

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (BİLİM TARİHİ)
ANABİLİM DALI**

**BİR SÖYLEM KÜMESİ OLARAK AÇIKLAMANIN
YÖNTEMBİLİMSEL VE TARİHSEL TEMELLERİ ÜZERİNE
BİR ARAŞTIRMA**

Doktora Tezi

S. Ertan TAĞMAN

Ankara-2014

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (BİLİM TARİHİ)
ANABİLİM DALI**

**BİR SÖYLEM KÜMESİ OLARAK AÇIKLAMANIN
YÖNTEMBİLİMSEL VE TARİHSEL TEMELLERİ ÜZERİNE
BİR ARAŞTIRMA**

Doktora Tezi

S. Ertan TAĞMAN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR

Ankara-2014

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../.....)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

S. Ertan Tağman

İmzası



T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (BİLİM TARİHİ)
ANABİLİM DALI

BİR SÖYLEM KÜMESİ OLARAK AÇIKLAMANIN
YÖNTEMBİLİMSEL VE TARİHSEL TEMELLERİ ÜZERİNE BİR
ARAŞTIRMA

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Ahmet İnan

Prof. Dr. Melek Dursun Gökdelen

Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir

Prof. Dr. Tamer Vural

Doç. Dr. R. Tamer Başoğlu

İmzası

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi:

19.06.2014

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	1
GİRİŞ	3
1.1. AÇIKLAMANIN DOĞASI	17
2.1. AÇIKLAMANIN TARİHSEL-FELSEFİ TEMELLERİ.....	30
2. 2. PRESOKRATLARDA AÇIKLAMA.....	30
2. 3. PLATON'DA AÇIKLAMA.....	48
2. 3. 1. Phaidon Diyalogu.....	52
2.3.2. Platon'da Explanandum ve Explanans	57
2. 3. 3. Theaitetos Diyalogu.....	63
3.3. 4. Timaios Diyalogu	70
2. 3. ARİSTOTELES'TE AÇIKLAMA.....	72
2. 3. 1. Aristoteles'te Dört Neden Kuramı	93
3. 1. CARL G. HEMPEL'İN KAPSAYICI YASA MODELİ İLE BAS VAN FRAASSEN'İN PRAGMATİK AÇIKLAMA MODELİNİN KARŞILAŞTIRILMASI	105
3.1. 1. Hempel'in Dedüktif-Nomolojik Açıklama Modeli	109
3. 1. 2. D-N Modelinin Nedensel Doğası	113
3. 1. 3. İndüktif-İstatistiksel Model	118
3. 1. 4. I-S ve D-N Modellerinin Değerlendirilmesi	120
3. 1. 5. Hempel Modelinin Üstünlükleri	128
3. 2. BAS VAN FRAASSEN'İN PRAGMATİK AÇIKLAMA MODELİ.....	131
3. 2. 1. Galat-ı Meşhur Düşünceler	137
3. 2. 2. van Frassen'in Verdiği Bilimsel Açıklama Tarihi	144
3. 2. 2. Pragmatik Açıklama Modelinin Doğası	147
3. 2. 2. 1. Bağlam ve Önergeler	147
3. 2. 3. van Fraassen'in Pragmatik Açıklama Modelinin Değerlendirilmesi	151

3. 2. 3. Kapsayıcı Yasa Modeli ile Pragmatik Modelin Farklılıkları.....	152
3. 3. SONUÇ	160
4. BÖLÜM	164
4.1. İSLAM BİLİMİNDE AÇIKLAMA	164
4. 1. 1. İslam Epistemolojisi	164
4. 1. 2. İslam Epistemolojisinde Burhân.....	184
SONUÇ.....	199
ÖZET	209
ABSTRACT	210
EKLER:	211
“Kitâbu’l-Beyân” Tercümesi	211
KAYNAKÇA	217

ÖNSÖZ

Açıklama insanlık için yazılı tarihin ilk dönemlerinden itibaren önemli bir entelektüel ihtiyaç olarak görülmüştür. Açıklamanın amacı anlamayı sağlamaktır ve anlama insan anlığının en karakteristik işlevidir. Açıklama gerektiren sorular sormak ve bu soruları cevaplamaya çalışmak, insanlarda gelişmiş bir eylem olan dünyayı biçimlendirme çabasının içerisindeki entelektüel bir yaratıcılığı gerektirir. Bu yaratıcılık aslında olanı olduğu gibi, salt bir biçimde değerlendirmek demektir.

Açıklamanın günümüzde bağımsız bir kavram olarak çalışılması Hempel'in "kapsayıcı yasa modeli" ile başlatılmaktadır. Ancak tarihsel arka planına baktığımızda, açıklamanın antik dönemlerden itibaren bir meta bilgi kuramı çalışması olarak ele alındığı söylenebilir.

Bu bağlamda biz de tezimizde açıklamanın, doğasına ilişkin yöntembilimsel belirlemelerde bulunduktan sonra, tarihsel arkaplanını serimlemeye çalıştık. Çalışmanın tarihsel arkaplanı üç aşamadan oluşmaktadır: tanıtlama (apódeiksis), burhan ve bilimsel açıklama (scientific explanation). Sırasıyla Antik Yunan, İslam dünyası ve modern bilim felsefesinin terimleri olan kavramsal sıralama, açıklamanın günümüze kadar nasıl bir değişim ve algı oluşturduğunu görmemize imkân sağlamaktadır.

Bu tezin ortaya çıkması, ancak iyi bir rehber eşliğinde olabilirdi. Bu rehber, en başta nereye gitmem gerektiğini gösterecek, hiç bilmediğim bir yolda ne gibi zorluklarla karşılaşabileceğimi bana söyleyecek, yanlış yollara girdiğimde beni tekrar doğru yola iletecek ve yol boyunca takıldığım yerlerde beni kollarımdan tutup tekrar kaldıracak sabırlı, deneyimli, şefkatli ve ileri görüşlü bir rehber olmalıydı. Bu

rehbere sahip olmak bu tezin temel unsuruydu. Bu anlamda bana rehberlik eden sayın hocam Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir'e teşekkürlerimi sunmaktan onur duyarım.

Ayrıca bu yolda bana değerli görüşleri ile yardım eden uzun tez izleme komiteleri boyunca düşüncelerini benimle paylaşan değerli hocalarım Prof. Dr. Ahmet İnam ve Prof. Dr. Melek Dosay Gökdoğan'a teşekkürlerimi sunmayı ayrıca bir borç bilirim. Akademik hayatımın ilk anlarından itibaren entelektüel bir kimlik oluşturmada etik ve epistemolojik katkılarını benden esirgemeyen Prof. Dr. Remzi Demir ve Prof. Dr. Yavuz Unat'a ayrıca teşekkürlerimi sunarım. Doktora sürem boyunca sıkıntılı dönemlerimde motivasyonumu arttıran tüm arkadaşlarıma ve annem ve babam başta olmak üzere tüm aileme de teşekkürlerimi sunmak benim için ayrıca bir görevdir.

S. Ertan Tağman

Ankara – 2014

GİRİŞ

“İnsan doğası gereği bilmek ister.” Aristoteles’in *Metafizik* adlı eserinin girişinde kullandığı bu argüman, insanın var olma amacını da özetler niteliktedir. Hempel binlerce yıl sonra, insanın bu doğasını belirleyen unsurların “merak” ve “ihtiyaçlar” olduğunu söylemiş ve doğamızda yer alan merak ve ihtiyaçların bilme edimini harekete geçiren güdüler olduğunu belirtmiştir. İnsan gerçekte neyi bilmek ister? İnsanın bilmek istediği şey tam olarak anlamak istediği şeydir. Anlamanın olmadığı bir bilgi tatmin edici olmaz. Anlamanın ise açıklama sonunda elde edildiği ise -klasik düşünce temelinde- çoğu kimse tarafından tartışmasız kabul edilen bir görüştür. Anlama ve açıklama arasındaki ilişki çok önemli ve geniş olmakla beraber, aralarındaki fark en basit şekliyle açıklamanın nesnel, anlamanın ise öznel bir durum olmasına indirgenebilir.

İnsanlar bazen bir kelimenin, bazen bir şiirin, bazen bir resmin anlamının açıklanmasını ister. Herhangi bir kelimenin anlamı sözlüğe bakılarak açıklanabilir. Herhangi bir şiirin anlamı kullandığı metaforlar temelinde ifade edilebilir. Herhangi bir resim yapıldığı dönemdeki ikonografik referanslara başvurularak anlaşılır kılınabilir. Bunlar doğru bir biçimde yapılırsa, sorulan sorulara anlamlı cevaplar vermek mümkün olur. Diğer bir açıklama herhangi bir işin nasıl yapıldığının öğrenilmesi ile ilgilidir. Bir ressamın derinlik algısını nasıl yarattığı, perspektif yöntemlerini ne şekilde kullandığı temelinde açıklanabilir. Ya da bir otomobilin patlayan lastiğini değiştirmek için krikonun nasıl kullanıldığını göstermek yeterli bir açıklama sağlayabilir. Ancak bunlardan hiçbirisi anlamın açıklanmasının ötesine

geçerek anlamayı yani, insan anlığının en karakteristik işlevi sayılan “neden” sorusuna verilecek bir cevabı oluşturmamaktadır.

Herhangi birisinin bir yakını kaybetğinde “neden artık o yok?” sorusunu sorması bir teselli arama ihtiyacından kaynaklandığından verilecek cevap, kastedilen “neden” sorusunun bilimsel anlamda bir cevabı olmayacak, bir gerekçe ortaya koymak olarak değerlendirilecektir. Çünkü her ne kadar bu soruya bilimsel cevaplar verilse de (örneğin kalp krizi), verilen cevabın soruyu soran kişide bir anlam oluştursa da kişinin anlamasını sağlaması ya da aldığı cevapla acısını hafifletmesi düşünülemez. Dolayısıyla anlam daha nesnel bir durumu ifade ederken, anlamak daha öznel bir durumu içermektedir.

Açıklamaların önemli bir bölümü de güdülerle ilgilidir. İnsan davranışları söz konusu olduğunda açıklamalar, itiraz edilemez irâdî ereklere başvurulmak suretiyle gerçekleştirilir. Ancak çoğu insan davranışı irâdî olmayan erekler aracılığıyla da açıklanabilir. Ereklere, irâdî olsun ya da olmasın, insanlar dışında bazı hayvanların davranışlarının açıklanmasında da uygun koşullar sağlayabilir. Örneğin erkek orangutanlar çiftleşmek istediklerinde dişi orangutanlara bir parça et verirler. İnsan davranışları söz konusu olduğunda, güdülere göndermede bulunmak yaygın ve tatmin edici olabilirken, hayvanlar, doğal cisimler ve doğaüstü olaylar söz konusu olduğunda, aynı şekilde ereklere başvurarak açıklama yapmak gerçekçi bir açıklama olarak değerlendirildiğinde, iki tehlikeli durumu ortaya çıkarır: Birincisi cansız nesnelere zihinsel bir güç yüklenir, bu da gizli bir antropomorfizm olan animizme sebep olur. İkincisi ise bilimin, fenomenleri açıklama yetisi reddedilir.

Günümüz bilim anlayışı bu iki durumdan dolayı ereksel açıklama anlayışlarını teleolojik ve metafiziksel bularak, gerçek bir açıklama olarak ele almamaktadır. Herhangi bir açıklama, güdülere, ereklere ve nihai sonuçlara atıfta bulunuyorsa teleolojik olarak adlandırılır. Bu tarz bir anlayışa Aristoteles'in ereksel nedenleri işe karıştırdığı açıklama biçimi örnek olarak verilebilir. Aristoteles fiziği, doğanın boşluk kabul etmediği ve hareketin nedeninin de cisimlerin doğal yerlerine gitme arzusundan başka bir şey olmadığı şeklinde özetlenebilir. Newton fiziği ise aksine teleolojik olmayan bir anlayışa sahiptir ve fail nedenleri temele alır. Kutsal kitaplar, türlerin kökeninin Tanrı'nın erek ve niyetlerine göre belirlendiği ereksel bir anlayış sunarken, Darwin'in evrim kuramı tamamen ereksel olmayan bir yapıda olup, doğal seleksiyon aracılığıyla açıklamalarda bulunur. Tarihsel olarak biyoloji ve fizik ereksel açıklamaları eleyerek, önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Ancak çağdaş biyoloji erek yerine, işlevsellik terimi aracılığıyla canlılarla ilgili fenomenleri açıklama çabasına girer. Dolayısıyla bilimin, ereksellikten tam anlamıyla kurtulduğunu söylemek zordur. Bununla ilgili, sanayi devriminden sonra İngiltere'de bir bölgede açık renkli ağaçların kabuklarının, kirlenmenin etkisiyle koyulaşmaları ve burada yaşayan açık renkli güvelerin de ortama uyum sağlayarak renklerinin koyulaşması örneği verilir. Kirlenme azalınca, ağaç kabukları tekrar açık renkli olmuş ve güveler de buna paralel olarak renk değiştirmiştir. Burada güvelerin renk değiştirmeleri çağdaş biyoloji tarafından saldırılara karşı savunma işlevi ile donatılmaları temelinde açıklanmaktadır. Burada işlevselliğin belirli bir ereğe bilinçsizce yönelmeyi ifade etmesi, bu tip açıklamaların nedenselliği kullanırken sadece terminolojik bir farka dayanarak bilimsellik iddiasında bulunması sorununu doğurur. Sosyoloji ya da

antropoloji de aynı şekilde işlevsel açıklamaları kullanır. Örneğin yağmur duasına çıkılması bilimsel olarak, hava durumundaki bir değişime neden olan bir ritüel olması açısından değil, kuraklık anında toplumda oluşan sıkıntının paylaşılmasını sağlayan işlevi temelinde açıklanır. Burada neden işlevsel bakımdan ele alınmaktadır.

İnsan davranışlarının açıklanması söz konusu olduğunda güdüler dışında yukarıda kısaca bahsedilen anlam ve anlamak terimleri üzerinden bir değerlendirmede bulunulabilir. Bu değerlendirme, terimlerin sadece dilsel/dilbilimsel ya da sentaktik/semantik çözümlemesini yapmak anlamına gelmeyecektir. İnsan davranışları açıklanmaya çalışıldığında irâde kavramı işe karışmakta ve irâde kavramının da bilimsel açıklamayı engelleyip engellemediği sorusu ortaya çıkmaktadır. Çünkü insan davranışları sorumluluk ve ödev gibi sosyal hayatın temel kavramları çerçevesinde ele alındığında; ya irâde kavramı nedensel determinizm anlayışını geçersiz kılacak, ya da nedensel determinizm irâdeyi görmezden gelecektir. Bu durumda bilimsel açıklama ya da ahlâkî sorumluluk ilkelerinden hangisinden feragât etmek gerekecektir? Bu soruları cevaplamanın en kolay yolu, anlam ve anlamak terimleri arasındaki farkı ortaya koymak ve nedensel olmayan bilimsel açıklamaların olabileceğini kabul etmek olacaktır.

Anlama, ancak baştan kabul edilen ilkeler yoluyla gerçekleşir. Yani herhangi bir dini töreni izleyen kişinin dinin temel ilkeleri hakkında -örneğin; Tanrı'nın varlığı ya da kullanılan sembolik işaretler ve uygulanan ritüeller hakkında- bir inancının olmaması, mevcut fenomenin iç yüzünü anlamasını zorlaştıracaktır. Ancak fenomen anlam bakımından ele alındığında, kişinin dini ritüel ve sembolik

işaretler hakkında bilgisinin olması ve bunların bir inanç bağlamında yapıldığını düşünmesi, fenomeni kişi için anlamlı hale getirecektir. Dolayısıyla insan davranışını açıklamak istediğimizde, ya davranışın içsel doğasını anlamamız gerekecek ya da dışsal yapısı hakkında bir anlam oluşturmamız gerekecektir. Tezimizin kapsamı sadece açıklama ile ilgili olduğundan anlam oluşturma, anlama ve açıklama arasındaki ilişki sadece bu çerçevede temeline ele alınmıştır.

Bilgi konusunu ayrı bir çalışma alanı olarak belirleyen ve kendisinden önceki epistemolojik tartışmaları özetleyerek meta-bilgi kuramı ortaya koyan Aristoteles'e göre bilgi, ancak "neden" sorusuna karşılık bir cevap olması durumunda gerçek bir bilgi (episteme) olarak adlandırılır. Presokratlardan itibaren "ne" ve "neden" sorularına verilen cevaplar -günümüzde bilimsel olarak adlandırdığımız- doğru ve güvenilir bilgi türleri olarak kabul edilse de, gerçek bilginin önkoşulu olarak "neden" sorusuna verilen cevabın açıklayıcı, "ne" sorusuna verilen cevabın da betimleyici olduğu şeklinde bir ayrım yapıldığı farkedilecektir. Örneğin gezegenlerin belli dönemlerde sabit yıldızlara göre geri hareketi yaptığını bilmek, bu hareketi neden yaptığını bilmekten oldukça farklı bir bilgi türü olacaktır. Bu durumda açıklayıcı bilgi evreni anlamamızı sağlayan bir bilgi olarak anlaşılabilir. Aristoteles nedenin bilgisinin tûmdengelimsel bir yapıda olması gerektiğine inanmıştır. Bu düşünce daha sonraki halefleri tarafından da kabul görmüş, hatta İslam dünyasında tûmelin bilgisi ve açıklayıcı bilgi olarak görülen burhan, kesin bir bilgi türü olarak adlandırılmıştır. Bu anlamda kesin bilgi elde etme aracı olarak burhanî yöntemin dünyayı ve ötesini (suflî ve ulvî âlemi) anlamak ve hatta inancı temellendirmek için zorunlu olduğu düşünülmüştür.

En önemli Müslüman düşünürlerden sayılan Bîrûni herhangi bir konuda burhanî delillere başvurmada bir anlayışın kabul edilmesini sağlam bir yöntem olarak görmez. Ona göre zihnî tatmin olması, açıklanmak istenen konunun ancak son nedenlere kadar araştırılmasıyla mümkün olur. Bîrûni açısından bununla ilgili örnek şu şekilde oluşturulabilir: Tüm toplumlarda gün yirmidört saat, hafta ise yedi gün olarak alınmasına rağmen “İslâm dünyasında neden Ay takvimi kullanılmaktadır?” Bîrûni bu soruyu (explanandum) öncelikle Arapların somut düşünme alışkanlıkları temelinde cevaplar. Ona göre Araplar, soyut hesaplamalar yerine, düzenlilik gösteren Ay’ın evrelerini almanın takvimsel belirlemede daha doğru bir yöntem olduğuna inanmışlardır. Onlara göre Dolunay’ın görülmesi yeni ayın da başlangıcıdır. Dolunay da Güneş’in batışı ile görünür hale gelir. Bu nedenle de geceler gündüzlerden önce gelir, örneğin Cuma gecesi derken kastedilen, Perşembe Güneş’in battığı andan itibaren havanın kararmasıyla başlayan zaman dilimidir. Bu noktada bu anlayışı kabul eden kişilerin “günün başlangıcını neden Güneş’in batışı ile başlattığı?” sorusunu da Doğu ve Batı arasındaki ontolojik bakış açısı ile temellendirerek cevaplar. Ona göre Doğulu düşünürler; karanlığın yaratılış sırasında ışıktan önce geldiğini ve ışığın, karanlık hâlihazırda mevcutken aniden ortaya çıktığını ve bu sebeple de varoluş esnasında daha önce olanın başlangıç olarak alınmaya en uygun olacağını söyleyerek bu sistemi savunmaktadırlar. Bunun aksine Batılı düşünürler, kendi aylarının Ay’ın evrelerine ya da herhangi başka bir yıldıza bağlı olmadığı için günün, Güneş’in doğu ufku üzerinde doğduğu andan bir sonraki günün aynı anına kadar geçen süre olarak düşünülmesi gerektiği konusunda kendi aralarında uzlaşmaya varmışlardır. Bu nedenle gündüz geceden önce gelir. Bu

epistemolojik sonucun ontolojik nedeni; ışığın bir Varlık, karanlığın ise bir Yokluk olduğuna dair inançlarıdır. Işğın varoluştta karanlıktan önce geldiğini düşünener hareketin sükûnetten (hareketin yokluğundan) daha üstün olduğuna inanırlar zira hareket bir Yokluk değıl, Varlık'tır, ölüm değıl yaşamdır.

Buradan da görüldüğü üzere antik dönemden günümüze kadar insanların karşılaştıkları her olay ve durumda nedensellik ilkesini temele alarak açıklama yapmaya çalışmaları, bu iki kavram arasındaki ilişkinin ne kadar yakın olduğunu göstermektedir. Çoğu durumda, bir şeyi açıklamak o şeyin nedenini ortaya koymak biçiminde değerlendirilir. Ancak her iki kavram da tarih boyunca müphem, muğlak ve soyut olarak görüldüğü için bunlarla ilgili çalışmalar bazen metafizik olarak adlandırılmıştır.

Felsefenin antik dönemlerden itibaren en önemli tartışma konularından birini oluşturan nedensellik; kendimizle, çevremizle ve evrenle ilgili düşüncelerimizin içine sinen bir kavram olmuştur. Evreni ve onun kaplamı dahilinde olan fiziksel sistemleri, canlıları ve sezgisel varlıkları zihinsel olarak anlama çabalarımızın temelini oluşturmaktadır. Bu anlama çabamızdan türeyen bilimsel açıklamalar her zaman olmasa bile genellikle nedensel olmak zorundadır ve ondan türeyen anlamalarımız bu nedensellik bağlamında geçerli olur. Neden kavramı düşünüldüğünde zihinde kendiliğinden bir sonuç kavramı belirlemektedir. Bu ikili ilişki felsefede bazen öncelik problemi (simetri tezi) olarak tartışılmıştır. Çünkü çoğu zaman sonuçlara sahip olup, nedenler bu doğrultuda araştırılırken, bazen de nedenleri belirleyip sonuçların kontrol altında gerçekleşmesi beklenir.

Neden ya da doğrusunu söylemek gerekirse nedenler, insani ya da doğal olan hemen hemen her sonucun faili olarak düşünülür. Neden antik dönemlerden itibaren o kadar önemli görülmüştür ki, Aristoteles'in "İlk Neden"i, anakronik veya değil, çoğunlukla Tanrı olarak adlandırılmıştır. Descartes'in metafiziksel dualizmi, zihin-beden etkileşimi ile ilgili önemli nedensel sorunların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Kant'ın felsefe sisteminde, evrensel nedensellik ilkesi önemli bir yer tutmaktadır. Yeterli neden kavramı Leibniz metafiziğinin temelini oluşturmaktadır. Çağdaş epistemoloji algı ve bulgu arasındaki nedensel ilişkiyi sunmaya çalışmaktadır. Matematik dışında neredeyse hemen hemen her alan ve disiplinde nedensellik fenomenlerin açıklanmasında bir mihenk taşı rolü üstlenmektedir.

Tezimizin de asıl konusunu oluşturan "bilimsel açıklama" içerisinde nedenselliğin rolü, bilim tarihi ve felsefesi çalışmaları temelinde değerlendirilmiştir. Nedensel kavramların, neredeyse insan uğraşı olan hemen her alanda bulunması, felsefi sistemler içerisinde bu kavram üzerinde bir uzlaşım sağlanmasının önündeki en büyük engel olmuştur. Bu anlamda nedensellik anlayışımızın yetersiz olduğu konusunda ilk kez analiz yapan İslam dünyasında Gâzâlî ve Batı dünyasında da David Hume olmuştur. Bu eleştirilerden sonra çoğu filozof bu konuyla ilgilense de, sorunlar hakkında tatmin edici bir cevap bulamamışlardır. Günümüzde kuantum mekaniği nedensellik konusunun en sert tartışıldığı alanlardan biri olmaya devam etmektedir. Bütün bu tartışmaların altında yatan sebep herhangi bir olayın meydana gelişini, o olayın nedensel tarihini göstererek veya o olayın nedenlerini sıralandırarak açıklama yapma çabasına dayanmaktadır. Nedensel olarak belirlenmemiş bir olayın nedensel açıklaması verilmek istendiğinde, belirlenimci olmayan sistemler

içerisindeki nedenselliği gösterebilen bir nedensellik kuramına ihtiyaç duyulur. Belirlenimci olmayan nedensellik kuramı geliştiren ilk modern felsefeci de Reichenbach olmuştur.

Kesin ve doğru bilgi olarak bilimin başlıca üç amacı vardır: Öndeyi, kontrol ve açıklama. Öndeyi doğruluğu amaçlarken, kontrol mutluluğu amaçlamaktadır. Bu iki kavram hakkındaki değerlendirmelerimiz bilimin ürünleri olarak dışsal bir yorumlama ile elde edilebilir. Ancak açıklama bilimsel anlamayı amaçladığından ancak içsel bir bakış açısıyla ne olduğu söylenebilir. Bilimsel açıklama“belirli bir fenomenin nedeni...” biçiminde verilen bir cevaptan oluşmaktadır. Belirli bir fenomen, herhangi bir olgu ya da düzenlilikler olabilir. Açıklamanın bu içsel özelliği ve nedensellik ile olan bağı, onun metafizik ya da teolojik olarak görülmesine sebep olmuştur. Bunun da en önemli nedeni, bilim felsefesinin yirminci yüzyılda post-Kantçı ve post-Hegelci bir idealizm anlayışı üzerinde kurulmasından kaynaklanmaktadır. Metafizik temayülü olan bilim felsefecileri, empirik olmayan bir takım şeylerin dahil olmadığı açıklamaların gerçek bir açıklama olarak görülmeyeceği konusunda ısrarcı olmuşlardır. Onlara göre Tanrı’nın müdahil olmadığı açıklamalar eksik ve yetersiz olacaktır ve açıklama anlamayı sağlamak için vardır. İlk dönem mantıksal pozitivistler bilim felsefesi çalışmalarında, bilimsel anlayışı metafizik etkilerden kurtarmak noktasında hareket etmişlerdir.

Bu anlayıştaki en önemli bilim felsefecilerinden birisi sayılan Rudolph Carnap, felsefenin en önemli görevinin kavramlarının yeniden inşası olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda bilimsel açıklama için *explicandum* kavramsallaştırmasını

yapan Carnap, bu kavramın; muğlak, mümkün ve belirsiz olarak görülen “bilimsel açıklama” kavramının yerine kullanılabileceğini ve bu kavramın da belirli, mutlak ve anlaşılır bir kavram olarak *explicatum* ile yer değiştirmesi konusunda çalışılması gerektiğini ifade etmiştir.

Bu anlamda yapılması gereken ilk şey “bilimsel açıklama” kavramının daha vazih hale getirilmesi olacaktır. Dolayısıyla “bilimsellik” ve “açıklama” birbirini tamamlayan iki terim olarak ayrı ayrı ele alındığında açıklama teriminin yukarıda ifade edildiği şekilde çok farklı anlamlarda kullanıldığı söylenebilir. Açıklama herhangi bir inancın temellendirilmesi ya da gerekçelendirilmesi olarak düşünüldüğünde, kutsal kitaplardaki bilgilerden, durumlar, olgular ve fenomenlere kadar her alanda uygulanabilir bir kavram olacaktır. Açıklamanın doğası adlı bölümde bilimsel açıklamanın diğer açıklama türlerinden hangi açılardan farklılaştığı ortaya koyulmaya çalışılacaksa da burada kısaca bu farklılığın örnekleri üzerinde durmak faydalı olacaktır.

