiş olur (Farabi,t.y.c:211). Ruhun insan doğasını yansıtmaması aklın da onun ışığı olması ve akledilir tüm şeylerin ilahi bir güçle insana yansması ve insanında bu aksin gerçekleşebilmesi için ruhunu her türlü kötü olan istek ve tutumlarından arındırması (Ülken, 1998: 61), Farabi'nin bilgi teorisine bir tür mistik bir anlam katar. Farabi'de bilgi tanımlardan başlar ve tanımlanamaz olan sezgisel bilgiye doğru yükselir (Ülken, 1998; 56). Bilginin oluşum sürecinde önce duyulardan elde edilen akli bir tasavvur ve ardından duyulardan gelenlerin zihinde işlenmesiyle oluşan akli bir tasdik yer alır.

Zihni hata yapmaktan ve yanlış yola sapmaktan koruyan doğru metod düşünme gücü sayesinde elde edilir. Bu da “burhan ilmi”nde eğitim görmekte olur. Burhan, geometrik ve mantıki olmak üzere ikiye ayrılır. Şu halde felsefeye başlamak isteyen kimse önce yeteri kadar geometrik ispat şekilleri üzerinde, sonra da mantık ilmi hakkında eğitim görmelidir (Farabi,2003b:113). Farabi'ye göre herşeyden önce insan muhakemesi sağlam esaslar üzerine oturtulmalıydı. Bu nedenle matematik, geometri ve mantık onda önemli bir yer tutmuştur (Ulutan, 1976:81). Farabi, Platon'un da felsefe öğrenilmeden önce okunması gereken ilimlerin başında geometri olduğunu söylediğini belirtir. Hatta daha önce de belirttiğimiz gibi Platon, okulunun kapısına “geometri bilmeyenler yanımıza uğramasın” yazdırmıştı. Zira geometrik ispatlar, ispatların en doğrusudur (2003b:113).

Bilginin başlangıcında da bilgi edinme aşamasında da mantığı elden bırakmamak gerekmektedir. Mantık sanatı ise akli düzeltmeye ve yanlış yapılması mümkün olan bütün akledilir şeylerde insanı doğru yola ve gerçek tarafa yöneltmeye yarayan kanunları ve insani akledilenler hakkında yanlıştan, sürçmeden ve hatadan koruyan kanunları verir (Farabi,1990e:67). İnançlarında ve düşüncelerinde zanlar ile yetinmeyen kimseler için mantık zorunludur (Farabi,1990e:73).

Hernekadar Platon ve Farabi’de en üst düzey bilgi edinimi akılsal (mantıksal) çıkarımların ötesinde direk bir kavrayışla meydana geliyor olsa da bu üst düzey kavrayışa giden yol öncelikle varsayıma dayalı akılsal yöntemleri kullanabilmekten geçiyor. Bu yüzden ki Platon’un sisteminde bu akılsal çıkarımlar duyu bilgisiyle kavrayış bilgisi arasında yer alan köprü durumundayken Farabi felsefesinde de bu akılsal çıkarımlarla yapılacak entelektüel çaba, zihnin faal akıldan nihai bilgileri bir tür sezgi, kavrayış yoluyla alabilmesine kadar kat etmesi gereken bir aşamasıdır. Her iki filozof için de bu yöntemle elde edilecek bilgiler içerisinde en üstünü matematik olmaktadır.

2.3. GERÇEK, SEZGİSEL BİLGİ

2.3.1. Platon’da Sezgisel Bilgi

Platon, matematik ve mantığının varsayıma dayalı olmasını küçümseyerek bundan daha fazla gerçeklik verebilecek bir bilgi aramıştır ve buna diyalektik demiştir. Diyalektik ağırlıkça bir akıl yürütmeyi tanıtlar ancak bu aynı zamanda da Platon’un ifadesiyle matematiğin ve mantığın varsayımlarından öte, varsayıma dayanmayan, ilk ilkelerden (idealar) yola çıkan bir akıl yürütmedir. Burada sormamız gereken şey Platon’un bu ideaları kabul ederken nasıl olurda onların apaçık olduğunu ve varsayıma dayanmadığını ileri sürmüş olmasıdır. Platon’un buna tek cevabı onların doğuştan önce ruhumuzda ve doğuştan itibaren zihnimizde bulunmalarıdır. Bu durum o kadar açıktır ki bunun bir varsayıma dayandığını söyleyemeyiz. Buna istersek mantığın tıkanıdığı yerde bir kaçış noktası olarak bakalım

sonuç, aklın bizi bıraktığı yerde sezgisel bilginin kapısına sığınmaktır. O halde varsayımdan varsayıma geçerek nihayetinde varsayıma dayanmayan bir akıl yürütme ancak sezgisel olarak ilk ilkelerin kabulüyle mümkün olur. Cevizci'nin dediği gibi, İnsan matematik bilimleriyle ve diyalektikle uzun süre uğraştıktan sonra (Cevizci 1998:103) ideaların bilgisine sahip olabilir.

Platon, tikellerden hareketle bu tikellere ait idealara ulaştığımız zaman gerçek bilgiye ulaşmış olacağımızı söyler. “Bir adam, güzel şeyleri sever, ama güzelliğin kendine inanmaz, onu öğretmek isteyeninin ardından gitmezse gerçekten yaşıyor mu dersin bu adam? Yoksa ömrü bir rüya içindemi geçiyor? Rüya, uyurken ya da uyanırken bir şeyin benzerini, onun benzeri olarak değil de kendisiymiş gibi görmek değil midir? Oysa güzelliğin kendi varlığına inanan, hem onu, hem de katıldığı şeyleri gören, güzeli güzel şeylerle, güzel şeyleri güzelle karıştırmayan adam, rüya içinde mi yaşar yoksa gerçek içinde mi? Bilgi adı bu bilen adamın düşüncesine yaraşır. Görünüşe bakan öteki adamın düşüncesiye, bir sanıdır” (Platon,1971:165-166). “Sevilen, bir şey bir başka şeyden dolayı sevilir... Ve bu şey de yine bir başka nedenden dolayı sevilir... Ondan ona gidilip durulur ve öyle bir ilkeye varırız ki artık ondan başka bir sevilen şeye gidilmez. Asıl sevilen şey olur, bütün öteki sevdiklerimizi ona ulaşmak için severiz... Bütün bu birbiri için sevdiğimiz şeyler asıl sevginin birer gölgesi, bizi aldatan bir hayalidir” (Platon,1997g:45).

Gerçek, bilgi idealarla ilgili bir şeyse o halde bizim incelememiz gereken idealara nasıl ulaşabileceğimiz, hatta bundan da önce ideaların ne olduğudur. Platon, duyulara yalnızca bir hatırlatma görevi yükleyip; ezeli, ebedi hakikatler olan idealara ulaşmayı aklın sürekli kullanımıyla yani bir tür akıl yürütme eşliğinde ilerlenerek, nihayet Tanrısal bir ışıkla aydınlanmış olmaya bağlamıştır. Buna göre duyusaldan hareketle duyusuz kavrayışa (noesis) ve böylece a priori olarak algılanan mutlak ilkelere (idealara); rasyonalizmden hareketle mistizme ulaşıldığını görüyoruz (Uyanık,2005:40-41). Böylece görülüyor ki onun felsefesinde mistisizm ve rasyonalizm birbirine ulaşan iki uçtur (Weber, 1993:58). Platon için idealarının varlığını kabul noktasına gelmek rasyonel bir çaba gerektirirken iyi ideasını ve tüm

ideaların iyi ideasından pay alarak var olduğunu ve kendi aralarındaki ilişkiyi anlamaksa artık rasyonel bir çabadan fazlasını, mistik bir sezgiyi gerektirmektedir(Cevizci 1998:103).

Şölen ve devlet diyalogları göz önüne alınırsa her ikisinde de görülür ki, Platon, insan ruhunu en yüksek aşamaya, nihai amaca erıştirdiğinde, onu bilimin ötesinde bir şeye ulaşan varlık olarak tasvir etmektedir. Yani bilim bu aşamada yerini doğrudan temaşaya, görüye, keşfe, bilinen bir şeye sahip olma ve onun tarafından sahip olunmaya bırakıyor. Şölen'deki güzellik ve Devlet'teki iyilik kavramlarından bahsedilirken vurgulanan nokta, en yüksek ideanın keşfi ve temaşasının birdenbire ortaya çıkan bir aydınlanma şeklinde olduğudur. Güzel ve iyinin kavranmasıyla Platon, mistiklerin bahsettiği türden zihinsel olarak doğrudan bir görüye varır. Bütün çağların büyük mistiklerin sözünü ettikleri evrenin tözü, ilkesi olan varlığı rasyonel olarak kavrayıp ifade etmek mümkün değildir ancak bu gerçekliğe kavuşma, onu görme, seyretme, onunla birleşme mistik bir tecrübeyle mümkündür. Bu tecrübe mecaz olmaksızın başkasına aktarılamaz bir deneyim, zevk ve aydınlanmadır. Nitekim başta Platon olmak üzere Farabi ve birçok mistik filozof böyle bir dil kullanmışlardır (güneş, ışık, aydınlanma...) Farabi, Platon'un iyi ve güzel için kullandığı kavramlarla Tanrıyı tanımlamaya çalışmış, Tanrıya ulaşmak için entelektüel bir çaba yanında son derece mistik bir sezgiden de bahsetmiştir. İyi ideasının her tür varlığın, gerçekliğin, özün üzerinde olduğu, var olan her şeyin varlık, gerçeklik ve özünü ondan aldığı yönündeki Platoncu düşünce önce Plotinos'u sonra da Farabi'yi panteist bir metafiziğe sürüklemiştir (Arslan,2006:330-331). "Bu metafizikte Tanrı ile geri kalan varlıklar arasında tözsel bir birlik olduğu savunulacak ve evrenin Tanrı'dan ışığın güneşten veya pınarın kaynağından çıktığı gibi çıktığı, südur ettiği (feyz) ileri sürülecektir" (Arslan, 2006:332).

Ancak yinelemek gerekirse, bu keşfin veya aydınlanmanın bilgisizlik halinden birden bilgiye ulaşmak şeklinde olmayıp öncesinde düşünme ve akıl yürütme ile uzun bir entelektüel hazırlık devresi bulunduğunu Platon'un bilgi sürecindeki ilerleyişini tam olarak görebilmek adına gözden kaçırmamamız gereken bir husustur.

2.3.1.1. Gerçek Bilginin Nesneleri; İdealar

2.3.1.1.1 İdealar Nedir?

İdealar kuramına Platon'u götüren şey, öyle anlaşılıyor ki Sokrates'in doğru davranışın belirlenmesi adına ahlaki kavramların zamana ve mekâna bağlı olarak değişmeyecek gerçek tanımlarını aramasıydı. Örneğin herkes doğruluk diye bir şeyi kabul eder ancak bu kavram farklı kişilerde ve toplumlarda tamamıyla aynı anlamı ifade etmez. Her hangi bir toplumda doğru kabul edilen bir eylem başka bir toplumda yanlış olarak nitelenebilir. Ancak Platon'a göre bu kavramların işaret ettikleri nesneden, davranış biçiminden ayrı olarak her toplumda kabul edilen değişmez anlamları olmalıydı (Cornford, 2003:65). Dünyayla ilgili bakış açımız göreceliydi: Bir bakış açısına göre küçük ve hafif olan bir şey başka bir bakış açısına göre ağır ve büyük olabilir. Örneğin Helen bu yıl güzel olurken 10 yıl sonra çirkin olabilmektedir. Şeylerin karşıtlarıyla birlikte var olduğu anlamına gelen bu akıl yürütme nesnelere yüklediğimiz tüm özelliklerin durmadan değişeceği anlamına gelmektedir (Cottingham, 1995; 22-23).

Platon'un "ideai" ya da "eide" adını verdiği(Weber, 1993:52) idealar tikellerdeki ortak özlerdir ya da başka bir deyişle, onları tür ve cinslerine göre sınıflarken kullandığımız kavramlardır. Aynı adı verdiğimiz tikellerin tümünü içine alan bir kalıptır (Platon, 1971:282). Bunlar evrensel, tüm şeylerin ortak doğasıdır. İdealar için kavramlar diyebiliriz ama bu kavramlar öznel olmayıp kendilerinde nesnel özleri kavradığımız türden kavramlardır. Duyusal algımızın nesnelere karşılık olarak idealar da düşüncenin evrensel olan nesneleridir (Copleston, 1998:44).

Şu halde ilk akla gelen şey, onların bir tümel ya da onun gibi mi oldukları sorusudur. Genel anlamda tümel, sınıflarını temsil ettiği tikellerin karşısında eksikli olan; onlara göre bir gerçekliği, kendi başına varlığı söz konusu olmayandır. Platon'un kavram anlayışına bakarsak, Sokrates'in izinden yürüdüğü gençlik diyaloglarında henüz tümel olanı tikelden ayırmayarak, ona ayrı ve bağımsız bir varlık vermediğini görürüz (Arslan, 2006: 259). Ancak Platon'un bu durumu zamanla değişmiş, Platon'un bu

genel kavramlara yüklediği tam ve kesinlik onların deney dünyasından bağımsız belirli bir türden bir dünyada yer almalarını gerekli kılmıştır. İşte böyle realist bir tavrın sergilenmesiyle ortaya değişmez kavramların nesneleri olan idealar çıkmıştır. Böylece Platon için bu tümeller, insan zihninden ve adı olduğu şeyin varlığından bağımsız kendi başlarına var olan şeyler haline gelmiştir. Dolayısıyla artık bunlar mantıksal anlamda tümel olmaktan çok daha fazla bir anlama gelmekte olan aşkın nesnelerdir (Bluck,1989:107). Bu durumu, onun adil, dindar, güzel, iyi, sıcak gibi sıfatları, sıfatlar olarak değil de kendi varlığında olan şeyler olarak ele aldığına bakarak söyleyebiliriz. Örneğin eski Yunan'da aydınlık gibi artikel ve cinssiz bir sıfat bir nitelik ya da özelliğin tikel bir örneğine referans yapılarak kullanıldığı zaman, o dönem kabulüyle bu, bir sınıfın üyesi olan ve kendisi de bu sınıfın adıyla tanımlanabilen bir şeydi. Çünkü henüz her hangi bir nitelik kategorisi icat edilmemiş, niteliklerle şeylerin var oluş türleri arasında bir ayrım gözetilmemişti. Şu halde aydınlık, güneşte bulunan, ona parlaklığını veren ve aynı zamanda kendisi de aydınlık olarak betimlenen ayrı bir şey, bir varlıktı; ve güneşin aydınlıktan bir payı vardı (Bluck,1989:103). Yunan dilinin özelliğinden veya başka sebeplerden olsun, sonuçta Platon, bir nesnenin sınıf adını ya da türünü belirtmek için kullandığı "idea"yı nesnenin kalıcı özünü, en son gerçekliğini, ontolojik anlamdaki varlığını ve ilk örneğini simgeleyecek şekilde değiştirmiştir (Sahakian,1990:53).

İdealar kuramını geliştirirken Platon üzerinde birçok filozofun etkisini görüyoruz. Pythagorasçıların ruhun ölümsüzlüğü, matematiğin salt akıl yoluyla elde edilen yetkin bir bilgi olduğu fikirlerinin etkisi olmuştur. Birbirlerine karşıt görüşteki iki filozof olan Herakleitos ve Parmenides'ten de etkilenen Platon, ilk filozofun akış öğretisini duyu dünyasını tanımlarken; ikincisinin varlık öğretisindeki bir, yalın, değişmez, öncesiz, sonrasız gibi nitelendirmeleri ise idealar dünyasını tanımlarken kullanmıştır. (Ağaoğulları, 1989: 141; Cevizci, 1998:83) Atomcularla ise gerçekliğin çeşitli şekillerde olabileceği hususunda uzlaşır. Ancak atomların çokluğu yerini ideaların çokluğu almıştır. Ve Anaksagoras'ın us'unun dünyada dinamik bir öge olduğu düşüncesine katılır. Böylece Platon'un felsefesi o döneme kadarki Yunan

felsefesinin bir meyvesi olmuştur. (Thilly, 1995:96). Platon için bilgi tikel olanın, değişenin duyuyla kazanılmış deneysel tecrübeleri olmayıp, değişmez tümel, ebedi olan ve akılla kazanılmış olana hastır. İşte bu değişmez, sabit ve kalıcı varlıklar Platon'un idealarıdır (Cevizci, 1998:86).

İdealar kuramı ilk kez Platon'un gençlik diyaloglarından Kratylos'da kendini gösterse de (Brun 2007: 51), açık, seçik ve duyusal varlıklardan ayrılmış olarak karşımıza ilk kez Phaidon ve özellikle Şölen'den itibaren çıkar (Arslan, 2006: 259). Platon'u ideaları arayışa sevkeden nedenler onun şu cümleleriyle özetlenebilir: "Güzel şeylerin kendileri bile bir bakıma çirkin gözükebilir... Yarım dediğimiz şey, yerine göre yarım da olabilir iki misli de... Büyük, küçük, ağır, hafif dediğimiz şeylerde de yerine göre değişmez, büyük dediğimiz küçük, küçük dediğimiz büyük olur... Bunlar her iki yana da çekilir, bunların her biri tam olarak ne vardır ne yoktur... Birçoklarının güzellik ve daha başka değerler üstüne besledikleri değişik düşünceler, yoklukla varlık arasındaki bir boşlukta dönüp duruyor gibiler" (Platon,1971:169). Eşit dediğimiz nesneler bazen aynı kalsalar dahi eşit değilmiş gibi görünebilirler (algı yanılmalarında olduğu gibi) oysa nesnelerden bağımsız olan bir eşit fikri hiçbir zaman eşit değil fikrine dönüşemez (Platon,1997h:38). Duyusal dünyadaki değişim, şuan doğru olanın biraz sonra doğru olmayacağı anlamına gelir. Bu nedenle zorunlu önermeleri yani hiçbir deney tarafından yanlışlanamaz olan apriori bilgiyi açıklamak istiyorsak, Platon'a göre duyusal dünyanın üstüne bakmak gerekmektedir (Cross-Woozley,1989: 72).

Nelerin ideasının olup olmadığı yönünde Platon, Parmenides'te adalet, güzel gibi şeylerin ideası olduğunu söylerken bizim dışımızda olabilecek bir insan, ateş, su ideası olup olmadığına karar veremediğini söyler Platon. Kıl, çamur, pislik gibi aşağı ve bayağı şeylerin ise idealarının olmasının tutarlı gözükmediğini ifade eder. Önceleri hemen herşeyin ideası olacağını düşündüğünü ancak artık bundan vazgeçtiğini de eklemeyi unutmaz (Platon, 1996:130b-d). İdealarının olmasının hiçbir zaman söz konusu olmadığı şeyler ise bireysel varlıkların idealarıdır. Tekil olan Ahmet, Ali ideası yoktur. Şu halde tek olan ay ve güneş ideaları da x devletin ideası da yoktur (Arslan, 2006:252).

İdeaların tüm şeyleri içine alan bir kalıp olduğunu söylemiştik. Şu halde dünyadaki tüm insan ürünü cisimler, şekiller bu idealara bağlıdır. Marangoz, masa ideasını göz önüne alarak (düşünerek) masayı yapar, ya da bir daire çizecek olan, daire ideasını göz önüne alır. Ancak bu ideaların kendilerinin kimin tarafından yapıldığına gelince onları ancak Tanrı'nın yaptığını söyleyebiliriz. Tanrı her bir idea türünden bir tane yapmıştır ve bunlar tüm duyusal şeylerin özü olmuştur (Devlet,1971:282-283). Platon'un Tanrı'nın her şeyin ideasından tek bir tane olarak yaptığını söylemesi Russel'in aklına şu soruyu getirir: Eğer Tanrı masa ideasını yapmışsa aynı şekilde de düz çizgi ideasını yapmıştır ancak Tanrının bir üçgen ideasını da yaptığını düşündüğümüzde Tanrı bunu nasıl yapmış olacaktır? Bu üçgen için üç ayrı düz çizgi ideasını yarıtmış olması gerekmez mi? (Russell,1996:236). Bu soruya Hacıkadiroğlu'nun cevabı hiçbir kavramın bir diğerini içermediği her kavramın basit olduğu şeklindedir. Örneğin kiraz kavramı kırmızılık, yuvarlaklık kavramlarını içermez bunların her biri ayrı ayrı kavramlardır. Platon için öyleyse hem bir asker hem de bir ordu ideasından söz edebiliriz. Russell'in dediği gibi üçgen için üç ayrı düz çizgi ideasının zorunlu olduğunu düşünmek yerine hem bir tek düz çizgi ideası hem de yine tek bir üçgen ideasını ayrı ayrı düşünebiliriz (Hacıkadiroğlu, 1998: 97).

Platon, Şölen'de "güzel" ideasından, Devlet'te ise "iyi" ideasından ayrıntılı olarak bahseder. Bunların özdeş olup olmadıklarıyla şu an için ilgilenmemek kaydıyla onun en değerli ideaları olan bu kavramlara duyusallarla olan ilişkileri etrafında nasıl bir yer verdiğini kendi cümleleriyle inceleyelim.