Açıklamanın bilimsellik vasfını kazanabilmesi, neden sorusuna verdiği tatmin edici cevap ile mümkün görünmektedir. Burada neden sorusu iki farklı anlamda kullanılabilir “X olayı neden oldu?” ve “X olayının olduğuna neden inanılmalı?”. Açıklama isteyen neden soruları olarak değerlendirilebilecek birinci türdeki neden sorusuna “Ölüm nedeni aşırı dozda alınan ilaçlar” şeklinde örnek bir cevap verilebilir. Ancak bir kişinin bu nedene inanması için alınan ilaçların içeriğinin ne olduğu ve o içeriğin insan hayatına son vermesinin de nedenini bilmesi gerekir ki bu durumda o neden inanılacak bir açıklamayı da beraberinde getirecektir.

Ancak yine de herhangi bir açıklamanın doğruluğuna olan inanç, açıklama için kullanılacak yöntemleri değil doğrudan açıklamanın ne olduğunu da belirleyecektir. Çünkü açıklama için kullanılan doktrinler zaman içinde değişmiştir. Bunun en önemli sebebi de neden-sonuç bağının daha önce de ifade edildiği üzere öncelik sırası olarak zaman içerisinde yer değiştirmiş olmasıdır. Örneğin günümüzde mide hastalıklarının, özellikle stres yüzünden oluşan melankolik durumlarda arttığına dair açıklamalara olan inanç ağırlıktayken, bin yıl önce İbn Sînâ midede fazla kara safranın bulunmasının kişide melankolik bir ruh bozukluğuna neden olduğunu ifade etmişti. Dolayısıyla melankolinin mi mide rahatsızlıklarına sebep olduğu, yoksa mide rahatsızlığının mı melankoliye sebep olduğuna dair farklı açıklamalar, zamansal bir doktrin farklılığına dayandırılabilir. İbn Sînâ dönemi için sağlıklı olmak ve hastalık dört unsur temelinde açıklanırken, günümüzde dört unsur sağlık için yapılan açıklamalarda kullanılmamaktadır. Ancak her iki dönemde de insanlar nedenler doğrultusunda hastalıklarına çare aramışlar ve her iki durumda da hastalığa sebep olan nedenlerin ortadan kaldırılmasının sağlıklı olunmasının önkoşulu olarak görmüşlerdir.

Açıklama doktrinlerindeki bu farklılıklar Kuhncu bir bakış açısıyla ele alındığında, açıklama konusundaki doktrinel dönüşümlerin aslında paradigmatik bir dönüşüm olduğu gözden kaçmayacaktır. Bu dönüşümlerin açıklamaları belirlediği iddiası ise bilim felsefesi içerisinde analitik düşünce temelinde eleştirilmektedir. Çünkü farklı alanlardaki (dinsel, felsefi...) açıklama anlayışlarının paradigmatik anlamda ele alınması doğru görülebilirken, bilimsel çalışmalar gibi herkesin üzerinde uzlaşma varabileceği epistemolojik uğraşlarda açıklama modellerinin

oluşturulmasına ilişkin ihtiyacın görmezden gelinmesi sofistik bir anlayışa yol açma ihtimalini doğurur.

Bilimsel açıklamaların aynı biçimsel özelliklere sahip olduğuna dair çalışmalar Aristoteles'ten sonra yirminci yüzyıl bilim felsefesinin de temel uğraşı olmuştur. Hempel'in "kapsayıcı yasa modeli" olarak adlandırılan açıklama modeli, bilimsel açıklamaların standart biçimsel özelliklerini ilk kez ortaya koyması bakımından önem atfetmektedir. Bu model bir taraftan bilimselliğin ölçütlerini ortaya koyması, diğer taraftan bilim ve bilim olmayan arasında bir bilimsel ayraç görevi -Ockhamlı William'ın usturası gibi- görmesi bakımından oldukça dikkat çeken bir model olmuştur. Açıklamanın ne olduğuna ilişkin daha sonraki literatür bu temel üzerine kurulmuştur.

Açıklama konusunda daha önceden de bahsedildiği üzere genelde bilim felsefecileri durmuş ve özellikle de bilimsel standartlaştırma çabalarından ötürü bilimsel açıklama kavramı üzerinde çalışmışlardır. Kapsayıcı yasa modeli ile ilk karşılaşıldığında bu model bilim felsefecileri arasında oldukça büyük bir heyecan yaratmış ve yaygın olarak kabul görmüş olsa da daha sonra farklı görüşlerin ileri sürülmesi ile tartışma alanı daha da zenginleşmiştir. Özellikle van Fraassen'in "pragmatik açıklama modeli", realist bilim anlayışlarına Hempel modeli merkezli yapılan yoğun eleştirilere karşı pozitivist anlayışı savunmak adına son derece güçlü argümanlar ileri sürmüştür. Bu modelin en temel özelliği "bağlam" kavramı temelinde açıklamalarda bulunma girişimidir. Bağlam söz konusu olduğunda mutlak doğruluktan ziyade koşullu doğruluk kavramı işe karışmakta ve olgu ya da fenomenlerin ontolojik olarak reel olması, önermeler açısından sadece bağlam

temelinde mümkün görüldüğünden mutlak yanlışlanma olasılığını da ortadan kaldırmaktadır. van Fraassen, “su 100°de kaynar” bilimsel önermesinin “deniz seviyesinde” bağlamı dahilinde ancak doğru olacağını belirterek, tüm bilimsel önermelerin dilsel anlamda sadece bağlam dahilinde doğruluk değeri alabileceğini belirtmiştir.

Açıklama modelleri konusunda farklı görüşlerin ileri sürülmesi açıklama kavramının farklı çalışma disiplinleri içerisinde farklı anlamlarda kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü farklı bilimsel disiplinler kadar farklı bilim anlayışları mevcuttur. Bu anlayışlar da bilimin en önemli üç özelliğinden biri olan açıklamayı da şekillendirmektedir. Bilgi konusunun epistemik bir karakter taşıması, bilgi kuramı içerisinde açıklamanın geniş çapta ele alınmasına sebep olmuştur. Bilimsel açıklamanın değerine ilişkin çalışmalar, bilimsel uğraşların anlaşılmasına yönelik daha geniş bir amaç altında yatmaktadır.

Bilimsel açıklama modelleri ile bilimsel çalışmalar arasındaki ilişkinin daha çok tek taraflı bir ilişki olduğu söylenebilir. Yani bilim insanlarının bilimsel çalışmalar yaparken bir takım açıklama kurallarına göre çalışmalarını yönlendirdikleri iddia edilemez. Ancak bu kuralsız bir açıklama çabalarına girdiği anlamına da gelmez. Nasıl barbarların oyunlarında herhangi bir kural yoksa ancak onları izleyen bir kâşif oyunlarındaki bir takım kuralları belirleme çabasına giriştiyse, bilim felsefecisi de aynı biçimde oynanan oyunların kurallarını belirleme çabasında bulunan bir kâşif gibi bilimsel çalışmalardaki bir takım ortak kuralları bulmaya çalışır.

Bilimsel alışmaları anlama çabası sadece bilim insanının nasıl davrandığını anlama çabası değil, aynı zamanda ona rehberlik eden kuralları (metodolojiyi) da anlama çabasıdır. Dolayısıyla bilimsel açıklamalar hakkındaki çalışmalar bilimsel uğraşı anlama çabası değil, daha çok bilimsel olarak anlamının ne olduğunu anlamak olarak değerlendirilmelidir. Bilimsel anlamının ne olduğunu anlamak da ancak bilimsel açıklamalar sağlamakla mümkün olabilir. Bilimsel açıklamaların ne olduğu da ancak bilimsel çıkarımların ne olduğu bilindiğinde anlaşılır. Çıkarımlar evrenle ilgili bilgimizin en temel parçası olduğundan epistemik bir sorun olarak açıklamalar merkezi bir öneme sahip olur. Dolayısıyla salt bilgi problemi açıklama problemine dönüşür.

1. BÖLÜM

1.1. Açıklamanın Doğası

Açıklama kavramından bahsedildiğinde öncelikli olarak bu kavramın net bir tanımının yapılması gerekmektedir. Bu tanımlama da elbette kavramın sıkı bir analize tabi tutulması anlamına gelmektedir ve bunu yapmak da aslında leksikografik semantik denilen daha özel bir disiplinin alanı olmakla beraber, burada kısaca etimolojik yapısına göz atılacaktır. Ancak kavramın sadece semantik ve sentaktik çözümlemesi, kavramın anlaşılmasında yeterli olmayacaktır; çünkü “kelimeler düşüncelere giydirdiğimiz kıyafetlerdir sadece.”¹ Bununla beraber kavramın dilbilimsel yapısını verdikten sonra açıklama türlerinin ortaya koyulması bu kavramın anlaşılmasını kolaylaştıracaktır: “Bilimsel ve sıradan açıklamalar”, “kısmî ve tam açıklamalar”, “kötü açıklamalar ve açıklama olmayanlar” gibi belirlemeler açıklamanın zihindeki karşılığını daha da netleştirecektir.

“Açıklama” ile tam olarak ne kastedildiğini anlamak için öncelikle bu terimin etimolojik yapısının ortaya koyulması gerekmektedir. Açıklama sıfat ve fiil olabilen “aç” kökünden türemiştir. Latince yazımı itibarıyla temelde iki kullanımı olan kelimenin birinci kullanımında anlamı; bir şey yeme ihtiyacını tanımlarken, diğer kullanımı somut bağlamda emir kipi olarak (1) kapalı ya da kilitli olan bir şeyi tersi konuma getirmek (kapıyı açmak, kutuyu açmak), katlanmış ya da kırışık olan bir şeyi yaymak ya da düzlemek (çarşafı açmak, haritayı açmak), bağlı olan bir şeyi çözmek (düğümü açmak) veya soyut bağlamda (2) ifşa etmek, ayrıntılarıyla belirtmek, ortaya çıkarmak, görünür ve anlaşılır kılmak, (3) söze girmek (lafını

¹ Steven Pinker, **The Language Instinct**, William Morrow and Co., 1995, s.37.

açmak), fethetmek (yollar açmak), aydınlanmak, (Güneş açmak) anlamlarına gelmektedir.²

Bunların dışında TDK'ya göre ‐ağaç‐ kelimesinin halk arasında söyleniş biçimidir. Burada belirtilen anlamlarından özellikle (2) numarada verilen anlamlara karşılık gelen kavram tezimizde ilgilendiğimiz kavramdır. Bu durumda (2) numaralı anlam temele alındığında ‐aç‐ kökü her türlü fiilden isim ve sıfat yapan ‐ık‐ ekini alarak kolay anlaşılır, vazih, sarîh, alenî, gizliliği olmayan, olduğu gibi görünen anlamında ‐açık‐ haline dönüşür. Daha sonra ise isimlerden fiil yapan ‐la‐ ekini alarak ‐açıkla‐ fiiline ve sonra ‐ma‐ isim yapma ekini alarak;

(1) Neden, yasa vb. aracılığıyla incelenen konunun özünü aydınlatmayı amaçlayan bilimsel inceleme aşaması ya da biçimi.

(2) Bir olay ya da bir kavramı örtük ve kapalı yönleriyle çözümleyerek, tüm içerimlerini sayıp dökerek açıklığa kavuşturma.

(3) İyice anlaşılmayan ya da yanlış anlaşılan bir sözü, bir örneği açıklığa kavuşturma anlamlarında ‐açıklama‐ terimine dönüşmüştür.³

İngilizce karşılığı olan ‐explanation‐ da yine bir ön ek olan ve ‐den, -siz‐ gibi anlamalara gelen ‐ex‐ ve yayma, düzleme anlamlarına gelen ve Latince pe le kökünden türeyen aynı zamanda bir ağaç türü olan ‐plane‐ kelimelerinden müteşekkil bir isimdir.⁴

Gramer açısından bu şekilde ele alınan açıklamanın kullanım açısından birden fazla anlamı vardır. Açıklama bir beyanatta bulunma anlamında kullanılır,

² Gerard Caulson, **An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish**, Clarendon Press, 1972, s. 18-19.

³ Büyük Türkçe Sözlük, TDK, 2005, bakınız; açıklama maddesi.

⁴ <http://www.etymonline.com/explanation>

örneğin “Başbakanın açıklaması borsayı hareketlendirdi.” Burada bir anlatım durumu söz konusudur, yani bir konu hakkında bilgi aktarımı kastedilmiştir. Başka bir anlamı ne sorusuna verilen cevaptır, örneğin “Higgs parçacığı nedir?” sorusuna verilen cevap betimleyici bir açıklama olarak değerlendirilebilir. Bir diğer anlamı ise nasıl sorusuna verilen cevaptan oluşur, örneğin “Nasıl yüzeriz?” sorusuna verilecek olan cevap bir teknik ya da yeteneğin uygulamalı gösterimini içeren bir açıklamadır ve bu tarzda yapılan bir açıklamada dile ihtiyaç duyulmayabilir. Bunların dışında çok sayıda açıklama türüne örnek verilebilir. Ancak meraklı ruhları asıl tatmin eden açıklama, neden sorularına verilecek bir cevaptan oluşmaktadır. Tezimizin de asıl konusunu bu son tür açıklamalar oluşturmaktadır. Nitekim Aristoteles’e göre de doğal bir olgunun bilinmesi, onun nedeninin bilinmesi demektir ve en üst seviyede bilgi sağlayan, bizi ilkelere ulaştıran bilgi nedenin bilgisidir.⁵

Bilgi hiyerarşisinde nedenin bilgisi en üst sırada yer aldığına göre, neden sorusuna verilecek cevabın mahiyetinin ne olduğunun belirtilmesi gerekir. Neden sorusuna verilen cevap bir açıklamadır. Bu durumda “açıklama nedir?” sorusunu, analogik bir akıl yürütme ile “neden sorusuna verilen bir cevaptır” şeklinde yanıtlamak, “bütün bekarlar evli olmayanlardır” gibi yeni bir bilgi sağlamayan önerme şekline dönüşür. Bundan kaçınmak için iki şeyin ortaya koyulması gerekir:

(1) Açıklamanın doğası

(2) Neden sorularının doğası.

Tezimizin asıl konusunu oluşturan açıklama olduğu için, başlı başına ayrı bir çalışma alanı olan neden sorularının doğası başka bir çalışmaya bırakılarak

⁵ Richard Parry, “Episteme and Techne”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008, URL: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/episteme-techne/>>

burada sadece açıklamanın doğası ile ilgili temel sorunlar dile getirilecek, buna verilecek cevaplarla konu irdelenmeye çalışılacaktır.

Açıklamanın doğası ile ilgili sorunsalın iki yönünün özel bir önemi vardır. Birincisi: İnsanlar açıklayıcı fikirleri evrenin bileşenlerinin neler olduğunu ve nasıl davrandığını çözmek için kullanırlar ve ayrıca bir açıklama istendiğinde doğru ve en iyi açıklamayı sağlamak için çıkarımlar oluştururlar. Çıkarımların gerçekliklere ve doğruluklara karşılık gelmesi açıklamanın doğasının bir gereğidir. Açıklamayı bu şekilde ele almak basit değildir, “doğruluk, gerçeklik, kanıtlama, gözlem ve deney” gibi deneyimin farklı alanlarındaki zarif işlemler için içine girer. Örneğin; 1845 yılında bilim insanları (İngiltere’de John Couch Adams ve Fransa’da Urbain-Jean-Joseph Leverrier) Uranüs’ün de ötesinde (henüz gözlenmemiş) bir başka gezegen olması gerektiği sonucuna vardılar, çünkü Uranüs’ün yörüngesindeki tuhaflığın en iyi (sadece bu yolla değil) bu yolla açıklanabileceği görülüyordu. Yaklaşık bir yıl sonra (Berlin, 23 Eylül 1846) astronomlar Neptün’ü gözlemlediler. Bilim insanları aynı yolla Merkür’ün yörüngesindeki tuhaflığı da Merkür ile Güneş arasında bir gezegene bağlayarak açıkladılar. Hatta bu gezegene Vulcan adı bile verildi. Ancak böyle bir gezegen hiç gözlenmedi (muhtemelen de gözlenmeyecek, çünkü Einstein Merkür’ün yörüngesindeki tuhaflığı bir iç gezegen olmaması postulatı ile açıkladı).

Buradan çıkarımların açıklamalar için sağlam birer dayanak noktası olduğu anlaşılmaktadır. Var olanlar ve bunlara ilişkin gözlemler, akıl yürütme biçimleri ve ön kabuller de çıkarımlarımız için birer dayanak noktasıdır. Bilim tarihi bunu gösteren ve biraz önce örneğini verdiğimiz olaylarla doludur. Örneğin daha

eski açıklama modelleri olarak episıkl ve eksantrik sistemler bu anlamda fiziksel temelden yoksun olmalarına rağmen göksel bir takım olguları açıklamaktaydılar.

Günlük hayattan verilecek kısa örneklerle açıklamanın doğası ile ilgili bu sorunsal daha da anlaşılır kılınabilir. Örneğin sokakta kediye benzer bir şey görüldüğünde, bu orada bir kedi olması ya da başka bir canlı olması ile açıklanır. Daha önce söylendiği gibi var olan şeyler çıkarımlar için sağlam dayanak noktasıdır. Ancak ölmüş biri ile konuştuğunu iddia eden kişiye muhtemelen bunun bir halüsinasyon olduğu söylenir. Burada halüsinasyon aracılığı ile yapılan açıklama ise aslında var olmayan bir şeyi tanımlayan bir kavram kullanılarak çıkarımlar için temel oluşturmaktadır. Açıklamalar; var olan şeyler, çıkarımlar, akıl yürütme biçimleri ve tecrübeler arasında birbirine öncelenemeyen bir takım ilişkileri barındırmaktadır. Açıklamaları oluşturan zihindeki bu zarif işlemlerdir.

Açıklamanın doğası ile ilgili ikinci önemli yön ise; açıklamanın ne olduğu ile ilgili sorunsaldır. Bu sorunsalın esası ise bir açıklamayı açıklama olmayandan, daha iyi olan açıklamayı daha kötü olandan, tam olan açıklamayı kısmi olan açıklamadan ayıran şeyin ne olduğu ile ilgili verilecek cevaplarla doğrudan bağlantılıdır.

Açıklamanın ne olduğu ile ilgili bir belirlemenin zorluğu farklı tarihsel dönemlerde ya da farklı kültürlerde daha açıktır. Örneğin Aristoteles bazı nesnelerin neden aşağı düştüğü ve bazılarının da yukarı çıktığını açıklarken “doğal yer” fikrine dayanmıştı ama bu düşünce günümüzde artık geçersizdir. Astrolojik açıklamalar bazı kültürlerde revaçtayken bazı kültürlerde bilimsel çevrelerce kınanmaktadır.

Ancak tezimizde üzerinde durulan rasyonel temele dayanan açıklamalardır. Böyle rasyonel bir temele dayandırılan açıklamaya ilişkin yapıya “açıklama doktrini” adı verilebilir. Bu durumda bir açıklama doktrini seçildiğinde, bundan sonraki açıklamalar doktrinin izin verdiği yöntem doğrultusunda oluşturulur. Aynı zamanda bu doktrin diğer türdeki açıklamaları geçersiz kılar. Biraz önce ifade edildiği gibi nesilden nesile ya da toplumdan topluma bu doktrin değişkenlik gösterebilir. Ancak her nesil veya toplum için geçerli olan biçimsel bir yapı da bulmak mümkündür. Örneğin 30 metre yükseklikteki bir direğin, Güneş 45° yükseklikteyken, gölge uzunluğunun 30 metre olduğu, basit trigonometri ve optik yasalar kullanılarak açıklanabilir. İnsanlar böyle bir açıklama gördüğünde bunun bir açıklama olduğunu bilir ve aynı yolla başka açıklamaları kolayca ayırt edebilirler. Böyle bir biçimsel yapının açıklama doktrini olarak ele alınması durumunda insanlar astrolojik olaylar ile trafik kazalarını açıklamak istediğinde, bu iki olay arasında ne kadar sıkı bir bağıntı da olsa, çoğunluk bunu gerçek bir açıklama olarak kabul etmez. O halde önemli olan açıklamanın ne tür bilgi olarak ele alındığıdır.

Açıklama bir bilgi türüdür ve bu böyle ele alındığında insanlık tarihinin bilgi hiyerarşisinde bugüne kadar değişmeyen şey; Aristoteles’in episteme dediği bizim ise günümüzde bilim olarak adlandırdığımız, nedenin bilgisinin en üstte yer aldığıdır. Bu bilgi bilimsel bir bilgidir, dolayısıyla bilimsel bir açıklamadır. Bilginin sadece bilimsel bilgiden ibaret olmaması gibi açıklama da sadece bilimsel açıklamadan ibaret değildir. Örneğin şu an odada oturuyor olmak bir bilgi olmasına rağmen nasıl ki bilimsel bir bilgi değilse, bahar geldiği için bu gül çiçek açmıştır açıklaması da bilimsel bir açıklama sayılmaz. Sıradan açıklamalar sıradan bilgiler

gibi hata kabul etmez değildir. Eğer sıradan bilgilere bilimsellik vasfı yüklenirse bu durumda bilim olan şeyi ters-yüz etmiş olunur. Dolayısıyla bu kavram ya sofistike ya da sıradan bir biçimde ele alınır. Sofistike biçimde ele alma tarzına ‘teknik yaklaşım’, günlük kullanımı içerisinde ele alma tarzına ‘dilsel yaklaşım’ adı verilir.⁶ Dilsel yaklaşım, açıklama kavramının her zaman aynı içeriğe sahip olduğunu ya da olması gerektiğini iddia eder. Ancak teknik yaklaşım, kavramın anlamının içinde yer aldığı alana göre değişebileceğini savunur. Bilim felsefesinde daha çok teknik yaklaşım benimsenmiş olmakla beraber, bu yaklaşım içerisinde de birbirine alternatif olarak ortaya çıkan çok sayıda görüş bulunmaktadır. Bunlardan en çok bilinenleri; açıklama argümanlarının bir formu olduğunu ileri süren biçimselci görüş ve kavramın bağlama göre değişebileceğini savunan ve kavramı daha çok bir pragma biçiminde ele alan bağlamsalcı görüştür. Bu görüşler aynı zamanda açıklama modelleri olarak adlandırılmaktadır. Açıklamanın doğasının anlaşılmasında bu modellerin çok önemli bir yeri vardır.⁷ Ancak bilim felsefesi her ne kadar kavramın teknik incelemesinin önemli olduğunu söylese de, tarih boyunca kavramın içeriğinde bir sürekliliğin söz konusu olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin her açıklamada aslında amaç şeylerin neden böyle olduğunu anlama isteğidir. Açıklamanın bu işlevi herkes için aynıdır. Her iki yaklaşımda da bu işlev yerine getirilmek zorundadır.

Açıklamanın bu çözümlemesi, aynı bilginin çözümlemesi gibi bilim felsefesi içinde değil genel epistemoloji içinde yer alır. Bilimsel açıklama ise aynı bilimsel bilgi gibi genel bilgi kuramı içinde özel bir yere sahiptir.

⁶ David-Hillel Ruben, **Explaining Explanation**, Taylor & Francis e-Library, 2004, s. 11-15.

⁷ Carl Hempel, **Philosophy of Natural Science**, Englewood Cliffs, 1966, s. 47-67.

Bilim dendiğinde akla ilk gelen şey keşif olsa da, bilimin temel görevi açıklama yapmaktır. Örneğin dış gezegenlerin keşfi, DNA'nın keşfi, galaksilerin keşfi, tektonik hareketlerin keşfi ve daha birçok keşif bilimdeki büyük başarıların bir simgesidir. Ancak bilim doğal dünyadaki şeyleri keşfetmekle kalmaz, bu evren içindeki düzenliliği betimleyen yasaları da keşfeder. Örneğin bilim adamları dış gezegenleri icat ettikleri teleskoplarla keşfetmeden önce, ışığın kırılma veya yayılma yasalarını keşfetmek zorunda kalmışlardır. Bununla beraber dış gezegenlerin keşfi de gezegen hareketleri ile ilgili yasanın onaylanmasına yardım eder. Bilim yerçekimi kuramı yardımıyla gezegen hareketlerinin neden böyle olduğunu, neden bulundukları yörüngelerde hareket ettiğini açıklar.

Ancak bilimsel açıklamadan bahsedildiğinde yine bir takım sorunlarla karşılaşılır. Çünkü bu kavramı çözümlerken işe karışan başka kavramları da çözümlmek gerekmektedir. Örneğin, “indirgeme, kuram, yasa, neden, nedensellik, türetme, çıkarım vb”.

Epistemolojik değerlendirme içinde bilimsel açıklamanın doğası ile ilgili en önemli sorunlardan birisi sıradan açıklama ile bilimsel açıklama arasındaki farkın ortaya koyulması ile ilgilidir.

Bilimsel açıklamayı sıradan açıklamadan ayıran nedir? İlk bakışta bilimsel açıklama ile sıradan bir açıklama birbirinden kolayca ayırt edilebilirmiş gibi görünebilir. Günlük dilde yapılan açıklamalar sıradan açıklamalar, bir bilim insanının bilim yaparken kullandığı açıklamalar da bilimsel açıklamalar olarak nitelendirilebilir. Ancak bu soru aslında çok önemli ve karmaşık bir çözümlemeyi gerektirmektedir. Öncelikle iki tür bilimsel açıklama anlayışı olduğu belirtilmelidir.

Bunlardan birincisi; bilimde verilen açıklamaların bilimsel açıklamalar olduğudur. İkincisi ise daha çok bilimsel açıklama vasfı alarak güvenilir ve saygıdeğer bir bilgi içeriği anlamında kullanılır. Örneğin herhangi bir bilim dalı kapsamında yazılan bir eserdeki açıklamalar bilimsel açıklamalar niteliğinde midir? Bu soruya hemen evet demek doğru olmayabilir. Çünkü içerisinde Tanrı, Peygamberler, kutsal kitaplar, doğaüstü varlıklar ile ilgili bilgiler bulunan bir kitap dini bir kitap olmayabilir. Hatta din-dışı bir eser de olabilir. Bunun gibi içinde fenomenler, olgular ve bunların birbiriyle olan ilişkilerini nedensel bir biçimde anlatan kitaplarda yer alan açıklamalar da kesin bir biçimde bilimsel açıklama statüsünde değerlendirilemez.