"Bütün bedenlerdeki güzelliği tek ve aynı güzellik olarak görmemek kadar saçma bir şey olamaz... Bunu fark etti mi artık bedenler değersiz olur gözünde" (Platon,2000b:81). Bu, her şeyden önce ezeli ve ebedi bir güzelliştir, ne doğar ne ölür; ne artar ne eksilir ve de ne bir yanıyla güzel, bir yanıyla çirkin; ne de bu an güzel, şu an çirkin... ne de bazı kimseler için güzel bazı kimseler için çirkindir. Bu güzellik ona ne bir el yüz gibi bedene ait bir parça ne de bir söylem ya da bir bilgi olarak görünür. Her hangi bir canlı da yahut başka bir şeyde bulunmaz, kendiliğinden görünen bir güzelliştir.

Formunun biricikliği dolayısıyla ezelden ebede kendi kendisiyle ilişkili olarak tezahür eder ve bütün güzel olan şeyler bu güzelliğe katılır. Bu katılma onda ne bir artış ne bir azaltma meydana getirir, üzerinde hiçbir etki yapmaz (Platon,2000b:83). “Bir sürü güzel şeylere bakıp da yalın güzelliği göremeyen, onu görenin ardından gidemeyen, bir sürü doğru şeylere bakıp doğruluğun kendisini göremeyenlerin her şey üstüne sanıları vardır ve sanıların arkasındaki gerçekleri bilemezler. Hep kendiyle aynı kalan öz varlıkları seyredenler, sanıyla yetinmeyip bilgiye ulaşanlardır. Bunlar bilimin konusu olan şeyleri kavrar, sever, ötekiler de sanının konusu olan şeyleri... Bu sonuncular güzel sesler dinlemekten güzel renklere, biçimlere bakmaktan hoşlanırlar, ama öz güzelliğe gerçekten bir varlık olarak bakmaya yanaşmazlar” (Platon,1971:170). “Gerçekten bilim sevgisi olan, gerçekten var olana ulaşmaya çalışır. Yalnız görünüşte var olan, sayısız birçok şeyler üstünde durmadan ve hiç yılmadan onun ardına düşer. Sevgisi gevşemeden ruhunu, özleri kavramaya yarayan yanıyla, her şeyin o yanla bir yaradılıştaki özünü arar. Gerçek varlığa böylece yaklaştı mı, onunla birleşir, öz düşünceyi ve doğruyu yaratır; bilginin gerçek hayatın, gerçek yiyeceğin tadına varır. Ancak o zaman doğum sancılarından kurtulur (Platon,1971:177). “Güzel, kendi başına güzeldir. Değişik, güzel şeyler değildir. Güzel olan, kendiliğinden var olan bir şeydir. Güzel, ayrı ayrı bir sürü şey değildir” (Platon,1971:180). Görünen tikel bir güzelin güzelden farklı mı yoksa onunla aynı şey mi olduğu sorusuna Platon, onların asıl güzelden farklı olduğu; bununla birlikte her birine bir güzelliğin arkadaşlık ettiğini söyler (Platon,1997a:80). “Kendinde güzellik dışında bir güzel varsa, bu şey ancak bu kendinde güzelden bir şeyler aldığı için güzeldir. Bu ötekiler için de geçerlidir. (Platon,1997h:94) Bunun gibi, kendinde büyüklüktedir ki büyük şeyler büyük ve daha büyük olan şeyler daha büyüktürler; kendinde küçüklüktedir ki en küçük şeyler de en küçüktür (Platon,1997h:95). İki olması gereken her şey kendinden ikiliğe, bir olması gereken her şey kendinden birliğe karışmıştır Platon,1997h:96). ”Biçimde güzelliğin peşine düşülmesi bütün cisimlerdeki güzelliği tek ve aynı güzellik gibi görememe sorunundan kaynaklanır (Platon,2000b:81).

Duyusalların ötesinde, onların değişmeyen doğasını aramak aslında bilimin de üzerine kurulu olduğu şeydir. Bilim, her ne kadar deneyden hareket etse ya da deneyle bir şekilde ilişki içerisinde olsa da bir şekilde deneysel olmayan nesnelere yönelmiştir. Örneğin matematik, bilim, sanat ve ahlak deneysel olmayan nesnelere yönelmiştir. Geometri ve matematiğin, deneyde açığa çıkmayan ideal nesneleri vardır, tüm çift olan tikeller yok olsa dahi varlığından bir şey kaybetmeyecek olan çift sayısı söz konusudur, uzunluk ve derinlikten yoksun bir tikel nokta olamadığı halde geometrinin öngördüğü nokta her ikisinden de yoksundur. Fizikçi ise olaylarla yalnızca doğa yasalarını açığa çıkardıkları için ilgilenir, bilim adamı tikel ya da zamansal olanı değil de genel ve zaman dışı olanı incelemektedir. Sanatçı ise duyuda verilmeyen kavrayışlara ulaşmak için imgelemine kullanır. Ahlaksal alana baktığımızda ahlaksal yaşamın verilerinin yalnızca olgularla açıklanmadığını görürüz. Örneğin hiçbir insan tümüyle adil değil, adalet de deneyle verilen bir şey değildir ancak yine de adalet ahlaksal eylemin amacıdır. Şu halde Platon'a destekleyici bir cümle olarak, tüm bu disiplinler anlamlıysa eğer şu halde onların nesneleri de gerçek olmak zorundadır diyebiliriz. Saydığımız bu disiplinlerde zihin tikellerden tümele, değişenden değişmeyene, algılanandan akılla kavranana doğru ilerlerken onların söz konusu ettikleri de duyusal olan değil ideal olandı (Demos, 1989:114-116).

Sonuç olarak Platon'un idealarının iki türlü görevi olduğundan bahsedebiliriz: Onların ilk görevi evrenin ontolojik varlığında modellik rolünü üstlenmektir (Platon,1997d:32). İdealar, doğanın hareketinin kendisine yöneldiği, arzulanan bir amacı temsil ediyorlardı. Böylece evren Demokritos'un cansız atomlarının tesadüfi bir araya gelişi değil canlı bir varlık oluyordu (Cornford, 2003:82) İkinci görevi ise gerçek bilgiye ulaşmak onları kavramaya bağlıdır. "Ruhu, yukarıya baktıracak tek bilim, konusu gerçek varlık ve kavranan dünya olan bilimdir. Bilimin işi görülenle değildir. Görülen dünyada ruh, yukarı değil, aşağıya bakar".(Platon,1971: 529b).

2.3.1.1.2. İdeaların Birbiriyle İlişkisi

Platon'un idealar kuramının ilk şekli fazlasıyla Parmenides'in varlık kuramının etkisinde kalmıştı. Parmenides'in "var" olanındaki gibi Platon'un ideaları da bir olmamaları dışında ezeli, ebedi, zaman dışı, hareketsiz, değişmez ve kendi kendisiyle aynıydı (Arslan, 2006: 274). Fakat bu şekliyle idealarda oluş (hareket ve değişim) söz konusu olmuyor ve gerçek varlık hiç değişmeden aynı kalıyordu (Platon,1943:77). Fakat hareketin, hayatın, ruhun, düşüncenin evrensel ve mutlak varlıkta yeri olmadığına, varlığın ne yaşadığına ne düşündüğüne, haşmeti ve kutsallığıyla akılsız olarak yerinden oynamaksızın olduğu yerde kalakaldığına inanmak mümkün gözükmemektedir. Evrendeki değişen duyusal nesneleri, tikel ilişkileri açıklayabilmek için ideaları kullanıyorsak ideaların durağanlığından söz edemeyiz. Duyusalların var olmadığını, var olanınsa sadece idealar olduğunu söylemek idealarla duyusallar arası bir ilişki kurulabileceğini yadsımak demektir. Oysaki Platon duyusalların idealardan pay aldığını söylüyordu. O halde yapılacak şey varlıkla yokluğun birbirinden pay aldıklarını ispatlamaktır. Onları birbirinden pay almaya zorlayan bu durum öncelikle Platon'un idealarında ontolojik bir değişim meydana getirdi. Bunun yanında "var vardır", "yok yoktur", "iyi iyidir" (Platon,1943:86) gibi özdeşlik, çelişmezlik içeren totolojik önermeler dışında önermelerin kurulabilirliğine imkân verebilmek için birbirinden kesin hatlarla ayırdığı duyusallar dünyası ile idealar dünyası arasında tatmin edici ilişkiler kurması gerekiyordu. Buradan hareketle Platon oluş, hareket, değişme, çokluk, kısaca yokluk dünyası dediği dünyaya, bir yandan idealar kuramı vasıtasıyla varlık, değişmezlik, kalıcılık ve birlik kazandırmak isterken, diğer yandan idealar dünyasına da bunun karşılığı olabilecek bir şekilde hareketi, değişmeyi, çokluğu, hatta bir anlamda var olmayanı, yokluğu soktu (Arslan,2006:276). İdeaların bu şekilde birbiriyle ilişkiye sokulmaları bilimi de mümkün kılar çünkü bu işin sonucunda yükleme ve dolayısıyla önerme mümkün olmaktadır (Arslan, 2006: 283). Platon'un söylemiş olduğu gibi, her şeyi her şeyden ayırmak ve karşılıklı karışmanın kabul edilmemesi, sözsüz kalmak, felsefesiz kalmaktır (Platon,1943:108).

Böylece Şeylerin o şey olmalarında o şeyin ideasından pay almalarına bağlı olduğunu söyleyen Platon, kıyaslama yapıldığında şeylerin birbirine zıt niteliklerden dolayısıyla da zıt idealardan da pay almalarını açıklamak durumundadır. Phaidon ve Simmias karakterleri üzerinde verdiği örnekte Simmias Sokratesten büyüktür (uzun) dolayısıyla o, büyüklük ideasından pay almıştır; ancak Simmias, Phaidon ile karşılaştırıldığında o, Phaidon'dan küçüktür. Bu durumda da Simmias, küçüklük ideasından pay almıştır. Dört zarı iki zarına göre büyüklükten pay alırken aynı anda altı zarına göre küçüklükten pay almıştır. Görüldüğü üzere Simmias'ta önce büyüklük, sonra küçüklük ideaları kendini gösterdi. Platon aynı şeyde aynı anda zıt ideaların bulunduğu şeklinde görünen bu durumu açıklamak ve zıt ideaların aynı anda bulunamayacağı sonucuna bir şekilde ulaşmak zorundaydı.

Platon Zıt ideaların bir arada bulunamayacağını geri çekilme ile açıklar. Buna göre, bizim içimizde olan büyüklük asla kendinden küçüklüğü kabul etmez ve kendisinin aşılmasını da istemez; ya büyüklük karşıtı olan küçüklük kendisine doğru ilerlediğinde kaçır ve çekilir yahut ona yaklaşmasıyla yok olur; ne küçüklük büyüklüğü alarak büyük olmayı ne büyüklük, olduğundan başka bir şey olmayı ister. Bir karşıt aynı zamanda kendi öz karşıtı haline gelemmez, ama kendi karşıtı eğer ona gelirse o ya uzaklaşır ya yok olur (Platon,1997h:99). Bu görüşüyle aynı zamanda Platon, ideaların değişim yaşamayacaklarını, her zaman oldukları gibi olacaklarını da vurgulamaktadır. Fakat hatırladığımız üzere Platon Herakleitos'a uyararak karşıtların birbirinden doğması fikrini kabul etmişti ancak bu iki durumu karıştırmamız gerekir; çünkü karşıtların birliği duyusal nesneler için geçerliyken idealar için söz konusu olan zıt olanların bir araya gelemeyeceğidir. Platon, "Birbirinden çıkmayı kabul etmeyecek olan şeyler bu kendinden karşıtlardır" (Platon,1997h:102) diyerek bu hususta idealarla duyusallar arası farka değinir. idelarandaki karşıtlığın asla birbirinden doğamayacağını belirtir.

Sonuçta Platonun idealarının bazıları birbirinden ayrılmazken, örneğin ruh ve yaşam gibi; bazıları da birbirini dışlar, örneğin sıcak ve soğuk (Von Aster, 1999:167), ölümle ruh gibi. Eğer zıtlıklar bir arada bulunacak olursa canlı kalan, ölümsüz olan ruh da ölümü içinde barındırabilecektir ki bu Platon

için mümkün değildir. “Ölüm insana yaklaştığı zaman kendisinde ölecek olan ölür, fakat ölmez olan yok olmaktan sapasağlam kurtulur ve ne ise öyle kalır. Yerini de ölüme bırakır” (Platon,1997h:111).

Tüm bu birbirinden pay almayı açıklama girişimi Russell’in de söylemekte haklı olduğu gibi Platon’un görelî kavramları anlayamamasından ileri geliyordu. A, B’den büyük, C’den küçükse onun hem büyük hem de küçük olması Platon’a çelişkili geliyor (Russel, 1996:240) yahut ideaları ileri sürebilmek adına çelişkili göstermesi gerekiyordu. Ancak bunu Platon’un anlayışsızlığı ya da sofistçe bir oyun olarak yorumlamak yerine, Yunan dilinin kullanımı gereği niteliklerin de adeta tikel şeyler olarak ifade edilmesinden kaynaklanan doğal bir sonuç olarak görmek belki daha doğru olacaktır.

2.3.1.1.3. Platon’un İdeaları Eleştirisi

Platon, zamanla geliştirdiği kuramın, ideaların birbirleriyle olan ilişkilerini yeteri kadar açıklayamayıp yol açtığı bir ve çok sorunu ve duyulur şeylerle idealar arasındaki ilişkiyi katılma, pay alma gibi yollarla açıkladığında açığa çıkan tatminsizlik Platon’un da gözünden kaçmamış ve bu sorunları kendisi tartışmıştır. Tüm sorunlar Platon’un kendisinin de itiraf ettiği gibi, ideaların kendi başlarına var olanlar olarak kabul edilmesinden kaynaklanıyordu (Platon,1996:38).

İdealar hakkındaki Platon’un bu eleştirisi, idealar kuramını terk edip etmediğini gündeme getirir. Genel anlamda Platon yorumcuları, idealar kuramından vazgeçildiğini düşünmezler. Ancak bir kısım yorumcularsa Platon’un Theatetus’ta idealardan bahsetmemesini örnek vererek onun artık idealar kuramından vazgeçtiğini ileri sürerler. Bu yoruma göre, Platon Parmenides’te ideaları eleştirisinden sonra Theatetus’ta idealar kuramını, tikellerle olan ilişkilerinde işlemez olduğunu fark edip bırakmıştır (Turgut,1992:26,43,47). Ancak platon’un ideaları hiçbir vakit bırakmadığını ileri sürenlerden biri olan Cornford, Platon’un Theatetus’taki “ruh, kendi kuvvetiyle her şeyde ortak olanı (kavramları) düşünerek algılıyor” (Platon,1997j:113) cümlesinde geçen “ortak kavramlar” ifadesinin idealara bir gönderme olduğunu düşünür (Cornford,1989:197). Cherniss’e göre de

Theatetus'da fenomenlerin bilgi olamayacağı yönündeki anlayış bilgiyi, her ne kadar adı geçmese de, idealar evreninde aramaya sevk eder (Cherniss,1989:44).

İdealar kuramına Platon'un ilk kez Parmenides'te getirdiği itirazları birkaç madde halinde sıralamaya çalışalım:

1- Platon'un cevaplama gereken ilk soru, şeylerin idealardan nasıl pay aldığıydı: "Bu pay ideanın bütününden mi yoksa bir parçasından mı alınıyor?" Bütünü tek ve aynı bir şey olan idea pek çok şeyde ayrı ayrı bulunacak olursa bu onun kendisinin dışında bulunduğu anlamına gelir. İdeaların bu durumu tek bir örtüye; tikeller de örtü altındaki şeylere benzetilir ve bu örneğe göre de her bir tikelin üzerini kaplayan örtü, örtünün tamamı değil de yalnızca bir parçası olacaktır. Platon'un böyle bir örnek vermesi bizce yersiz gözükmemektedir. Çünkü bu örneğin hemen yanında ideaların gün ışığına benzetildiği örnek de vardır. Buna göre gün ışığı nasıl ki her yerde ve hep aynı ise idealar da parçalanmaksızın her yere ulaşabilmektedir. Ancak Platon ideaları açıklamak için beklide en uygun olan bu örneği es geçerek örtü örneğiyle ilgilenir (Platon,1996:35-36).

2- Her bir ideanın tek olarak kabul edilip, tikellerin idealardan pay alması durumunun yol açtığı diğer bir sorunda Aristoteles'in 3.adam eleştirisidir. Aristoteles'e göre, tümeller Platon'un yaptığı gibi töz değil, ortak nitelik özellikleri gibi görüldüğü takdirde bir üçüncü insan eleştirisinden kaçınabilmek mümkün değildir. O, bunu şöyle açıklar: "Eğer birçok şeyde ortak olan her öge bağımsız töz mevkiine yükseltirirse, duyusal insanla kendinde insanda ortak olan şey de kendi payına üçüncü bir insanı; bu üçüncü insan, kendinde insan ve duyusal insanda (her üçünde de) ortak olan şey ise dördüncü bir insanı doğuracak ve bu durum sonsuza dek gidecekti" (Aristoteles,1996: 127).

Platon'un Aristoteles'in bu itirazını ondan önce kendisi de görmüş, çeşitli konularda satır arası dile getirmiştir. Parmenides'te yer verilen şekliyle bu eleştiri şöyledir: Biz, şeyler arasındaki benzerlikten (örneğin büyük olan şeylerden) yola çıkarak genel bir kavrama, ideaya (büyük ideasına) varıyoruz. Şu halde tikellerle idea arasında da aynı şekilde bir benzerlik

olduğuna göre (yani büyük olan tikellerle büyüklük ideası da birbirine benzediğine göre) o halde onların arasındaki bu benzerlikten bir üçüncü genel kavrama, ideaya (nc bir büyük ideasına) varabiliriz. Bu nc ideayla da kalmayacak, çünkü üçüncü idea, ondan önceki idea ve tikeller arası benzerliğe bakarak bizde bir dördüncü genel kavram, idea fikri doğacaktır. Platon bu duruma karşın kendi ideası dışında oluşan ideaların bir kavram olarak yalnızca zihinsel olduklarını söyler. Ancak bu yanıt Platon'un ideasının da yalnızca tümel bir kavram olup zihinde olabileceği düşüncesini uyandırır (Platon,1996:37).

Aslında sorun tikellerin idealardan benzerlik yoluyla pay almalarından kaynaklanır. Benzerlikten çıkan sonuç, ideaya benzeyen tikel kadar idea da kendisine benzeyen tikele benzemek zorundadır. İdeanın ve tikelin birbirine benzerlikleri ise ortaya bu ikisi dışında bir idea daha çıkartacak; bu yeni ideayla diğerlerinin karşılıklı benzeşimi yeni bir idea daha çıkartacak ve bu ilişki sonsuzca böyle gidecektir. şu halde görülüyor ki tikeller, idealardan benzerlik bakımından pay almamalılar (Platon,1996:38).

Platon bu problemi oldukça ciddiye almış olacak ki Timaios'ta evrenin oluşumunu anlatırken bu evrenin yapıcısının yaparken örnek aldığı ideanın tek olması gerektiğini belirtir. Evren örneğe göre yapılmışsa bir tek örnek var demektir. Eğer bir tane daha olsaydı, bu ikisini birer parça olarak içine alan bir üçüncü rneği daha kabul etmemiz gerekecekti ki bu durumda da evrenin bu iki örneğe göre değil, onları içine alan bir başka örneğe göre yapıldığı söylenebilirdi (Platon,1997d:32).

3- nc bir sorun da ideaların bilgisinin bu dünya için bir anlamının ve duyusalların bilgisine faydasının olmamasıdır. Duyusal dünyadaki tikeller kendi kendilerine göre vardır, idealara göre değil. Tikellerin adlandırılması da yine idealara göre değil, kendilerine göredir. Örneğin bir köle bu adı, efendilik ideasının kendisinden dolayı değil, efendisinden dolayı alır. Aynı şekilde, ideaların kendi varlıkları da kendilerine göredir yoksa benzerler olarak ya da onları her ne biçimde düşünüyor olsak da bizim duyumsadıklarımıza göre var değildir. Örneğin kölelik ideası, efendilik

ideasına göredir, bizim duyumsadığımız köle ve efendininse idealardaki efendilik veya kölelikte hiçbir değeri yoktur (Platon,1996:39-40).

İdealar dünyasıyla duyusal dünyadaki bu ayrım ideaların bilgisiyle duydu dünyasındakilerin bilgisini de ayrıştırır. Kendinde bilgi, ideaların bilgileriyle ilgiliyken bizim dünyamızdaki bilgi de bizim bilgimizle ilgilidir. Biz idealara sahip olmadığımız ve dolayısıyla bilgi ideasının kendinden pay almadığımız için güzelin kendisi, iyinin kendisi ve idea dediğimiz diğer hiçbir şeyi de bilemeyiz. Bununla beraber eğer bilginin kendisi denilen bir şey varsa o, bizdeki bilgiden çok daha kesin bir bilgidir. Ve buna da ancak Tanrı sahip olabilir. İdeaların bilgilerinin bizce, bizim bilgilerimizin de idealar dünyasında bir değeri olmadığına göre Tanrı da şu halde yalnızca ideanın bilgisine sahip olup tikellerin bilgisiyle ilgili olmayacaktır. İnsanın yapıp etmelerini bilemeyeceği için de onlar bizim efendimiz değildir (Platon,1996:40-41). Bu tehlikeli sonuç, ileride İslam filozoflarının başına dert olmuştur. Çünkü Farabi ve İbn Sina gibi bilgi konusunda Platon'u ve daha sonra aynı yönde düşünen Aristoteles'i izleyen İslam filozofları, Tanrı'nın ancak tümelleri bilebileceğini, duyusal dünyada gerçekleşen bireysel, tikel şeyleri ise ancak tümel görünüşleri altında bilebileceğini ileri sürerler (Arslan, 2006:273).