Bu durumda bilimsel açıklamaların sadece bilim insanları tarafından verilen açıklamalar olmadığını, güvenilir bilgi kaynağı olduğu temele alındığında bilimsel açıklama: Tam ve bütün olan bir açıklamadır, yani *explanans* ve *explanandum* içeren açıklamalardır.⁸ Bundan kastedilen şey ise açıklanması istenen olguyu belli ön-koşullar ile herhangi bir yasa altına koymak ve bu yasayı da yine daha genel bir yasa ile tamamlamaktır. Ancak buradaki sıkıntı şudur; eğer bilimsel açıklama herhangi bir fenomeni açıklıyorsa ve bunu ideal bir tarzda matematiksel standartlar ve mantıksal yapı içerisinde yapabiliyorsa o zaman bu biçim gereği her türlü açıklama için olanaklı olmalıdır. Yani tek bir fenomen için uygun olan açıklama modelinin her fenomen için uygulanabilir olması ya da herhangi bilim dalındaki açıklanması gereken bir olguya uygun olması hatta gündelik hayattaki bir durumu ya da olayı da açıklaması gerekir. Ancak böyle bir bilimsel açıklama sadece belli fenomenleri kapsamayarak kısmi değil, tam ve bütün açıklama olabilir. Burada

⁸ Carl Hempel, Paul Oppenheim, “Studies in the Logic of Explanation”, *Philosophy of Science*, C. 15, S. 2, 1948, s. 135-175. url: <http://www.jstor.org/stable/185169> .

bilimsel açıklamanın güvenilir, kesin bir bilgi olması temelinde genellenebilirlik ihtiyacını karşılaması beklentisi göze çarpmaktadır. Bu konu, İlkçağ filozoflarından günümüz bilim insanlarına (Einstein’ın “Birleşik Alan Teorisi” bu ihtiyaç zemininde oluşturulmaya çalışılmıştı) kadar bilimsel açıklamaların yeter-neden ve zorunlu-neden tartışmaları temelinde devam etmiştir.

O halde bilimsel açıklamanın doğası ile ilgili olarak ikinci temel sorunsalın, tam ve bütün bir açıklama ile kısmi açıklama arasındaki farkın ortaya koyulması ile ilgili olduğu ortaya çıkar. Bu anahtar sorun çözümlenirse bilimsel açıklamanın kilit noktası da açılmış olacaktır. Ancak sorun açıklamanın doğasının ötesine giderek açıklanan fenomenin özel ya da genel bir fenomen olmasına kadar gider. İki farklı örnekle⁹ bu durum gösterilebilir:

Örnek 1: Aşırı yorgunluk ya da uzun süreli gıda mahrumiyeti yaşayan belli kişilerin, kendilerine yiyecek sunulduğunda yemek için çok az istekli oldukları gözlemlenmektedir. “An Explanation of Hunger” [Açlığın Açıklaması] adlı çok bilinen makalelerinde Amerikalı psikologlar W. B. Cannon ve A. L. Washburn, bu olgunun bir açıklamasını yapmaya çalışmışlardır. Onların açıklaması, aşırı yorgunluğun, karın bölgesi ve yemek borusundaki yumuşak kasların, yemek yeme davranışına sebep olduğu iddia edilen ritmik kasılmaları engellediği biçimindeydi. Oysaki bu açıklama bir açıdan hatalıydı; kanın yapısındaki değişimleri başlatan kasılmaların mide bölgesinde değil onikiparmak bağırsağında olduğu ve bu değişimlerin yemek yeme davranışına sebep olan ana mekanizmaları çalıştırdığı artık bilinmektedir.

⁹ Karel Lambert, Gordon Brittan, **Bilim Felsefesine Giriş**, Ed. Hüseyin Gazi Topdemir, Çev. S. Ertan Tağman, Nobel Yay., 2011. s. 12-13.

Örnek 2: T labirentinde uygulanan bir test denemesinde, 24 saat yiyecek verilmeyen bir farenin seçim noktasında sağa döndüğü gözlemlenir. Deneyin alıştırmaya aşamasında fare her iki çıkış noktasına da eşit sayıda koşmuş, ancak sadece sağdaki çıkışta yiyecek bulabilmiştir. Tolman'ın bilişsel öğrenme kuramında, bu olgunun açıklaması; test denemesinden önce farenin yiyeceğe ihtiyaç duyması sağlanmış ve alıştırmaya denemesinde ise sağ çıkışı seçtiği takdirde yiyeceği bulacağı beklentisi geliştirilmişti, biçiminde olacaktır.

(1) numaralı örnekte bir genellemenin açıklaması yapılmaktadır. (2) numaralı örnekte ise özel bir durumun açıklaması yapılmaktadır. Özel bir olay açıklandığında belki de bu açıklama bununla ilgili benzer bir örnek için de verilebilir ve bu durumda açıklayıcılık özel bir durumla sınırlı kalmaz. Hatta genel bir olgunun özel bir olayı biçiminde ele alınır. Açıklanan fenomen özel ya da genel de olsa istisnasız bir yasa olarak bir genelleme içinde değerlendiriliyorsa bu tam ve bütün bir açıklamaya örnek olabilir. Eğer bu genelleme bazı yasaları istisna olarak kullanıyorsa bu durumda açıklama kısmi açıklama statüsünde olur. Ancak kısmi bir açıklama, yine de bir açıklamadır fakat kötü bir açıklamadır.

Açıklamanın doğası ile ilgili başka bir sorunsalın da “kötü açıklama ve açıklamaya olmayan” arasındaki ayrımın ne olduğu ile ilgili olduğu fark edilecektir. Öncelikle belirtilmesi gereken “iyi-kötü” tanımlamalarının değer bildiren subjektif tanımlamalar olduğudur. Burada iyi-kötü kavramları pragmatik açıdan değerlendirilmektedir. Pragmatizm açısından açıklamalar, hedef kitlenin ilgisine göre değişkenlik gösteren kavramlardır.¹⁰ Bu durumda pragmatik düşünce daha önce bahsedilen ‘iyi açıklamalar tam olan açıklamalardır’ görüşüne karşı çıkararak, iyi

¹⁰ David-Hillel Ruben, **a.g.e.**, 2004, s. 21.

açıklamaların kitle-odaklı açıklamalar olduğunu söyler. Bu durumda herhangi bir açıklama verileceği zaman bunun nedeninin ortaya koyulması gereksizdir. Nedenin ortaya koyulmadığı bir açıklama çok sayıda bileşeni barındırabilir. Bu bileşenlerden kitlenin ilgi ya da inançlarına karşılık gelecek olanlar nasıl ayıklanabilir? Ayıklanmayacağı düşünülürse, bu açıklama gereksiz bilgiler de barındıracağından tam bir açıklama olsa bile kötü bir açıklama olarak görünür. Ayıklanacağı düşünülürse hangilerinin kitle için bir kriter olacağı nasıl belirlenecektir? Bu soru bilim felsefecileri arasında henüz net olarak cevap bulamamıştır.

Açıklamanın doğası ile ilgili diğer sorunsal da, bilim felsefesinde bilimin bir etkinlik mi, yoksa bir ürün mü olduğu tartışmasının bilimsel açıklamayı içeren bölümüdür. Bu sorunsal açıklamanın iki şekilde anlaşıldığı ile ilgilidir. Birincisi açıklamanın bir süreç olduğu diğeri ise bir ürün olduğu noktasındadır. Açıklama denildiğinde ya açıklama sürecine ya da böyle bir sürecin ürününe gönderme yapılır ve bu ikisi arasındaki ilişki de şu şekilde ortaya koyulabilir:¹¹

Açıklayıcı bir süreç düşüncesi ancak açıklayıcı bir ürün düşüncesi kullanılarak çözümlenebilir.

Açıklayıcı ürün düşüncesi sadece açıklayıcı süreç düşüncesi kullanılarak çözümlenebilir.

Açıklayıcı süreç ve açıklayıcı ürün karşılıklı olarak birbirine bağlıdır.

Açıklayıcı ürün ve açıklayıcı süreç birbirinden tamamen bağımsızdır.

Birçok filozof açıklamayı bir ürün olarak görmüştür. Onlara göre açıklama, içinde barındırdığı bilginin türüne göre şekillenmektedir. Ancak bu konu daha çok semantiğin ilgi alanı içinde değerlendirilmiştir. Şöyle ki; Türkçe de fiiller

¹¹David-Hillel Ruben, **a.g.e.**, 2004, s. 7.

iş, oluş ve durum bildirirler. İş bildiren fiiller geçişli fiiller olarak nitelenebileceğinden nesne alırlar. Örneğin; açmak fiili “kapıyı açıyorum” cümlesi içinde kullanıldığında, kapının hafif aralık olması ya da sonuna kadar açılması arasında bir anlam farkı yoktur, yani süreç ve sonuç aslında aynıdır. Açıklamak fiili ise yapısı gereği süreklilik bildiren bir fiil değil, geçişli bir fiildir, yani bir nesne almalıdır ve öznenen bağımsız olamaz (dolayısıyla durum veya oluş fiili olamaz). Bu durumda açıklama yapılırken eğer açıklama yarıda kesilmişse bu açıklama sayılmaz. Çoğu filozof bundan dolayı açıklamanın süreç değil bir ürün olması gerektiğini iddia etmektedir.

Buraya kadar açıklamanın doğası ile ilgili ifade edilen şeyler, bu kavramın nasıl farklı biçimlerde ele alındığını ve doğası ile ilgili sorunların da bu farklılardan kaynaklandığını göstermektedir. Bizim iddiamız farklılıkların temelde var olan iki görüşten kaynaklandığı yönündedir: Bunlar biçimselci ve bağlamsalci görüşlerdir.

2. BÖLÜM

2.1. Açıklamanın Tarihsel-Felsefi Temelleri

Açıklamanın felsefi bir problem olarak kendi başına ele alınması ve bunun bilimsel bir araç olarak kullanıldığı modellerin ortaya çıkması XX. yüzyılın başında Carl G. Hempel tarafından başlatılmıştır. Ancak bu modeller ortaya çıkmadan, hatta tarihin ilk dönemlerinden itibaren açıklama, insanlığın en önemli entelektüel ihtiyacı olarak görülmüştür. Açıklama isteyen soruları sormak ve bunlara cevap vermeye çalışmak, -sadece insana özgü olan- yaratıcılık gerektiren bir eylemdir. Bu eylemin sonucunda ortaya çıkan açıklamalar, var olanlara ilişkin “öndeide bulunma” ve onları “kontrol etme” işlevlerini de yerine getirirler.

Var olan şeylerle ilgili iddiaların sadece makul argümanlara sahip olanları, genellikle en iyi açıklamayı yaptıkları düşüncesine dayanmaktadır, dolayısıyla bu varsayım bilişsel yaşamımızdaki açıklama kavramının önemini göstermektedir. Var olan şeylerle ilgili argümanların kökleri metafiziğe ve ontolojiye gitmektedir. Bu yüzden bu alanla ilgili açıklayıcılık kriteri tartışmasının en temel ve makul argümanlarını göstermeye çalışarak metafizikteki ve ontolojideki bazı klasik argümanlara göz atılacaktır.

2. 2. Presokratlarda Açıklama

Batı’da metafizik çalışmalar başlamadan önce, Antik Yunan’da karmaşık bir mitoloji bulunmaktaydı ve açıklama bu mitler içinde filizlenmişti. Mitler var olanı, düzenlemekte, birleştirmekte, tutarlı ve anlamlı kılmaktaydı. “Antikler muhtemelen belli entelektüel sorunları fark etmiş, ‘neden’, ‘nasıl’, ‘nereden’ ve

‘nereye’ gibi soruları sormuştu... Onlar için tek tek olayların anlamı ve açıklaması, bir hikâyenin biçimlenmesi ve olaylar dizisi olarak anlaşılmaktaydı. Başka bir deyişle Antikler mitleri çözümleme ve hüküm verme yerine sunmuştu.”¹²

Mitler, genelde şeylerin neden bu şekilde meydana geldiklerini cevaplarken bazen de bir takım ön-deyileri desteklemişler ve evrenin genel bir resmini çizerek açıklamalar sağlamışlardır. Böyle genel resimler bir olayın bir bağlam içerisine yerleştirilmesine izin verir ve bu da olaylar arasındaki bağlantıların kurulmasını sağlar. Bu tarz bir açıklamanın önemli bir yönü de kestirilemeyen ve korkulan bir takım olayları daha az korkulan bilindik kategoriler altına sokmasıdır.

Mitler felsefeye, kozmolojiye ve bilime yol açmıştır. Mitlerden felsefeye geçerken hem açıklayıcı sorumluluk dediğimiz bir süreklilik, hem de açıklama yöntemleri ve temel fikirlerdeki köklü değişimleri ifade eden süreksizlik söz konusudur.¹³ Örneğin Hesiod (MÖ. VIII. Yüzyıl) Theogony’de evrenin işleyişinin makul, somut ve tekbiçimli bir resmini¹⁴ çizmeye çalışmıştır. Bu resmi çizmek için de temel ve tek bir mekanizma ile meşgul olmuştur: “Tanrıların yarattığı Tanrılar”. Açıklamanın ilk biçiminin dayandığı bu ilkeler var olanlara ilişkin bilgilerimizi düzenleyen ve bunu makul bir biçimde ortaya koymaya çalışan sistematığı barındırmaktadır. Ancak Presokratlarla mitoloji arasında yine de büyük bir boşluk bulunmaktadır.

Bu boşluk evrenin açıklamasıyla ilgili doğruluk hakkındaki fikirlerin değişimi sonucunda meydana gelmiştir. Presokratlar tüm düşünce sistemini kökten

¹² Henry Frankfort, **The Intellectual Adventure of Ancient Man**, University of Chicago Press, 1946, s. 6.

¹³ John Burnet, **Early Greek Philosophy**, A&C Black, 1920, s. 7.

¹⁴ Edward Hussey, **The Presocratics**, Bristol Classical Press, 1998, s. 27.

değiştirecek yeni bir düşünce yöntemi getirmiştir. Örneğin Ksenophanes (MÖ. 575-490) kafalardaki geleneksel inançlara karşı koyup yerine, bir mürşid ya da elçiye başvurmeyen yeni bir bilgi anlayışını koymuştur.¹⁵ Onun bilgi anlayışı tamamen genel ilkelere dayanmaktadır. Düşüncede yapılan bir devrim için önemli olan; bazı şeyleri belirleyen tarafsız, değişmeyen ve eşitliği sağlayan bir yasa fikrinin ortaya çıkmasıdır. Aynı olgulara ilişkin tartışma, genel ve değişmeyen yasa ilkelerine ya da akla başvurularak yönetilmelidir. Bundan sonra ‘makul argüman’ fikri gelişecektir. Özel durumları teorik ve daha üstün yasa uygulamaları olarak görme alışkanlığı yaygınlaşacaktır. Bu şekildeki yasalar, tüm karmaşık yapının belli bir düzen içinde görülmesini sağlayacaktır.

Yunan mitolojisinden, felsefeye doğru olan dönüşüm zihinsel süreçlerin yanı sıra entelektüel bir yaşamı da gerektirmektedir. Muthos’tan, logos’a geçiş¹⁶ olarak mitlerden felsefeye geçiş, kişileştirmeden veya mitleştirmeden uzak durmaktan daha köklü bir dönüşümü; yani politik, dini ve sosyal bir değişimin ürünü olmaktan ziyade, kapalı bir toplumdan tamamen uzakta entelektüel bir dönüşümü ifade eder.¹⁷ Açık bir topluma doğru, gittikçe genişleyen bir zümre tarafından geçmişin değerleri görece önemsizleştirilir ve yeni düşünceler biçimlendirilir. İyon kavimlerinin çok uluslu yapısı içinde bu yeni düşünce, evren modeli ile ilgili dini ve mitolojik karakterden daha nesnel ve daha geniş bir uygulama alanı bulmuş ve keskin bir biçimlendirmeye uğramıştır.

¹⁵ Edward Hussey, **a.g.e.**, 1998, s. 31-32.

¹⁶ Batı zihniyeti kendini ‘muthos-logos’ karşıtlığıyla tanımlama yoluna gitmektedir. Bu tanımlamada muthos, karanlık, cahillik, batıl inanç, doğanın esiri olan insan, hükümlanlığını meşrulaştırmak isteyen despot vb. nitelemelerle ilintili olan kavrayışı; logos ise aydınlık, bilgi, akılcılık, neden sonuç zincirini çözümüleme, doğaya hâkim olan insan ve onun eşitlikçi-özgürlükçü bir toplum düzenini kurma çabasıyla ilintili olanı içermektedir.

¹⁷ Kirk Raven Schofield, **The Presocratic Philosophers**, Cambridge University Press, 1983, s. 73.

Gökyüzü ve Yeryüzündeki dönüşümleri, düzenlilikleri tanımlayan ve bunlarla ilgili ön-deyi sağlayan rasyonel açıklamaları arayanlar Presokratlar olmuştur. Evrenin temel yapı taşlarını, temel öğelerini ve evrende meydana gelen olayları idare eden genel ilkeleri bulmaya çalışmışlardır. Ancak araştırma yöntemleri bugün anlaşılan anlamda bilimsel yöntem değildi. Daha önce de belirtildiği gibi mitler ve efsanelerden bilgi edinme konusunda köklü bir kırılma yaşattılar, ancak yine de deneyselliği kapsayan yöntemden yoksundular. Evrenle ilgili usamlamaları a priori bir yonteme dayanmaktaydı ve açıklayıcılık gücü düşüncesi bu yöntemde önemli bir rol oynamaktaydı. İlk dönem kozmoloji kuramları belli bir yöntemle hazırlanmış deney ile değil yaygın kanaate veya sağduyuya uygun olmasıyla sınanmaktaydı. Kuramın en son sınanması açıklayıcılık gücü ile ilgiliydi. Başarılı kuramlar rakiplerinden daha iyi evren algısı oluşturmaktaydılar. Mitler hep aynı amaçla inşa edilmekteydi ancak mitlerden felsefeye geçiş, felsefenin açıklayıcılık bakımından daha iyi olduğu kanısından kaynaklanmaktaydı.

Felsefenin birincil görevi insanın evreni ve kendisini anlamasına yardımcı olmaktır. Antik Yunan kozmolojisinde köklerini bulan felsefe var olan şeylerin temel öğeleri içinde mevcut olan rasyonel düzeni bularak evreni anlamaya çalışmıştır. Açıklama kavramının çetrefilli yapısını gören ilk teorisyenler Presokratlardı, ancak bu kavramla ilgili ilk bilinçli çalışmaya cesaret eden filozoflar Platon ve Aristoteles olmuştur. Burada Presokratlara teorisyen denilmesinin nedeni, bu konuyla ilgili yaptıkları çalışmaların “bilimsel” ya da “felsefi” betimlenmesine izin verecek düzeyde sofistike olmamasından kaynaklanmaktadır. Burada “bilimsel” kavramı da olayları; tekrarlanabilir, genelleştirilebilir yasalara dayandırarak

gelecekte ortaya çıkabilecek olayları öngörebilme anlamında kullanılmıştır. Bu natüralist bir anlayıştır; yani belli ön-koşulların doğal sonucu olarak olayları açıklamak anlamında kullanılmıştır. Bunun aksine bilimsel olmayan görüşler tekrarlanabilirlik ve kestirilebilirlik fikrine daha az vurgu yapmaktadır. Örneğin neden bir deprem olduğu sorulduğunda, bir mistik bunu insanların yaptığı adaletsizlik ve şirk yüzünden Yaratıcının memnuniyetsizliğine atfederken; bir sismolog bunu tektonik tabakalarda ve fay hattında meydana gelen hareketlere indirgeyecektir. Burada makul açıklamalar diğerlerinden basitlik, genellenebilirlik, indirgemeye dayalı çıkarım, kanıtlama ve evrensellik özellikleriyle ayrılırlar. Dolayısıyla bilim, tek bir olay ya da süreksiz oluşların açıklamasıyla değil, neden bu tip şeylerin neden bu tip koşullar altında meydana geldiğinin açıklamasıyla uğraşır.

Antik Yunan uygarlığından önce Babil, Mısır, Homeros destanlarında evrenin yapısı hakkında ilkel kuramlar ileri sürülmüştü. Bunlar doğal olayları açıklamak için doğa-ötesi güçlere başvurmuşlardı. Yukarıda bahsedildiği gibi bilimsel olan ile bilimsel olmayan arasındaki ayrım, açıklama kavramı içinde değerlendirilmiştir. Ancak Yunanlılara gelindiğinde, Presokratlar ile başlayan yeni bir dünya algısı ortaya çıkmıştı. Bu yeni algının kökü Presokratik fizik içerisinde açıklama yapma çabasına dayanmaktaydı. Presokratik fizik çalışmasının temel uğraşısı da doğal olayları, doğa terminolojisiyle açıklamaya çalışmaktır. Yunanlılar belki de nedensel açıklamayı keşfetmediler, ancak neden ve açıklamayı sıkı ve detaylı bir araştırmaya konu edindiler. Yunanlılar “aition” kavramını ‘neden’, ‘gerekçe’ ya da ‘açıklama’ anlamında kullanmışlardı.¹⁸

¹⁸ Jonathan Barnes, **The Presocratic Philosophers**, Routledge and Kegan Paul, 1982, s. 12.

Felsefe denilen doğaya bakış tarzını Yunanlılar Thales (MÖ. 640-550) ile başlatırlar. Çünkü onlara göre felsefe doğal olayları, doğa terminolojisiyle açıklamaya çalışmaktı. Thales ile başlayan Presokratik anlayışın entelektüel tarihin tepesine yerleştirilmesinin asıl nedeni onların doğaya bu şekilde bakışıdır. Thales'i günümüzde çoğu insan, Thales teoremi olarak bilinen geometrik hesaplama yöntemi ve MÖ. 585 de Güneş tutulmasını yaklaşık olarak hesaplaması ile tanır. Ancak elbette bunlar Thales'in modern doğa anlayışının başlatıcısı olarak görülmesine yeter bir sebep oluşturmaz. Bunun sebebi de ne bu çalışmaları doğrudan Mezopotamya ve Mısır'a yaptığı ziyaretler esnasında onlardan aldığı şeklinde spekülasyonların olması, ne de bu çalışmaların tamamen kendisine ait olmasıdır.

Onun kozmolojisinde ezeli ve ebedi ilkeler mevcuttur. Aristoteles'e göre Thales mitleri ve doğa bilimini birleştiren bir dehaydı ve yine Aristoteles'e göre Thales maddi dünyanın sonsuz bileşenlerini yalıtılabildiği için “belirli bir felsefenin kurucusu” sayılır.¹⁹ Aristoteles'in bu analizi, Presokratların açıklama sayılabilecek bir takım yöntemleri belirledikleri düşüncesi, onun madde ve form düşüncesiyle yakından ilişkilidir. Bunu daha anlaşılır kılmak için Thales'in kendi önermelerinden yola çıkarak Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde Thales ile ilgili ortaya koyduğu düşüncelere bir göz atmakta fayda vardır:

Thales'in temel üç önermesi:

- (1) Her şeyin kaynağı Su'dur.
- (2) Yeryüzü Su üzerindedir.
- (3) Su yaşam için zorunludur.

¹⁹

Aristoteles, **Metafizik I**, Çev. Ahmet Arslan, Ege Üni. Ed. Fak. Yay., 1985, s. 88.

Aristoteles'e göre Thales'in düşüncesini önceki kozmolojilerden ayıran şey; (2) ve (3) önermelerini, gözlemlendiği fenomenden çıkarım yoluyla ortaya koyduğu temel varsayımı doğrulamak için oluşturmuş olmasıdır. Aristoteles'e göre gözlemler ağır şeylerin su üzerinde yüzebileceğini göstermiştir. Bu iki önerme birbirisiyle bağlantılıdır. Ancak bu bağlantı gizli bir bağlantıdır. Öncelikle (2) numaralı önermesi depremleri açıklamak için ortaya koyduğu bir önermeydi. (3) numaralı önerme ise zaten her tohumun ancak nemli bir ortamda yetişebildiği, bu nedenle de suyun yaşam için zorunlu olduğu düşüncesine dayanmaktaydı. Aristoteles temel aldığı düşünce yüzünden Presokratların ilki sayılan Thales'i doğa bilimci olarak nitelemişti. Ancak Thales "Su her şeyin kaynağıdır" demişti ve bu varsayıma ulaşırken jeolojik oluşum ve biyolojik oluşum arasında bir fark görmemişti. Thales doğa bilimlerinde indirgemeciliğin başlatıcısı olan metafiziksel bir devrimci olmasa da, dünyanın yapısı ve gelişimi ile ilgili ileri sürdüğü tahminleri, empirik kanıtlamaya dayanan analogi ve genellemelerle desteklemiştir.²⁰ Tahminlerinin kanıtsal zemini aştığı ve analogileri nihayetinde zayıf bir tümevarım olsa da, yaptığı fantastik bir son-deyidir.*

Anaximandros (MÖ. 610-545) da Thales gibi doğa felsefecisidir. O insan türünün kökenleri üzerine düşünmüş ve ilk haritayı yaparak Güneş saatini

²⁰ R. J. Hankinson, **Cause and Explanation in Ancient Greek**, Oxford University Press, 1998, s. 10

* Son-deyi, bu kavramı ön-deyi kelimesinin karşıt anlamı olarak kullandık. Nitekim bilimin temel amaçlarından birisi de ön-deyide bulunmaktır. Ancak Hempel'de ön-deyi ve açıklama aslında aynı mantıksal yapıdadır ve aynı mantıksal süreçleri işletir. Simetri tezi olarak adlandırılan bu görüş, daha sonra ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Biz de burada açıklamayı sadece tahminde bulunmanın ötesinde, bilinen olgulara dayanan varsayımsal bir durumdan çıkarım yapmak anlamında kullandığımızdan, bunu karşılayacak kavram olarak son-deyi kavramı olmaktadır. Burada "deyi" ifadesini kullanmamızın bir nedeni de açıklamalar aslında var olana ilişkin bir söylemde bulunmayı gerektirir. Deyi de bu söylemdeki dil, söz, işaret, mimik ve sembol gibi anlamların hepsini kapsadığından kelimeleri sondan birleştirmeli olarak -deyi biçiminde kullandık. Bu söylemi biz bazen kuram, doktrin, model, önerme olarak tanımlarız. Söylem burada tarafsız kalmamızın bir göstergesidir.

Yunanlılara tanıtmıştır. *On Nature* adlı doksografik eserinde “yeryüzü ve gökyüzünün kökeni sonsuz bir şey olan apeiron’dur... Yeryüzü gökyüzünde asılı durumdadır ve hiç bir şeye dayanmaz. Yıldızlar da ateş çemberi içerisinde ve Yeryüzü hava sayesinde bu ateş çemberinden ayrılmaktadır ve var olan hava delikleri yardımıyla da bu yıldızlar görünür. Hava delikleri kapandığında tutulmalar meydana gelir. Ay’ın farklı biçimlerde görülmesinin nedeni de bu deliklerin açılıp kapanırken oluşturdukları boşluklardır. Hayvanlar, Güneş’in buharlaştırması yoluyla oluşmuştur. İnsanlar da hayvanlardan, yani balıktan, türemiştir. Rüzgârlar hafif olan buharın, havadan ayrılması neticesinde ortaya çıkar. Bu buhar yoğunlaştığında ise yağmur meydana gelir”²¹ sözleriyle doğa olaylarını ve varlığın kökenini incelemiştir.