Platon'un eserlerine bakıldığında düşüncelerinin sürekli bir gelişme göstermiş olduğunu görüyoruz (Ağaoğulları, 1989:137). Bu düşünce değişikliği ömrünün son zamanlarına doğru onun ideaları matematikselleştirmesine de neden olmuştur. O, kaos halindeki evrenin kosmos haline gelmesini Tanrının idealarla ve sayılarla evrendeki tüm şeylere ayrı ayrı şekil vermesiyle açıklar (Platon, 1997d:67). Aristoteles, Platon'un yaşlılık zamanlarında ideaları matematikselleştirdiği yani idealarla ideal sayıları aynı sayarak pisagorcu gizemciliğe doğru bir dönüş yaptığını söyler (Birand,1964:57; Copleston, 1998:43; von Aster,1999:168).

2.3.1.2. Gerçek Bilgiye Ulaşmak; Diyalektik ve Anımsama Kuramı

2.3.1.2.1. Sezgisel Olanın Açıklaması: Anımsama Kuramı

Duyularımız bizi yanıltıp gerçek bilgiye ulaştırmadığına göre eğer biz hala gerçek bir bilginin varlığını kabul edeceksek bunun kaynağı ne olmalıdır? Platon'a göre zihinde olmayan bir bilginin öğrenme yolu ile meydana gelmesi mümkün değildir. Bilgiye dair olan her şey her insan zihninde doğuştandır. Platon, doğuştan bilgi öğretisini desteklemek için bazı usamlamalar ileri sürer. Phaidon diyalogunda sıradan deneyimlerimizde yetkin bir biçimde eşit iki şeyi hiçbir zaman gözlemememize rağmen, yetkin matematiksel eşitlik kavramına sahip olduğumuza işaret eder. Platon, nesnelerden elde ettiğimiz eşitlik fikrinin tam bir eşitlik olamayacağını nesnelerdeki değişimin ya da algı yanılmalarının eşitlik fikrini bozduğu halde zihnimizde yine de eksilmeyen sarsılmaz tam bir eşitlik fikri olduğunu söyler. Kendinde eşit fikri bu durumda bize duyumsadıklarımızdan gelmiş olamaz. Platon'un duyulara alternatif bilgi kaynağı ruhun bedene girmezden önceki bilinçli varlığıdır. O, bu durumu şöyle açıklar: "Görmeye ve işitmeye, duyularımızı kullanmaya başlamadan ve başka duyularımızı kullanmadan önce bu kendinden eşitliğin ne olduğunu öğrenmiş olmamız gerekiyor." (Platon,1997h:40). "O halde bu eşitlik bilgisini dünyaya gelmeden önce kazanmış olmamız gerekiyor... Biz dünyaya gelmeden önce bu bilgiyi kazandıysak, bu bilgi ile dünyaya geldiysek, o halde yalnız eşitliği, büyüğü, küçüğü değil, aynı tabiatta olan kendinden güzeli, kendinden iyiyi, doğruyu, kutsalı ve bütün şeyleri de biliyorduk" (Platon,1997h:41). "Güzel, iyi ve aynı cinsten bütün başka özler gerçekten varsa, duyularımız önce kendimizde bulduğumuz bu ilk bilgilerden geliyorsa ve onları bu ilk bilgilerle kıyaslıyorsak şu halde biz dünyaya gelmeden önce bu ilk bilgiler var olduğu gibi ruhumuzun da var olması gerekiyor (Platon,1997h:44).

Çeşitli diyaloglarda, zihnin doğuştan güçleriyle ilgili bu öğretiyi "anımsama" sözcüğü kullanılarak ifade edilmiştir. "Dünyaya gelmezden önce kazanmış olduğumuz bilgileri dünyaya gelirken unutursak, daha sonraları da duyuların yardımıyla önce bildiklerimizi yeniden elde edersek, öğrenmek adını verdiğimiz şey, olmuş olan bilgiyi yeniden elde etmek değil midir? Buna hatırlamak demekle haklı değil miyiz?" (Platon,1997h:42) Buna göre bilgi, ruhun bedene girmeden önce tüm gerçeklikleri ayrı bir varlık durumunda

gördüğü (Birand,1964:55;Cottingham,1995:32; Cornford,2003:75) ve doğuşla birlikte zihninde dünyaya getirdiği bu ideaları zamanla duyu tecrübelerine dayanarak anımsamasıdır. Platon, hatırlama teorisi sayesinde zaman ve mekan dışı ezeli ebedi varlıklarla zaman ve mekan içindeki sonlu varlık olan insan arasındaki ilişkiyi de sağlamış olur (Birand, 1964:55).

Şu halde anımsama kuramına göre bilgi ve erdem dışarıdan eğitim yoluyla kazanılabilen şeyler değildi. Eğitim olsa olsa, insanın bir başka dünyadaki konukluğu sırasında ruhuna giren bilgilerin o farkına varmaksızın ortaya konulmasına yardım eden bir konumdur (Oizerman, 1988; 29). Platon'un ifadesiyle "Bir adam bir şeyi gördüğü veya işittiği, veya onu herhangi bir şekilde algıladığı zaman bu şey hakkında bilgi edinmekle kalmıyor, aynı zamanda algıladığı şeyden gelmeyen başka bir şeyi düşünüyor, bu adam düşündüğü şeyi hatırlıyor"(Platon,1997h:35). Bu nedenle de, "Bilgi, öğrenmekten değil, fakat soru sormaktan gelecektir ve o, bu bilgiyi kendisi için anımsayacaktır" (Platon,2007a:86). Burada Platon, en nihai bilginin sorulan sorular eşliğinde gerçekleşecek bir anımsamayla elde edildiği sonucuna bizi götürüyor. Anlaşıyor ki ona göre anımsama, bilgisizlik halinden ani bir sıçrama olmaksızın uygun soru sormayla ilerleyerek bilgiye doğru giden bir süreçtir. Zira Platon bunu Menon'da matematik bilmeyen köleye sorular sorarak doğru cevabı buldurması örneğiyle vermiştir (Platon,2007a:73-88). Bu diyalogda Platon, genç bir kölenin, kendisinde doğuştan bulunan bazı matematiksel fikirler temelinde bir geometri doğruluğuna götürülebileceğini kanıtlamaya girişir. Platon'a göre köle eğitilmemiş de olsa, kendisinde zaten var olan tüm doğru sezışlere sahiptir; hocası gibi yapması gereken, bir ebe gibi, doğru soruları sormak suretiyle, "içeridekini dışarıya çıkarmaktır" (Cottingham, 1995: 33). Sonuç olarak ruhumuzun ideaları anımsadığı gibi bu dünyadaki tikeller de ideaları anımsatmaktadır.

Hatırlama teorisine göre tüm ruhlar tüm bilgilere sahip olarak bu dünyaya geliyorlarsa neden bazı kişiler bilgeyken bazıları bu bilgelige erişemiyor? Buna verilebilecek cevap her ruhun bu bilgileri hatırlamak için çaba harcamadığıdır. Bu çaba ise, özü zihnin soru ve cevaplarla ilerleyişi

olan diyalektik yöntemin kullanımıdır. Platon'un dediği gibi, "Soru sormakla uyandırılabilir ve bilgiye dönüştürülebilir olan bu doğru inançlar, onda, o bir insan iken ve bir insan değilken (ruhlar alemindeyken) var olmaya devam ediyorsa, ruhun hep bir bilgi hali içinde bulunmuş olduğunu söyleyebiliriz" (Platon,2007a:87).

Ancak birçok Platon yorumcusu hatırlama teorisine çok fazla itibar etmememiz gerektiğini söyler. Copleston, bu öğretinin veya bir kısmının Platon'un öğretilerinin anlaşılması için sık sık kullandığı mitolojik dilden kaynaklanan benzetmelerden ibaret olabileceğini aklımızın bir köşesinde tutmamızı ister (Copleston,1998:49). Buna benzer bir düşüncüyü Mengüşoğlu'nda da görüyoruz. O, Platon'un bilgiyi başka bir dünyada yaşanmış bir durumun anımsanması olarak değerlendirdiğini söylemenin yanlış anlaşılma olduğunu ileri sürer. Anımsama deney öncesi ruhumuzun derinliklerinde bir yerlerde bizim farkına varmadığımız bir şekilde duran bilginin araştırma ve sorgulamayla bilinç dışına çıkışıdır (Mengüşolu, 1992:75). Paksüt'e göre, Platon'un ruhun bedene girmeden önce ayrı bir yerde ideaları seyrettiğini söylemesi ideaların ayrı bir dünyada var olduğunu değil, ruhun bu modelleri Tanrı tasarısı olarak gördüğünü ifade eder (Paksüt, 1982:452). Yine bu hususu destekleyen başka bir görüş de Ağaoğulları'nın alıntı yaptığı Roger Caratini'nin yorumudur. Ona göre, Platon bu öğretiyle insan zihninin deneye bağımlı kalmaksızın kalıtımsal olarak öğrenmenin tüm koşullarına kendiliğinden sahip olduğudur. Yani buna göre anımsama kuramı, Sokratik bir deyiş olan "kendini bil" in epistemolojik bir anlatım biçimidir (Ağaoğulları, 1989:147).

Şu halde anımsama kuramını ister yazıldığı gibi ister yoruma dayanarak kabul edelim göz ardı etmememiz gereken husus Platon'un bu kuramı Sofistlerin ileri sürdüğü öğrenme paradoksuna karşıt cevap olarak geliştirmiş olmasıdır. Öğrenme paradoksu sofistlerin her hangi bir şeyin (örneğin doğruluğun) tanımını bulmaya çalıştığımızda onu nasıl bulabileceğimizi sormalarıyla başlar. Buna göre, eğer bu şey zaten bizim bilgimiz dâhilindeyse onu aramamıza gerek yoktur, yok eğer bu şeyi biz bilmiyorsak o halde hiç bilmediğimiz bir şeyi nasıl olur da aramaya

kalkabiliriz?(Platon,2007a:64). Bilimin, başarının değerini neredeyse sıfıra çeken Sofistlerin bu paradoksuna karşılık Platonun bilginin kısmen içimizde kısmense farkında olmadığı şeyler olduğunu ispatlaması gerekiyordu. Böylece Platon, ideaların, doğru ve gerçek olan tüm bilginin başlangıcından beri ruhun kendisinde mevcut olduğunu ancak bu bilgilerin orada gizli, örtük bir şekilde bulunduğu için onların varlığından habersiz olduğumuzu, ancak zamanla onları hatırlayarak bilinç dışına çıkaracağımızı söyler. Şu halde öğrenmenin mümkün kılınması tüm insanlarda ortak olan bu gizli bilgilerin bilinç dışına hatırlama yoluyla çıkabilmesidir (Hilav,1993:27-28; Cornford,2003:75).

Sonuç olarak her tür bilgi daha önceki bilgileri, yani her kavram bir öncekini şart koştuğu için bilme, bilinç dışında da olsa bir takım bilgilerin olmasını şart koşar (von Aster,1999:174). Apriori bilinen kavramlar (idealar) ve bu kavramları anımsayarak dünyadaki bilgilerimizi oluşturulmuş olduğumuz fikri, ilk bilgilerimizin duyuyla edinilmediğini kabul eden Platon'un bilgiyi açıklamak için ileri sürdüğü iki esas teoridir.

2.3.1.2.2. Sezgisel Bilginin Yöntemi: Diyalektik

Platon, geometri ve benzeri bilimlerin gerçek varlığın bütününe değil de bir yanını yakalaması yönüyle onlardan edinilen bilginin bir düşe benzeyip birtakım kanıtlayamadıkları varsayımlara dayandığını(Platon,1971:218) ve varsayımlardan tam bir bilime varılamayacağını belirtir. O, böyle bir bilimin yegane kaynağını için şunları söyler: "Yalnız diyalektik metod, varsayımları birer birer atlayarak ilkenin ta kendisine (idea) yükselir ve orada da kendini sağlama bağlar" (Platon,1971:218). Bu yöntem, saf bir düşünce ve akli bir yükselişle gerçeği (ideaları) oldukları gibi kavrayıştır. Ancak diyalektik yönteme Platon, eserlerinde farklı işlevler vermiştir. Şu halde öncelikle kelimenin genel olarak İlkçağda ve özel olarak da Platon'da kullanım şeklini incelemeye çalışalım.

Yunanca tartışma sanatı anlamına gelen diyalektik kelimesi tarih boyunca çeşitli anlamlarda kullanılmışsa da onu genel olarak onu mantığa bağlı, onunla ilgili ve mantığa aykırı olarak iki kategoriye ayırabiliriz.

Mantiğa bağılı olarak kabul edilen diyalektiğe İlkçağda Zenon ve Sofistlerde rastlıyoruz. Onlar diyalektiğe diyalog ve tartışma metodu şeklinde ama aynı zamanda da paradoksal ve spekülatif bir işlev vermişlerdi. Bu metod Elea okuluna göre saçmaya indirgemek suretiyle gerçekleştirilen akıl yürütme, Herakleitos'ta karşıtların birliğini ifade eden bir çelişki mantığıdır. Sokrates'in diyalektiği ise Zenon'da ya da Sofistlerde olduğu gibi yalnızca görüşleri çürütmekle yetinmeyip gerçeği aramak için kullandığı bir çeşit karşılıklı söylevdi. O, soru-cevap yöntemiyle yaptığı bu tartışma tekniğiyle yanıt olarak verilen tanımların mantıksal sonuçlarını ya da çelişkilerini çıkarsarken amacı sofistlerin yaptığı gibi tartışmada kişinin karşıtını alt etmesi değil kişiyi araştırmaya sevk etmek için ona bilgisizliğini kabul ettirmektir (Ağaoğulları, 1989:150; Cevizci, 1997; 199; Bolay, 2004:110).

Platon da gençlik dönemi eserlerinde hocası Sokrates'ten devraldığı bu yöntemi uygulamış, tanımlara ulaşabilmek için soru cevap tekniğiyle bilgiyi açığa çıkarmaya çalışmıştır (Ağaoğulları, 1989:150). Aristoteles ise muhtemel öncüllerden sonuç çıkarma şeklindeki bu yöntemin, zandan öte bir bilgi ifade edemeyeceğini söyleyerek bu yönteme en fazla zihni bir idman yararlılığı tanımış ona karşı ihtiyatlı yaklaşmıştır (Bolay, 2004:111).

i. Mantık Dizgesinde Gelişen Diyalektik: bu yöntemi tanımlamak için Platon'un Sokratik bir diyalektik yöntem olan soru cevap yoluyla bilginin açığa çıkarılışına dair Menon'da verdiği bir örneği inceleyelim. Diyalogda Platon, geometriyi ve dolayısıyla da sekiz ayaklık karenin kenar uzunluğunu bilmeyen bir köleyi sorgulamaya başlar. Bu sorgulamada ilk aşama, kişinin sorulan sorulara başarısız yanıtlarının ardından ona bilgisizliği itiraf ettirmektir. Böylece kişi bilmediğinin farkına vararak araştırma ihtiyacı hissedecektir. Sorgulama (diyalektik) yöntemi sırasında köle bu uzunluğu her ne kadar hala bilmiyorsa da en azından artık ilk sorulduğunda biliyormuş gibi cevaplamasına karşın şimdi sorunun cevabı bildiğini de düşünmüyordur. Kafası karışmış ve bilmediğinin farkına varmıştır. Bu aşamadan sonra ikinci olarak kişinin zihnindeki yanlış inançlar doğrularından ayıklanmaksızın zihinden temizlenir. Yanlış inançların ya da hataların en önemlisi yanlış bir inancı bilgiyle karıştırmaktır. Çünkü böyle bir hata kişiyi bilmekten,

araştırmaktan alıkoyar. Bu aşamada kişi ön yargılarından ve daha önce edinmiş olduğu inançlardan sıyrılarak bilgiyi elde etmeye hazır hale gelir. Yine köle örneğine devam edersek, Platon'un ifadesiyle köle artık bilmediği şeyi araştırmaktan zevk alacaktır. Eskiden herkese rahatça karenin kenar uzunluğunun iki katı alındığı zaman, onun iki misli büyüklükte bir şekil elde edilebileceğini söylerken, doğru düşündüğünü sanıyordu. Köle sorgulamada içinde bulunduğu bu kafa karışıklığına düşmeden, bilgisizliğinin bilincine varmayacak, onu, gerçekte bilmese bile, bildiğini düşündüğünü sandığı için de araştırma ya da öğrenmeye kalkışmayacaktı. Üçüncü aşama ise bilgiye ulaşma noktasıdır. Bu noktada ilkin doğru inançlar şeklinde bilgi kendini göstermeye başlar. Platon, yeni yeni uyanmaya başlamış olduğunu söylediği bu doğruları düşe benzetir. Daha sonra ise, sorular kişiye yöneltilmeye devam edildikçe kişi de o denli bilgi sahibi olmaya devam edecektir (Platon, 2007a:73-88).

Platon bu yöntemi anımsama kuramıyla bağdaştırır ve Menon'da kölenin doğru cevabı vermesinden sonra, "Bu bilgi, öğrenmekten değil, fakat soru sormaktan gelecektir" diyerek diyalektik yöntem ve cümlesinin devamında söylediği; "O (köle) bu bilgiyi kendisi için anımsayacaktır" diyerek de anımsama öğretisine göndermede bulunur. Şu halde soru cevap yoluyla nihai durağımız bilgileri (kavramları, ideaları) anımsamak, yani zihnimizin derinliklerinde bir yerlerde bulup onları bilinç dışına çıkarmaktır. Ancak bu öğretilde kişi tikellerden yola çıkarak bilgiye ulaşır ve hatta anımsama işlemi tamamlandığında kişi bilginin kendisine değil de yalnızca anımsanmış yarı silik bir görünümüne sahip olur (Ağaoğulları, 1989:147). O halde biz soru cevap yoluyla ilerleyen diyalektik yöntemden yana çok da umutlu olmamalıyız. Çünkü o, bize en fazla gerçek bilgiye dair anımsatmalarla bazı ipuçlarını verecektir, daha fazlasını değil. Bu durumda gerçek bilgiye ulaşmamız için işlevi daha farklı olan bir "diyalektik" yöntem uygulamalıyız. O halde gerçek bilgiye bizi ulaştırıp ulaştıramayacağını görmek için şimdi de diyalektiğin toplama ve bölme yöntemi olarak kullanılmasına bakalım.

Platon Devlet'te tartışma tekniği şeklindeki diyalektik kullanımından bahsederken gençken diyalektik yönteminin öğrenilmemesini çünkü gençlerin

bunu birbirlerinin zıddını söylemek, çekişmek şeklinde bir akıl oyun haline getirebileceklerini söyler (Platon, 1971:223). Böylece diyalektik, retorik anlamına bürünmüştür (Ağaoğulları, 1989:152). “Bir kişiye doğruluğun ne olduğu soruluyor, o da bildiklerini söyleyince onu bozuyorlar, sözlerini türlü yönlerden çürütüyorlar. İyilik, doğruluk ve bütün yüksek bildiği değerler karşısında şüpheye düşüyor. Bu adamın artık onlara (diyalektikçileri) saygısı kalıp onları dinler mi?(Platon,1971:223). Platon bu duruma önlem olarak gençlerin diyalektikten uzak durmalarını ve yalnızca ölçülü ve sağlam kişilerin diyalektik çalışmalarını (Platon,1971:224) önerir. “Delikanlılar diyalektiğin tadına vardılar mı, aşırı giderler, bir oyun yaparlar onu. Birbirlerinin tam tersini söylemekte kullanırlar. Kendilerini bozanlar gibi, onlar da başkalarını bozmaya çalışırlar. Birbirlerini akıl oyunları ile çekiştirip didiklemekten köpek yavruları gibi zevk alırlar. Karşılarındakini sık sık bozduktan ve kendileri de hayli bozulduktan sonra, önce inandıkları hiçbir şeye inanmaz olurlar artık. Sonunda onlar da, onlarla birlikte bütün felsefe de halkın gözünden düşer... İnsan olgun bir çağa vardı mı, bu hale düşmek istemez. Söylenenin tersini söylemekten zevk alana değil, doğruyu aramak için tartışanlara benzemeye çalışır. Ölçüyü kaçırmadığı için de filozofu küçültecek yerde saydırır herkese” (Platon,1971:223-224). Gerçekten de diyalektiğin, özellikle gençlerce birbirlerine kelime oyunları yaparak her söyleneni çürütmeleri yönü daha önce Euthydemos’ta kelimeleri istedikleri yöne çekerek, anlamlarında oynamalar yaparak karşısındakileri yere serip, onunla eğlendikleri (Platon,1997a:21) için eleştirdiği sofistleri ve onların tekniği olan retorığı anımsatmaktadır bize. Şu halde doğruya ulaşmak için ölçülü bir şekilde kullanılması gereken diyalektik yöntem, gençlerin çekişme ve birbirlerine karşıt bir üstünlük yaratmak için kullanıldığında retorik haline dönüşür. Ancak diyalektiği bu ikinci anlamıyla yani tartışmaya katılanların soru ve yanıtlarla bir görüşü çürütme ya da kanıtlama yöntemi olarak alan Leartios için diyalektik retorikten farklıdır (Leartios, 2003:147). Çünkü retorik tümel olanla değil, tikel olanla ilgilenirken, yani doğrunun kendisini değil tek bir doğruyu araştırırken diyalektik tümel olanı tikel olandan ayırarak onu açıklama gayesindedir (Leartios, 2003:149). Cornford ise diyalektikle Platon’un

retorikte olduğu gibi yalnızca karşısındaki kişiye üstün gelmeyi değil, gerçek bilgiye ulaşmak için çaba sarf eden aklın kendisiyle veya bir başkasıyla karşılıklı yaptığı araştırmayı kastettiğini söyler (Cornford, 1989: 55). Ancak diyalektiği yalnızca bir konuşma sanatı (Leartios, 2003:158) olarak nitelemek onun sınıflama ve de katıksız bir düşünme şeklindeki versiyonlarını görmezden gelmektir.

i.i. Mantiğa Aykırı Olarak Gelişen Diyalektik: Diyalektiğin bu şekli Platon'un orta dönemlerinde özellikle Devlet diyalogunda kendisini göstermektedir. Bu tür bir diyalektik duyusal nesnelere dayanmaksızın ve mantıksal bir varsayım ve çıkarım yapmaksızın, akıl yürütme yöntemi kullanılmaksızın, salt düşünmeyle, akli bir yükseliş yoluyla gerçek bilgiye (yani ideaların bilgisine) varmaktır.