Anaximandros’un gökyüzünün yapısı ile ilgili ileri sürdüğü bu düşünceleri oldukça çarpıcıdır. Bu yaratıcı kuram, iki farklı ve karışık göksel doğa olayını -tutulmalar ve Ay’ın evreleri- mitolojik olmayan bir tarzda, hatta meteorolojik diyebileceğimiz tarzda açıklamaya çalışmaktadır.

Burada Anaximandros açıklamanın yeter-neden özelliği olan genellemeye vurgu yapmaktadır. Farklı iki doğa olayını hava-deliği önermesiyle açıklamaktadır. Her ne kadar bu argümanı nedensel içerikten (hava deliğinin neden olduğu?) yoksun olsa da bilimsel açıklamanın önemli bir ilkesini kullanmaktadır.

Anaximandros’un her şeyin kökeni olarak a peiron’u kullanması da ilginçtir. *a peiron* olumsuz bir isimdir. Yunanca sınırlı anlamına gelen peras kelimesine olumsuzlama öneki a-ile türetilmiş, sınırsız anlamına gelen bir kavramdır. Burada matematiksel anlamda niceleyici bir kavram olmayıp, daha çok birbirinden

²¹ R. J. Hankinson, *a.g.e.*, 1998, s.14.

bağımsız olma şeklinde niteliksel bir anlamda kullanılmıştır.²² Ancak neden böyle bir kavram kullandığının sorulması anlamsız olacaktır. Çünkü Aristoteles neden sorularında sonsuz geriye gitme ya da döngüsellik söz konusu olduğunda açıklamadan sakınmak gerektiğini söyler.

Anaximenes (MÖ. 550-495) çoğunlukla, Anaximandros'un başarısız bir takipçisi olarak değerlendirilir.²³ Ancak Anaximandros, doğanın kökeninin bir ve sınırsız olan a peiron gibi belirsiz bir şey olduğunu söylerken, Anaximenes "bunu hava olarak tanımlar... ve özünün, yoğunluğuna ve seyrekliğine göre farklılık gösterdiğini söyler. Örneğin; havanın yoğunluğu azaldığında ateş olduğunu, yoğunluğu arttığında rüzgâr, sonra sırasıyla bulut, sonra su, sonra toprak, sonra taş ve sonra da diğer şeyler olduğunu"²⁴ belirtir. Anaximenes'in havayı temele alması ve sisteminde bütün var olanların havanın yoğunluğu ve seyrekliğine göre oluşması ilkin keyfi ve nedensiz görünmektedir. Ancak daha sonra kendisi "ruhlarımız gibi hava da bizi bir arada tutar, nefes ve hava tüm evreni kuşatmıştır"²⁵ diyerek aslında havanın yaşam kaynağı olmasından yola çıkarak, onu varoluşun zorunlu bir nedeni olarak görmektedir. Bu da yine açıklamanın önemli bir bileşeni olan indirgemeciliğin örneği olarak addedilebilir. Ancak bazı filozoflar Anaximenes'in hava kavramının anladığımız anlamda atmosferik hava olmadığını, a peiron gibi belirsiz bir şey olduğunu söylerler.²⁶

Anaximenes hangi anlamda kullanmış olursa olsun, analojik bir betimlemeye girdiğini rahatça görülebilir. O yeryüzündeki bir takım felaketleri de bu

²² R. J. Hankinson, **a.g.e.**, 1998, s. 17.

²³ Ernst von Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, İm Yayınları, 3. Baskı, 2005, s. 73.

²⁴ R. J. Hankinson, **a.g.e.**, 1998, s. 19.

²⁵ R. J. Hankinson, **a.g.e.**, 1998, s. 20.

²⁶ Walter Kranz, **Antik Felsefe**, Çev. Suat Baydur, Sosyal Yayınları, 1984, s. 27.

şekilde açıklamaktadır. Örneğin depremlerin de yağmurla ıslanan ve daha sonra kuruyan toprakta meydana gelen önce yoğunlaşma sonra da seyrelme ile oluşan boşlukları toprağın tekrar doldurmasıyla meydana geldiğini söylemektedir. Burada genel bir varsayımdan (seyrelme ve yoğunlaşma) analoji yaparak bir sonuca ulaşmaktadır. Bu noktada Anaximenes’e yapılan eleştiriler, öz ve nitelik düşüncesi üzerinden sıcak ve soğuk gibi durumlara bağlı olarak ortaya çıkan seyrelme ve yoğunlaşma gibi durumların maddenin özü mü yoksa niteliği mi olduğu üzerinde yoğunlaşmıştır.²⁷ Anaximenes sıcaklığın ve seyrekliğin özdeş olduğunu söyler. Bu durumda ise sıcaklığın neden seyrekliğe öncel olduğunu sormak gerekmektedir.

Bütün bunlara rağmen, bahsi geçen filozofların gözlem ve açıklama arasındaki ilişkiyi görmeleri çok önemlidir. Bununla beraber “doğrudan gözlemlenemeyen şeyler ile ilgili kuramsal zeminde postülasyon yapmaktan da çekinmemişlerdir.”²⁸ Evrenin gerçek bir açıklamasının basit ve genel kuramlara dayanması gerektiğini görmüşler ve muazzam çeşitlikteki doğal fenomenleri anlamaya çabalamışlardır. Aristoteles, Thales ve ardıllarının düşünsel bir devrim yaptığına inanmıştır. Bu noktada haklıdır, çünkü doğayı açıklama çabaları naif olsa da nedensel faktörleri işin içine sokmaları dolayısıyla Thales’ten Anaksimenes’e kadar gittikçe artan sofistike çalışmaları doğayı açıklama çabalarının ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Ksenophanes de (MÖ. 575-490) selefleri gibi felsefi meselelerle ilgilenmiştir. Ksenophanes, önceki filozoflardan ayrı olarak bilginin imkanı sorununa olumsuz bir cevap vermiştir. O “toprağın ve suyun temel olduğunu, göksel nesnelerin

²⁷ Jerry Stannard, “The Presocratic Origin of Explanatory Method”, *The Philosophical Quarterly*, C. 15, S. 60, 1965, s. 193-206.

²⁸ R. J. Hankinson, *a.g.e.*, 1998, s. 23

de bulutun erimesi ya da tutuşması neticesinde oluştuğunu”²⁹ ifade eder. Ksenophanes çift kademeli bir kozmoloji anlayışını benimsemiştir. Gökyüzündeki nesnelerin, bulutların erimesi ya da tutuşması sonucu oluştuğunu bildirir. Yeryüzü ise farklı formlara girebilen elementlerden oluşmuştur. Gökkuşağının da bulutlardan meydana geldiğini ifade etmiştir. Evrenle ilgili bu temel belirlemelerinden daha çok bilgi anlayışı nedeniyle Ksenophanes ayrı bir yere koyulabilir. Ksenophanes için “o bilgin olmaktan çok bir yenilikçidir”³⁰ denilebilir. O daha çok, bir din yenilikçisidir. Hesiod ve Homer’in Tanrıları insan gibi göstermesi ve onlara insanlara özgü olan bir takım eksiklikleri yüklemesinin bir çelişki olduğunu ifade eder ve halkı inançlarında samimi olmamakla suçlar. Ona göre Tanrı, yaratılmamış, hareketsiz, mutlak güce sahip, ahlâken mükemmel ve evren gibi küresel bir varlıktır.³¹ Bunun nedeni aslında MÖ. V. yüzyılda, Hesiod ve Homeros’taki basit Tanrısallık görüşünü derinliğine işleme ve bunlara ahlaki bir temel ve boyut kazandırma eğiliminin yaygınlaşmaya başlamasıdır.

Ksenophanes gökkuşağının oluşmasını tamamen doğal olaylarla açıklamıştır, oysa mitler ve destanlar bunu Tanrısal bir güce atfetmiştir. Ksenophanes monist bir anlayışı benimseyerek, aslında mitlerden daha çok teist bir anlayışı benimsemiş biri olarak görülmektedir. Açıklamaları da öyle ya da böyle inançlı bir doğa filozofunun rasyonel sözleridir. Aslında Presokratların açıklama düşüncelerinde hep bir Tanrı tasavvuru vardır, bunun nedeni belki de açıklamalarındaki çıkarımları aşan kanıt eksikliğini bu şekilde gidermek istemeleridir.

²⁹ R. J. Hankinson, **a.g.e.**, 1998, s. 24.

³⁰ Ernst von Aster, **a.g.e.**, 2005, s. 89.

³¹ Walter Kranz, **a.g.e.**, 1984, s. 33.

Herakleitos (MÖ. 540-475), çoğu açıdan Presokratik felsefenin içinde yer alsa da farklı metafizik anlayışı ve gizemli yapısıyla onlardan ayrılır. O “göksel nesnelerin ateş topları olduğunu ve tutulmalar ile Ay’ın evrelerinin bu topların arkalarını bize döndüğünde oluştuğunu söyler.”³² Herakleitos, her şeyin doğası gereği döngüsel ve zıtlıklarıyla değişim içinde olduğunu belirtir. Ona göre şeylerin kökeni ruhtur. Ruhlar öldüğünde su olur, su öldüğünde toprak olur ve topraktan tekrar su doğar, sudan da ruh doğar. Bu sonsuz kere tekrarlanan süreçtir ve bu süreçte ruh, yakıcıdır ve var olan her şeyde ortak olan ateştir. Biz çevremizde değişmez sandığımız şeyleri görürüz çünkü ancak böyle kendimizi güvende hissederiz oysa görünen bu değişmez sandığımız şeylerin arkasında değişimi yöneten ruh; yani logos vardır.³³ Onun evreni akıllıdır, çünkü temelde yasalar ile -ya da logos- yönetilir. O da Ksenophanes gibi monist bir anlayışı benimsemiştir ama Ksenophanes’in tanrısının sabit ve değişmezliğinin aksine, onun tanrısı evrendeki tüm değişimlerin düzenleyici yasasıdır.

Herakleitos felsefesi, evreni insanların normal deneyimleriyle anlayabileceği ve açıklayabileceği akıllı süreçlerin birleşimi olarak sunar. Herakleitos gördüğümüz şeylerin arkasında ancak akılla ulaşabileceğimiz ilişkilerin var olduğunu söyleyen ilk filozoftur. O bir anlamda görünüş ve gerçek arasındaki ayrımı yapan ilk filozoftur ve ona göre gerçeklere ancak yasaları anlayarak ulaşılabilir.³⁴ Açıklamalarında yasa kavramını kullanması Presokratlar içerisinde Herakleitos’un önemli bir yere oturtur. O gerçekliğin ancak görünüşün arkasındaki

³² Walter Kranz, **a.g.e.**, 1984 s. 39.

³³ W. K. C. Guthrie, “The Presocratic World Picture”, *The Harvard Theological Review*, C. 45, S. 2, 1952, s. 87-104.

³⁴ Singh Raghuveer, “Herakleitos and the Law of Nature”, *Journal of the History Ideas*, C. 24, S. 4, 1963, s. 457-472.

yasaları bilmek olabileceğini söyler. Her ne kadar bu yasalar nedensel bir yapıda olmasa da, yasa düşüncesine vurgu yapması önemlidir.

Parmenides (MÖ. 529-440) felsefe tarihinin ilk ve gerçek mantıkçısı olarak bilinir. Onun ve okulunun doğa olaylarına ilişkin görüşleri yoktur.³⁵ Hatta kendilerinden önceki filozofların, doğaya ilişkin görüşlerini de eleştirmişlerdir. Eleştiriden en çok payı Herakleitos almıştır. Ona göre felsefenin özü “varlık vardır, yokluk yoktur” ilkesidir. Bu ilkeye ters düşen yanlış yola sapmış olur; yani var olmayan bir şeye var demek çelişkidir. Ona göre Herakleitos değişimi var kabul ederek, hatta bunu gerçek var oluş sayarak çok büyük bir yanlış yapmıştır. Parmenides’e göre hareket, değişme, çokluk gerçek varlığın nitelikleri olamaz, tam tersine var olan hiçbir zaman değişmez sürekli kendi kendisiyle aynı kalır. Bu anlamda, Parmenides, Ksenophanes’e dönmüş olmaktadır. Değişim olarak görülen şeylerin aslında duyumların bir oyunu olduğunu söyler, dolayısıyla kendisi de aslında Herakleitos gibi görünüş ve gerçek arasında bir ayrım yapmaktadır. Ona göre gerçek değişmeyen ve bölünmeyen Bir, yani Tanrıdır, Tanrı ile özdeştir.

Ancak Parmenides mantıksal bir biçimin ilk kurucusu olmakla birlikte, doğa ile ilgili düşüncelerinde, doğa bilimi yapmanın ötesinde daha çok mistik bir anlayışı benimseyen Pisagorcuları takip eder. Pisagorcular daha çok dini bir grup olarak adlandırılır. Onlar ruhlarını arındırmak ve bedenden ayrı bir yaşama ulaşabilmek için bilim (matematik) ve sanatı (müzik) kullanırlar. Onlar için oran kutsaldır ve evrendeki her şey de oransal yani sayısaldır. Biçimsel olan da niceliksel sınırlara sahiptir. Çünkü onlar matematiği geometrik olarak ele almaktaydılar. Dolayısıyla tüm evren sonsuz olan (tek) ve sınırlı olan (çift) zıtlıkların birleşiminden

³⁵ John Burnet, **a.g.e.**, 1920, s. 126-129.

oluşur. Pisagorcuları açıklama tarihinde önemli kılan, onların evreni açıklamalarında matematiği kullanmalarıdır.³⁶

Empedokles (MÖ. 490-430), sabit kalan değişmeyen unsurları dört tane olarak belirler: Toprak, Su, Hava ve Ateş. Ona göre tüm evren bu dört unsurun birleşip ayrılmasından oluşur. Daha önce Anaksimenes ana maddenin hava olduğunu söylemiş ve havanın diğer maddeleri nasıl meydana getiriyor sorusunu sorduğunda, bunların seyrelmesi veya yoğunlaşması nedeniyle diye cevaplamıştı. Empedokles ise açıklama konusunda Ne, Nasıl sorularından bir adım daha ileriye giderek “Neden” sorusunu sorar. Evrendeki dört ana unsur neden ayrılıp birleşirler? Cevap olarak, Empedokles iki yeni kavramı işin içine sokar: Sevgi ve Nefret. Bunun dışında Empedokles’i açıklama tarihinde önemli kılan diğer bir konu da, doğa bilimi çalışmalarında gözlem ve deneyi kullanması ve bunları bir kanıt olarak sunmasıdır. Belki bu özelliğini hekim olmasına borçludur. Örneğin Ay ve Güneş tutulmalarını doğru bir biçimde açıklamıştır. Bunu açıklarken kendi bedeninden yola çıkarak açıklamada bulunmuştur ve bu durum açıklamanın önemli bir teması olan indirgeme kavramını hatırlatmaktadır. Çünkü insanın evrenle aynı maddeden yapıldığını ve o yüzden insanın evreni anlayabileceğini savunmuştur. Anaksagoras da birçok açıdan aynı Empedokles gibi düşünmüştür ancak evrendeki temel unsurların dört tane olmadığını kaç çeşit madde varsa o kadar sayıda unsur olduğunu söylemiştir. Bu unsurlar sonsuz küçüklüktedir ve evrenin başlangıcında kaos halinde bulunmaktadır ve onları düzenleyen bir kozmos haline getiren de “Nous” olarak adlandırdığı kutsal varlıktır ama bu varlık bir yaratıcı değildir.³⁷ Somut ve nesnel bir şeydir. Deist bir

³⁶ Ernst von Aster, **a.g.e.**, 2005 s. 79-87.

³⁷ Jonathan Barnes, **a.g.e.**, 1982, s. 81-93.

anlayışa sahip olan Anaksagoras Nous ilk hareketi başlattıktan sonra bir daha varlığa karışmamıştır der. Anaksagoras evreni dinsel bir görüşle açıklayanların ilki sayılır.³⁸ Bunların dışında doğa açıklamaları ile ilgili olarak Anaksagoras'ın da gözlem ve deneyi kullandığı söylenebilir. Örneğin bir bardağı hızlı bir biçimde üstümüzden geçirdiğimizde dökülmediğini görürüz der, gökyüzündeki yıldızlar da sürekli hareket ettiğinden yeryüzüne düşmüyorlar ifadesini kullanır. Yine Empedokles gibi gözlemlerinden, basite indirgediği çıkarımları ile gökyüzündeki karmaşık yapıyı açıklamaya çalışır. Anaksagoras'ın açıklamalarındaki en önemli özellik kullandığı teleolojik görüştür. Bu görüşün tam zıddını Demokritos savunmuştur.

Açıklamanın tarihi içerisinde Atomcuların çok özel bir yeri vardır. Atomculardan bahsedildiğinde iki isim göze çarpar; Demokritos (MÖ. 460-370) ve Leukippos (MÖ. V. yüzyıl). Evren görüşü olarak hem Milet hem de Elea okulunun etkisindedirler. Onlara göre de evrenin özünde değişmeyen, sabit kalan sonsuz sayıda unsurlar vardır. Demokritos sonsuz sayıda olan, değişmeyen ve bölünemeyen bu unsurlara atom adını verir. Atomların ise bir takım özellikleri vardır. Bu özelliklerden temel olanları; atomların katı ve belli bir biçim ile ağırlığa sahip olmalarıdır. Bunun dışında nitelikleri yoktur; sıcaklık, soğukluk gibi nitelikler, atomlar duyu organlarına ulaştığı zaman oluşan niteliklerdir. Atomlar başlangıçtan beri bu özelliklere sahiptirler, var olmamışlardır ve yok olmayacaklardır. Bunlar değişmezler ve bu atomlar sonsuz uzay içinde hareket ederler. Ancak bu hareket ne bir amaca yöneliktir ne de rastlantısaldır. Bu harekete kendiliğinden olan kör bir zorunluluk hükmeder. Her şey bir zorunlulukla meydana gelmiştir, canlı ve cansız olan tüm varlıklar uzayda kendiliğinden oluşmuştur. Demokritos için uzay aslında boşluktur, hiçliktir.

³⁸ Ernst von Aster, **a.g.e.**, 2005, s. 120.

Pisagorcular (MÖ. V. yüzyıl) da boşluktan bahsetmişlerdi ama onlar için bu atmosferdeki hava kavramından bağımsız bir boşluk değildir. Ama Demokritos için boşluk vardır ancak fiziksel olmayan bir varlıktır.³⁹

Bu açıdan bakıldığında atomcuların, ampirist görüşün kuramsal zemini olan; “evren kendisini duyumlara olduğu gibi sunar” önermesinin bir açıklamasını sunmaları beklenir. Oysa Demokritos görünüşte realizmi yadsımaktadır, çünkü duyum-algı ilişkisi şeyler hakkında gerçek bilgiyi vermez. Ancak algılamaya ilişkin söyledikleri atomcu kuram içerisinde değerlendirildiğinde; duyumların öznel, algıların ise ortak olduğu düşüncesine ulaşılabilir. Bu durumda şeylerin nasıl bu şekilde algılandığı tutarlı görünmektedir. Çünkü duyumlar her ne kadar öznel de olsa, aynı duyu organlarına sahip olmamız ve bunların aynı şekilde çalışması ve ayrıca atomların değişmez yapıları (ki buna neden olan yasalardır) nedeniyle ortak bir algı oluşmaktadır. Fakat atomlar değişmez yapıda derken aslında dirençli yapıları göz önüne alınmaktadır. Anaksagoras gibi Demokritos da her şeyin aynı cins parçalardan oluştuğunu kabul eder, örneğin Güneş, ateş atomlarından oluşmuştur. Bunları bir araya getiren zorunlu olan yasalardır.

Demokritos tekil olayları evrensel bir düzenlilikle -yani zorunlu yasa ile- açıklamıştır, ancak bu düzenliliğin nedenini açıklamamıştır. Bu şu soruyu akla getirmektedir: Alt-düzey düzenlilikler, üst-düzey yasa kavramının yerine kullanılabilir mi? Buna karşılık atomcular, ereksel açıklamalar doğa bilimlerinde yer alsa bile, doğal düzenlilikleri zihinsel bir zemine oturtmanın çok gerekli olmadığı görüşünü savunmuşlardır.

³⁹ M. L. West, “The Saying of Democritus”, *The Classical Review*, C. 19, S. 2, 1969, s.142.

Sofizm (MÖ. V. yüzyıl), kelime kökü olarak sophia (hikmet) zannedilse de *to sophon*'dan gelir, zekilik anlamında kullanılır. Sofizm, üyelerinin her biri farklı düşüncelere sahip ortak bir felsefe anlayışını betimler.⁴⁰ Peloponez Savaşından sonra, Atina'nın yeniden yapılanması sürecinde ortaya çıkmış bir düşünce ekolüdür. Bu yeni yapılanma sürecinde Atina daha demokrat bir yönetime kavuşmuş, halk daha fazla yönetime iştirak etmeye başlamıştır. Bu yeni siyasal ve sosyal koşullar özellikle siyasal eğitimi sağlayan genel bir öğretim gereksinimini doğurmuştur. Sofistler de böyle bir gereksinimin ortaya çıkardığı öğreticilerdir.⁴¹ Sofistlere göre önceki filozoflar evren konusunda tutarlı bir anlayış elde edememiştir. Elealılar ve Miletliler arasında ya da Elealılar ve Atomcular arasında evren hakkında sonu gelmez tartışmalar yapılmıştır. “Bu durumda hangisinin evren hakkında gerçeği söylediğini nasıl bilebiliriz ve aslında böyle bir gerçeklik var mıdır?”⁴² sorusunu sormuşlardır. Sofistler tümel bir gerçeğin varlığından ilk şüphelenenlerdir. Sofistlere göre asıl mesele ne söylediğin değil, nasıl söylediğindir. Bu açıdan hitabet onlar için birincil öneme sahiptir. Dolayısıyla onların ilgisi insanadır, doğa olayları ikinci planda kalır.

Sofistlerin önde gelen isimlerinden olan Protogoras “insan her şeyin ölçüsüdür” der. Bunun anlamı kendiliğinden olan bir gerçeklikten bahsedilemez demektir. O Demokritos'tan farklı olarak hem duyum hem de algıların öznel ve göreliliğini savunmuştur. Tüm eski filozoflar tümel olarak geçerli olan kendiliğinden bir gerçeğin var olduğuna ve bu gerçeğin insan tarafından bilinebileceğine inanmışlardır. Protogoras'a göre gerçek diye bir şey olamaz, sadece

⁴⁰ Hüseyin Gazi Topdemir, “Sofos, Sofist, Filozof: Hayat ve Bilgelik”, *TFD*, Hayat ve Felsefe Sempozyumu.

⁴¹ Ernst von Aster, *a.g.e.*, 2005, s. 146-147.

⁴² Ernst von Ester, *a.g.e.*, 2005, s. 123-130.

insana yararlı olan şeyler vardır. Yararlı olan da insanın doğru bildiğine inandığı şeyi karşısındakine inandırmasıdır. Bunun yolu hitabettir. Hitabet hem halk meclislerinde konuşma yapmak hem de yargıçlar karşısında kendisini iyi bir şekilde savunmak için gereklidir. Bununla ilgili güzel bir anekdot anlatılır: “Protogoras para karşılığı insanlara hitabet sanatını öğretir ve karşılığında da belli bir ücret alır. Öğrencileri ilk davalarını kazanıncaya kadar, onlardan herhangi bir ücret talep etmez. Ancak öğrencilerinden bir tanesi herhangi bir dava kazanamadığı için Protogoras’a ücretini ödemez. Protogoras da bunun karşılığında onu dava eder. Eğer davayı öğrencisi kazanırsa ilk davasını kazanmış olacak böylece anlaşma gereği ücretini ödeyecektir ama eğer davayı kaybederse bu sefer ücretini ödemediği için ceza olarak hocasına belli bir ücreti vermek zorunda kalacaktır.”⁴³

Hitabetin en önemli aracı dildir, bu yüzden dil araştırmalarına önem vermişlerdir. Onlar grameri ilk ortaya koyan kişilerdir. Hatta Protogoras sentaks biliminin kurucusu olarak anılır. Bununla beraber öğrencisi Prodicus da semantik biliminin kurucu olarak kabul edilir. Prodicus kavramlar arasındaki anlamsal farklılıkları ortaya koymaya çalışmıştır, örneğin; zevk ve memnuniyet, arzu ve istek, uğraşmak ve çabalamak gibi.⁴⁴

Sofistler bilimsel anlamda doğaya uzak dursalar da insanı temele aldıkları ifade edilmişti. Bu açıdan insanoğlunun yeteneklerini, sosyal ve ahlaki geleneklerini nesnel bir araştırmaya konu edinmişlerdir. Böyle bir disiplinin adı antropoloji ve bu kavramı ilk kullanan Platon olsa da, köklerinin sofistlerde

⁴³ Jonathan Barnes, **a.g.e.**, 1982, s. 353.

⁴⁴ Jonathan Barnes, **a.g.e.**, 1982, s. 366, bakınız; 27 no’lu dipnot.

bulunduğu söylenebilir.⁴⁵ Daha önce Milet ve Elea okullarında insanoğlunun kökenleri açıklanmaya çalışılmıştır, ancak bu açıklamalar kozmoloji temelinde yapılmıştır. Sofistler sosyal bilimlerde açıklamanın görelî olabileceğini ilk ifade eden düşünürler olarak, aslında bir bakıma sosyal bilimlerde araştırma yöntemini de belirlemiş oldukları söylenebilir. Temelde bu görüşlere sahip olan sofistler, açıklama kavramına yeni bir bakış açısı kazandırmışlardır. Bu bakış açısı da bilginin öznel ve görelî olması temelinde değerlendirilebilir.

Presokratların bilginin ne olduğu ve bunun kaynakları ile ilgili sordukları sorular epistemolojik ve ontolojik açıklamaları kullanmalarını zorunlu kılmıştır. Onların sıkıntıya düştüğü bir noktada Sokrates ön saflara geçmiş ve bu zor olan sorunsallarla ilgilenmeye başlamıştır. Ancak Sokrates'in yazılı herhangi bir bilgi bırakmamasından dolayı onunla ilgili olan birçok şeyi Platon'un, Sokrates'in ağzından yazdığı diyaloglarda görmekteyiz.

2. 3. Platon'da Açıklama

Platon'un "Formlar/İdealar kuramı"⁴⁶ açıklamanın ne olduğu ile ilgili oldukça geniş bir tartışma olarak değerlendirilebilir. Bu durumda Platon'da formlar ya da ideaların ne anlama geldiğine kısaca göz atmakta fayda vardır. Karmaşık bir

⁴⁵ Jonathan Barnes, **a.g.e.**, 1982, s. 356-366.

⁴⁶ "Eidos (Form) ve İdea sözcükleri çoğu zaman özdeşleştirilmiştir. Bunlar aynı kökten gelirler ve "biçim" veya "fikir" olarak çevrilirler." -Her ne kadar günümüzde idea terimi aynı şekilde Türkçede kullanımını devam ettirse de, 1970'lere kadar ülkemizdeki çoğu Platon çevirisinde eidios veya form fikir olarak adlandırılmıştır- "Bununla birlikte anlamları daha ayrıntılıdır. Eidos bir şeyin görünümü, biçimi, formu, yüzü ya da şeklidir (Protogoras, 352a), İdea, tanımlamaları belli bir figüre gönderme yapan eidios'inkinden farklı bir nesnenin görünen yüzüdür. Platon Theaitetos'ta (184d) ruhtan bir idea gibi söz eder. İyi'nin kendisinin niteliği eidios değil, idea'dır. Ousia varlığı karakterize eder, eidios ise varlığın ruhun idea'sına görüldüğü yüzünü belirtir". Ayrıntılı bilgi için bakınız; Jean-François Mattéi, **Platon**, Çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008, s. 48-57.

konu olmakla beraber, bizi ilgilendirmesi açısından sadece felsefe tarihçilerinden birkaç örnek verilerek Platon'un idea anlayışı ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Şu halde o ide, 1) Yeni felsefede düşüncenin, ahlakın, zevkin kanunları denilen şey (ideai); 2) Aristoteles'in kategoriler dediği, eşyayı altında tasavvur ettiğimiz ve yukarıdaki kısma dahil olan umumi şekiller (gene); 3) Tabi ilimlerin tipler, neviler dediği şey (eide).⁴⁷

Tikel şeylerin oluşturduğu evren yanında bir de idelerin oluşturduğu bir evren vardır. İdeler evreni cansız, kaskatı ve duran bir evren değildir. Bu evreni Platon, Elealıların “Bir”i gibi hareketsiz ve sabit olarak değil, aksine “canlı ve yaratıcı” bir evren olarak algılar. İdeler tüm varlıkların sonu olmayan modelleridir ve bu nedenle tek tek objeleri sürekli etkilerler.⁴⁸

Platon ilk diyaloglarından başlayarak, mantıktan yoksun rutinler olan hareketli düşünceleri aşip bilginin özel konusunu tanımlamaya çalışır. Büyük Hippias'taki güzellik olsun, Euthyphron'daki dindarlık, Lakhes'teki cesaret ya da Lysis'teki sevgi olsun, Sokrates her zaman düşünülen gerçekliğin “öz”ün peşine düşmüştür. Öz, ousia, nesnenin görünümünün farklılığına indirgenemez; basit *ti esti* (nedir?) sorusu sorulduğunda kendi içinde nesneyi karakterize eder. Söz konusu olan; tüm güzel, kutsal, ya da enerjik şeylerin ortak karakterini yakalamaktır... Bir şeyin ousia'sı, eidos'u ya da özel objelere indirgenemeyen bir bütünün evrensel özelliği olan idea'sıyla açıklanır... Bir gerçekliğin özü önce onunla ilgili tanımla ortaya çıkar: sözgelimi logos, horos ya da horismos tanımlanacak objenin kavranmasıyla ilgili sınırların ufkunu belirtirler... Doğrudan doğruya felsefe ile ilişkili olanlar

⁴⁷ Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1964, s. 47-52

⁴⁸ Ernst von Aster, **a.g.e.**, 2005, s. 217.

sadece ölüm kaygısı içindedirler, çünkü ölüm onların önünde bir uçurum açarak adaletsizlik karşısında üzülmelerini, adaletin olacağı başka bir dünya umudu içinde yaşamalarını sağlar. Bu düşünce Platonculuğun dönüm noktasıdır. İdealar teorisi artık metodolojik olarak bilginin bir koşulu değildir; bundan böyle ontolojik olarak bir yaşam tercihidir ve daha sonra epistemolojik olarak yeni bir boyut (bilginin konusu) daha kazanır.⁴⁹

Platon idealar kuramını, yazdığı diyaloglarında açık bir biçimde ortaya koymuştur, yukarıda da bahsedildiği gibi idealar kuramı metodolojik olarak bilginin bir koşulu olmaktan çıkıp, ontolojik bir mahiyete bürünmüştür. Bu noktada Platon'un ideaları yerleştirebileceği üç ontolojik seviye belirlemesi yaptığı söylenebilir: Fiziksel nesneler ve sayılar (üçgen, üç; x, y, z); Formlar (uzunluk, kısalık; A, B, C); nesnenin özelliklerinin tekil örnekleri (uzun, kısa; f, g, h). Platon kendinde Uzunluk olarak tanımladığı şeyin, Sokrates uzundur, önermesindeki uzun kavramından farklı olduğunu söyler, ikincileri tekil nitelikler olarak adlandırarak Formlardan ayırır. Platon'un diyalogları her ne kadar aporetik bir yapıda da olsa, sorgulanan kavramların en azından ne olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Açıklama konusunda "Platon retrospektifi" olarak adlandırılabilen aşağıda bahsedilen diyaloglar çerçevesinde Platon'un açıklama ile ilgili düşünceleri kısaca ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Platon'un açıklama ile ilgili düşüncelerini, Phaidon (95-107) diyalogunda bulmak mümkündür. İkinci dönem diyaloglarından sayılan Phaidon diyalogu Sokrates'in idam edileceği gün tutuklu olduğu yerde geçer. Ayrıca üçüncü dönem diyaloglarından sayılan ve sensualizme ve empirizme yani bilginin temelini

⁴⁹ Jean-François Mattéi, **a.g.e.**, 2008, s. 48-51.

duyumlarda ve deneyde kabul eden görüşlere karşı eleştirel bir tutum takındığı, bilginin doğası ile ilgili tartışmaları içeren *Theaetetus* diyalogunun son bölümlerinde (201-210) yine açıklama ile ilgili ipuçları vermektedir. Bunun dışında *Timaios* diyalogunun tamamı bir açıklama kuramının zarif örneklerini içermektedir. Burada Platon'un açıklama ile ilgili düşünceleri, yukarıda ifade edilen üç diyalog üzerinden, kendinden önceki filozofların (özellikle doğal açıklamalar olarak nitelendireceğimiz) açıklamalarına yaptığı itirazları temelinde değerlendirilerek bir açıklama kuramı hakkında ne düşündüğü üzerinde durulacaktır.

Platon'un açıklama ile ilgili düşünceleri genel olarak “yargısal olmayan bir belirlenimci açıklama kuramı” olarak nitelendirilecektir. Belirlenimci açıklama kuramından kasıt: “Tekil bir şeyin açıklaması; her zaman bu tekil şeyin belirleyici ya da zorunlu nedeni aracılığıyla yapılabilir” şeklindeki iddiadır. Ancak burada bahsedilen ‘zorunluluk’ ve ‘neden’i Yunanlılar bizim günümüzde kullandığımız anlamda kullanmamışlardır.

Yunanlılarda kullanılan “aition” günümüzde “neden” olarak çevrilmekle birlikte, daha geniş bir anlama geldiği de açıktır. Bizim için neden, bir şeyleri bir duruma, sürece ya da herhangi bir şeye dönüştüren ya da sürükleyen etkin nedendir. Platon'da nedene karşılık geldiği söylenen “aition” daha çok sorumlu olmak anlamına gelmektedir.⁵⁰ Platon, ilk dilbilimsel çalışma olarak kabul edilen *Kratylos* diyalogunda aition'u “şeylerin o şekilde olagelmesini sağlayan şey”⁵¹ şeklinde tanımlar. Bunun dışında *Hippias* ve *Lysis* diyaloglarında aition'u farklı anlamlarda kullanmıştır. Örneğin *Hippias* diyalogunda “kendi sonucunu üretmek” anlamında

⁵⁰ R. J. Hankinson, **a.g.e.**, 1998, s. 86.

⁵¹ Platon, **Kratylos**, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul, 2000, 413a.

kullanılırken, *Lysis* diyalogunda ise aition “bir şey yüzünden yapmak” ya da “bir şey için yapmak” şeklinde iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Bu ifade şu şekilde örneklendirilebilir: Hasta olduğumuzda tıbbi yardım alırız. Ancak hasta olmamız yüzünden tıbbi yardım almayız, sağlıklı olmak için tıbbi yardım alırız. Teleolojik bir özellik içeren aition idea kuramının temel kavramlarından birisini oluşturmaktadır.

2. 3. 1. Phaidon Diyalogu

Phaidon diyalogunda Sokrates ve Cebes arasındaki tartışma önemli bir yer kaplamaktadır ve üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Platon, Sokrates’in ağzından doğal nedenler bağlamında kendinden önceki filozofların açıklamalarına duyduğu ilgiden bahseder. Ancak sonradan bu doğal nedenleri kabul edilemez bulur. Yani fiziksel açıklamayı reddeder.

“...delikanlılığında fizik denilen bu bilime çok büyük bir istek duymuştum. Her şeyin nedenini, onu var edeni, yok edeni ve niçin var olduğunu bilmeyi eşsiz güzellikte bir şey bulurdum ve bin defa, önce şu meseleleri incelemekte kafamı yorduğum da oldu...”⁵²

Sokrates Cebes’e, Anaksagoras’ın önerdiği açıklama türlerine büyük umutlarla bel bağladığını anlatır. Ancak Sokrates, Aristoteles’in “nihai açıklama” dediği, günümüzde “teleolojik açıklama” ya da “ereksel açıklama” denilen bu tarz bir açıklama için örnek vermez. Bu yüzden onun yaptığı bu açıklama türü “güçlü nihai açıklamalar”⁵³ olarak adlandırılabilir, çünkü bu tür açıklamalar şeyleri amaçladıkları iyi olmaları koşuluyla değil, en iyisi olmaları yönünden açıklarlar;

⁵² Platon, **Phaidon**, Çev. H. R. Atademir, S. K. Yetkin, Ankara, 1943, 96c-96d.

⁵³ David-Hillel Ruben, **a.g.e.**, 2004, s. 46.

“Evet düşünüyorum ki Anaksagoras bana en başta yerin düz veya yuvarlak olup olmadığını öğretecek, öğretirken de bunun niçin gerektiğini, dünya için en iyi şeklin bu olduğunu ve bu yüzden onun için en iyi şeklin bu olduğunu tasdik ederek, en küçük noktalarına varıncaya kadar her şeyi anlatacak; yer evrenin ortasındadır deseydi ve onun merkezde olmasının en iyi olduğunu bana anlatmış olsaydı bir başka neden aramazdım bile... Oldukları gibi olmanın en iyi olduğunu, bunun için bu şeylerden her birinin ayrı ve hepsinin genel nedenlerini göstererek her biri için en iyi olanla hepsi için en iyi olanın ne olduğunu inceden inceye anlatacağını düşünüyordum... Fakat dostum bu güzel umut çok sürmedi; çünkü oldukça, zihni hiç kullanmayan ve nesnelerin düzenini gerçek nedenlere bağlayacak yerde, havayı, eteri, suyu ve daha bir sürü birbirini tutmayan şeyleri neden olarak alan bir insan görüyorum... Burada oturuyor olmamın nedenini kemik ve kas yapısıyla bağdaştırmak ve bunun gibi şeylere neden adını vermek sapıklıktır...”⁵⁴

Platon, bu açıklama türlerinin, birinin arzulanacağı en iyi açıklama türü olduğu konusundaki düşüncesinde ısrar eder, ancak Anaksagoras’ın belirtilen niyeti (doğal nedenlere bağlılık) nedeniyle ondan ayrılır. Anaksagoras bu açıklamayı, Sokrates’in reddettiği doğal neden bağlamında ele almaktadır. Oysa Platon, doğal neden fikrine karşıttır:

“Bana bir şeyin güzelliğini vücuda getirenin, ya parlak rengi, ya şekli veya buna benzer bir şey olduğu söylenecek olursa, benim aklımı alt üst etmekten başka bir işe yaramayan bütün bu sebepleri oldukları yerde bırakıyorum ve bir şeydeki güzelliğin hangi yönden hangi şekilde olursa olsun kendinden güzellik bulunmasından ve onun geçmesinden geldiğini sadece safça, belki de bönce kabul

⁵⁴ Platon, **a.g.e.**, 1943, 97e.

etmekle yetiniyorum... güzel şeyleri güzel kılanın güzel olduğunu söyleyebilirim...”⁵⁵

Sokrates en iyi açıklama açısından, gerçek bir açıklamanın gerçek bir “aition”a sahip olması gerektiğini belirtir. Çünkü daha önce de bahsedildiği gibi Sokrates, doğal şeyleri (ateş, hava, su, toprak...) neden olarak görmenin büyük bir saçmalık olduğunu söyler. Ancak bu doğal nedenleri reddettiği anlamına gelmez, sadece bunları gerçek bir açıklama için yetersiz bulur.⁵⁶ Çünkü mekanist açıklama (doğal nedenlere dayanan) şeylerin nasıl öyle işlediklerini açıklayabilir ama neden öyle olduklarını açıklayamaz.

İkinci bölümde Platon, kendisinin “ikinci en iyi” açıklama yaklaşımı olarak kabul edilen Formlar aracılığıyla açıklama görüşünü belirtir. Bunlar “Formal açıklamalar” olarak adlandırılabilir. Platon öncelikle bu tarz açıklamaların güvenilir bir türünü sunar; “Kendinde Güzellik dışında bir güzel varsa, bu şey ancak bu kendinde güzelden bir şeyler aldığı için güzeldir.”⁵⁷ Bu açıklamalar şu değildir: x, F’tir, çünkü F’likten pay alır. Daha çok şudur: x, f’tir, çünkü A’lıktan pay alır. Örnek olarak Taş neden soğuktur? Taş soğuktur (f), çünkü Soğukluk Formundan (A) pay alır.⁵⁸

Formlar zıtlıkları ile beraber asla nitelendirilemezler. Güzellik formu hiçbir zaman çirkin olamaz, Uzunluk formu hiçbir zaman kısa olamaz. Bunlar şeylerin içindeki tikel nitelikler için de böyledir. Birisi olduğunda diğerini iter, yok eder.

⁵⁵ Platon, **a.g.e.**, 1943, 100d.

⁵⁶ R. J. Hankinson, **a.g.e.**, 1998, s. 83-86.

⁵⁷ Platon, **a.g.e.**, 1943, 100c.

⁵⁸ David-Hillel Ruben, **a.g.e.**, 2004, s. 48.

Üçüncü bölümde Platon, bu Formal açıklamanın daha az güvenli ama bilgi veren bir türünü daha sunar. Buna göre iki form asla bir arada bulunamaz. Ancak, herhangi bir x'in sahip olduğu F, dışında diğer formlardan da pay aldığında, alınan diğer form önceki formu baskılar.⁵⁹ Örneğin taş, soğuktur, çünkü soğukluk formuna sahiptir, ancak taşı ısıttığımızda soğğun zıddı olan ateş formu, taşın sıcak olmasına neden olur. Buradaki neden bildiğimiz bir neden değildir. Yunanlıların “aition” olarak nitelendirdiği nedendir. Örneğin Ateş formu, cismin sıcak olmasını belirler ve zorunlu kılar. Asla sıcak olmasının nedeni değildir. Bu açıdan bakıldığında Platon'un belirlenimci bir açıklama kuramı oluşturduğu söylenebilir, çünkü aition herhangi bir şeyin öyle olmasını belirleyen şeydir, dolayısıyla formal açıklamalar bazı zorunluluk öğeleri içerir.

Sonuç olarak Platon'un üç çeşit açıklama tipi öne sürdüğü söylenebilir: (1) Doğal (fiziksel) açıklama (Anaxagoras'ın ve doğa felsefecilerinin öne sürdüğü açıklamaları reddetmiştir), (2) Nihai (ereksel) açıklama (en iyiye dayanarak yapılan açıklamalar), (3) Formal açıklama (Formlara dayanarak yapılan açıklama). Günümüzde nedensel açıklama olarak adlandırılan kavrama en yakın açıklama tipi olan fail nedensel açıklama, doğal olmayan fail nedenlerin imkânına açık kapı bıraktığı için doğal açıklamadan daha genel bir kategori altına sokulabilir. Ancak fail nedensellik düşüncesi Platon tarafından ayrı bir tip olarak oluşturulmamıştır: Onun önerdiği özel bir fail nedensel açıklama türü olan doğal açıklamadır. Doğal açıklamalar fail nedenin fiziksel şeyler olduğu, fail nedensel açıklamalardır.

Platon için hangi açıklamalar Formal açıklamalar olarak görülür ve bunların doğal ve nihai açıklamalar ile nasıl bir ilişkisi vardır? Platon'un gerçek bir

⁵⁹ David-Hillel Ruben, **a.g.e.**, 2004, s. 51.

açıklama türü olarak doğal açıklamaları reddettiği çok açıktır. Ancak, fail açıklamanın, doğal nedenler aracılığıyla yapılan açıklamalardan daha geniş olduğu düşünülürse, bu durumda Platon Formları, fiziksel tözler yerine başka bir etkin neden türü olarak düşünmüştür.⁶⁰ Yani Platon'un doğal açıklamalar ve mantıksal açıklamalar arasında ayırım yapıp yapmadığı üzerinde düşünmek gerekir ancak bu ayrı bir tartışma konusudur ve belki de Formlar aracılığıyla yapılan açıklamalar mantıksal açıklamaların bir türü olarak değerlendirilebilir.

Modern görüş (pozitivizmin XX. yüzyılın başlarından itibaren revize edilmiş bilgi anlayışı metafiziği tamamen dışladığı için) soyut şeylerin fail bir nedensel rol oynayamayacağını söyler. Bu iddia değişim üzerinden ileri sürülür: Herhangi bir neden olma ya da neden olunma bir değişim yaratır. Soyut cisimlerin ise bir değişim yaratma yetileri yoktur. Bu durumda Platon'un Formları soyut nesneler olarak mı düşünülmelidir? Ancak yukarıda daha önce de bahsedildiği üzere, Platon'a göre idealar ya da formlar ontolojik olarak reeldir.

Sokrates'in ağzıyla Platon, Formların şeyleri hususi kıldığını belirtir. Bu hususi şeylere yaklaşan Formlar, o şeyleri belli nitelikleri almaya zorlar. Diğer Formlar ona yaklaştığında ise, bu nitelikler ondan uzaklaşır. Formlar sırf metafor olarak adlandırılmadıkça, modern anlamda soyut nesneler olarak kabul edilemez. Bu durumda doğal ve mantıksal açıklamalar arasında Platon'un bir ayırım yaptığını söylemek fazla iddialı olur.⁶¹

⁶⁰ David-Hillel Ruben, **a.g.e.**, 2004, s. 52.

⁶¹ E. L. Burge, "The Ideas as Aitia in the Phaedo", *Phronesis*, C. 16, 1971, s. 1–13.

Platon, Formal ve fail nedensel açıklamalar arasındaki ayrımı mümkün mertebe azaltmak için, doğal açıklamaların “oluşu ve bozuluşu genel anlamda”⁶² açıklamaya çabaladığını dile getirir. Platon Formal açıklamaların aslında, doğal açıklamaların açıklamada başarısız oldukları aynı sorulara verilen cevaplar olduğunu belirtir. Bunun böyle olmasının nedeni: Formal açıklamalar; şeylerin neden varlığa gelip sonra varlıktan gittikleri sorusunu Formlar aracılığıyla açıklamaya çalışmaktır, bu durumda fail bir nedensel açıklama gibi görünmektedir. Burada Platon’un “iyi bir açıklamanın gerçek bir aition’a sahip olması gerektiği” düşüncesi hatırlanacak olursa, Formal bir açıklamanın bir şeyin güzel olmasının nedenini o şeyin sahip olduğu Güzellik formu ile açıklaması, Moliere’in açıklama tarzıyla⁶³ paralel olmasına neden olacaktır.

2.3.2. Platon’da Explanandum ve Explanans

Platon’un explanandum ve explanans ile ilgili doğrudan bir düşüncesi olduğunu söylemek zordur. O daha çok Formlar ve İyi üzerine düşünmüştür. Platon’a göre bir aition elde etmek istendiğinde, bir açıklama talep edilmiş olur. Açıklama, Platon için olay ya da olguların kendileridir. Çünkü açıklamalar idealar aracılığıyla yapılıyorsa en son nedene gitmek ilk ideaya gitmeyi gerektirdiğinden Tanrı’nın bilgisi, doğrudan tanrı kavramından gelmektedir ki bu bir panteizme de kapı aralar.

⁶² C.C.W.Taylor, “Forms as Causes in the Phaedo”, *Mind*, C. 68, 1969, s. 45–59.

⁶³ “Moliere’in komedisinde afyonun neden uyku getirdiğine dair doktorun iddia ettiği açıklamayı hatırlarsak: Onun virtus dormitivası (uyutucu bir gücü) vardır. Biz açıklanması gerekenin yeniden ifadesini bir açıklama olarak kabul edemeyiz. O zaman daha fazlasını gerektiren bir açıklamayı şart mı koşalım? Fakat bu şart da hâlâ yeterli değildir. “Afyon, haşhaştan elde edilir ve uyku getiricidir.” ifadesi afyonun niye uyku getirici olduğunun bir açıklaması değildir; daha fazlasını, yani afyonun haşhaştan elde edildiğini gerektirse bile”. W. V. Quine, J. S. Jullian, **Bilgi Ağı**, Çev. Hadi Adanalı, Kitâbiyat, Ankara, 2011, s. 99.

Dolayısıyla fiziksel olayları açıklamak, onların temsil ettiği ideaları açıklamak olduğunda aralarındaki ayırımın nasıl yapılacağı gündeme gelmektedir.

Platon'da fiziksel açıklama ile ilgili sorunsalın ortaya çıkmasında iki sözcük esastır: “aynı” ve “gayrı”. Aynılık ile ilgili olarak Platon'un ortaya attığı sorunsala iki farklı biçimde yaklaşılabilir. Birincisinde Platon; (a) mümkün alemler çapında özdeşlik kuramını (token identity) kullanır. İkincisinde ise (b) özdeş olmayan iki belirtke tipinin sadece aynılığına ihtiyaç duyar.⁶⁴

Burada Pahidon diyaloguna başvurarak sorunsalı biraz daha açılabilir. Platon Phaidon diyalogunda;

“...bundan önce büyüyüp gelişmesinin nedeninin yemek-içmek olduğunun herkesçe açıkça bilindiği, besinlerle etler etlere, kemikler kemiklere, bunun gibi bedenin parçalarından her birine uygun öğeler eklendiğini sanıyordum. Bu yüzden küçük olan kütle sonunda büyüyor, evet, böylece insan da küçükken büyük oluyor, diyordum, işte o zaman bu fikirdeydim... Ayakta kendisinin tam omuzlarına kadar gelen bir küçük adamın yanında büyük bir adam; bunun gibi bir atın yanında başka bir atı görerek yahut bunlardan daha açık bir örnek alınacak olursa, on sayısının, kendisine iki eklendiğinden ötürü sekizden daha büyük; iki kulacın kendisinin yarısını aştığı için bir kulaçtan daha büyük göründüğünü bilmek yeter sanıyordum... bu şeylerden herhangi birinin nedenini bilmek aklımdan geçmez.

Bire bir katılınca kendisine bir katıldığı için mi birin iki olduğunu; yoksa birbiriyle

⁶⁴ Tip ve İm ayrımı felsefede, nesneyi ifade eden kavram ile kavramın ifade ettiği tikel nesne arasındaki ayrımı ifade eder. Örnek vermek gerekirse, garajımızda bir bisiklet olduğunu düşünelim, bir sohbette “Bisiklet son dönemlerde çok yaygınlaştı” cümlesi içinde kullandığımız bisiklet kavramı ile garajımızdaki bisikleti kastetmediğimiz ortadadır. Burada İm (token) garajımızdaki bisiklet, Tip de genel bisiklet kavramıdır. İm (token) belirli bir zamanda belirli bir yerde varolan ve somut fiziksel bir nesne olarak gösterilen şeydir. Örneğin “İkisinde de aynı araba var” dediğimizde, ya o arabanın tipini yani, aynı marka ve model vs. arabaya sahip olduklarını söylüyoruzdur, ya da İm olarak aslında ikisinin de tek bir arabaya bindiğini söylüyoruzdur.

toplanmasıyla bunun ötekine, ötekinin de buna katıldığı için mi iki olduklarını bir türlü kestiremiyorum. Çünkü onlar ayrı ayrı bulundukları vakit, her birinin gerçekten bir olduğunu ve o zaman iki olmadığını görünce şaşırdım kaldım; fakat birbirlerine yaklaştılar ve böylece ikinin neden var olduğu meydana çıktı: Onların durumlarının karşılıklı yaklaşımlarından meydana gelen birleşme, demek istiyorum. Bir'i parçalara ayrılması halinde bu ikiye veren nedenin kendisini verenin, ayrılma olmadığına da inanmıyorum. Çünkü bu, şimdi bize ikiye veren nedenin aksi bir nedendir. Birinci halde neden, birbirinin yanında toplanmış olmaları; şimdi de birbirinden çıkarılmaları ve ayrılmalarıdır. Bir'in neden meydana geldiğine, ne de bir kelime ile herhangi bir şeyin ne ile doğduğuna, yok ve var olduğunu bildiğime de artık inanmıyorum...”⁶⁵

Platon'da aynılık kavramı üzerine düşünüldüğünde Platon'un gayrılık ve aynılık kavramından ne anladığının sorulması gerekir. Örneğin iki işlem yapılıyor ve ikisinde de “2” elde ediliyor. Birincisinde “1” bütüne “1” bütün eklendiğinde “2” bütün elde ediliyor. Ancak “1” bütün “2” ile bölündüğünde yine “2” bütün elde ediliyor olacaktır. Bu durumda birbirine zıt olan bölme ve toplama nasıl aynı sonuca götürüyor? Bu anlamda gayrılık ifade eden bir şeyin bölünmesi ve eklenmesi nasıl aynılık ifade eden iki bütünü oluşturuyor sorusuna şu şekilde cevap verilebilir:

(1) Explanandum: Daha önceden bir bütün olan bir şeyin iki bütün haline getirilmesi.

Olası Açıklama: Bir olan şeyi ortadan ikiye bölme.

(2)' Explanandum: Daha önceden bir bütün olan iki şeyin bir bütün haline getirilmesi.

⁶⁵ Platon, **a.g.e.**, 1943, 96c-97b.

Olası Açıklama: İkinci şeye bu birinci şeyi ekleme.

Doğal açıklamayı kabul edenlere göre birbirine zıt olan açıklamalar aynı olgu için geçerli olamaz.