Platon'un ifadesiyle diyalektik her şeyin özünü (ideaları) kavratan bir yöntem, diyalektikçi ise bu özü kavrayan kimsedir (Platon, 1971:218). "Yalnız diyalektik metot varsayımları birer birer atlayarak ilkenin ta kendisine (ideaya) yükselir, yalnızca o ruhun gözünü gömülü olduğu çamurdan kurtarır" (Platon, 1971:218).

Diyalektik tüm bilimlerin baş tacıdır (Platon, 171:219); çünkü onun yöntemi olduğu bilgi ne duyusal nesnelere ait değişken ne de matematiksel şeylere ait varsayımsal bir bilgidir. O, ezeli değişmez, kesinliğe dayanan bir bilgi türünün yani ideaların bilgisinin yöntemidir. Bu yöntemi kullanan, Platon'un deyimiyle "diyalektik bir yürüyüş" içinde bulunan kişi duyularından da akıl yürütmelerinden de faydalanmaksızın salt akılsal bir yükseliş yoluyla iyyinin özüne kadar varabilir (Platon, 1971:216-217).

Platon'un bu diyaloglarında diyalektik bir süreç ya da aklın yasası değil, ruhun kendisiyle yaptığı bir iç diyalog, katkısız bir iç düşünmedir (Hilav, 1993:32). Bu yöntem sonunda, ruh ideaları keşfeder, iyi ideasını seyredebilecek duruma gelir, ilk mutlak prensibe kadar yükselir (İlk'in İyi'yle özdeş olup olmadığını daha sonra tartışacağız), ve iyi'nin teemmülüyle o, kutsal ile olan birleşmesini gerçekleştirir. Ancak insanın kutsalla bu birleşmesi oldukça soyut görünür çünkü Platon bu bütünleşmeye varmadan önceki ruhsal tecrübelerden bahsetmez. Ve hala akılla anlaşılır dünya ile duyusal

dünya arasındaki ilişki de tam olarak kurulabilmiş değildir. (Schwarz, 1997:169-170). Bunun anlamı çoklukla birlik arasında bir barışın sağlanamamış olmasıdır. Platon bu barışı sağlayabilmek için yeni bir diyalektik anlayışı geliştirdi: O, Parmenides ve Sofist diyalogunda var olanın ne saf bir birlik ne de saf çokluk olduğu fikrine vararak bir ve çok olanı birleştirmeye girişmiştir (Schwarz, 1997:177).

Bölme yöntemine geçmeden önce mantıksal bir süreçte işlememesi açısından Platon'un sık sık bahsettiği Sokrates'in ara sıra duyduğu Tanrısal sesi hatırlatmak istiyoruz. Buna göre, Sokrates bezginlik hissettiği ya da içinden çıkamadığı durumlarla karşılaştığında içinden gelen Tanrısal bir ses (daimonion) kendisine nasıl davranması gerektiğini söylüyor ve o da bir tür dini sarhoşluk içine giriyordu (Birand,1964:68) Şu halde Sokrates'in bu Tanrısal sesi, zihni gelişimini tamamlamış bir kişinin ulaştığı mistik bir sezgi durumuydu. Bu durumdaki Sokrates de, Platon'un yorumuyla, diyalektiğin saf akılsal bir kavrayış aşamasında bulunuyordu.

i.i.i. Yeniden Mantığa Dönüş: Platon, Devlet'te yer verdiği saf bir kavrayış anlamındaki diyalektik metodu bu diyalogdan sonra kaleme aldığı Parmenides ve Sofist'te yeniden yorumlamış ve onu çokluğu genel bir kavram içinde toplayan (Hilav, 1993:28) toplama ve bölme yöntemi şeklinde tarif etmiştir (Ağaoğulları, 1989:152). Böylece saf bir akıl yürütme anlamından çıkan diyalektik toplama ve bölme işleminden, yani genelleme ve sınıflama anlamına bürünerek tekrar mantık dizgesine oturmuştur.

Bu yönteme göre önce etraftaki tüm tikeller bir idea içinde toplanır ve daha sonra idea cins ve türlere bölünür (Cevizci 1998:93). Böylece gerçek diyalektikçi de toplayıcı bir düşünceye sahip olan ve eşyayı sentezci bir gözle gören kimsedir (Hilav ,1993:29). Buna göre, diyalektik, bölünemez olan ve altında yalnızca tikellerin bulunduğu bir türün tanımına ulaşıncaya dek cinsleri türlerine bölmekten meydana gelir (Cevizci, 1997; 199). Platon bunun ilk örneğini Phaidrosta vermiş, Sofit ve Devlet adamı diyaloglarında da çeşitli örneklerle açıklamaya girişmiştir (Arslan, 2006: 334). Phaidros'ta herhangi bir konunun sergilenmesinde hayati öneme sahip olan hususun onun tanımlanması olduğunu söyleyen Platon, bunun için düşüncenin birbirini takip

eden iki işlemi yapması gerektiğini söyler. Bunların biri toplama yöntemi olan sentez, diğeri ise bölme yöntemi olan analizdir. Öncelikle tanımlanmak istenen konuyla ilgili unsurlar bir kavram altında bir araya toplanır (sentez), sonra bu kavram bir hayvanı doğru eklem yerlerinden uygun şekilde parçalamayı bilen kasap misali düzgün bir şekilde alt kavramlarına ayrılır, bölünür (analiz). O halde diyalektikçi bu bölmenin veya parçalara ayırmanın nasıl yapılması gerektiğini bilen bir tür kasaptır ancak onun nesnesi hayvan değil kavramlardır (Platon, Phaidros, 264 b-265 e).

Platon, Sofist'te ise bu ikili bölme yöntemini olta ile balık tutma işi üzerinde izah eder. İlk sanatı bir bütün olarak ikiye ayrılıp yarısının meydana getirme, diğ yarısının kazanma olduğunu söylenir. Bölümleme şu şekilde ilerler: Kazanmanın yarısının takas diğ yarısı yakalama, yakalamanın diğ yarısı açıktan olan savaş diğ yarısı gizli olan avdır. Avın yarısı cansız, diğ yarısının canlı avıdır. Canlı avının yarısın yürüyen diğ yarısı yüzen hayvanların avıdır. Yüzen hayvanların yarısının parçalayarak diğ yarısının bütün olarak yakalayan balık avıdır. Bütün olarak yakalayan avın yarısı ağ, sepet gibi kapana kıştırarak yapılan av, diğ yarısı zıpkın, olta gibi aletlerle yapılan avdır. Aletlerle yapılan avın yarısı zıpkınla diğ yarısı da olta ile yapılır (Sofist, 221 b). İşte böylece Platon bölme yöntemini örneklemiştir. Yine Yasalar'da Platon bu yöntemi adını söylemeksizin Tanrıları ispat etmek için kullanır. Buna göre tüm şeyleri hareketli ve hareketsiz olarak ikiye ayırır, sonra hareketli olanları kendiliğinden ilk hareketi veren ve bir başkasının etkisiyle hareket edenler olarak ikiye ayırır, kendiliğinden ilk hareket verenin hareketi ise ya kötü ve düzensiz ya da iyi, doğru, akıllıca olacak şekilde ayrılır (Platon, 2007b:392-400). Ve bu sonuncusuyla Platon Tanrı kavramını tanımlamıştır. Buna göre Tanrı, iyi, doğru, akıllıca kendiliğinden hareket veren ilk şeydir.

Tüm bu bölme yöntemiyle Platon'un yapmak istediği kuşkusuz ki şeylerin özüne ulaşabilmek, onların gerçek doğalarını, yani idealarını ortaya çıkarabilmek, gerçek bilgiye varabilmektir. Platon Theaitetos'ta bilginin doğru sanıya getirilmiş bir açıklama olmasını reddetmişti. Bunun nedeni ise bilginin duyu nesneleri üzerinden elde edilmeye çalışılıyor olmasıydı. Oysa ne kadar

açıklama yapılırsa yapılısın Platon'a göre duyu nesneleri asla gerçekliği vermezler; çünkü kendileri gerçek değildir. Oysa bizim gerçekliği bulabileceğimiz yer nesnelerin özleri, idealarındır. İşte Platon bu noktadan hareketle Sofist'te bölme yöntemi örneğini serimleyerek tikel anlamdaki bir sofistin değil ancak onun sınıfına, doğasına dair bir şeyi keşfetmeyi önermiştir. Buna göre gerçek bilgi, kavramların cins ya da sınıf altında toplanması ve bu cinslerin de doğal bileşenlerine bölünmesiyle elde edilir (Copleston,1998:64). Bu yöntem bize ideaların aynı zamanda bir ve çok olabileceklerini de ortaya koyar. Örneğin hayvan sınıf kavramı bir olmakla birlikte içinde at, keçi, köpek barındırdığı için çoktur da. Bu da ideaların birbirlerinden pay olarak bir birlik oluşturduklarını gösterir (Copleston,1998:64).

Her ne şekilde olursa olsun diyalektik yöntem, idealar ve tikeller arasındaki çelişkinin kaldırılıp varlığı bir bütün olarak kavrayabilmek için yapılan düşünce faaliyetidir. Sonuç olarak biz Platon'un Diyalektikte sırasıyla üç aşama geliştirdiğini düşünüyoruz. İlk aşamada kişi sorgulama yöntemiyle sürekli olarak varsayımlar ileri sürerek bunlar arasında yanlışlığını tespit ettiklerini eler ve kalburüstü kalan muhtemel doğrular hakkında zihnini uyanık tutar. Bu, muhtemel doğruları tespit edebilmek anlamında Aristoteles'in de belirttiği gibi zihni bir idmandır. İkinci aşamasında diyalektik, sınıflama yaparak tikellerle onların gerçek doğası olan ideası arasında ve idealarla idealar arasında ilişkilerde etkin rol alır. Diyalektiğin son aşaması ise katıksız bir düşüncedir. Burada zihin artık ideaları almaya hazır olduğu için bir tür mistik bir sezgiyle, saf bir düşünceyle gerçek bilgiye (idealara) ulaşır.

2.3.1.3. Gerçek Bilgi Nesnelerinin Kaynağı

İdeaların kaynağını aramak karşımıza ilkin ideaların nerede olduklarına dair soruyu çıkarır. Bu soruya verilen yanıt ise bizi Tanrı fikriyle karşılaştırır.

2.3.1.3.1 İdeaların Yeri

Platon'a atıfla, İdeaların insanın zihninden bağımsız olan gerçeklikler olup (ki bu düşünce kendisini kavram realiti yapar) zaman ve mekan dışında kendilerine ait soyut varlıklar evreninde yer aldığının söylenmesi (Cevizci, 1998:89) kulağa çok da anlaşılır gelmemektedir. Bu nedenle ideaların yerini anlaşılır kılmak adına çeşitli yorumlar yapılmıştır.

i. İdealar Kendilerine Özgü Bir Yerdedir: Geleneksel yoruma göre idealar duyu dünyasından ve onun içinde bulunduğu zaman ve mekandan ayrı olarak kendi göksel dünyalarında birbirlerinden yalıtılmış ve herhangi bir düşünürün zihninden ayrı olarak var olur (Copleston, 1998:46). Bu yoruma göre idealar, bizim dünyamızdaki şeylerden ayrı maddi bir gerçekliğe sahip (Cornford, 2003:67), sıradan tikellere üstün başka tikellerdi (Russel, 1996:238). Bu yorumun temsilciliğini Aristoteles yapmaktadır. O, Sokratesin yapmadığı şeyi Platon'un yaparak yani ideaları nesnelerinden ayırarak onlara ayrı bir var oluş verdiğini söyler ve şeylerin tözleri olan ideaların nesnelerinden nasıl olur da ayrılabilceğini sorarak (Aristoteles, 1996:132). Platon'u eleştirir. "Sokrates ahlaksal konularda tikeli bırakarak tümeli arıyordu. Böylece o, düşünceyi tanımlar üzerinde yoğunlaştıran ilk kişiydi. Platon Sokratesin bu öğretisini alarak bu tümeli duyusal şeylerden ayrı bir düzene ait gerçeklikler içinde bulunması gerektiğini düşündü. Bu nedenle de o, ortak tanımın (kavramın) her hangi bir duyusal şeyin tanımı olamayacağını savundu. Çünkü duyusal şeyler değişiyordu. Buradan hareketle Platon bu ikinci türe idealar adını verdi" (Aristoteles, 1996:108).

Platon'un kendisi de Timaeus'da ideaları yalnızca tikellerin değil Tanrı'nın (Demiurge) dışında olarak da kabul etmesi onların adeta havada bir yerlerde asılı olduğunu düşündürmektedir (Copleston, 1998:47). Şu halde Platon duyusal dünyanın bir alternatifini oluşturmuş üstelik de bu dünyayı Tanrıdan ayırarak onu hiçbir metafiziksel temele dayandırmamıştır (Copleston, 1998:47).

Ancak bazı yorumcuların Platon'un ideaları hiçbir şekilde ayırmadığına olan inançları Aristoteles'i söylediklerinde samimiyetsiz bulmalarına neden olur. Paksüt, Platon'un idealarının Tanrının zihninde olduğundan o kadar emindir ki ona göre Aristoteles de bu durumun farkına varmakla birlikte sırf

hocasına baskın gelmek adına onun mitolojik söylemlerini ideaları ayırmak olarak yorumlar (Paksüt, 1982:6-7). Weber Platon'un realizmini abarttığını söylediği Aristoteles'i Paksüt kadar acımasızca eleştirmemekle birlikte Aristoteles'in Platon'un ideaları ayırmış olduğunu söylemesini, bir kalem kavgasına bağlamaktadır (Weber, 1993:66). Platon'un Timaios'da söylediklerine gelince, Demiurge yalnızca varsayım olarak alınır da Platon'un Tanrı tanırcılığı ön plana çıkarılmazsa o zaman idealar da Tanrı'nın dışında bir yerlerde olmak zorunda kalmazlar (Copleston, 1998:47). İdeaların duyulur olanlardan ayrı olmasından Copleston onların kendilerine özgü göksel bir yerde olduklarını değil, Tanrı gibi içkin oldukları kadar aşkın da olabildiklerini ve bu aşkınlıktan da değişmemeyi, yok olmamayı anlamaktadır (Copleston,1998:48-49). Bunu şöyle de ifade edebiliriz: idealar uzayda herhangi bir yerde örneğin bir çiçeğin bizim dışımızda var olması gibi var olmazlar yani bu anlamda içkin sayılırlar ancak bununla beraber salt öznel olup bizimle varlık kazanıp bizimle birlikte yok olmazlar. İşte bu anlamda da onlar aşkınlar (Copleston,1998:55).

İdeaların ayrı bir dünyadaki gerçekliğini yadsımak onların varlığını tamamen reddetmek şeklinde olabileceği gibi varlıklarını kabul edip ancak Tanrıya ya da insan zihnine içkinleştirmeye çalışmak şeklinde de olabilir. İdeaların bağımsız var oluşlarını tamamen reddetmek ilkin Platon'un çağdaşlarında görülmüştür. Sokratesin öğrencilerinden Aristippos ve Antisthenes'e göre idealar insan zihninin buluşundan başka bir şey değildi ve Antisthenes'e göre idealar yalnızca addan ibaretti. Nominalizm adı verilen bu görüşe göre, sözgelişi tüm tavşanlar birbirine benzediği için biz onlara tavşan adını takmaktayız, yoksa tavşanlardan ayrı bir tavşan ideası söz konusu değildir (von Aster,1999:169). İdeaları ada indirgememekle birlikte onu içkinleştirmeye çalışan yorumculara göre ise idealar var olmak için boş bir mekâna ihtiyaç duyan bir şey değildir, kendiliğinden var olurlar. Ayrıca onlar öyle mükemmel bir birlik oluşturmuşlardır ki onları ayrı birer varlık yapacak şekilde birbirinden ayırmak imkânsızdır. Onlar zaman ve mekândan uzak olmalarıyla zaten kendilerine bireysellik kazandıran şeyden de uzak oluyorlar (Weber,1993: 56).

Daha önce de belirttiğimiz gibi Yunan üslubunun özelliği gereği bilme eylemi ardından genelde dolaysız nesneye benzeyen bir şey koyuluyordu. Dilin özelliğinden kaynaklanan bu durum Platon'un bilginin nesneleri olan ideaların önermeler olarak değil, şeyler olarak ölümsüz bir yerde var olduğunu öne sürmesine yol açmıştır. Buradan yola çıkarak Platon'da bilmenin bilenle şey arası ilişki olduğunu söyleyebiliriz ve bu şey kesinlikle bir önerme değildir. Dolayısıyla da ideaların tikeller gibi ifade edilmesinde olduğu gibi gerçekte varlık birbirine karışmış durumdadır. Platon bilinen şeyin gerçek olması gerektiği görüşünde kalmayıp bilinen şeyin var olduğu şeklinde bir yanlış görüşe kaymıştır (Hare, 2002:48-50). Ve bu yüzden de idealar yalnızca önermesel gerçeklikler olmakla kalmayıp aynı zamanda onların duyusallardan daha fazla var olmaları da gerekmiştir.

i.i. İdealar Tanrı Zihnindedir: İdeaların Tanrının zihninde olduğunu söylemek ya Timaios'da geçen Demiurge'nin idealara bakarak evreni en iyi şekilde yarattığı (Platon, 1997d:29) ifadesini görmezden gelmek veya Demiurge üzerinde bir Tanrı kabul etmeyi gerektirir bu ikinci söylemi kabul etmek genelde Timaios'u mitolojik bir söylem olarak kabul etmeyi de gerektirir. Buna göre iyi ideası, Tanrı kendisini model alarak evreni düzenlediği için Tanrı'nın dışında yer almak zorunda olup, Tanrıyla değil en fazla Demiurge ile özdeş olabilmektedir.

İdeaların yerinin nous (Tanrı zihni) olduğunu söyleyenlerden biri olan Weber ilk yolu, yani Timaios'da Demiurge'nin idealardan ayrılığı söylemin mitolojik olduğunu tercih etmiştir (Weber, 1993: 56-57). Bu da onun iyi ideasıyla Demiurge'yi özdeşleştirebilmesine imkân vermiştir.

Vorlander ve Paksüt'e göre ise Tanrının evreni yapmak için örnek olarak kullandığı idealar onun zihninde olup evrenin meydana gelişi Tanrının düşüncelerinin gerçekleşmesidir (Paksüt, 1982:450). Ancak Paksüt, Demiurge'un üzerinde bir Tanrı anlayışı geliştirmiş olmasına rağmen Timaios'un anlatımını mitolojik olarak görmez. Ona göre Tanrı en yüksek iyidir ancak iyi ideası değildir. Çünkü iyi ideası Tanrının bilgeliğidir, evrenin Tanrı düşüncesindeki modelidir (Paksüt, 1982:451).

İdeaların Tanrı düşünceleri olduğunu ilk söyleyenler Yeni Platonciuar olmuştur (Copleston, 1998:68). Aslında Devlette bahsedilen İyi ideasını Timaios'daki Demiurge ile dünya ruhunu özdeşleştirirsek ve Philebus'daki evreni yöneten ruh ve zekâdan oluşmuş bir Tanrısal gücü ya da usu da onların yöneticisi olarak düşünürsek Yeni Platoncuların Tanrısal usuna ulaşmış oluruz. Şu durumda ideaları yerleştirebileceğimiz zemin de önümüze çıkmıştır.

i.i.i. İdealar Tanrının Sıfatıdır: İdealar eğer zamansızsa bu durumda zamansız olanın gerçekten yaratılmış olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü zamansız olan yaratılmamış olandır. Bunun yanı sıra idealar nihai gerçeklikler değildir bir de Tanrı vardır. O halde bu iki yargıyı birleştirdiğimizde ideaların Tanrının yarattığı şeyler değil, onun özünü yapan öğeler olduğunu, yani bunların Tanrının sıfatı olduğunu söyleyebiliriz (Russel,1996:241).