Bu durumda Platon'un kendi sözleri ile yola çıkıldığında temel iki ilkeyi belirlediği görülür:

İlke 1: Birbirine zıt olan iki şey aynı şeyi açıklayamaz

İlke 2: Aynı şey birbirine zıt olan iki şeyi açıklayamaz.⁶⁶

Burada günümüz terminolojisi ile Antik Yunan terminolojisi arasındaki farklılıklara dikkat çekilmesi gerekmektedir. Örneğin antik dönem anlayışı için Uzunluk ve Kısalık, formları birbirine zıttır. Günümüzde ise bu iki kavram zıtlık barındırmaz. Platon için de günümüz anlayışıyla uygun biçimde zıtlık barındırmadığı söylenebilir. Platon uzunluk ve kısalık gibi formların şeylerin birbirine göre nasıl olduklarını belirlediğini söyler. Fakat r, s, ve t şeklinde üç adet şeyin birbirine göre farklı boyları olduğu ve aynı anda bir yerde bulunduğu ifade edildiğinde, bunların r, s'den uzun, s, t'den uzun ise bu durumda s aynı anda hem uzunluk hem de kısalık formuna sahip olması gerekir ki bu durumda iki şeyin karşıtlığı ve çelişkisi ancak özel tanımlamalarla sağlanabilir. Örneğin çağdaş görüşe göre c, e'nin nedeni ise, ancak c veya e'nin herhangi bir nedensellik önermesi içinde kullanılan doğru tanımlaması içinde doğru olur. Bu durumda 'neden' dediğimiz şey bizim bunu nasıl tanımladığımıza bağlıdır. Burada pragmatik yaklaşım göze çarpmaktadır. Bir tanım üzerinden giderek herhangi bir kavramın içeriği doğrultusunda çelişki ya da karşıtlık aramak pragmatik yaklaşım içerisinde değerlendirilebilir.

⁶⁶ David-Hillel Ruben, **a.g.e.**, 2004, s. 56.

Platon'un, biraz önce bahsedilen ilkeleri kullanırken, temel amacı doğal açıklamanın geçersizliğini ortaya koymaktır. Onun iddiasının temel mantığı herhangi birisi böyle bir açıklamayı kabul ederse aksini de kabul etmelidir, ya da her ikisini de kabul etmemelidir. Ona göre doğal açıklamalar böyle bir olasılığı barındırmazlar, kabul edilebilir bir açıklama Platon'a göre Formlar aracılığıyla yapılabilir.

Bunun dışında Platon için hipotez, açıklama ile sıkı bağlantı içerisindedir.⁶⁷ Bunu göstermek için Menon diyalogunda kullandığı ilkeden bahsedilebilir. Menon diyalogunda "Erdem öğretilir mi?" sorusuna erdemin ne olduğunu tanımlayarak başlamak yerine, olayı dolaylı yoldan ele alır:

"...demek şimdi, eğer yanılmıyorsam, ne olduğunu bilmediğimiz bir şeyin nasıl olduğunu araştırmaya koyulacağız, yalnız, senin yüceliğinden bir şey eksilmesini istemem ama bana şu lütufta bulun: erdemin öğrenilip öğrenilemeyeceğini bir varsayıma dayanarak incelememe izin ver. Burada «varsayım» kelimesini geometri bilginlerinin aldıkları anlamda kullanıyorum. Onlara falan üçgen filân dairenin içine çizilebilir mi? diye sorulsa şöyle cevap verirler: «Bu şeklin yüzeyi oraya uyar mı uymaz mı henüz bilmiyorum. Yalnız, bunu belirtmek için bir varsayıma dayanılarak şöyle düşünülebilir: şu şartlarla, sonuç şöyle olacaktır, başka şartlarla, başka bir sonuca varılacaktır İşte ben de üçgenin daire içine çizilip çizilemeyeceği sorusuna böyle varsayım yoluyla cevap verebilirim.» Erdem için de böyle olacak. Henüz ne olduğunu, nasıl bir şey olduğunu bilmediğimize göre, bunun öğrenilip Öğrenilemeyeceği üzerinde ancak bir varsayıma dayanarak düşünebiliriz:

⁶⁷ R. J. Hankinson, a.g.e., 1998, s. 103

erdem öğretilbilir yahut öğretilemez olduğuna göre ruha ait şeylerin hangi cinsindendir?⁶⁸

Bu anlatımı sembolik olarak ifade etmek gerekirse: Belirli bir p olayını bilmek istediğimizde, p olayı doğrudan araştırmaya elverişli değilse, o p olayı yerine araştırmaya elverişli olan ve p olayı ile eşdeğer gördüğümüz bir s olayını ele alırız ve bu durumda p olayı için doğru olan s olayı içinde doğru olur.

Bu işlem geometride kullanılan analiz yöntemi olarak adlandırılır. Önce herhangi bir problemten (p olayı) başlanır (teorem), bu p olayının doğru olduğu durumlar gösterilmeye çalışılır ve bunun için p olayının doğru olmasını sağlayacak bir örüntü oluşturulur (aksiyom), sonra bu aksiyomlardan yola çıkarak gerçek teoremlere ulaşılır.

Elbette analiz yöntemi basitçe, özel bir problemi daha üst bir teoreme indirgeme olarak nitelendirilemez. Çünkü örnek vermek gerekirse Pythagoras teoremi özel bir üçgen için (dik açılı üçgen) geçerli olan durumun tüm üçgenler için değil, sadece aynı özellikte olan yani tüm dik üçgenler için geçerli olacağını söylemektedir. Bu niteliksel bir durumun (dik üçgen olma durumu) tüm üçgenlere değil, sadece niteliksel olarak aynı olan ve niceliksel farklılıklara sahip olan tüm üçgenler için geçerli olması anlamına gelir. Aslında bilimsel yöntemin ilkel modüllerini oluşturduğu iddia edilebilecek olan Platon, bu açıdan bakıldığında özel bir durumun tüm diğer özel durumlar için geçerli olacağını söyleyen analiz yöntemini geometriden alarak tüm bilgi türleri için oluşturmaya çalışmıştır. Platon “geometri ile uğraşanlar, tek ya da çift sayı, düzlemsel şekiller, açılar gibi temele aldıkları bir takım ilkelerden hareket ederek, onların varlığı ile ilgili bir

⁶⁸ Platon, **Menon**, Çev. Adnan Cemgil, Ankara, 1942, 86e - 87b.

gerekçelendirme yapmadan, bir takım sonuçlara ulaşmaya çalışırlar”⁶⁹ diyerek kendi yöntemi konusunda da ipuçları vermektedir.

Bütün bunlardan sonra hipotetik analiz yönteminin Antik Yunanda geometri usulü ile birçok ortak noktası olduğu bilindiğine göre ve hipotetik analiz yöntemi; bilinmeyenleri, bilinenlere indirgeme olarak da tanımlanabileceğine göre, burada Platon’un yöntemi; bir hipotezin ortaya konulması (ki bu hipotez aksiyomatik bir takım ilkelerle desteklenmiştir) sonucunda araştırmaya elverişli olmayan bir konu hakkında “indirgeme yapılarak” bir açıklama ileri sürme şeklinde özetlenebilir.

2. 3. 3. Theaitetos Diyalogu

Yukarıda da kısaca değinildiği üzere Platon’un bilgi kuramını anlamak bir noktada açıklamanın ne olduğunu anlamak demektir. Bunun için de Theaitetos adlı diyalogunun (201d-210b) pasajları arasında yaptığı mülahazalara değinmekte fayda vardır. Platon bu diyalogda bilgi konusunu tartışır, ancak açıklama ve bilgi arasındaki yakın ilişkiyi verdikten sonra bunların her ikisinin epistemik ya da en azından epistemik görünümlü kavramlar olduğunu, bilgi ile ilgili verdiği tanımlamalardan da bunun bir yere kadar açıklama ile doğrudan ilişkili olduğunu görmek şaşırtıcı olmaz. Platon’un “bir konu hakkında açıklama veremeyen bir kimsenin bu konu hakkında bilgisi yok demektir”⁷⁰ ifadesi, açıklanabilirlik ve açıklanamazlık, bilinebilirlik ve bilinemezlik kavramlarını eşdeğer gördüğü anlamına gelmektedir.

⁶⁹ Platon, **Devlet**, Çev., S. Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 59.

⁷⁰ Platon, **Theaitetos**, Çev. Macit Gökberk, Ankara, 1945, 202b.

Bu diyalogun başında Platon, Theaitetos'un ağzından "bilgiyi": "Bir kanıt/açıklamaya (logos)* dayanan doğru sanı"⁷¹ olarak tanımlamaktadır. Çağdaş bazı epistemolojik kaynaklarda da Platon'un bilgiyi "doğru sanının gerekçelendirmesi olarak"⁷² tanımladığı görülmektedir. Ancak "kanıt/açıklama" yapısı gereği "gerekçelendirmekten" daha fazlasıdır. Örneğin doğru bir p sanısı, güvenilir bir kaynaktan alındıysa gerekçelendirmesi yapılabilir. Ancak Platon'un "kanıt" olarak nitelendirdiği şey, aslında açıklama olarak adlandırdığımız şeydir.

...bizi ve başka şeyleri teşkil eden ilk öğelerin kanıtları/açıklamaları olamayacağını bazı kimselerin söylediklerini ben de işittiğimi sanıyorum. Kendinden veya kendiliğinden var olan her şeye sadece bir ad verilebilir; hakkında başka hiçbir şey söylenemez; ne var olduğu iddia edilebilir ne de var olmadığı. Zira böylece onlara varlık veya yokluk bağlanmış olur; hâlbuki yalnızca onu zikretmek istiyorsak, kendisine başka hiçbir şey katmamalıyız. Gerçekten onlara hiçbir vakit ne "kendisi" ne "şu" ne "her biri" ne "yalnız" ne "bu" ne de bu türlü herhangi bir şeyi eklememeli; zira her yerde kullanılan her şeye eklenen bu kelimeler, eklendikleri şeylerden başka şeylerdir. Fakat ona dair bir şey söylemek mümkün olsaydı, ona ait bir kanıtla imkân olsaydı, hiç katıksız ifade edilebilirdi. Hâlbuki bu ilk öğelerden herhangi birini bir kanıtın yardımı ile ifade etmek imkânsızdır; zira bunlar ancak kendi adlarıyla çağrılabilirler; bir ad: işte onların biricik mülkleri, buna karşılık, bunlardan birleşmiş olanlar, esasen birleşik oldukları için, aynı şekilde adları da

* Logos, Platon'da bazen kanıt bazen ise açıklama olarak kullanılmıştır. Türkçesinden faydalandığımız Theaitetos adlı eserin çevirisinde logos, kanıt anlamında kullanılmakla beraber 202b, 208b, 208d, 209a, 210a numaralı pasajlarda açıklama terimi "kanıt" şeklinde çevrilmiştir.

⁷¹ Platon, **a.g.e.**, 1945, 202c.

⁷² Timothy Chappell, "Plato on Knowledge in the Theaetetus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/plato-theaetetus/>

birleşerek bir kanıt olurlar; zira kanıtların bütün özü adların birleşmesinden ibarettir. Demek oluyor ki, öğeler kanıtsızdırlar. Bilinemez fakat algılanabilirler; birleşik şeyler ise bilinebilir, ifade edilebilir ve doğru sanı olarak düşünülebilirler.⁷³

Buradan da anlaşılacağı üzere Platon açıklama ile ilgili iki sorun üzerinde durur. Birincisi; açıklamanın kendi içinde anlaşılamaz bir noktaya kadar geriye götürülüp götürülmeyeceği, ikincisi de; bir şey ile ilgili açıklamaya sahip olmanın, bu şeyin bilgisi için gerekli olan ek bir öge olup olmaması ile ilgilidir. Platon açıklamada geriye gitme sorununu, bu geriye gitmeyi sonlandırmakla ilgili spesifik bir kuram temelinde ele alır. Bu kurama göre açıklama yapmak, bir şeyi en son bileşenlerine kadar ayrıştırmak ile aynı anlama gelmektedir. Karmaşık yapılar en basit bileşenlerine kadar çözümlenmelidir. Bu karmaşıklık çözümleme ile açıklığa kavuşur. Nihai basitliklere inildiğinde ise daha fazla çözümlenemeyecek ya da ayrıştırılamayacak olmasından dolayı bunlar anlaşılmazdır. Bu durumda Platon, en son basitlik noktasında açıklamanın da durması gerektiğini belirtir.

“Diyelim ki Sokrates adının ilk hecesi hakkında sana şunu soruyorlar: aziz Theaitetos, söyle bakalım SO nedir? Ne diye cevap verirsin”⁷⁴, bu soruyu Theaitetos: “S ile O diye”⁷⁵ cevaplar. Bunun hece hakkında bir açıklama olduğunu kabul eden Platon, aynı şekilde “S” nin açıklamasının olup olmayacağını sorduğunda aldığı cevap: “Nasıl olur da bir öge gene bir öge ile ifade edilebilir? Zira S sessiz bir harftir. Sadece bir gürültü dilin bir fısıltısıdır. O halde bu harflerle açıklanamaz demek tamamıyla doğrudur”⁷⁶ olur.

⁷³ Platon, **a.g.e.**, 1945, 201e-202c.

⁷⁴ Platon, **a.g.e.**, 1945, 203a.

⁷⁵ Platon, **a.g.e.**, 1945, 203b.

⁷⁶ Platon, **a.g.e.**, 1945, 203b.

Platon bundan sonra bir dilemma ortaya koyar: Karmaşık yapılar ya öğelerinin bir toplamıdır ya da parçaların toplamından farklı yeni şeylerdir. Birincisi geçerli olduğunda, tüm yapıyı bilen ve açıklayabilen birisi, öğelerini de bilmek zorundadır; “parçaların toplamının, bütünle aynı şey olduğu düşünülüğünde, harfler hecelerden ne daha az ne de daha fazla bilinebilir ve anlaşılabilir değildir. İkincisini, yani parçaları olmayan şeyin çözümlenemeyeceği düşüncesi ele alındığında ise heceler basitliklerdir ve aynen harflerde olduğu gibi anlaşılabilir ve bilinemezdir”⁷⁷. Eğer hece, parçaları olmayan bir bütün ise heceler ve harfler, aynı derecede açıklama için yetersizdir ve bilinemez. Çünkü en son bileşenlerine ayrılmış bir şeyin açıklaması yapılamaz.

Bu dilemmanın birinci ucunda Platon aşağıdaki ilkeye dayanmaktadır:

Eğer x , bir bütünse ve $p_1 \dots p_n$ onun bütün parçalarını oluşturuyorsa ve eğer x , $p_1 \dots p_n$ ise, o halde her bir $p_1 \dots p_n$ anlaşılır ise x anlaşılırdır.⁷⁸

Buradan; genel mantık ilkesi olarak görülen “özdeşlik ilkesi” temele alındığında, anlaşılabilir parçalardan anlaşılabilir bir şey elde edilemez düşüncesine ulaşılmaktadır. İkilemin bir ucunda “bütün parçaların toplamıdır, ancak ve ancak her bir parça anlaşılabilirse bütün de anlaşılabilir” önermesi yer almaktayken, Platon’un bu düşüncesi onaylanmak zorundadır. Ancak Platon; bütün anlaşılabilir ise, sadece parçaların toplamının da anlaşılabilir olduğunu değil, her bir parçanın da anlaşılacak zorunda olduğunu söyler. Bu durumda da, eğer bütünün parçaları bir özellik taşıyorsa

⁷⁷ Platon, **a.g.e.**, 1945, 203c – 205c.

⁷⁸ David-Hillel Ruben, **a.g.e.**, 2004, s. 73.

ancak ve ancak bütün de o özelliği taşır, bu durum açıkça bir terkip hatası olarak görülmektedir.⁷⁹

İkilemin diğer ucunda bütünün, parçaların toplamından daha fazlası olduğu iddiası yer almaktadır. Bu durumda bütün yeni yapılar olarak adlandırılabilir. Platon bu durumu şöyle ifade etmektedir:

O halde, şu şimdi söylediğimizi kabul etmiş olalım: hece birbirine uygun olan öğelerden teşekkül eden bir tek toplu bir bütündür. Çünkü parçaları olsaydı, bütün de parçaların toplamı olurdu.⁸⁰

Platon burada; bütünün, parçaların toplamından daha fazlası olduğu, dolayısıyla onun varlığının sine qua non olarak ortaya çıktığını söylemektedir. Buradan da aynı öğeler gibi meydana gelen birleşik yapının da bilinemez ve açıklanamaz olduğu sonucu çıkarılabilir:

“Hatırlıyor musun dostum, biraz önce şu sözün doğruluğunu tasdik etmiştik: Başka şeylerin teşekkül ettiği ilk öğeler için bir kanıt/açıklama yoktu. O halde hece birkaç harften teşekkül etmiştir; o harfler de parçalardır; demek ki hecelerle harfler aynı derecede bilinebilir ve ifade edilebilirler, çünkü “parçaların toplamı” ile “bütün” aynılığı meydana çıkarmıştır... Fakat bir ise, bölünemezse, hece de tıpkı harf gibi ifade edilemez ve bilinemez olacaktır. Zira aynı sebep aynı neticeyi doğurur.⁸¹

Bütün bunlardan sonra Platon, logos’a dayanan doğru sanı olarak başta tanımladığı bilgiden yola çıkarak, logos’un mahiyeti hakkında üç belirleme yapar:

“a) düşüncenin dilde yansıması,

⁷⁹ David-Hillel Ruben, **a.g.e.**, 2004, s. 73.

⁸⁰ Platon, **a.g.e.**, 1945, 204a.

⁸¹ Platon, **a.g.e.**, 1945, 205e.

b) öğeler yoluyla bütüne erişmek,

c) konuyu bütün başka şeylerden ayıran bir işaret göstermek.”⁸²

İlk ikisi ile verdiği örnekler yukarıda anlatılmıştı. Üçüncüsü, Platon’un kısırdöngüden kurtulma yolu olarak gördüğü özelliktir. Ancak ona göre herhangi bir şey hakkında açıklama yapılmış bir bilgiye sahip olmak “sadece sanıyla bilmek değil fakat farkı da bilmek”⁸³ olarak tanımlanırsa, açıklama katılmış doğru sanı olarak bilgiyi tanımlamak yine yetersiz olacaktır ve Platon yine aporetik bir biçimde diyalogu şu şekilde sonlandırır: “Böylece bilgi, ne algıdır, ne doğru sanıdır, ne de kanıta dayanan doğru sanıdır.”⁸⁴

Kısaca özetlemek gerekirse; Platon’da bilgi Antik Yunan düşüncesi adına çok önemli bir gelişme addedebileceğimiz tarzda değişmez ve kalıcı bir özellik gösterir. Çünkü Platon *Menon* diyalogunda “Bütün bunlarda özdeş olanın ne olduğunu öğrenmek istediğimi anlamıyor musun?”⁸⁵ diye sorarak Menon’dan, erdemin ne olduğu ile ilgili sorusuna, bilginin anlaşılabilir olması için tanımlanacak şeyin aslında tüm istenen şeylerde ortak olanın, değişmez olanın yansıtılması şeklinde olması gerektiği cevabını almak istemektedir. Çünkü “Platon için ‘değişme’, ‘bozulma’ ile eş anlamlıdır; bu da maddesel şeyler için söz konusudur. Maddesel şeyler de duylara konu olurlar. ‘Değişmeyen’, dolayısıyla da kusursuz olan önemlidir. Çünkü bu maddesel değil zihinsel olandır; ‘değişmeyen’ duylara değil, zihne konu olur”⁸⁶. Daha önce Platon’un üç ontolojik seviye belirlemesi yaptığı hatırlanacak olursa buna uygun olarak epistemolojik olarak üç bilgi türü sunması

⁸² Platon, **a.g.e.**, 1945, 208c.

⁸³ Platon, **a.g.e.**, 1945, 210a

⁸⁴ Platon, **a.g.e.**, 1945, 210a.

⁸⁵ Platon, **a.g.e.**, 1942, 75b.

⁸⁶ Cemal Güzel, “Platon’un Bilgi Görüşü”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, C. 20, Sayı: 2, s. 105-115

gerekmektedir bunlar da:“Birincisi episteme’nin algı (aisthesis) olduğu, ikincisi doğru sanı (alethes doksa) olduğu, üçüncüsü de temellendirilmiş doğru sanı (alethes doksa meta logou) olduğudur.”⁸⁷

Platon Menon’da bilgi kuramı açısından erdemin öğretilabilir bir şey olup olmadığı ile ilgili tartışmada erdemin bir Tanrı vergisi (technē) olduğu için öğretilmeyeceğini, dolayısıyla da özünün kavranamayacağını ve açıklanamayacağını ama bilinebilir (başkaları için doxa, ona sahip olan birisi için ise epistēmē düzeyinde bilinebilirliği kastetmektedir) bir şey olduğunu dile getirmekteydi. Bunun dışında retoriğin öğretilen bir şey olduğu için basit marifet (empeiria) sayılabileceğini, dolayısıyla bir erdem olmadığını ifade etmekteydi. Bunu söylerken de bir taraftan Sofistlere gönderme yaptığı açıkça görülmektedir.

Platon’da bilgi, açıklama ile eşdeğer görülmekle beraber bunların nitelikleri konusunda kendisinin bir uzlaşıya vardığını söylemek güçtür. Bilginin ancak bir bütün olması Platon’u tatmin edebilir, çünkü ancak bu anlamda söz konusu olan şey anlaşılabilir bir şey olur. Bu ister herhangi bir kavramın çözümlenmesi sürecinde olsun isterse herhangi bir olgu ya da olay karşısında olsun, parçası olmayan bir şeyi ortaya koymak o şey hakkında bilme ya da o şeyi açıklama yetisine sahip olmak dolayısıyla onu anlamak anlamına gelmektedir. Bu görüş aslında holist bir bakış açısının ipuçlarını vermektedir. Bu holist (bütüncül) bakış açısı, Platon’un Kharmides diyalogunda tıp alanından verdiği örnekle daha rahat bir şekilde anlaşılabilir. O bu diyalogda Hipokratik bir yöntemi benimseyerek tıp alanından şu örneği vermektedir: “Gözündeki ağrı şikâyetiyle hekime giden bir hastayı, alanında uzman olan hekimler muayene ederken sadece ‘ağrıyan gözle’ ilgilenmezler. Önce

⁸⁷ Platon, **a.g.e.**, 1942, s.107.

tüm başı hatta tüm vücudu incelerler. Çünkü onlar için parça, bütün iyi olmadıkça iyi olamaz, böylece tıp gerçek bir açıklama ve anlama sağladığı için saygın bir bilim olarak nitelendirilebilir.”⁸⁸ Ancak Platon için tüm tıp çalışmaları aynı özellikte değildir. Nitekim Yasalar adlı diyalogunda da bu görüşünü destekleyen bir takım önermeler ileri sürmektedir: “İki tür tıp çalışması yapılabilir, birincisi; her ne kadar sonuçları kesin de olsa sadece deneyimlere dayandığından, mevcut sorunla ilgili nedensel bir anlayış ortaya koyamaz, bu yüzden basit bir çalışma olarak adlandırılır. Oysa ikinci tür tıp çalışmaları bilimsel olarak o sorunun doğası ile ilgilenir yani bedenin tüm doğasını araştırır, aynen bir filozofun kendi alanında yaptığı gibi bir hekim de hastalığın kökenlerini bulmaya çalışır.”⁸⁹

3.3. 4. Timaios Diyalogu

Platon’un diyalogları, açıklamaları; düzenliliğin nedenleri ve ilkelerine hem doğru hem de uygun bir biçimde başvurma yoluyla, verilen bir şeyin yapısı, karşılıklı ilişkisi, işlevleri veya koşullarını anlaşılır kılan tamamlanmış anlatılar olarak tanımlamaktadır.⁹⁰ Platon, konusu ve doğruluk iddiaları açısından açıklamaları ikiye ayırır; birisi doğru açıklamalar diğeri ise olası açıklamalardır. Doğru açıklamalar (alethos logos) akıllı şeyler olarak davranırken, doğruluğu kendi içinde ve kendinden bir şey olarak diğeri açıklama türü için özel bir ölçüm yapmayı sağlar. Olası açıklamalar (eikōs muthos) fiziksel şeyleri açıklar, kendiliğinden doğrulukları yoktur, ancak doğru açıklama ilkelerine göre kurulduğunda doğruluk kazanırlar.

⁸⁸ Platon, **Kharmides**, Çev. Nurettin Ş. Kösemihal, MEB Yayınları, Ankara, 1965, 156e.

⁸⁹ Platon, **Yasalar**, Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, 720b

⁹⁰ A. F. Ashbaugh, **Plato’s Theory of Explanation**, State University of New York Press, 1988, s. 8

Platon Timaios'taki düşüncelerini kesin olarak değil, akla en yakın olan olasılık olarak ileri sürmektedir. Ona göre ancak bir Tanrı, doğal dünyayı kesin olarak bilebilir, çünkü doğal dünya durmadan değişen bir dünyadır, durmadan değişen bir dünyada da kesin gerçekleri değil, ancak akla yakın olasılıklar vardır. İyi bir yöntem bu olasılıkları yüksek bir gerçeklik düzeyine vardırabilir ama değişmez idea bilgisiyle değişen nesnelerin bilgisi arasında her zaman bir uçurum vardır. Bu açıdan Timaios bir mitostur, ancak akla yakın bir mitos.⁹¹

“... işte benim üzerinde yürümek istediğim yol. Ben şimdi her şeyin ilkesinden ya da ilkelerinden söz edecek değilim... başlarken söylediğim sözlerle, yani akla yakın olan açıklamaların değeriyle yetinip başlangıçtan beri yaptığım gibi, her olay ya da bütün üzerine ileri sürülen açıklamalar gibi, belki de onlardan çok daha akla yakın açıklamalar vereceğim. Öyleyse, söze başlamadan önce, bizi garip, anlamsız açıklamalardan kurtarsın, akla yakın öğretilere doğru götürsün diye bir kez daha Tanrı'yı yardımımıza çağıralım ve konuşmamızı sürdürelim.”⁹²

Platon Timaios'ta açıklama ve anlama arasındaki ilişkiyi de yukarıda bahsedilen bağlam içerisinde ele alır. Timaios diyalogu evrenin yapısı ve oluşumu hakkında bilgi vermektedir, ancak bu bilgi daha önce de değinildiği üzere kesin değil akla yakın olarak nitelenen olası açıklamalar (eikōs muthos) şeklindedir. Ancak bu ifade, söylediği şeylerin bir hikâyeden ibaretmiş gibi anlaşılması gerektiği sonucunu vermez. O bunu söylerken daha çok kendi kanısını dile getirdiğini söylemektedir. Çünkü bu görünen evren, İlahi zanaatkârın, Demiurge'un, Sanatçı'nın, zihnindeki o mükemmel tasarımın bir benzeri ya da temsilidir. Dolayısıyla o mükemmel tasarımın

⁹¹ Platon, **Timaios**, Çev. Erol Güney, Lütfi Ay, MEB Dünya Klasikleri, 2001, Açıklamalar, s. 116.

⁹² Platon, **a.g.e.**, 2001, s. 52.

sadece bize görüldüğü kadarına sahibiz. Ancak onun Sanatçısı yoktan var eden bir varlık değildir.

Sonuç olarak Platon'un açıklama ve anlama ile ilgili olarak söylediği şeyleri kısaca özetlemek gerekirse: Açıklama, bilgi ile eşdeğer görülmektedir. Ancak burada bahsedilen bilgi doğru sanı (doxa) olan değil kesin ve değişmez (epistēmē) olan bilgidir. Bir şeyi anlamak ya da o şey hakkında epistēmē sahibi olmak açıklayıcı bir bilgiye sahip olmak anlamına gelir; yani o şeyin 'neden'inin bilgisine sahip olmak demektir. Bir şeyi anlamak, o şeyi, şeylerin genel yapısına uyumlu şekilde görmek demektir, yani o şeyin açıklandığının farkında olmasıdır.

2. 3. Aristoteles'te Açıklama

Aristoteles'in, felsefe tarihindeki en önemli simalardan birisi olduğu çoğu kişi tarafından tartışmasız kabul edilmektedir. Mantıktan psikolojiye, siyasetten edebiyata, biyolojiden kozmolojiye geniş bir yelpazede kendi dönemine kadar olan bilginin hemen hemen tamamını kuşatan muazzam bir bilgi birikimine sahip olmakla beraber kendisinden sonraki bilim anlayışını tarihte çok az örneği olacak şekilde etkilemiştir. Onun ifade gücü, sistemli çalışmaları ve yenilikçi yaklaşımı yaklaşık iki bin yıl boyunca bir otorite olarak anılmasını sağlamıştır. Bu otoriter vasfının altında yatan bilim adamı kimliği olmakla beraber, bu bilim adamlığı kimliğini oluşturan şey; disiplinli, düzenli ve sistemli bir biçimde topladığı bilgilerden kesin sonucu çıkarmak için kullandığı yöntem olmuştur.

Kendisinden önce felsefede, önce doğa (doğa filozofları) sonra insanla ilgili pratik sorunlar araştırılmış (s sofistler), Platon bunlara bir de zihnin işleyiş biçimi

olan ve kendisinden önceki felsefi tartışmalardan yola çıkarak oluşturduğu diyalektiği⁹³ eklemiştir. Aristoteles bunların yanına bir dördüncü olarak mantığı⁹⁴ koymuş, öncelikle bilimin ne olduğu ve yapısı üzerine bir araştırmanın yapılması gerektiği üzerinde durmuştur (her ne kadar sofistler ve Sokrates de bu konu ile ilgilenmiş olsa da bunu sistemli bir biçimde gerçekleştiren Aristoteles olmuştur). Böyle bir araştırma Aristoteles için kıyas kuramı⁹⁵ olmaktadır.

⁹³ Platon için diyalektik ve felsefe aynıdır ve bunun kaynağı olarak da; Devlet diyalogunda Platon'un diyalektikçiyi "her şeyin özünün bilgisine ulaşandır" (Devlet, 534b). 'Öz bilgisi', diyalektikçinin bilgisidir (Devlet, 534b, 484d) şeklinde tanımlaması gösterilmektedir. Ancak "her şeyin özünün bilgisi" birisini diyalektikçi yapmaz; diyalektikçi aynı zamanda o bilginin temellendirmesini de yapar (Devlet, 533c-d). Bu bağlamda, Platon'un betimlemelerinde diyalektikçi ile filozof aynı kişidir; çünkü "filozof hiç değişmeden kalan şeye varabilen insandır" (Devlet, 484a-b). Buna göre her şeyin özünü bilen filozofla (Devlet, 484d) her şeyin özünün bilgisine ulaşmaya çalışan diyalektikçi (Devlet, 534b) aynıdır. Ancak diyalektiği bir metot olarak uygulayan ve onun ilkelerini ve işlevini belirleyip tanımlayan Aristoteles olmuştur. Aristoteles Topikler'de diyalektiği bilimsel bilgiyi olanaklı kılacak metot olarak tanımlar. Bu açıdan bakıldığında Aristoteles için bilimler kendi ilkelerini keşfedebilecek usamlama yapısına sahip değildir. Diyalektik, bilimler için ilk ilkeleri keşfeder. Bu açıdan bakıldığında bilimsel bilgi (episteme apodeiksis) diyalektik bir yöntem içinde ilerler, çünkü varlığın özünün bilgisi bize kesin bilgiyi verecektir, yani "varlık olarak varlık"ın (being qua being) bilgisi. Bu bilgi de "neden?" sorusuna verilecek cevabı içermektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken Aristoteles'in diyalektiği iki farklı biçimde aldığıdır: Bir yöntem olarak ve bir usamlama biçimi olarak. Yöntem olarak diyalektik bilimler için ilk ilkeleri keşfederken, usamlama biçimi olarak bir tür doğrulama aracıdır, kanılardan hareket eden ve ileri sürülen savı tutarlılık ve çelişki açısından inceleyen bir usamlama aracıdır. Yani Aristoteles, diyalektiği bir taraftan kıyas türlerinden biri olarak alırken, diğer taraftan kıyası diyalektiğin bir tasım biçimi olarak almaktadır. Ama dikkatli bakıldığında diyalektik yöntem ve kıyas Aristoteles epistemolojisi içinde karşıt değil, aynı problemi farklı noktalarda çözmekle görevli çözümleme yöntemleridir.

⁹⁴ Aristoteles'in *Topikler* ve *Birinci Analitikler* adlı eserlerinde ortaya koyduğu mantık sisteminin temel biçimsel özellikleri hakkında kısaca şunlar söylenebilir: Mantık önermeler hakkındadır. Herhangi bir cümlemin önerme olması için doğru ya da yanlış değere sahip olması gerekir. O halde bir önermenin bir olgu ya da durumu evetlemesi ya da değillemesi gerekmektedir. Önermeler basit ya da bileşik olabilir. Basit önerme bir konu ve yüklemden oluşur. Örneğin "Sokrates insan-dır" önermesinde konu edilen Sokrates ve ona yüklenen insan olmaktır. Her önerme ya bir cinsi, özelliği, ya da ilineği gösterir. Ayrım da cinsle ilgili olduğu için cinsle birlikte değerlendirilir. Özü gösteren bölüme de tanım adı verilir. Bu öğeler, bir konunun ya da önermenin en genel yüklemeleridir. Bu yüklemeler listesi aynı zamanda önermelerin de sınıflandırmasını oluşturmaktadır. Bileşik önermeler ise basit önermelerin (ve, veya, ise, ancak gibi)eklemlerle birleştirilmesi sonucu oluşur. Önermeler tümel ya da tikel olabilir. Aristoteles mantığı "tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz" şeklinde dört tip önermeyi kapsar. Bu dört tip önerme "bütün, bazı ve hiçbir" şeklinde üç farklı kipte kurulur, bunlar da apodeiktik, azetorik ve problematik olarak adlandırılır. En az iki önerme ve bir sonuçtan oluşan önermeler bütününe tasım/kıyas adı verilir. Bunları Aristoteles "basit, bileşik ve düzensiz" olarak üç farklı gruba ayırmıştır. Basit kıyas içerisinde yer alan, kesin kıyas ve onun bir alt parçası olan kategorik kıyas, onun da ilk biçimi olan AAA, Aristoteles'e göre kesin bilgi veren mantıksal biçimdir.

⁹⁵ Aristoteles'in kıyas kuramı ontolojik karşılığından ve metafizik yorumlardan arındırılmış bir Platon'un bölme yöntemidir. Bu anlamda Aristoteles'te bölme, kaplamı daha geniş olandan yani her

Aristoteles için “bir şeyin bilgisi ancak o şeyin nedeni bilindiği zaman elde edildiğinden”⁹⁶ ve bunu bize sağlayan da kıyas olduğundan öncelikle, Aristoteles’te bilgi konusunun ne olduğu tartışılacak, sonra bilgiye ulaşmada ve onun denetlenmesinde en önemli araç olan diyalektik yöntemi ele alınacak ve ardından kesin bilgiye götüren tanıtılama (apódeiksis) kuramı hakkında bilgi verilecek ve en son olarak da nedene atfettiği önemden ötürü dört neden doktrini temelinde açıklama görüşü ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Aristoteles mantığının en güçlü tarafı kıyas ve kıyas türleri ile ilgili ortaya koyduğu çalışmalardır. Aristoteles’e göre akıl yürütme biçimi olarak kıyas üç durumda yapılır:

(1) Olası doğrulardan, genel kanılardan ya da varsayımlardan hareketle kurulan bir akıl yürütme (logismós).

(2) Gündelik karşılaşmalarda doğru-yanlış hakkında karar vermedeki akıl yürütme.

(3) Bilimler için ilk ilkeleri keşfedip onu kendi doğru ilkelerine dayandıran akıl yürütme.⁹⁷

Birincisinde; bir kıyas oluşturmak için kanılardan (endóksa)⁹⁸ hareket ederek, akıl yürütmede bulunmak, bunu yaparken de çelişkiye düşmemek gerekmektedir. İkincisi daha çok sofistikt tartışmalarda karşı tarafın görüşlerini

bir nesnede tümel olarak bulunan cinsten, cinsin taşıyıcısı olan teke kadar sürdürülen bir işlemdir. “O halde her birinin kaplamı nesneden daha geniş olup da hepsinin toplam kaplamı nesneden daha geniş olmayanları elde edecek ilk yere değin nesnenin böyle yüklenenlerini almak gerekir, çünkü nesnenin özünün bu olması zorunludur.” Aristoteles, **İkinci Çözümlemeler**, Çev. Ali Houshiary, YKY, 2. Baskı, 2005, 96a.

⁹⁶ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 72b.

⁹⁷ Aristoteles, **Topikler**, Çev. H. Ragıp Atademir, MEB Yay., İstanbul, 1996, 100b-101a.

⁹⁸ Aristoteles’te kanı (endóksa) kabul edilebilir genel kanılar, ünlü filozoflara ait varsayımlar, ya da çoğunluğun doğru kabul ettiği genel doğrular olarak anlaşılmaktadır.

çürütmek ve kendi görüşlerini kabul ettirmek için kullanılır. Son durum, kıyası, çözümleyici yöntemsel bir akıl yürütmeye dönüştürür. Böyle yapıldığında, yani akıl yürütmeler kanılardan (endókxa) başlarsa diyalektik, ilk ilkelerden (arkhê) başlarsa tanıtılma⁹⁹ (apódeixsis) olarak adlandırılır. İlk ilkeler, doğruluklarını başka şeyden değil, kendilerinden alan öncüllerdir. İlk ve doğru ilkeler başka şeylerin ilişkilerinden çıkartılmayacağı için açıklanmasına ya da niçin ve nasıl olduklarını araştırmaya gerek yoktur. Çünkü bu ilkelerin ‘niçin’lerini (dioti) araştırmak gerekmez; bu ilkelerin her biri kendilerinden doğrudurlar. Kendinden doğru ve ilk oldukları için de inanma ve ikna olmadan başka bir şeye gerek duymazlar.¹⁰⁰ Tanıtlamada kullanılan öncüller ilk ve zorunlu olmalıdır. Burada ilk olmaktan kasıt, nesneye ilişkin bilginin ilineksel ve sofistike tarzda olmayıp, nesnenin özüne ilişkin olmasıdır. Bir çeşit kıyas olarak tanıtılma ya ilk ve zorunlu olanı içermeli ya da kıyasta “ilk olanı tanıtlamak”¹⁰¹ gerekmektedir. Aristoteles’e göre “ayrımları çekip aldıktan sonra yüklenilenin içinde bulunaduran ilktir.”¹⁰²

⁹⁹ Antik Yunanda “ortaya çıkarma, gösterme” anlamında kullanılan tanıtlamayı Aristoteles, *Topikler*, 100a’da “Tasım kendisinde bazı şeylerin olduğu, bunlardan, başka bir şeyin zorunlu olarak çıktığı uslamlamadır. Tasımın dayandığı öncüller, hem doğru hem de ilk olduklarında ya da öncüllere ilişkin bilginiz yine hem doğru hem de ilk öncüllerden geldiklerinde bu bir tanıtlamadır.” Ayrıca *İkinci Çözümlemeler* 71b’de “tanıtılma dediğim, bilgi veren bir tasım; bilgi veren dediğimse, ona göre bilgi edinmemizi sağlayan tasım” şeklinde kısa ama öz biçimde betimlemiştir. Genel olarak tanıtlama, deneyimsel olarak öğrenilmeyen, deneyime önsel olan bir akıl yürütme işlevi olarak kabul edilir. Yani akıl; çelişmezlik, özdeşlik, eşitlik gibi işlevleri değişmez, koşulsuz, a priori olarak kendisinde değerlendirme verileri olarak hazır bulur. Yukarıda verilen alıntıda dikkat çeken nokta her iki kitapta, kıyas yönteminin “tanıtılma” olarak çevrilmiş olmasıdır. Ancak modern mantık tartışmaları, *Topikler*’de “tanıtılma” kavramının kullanılmasını uygun bulmakta ancak, *İkinci Çözümlemeler*’de daha çok “sonuç çıkarma” kavramının kullanılmasını doğru bulmaktadır. Bu durumun kavramsal mı yoksa dilsel bir çeviri sorunu olup olmadığı ise halen tartışılmaktadır. Bkz. James Duerlinger, “Sullogismos and Sullogizestai in Aristotle Organon”, *The American Journal of Philology*, C. 90, S. 3, 1969, s. 320-328.

¹⁰⁰ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 71a-72a.

¹⁰¹ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 74a. İlk ilkelerin ne olduğu ve bunların nasıl elde edileceği Aristoteles’in uslamlaması içinde belirsiz bir sorunsal olsa da, yine de Aristoteles diyalektiği ilk ilkeleri keşfedebilecek bir araştırma metodu olarak uslamlamasının merkezine alır. Böylece diyalektik metot ve bilim, Aristoteles’in epistemolojisi içinde karşıt değil, aynı problemi farklı noktalarda çözmekle görevli çözümleme metotlarıdır; bu yönüyle de birbirlerini bütünlemektedirler. Özellikle de diyalektiğin

Aristoteles mantığının köklerini Platon'un idea öğretisinde bulmak mümkündür. Zira gerçekliğin mümkün olduğu durumda bunun bilgisinin de zorunlu olduğunu göstermek gerekmektedir. Aristoteles'e göre bilimin yapması gereken gerçeklikle kavram arasındaki ilişkiyi yani; kavram olarak bilinmiş tümel'den, tekil'in nasıl sonuç olarak çıktığını göstermektir. Bunun yolu mantıktır; çünkü herhangi bir önerme haline dönüştürülen bir dilsel yargının doğruluğu ve yanlışlığı hem ontolojik bağlamda hem de epistemolojik bağlamda ancak mantıksal çözümleme ile mümkün olur. Aristoteles için mantık, herhangi bir bilim (nedenleri bilmek) için aksiyomlardan (ilkelere) teorem (kanıtlama) türetmek anlamına gelmektedir. Platon için de aslında en üst nedenleri (ideaları) bilmek için en alttaki varlığı bilmek gerekmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'in mantığının iki yönü - 'bilimsel sonuca ulaşma' ve 'ilk ilkelere dayalı kanıtlama'- üstünde Platon'un kavramlarının etkisinin olduğu göze çarpmaktadır.

Aristoteles'in varlık ve bilgi arasında uyum olduğuna inanması, ayrıca açıklama konusunun bilgi konusu ile doğrudan bağlantılı olması Aristoteles'in bilgi kuramına değinmeyi zorunlu kılmaktadır. Öncelikle bilmek hakkında, Aristoteles adına bu soruyu soruştururken “nasıl bilmek” ve “neyi bilmek” şeklinde iki başlık üzerinden gidilebilir. “Neyi bilmek” sorusu üzerinden gidildiğinde Aristoteles için cevap: “Bilimler belli bir nesne, belli bir cins üzerine yoğunlaşır, “bu veya şu” nesneyle uğraşırlar”¹⁰³ şeklinde olur. Konusu belli bir nesne olsa da, o nesne hakkında bilgi sahibi olabilmek için tikel ile tümel arasındaki bağlantının kurulması

karşıtlar içinden geçerek savları çelişmezliğe indirgemesindeki mantıksal işlevi, Aristoteles'in biliminin tutarlılığını sağlamak kadar diyalektiğin tarihi açısından yeni bir görünüm açığa çıkarmaktadır.

¹⁰² Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 74b.

¹⁰³ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 77b

gerekmektedir. Böyle bir bağlantı ancak tanımla¹⁰⁴ mümkün olabilir. Ancak tikel olan tanımın konusu olmadığından tanıtlanamazlar. Aristoteles'e göre bir şey hakkında bilginin olabilmesi için o şeyin tümel bilgisinin bizde yer alması gerekmektedir. Tanım, "Ne'dir?" sorusuna karşılık gelen bir cevaptır. Örneğin "İnsan nedir?" sorusunun cevabı: "İnsan yürüyendir" veya "İnsan düşüner", şeklinde cevaplandırıldığında, yürüyen olmak insan olan dışındaki (örneğin hayvan) bir canlıya da yüklenebileceğinden ilinekseldir. Çünkü insan için yakın ayırım düşünen olmasıdır, yürümek ise uzak ayırımdır. İnsan düşüner demek, aslında yakın cins ve yakın ayırımı dile getirmektir ki bu da öze ilişkin bir tanım yapılmasını sağlar. Öyleyse sadece "ilk bilgiler" tanımın doğasına ait olabilir¹⁰⁵; ilk şeyler de bir şeyin tam olarak ne olduğunu veren bilgiler olduğu için 'öz' kavramı ile anılması kaçınılmaz olmaktadır. Neliğin ne olduğu bildirmek, o şeyin özel yapısını açığa vurmaktır. Neliği, yani cins ve ayırım'ı bildiren ise tanım'dır.¹⁰⁶ Bir şeyin ne olduğunu gösteren ifadenin, bir şeyin tanımı olması, bir şey olmanın ne olduğunu ve onun başka şeylerden ayrılan farklılıklarını belirlemedir.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Aristoteles tanımı şu şekilde anlatmaktadır: "Şimdi, her önerme ve her problem her bir cinsi ya da özelliği ya da ilineği gösterir. Ayırım da, cinsle ilgili olduğu için, cins ile birlikte derecelendirilir. Bununla birlikte, herhangi bir şeye neyin tam uygun geldiğini gösteren onun özüdür bazen de göstermediğinden, önceden söylediğimize uygun olarak iki bölüme ayırılır: özü gösteren bölüme tanım denilir; diğeri ise, genellikle geçerli olan terminolojiye ait özellik olarak söylenecektir." Söylenenlerden hareketle, 'ayırım'a göre öğelerin sayısı dörttür. Bunlar 'özellik', 'tanım', 'cins', 'ilinek'tir". Aristoteles, **a.g.e.**, 1996, 101b.

¹⁰⁵ Aristoteles, **a.g.e.**, 1996, 102b.

¹⁰⁶ Aristoteles, **a.g.e.**, 1996, 103a.

¹⁰⁷ Tanım ve tanıtılma aslında öze ilişkin olduğu için bir özdeşlik kurularak tanım için söyledikleri tanıtılma için de geçerli olur denilebilir. "İnsan düşüner" önermesinde, insan tanımlanan, düşünen ise tanımlayandır. Eğer daha önce verilen bilgilerden yola çıkılırsa "nedir" sorusuna verilen cevabın da bir açıklama sayılabileceği ama betimleyici bir açıklama olduğu düşüncesi temelinde, insan ve düşünen kavramlarının sırasıyla *explanandum* ve *explanans* olduğu söylenebilir. Aristoteles'e göre "gerçek bilgiye nesnelerin özüne cevap teşkil edecek tanımla ulaşılabilirden" bu anlamda tanım; tümel ve tikel arasında bağlantı kurmak şeklinde özetlenebilir. Yani tek tek nesneleri bilmek için o nesneler hakkındaki ortak özellikleri belirleyen genel kavramları bilmek gerekir. Kinikler'in eksiksiz ve doğru bir tanımı olanaksız gördükleri (Metafizik, 1043b;) ya da septiklerin herhangi bir şeyin tanımlanmasını reddettikleri dikkate alındığında, Aristoteles'in Topikler'den (101b 15-25) beri

Diğer taraftan “nasıl bilmek?” sorusuna Aristoteles için üç farklı kavramla karşılık vermektedir. Bunlar sırasıyla eidenai, gignoskein, epistasthai’dır ve bu üç terim genelde “bilmek” olarak çevrilse de aralarındaki fark kabaca şu şekilde ifade edilebilir: Bunlardan -daha önce Fizik’te ontolojik bağlamını tartıştığı bilginin tekil’in bilgisi olarak ele alınması gerektiğini, yani biliyorum diyen birisinin duyumlara konu olan bilginin kesinliği olmasını kabul etmek zorunda olduğuna dayanarak- bilgi hiyerarşisinde “deneyim’e (empeiria) dayanan bilgiyi ilk sıraya, daha doğru ifade etmek gerekirse en alt sıraya koymuş, ancak eidenai olarak adlandırdığı yani tanımış, tecrübe etmiş, aşına olmak anlamında kullandığı bu bilgi türünü mutlak/kesin/yakîn bilgi olarak görmemiştir. Ancak böyle bir sıralama bu bilgilerin rastlantısal olacağını dile getirmektedir. İkinci tür; olgularla ilgili daha açık bilgi zanaata (tekhne)¹⁰⁸ dayalı olan gignoskein, yani beceriye dayalı bilgidir. Bu bilgi sahibi olan kişi, olan şeyin (yani tikelin) nedenini bilir, deneyim sahibi olan ise olan şeyin nasıl olduğunu bilir. Deneyim aracılığıyla edinilen birçok kavramdan belirli nesneler öbeği hakkında tümel bir yargı üretildiğinde ortaya çıkan bu

kullandığı ‘tanım’ (hóros) kavramının kendisine ait olmadığı açıktır. Epagôgê ve tanım (Metafizik, 1078b), felsefeye yapılan Sokratik katkılardır. Kavramlara ilişkin tartışmaları Aristoteles devralsa da, o, tanım ve tanımlananın özünün aynı olduğu vurgusunu yapar. Topikler’de “tanım, şeyin özünü (to ti en êinai) gösteren bir sözdür (logos).” Tanım özü gösterir (Topikler, 102a). Bir tanım, cins ve ayırmadan oluştuğuna (Topikler 103b, Metafizik, 1037b) göre, Aristoteles’in üzerinde durduğu tanımın, sözcük tanımı olmadığı açıktır. Onun üzerinde durduğu tanım adların tanımıdır; ancak yine de her defasında ad tanımı ile uğraşmaz, sadece önermelerin bir tanım olup olmadığının anlaşılması için genel kurallar verir. Aristoteles’in savları kurmada ya da yıkmada yöneldiği konu, tanım ve nesnesi arasındaki ilişkidir. İleri sürülen bir tanımın tanımladığı şeye “özdeş olmadığını gösterdiğimizde, tanımı da yıkmış olacağız” (Topikler, 102a). Bu nedenle tanım, nesneye ilişkin en belirgin bilinç yargısı olduğu için Aristoteles tanımı en temel yüklem olarak alır.

¹⁰⁸ Aristoteles’de tekhne terimi sıklıkla bilimin düşüncesini örtmek anlamında kullanılıyor (Topikler, 100a). Bundan kasıt, bilimin (epistêmê) salt kuramsal olmasına karşın, zanaat (tekhne) sadece pratik bir anlayışa dayanır. Bu da zanaatın bireysel tecrübeleri içerdiğinden, salt anlıksal bir bilgi olabilmesinin mümkün görünmemesi anlamında gelmektedir.

gignoskein, genelleme (epagôgê)¹⁰⁹ yapılmasına olanak sağlar. Doğaldır ki bu genelleme günümüz anlayışındaki tümevarımdan farklıdır, çünkü Aristoteles’e göre tek tek nesnelerin bilgisinden ulaşılan genelleme anlamındaki tümevarım gelecekteki tek tek durumları kapsamadığı için değiştirilebilecek bir genellemedir, dolayısıyla tümel değil, sadece genel bir olgu durumunu ortaya koyar. Tümelin bilgisine ulaşmak, ilkelerin bilgisine ulaşmak olduğundan, genelleme yoluyla nedenlerin bilgisine gitmemizi sağlayan yol aralanır. Bundan sonra anlama etkinliği sürecinin tamamlanma durumu olarak, epistashai, yani (tümel açısından) nedenleri bilmek olarak ifade ettiği bize kesin/yakîn/mutlak bilgiyi veren bilgi türü karşımıza çıkar.¹¹⁰ Ancak bu üç bilgi türünün semantik bir açıklaması Aristoteles tarafından verilmemiştir. Sadece epistashai yani epistêmê hakkında net bir tanımlama ortaya koymuştur: “...nesnenin nedeni olduğu için, her bir nesnenin bağlı olduğu nedeni bildiğimizi düşündüğümüzde ve o nesnenin başkaca olamayacağını bildiğimizi düşündüğümüzde, her bir nesneyi sofistik bir tarzda, ilineksel bir anlamda değil de saltık anlamda bildiğimizi düşünürüz. Öyleyse bilmek böyle bir şey, bu açık.”¹¹¹

Bilim olarak çevrilen terimin epistêmê¹¹² olduğu dikkate alındığında, bunun ‘tümelin kavramsal’ bilgisi olduğu anlaşılmaktadır, öncülleri doğru ve ilk

¹⁰⁹ Aristoteles, *epagôgê* için “parçalardan tümele geçmektir” şeklinde bir niteleme yapmaktadır (Topikler, 100a). Yani tümevarım tekilin yüklemine tekrarlayan öznelerin durumundan hareketle yüklem hakkında oluşturulan bir genel sonuç yargısı olmaktadır. Aristoteles, tümdengelimle tümevarım farkını şu şekilde ortaya koymaktadır: “Tümevarım (epagôgê) daha ikna edici ve daha açıktır: duyuların kullanımıyla daha kolay öğrenilir ve genellikle insan yığınına genel olarak uygulanabilir; fakat tümdengelim/kıyas (sullogismos) daha zora dayanaklı ve çelişkili insanlara karşıdır” (Topikler, 105a.). Dolayısıyla, tümevarım tekil olandan tümel olana, bilinenen bilinmeyene doğru bir yol izler.

¹¹⁰ Aristoteles’te bilgi türlerinin ayrıntılı ve farklı yorumları için bakınız; Hüseyin Gazi Topdemir, “Aristoteles’in Bilim Anlayışı”, *Felsefe Dünyası*, S. 32, s. 22-36, 2000; Cemal Güzel, “Aristoteles’de Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik”, *H.Ü. E. F. D., C. 20, S. 1*, s. 126-139, 2003, Saffet Babür, “Aristoteles’de Episteme”, *Yeditepe’de Felsefe*, S. 7, s. 23-27, 2002.

¹¹¹ Aristoteles, *a.g.e.*, 2011, 71b.