2.3.1.3.2. Tanrı Düşüncesi

Platon'da bir Tanrı anlayışından bahsedeceksek karşımıza çözümlememiz gereken üç kavram çıkar: Tanrı-demiurge-İyi ideası.

Platon'da Demiurge'nin Yunan Tanrılarında biri olmadığı kesindir. Biz, Platon'un her ne kadar eserlerinde yer veriyor olsa da gerçekte Yunan Tanrılarını kabul edip etmediğini tartışacak değiliz. O ister mitolojik Tanrılar eleştirip başka bir Tanrı arayışı içine girsin (Paksüt,1982:463-464), isterse bu başka Tanrılarının yanı sıra Yunan Tanrılarına ve Daimonlara da yer versin (Platon, 2007b: 414; Diogenes,2003:156) bizim asıl sorgulamamız gereken, varsa eğer Platon'un bu başka Tanrılarıdır. Bazı filozoflar halkın kabul ettiği kişilik sahibi, insanlar gibi seven, kızan, savaşan, hata yapan Yunan Tanrılarına karşın ilk dönem Yunan felsefesinde görülen Tanrı kelimesinin ise çeşitli tabiat kanunları anlamına geldiğini söylerler (Burnet,1986:16-23). Platon için bu ne kadar geçerlidir bilemeyiz ama onun için her türlü oluşumun ana ilkesi olan ruh (Platon, 2007b:403) kendiliğinden hareket eden her şeyin yani tüm tabiatın içindeydi. Ruhun tanımı da zaten kendiliğinden hareket eden şeydi (Platon, 2007b:397) ve her ruh da içinde

Tanrısallık barındırıyordu (Gilson,1986:30; Arslan,2006:382). Bundan dolayı Platon'a göre yıldızlar, güneş, ay, yıllar, aylar, mevsimler, insanlar hareket eden her şey Tanrılarla doluydu (Platon,2007b:4003). Ancak bu Tanrısallık hareketler amaçsız, rasgele değil tamamen akla uygundu. “(Tanrı evrenin özdeksel yanını yaptıktan sonra) ortasına da ruhu koydu... Böylece kendi kendine yaşayabilen, bilgiden, dostluktan yana da kendi kendine yeten bir gök (evren) kurdu. Ve (evrene) bu vasıfları vererek bahtiyar bir Tanrı yarattı” (Platon, 1997d:36). Böylece o, evrene, hatta hareket eden her şeye, içlerinde olduğunu varsaydığı ruh, zekâ ve bilgi ile bir çeşit Tanrılık atfetmiştir.

Şimdi kendimize sorabileceğimiz şey Platon'un Tanrı anlayışı'nın adeta panteist bir bakışla evrenin içinde ona bitişik bir ruhtan mı ibaret olduğudur. Buna kesin olarak olumsuz bir yanıt verebiliriz. Çünkü Platon gerek Timaios'da gerek Yasalar'da kesin bir şekilde tüm evreni (özdeğiyle ve ruhuyla) yapan bir başka Tanrıdan söz eder: Dünya ve göksel olan her şey (uzayda yer kaplayan anlamında), ya da Platon'un ifadesiyle “gözle görülür Tanrılar” Tanrı tarafından gökte doğmuşlardır (Platon, 1997d:46). Hatta Platon'un yaptığı canlı varlıklar hiyerarşisinde en üstte bir baba ve onun altında da onun çocukları (ve beklide torunları) olan başka Tanrılar sonrada ölümlü soyu olan insanlar ve dünyadaki diğer canlı varlıklar gelmektedir. Platon, tanrı ağzından daimonlara seslenerek şunları söyler: “Tanrılar, benim yarattığım Tanrıların çocukları, yaratıcısı ve babası olduğum eserler, benden vücut buldukları için ben razı olmadıkça parçalanamazlar... Sizden sonra doğacak üç ölümlü soyu daha kalıyor onlara kendim yaratıp can verseydim Tanrılara eş olurlardı. İşte onların ölümlü varlıklar olması ve evrenin de gerçekten tam olması için bu canlıları yaratılışınıza göre vücuda getirmeye çalışın... Yiyecek verin, öldürün ve öldükleri zaman da tekrar yanınıza alın” (Platon, 1997d:47-48). Bu ikinci Tanrıların ne olduklarını sorarsak bunlara ister Yunan Tanrıları istersek Tanrının evrensel yasaları ya da istersek Yeni Platoncu anlayışla (ve sonra da Farabi 'de görüleceği gibi) Tanrıdan taşan akıllar ve gök cisimleri diyelim neticede tüm bunlar tek bir varlığa bağımlı durumdadır. Bu Tanrıya ister Demiurge, istersek İyi ideası diyelim ya da bunların da üstünde yer alan başka bir ad verelim. Aslında Platon'un

idealarıyla Yunan halkının Tanrıları arasındaki ilginç benzerliği de göz ardı etmemek gerekir. Zira Yunanlıların sevgiden savaşa, korkudan hezimete, okyanustan nehre kadar akla gelebilecek her şeyin Tanrısı varken Platon'da da tüm bunların ideası var. Üstelik her ikisi de dünyadaki tüm yaşamsal faaliyetlerin kaynağıdır. Tek ve oldukça büyük bir farksa Yunan Tanrılarının tamamen insani kusurlarla donatılmış olmalarına karşın Platon'un idealarının kusursuz olmasıdır

Platon'un tüm söylemlerini mitolojik anlamda almayıp, gerçekten varlık hiyerarşisinin başında bir Tanrı olduğu kabul etmişsek eğer, şu halde: Platon'un Tanrısı Timaios'da bahsettiği evrenin mimarı olan Demiurge'den mi ibaretti yoksa bundan daha mı fazlasıydı?

Platon'un Demiurge'si yalnızca evreni düzenlemekle görevli bir el işçisi ve ustabaşı mı (Ağaoğulları,1989:154; Sahakian,1990:55); salt evrende işleyen bir akıl mı (Copleston, 1998:58); evrenin ruhu mu (Arslan,2006:388); dünyada iş başında olan matematiksel bir zeka mı (Magee, 2001:19); Anaksogoras'ın Nous'una benzeyen Tanrısal bir us mu(Sahakian, 1990:55); yoksa insanların hayatını ve kaderini gözetip kollayan, her şeyi bilip duyan, adaletsizliğe rıza göstermeyen (Platon, 2007b:413) inayet, hikmet, bilgi, kişilik sahibi bir Tanrı mıdır? (Gilson,1986:30; Arslan,2006:385).

Copleston'a göre, Demiurge'nin evrenin bu üstün gücüne, her şeyin kaynağı olan Tanrıya ayrılan konumu doldurduğu düşünülebileceği gibi o, aklın evrendeki işleyişinin bir simgesi de olabilir (ki kendisi de bunu tercih eütmektedir) (Copleston, 1998:58). Fakat Demiurge'yi yalnızca işçi bir Tanrı olmakla sınırlayan Paksüt'e göre ise Platon'un Demiurge dışında Tanrı olmayı gerçekten hak eden işçi olmanın ötesine geçen bir Tanrısı vardır (Paksüt, 450) Şu halde tartışmanın asıl noktası Demiurge'nin Platon'da nihai Tanrı olup olmadığıdır. Demurge'nin bir sembol, bir mitos mu yoksa gerçek bir Tanrı mı anlamak güçtür (von Aster, 1999:172). Üstelik bir de karşımıza İyi ideası çıkmaktadır ki onun Demiurge mi? Yoksa eğer varsa Demiurge'den daha fazlası olan bir Tanrı mı, onlardan farklı olarak bir üçüncü ilke mi yoksa bu ikisiyle de özdeş mi olduğunu anlamakta güçlük çekmekteyiz.

Sonuç olarak Platon, duyusal dünya ile idealar arasındaki ilişkiyi sağlayacak ve ayın zamanda ideaların birbirleriyle olan ilişkisini de düzenleyebilecek bir hariç güce ihtiyaç duymaktadır. İşte bu aktif güç ya da Tanrı Demiurge'dir. Demiurge, ezeli, belirsiz, şekilsiz ve formsuz olan maddeye ideaların formunu vererek onları düzenlemiş, şekil vermiştir (Cevizci, 1998:105). Bu maddenin ne olduğu sorusuna karşın Platon'un Timaios'daki cevabı onun bir hiç olduğudur, yani var olandan çok var olmayandır. Von Aster'e göre ise bu, boş mekân yani uzaydır. Nasıl ki güneş ışıklarını uzaya gönderiyorsa, idealar da etkilerini boş uzaya gönderirler ve eşya bu etkiye göre şekillenir (von Aster, 1999:172)

İyi ideası ve Tanrının özdeş olup olmadığı meselesine gelirsek, Platon için iyi ideası en yüksek bilimin konusudur. Her hangi bir şeyin yararlılığı İyi'ye götürmesidir (Platon, 1971:191). Nesnelere gerçekliklerini ve kafaya bilme gücünü veren, bilimin kaynağı olan bu İyi ideasıdır (Platon,1971:195). Platon'un iyi ideasıyla güneş arasında kurduğu benzerliği şu şekilde sıralayabiliriz: : i. Göz nasıl ki güneşin ışığıyla nesneleri görebiliyorsa aynı şekilde akıl da İyi'nin ışığıyla düşünümleri görebilir, yani düşünür. i.i.Göz nasıl ki güneş ışığının tam yansımadığı yerde görüşü zayıflıyorsa akıl da İyi'nin tam aydınlatmadığı şeylerle, yani değişen, yok olan duyusal nesnelerle ilgilendiğinde bulanıklaşır, işlemez olur. ii.i. Güneş nasıl ki tüm nesneleri aydınlattığı halde onların çok daha ötesinde bir şeyse İyi de gerçek bilginin ötesindedir, onu bilgiyle özdeş sayamayız. i.i.i.i Güneş nasıl ki yalnızca nesneleri aydınlatmakla kalmayıp onlara hayat veriyor, besleyip büyütüyorsa İyi de bilginin doğuşunu ve gelişimini sağlıyor ve böylece bilinen şeyler bilinme özelliğini İyi'den alıyor (Devlet, 1971:195-196).

Şu halde İyi ideası, sayesinde bilebildiğimiz, düşünebildiğimiz bir şeyse, bir parçası ruhumuzda bulunan evrensel bir akıl mıdır? Ya da eğer Platon'un "İyi"si yalnızca insani bilme faaliyetini yürütmüyor da nesnelere de varlık kazandırıyorsa bu tam olarak bir Tanrı mıdır?

Platon'un Tanrısı hakkında çok çeşitli görüşler ileri sürülmüş olmakla birlikte ağırlık kazanan Tanrının "İyi" ideasıyla özdeş olduğudur (Ağaoğulları,1989:154; Birand, 1964:68; Sahakian, 1990:55; Weber,

1993:57) Weber'e göre Platon eserlerinde bazen Tanrıya İyi ideasının üstünde yer vermiş bazen de bunun tersini yapmıştır. Şu halde Weber de bunların ortalamasını olarak Tanrıyla İyi ideasını özdeşleştirmenin bir çıkar yol olabileceğini düşünür. Kendisini destekleyen şeyse Platon'un İyi ideasına ve Tanrıya verdiği sıfatların bire bir aynılık taşımasıdır (Weber, 1993:57). Bunun yanı sıra Timaios'daki diyalogu esas alarak Demiurge'nin idealara bakarak evreni tasarlamış olması Demiurgeyi tek Tanrı olarak kabul edip, üzerinde başka bir Tanrı kabul etmeyenler için onun İyi ideası ile özdeşleştirilemeyeşi anlamına gelir (Arslan, 2006:388). Çünkü diyaloga göre Demiurge'nin kendisine bakarak yaptığı model kendisinin dışında olmalıydı.

Eğer tek gerçek varlık olarak yalnızca ideaları kabul edecek olursak bunun en olası sonucu İyi ideasına aynı zamanda Tanrı görevi de yüklemektir. Ancak Timaios'u dinleyip bir baba Tanrı ararsak o halde İyi kendisine Tanrıdan daha alt kademedede bir yer bulacaktır. Ancak Gilson'un da belirttiği gibi Platon'un kendisi hiçbir zaman İyi ideasına Tanrı adını vermemiştir (Gilson, 1986:27)

Bizce bu hususta kesin olan Platon'un Tanrısının bilgiyle özdeş olmasıydı. Tüm şeylerin varlıksal kaynağı olduğu kadar bilgisel kaynağı da oydu. Bu teistik bir Tanrı olmaktan çok bilginin hiyerarşik anlamda tepesi ya da bilgiye bütüncül bir yaklaşım için kullanılan bir semboldü. Bu yüzden de dindarlık Platon'da Tanrı-insan ilişkisi şeklinde değil yasaların öngördüğü ahlak kuralları anlamındaydı.

Tüm bu söylediklerimizden sonra Tanrı'yı Platon'un üzerinde açıkça yazmayı reddettiği konulardan birisi olarak düşünebiliriz (Copleston, 1998:58). Platon'un kendisi de Timaios'da bu evreni yaratan babasının bilinmenin zor, bilindikten sonra ise herkese tanıtmanın imkansız olduğunu (Platon, 1997d:29; 46) söyler.

2.3.2. Farabi'de Gerçek, Sezgisel Bilgi

Farabi'nin aklın ışığının ruha tam yansması için bedenin maddi olandan, duyuların hazzından kurtulması gerektiğini söylemesi (Ülken, 1998:61) ve insani bilgiyi, manevi bir âlemden gelen aydınlanmaya dayandırması mistik

bir yolun, Farabi'nin bilgi kuramındaki önemini ifade eder. Ancak bu aydınlanmaya kişinin ulaşabilmesi onun sürekli olarak araştırma ve incelemelerine, yani teorik çalışmalarına bağlıdır. Böylece Farabi'de akli bilgi, mistik verilerle (ilham, vecd, sezgi, vahiy) bir olmakta ve mistisizm, felsefe ile kaynaştırılmaktadır (Şerif, 1997:55-57).

Şu halde Farabi'nin, duyularla başlattığı bilgi sürecinin nihai noktasına akli çalışmalar sonrası ulaşılan mistik bir aydınlanma ile ulaşıldığını söyleyebiliriz. Ne teorik çalışma olmaksızın bir aydınlanma ne de aydınlanma olmasızın teorik çalışmalar bilgi sürecinin son raddesine ulaştırmaya yetmektedir. Bu nedenledir ki Farabi'de filozof ve peygamber eşdeğer tutulmuştur. Bunun için, dini hakikatleri, felsefi hakikatlerin evrensel dünyasına götürmekte ve nihai anlamdaki tek gerçeğin felsefe olduğunu öne sürmektedir. Din ve felsefe alanında böyle bir uzlaştırmacılık için önce, Aristo felsefesine Platoncu bir kılıf giydirmek sonra da dini hakikatlere yorumlar getirmek icap ediyordu. Böylelikle, Farabi, felsefede hizişleşmeye olanak tanımamaya çalışarak, tüm filozofların görüşlerini tek bir felsefe ekolü altında toplamaya çalışmıştır (Şerif, 1997:50). Farabi'nin vahyi Tanrıdan taşıp gelen bir bilgi iletişimi olarak kabul etmesi ve bu akışın gerçekleşmesi için, teorik yetkinliğin olmazsa olmaz bir şart olduğunu vurgulaması onda nihai hakikatin son çözümlemede, Tanrıdan taşıp gelen bir vahiy olduğu anlamına gelir (Aydınlı,2000:14-16).

Bilgi sorununu, sırasıyla duysal, deneysel, rasyonel ve nihayet mistik aşamalardan geçirerek bir sürece bağlayan (Filiz, 2005a:15) Farabi'ye göre, tecrubeler, yavaş yavaş birikerek insan akleder hale gelir (Olguner, 1987:53) ve teorik bilgiye sahip insan ancak aydınlanmaya uğrayarak mistik bilgi sahasına yükselir (Şerif, 1997:55). Ancak bilgi sürecinin hiçbir aşaması, mistik bilgiye kıyas edilerek yok sayılamaz. Bilgi, duyu düzeyinde ifade ettiği kesinlik kadar mistik düzeyde de kendi konu ve yöntemine göre kesinlik ifade eder. Bilgi, oluşum sürecinin tümüyle belirlediği bir fenomendir (Filiz, 2005a:15-16).

Ancak Farabi'nin rasyonel bilgiden hareketle mistik bilgiye ulaştığını ileri süren (Filiz,2005:20) genel görüşün aksine Farabi'yi akılcılıktan öteye

geçirmeyenlerde vardır. (Ulutan,2000:177). Buna göre, Farabi, tüm metafiziğinde, soyut akıllarla kurulan irtibatta ve özellikle de Tanrı hakkında hiçbir şekilde bilinemezliği kastetmemiştir. Örneğin o, Tanrının tam olarak anlaşılamayacağından ya da on aklın sonuncusu olarak belirlediği faal aklın insanı aydınlatmasından bahsediyorsa, bu durumu, tıpkı güneşin kendi ışığının şiddetinden görülememesine benzeterek, Tanrının ve diğer tüm akılların kendi zuhurlarının şiddetinden algılanamadığına bağlamıştır. (Ulutan,2000:177). Farabi'ye göre Tanrı'nın da en az güneş kadar bilinebilir olduğunu söylemek ve onu akılcılığın sınırlarından geçirmemek Farabi'nin görüşünü ne denli yansıtır? Biz bu konuda Ulutan'a katılmıyor ve İslam filozofunun akıl kuramından bahsederken aklın ulaştığı son merhaledeki müktesep aklın faal akılla irtibatı için bir tür pay alma, vecd ya da ilham anlamına gelebilecek açıklamalarda bulunması onu mistik anlamda bir sezgisel bilgiye doğru götürdüğünü sanıyoruz.

Farabının bilgi edinme sürecinde en yüksek mertebeden bahsederken kullandığı vahiy, ilham gibi kelimeler onun bilgi edinmenin son raddesinde sezgisel bir tür bilgiyi koyduğunu ifade etmektedir. Ve ona göre, eşyanın özü yada soyut varlıklar hakkındaki bilgi kaynağı olan nazar, sezgi vasıtasıyla mümkün olmaktadır (Aydın, 2003: 133). İslam kaynaklarında gerçek ve kesin bilgi, kalp, vahiy ve ilham (sezgi) yolu ile fizik ötesi âlemden (Tanrı'dan) gelen bilgidir ki Farabi de bunu felsefe yolundan açığa kavuşturma gayreti içindedir (Olguner, 1987: 54).

2.3.1.1. Gerçek Bilginin Nesneleri; Suretler

Farabi, Platon'un idealara verdiği duyusallardan ayrı ontolojik bağımsızlığı Farabi tanımamaktadır. O, daha önce de değindiğimiz gibi kavram ve tümellerin duyu algılarından oluştuğunu söylemektedir. Ancak Farabi bununla da kalmayarak Platon'un kendisinin de tümellere ayrı bir gerçeklik tanımadığını bildirir. Farabi'nin Platon'un ilahi âlemde, varlıkların soyut suretlerinin(idea) bulunduğu işaret ettiğini, bazen onlara "ilahi misaller" adını verdiğini, onların çürüyüp yok olmayacaklarını söylediğini (Farabi,2003c:175) hatırlatması onun, Platon'un idealarının ayrı gerçeklikleri

olduğunu kabul ettiğini göstermez. Zira bu ifadeyle Farabi'nin kastettiği yalnızca Tanrıdan gelen ve hiçbir nesnel varlığa sahip olmayan suretlerdir. Suretlerin bu âlem dışında ayrı mekânlarda cisim halinde bulunduklarını kabul etmek, Farabi'ye göre onların ayrı bir mekânda oldukların düşünmek sonsuzca uzayacak bir âlemler zincirine neden olacaktır (Farabi,2003c:177). Bu sonsuz âlem zincirinin oluşması, daha önce yer verdiğimiz, Platon'un idealarla tikeller arası ilişkiyi belirlemeye çalışırken değindiği ve Aristo'nun da "üçüncü adam" eleştirisi olarak nitelediği ideaların ayrı varlıklarının eleştirisini hatırlatmaktadır.

Farabi, ideaların Tanrıdan ayrı bir yerde hayat bulmadığını şöyle ifade eder: Tanrı hayat sahibi ve bu âlemdeki her şeyi var edense onun zatında var etmek istediği şeylerin suretlerinin olması gerekir. Onun nasıl ki zatı baki, onda değişme ve başkalaşma olmuyor şu halde onun mertebesinde bulunan suretler (idealar) da aynı şekilde bakidir. Eğer var eden hayat sahibinin zatında varlığın suretleri ve izleri bulunmamış olsaydı var edeceği, yaptığında ve yarattığında örnek alacağı bir şey olmazdı. Eğer Allah'ın zatında bu suretlerin olmadığını düşünecek olursak, bu onun yarattıklarını tahmini, gelişigüzel, gayesi, iradesiz, maksadı olmaksızın yarattığı anlamına gelir ki bu Allah'a yakışmayan bir durumdur (Farabi,2003a :177).

Farabi'ye göre, Platon'un ideaların ayrı bir mekânda nesnel var oluşlarını kabul ettiği şekilde yorumlanması sadece bir terim karmaşasından ileri geliyordu. Örneğin nefis ve akılla ilgili olarak bunların her birinin ayrı bir âlemi olduğunu, bazısının daha alçakta bazısının daha yüksekte bulunduğunu söylemek bunların mertebelerinin farklı olduğunu söylemektir. Bu söylemden kasıt aklın ve nefsin cisimlerde olduğu gibi alçakta ve yüksekte ayrı mekânlarda bulundukları değildir. Platon'un da ideaların daha yüksek, maddenin daha alçak olduğunu söylemesi mekân anlamında değil fazilet ve şeref anlamında olan bir mertebeydi (Farabi,2003a:178).

Platon'un idealar kuramını eleştiren Aristoteles de Farabi tarafından farklı yorumlanıyordu. Farabi her iki filozofun farklı alanlardan bahsettiklerini ve doğal olarak da farklı sonuçlara ulaştıklarını söyler. Eğer aynı alandan

bahsetmiş olsalardı Farabi'ye göre kuşkusuz aynı sonuca ulaşacaklardı fakat biri metafizik alanındaki cevheri ararken diğeri akli ilimler sahasındaki gerçeği arıyordu. Şu halde farklı alanlarda farklı gerçekliklere ulaşmış olmaları onların aynı alanda ihtilaf ettiklerini göstermez. Farabinin ifadesiyle: Aristoteles, "Önde gelmesi ve üstün tutulması gereken cevherler şahıs olan cevherlerdir" diyorsa bunu mantık ve fizik disiplinleri için demiştir. Çünkü o, burada bütün kavramları ve tasarlanan tümellerin temelini teşkil eden algılanabilir varlıkların durumunu dikkate almıştır. Eflatun ise ideaların önde gelmesi ve üstün tutulması gerektiğini metafizik ve teoloji hakkındaki yazılarında ileri sürmüştür çünkü o, bu alanlarda değişmeyen yok olmayan, baki kalanı aramıştır (Farabi,2003a:158). Ancak Farabi'nin bu yorumunda, Plotinus'un Enneadlarının bazı kısımlarından oluşan Esulicya'yı Aristo'ya ait sanmasının katkısı büyüktür. Zira bu eserde Platon'un idealar kuramını destekler ifadeler gözükmektedir. Oysa yeni Plâtonculukla yorumlanmış bu eser Aristo'nun hiçbir zaman yönelmediği bir şekilde koyu bir mistizme yönelmişti (Ulutan, 1976: 91).

2.3.1.2. Gerçek Bilgiye Ulaşmak

2.3.1.2.1. Platon'un Anımsama Kuramının Yorumu

Platon kesin bilginin varlığını ispat ederken hakikati ruhun daha önce seyrettiği ve dolayısıyla da kendinde üstü örtük bir şekilde muhafaza ettiğini, zamanla duyu nesnelerinin ya da akılsal çabanın teşvikiyle farkına vardığını söylüyordu. Bu düşünce ruhun ölümsüzlüğü öğretisiyle birlikte eğer yoruma tabi tutmayacaksak, hakikatin görünenin dışında adeta ayrı bir tikel varlığa sahip olduğu kabul etmeyi gerektiriyordu. Daha önce belirttiğimiz gibi anımsama kuramı için çeşitli yorumcular Platon'un sözünü görüldüğü gibi anlamamak şeklinde fikir ileri sürmüşlerdi. Yorumculardan biri de Farabi'dir.

Farabi, Platon'un ruhun ölümsüzlüğü fikrini kabul eder. Zira bu düşünce İslam'ın genel ilkelerine de uyuyordu. Platon'da olduğu gibi, insanı beden ve ruh olarak iki cevherle (Farabi,t.y.c:210) tasvir eden Farabi, beden ruhun varlığa gelişi için şart olup, ancak ruhun bekası için gerekli olmadığını,

bedenden sonra da ruhun var olmaya devam edeceğini söyler. Ruhun bedensiz varlığına devam etmesi onun kemale eriş halidir (Farabi,t.y.a:84). Akıl (nefsi natika) maddeden soyutlanmış olduğu için beden öldükten sonra da varlığını sürdürür. O, bozulmayı (fesadı) kabullenecek güce sahip değildir. O, tek cevherdir ve gerçek insan odur(Farabi,2003c:125) ancak ruhun bu dünyada edindiği bilgiler için gerekli olan ruhun güçleri (duyu, muhayyile, natika) bedene bağlı olup ruhla beden arası ortak kullanılır (Farabi,t.y.a:85).

Ancak bununla birlikte Farabi, ruhun ezeli olduğu konusunda Platon'la hemfikir değildir. (Farabi,2003c:125). Ruh, Farabi'ye göre maddi varlıklarda ortaya çıkan suret türünden bir varlık yapısına sahiptir (Farabi,1980). Bütün maddi suretlerin, zorunlu olarak maddi bir dayanağa ihtiyaç göstermesi gibi bütün ruh türleri de zorunlu olarak maddi bir şeyde varlığa gelmektedir. Aristoteles'in söylemiş olduğu gibi Farabi için de ruh bedenin kemalidir ve başlangıçta ondan ayrı düşünülmesi imkansızdır (Aydınlı,2000:82). Dolayısıyla da Platon'un, ruhun daha önce hakiki şeyleri seyretmiş olduğuna dair görüşünü Farabi kabul etmez. Ona göre, Platon'un kastettiği, kişi öğrenmek istediği şey hakkında önceden zihinde bulunan kavramlarda o şeyle ilgili bilgiler arar ve bulursa adeta hatırlıyor gibi olmasıdır. Yani insan bir şey hakkında bilgi edinmeyi istediği zaman o şeyin bir yönünü tanımaya çalışır ve bu tanıma o şey hakkındaki izlenimleri daha önceki bilgisiyile birleştirme çabasıdır. Şu halde bilgi, o şey hakkında daha önce zihinde mevcut olanı elde etmekten başka bir şey olmamış olur. Söz gelimi bir şeyin canlı olup olmadığını bilmek isteyen biri, zihninde daha önceden bulunan canlı olmak ve olmamak kavramlarıyla yeni edinmeye çalıştığı bilgiyi birleştirmeye uğraşıyordur. Farabi bu durumu bazı nitelikleriyle önceden tanıyıp da unuttuğu cisme benzer bir cisim gören kimsenin bu ikisi arasındaki benzerliği hatırlaması sonucu zihninde bulunan, önceki cismi hatırlamasına benzetir. Çünkü Farabi için duyu verileri dışında aklın kendine özgü bir bilgisi olamaz (Farabi,2003a:170). Farabi için Platon'un anımsama kuramı duyu verilerinden daha önce elde edilmiş olan bilgilerin zihinde saklanması ve yeni bilgilerle karşılaşıldığında ise bu eski bilgilerin yeni bilgilere benzerliği

ölçüsünde açığa çıkması ve eski kavramların yeni kavramlar için adeta bir hatırlatıcı görev üstlenmesidir.

Sonuç olarak Platon'un anımsama kuramına dair söyledikleri Farabiyi iki yönden tatmin etmez. Birincisi Aristoteles'in açıklamalarına ters düşen bir açıklama olmasından, ikincisi de Kuran'ın yaklaşımına ters düşmesinden dolayıdır. Zira, Aristo, bilgiyi tecrübeye dayandırmaktaydı ve Kuran ise ruhun insan bedeni yapıldıktan sonra ona verildiğini söylemekteydi (Olguner, 1987: 30). Farabi'ye göre Platon'un anımsama kuramı şu şekildedir: duyusal şeylerde, örneğin eşitlik gibi bir duyumsamada insan ilk önce zihindeki eşitlik kavramını hatırlar ve algıladığı eşitlik zihindeki eşitlikle benzeştiği takdirde onun eşitlik olduğunu anlar (Farabi,2003a:169).

2.3.1.2.2. Burhan

Farabi'ye göre şeyler hakkında Görüşlerin temellendirildiği söz sanatları hitabet, şiir, cedel, safsata, ve burhandır (ya da gerçek ve kesin anlamında felsefi). Ancak felsefede kullanılabilecek söz sanatları yalnızca safsata, cedel ve burhan (Farabi,2008:11) olup bunların arasında şiir ve hitabet yer almaz

İnsanlar yaşamlarını sürdürmek için gerekli olan pratik sanatları öğrendikten sonra çevrelerindeki (yerde ve gökte) duyulur şeylerin sebeplerini bilmeye arzu duyarlar ve bunlar hakkında doğru olduğunu düşündükleri şeyleri ifade etmeye başlarlar. İnsanlar çevrelerindeki varlıklar hakkındaki düşüncelerini ortaya koymada ve bunları başkalarına ispatlamada ilkin en basit bir kıyas yolu olan hatabi ve şiirsel yolu keşfedip bunlardan elde edilen kıyası uyguladılar (Farabi,2008:85). Anlatıma dayalı olan ve lafızları bir değişmeceli anlamda bir hakiki anlamda karışık olarak kullanan (Farabi,2008: 99) hitabet ve şiir yönteminde hitabet bir şeyi ikna ettirmeye çalışırken şiir ise o şeyi hayal ettirmeye çalışmıştır (Farabi,2008:11).

Varlığı inceleyip görüşünün doğruluğunu hatabi kıyasla ortaya koyan herkes kendi haklılığını öne çıkarabilmek, görüşünü zor karşı çıkılabilecek hale getirmek için cedeli kıyası keşfetmişlerdir. Cedel, ispatlanan şeyde tam bir kesinlik olmadığında bunun yetersizliğini açığa çıkarmak ve konu hakkında daha fazla bilgi elde edebilmek için iyi niyetle (bilgiyi çarpıtmak için

değil, açığa çıkarmak için), meşhur sözler kullanılarak yapılan daha önceki ispatı çürütme yöntemidir (Farabi,2008:139; 1990e:81).

Cedeli kıyasın geliştirilmesiyle hatabi kıyastaki sofistlik yön (safsata) ondan ayrılarak terkedilmiştir. Safsata cedelin yaptığı işi bilgiye ulaşmak için değil, Protogoras'ın yaptığı gibi bilgiyi çarpıtmak, karşısındakini şaşırtmak için yapar. Dolayısıyla da safsata aslında şeylerin temellendirildiği ispat olmaya layık değildir. Ancak o kendine felsefe süsü vererek felsefe olduğunu vehmettirmiştir (Farabi,2008:139). Cedeli kıyaslar olgunlaşınca kadar kullanılır ancak sonuçta cedeli yolların da kesin bilgi için yeterli olmadığı ortaya çıkar. Kesin bilgi yolu araştırılmaya devam edilince bu kez insanlar matematiksel yolu keşfederler. Bu artık cedeli yoldan çok daha üstündür. Ancak cedeli yön de terk edilmeyerek bir yandan geliştirilmeye devam etmiş ve Platon çağdaşları sofistlerin katkısıyla altın çağını yaşamıştır. Aristoteles ile birlikte felsefe ilmi son raddesine varınca (Farabi için böyledir) felsefenin tümel ve teorik olan özel bilgilerinin öğretimi özel kimselere burhani (kesin) yollarla yapılırken, halka onun genel olan bilgilerini öğretmek içinse cedeli, hatabi veya şiirsel yollar kullanılmıştır (Farabi,2008:85-86). Burhan kesin ve zorunlu bilgiye ulaştıran (Farabi,1990c:77; Farabi,2008:68), zihni hata yapmaktan alıkoyan (Farabi,2003b:113) kişinin hedeflediği bilgiye varabilmek için kendisi için ya da bu sözleri başkasına hitapta kullandığı. (Farabi,1990e:81) kanıtlanmış kesin öncüllerle desteklenen, çürütülmesi, hakkında şüpheye düşülmesi imkânsız ve hakkında soruya mahal bırakmaksızın ortaya konulan ispattır (Farabi,2008:139). Burhan ya şeyin varlığının gerçek sebebi ya da bizim varlık hakkındaki (herkesçe kabul edilebilir olmak kaydıyla) düşünmemizin sebebidir. Örneğin bir şeyin neden hayatta olduğu sorulduğunda onun burhani delille cevabı; o şeyin nefes alıp verdiği ve nefes alıp verenin de hayatta olduğu şeklindedir. Buradaki burhani ispat, nefes alıp veren şeyin hayatta olduğu şeklindeki kesin durumu ileri sürmektir (Farabi,2008:142).

Burhan hem mantıki hem de geometrik bilgileri içerir. Şu halde kesin bilgiyi ortaya koymak isteyen birisinin hem matematiksel bilgileri hem de mantık ilmini iyi bilmesi gerekir (Farabi,2003b:113).

Platon'un diyalektik metodundaki soru cevap tarzındaki bilgisel ilerleyişini Farabi'de safsata ve cedel olarak görmekteyiz. Platon'daki diyalektiğin bilgiyi sezgisel keşfi ise Farabi'de burhani yönetime denk düşmektedir zira Farabi burhanın üzerine başka bir soru daha gelmesinin mümkün olmadığı, kesin olarak, mantık kuralları şeklinde bir ispat olduğunu bildirir. Bunun anlamı burhanın sezgisel olarak bizde ilk bilgiler olarak bilinen kesin kabul gören bu ön kabullerden çıkarsanarak yapılmış zıddının düşünülmesi mümkün olmayan bilgiler olduğudur.

Farabi'de burhan, Platon'un diyalektikle ilk ilkelere varışı gibidir. Farabi için o, araştırılacak bir şey kalmayınca kadar derine gidildiği ve yine kesin olan başka (burhani) ilkelerle doğrulandığı yerde ve artık üzerinde hiçbir tartışma ve soruya mahal bırakmayacak durumda ortaya çıkar (Farabi,2008:138). Kendisi kesin kanıtlanmış öncüllerdir (Farabi,2008:138) ve mantıktan elde edilmiştir (Farabi,2008:139). Kesin bilgiye ulaşmak, kesin ve tam olan kavram ve önermelere sahip olmakla olur. Bunun için gerekli olan şeyse kavramların ve önermelerin kendilerine dayandıkları bir önceki kavram ve önermelerin doğruluğundan emin olmaktır. Bu durum bizi zihnimizde önsel olarak bulunan ilk kavram ve önermelere götürür. Örneğin âlemin yaratılmış olduğunu söylediğimizde bu önermenin doğruluğunu ortaya koymak, "âlemin bileşik olduğu" önermesine ve o da "her bileşik olan yaratılmıştır" önermesine dayandırmakla olur. İşte böylece ilk ilkelere dayandırarak burhani bir ispat yapmış, kesin kavram ve önermelere sahip olmuş oluruz (Farabi,2003c:118).

Eğer burhanla öğretilen teorik veya pratik olan bilgiler halka bir şekilde öğretilmek isteniyorsa yine bunun yolu da hatabi ve şiirsel yollardan geçer. İşte böylece felsefe kendisini olduğu gibi burhani yollarla özel kimselere gösterirken halkın payına düşen gerçek bilginin teorik ve pratik yönünü dinin yorumuyla öğrenmektir. Felsefenin ilkelerini din, halk için yasalar koyarak ve bunlara uyulmasını isteyerek bildirir (Farabi,2008:86-87).

Böylelikle din, daha önce de belirttiğimiz gibi, felsefenin ortaya koyduğu teorik şeyleri ikna ettirme, hayal ettirme yollarıyla yani gerçeğin misalleriyle halkın anlayacağı şekilde onlara öğretir (Farabi,2008: 68-70). İkna, ilk bakışta

etkili ve meşhur olan öncüllerle gönlü çelen şeyler ve temsillerle, yani hatabi yollarla yapılır. (Farabi,2008:70).

Platon'un yaşlılık dönemi diyaloglarında diyalektiğin bölme yöntemi halini alması Farabi tarafından da söz konusu edilmektedir. Platon'un analiz ve Aristo'nun sentez yöntemlerinin ayrımında kalan Farabi, her iki yöneme de felsefesinde yer vermek isteyince öncelikle bu iki filozofun farklı görünen yöntemleri arası uzlaşım sağlamaya girişmiş, her iki yöntemin de farklılıkları olmakla birlikte özde ihtilaf olmadığını açıklamaya çalışmıştır. Çünkü her iki yöntem de Farabi için bilginin üretilmesinde vazgeçilecek gibi değildir. Sırasıyla duyulardan ve muhayyile kuvvetinden geçen veriler düşünme gücüne ulaşır ve düşünme gücü bu tikel bilgi verilerini analiz ve sentezlerden geçirip tümelin bilgisine ulaşır, mukayeseler yapar ve yeni bilgiler üretir (Aydın, 2003; 108).

Farabi'nin de söylediği gibi Platon'un bölümlleme metodunda varlıkların hiçbirisi bölümllemenin dışında kalmaz (Farabi,2003a:152). Buna göre, Platon'un bölümlleme metoduna göre tarif edilmek istenen şey önce iki kısma bölünür. Sonra bunlardan her biri de iki kısma bölünür ve tarifi aranan şeyin bunlardan hangisi olduğuna bakılır. İstenilen tarife yakın genel bir tanım elde edilinceye, onun varlığını belirleyen bir fasıl boyunca ve onu ortaklarından ayıracaya kadar devam edilir. Şu halde bölümlleme sentezin dışında sayılmamaktadır. Platon her ne kadar en başta bunu düşünmemiş olsa da cinsin içinde bölümlerin sentezini yapmıştır. Sentez metodu bölümllemenin (analiz) karşıtı olarak gözüксе de Farabi'ye göre Platon, bölümllemeyi yaparken sentezsiz bunu yapamaz. Şu halde bir şeyin cins ve bölümünü aramakla cins ve bölümlerde bir şeyi aramak arası değışen bir durum yoktur (Farabi,2003a:158-159). Akıl idrak ettiğı duyu bilgilerinden analiz ve sentez yoluyla tümel olanın bilgisine ulaşarak karşılaştırmalar yapar ve yeni bilgiler üretir.

Yine bir uzlaştıрма çabasıyla Platon bölümlleme yöntemini Aristoteles'in dışlamadığını belirtirken yöntemde kendi tercihine de değinmiş olur. "Aristoteles Platonun bu metodu geliştirip pekiştirdiğini görünce o da büyük bir güç harcayarak kıyas metoduna önem verdi. Kıyas bölümllemenin devamı,

tamamlayıcısı ve klavuzu olsun diye bölümlemenin gerektirdiği her bölümde kıyas ve ispat metodunu kullanarak bunu geliştirip açıklamaya koyuldu” (Farabi,2003a:152).

2.3.1.2.1. Tanrısal Akıllar

Suretler hakkında onların Tanrı’dan kaynaklandığından daha fazlasını söylememiz gerekirse bunun için göksel akıllardan, faal akıldan, sudurdan ve insanda bulunan düşünme gücünden (natık) bahsetmemiz gerekecek. Bunun için de evren aklından insan aklına doğru bir geçiş süreci izlemeye çalışacağız.

Farabi’ye göre tüm varlıklar ilkten onun gaye ve iradesiyle değil, bir feyizle, taşmayla çıkar. Çünkü gaye gütmek yetkinlik kazanmayı amaçlayan bir eksikliktir oysa ilkin hiçbir eksikliği olmayacağı için varlığı meydana getirme hususunda iradi bir faaliyeti de olamaz (Farabi,1980:15). Sonra bu ilk varlıktan (ilk akıl) ikinciler çıkar. Onların (cisme karışanlarda olduğu gibi) kendilerine verilen dışında bir varlık kazanma eğilimleri söz konusu değildir. Bu nedenle de hareket etmezler ve hiçbir şeye yönelmezler. Bu ikinciler olan soyut akıllarda madde ve suretteki eksikliklerin hiçbirisi bulunmaz. Onlar varlıklarında da bir konuya muhtaç değildirler, başkasına hizmet için değildir, karşıtları ve yok olmaları söz konusu olmaz. Varlık yönünden kendilerinden daha yetkin olan bir varlıktan (Tanrıdan) çıkmıştır. Tüm göksel akıllar ve sonuncuları olan faal akıl hem kendi varlıklarını hem de ilk varlığı düşünerek varlığa gelirler. Bu nedenle de her birinin özünde çokluk vardır. Çünkü bunlar için bilmek, kendi özünün yanında bir de bildiği şey haline gelmektir. Bu şeylerin cevherleşmesindeki çokluk ise onların varlıklarındaki eksikliktir (Farabi,1980:9). Onların bu çokluğuyla göklerin cisimleri ortaya çıkar ki bunlar akılların sayısınca yukarıdan aşağıya doğru ay feleğine kadar bir hiyerarşi oluşturur. Gök cisimlerinde konu ve suret (nefs) bulunur. Tıpkı cisimlerin varlığa gelebilmek için maddenin surete konu olması gibi gök cisimlerinde de nefis bir konuya muhtaçtır. Ancak bu konu cisimlerdeki gibi madde değil, onların kendine özgüdür..Bunun yanında çoklukla cevherleşme gök cisimlerinde soyut akıllara oranla daha fazladır. Çünkü onlar soyut

akılları ve ilki bilmek yanında aynı zamanda kendi özlerini bilerek varlığa gelirler (Farabi,1980 :10). Aynı zamanda bunlar (her ne kadar varlık statüleri değişmeyecek olsa da) soyut akılların aksine daha yetkin bir varlık kazanmak için sürekli hareket ederler (Farabi,1980:20-21).

Gök cisimlerinin altındakilere cevherleştikleri şey (kendi asıl varlıklarını gerçekleştirdikleri nihai halleri) en baştan fiili olarak verilmemiş, yalnızca potansiyel olarak verilmişti. Onlara verilen tek şey yalnız ilk maddeydi. Gök cisimlerinin hareketiyle yer kürenin varlığının kaynağı olan ilk madde zorunlu olarak çıkar. Yine gök cisimlerinin yaklaşma, uzaklaşma, ayrılma, birleşme, görünme, gizlenme, hızlı ya da yavaş olma gibi değişen hareketleri, ilk maddeyi kendine konu alacak değişik suretlerin ortaya çıkmasına neden olur (Farabi,1980:22). Yeryüzündeki bu varlıklar kendi cevherlerini gerçekleştirecekleri surete doğru sürekli hareket ederler. Ancak bu cisimlerin tek başlarına bu hareketi gerçekleştirmeleri mümkün değildir, bunun için dışarıdan bir hareket ettiriciye ihtiyaçları vardır (Burada Aristoteles'in ilk muharrik"inin etkisini görüyoruz). Bu hareket ettiriciler ise gök cisimleri ve faal akıldır (Farabi,1980:21). Farabi, bundan başka onu, vahibu's suver (suretler verici) (Farabi,t.y.h:114) ya da kutsal ruh (Farabi,t.y.c:212) olarak da isimlendirir.

Bu ilk maddeyi Farabi de Aristoteles gibi oluşma imkânı ya da çeşitli suretler almaya müsait bir varlık olarak mütalaa eder (Ulutan, 2000: 54). Bu ilk maddeyi fiili varlık haline getiren suretler ise asıl varlık olan Tanrı'dan sudur eder ((Farabi,2003c:119; Farabi,1990d: 28). Öteki akılların yardımı ile suretler, Faal akıl'a gelirler, o, da bu suretleri ilk maddeye aktarır ((Farabi,2003c:124). Böylece maddi dünya ilahi âlemden gelen suretler vasıtasıyla meydana gelmiş olur. İlahi âlemden gelen bu suretler aynı zamanda şaşmaz, değişmez kanun gibidirler. Bu kanunlar Tanrıdan akıllara ve onlardan faal akla, en son da ilk maddeye ve ilk maddenin karışımıyla meydana gelmiş tüm cisimlere geçerek onların hem oluşmalarında hem de oluşumları sonrasında evrendeki gaye ve nizam dışına çıkmamalarında rol oynar. Bu yüzdendir ki oluşan tüm şeyler Farabi'de sıkı bir nedensellik prensibine bağlı olarak meydana gelmiştir. Şu halde Farabi, tüm varlığın

meydana gelişini hazırlayan ilk sudurun Tanrının kendi zatını bilmesi ile gerçekleştiğini söylerken bu kendini bilme zatının saflığı yanında zatiyla mündemiç olan varlıkların suretlerini de bilmesidir (Filiz, 2005; 82).

Farabi, Aristoteles'in bu suretlerin madde için var edilmemiş olduğu görüşünde olduğunu belirttikten sonra kendisi şu görüşü ileri sürer. Tüm suretler bilfiil olarak faal akılda bulunur ve faal akıl maddelerde suretleri ortaya çıkarma gücüyle onlarda bu suretleri meydana getirir (Farabi, t.y.d: 202). Ancak bu suretler faal akılda bulunurken onlar bölümlü olarak (cins-tür ayrımı şeklinde) bulunmaz; ancak suretler maddeye indiği anda bölümlenirler (farabi,2003d:134). Farabinin bununla kastı cins, tür ayrımının faal akılda suretler düzeyinde olmayıp onların maddi olarak var oldukları anda bu ayrımlara tabi tutulduklarıdır

Faal aklın evrenin bu kozmik düzenini sağlamak yanında bir görevi daha vardır ki bu da insanın düşünme yeteneğini düzenlemektir. Bu aklın feleklerin ruhlarını düşünmesiyle ondan suretler sadır olduğu gibi, ilk akli düşünmesiyle de ondan insani düşünme gücünü bildiren sırasıyla bilkuve, bilfiil ve müstefad akıllar (natık akıllar) sadır olur (Farabi,t.y.h:114). Farabi de Platon gibi güneş örneğiyle faal aklın insan aklına tesirini açıklamaya çalışır. Buna göre, faal aklın bilkuve akla tesir edişi tıpkı güneşin göze tesir edişi gibidir. Göz karanlıkta olup güneş ışığını alamıyorken fiili olarak göremez ancak o yinede görme yetisine sahiptir; yani etrafını bilkuve olarak görüyordur. Işık açığa çıktığı zaman ise ışığın olduğu ortam bilfiil görünür hale gelir. (Farabi,t.y.d 200; 1990d, 68).

Faal akıl, varlığa verdiği suret gibi, insana da onda düşünmeyi meydana getirmek, ona teşvik ettirmek için ilk bilgileri verir (Farabi,t.y. d:199; 1990d:75). Bu ilk bilgiler, insanın duyum gücünü ve buna bağlı olarak da istek ve nefreti doğuran arzu gücünü geliştirmesinden sonra verilir. Duyum ve arzunun birleşmesiyle insanda bir tür irade (şevk) meydana gelirken yine bu iki güce bağlı olarak gelişen hayal gücüne bağlı olarak da başka bir tür irade gerçekleşir. Böylece bu her iki iradenin oluşmasından sonra faal akıl ruhun düşünen gücüne ilk bilgileri yollar. İşte bu bilgilerle de insanda bir üçüncü irade meydana gelir ki bu da düşünme fiilinden gelen bir istek olan seçmedir

(ihtiyar). İlk iki irade hayvanlarda da bulunmasına karşın seçme gücü yalnızca insana has olan iradedir.(Farabi,1980:38). Böylece Faal akıl, duyu âlemindeki maddeden ve yokluktan kurtulup ayrılmaya hazır olan şeylere yardımcı olup kendi mertebesine almaya hazır olduğu için yalnızca insanın sahip olabileceği ve en başta potansiyel halde olan bilgi ve düşünce, insani bir arzu ve faal aklın da katkısıyla fiiliyata geçer (Farabi,1980:22). Bu durum insanın en yüksek mutluluğa ulaşmasıdır(Farabi,1980:21). Ancak her insan yaratılışındaki farklılıktan dolayı ilk düşünülürleri alma yatkınlığında sahip olmamakla birlikte sağlıklı yaratılışa olan insanlar bu ilk bilgileri kabule yatkındır. (Farabi,1980:40) İşte bu ilk bilgiler kavram oluşturabilmek için şeylerin tanımlanmasına ilişkin bilgidir. Platon'un ileri sürdüğü gibi bunlar zihnimizin unutmuşta olsa en azından bir zamanlar direk olarak müşahade ettiği kavramlar değil, yalnızca kavram oluşturabilmek için insanda hazır bulunan bir yetidir

Akılla kavrama maddedeki suretleri onlara farklı bir ontolojik statü kazandıracak şekilde soyutlamaktır ve bu işi bilfiil akıl yapar. Müstefad akıl ise bilfiil aklın maddeden soyutladığı suretleri artık kavranacak şey maddede olan bir suret olmadığı ve soyutlanmaya da ihtiyaç bulunmadığı için onları tıpkı kendi zatını bildiği gibi bilir (Farabi,2003d:197). Bilfiil mertebedeki insani aklın şeylerdeki suretlerin tümünü kavramasıyla dönüştüğü müstefad akıl bu aşamada düşünme, akletme eylemiyle maddeden soyutlayıp kavradığı bütün makul suretleri kendi özünde, maddelerinden ayrı bilfiil akıl, bilfiil makul olarak kavrar (Aydın, 2003: 126). Artık bu suretler müstefad akıl için adeta onun sureti gibi olacaktırlar. Bu seviyede aklın duyu algılarıyla doğrudan bir irtibatı bulunmadığı gibi madde ile de bir irtibatı yoktur. Bu akıl ile faal akıl arasında başka bir vasıta yoktur (Farabi,1990d: 85).

İnsan bilkuvve akıldan bilfiil akla bilfiil akıldan münfail akla ve buradan da müstefad akla ulaştığında ve artık o bu halde akledince artık kendisiyle faal akıl irtibata geçmiş olur (Farabi,1990d:86). Böylece faal akıldan gelenler insanın natık kuvvetlerinden olan hem ameli hem de nazari akıllara ve buradan da muhayyile kuvvetine ulaşıncı, o insana vahiy nazil olmaya başlar. Tanrıdan taşan vahiy faal akla gelir, faal akıldan müstefad akıl

vasıtasıyla taşarak muhayyile kuvvetine gelir. Bir insanın (bu insan ancak peygamber konumundadır) muhayyile kuvveti çok keskin ve sağlam olursa, algılardan gelenlerle tamamen meşgul olmaz ve düşüncelerine bu duyu verilerini alet etmezse ve faal akıldan gelen makulleri kendi içerisinde duyusal verilere benzeterek onları duyu algılarına yansıtırsa şu halde bu kişi faal akıldan gelenleri duyularıyla algılar hale gelir. İlâhi bilgilere (vahiy) sahip olan peygamberlerin durumunu Farabi böylece açıklamış olur. Faal akıl bu etkisiyle kişide bazen uyku halinde, bazen uyanırken gaybi bilgiler edinmesine (Farabi,1990d:75-76) sebeptir. Vahiy, faal akıldan, bir kimsenin münfail aklına taşınca o kimse tam manasıyla filozof, akıl erbabı olur (Farabi,1990d: 86). Ancak vahiy faal akıldan bir kimsenin muhayyile kuvvetine taşınca o kimse peygamber olur (Farabi,1990d: 87). Buradan anlaşılacağı gibi Farabinin faal akılla irtibata geçme ya da vahiy veya sezgi anlayışı iki kısımda incelenebilir: Biri insan aklının kendi çabaları, araştırmaları sonucu faal akılla ittisali kurup soyut varlıkları idrak edebilme düzeyidir. İkincisi ise insanın fiziki olana karşı akletme çabasının azalıp ağırlıkla metafizik alana yönelmesiyle ortaya çıkan bir durumda faal akılla ittisaldır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken akli vahiy alan filozofun da kalbi vahiy alan peygamberin de müstefad akıl düzeyinde olmalarıdır (Aydın,2003:142-144). Böylece peygamber bilgiyi vahiy vasıtasıyla Tanrıdan alırken, filozof bilgiyi akıl vasıtasıyla Tanrıdan almaktadır (Aydın, 200;45).

Sonuç olarak diyebiliriz ki maddenin şekilden şekile geçişi faal akıldan gelen suretlere ve faal aklın üstündeki akılların kanunlarına göre şaşmaz bir şekilde cereyan eder. Bu sebeple kâinattaki tüm olaylar sağlam bir determinizme bağlıdır (Ulutan,1976:101). Kozmolojik akıllardan faal akla gelen ve oradan da insani aklın oluşumuna ve kâinatın düzenine, maddenin meydana gelişine tesir eden bu kanunlar kaynağını en tepede bulunan ilk varlıktan, Tanrıdan alır. Tanrının kaynağı olduğu, maddi dünyaya ve insan akıllarına tesir eden bu kanunlar Farabi'de suretler olarak ifade edilir. Ve eğer Tanrı bu suretlerden yoksun olsaydı tüm yaratılış muayyen bir nizamla değil gelişigüzel olmuş olacaktı.

Böylece Göksel akılların sonuncusu ve maddi dünyaya en yakın olan faal akıldan ilk sudur eden ilk maddedir bu ilk madde birdir ve edilgindir. (Farabi,2003c:120-124)

2.3.1.2.2. Tanrı

Tüm suretlerin kendisinden çıktığı Farabi'nin Tanrısını biraz daha tanımlamaya çalışarak çalışmamızı sonlandıracağız.

Platon gerçek bilgiyi nihayetinde en yüksek iyiye bağlarken Farabi'de bilginin zirvesine Tanrıyı yerleştirmiştir. Ona göre, “Felsefe öğrenmenin, yani en kesin hakiki bilgiyi elde etmenin amacı Tanrının bir olduğunu, her şeyin etkin sebebinin olduğunu, kendi cömertlik, hikmet ve adaletiyle bu âleme düzen verdiğini bilmektir” (Farabi,2003b:113-114).

İlk varlığın kuşatamadığı hiçbir varlık yoktur (Farabi,1980:11). O, cevherini meydana getiren şeye bölünmez aksi takdirde onu meydana getiren parçalar onun varlık sebebi olurdu. Bu nedenle o diğer tüm varlıklardan ayrı, kendine özgü bir varlığı olan tek bir zattır.

O cevheri itibariyle akıldır (bilgidir). Bur varlığın akıl olmasına ve bilfiil düşünmesine engel olan şey maddedir ve o maddeden uzaktır. Bu ilk varlık bilgi (akıl) olması itibariyle makul, yani düşünüldür (çünkü ortada eğer bir bilgi varsa bu düşünüldür demektir). Ancak onun dışında bu bilgiyi düşünecek başka bir varlık olmadığı için de o kendi kendini düşünmektedir yani âkildir (Farabi,1980:12-13). Onun bilmesi özne-nesne ikilisi arasında gerçekleşen bir şey olmayıp kendi özünü bilmek şeklindedir. Bu nedenle de O, Kendi özünde olmayan hiçbir şeyi bilemez. Onun aynı anda akıl (bilgi), âkil (bilen) ve makul (bilinen) olması bunu gösterir. Onun bilgisi insani bilgide olduğu gibi bir sonuç değil, varlık vericidir. Tanrı ve onu takip eden soyut akıllarda bilme ile yaratma aynı anlama gelmektedir. Böylece Tanrının kendini ezeli olarak bilmesiyle de varlık ondan ezeli olarak taşmıştır (Aydınlı,2000:40-42). “Tanrı kendi özünü bilir; onun özü ise bir bakıma bütün var olanlardır. (dolayısıyla da) o özünü bilince bir bakıma bütün var olanları da bilmiş olur” (Farabi, 1980:13).

Böylece Farabi'de İlk Varlık, adeta bilginin somutlaşmaksızın bir zat haline gelmiş şeklidir. Dolayısıyla bu İlk Varlıktan sonra gelenler için gaye hep bu ilkin bilgisinden pay elde etmektir. Bu yalnızca göksel akıllar için değil insan için de böyledir. Örneğin adaletten, cömertlikten bahsederken bu Tanrı özündeki sıfatlara benzeme arzusundandır. Buradaki ilkten pay alma durumu Pllaton'un idealardan pay alma görüşünü hatırlatır. Ancak Platon'un (öyle düşünmemiş olsa bile) ideaları adeta tikeler gibi açıklaması pay alma durumunu sıkıntıya sokmuştu. Ancak Farabi pay alınan şeyi tamamen soyutlaştırıp, hatta onun bir bilgi olduğunu söylemesi pay alma durumunda ilkte meydana gelebilecek bir çokluğa neden olmaz. Zira bilgi kaç kişi tarafından paylaşılsa paylaşılsın onda bir azalma söz konusu olmaz. Yine buna bağlı olarak İlk Varlığı nitelediğimiz şeyleri duyusallara ilişkin olarak kullandığımızda bunlardan kasıt İlk Varlık'takine benzemeleridir. Örneğin adaletli bir insandan bahsederken şüphesiz bunun en yetkin örneğini ilk varlıktaki adaletle en çok benzeyebilen sergiler (Farabi,1980:18). Ancak şunu da hemen belirtmek gerekir ki İlk Varlık'ta eksiklik bildiren nitelemeler söz konusu olamaz bu nedenle de kusur bildiren şeyler yalnızca duyu dünyasına hastır ve ilkle ilişkilenebilir (Farabi,1980:19).

Sonuç olarak, Farabi için Tanrının ezeli, zorunlu varlığı ve onun bu varlığını zorunlu olarak bilmesi, onun zatındaki suretlerin de zorunlu olarak ondan çıkması demektir. Şu halde yaratılıştaki zaman aramamak gerek. Söylenilecek en doğru şey Tanrının tüm varlığın sebebi, ilkesi ve mertebeye hepsinin üstünde olduğudur. Ancak südur'da izafi olan bir zaman sorununun yeri yoktur. Bu nedenle âlem sonradan mı yaratıldı yoksa ezelimiydi gibi bir soru da aslında anlamsız kalmaktadır. Çünkü evren Tanrıya alternatif olarak bulunan bir şey değil, ondan çıkan bir şeydir. Dolayısıyla yaratılıştaki bir sonralık vardır ancak bu sonralık mertebe bakımındadır (Farabi,1990:28-30; Farabi,1980:20).

Yine südurda Tanrının iradesine de yer verilmediğini görüyoruz bunun nedeni iradenin irade edenin varlığındaki bir eksiklikten dolayı oluşacağıdır. Tanrı'da bir eksiklikten söz edemeyeceğimize göre varlığın ondan zorunlu çıktığını söylemek daha uygun olmuştur.

Suretlerin Tanrının kendisinde olduğunu söylemek Tanrının birliğini yadsımak anlamına gelir gibi gözükmetedir ancak Tanrının özünde kusursuz ve bir olması tüm şeylerin onda bir birlik olarak olması demektir. Bunun yanı sıra Tanrıdan ilk çıkanın ilk akıl olması, yani çokluğun Tanrıdan direk olarak çıkmayıp ilk akılla birlikte ilk çokluğun gözükmesi Tanrının birliğine zarar getirmemek için düşünülmüş bir yöntemdir.

Çoklukla cevherleşme insani ruhta iyice artar. Çünkü ruhun düşünen yönü diğer akıllarda olduğu gibi yalnız kendisini veya kendinden yukarısındakileri bilerek değil aynı zamanda kendinden aşağıda olanları bilmekle gelişir ki zaten bilfiil düşünce de böyle gerçekleşiyordu (Farabi,1980:11). Böylece Platon'un önce yukarıdakileri bilip sonra aşağıdakilere yönelen bilgisinden (tümdengelimsel) farklı olarak Farabi'nin bilgisi aşağıdan yukarıya doğru (tümevarımsal) bir özellik gösterir.

SONUÇ

Felsefede tüm sorun evreni, varlığı, oluşu, tüm bunların ötesinde duran Tanrıyı ve hakkında soru sorulabilecek hemen her şeyi anlamlandırabilmektir. Soruların anlamlı olması gerekiyordu; aksi takdirde felsefe safsataya indirgenir ve bilgisel hiçbir değer taşımazdı. Ancak cevapların kesinlik taşıması gerekmiyordu; çünkü felsefede esas olan mantık dizgesinde “varsayımdan varsayıma ilerlemektir”. Bu nedenle soru sormak yalnızca inançlarla örülü tüm dünyamızın bir anda yıkılışına katlanmak değil; hayatı kolaylaştıran tüm yanıtları da geride bırakmaya hazır olmaktır. Bu görevi ilkin Sokrates devralmıştı. O, yalnızca kendi inanç dünyasını değil; tüm insanlarınkini de yıkmaya çalışıyordu. Sonra Platon bu işi ondan devraldı. Onun da amacı problem çözmek değil; hocası gibi soru (ya da topluma göre sorun) üretmektir. Bu nedenle de Platon’un eserlerinde sürekli yeni bir sorunla karşılaşmamıza rağmen hiçbir zaman kendine mal ettiği kesin bir çözüm göremiyoruz. Felsefe tarihinde adı idealar kuramıyla eş değer olmasına rağmen yine de Platon’un bu kuramıyla tam olarak neyi kastettiğini hala anlayamıyor ve üzerinde çok farklı yorumlar geliştirebiliyoruz. Dolayısıyla Platon hususunda yapabildiğimiz, sürekli onu kendi anladığımız doğrultuda yorumlayabilmek oluyor. Bunun da sonucu, bir Aristoteles’le Plotinus kadar çelişkili uçlarda Platon’u değerlendirmektir. Aslında bu duruma Platon’un bir itirazı da yoktur. Çünkü onun zaten tek söylediği yalnızca savunabilip sahip çıkabildiğimiz kendi doğrularımızı bulabilmemiz; bu doğruları bulana dek de sürekli onları sınamak ve yanlışlanabildikleri anda bir kenara atmamızdır. Kendi doğrularımızı bulmak sözümüzle göreceli bir bilgiye hatta bizi yalnızca bir tahmine, inanca doğru sürükleyen bir zihni durumu kastetmiyoruz. Kastımız Platon’un söylediği gibi; hakiki bilginin zaten hepimizin kabulünü gerektirmesidir.

Bilgi herkesin uzlaştığı bir alan olduğunda o, insan olmanın da yegâne belirtisi oldu. Bildiğimiz kadar insanlıktan, hatta Tanrısallıktan pay aldığımızı inandık ve ke kendisini doğumdan ölüme kadar izler olduk. İnsanlar bilenler ve bilmeyenler olarak sınıflandı ve nihayet Kutsal Kitap “Hiç bilenle bilmeyen

bir olur mu” dedi. Bilgi, her zaman bilenü üstün kıldı ve en üstün bilen arandı. Bu arayış, tüm düşünceleri, bu bilginin kaynağı olan varlığa sürükledi. Böylece bilgi, artık soyut bir kavram olmaktan kurtulup bir zat haline geldi. Buna ister “İyi” ister “Tanrı” adı verilsin neticede o Farabî’nin dediğı gibi hem bilgi, hem bilen, hem bilenen ve hem de tüm bilgilerin kendisinden taşıdığı en yüce varlıktı.

KAYNAKÇA

- AÇIKGENÇ, Alparslan; **Bilgi Felsefesi**, İstanbul, İnsan Yay., 3.bs., 2007
- ADJUKIEWICZ, Kazimierz; **Temel Kavramlar ve Kuramlar**, çev. Ahmet Cevizci, Ankara, Gündoğan yay., 2. bs., 1994
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali; **Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi**, Ankara, Teori yay., 1989
- AKARSU, Bedia; **Mutluluk Ahlakı**, İstanbul, İnkılap yay., 2.bs., 1996
- ARİSTOTELES; **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İzmir, Ege ünv. yay., 2.bs., 1996
- ARSLAN, Ahmet; **Felsefeye Giriş**, Ankara, Vadi yay., 1994
- ARSLAN, Ahmet; **İlk Çağ Felsefe Tarihi**, İstanbul, Bilgi ünv. yay., 2006
- ARSLAN, Ahmet; **İslam Felsefesi Üzerine**, Ankara, Vadi yay., 1999
- AYDIN, İbrahim Hakkı; **Farabi'de Metafizik Düşünce**, İstanbul, Bil yay., 2000
- AYDIN, İbrahim Hakkı; **Farabi'de Bilgi Teorisi**, İstanbul, Ötüken yay., 2003
- AYDINLI, Yaşar; **Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi**, İstanbul, İz yay., 2000
- BAÇ, Murat; "Epistemoloji", **Felsefe Ansiklopedisi**, c.5, İstanbul, Babil yay. 2007
- BAYRAKDAR, Mehmet; **İslam Felsefesine Giriş**, Ankara, Ankara ünv. İlahiyat fak. Yay., 1988
- BİRAND, Kamiran; **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Ankara, Ankara ünv. İlahiyat fak. Yay., 2.bs., 1964
- BLUCK; R.S "Platonik Formlar Birer Tümel midir?", **İdealar Kuramı**, der. Ahmet Cevizci, Ankara, Gündoğan yay. 1989
- BOCHENSKI, J.M; **Felsefece Düşünmenin Yolları**, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara, Ankara yay., 2.bs., 1995
- BOLAY, Hayri; **Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü**, Ankara, Akçağ yay., 9.bs., 2004
- BOLAY, Naci; **Farabi ve İbn. Sina'da Kavram Anlayışı**, İstanbul, MEB. Yay., 2.bs., 1990

- BRUN, Jean: **Platon ve Akademia**, çev.İsmail Yerguz, Ankara, Dost yay., 2007
- BUTTERWORTH, Charles; **İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi**, İstanbul, Pınar yay., 1999
- CAPELLE, Wilhelm; **Sokrates'ten Önce Felsefe**, çev. Oğuz Özügöl, Kabalcı yay., 1994
- CASSİRER, Ernst; **İnsan Üstüne Bir Deneme**, çev. Necla Arat, İstanbul, Remzi ktb., 1980
- CASSİRER, Ernst; **Sembolik Formlar Felsefesi I: Dil**, çev. Milay Köktürk, Ankara, Hece yay., 2005
- CEVİZCİ, Ahmet; **Menon**, Bursa, Sentez Yayıncılık; 2007
- CEVİZCİ, Ahmet; **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Ekin Yayınevi, 2.Baskı, 1997
- CEVİZCİ, Ahmet; **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Bursa, Asa yay., 1998
- CHERNİSS, Harold; "İdealar Kuramının Felsefe Yönden Sağladığı Tasarruf", **İdealar Kuramı**, der. Ahmet Cevizci, Ankara, Gündoğan yay. 1989
- COPLESTON, Frederick; **Felsefe Tarihi** Platon, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea yay, 4. bs., 1998
- COTTİNGHAM, John; **Akılcılık**, çev. Bülent Gözkan, Ankara, Doruk yay., 1995
- CORNFORD, Francis. M.; **Platon'un Bilgi Kuramı**, çev. Ahmet Cevizci, Ankara, Gündoğan yay., 1989
- CORNFORD, Francis. M; **Sokrates'ten Önce ve Sonra**, çev. Ufuk Can Akin, Ankara, Ayraç yay., 2003
- CROSS ve WOOLLEY; "Bilgi, İnanç ve Formlar", **İdealar Kuramı**, der. Ahmet Cevizci, Ankara, Gündoğan yay. 1989
- ÇAPAK, İbrahim; **Stoa Mantığı ve Farabi'ye Etkisi**, Ankara, Araştırma yay., 2006
- ÇUBUKÇU, Agah; **İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar**, Ankara, Ankara ünv. İlahiyat fak. yay., 1972
- ÇÜÇEN, A. Kadir; **Bilgi Felsefesi**, Bursa, Asa ktb., 2005
- DEMOS, Raphael; "Formlar ve Şeyler", **İdealar Kuramı**, der. Ahmet Cevizci, Ankara, Gündoğan yay. 1989

- DENKEL, Arda; **Düşünceler ve Gerekçeler**, ed. Ahmet Haluk Atalay, İstanbul, Göçebe yay., 2 cilt, 1997
- DIEMER, Alwin; “Bilgi Kuramı”, **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, çev ve der. Doğan Özlem, Ankara, İnkılap ktb 2.bs., 1997
- ERDEM, Hüsamettin, **Bazı Felsefe Meseleleri**, Konya, Selçuk ünv. yay., 1999
- FAHRİ, Macit; **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turan, İstanbul, Birleşik yay., 5.bs., 2000
- FARABİ; **Es Siyaset ul Medeniye**, çev. Mehmet Aydın vd., İstanbul, Kültür Bakanlığı Yay., 1980
- FARABİ; **Fusulu’l Medeni**, çev. Hanifi Özcan, İzmir, İstiklal Matbası, 1987
- FARABİ; “ Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Olduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bilimler”, **Farabi’nin Bazı Mantık Eserleri**, der.Mübahat Türker Küyel, A.K.M. yay., 1990a
- FARABİ; “Küçük Kıyas Kitabı”, **Farabi’nin Bazı Mantık Eserleri**, der.Mübahat Türker Küyel, A.K.M. yay.,1990b
- FARABİ; “Kesin Bilginin Şartları”, **Farabi’nin Şera’it ul Yakın’i**, der. Mübahat Türker Küyel, Ankara, A.K.M yay., 1990c
- FARABİ; **Medinetül Fazıla**, çev.,Nafiz Danışman, İstanbul: MEB yay., 3.bs., 1990d
- FARABİ; **İlimlerin Sayımı**, çev. Ahmet Ateş, İstanbul: MEB yay., 3.bs.,1990e
- FARABİ; “Burhan Kitabı”, **Farabi’nin Şera’it ul Yakın’i**, der. Mübahat Türker Küyel, Ankara, A.K.M yay., 1990f
- FARABİ; **Tenbih ala Sebili’s Saade**, çev. Hanifi Özcan, İzmir, D.E.Ü.fak.yay., 1993
- FARABİ; **Mutluluğun Kazanılması**,çev.Ahmet Arslan, Ankara, Vadi yay., 1999
- FARABİ, “Kitabül Mille”, **Divan**, çev.,Fatih Toktaş, İstanbul, Bilim ve Sanat vakfı, sy.12, 2002, s.247-273
- FARABİ; “Eflatun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, **Felsefe metinleri**, der. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik yay., 2003a

- FARABİ; “Felsefe Öğrenilmeden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, **Felsefe metinleri**, der. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik yay., 2003b
- FARABİ; “Felsefenin Temel Meseleleri”, **Felsefe metinleri**, der. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik yay., 2003c
- FARABİ; “Aklın Anlamları”, **Felsefe Metinleri**, der. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik yay., 2003d
- FARABİ, **Harfler Kitabı**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera yay., 2008
- FARABİ; “et- Ta’likat”, **Farabi**, der. H. Ziya Ülken-Kıvamettin Burslan, İstanbul, Kanaat ktb., t.y.a
- FARABİ; “Fazilet-ül Ulum”, **Farabi**, der. H. Ziya Ülken-Kıvamettin Burslan, İstanbul, Kanaat ktb., t.y.b
- FARABİ; “Fasus-ul Hikem”, **Farabi**, der. H. Ziya Ülken-Kıvamettin Burslan, İstanbul, Kanaat ktb., t.y.c
- FARABİ; “Maani-ul-Akl”, **Farabi**, der. H. Ziya Ülken-Kıvamettin Burslan, İstanbul, Kanaat ktb., t.y.d
- FARABİ; “Mesaili Müteferrika”, **Farabi**, der. H. Ziya Ülken-Kıvamettin Burslan, İstanbul, Kanaat ktb., t.y.e
- FARABİ; “Mufarikat”, **Farabi**, der. H. Ziya Ülken-Kıvamettin Burslan, İstanbul, Kanaat ktb., t.y.f
- FARABİ; “Zenon Risalesi”, **Farabi**, der. H. Ziya Ülken-Kıvamettin Burslan, İstanbul, Kanaat ktb., t.y.h
- FİLİZ, Şahin; “Bilgi-İnanç Bağlamında Farabi’nin Bilgi Felsefesi”, **Uluslar arası Farabi Sempozyumu Bildirileri**, düz., Hayrani Altıntaş, Gürbüz Deniz, Şenol Korkut, Ankara, Elis yay., 2005a
- FİLİZ, Şahin; **Farabi**, İstanbul, İnsan yay., 2005b
- GILSON, E.; **Tanrı ve Felsefe**, çev. Mehmet Aydın, İzmir, Dokuz Eylül Ün. Yay., 1986
- HACIKADİROĞLU, Vehbi; “Bir tartışma: Yanıt Tümel Bilgilerin önceliği üzerine”, **YazkoFelsefe Yazıları**, haz ve yay. Selahattin Hilav, İstanbul, Yazko yay., s.5, 1983
- HACIKADİROĞLU, Vehbi; **Felsefe Yazıları Bilginin Anlamı Oluşumu ve Kaynakları**, İstanbul, Küyerel yay., 1998

- HAMMOND, Robert; **Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi**, çev. Gülnihal Küken, Uluğ Nutku, İstanbul-Bursa, Alfa yay., 2001
- HARE, R.M; **Platon**, çev. Işık Şimşek, Beldiz Yılmaz, İstanbul, Altın ktb., 2.bs., 2002
- HEINEMAN, Fritz; “Bilgi Kuramı”, **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, çev. Ve der. Doğan Özlem, Ankara, İnkılap ktb., 2. bs., 1997
- HİLAV, Selahattin; **Diyalettik Düşüncenin Tarihi**, İstanbul, Sosyal yay., 2.bs., 1993
- HONER, M. Stanley, Thomas Hunt; **Felsefeye Çağrı**, çev. Hasan Ünder, Ankara, İmge ktb., 2003
- JOAD, C.E.M; **Dünyanın Büyük Felsefecileri**, çev. Semih Umar, İstanbul, Remzi ktb., 1985
- KÜYEL, Mübahat Türker; **Aristoteles ve Farabi’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri**, Ankara, Dil Tarih Coğrafya fak. Yay., 1959
- KORKUT, Şenol; “Plotinus ve Farabi’de Tanrı Bilgisi”, **İslam Felsefesi Sorunları**, der. Hayrani Altıntaş, Bekir Karlığa, Ankara, Elis yay., 2003
- LEAMAN, Oliver; **Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş**, çev. Turan Koç, Kayseri, Rey yay., 1992
- LEARTİOS, Diogenes; **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, çev. Candan Şentuna, İstanbul, Yapıkredi yay., 2003
- MAGEE, Bryan; **Büyük Filozoflar**, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma yay., 2001
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin; **Felsefeye Giriş**, İstanbul, Remzi kit., 5.bs., 1992
- NETTON, Richard; **Farabi ve Okulu**, Ankara, Elis yay., 2005
- MUSAGRAVE, Alan; **Sağduyu Bilim ve Kuşkuculuk**, çev. Pelin Uzun, İstanbul, Göçebe yay., 1993
- OİZERMAN, Theodor; **Felsefe Tarihinin Sorunları**, İstanbul, Amaç Yayıncılık, 1988
- OKTAY, Ayşe Sıdika; “Farabi’de Değer Teorisi”, Uluslar arası **Farabi Sempozyumu Bildirileri**, düz., Hayrani Altıntaş, Gürbüz Deniz, Şenol Korkut, Ankara, Elis yay., 2005
- OLGUNER, Fahrettin; **Farabi**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı yay., 1987

- ÖNER, Necati; **Bilginin Serüveni**, Ankara, Vadi yay., 2005
- ÖNER, Necati; **Felsefe Yolunda Düşünceler**, İstanbul, MEB., 1995
- PAKSÜT, Fatma; **Platon ve Platon Sonrası**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı yay., 2.bs., 1982
- PLATON, **Sofist**, çev. Mehmet Karasan, İstanbul, Maarif mat., 1943
- PLATON, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Remzi ktb., 1971
- PLATON, **Parmenides**, çev. Saffet Babür, Ankara, İmge ktb., 2.bs., 1996
- PLATON, **Euthydemus**, çev. Halil Vehbi Eralp, İstanbul, MEB yay., 3.bs., 1997a
- PLATON, **Mektuplar**, çev. İrfan Şahinbaş, İstanbul, MEB yay., 3.bs., 1997b
- PLATON, **Gorgias**, çev. Reyhan Erben, İstanbul, MEB yay., 4.bs., 1997c
- PLATON, **Timaios**, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul, MEB yay., 3.bs., 1997d
- PLATON, **Kratylos**, çev. Suad Baydur, İstanbul, MEB yay., 3.bs., 1997e
- PLATON, **Lakhes**, çev. Şazi Kösemihal, İstanbul, MEB yay., 5.bs., 1997f
- PLATON, **Lysis**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, MEB yay., 3.bs., 1997g
- PLATON, **Phaidon**, çev. Suut Kemal Yetkin, Hamdi Atademir, İstanbul, MEB yay., 5.bs., 1997h
- PLATON, **Protagoras**, çev. Şazi Kösemihal, İstanbul, MEB yay., 4.bs., 1997i
- PLATON, **Theaitetos**, çev. Macit Gökberk, İstanbul, MEB yay., 3.bs., 1997j
- PLATON, **Kharmides**, çev. Şazi Kösemihal, İstanbul, MEB yay., 4.bs., 1998
- PLATON, **Euthyphron**, çev. Pertev Naili Boratav, İstanbul, Sosyal yay., 1.bs., 2000a
- PLATON, **Şölen**, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal yay., 2000b
- PLATON, **Sokrates'in Savunması**, çev. Niyazi Berkes, İstanbul, Sosyal yay., 2001
- PLATON, **Kriton**, çev. Samih Rifat, İstanbul, Can yay., 2005
- PLATON, **Menon**, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Sentez yay., 2007a
- PLATON, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul, Kabcı yay., 3.bs., 2007b

- RANDALL, J.Herman, Justus Buchler; **Felsefeye Giriş**; çev. Ahmet Arslan, İzmir, Ege ünv. Matbaası, 1982
- RUSSELL, Bertrand; **Batı Felsefesi Tarihi ilkçağ**, çev. Muammer Sencer, İstanbul, Say yay., 5.bs., 1996
- SAHAKIAN, William, **Felsefe Tarihi**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea yay., 1990
- SCHWARZ, Fernand, **Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi**, çev. Ayşe Meral Aslan, İstanbul, İnsan yay., 1997
- SUNAR, Cavit; **İslamda Felsefe ve Farabi**, Ankara, Ankara ünv. bs., 1972
- ŞERİF, M.M; **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, İstanbul, İnsan yay., 1997
- TAYLAN, Necip; **İslam Felsefesi**, İstanbul, Ensar nsr., 3. bs., 1991
- TEPE, Harun; **Felsefede Doğruluk ya da Hakikat**, İstanbul, İmge Kitabevi, 2bs., 2003
- THILLY, Frank; **Felsefe Tarihi**, çev. İbrahim Şener, İstanbul, Sistem yay., 1995
- TURGUT, İhsan; **Felsefenin Temel Sorunları**, İzmir, Akademi ktb., 1998
- TURGUT, İhsan; **Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu**, İzmir, Bilgehan mat., 1992
- ULUTAN, Burhan; **Farabi Felsefesi**, İstanbul, Türk Dünyası arş. vak., 2000
- ULUTAN, Burhan; **İslam Medeniyeti ve Akılcı Felsefe**, İstanbul, Ötüken yay., 1976
- UYANIK, Mevlut; **Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi**, Ankara, Ankara okulu yay., 2001
- UYANIK, Mevlut; **Felsefi Düşünceye Çağrı**, Ankara, Elis yay., 2003
- UYANIK, Mevlut; **İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması**, Ankara, Araştırma yay., 2005
- ÜLKEN, Hilmi Ziya; **İslam Felsefesi Tarihi**, İstanbul, Osman Yalçın mtb., 1957
- ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi**, İstanbul, Ülken yay., 5.bs., 1998

WARBURTON, Nigel; **Felsefeye Giriş**, çev.Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma yay, 2000

WEBER, Alfred; **Felsefe Tarihi**, çev. H.Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal yay., 5. bs., 1993

WEDBERG, Anders; “İdealar Kuramı”, **İdealar Kuramı**, der. Ahmet Cevizci, Ankara, Gündoğan yay. 1989

VON ASTER, Ernst; **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, çev. Vural Okur, İstanbul, İm yay., 1999

ÖZET

KÖKSAL, Tuba. Bilgi Edinme Sürecinde Platon ve Farabi'nin İdealar Kuramının Rolü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2009

Birey yaşadığı müddetçe her an bilgi ile etkileşim içerisinde bulunur. Bilgi edinmek, insanın var oluş anlamı ve amacıdır. Bu bilginin nerede başlayıp nereye kadar ulaşabileceği, nelerin bilgi sayılıp nelerin sayılamayacağı bilgi edinme sürecindeki bireyin temel sorularıdır. Önemli bir soru da bilginin sınırlılığı ya da sınırsızlığı meselesidir. Felsefe tarihi, bu soruların birbirinden farklı hatta birbirine zıt yanıtlarını taşımaktadır. Sistematik olarak ilk yanıt Platon tarafından gelirken, İslam düşüncesinde İslami gelenekle bağdaştırılarak verilmiş olan ilk yanıt ise Farabi tarafından gelir. Bu nedenledir ki çalışmamız, felsefe tarihinin çok önemli iki şahsiyeti olan Platon ve Farabi kapsamında olmuştur. Platon ve Farabi'nin bilginin nihai noktasını mantığın ve aklın ötesinde tanrısal bir alana bağlamışlardır. Bundan dolayı Platon, idealar kuramını ileri sürerken, Farabi de suretler anlayışını ileri sürmüştür. Bu nedenle çalışmamızda, Platon ve Farabi örneğinde, bilgi ediniminin ilk basamağı olan duyusal bilgiden başlayarak bilginin nihai noktası olan tanrısal alanı, idealar âlemini yahut tanrıdaki suretleri kavrama derecesine kadar devam eden bir süreçten bahsettik.

İki ana bölümde topladığımız çalışmamızın ilk bölümünde önce, genel hatlarıyla bilginin imkânı, kaynağı ve sınırı problemine sonra da Platon ve Farabi'de bilginin kavram, dil, ahlak ile olan ilişkisine; bilgide yanlışın söz konusu olabilirliğine, bilgi sanı ilişkisine ve bilginin dereceleri ve ölçütü meselesine değindik. Çalışmamızın ikinci bölümünde ise duyusal bilgiden akılsal bilgiye ve nihayetinde sezgisel bilgiye doğru bir geçiş sürecinde idealar ve suretler kuramının rolüne değindik.

Anahtar sözcükler:

1. Platon
2. Farabi
3. Duyusal bilgi
4. Kesin bilgi
5. İdealar kuramı

ABSTRACT

KÖKSAL, Tuba, The role of Farabi's and Plato's theory of ideas in the process of acquiring knowledge, Masters Thesis, Ankara 2009

Person has a permanent relation with knowledge. Learning is the mean and the aim of existence of people. Where this knowledge starts and to where this knowledge can reach and what is knowledge and what isn't knowledge is essential questions of people who want to learn and have this knowledge. An another important question is whether the knowledge is limited or unlimited. There are different answers of these questions, even contrary answers to each other in the history of the philosophy. While firstly Plato has answered these questions systematically in the history of the philosophy, Farabi has firstly answered these questions in relation to Islamic tradition in Islamic thought. Therefore, I have studied Plato and Farabi in my thesis, who are very important persons in the history of the philosophy. Plato and Farabi have searched the final point of the knowledge external of logic and intelligence and have wanted to transport and fasten to divine area. Therefore while Plato had claimed the theory of idea, Farabi have claimed the comprehension (understanding) of forms. For this reason, I have told about sensory knowledge divine knowledge the world of idea and the comprehension of forms around Plato and Farabi in my study.

In my study I have banded together in two chapters. In first chapter, I have generally mentioned the problem of the possibility, resource and frontier of knowledge then knowledge relation to concept, language and ethics in Plato and Farabi; the possibility of false at knowledge, knowledge relation to assumption and the problem of the stages and the criterion of knowledge. In second part of my study, I have refered the role of the theory of ideas and forms around sensory, intellectual and intuition knowledge.

Key Words:

1. Plato
2. Farabi
3. Sensory knowledge
4. Absolute knowledge
5. The theory of idea