¹¹² Epistêmê ‘bilim’ olarak çevrildiğinde, terimin “modern bilim” anlayışı tarafından yorumlanma

olduklarında, bu tür bir akıl yürütme bilimsel bilgi olur. Aristoteles’e göre bilim aksiyomatik tümdengelimsel bir sistem içerisinde yapılır. Bundan kasıt; belli başlı birkaç ilke, ya da aksiyom¹¹³ seçilir, konunun doğruluğu kanıtlanmış temelleri ortaya koyulur ve aksiyomlardan mantıksal yolla çıkarımlara ulaşılır. Bu sistem geometrinin sistemidir ve dolayısıyla Platonik etkiler burada da göze çarpmaktadır.¹¹⁴ Platon’un aksiyomatik sistemi de bu anlamda temel doğruluklara ulaşmak (idealar) ve tüm bilimsel bilgiyi buradan çıkarmak şeklinde özetlenebilir. Bilgi sistematik ve bütünseldir. Diğer taraftan hocası Platon’un aksine, Aristoteles için gerçek olan tek tek şeylerdir. Ancak bu tek tek duysal var olanlar, değişen ve zorunlu olmayan şeyler olduklarından, tanımlı yapılamaz ve dolayısıyla onlar hakkında özsel değil sofistike bir bilgi edinilmiş olur. Bu aslında Aristoteles’in bilim anlayışının çıkmazlarından biridir.¹¹⁵ Çünkü bir taraftan tek tek nesnelerden, ya da olanlardan hareketle genelleme yoluyla tümelin bilgisini oluşturmaya çalışırken, diğer taraftan bambaşka bir gerçeklik olarak tümelin kavramsal bilgisini karşımıza çıkarmaktadır.

tehlikesi ortaya çıkar. Modern bilime, reel gerçekliğe ilişkin gözlem ve deneyin istatistiksel sonuçlarının teorik formülünü içermesi açısından bakıldığında, Aristoteles’in bilim anlayışı böylesi bir tanım ile içeriklendirilemez. Her şeyden önce Aristoteles’in bilimi ‘tümellerin bilimi’dir; oysa gerçek olan tek tek şeylerdir. Bu nedenle gerçeklik ile onun kavramı arasındaki ilişki sorunu Aristoteles’in biliminin bunalımıdır; çünkü bilim gerçekliğin değil, tümel kavramın bilimi olmaktadır. Aristoteles’in bilimi kavrama dönüştürmesi, tanımın önemine ilişkin güçlü vurgusuna dayalıdır. Tanım doğru yapılırsa, bilgi zorunlu olarak doğru kurgulanmış olacaktır; çünkü yüklem özneye yüklenmesi tutarlı bir tarzda olanaklı olacaktır. Bu nedenle modern bilimin de dayanağı olan doğru ve apaçık kesin bilgi anlayışı epistêmê teriminin içeriğinde olduğu için, epistêmê ‘bilim’ olarak çevrildiğinde, genel olarak bundan ‘duysal olanın tanımlanmış ve tanıtlanmış teorik dile getirilişini anlamak olanaklıdır.

¹¹³ Aristoteles için aksiyom: “Herhangi bir şeyin öğrenilmesi için bilinmesi zorunlu olandır.” Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 72a.

¹¹⁴ Aristoteles ve Platon arasında, aksiyomatik sistemin matematik temelli olduğuna ilişkin bir bağ kurulması konusunda, farklı düşünceler görülmektedir. Jonathan Barnes, matematikle ilgili olarak Aristoteles’in *İkinci Çözümlemeler* adlı eserinde tanıtılamalı kıyasları örneklandırmek için sadece 69 örnek verdiğini ancak, matematiksel olmayan örneklerin 82 adet olduğunu dolayısıyla Platon gibi matematiği ve geometriyi epistemolojik temellendirmede birincil tercih olarak görmediğini ayrıntılarıyla anlatmaktadır. Bkz; Jonathan Barnes, “Aristotle’s Theory of Demonstration”, *Phoronesis*, C. 14, S. 2, (1969), BRILL, s.129.

¹¹⁵ Jonathan Barnes, “Aristotle’s Theory of Demonstration”, *Phoronesis*, C. 14, S. 2, (1969), BRILL, s.137.

Epistêmê şeylere ilişkin duyusal bilgilerle oluşmaz, bunların da üstünde akıl yürütme işlemi tarafından varılan sonuç onu oluşturur. Fakat Aristoteles burada duyusal olanın bilgisini olumsuzlarken, bilginin kendisini değil ancak bilginin kesinlik derecesini olumsuzlar.

Aristoteles için aksiyomların doğası, bilginin doğası ile doğrudan bağlantılıdır. Herhangi bir bilimden kasıt, herhangi bir konu hakkındaki bilgimizin sistematik bir biçimde ortaya koyulmasıdır.¹¹⁶ Bu da bilginin, daha önce bilinen ve bizim ikna olduğumuz önermelere dayalı olması anlamına gelmesidir ki nitekim *İkinci Çözümler*'in başında “Her anlıksal öğretim ve öğrenim önceden bulunan bilgidен yola çıkar”¹¹⁷ diyerek bu düşüncesini ifade etmektedir. Burada “anlıksal” terimi, algısal ya da sezgisel olmayan anlamına gelmektedir, yani tamamen zihinsel bir süreci ifade eder. “Bir önceki bilgidен yola çıkar” ifadesi ise öğrenim veya öğretimin önceki bilgi ile ya mantıksal, ya epistemolojik ya da nedensel bir ilişkisi olduğunu gündeme getirmektedir.¹¹⁸ Aristoteles için her bilimsel bilgide bu üç ilişki biçiminin aynı anda var olması mümkündür.

Aristoteles varlığın ilkeleri tartışmasına dilin ve düşüncenin ilkeleri tartışmasından geçmiştir. Bu geçişi sağlayan da dilin nesnesi ile ilişkisi sorunu, yani yüklem sorunudur. Aristoteles yüklem terimini “diyalektik tartışmalarda meydana gelen konu (nesne) ve tartışmaların kendilerine dayandığı unsurlar”¹¹⁹ olarak belirlemiştir. Bir savın doğruluğu ya da yanlışlığı için bakılması gereken ilk yer doğal olarak yüklemelerin konusu (nesnesi) ile olan ilişkisidir. Dolayısıyla önermenin

¹¹⁶ Aristoteles burada tanıtlamalı bilimi kastetmektedir: Tanıtlamalı bilim, sınırlı sayıda birbiri ile bağlantılı tanıtlamaların birleştirilmesi ile oluşan, aksiyomatik tümdengelimsel bir sistemdir. Jonathan Barnes, **a.g.m.**, 1969, 123-152.

¹¹⁷ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 71a.

¹¹⁸ Jonathan Barnes, **Aristotle and Posterior Analytics**, Clarendon Press, 2002, Oxford, s. 81.

¹¹⁹ Aristoteles, **a.g.e.**, 1996, 103b-104a.

yüklemi ve konusu (nesnesi) arasındaki ilişki tutarlılık ilkesi temelinde oluşturulmalıdır. Bu tutarlılık ya dilin öğeleri arasında bir tutarlılık ya da dilin nesnesi ile olan ilişkisinin tutarlılığı olur. Dilin nesnesi ile olan tutarlılığı günümüz bilim anlayışının tam olarak realist¹²⁰ yaklaşımını hatırlatmaktadır. Diğer taraftan, dilin öğeleri arasındaki tutarlılıktan “duyusal olanın tanımlanmış ve tanıtlanmış teorik dile getirilişini” anlamak mümkündür, bu da epistêmê’nin yanına tanıtılmanın (apódeiksis) koyulması anlamına gelmektedir. Buradan da Aristoteles’in bilim (epistêmê) teriminin, tanıtılma (apódeiksis) formu ile bilimsel niteliğini kazandığı anlaşılmaktadır. Yani bilimsel bilginin geçerliğini sağlayan akıl yürütme formu tanıtılma (apódeiksis) olmaktadır.

Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*’de tanıtılmanın doğası ile tanıtılmalı bilginin bilimselliği hakkındaki düşüncelerini ortaya koyar. Burada bilimsel bilgi bir tasımsal tanıt biçimi olarak gösterilemeye çalışılır. Aristoteles’e göre asıl bilme veya bilimsel açıklama dediğimiz *epistêmê apódeiksis* nedenlerin, ilkelerin bilgisidir. Bu eserde de bilim (epistêmê) ve tanıtılma (apódeiksis) arasındaki ilişki sorunu, bilimsel açıklamanın doğasına ilişkin bir tartışmaya dönüşür. Özellikle “nedeni bilmek” ve nedene bakıp “başka türlü olamayacağını bilmek”¹²¹ bilimsel açıklamayı, tasımsal tanıtılma biçiminde görmeye çalıştığını gösterir. Gerçeklik ile gerçekliğin nedeni

¹²⁰ Bu ifade ilk bakışta “yalın gerçekçilik” olarak görülebilir. Ancak Aristoteles neden kavramına özellikle vurgu yaparak, gerçekliğe ilişkin doğru bilginin ancak nedenle bilineceği yani duyum ve algılarımızın ötesinde bir takım zihinsel işlemleri gerektirdiğini ifade etmektedir. Bu zihinsel işlemler bize, herhangi bir şey hakkındaki bilgimizin -o şeyin bildiğimiz dışında başka bir biçimde olamayacak tarzda- kontrol altında olduğunu bildirir. Bu kontrolü sağlayan Aristoteles’in mantık sistemi içerisinde önemli bir yer tutan kıyas kuramıdır. Çünkü herhangi bir nesne hakkındaki bilgimiz öncelikle o nesnenin tam ve doğru olarak ifade edildiği bir tasım içerisinde ifade edilir. “Aristoteles’in mantıkla ilgili çalışmaları bir tür usamlama olan kıyas ile bu kıyasın dayandığı öncüllerin bilgisel değerleri hakkındadır.” Cemal Güzel, ““Batı” ile “Doğu”nun Tümdengelimli Usamlamaları: Aristoteles’in Syllogismi ile Hintlilerin Nyaya-Vaisesiası Üzerine”, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, C. 18, S. 2, s. 37.

¹²¹ Aristoteles, *a.g.e.*, 2011, 71b.

arasındaki zorunlu ilişkinin bilgisi bilimsel bilgidir.¹²² Tanıtlamanın bilimsel açıklama olması öncüllerinin zorunlu¹²³, doğru ve ilk olması dolayısıyla da sonucun da kanıtlanabilir olmasından kaynaklıdır. Ancak tanıtlamayı sağlayan “orta terimin” zorunluluğudur. Tanıtlamalı bilginin zorunlu olması için “tanıtlamanın zorunlu bir orta terime dayanması gerekir”, aksi halde “ne sonucun nedeninin ne de sonucun kendisinin zorunlu olduğu”¹²⁴ bilinemez.

Aristoteles tanıtlamanın öncüllerinde ilk ve öze ilişkin bilginin zorunlu olarak bulunmasına şu şekilde örnek vermektedir: “Sözcelişi iki dik açı bakır bir ikizkenar üçgende de bulunacaktır, ‘bakır’ ile ‘ikizkenar’ çekip aldıktan sonra da üçgende bulunacaktır, ama ‘biçim’ veya ‘sınırı’ değil”¹²⁵. Burada Aristoteles’in kastettiği şey çok açıktır, iki dik açı olmadan bir üçgen olmaz, ancak bunun dışındaki ilinekler (bakır olması, ikizkenar olması) sadece öze ilişkin ilave bilgiler elde etmemizi sağlar. Bu anlamda tanıtlama ilkeye ilişkin olduğundan bize salt bilgiyi vermektedir. Bunu olanaklı kılan da öncüllerin tümel olması koşuludur. Yani yok olabilen nesnelerin ne tanıtlanması, ne de saltık anlamda bilgisi söz konusu olur. “Zaman ve nasıllık” bakımından belirli olan (üçgenin ikizkenar ve bakır olması) ilineksel ve kalıcı olmayandır. Diğer bir ifade ile zorunlu olmayandır. Tikel olan da zorunlu olmayandır. Dolayısıyla tikelin değil, tümelin tanıtlanması gerekir. Çünkü

¹²² Frederick Copleston, **A History of Philosophy**, C. 1, Greece and Rome, New York: Image Boks, 1993, s. 281.

¹²³ Aristoteles, ‘kendi başına’ olanı ‘zorunlu olan’ olarak tanımlarken, ‘ilineksel olanı’, ‘olası’ olarak adlandırır ve tanıtlamanın zorunlu olan ile diyalektiğin ise olası (ilineksel) olan ile ilgilendiğini söyler. Bu durumda ilinekler zorunlu değilseler diyalektiğin bunlarla ilgili soruları tanıtlama ile aralarındaki farkı oluşturur. “İlineklere ilişkin olumlu yanıtlar ile tanıtlama gerçekleşmez, ancak doğru ve ilk olan aracılığı ile cevaplanırsa bu akıl yürütme biçimi tanıtlama olur. Zorunlu olan, kendi başına cinsten bulunur ve bu nedenle zorunludur. Bu nedenle tanıtlama bir cinsten diğerine geçilerek yapılamaz. Örneğin geometrik nitelikler, matematikle tanıtlanamaz.” Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 75a

¹²⁴ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 75a.

¹²⁵ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 74b.

tümel, tikeli de kapsar. Tümel bilmek, kapsamındaki tikeli de bilmek demektir. Tümel bir bakıma tikelin nedenidir. Neden araştırıldığında, o şeyin var olmasının ya da olmamasının nedeni olan şeye ulaşıldığında, o şeyin bilgisi edinilmiş olur. Bu ulaşılmak istenen en son amaç ve sınırdır, dolayısıyla son terimdir. Tikel sonsuza kadar tüketilemez, çünkü sadece şimdiyi değil geleceği de kapsamaktadır. Oysa tümel tanıtılma ilk ilkeye yakın olan orta terimler ile tanıtılma yapmak olduğundan bize kesinliği verir. Çünkü Aristoteles'e göre (orta terim aracılığıyla) öncüller arasında daha önce gelen öncülü bildiğimizde daha sonra geleni potansiyel olarak biliriz. Yani üçgenin iki dik açısı olduğu bilindiğinde, ikizkenarın üçgen olduğu bilinmese de, iki dik açısı olduğu bilinebilir. Tümel akıl ile kavranırken, tikel duyularla kavranır.

Aristoteles, tanıtlamayı matematik ve doğabilimlerine göre üç öğeye ayırmaktadır, matematik veya harmonide:

- (1) Tanıtlanan yani sonuç (cinste kendi başına bulunur)
- (2) Aksiyomlar (Tanıtlamayı oluşturan önerme)
- (3) Etkilenimleri ve kendi başına nitelikleri tanıtlamaya açık kılınan

cins.¹²⁶

Buna göre doğası gereği tanıtılmanın üç ögesi bulunur: Tanıtılma konusu, tanıtlananlar ve tanıtlamayı oluşturanlar.¹²⁷ Bu nedenle “her tanıtılma üç terimle oluşur.”¹²⁸ Bir tanıtılamadaki uçlar (öncül ve sonuç önermeleri ya da büyük terim ve küçük terim) ile orta terim aynı cinse ait olmalıdır¹²⁹, çünkü tanıtılmanın

¹²⁶ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 75a.

¹²⁷ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 76b.

¹²⁸ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 81b.

¹²⁹ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 75a.

asıl konusu cinstir.¹³⁰ Cins, tümeli ifade ettiği için, “bir tanıtılama söz konusu olacaksa, ideaların veya çokluğun dışında olan bir birliğin varlığını dile getirmek zorunlu değil, tümeli dile getirmek zorunlu.”¹³¹ Tümel olmazsa orta terim de olmayacağı ii, tanıtılama da yapılamaz. Bu nedenle tanıtılanan ilk ve tümel olmalıdır, çünkü ancak tümel nitelikler bilgilenmenin olanağını sağlar.

Aristoteles “tanıtılamaları, tümel, tikel, olumlu, olumsuz, doğrudan ve olanaksıza ergi”¹³² gibi türlere ayırır. Bunlar arasında en iyi olanın hangisi olduğu konusunda tartışır. Tümel tanıtılama tikel tanıtılamaya göre daha iyidir, çünkü daha çok nedene ve niine özgüdür.¹³³ Oysa insan tikel tanıtılamanın daha çok bilgi verdiğini düşünebilir. Örneğin X’in sanatçı olması, insanın sanatçı olmasından daha çok bilgi verir gibi görünse de, sadece X’in sanatçı olmasını tanıtılar. Oysa tmelin tanıtılanması, üçgenin tanıtılanması örneğinde olduğu gibi, herhangi bir şeklin ikizkenar olduğu için değil de, bir üçgen olduğu için iki dik açıya sahip olduğu bilgisinin elde edilmesini sağlar. Bu da gerçek nedenin bilinmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla tmelin bilgisine sahip olan, tikeli de bilir. Diğer taraftan tümeli tanıtılamak, ilkelere daha yakın bir orta terimle tanıtılama yapmaktır.¹³⁴

Olumlu tanıtılama da olumsuz tanıtılamaya göre daha iyidir. Daha az öncülden oluşan tanıtılama daha iyidir. Olumlu ve olumsuz olan her iki tanıtılama da üç terim ve iki nclle tanıtılama yapar, ancak birisi tekin varlığını ele alırken, diğeri hem varlığını hem de yokluğunu ele alır. Dolayısıyla ncl çeşitlendikçe, durum kötüleşir. İki öncülün de olumsuz olduğu tasımsal tanıtın olanaksız olduğu; zorunlu

¹³⁰ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 77a.

¹³¹ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 77a.

¹³² Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 85a

¹³³ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 85b.

¹³⁴ Bu anlatım sembolik olarak şu şekilde gösterilir: AaB, BaC $\square$ AaC. Bunun anlamı, a, ilke olarak alındığında, B orta terim olur, bu durumda; A, B’dir, B, C’dir, o halde, A, C’dir.

olarak öncüllerden birisinin olumlu olması gerektiği *Birinci Çözümlemeler*'de tartışılmıştı. Buna ek olarak:

“Tanıtlama genişlerken olumlu öncüllerin çoğalması zorunlu, her tasımsal tanıtta birden fazla olumsuz öncülün bulunması olanaksız. Tasımsal tanıtın ilkesi doğrudan tümel bir öncül ise ve tümel öncül olumlu tanıtlamada evetleyici, olumsuz tanıtlamada değilleyici oluyorsa, evetleyici olan değilleyici olandan daha önce gelir ve daha iyi bilinir; varlığın yokluktan daha önce gelmesi gibi evetleme daha önce gelir ve değilleme evetleme ile bilinir. Dolayısıyla olumlu tanıtlamanın ilkesi olumsuz tanıtlamanın ilkesinden daha iyi ve daha iyi ilkeleri kullanan tanıtlama daha iyi bir tanıtlamadır. Olumlu tanıtlama daha önce geldiği gibi, “olumlu tanıtlamadan bağımsız olumsuz bir tanıtlama yapılamaz.”¹³⁵

Son olarak Aristoteles olumlu tanıtlamanın, olumsuz tanıtlamadan daha iyi olması gibi, doğrudan tanıtlamanın da olanaksıza ergi ile yapılan tanıtlamadan da daha iyi olduğunu belirtir. “Daha iyi bilinen ve daha önce gelen öncüllerden oluşan tanıtlama daha üstünse, bu her iki tanıtlamada da bir şeyin varolmasından (...) güvenilirlik kazanıyorsa, olumsuz tanıtlama olanaksıza ergi ile yapılan tanıtlamadan mutlak olarak daha iyi olabilir; dolayısıyla da böyle bir tanıtlamadan daha iyi olan olumlu tanıtlama olanaksıza ergi ile yapılan tanıtlamadan daha iyi, bu açık.”¹³⁶

Aristoteles'in araştırma türü ve bu araştırmanın nesnesi konusunda İkinci *Çözümlemeler*'in, İkinci Kitab'ında (Beta Kitabı) ortaya koyduğu belirlemeler, onun bilimsel bilgiden tam olarak neyi anladığını açığa vurmaktadır. Aristoteles dört sorun

¹³⁵ Aristoteles, *a.g.e.*, 2011, 85a-87a.

¹³⁶ Aristoteles, *a.g.e.*, 2011, 87a.

ve bu sorunun çözümlenmesi için dört araştırma nesnesi belirler: Olanın olduğu, Niçin olduğu, Olup olmadığı, Ne olduğu.

Olanın olduğunu araştırma konusu yapan sorunlar: Örneğin, Güneşin tutulup tutulmadığı gibi sorunların araştırma konusu yapıldığı belirli tek teklere ilişkin araştırmaları oluşturur. Tutulmaya ilişkin herhangi bir bulgu elde edildiğinde, hatta tutulduğu baştan bilindiğinde araştırma sona erer.

Niçin olduğu hakkında sorunların araştırılması: Olanın olduğu bilindiğinde ‘niçin’ öyle olduğuna ilişkin araştırmalardır. Güneşin tutulduğu veya Yer’in sarsıldığı bilindiğinde, bunun niçin olduğu sorusu araştırılır.

Olup olmadığı sorununa ilişkin araştırma: Kentauros’un ya da ‘Tanrı’nın varlığına’ ilişkin araştırma bu türdendir. Ancak bu araştırma bir şeyin beyaz olup olmadığına ilişkin araştırma gibi değil, saltık anlamda olup olmamasına ilişkin bir araştırmadır.

Ne olduğuna ilişkin sorunun araştırılması: Nesnenin var olduğunu bildiğimizde ne olduğunu araştırırız; örneğin ‘insan nedir?’¹³⁷

Bu sorunlar ve sorunların dayanağını oluşturan araştırma nesnelerinin listesi Aristoteles’in bilgi konusundaki ontolojik ve epistemolojik yaklaşımını sağlamlaştırır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, tasımsal tanıt kuramına ilişkin uslamlamaları ile bilim kuramını oluşturan uslamlamalarını birleştirme çabasıdır. Aristoteles, bütün sorunları orta terime bağlı araştırmalar olarak yorumlar.

Aristoteles, “olanı veya mutlak anlamda varlığını” araştırmanın “bir orta terimin olup olmadığını araştırma” olarak görür. Var olanın ya da tikel veya belli anlamda varlığın ‘niçin’ini veya ‘öz’ünü araştırmak, orta terimi de araştırmaktır. “Ay

¹³⁷ Aristoteles, a.g.e., 2011, 89b.

tutulur mu?” sorusu ‘tikel varlık’ sorusudur; bu soru nesnenin ne olduğuna yöneliktir. “Ayın olup olmadığı” sorusu ‘varlık’ sorusudur, onun belli varlığı ile ilgili bir araştırmadır.¹³⁸ Öyleyse “(...) nesnenin ne olduğunu bilmek neden olduğunu bilmek ile aynıdır.”¹³⁹ Belli bir varlık araştırması, her durumda bir neden araştırmasıdır. Öyleyse her araştırma bir orta terim araştırmasıdır; çünkü açıklamayı gerek gören, tanımlanan, araştırılan orta terimdir. Bu durumda “Tutulur mu?” demek, “Tutulmanın bir nedeni var mı yok mu?” demektir; bir nedeni olduğunu bildikten sonra, “tutulma nedir?” sorusu araştırılır. Bu durumda orta terim, bu ya da şu olmanın değil, belli anlamda töz’ün (ousia) varlığının nedeni; belli anlamda varlığın değil de, özsel niteliklerinin veya ilineksel özelliklerinin nedenidir.

Aristoteles’in ‘belli anlamda varlık’ dediği yüklem taşıyıcısı konumundaki taşıyıcı’dır. Öyleyse “öz nedir” ile “neden” ve “niçin”in araştırması aynıdır. “Tutulma nedir?” sorusunun cevabı: “Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesinden kaynaklanan, Ay’ın ışıktan yoksunluğu.” “Tutulma niçin olur?” sorusunun cevabı da: “Yeryüzü Güneş ışığını kestiğinde ışık yittiği için” olur ki bu durumda da görüldüğü üzere özü bildiren “nedir” sorusunun cevabı ile olanın “nedeni” ve “niçini” için verilen cevabın aynı olduğu görülür.¹⁴⁰

Aristoteles “bütün araştırmaların orta terimin araştırılması” olduğu konusunda kesin bir tutum içindedir. Ancak burada sorun neliğin nasıl dile getirileceğidir. Tanımlama burada etkin tutum olarak belirir. “Aynı şey aynı açıdan hem tanımla hem de tanıtlamayla bilinebilir mi, bilinemez mi?”¹⁴¹ Aristoteles

¹³⁸ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 89b-90a.

¹³⁹ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 90a.

¹⁴⁰ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 90a

¹⁴¹ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 90b.

tanımlanan her şeyin tanıtlanamayacağını varsayarken, tanıtlanan her şeyin de tanımlanamayacağını düşünmektedir. Buna göre:

Tanım (horismos) özellik (ti estin) ile ilgilidir ve özellik tümel ve olumludur. Tanımlama bir özün tanınmasının metoduysa, böylece niteliklerin öz olmadıkları açıktır. Bu da gösteriyor ki, her tanıtlanabilen nesne tanımlanamaz.¹⁴² Eğer tanıtlanabilir olanı bilmek, tanıtlanmasını bilmekse, “tanıma sahip olan kişi tanıtlamadan bağımsız olarak bilgiye sahiptir” gibi olanaksız bir sonuç çıkar. Bununla birlikte, “tanıtlamaların ilkeleri tanımlardır; bunlar tanıtlanamaz. Bu durumda ortaya çıkan ikilem: “Ya ilkeler tanıtlanabilir olup ilkelerin de ilkeleri olacak ve bu sonsuza kadar sürecek ya da ilk olanlar tanıtlanamaz tanımlar olacak.”¹⁴³

Tanıtlanabilir olanın bilimsel bilgisine sahip olmak, onun tanıtlanmasına sahip olmakla aynıdır. Eğer bir tanıtlamada olumsuz ve tikel sonuçlar bulunuyorsa “örneğin tanımın ikinci ve üçüncü biçimlerinde olduğu gibi”¹⁴⁴ bunların tanımı olamaz. Eğer olsaydı, bunların tanıtlanması olmaksızın tanımları aracılığıyla bir sonuca ulaşmak olanaklı olurdu; çünkü biri olmaksızın diğerini bilmeyi önleyecek hiçbir şey olmazdı. Bu durumda tanıtlanabilir her şey tanımlanabilir değildir: Bilimsel olarak tanıtlanabilir olanı bilmek onun tanıtlamasına sahip olmak demektir (yani tümevarım); bu durumda ikilem ortaya çıkar: Tanıtlanması olmaksızın tanımını bilmek tanıtlanabilir olanın bilgisini verecektir.

¹⁴² Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 90b.

¹⁴³ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 90b.

¹⁴⁴ Tikel ve olumsuz tasım türlerini kastetmektedir. Cesare, Camestres, Festino, Baroco gibi kıyas kipleri bu biçimlere örnek verilebilir.

Tanım ve tanıtlama aynı olmasa da, benzerlik bulunabilir mi? Tanımlanabilen nesne tanıtlanamaz; çünkü tanım töze (ousia) aittir. Ancak tanıtlamalar da özü varsayar; örneğin matematik birimin ve tekliğin özünü varsayıp kabul eder. Bununla birlikte “her tanıtlama bir şeyin bir şeye yüklenip yüklenmediğini tanıtır. Ancak tanım içinde hiçbir şey bir başkasına yüklenemez.” Örneğin, canlı iki ayaklıya yüklenemediği gibi, iki ayaklı canlıya yüklenemez. Aristoteles’in ‘tanım’ ile kastettiği cins ve tanımın yüklemi olan ayrımıdır. Aynı zamanda bir şeyin ne olduğunu göstermek ile olduğunu göstermek ayrı şeylerdir. Tanım özü açıklar, ancak tanıtlama bir şeyin belli bir nesneye ilişkin olduğunu veya olmadığını açıklar (Her üçgenin iki dik açısı olduğu tanıtlandıysa, ikizkenarın da iki dik açısı olduğu tanıtlanmıştır).¹⁴⁵ Bundan dolayı, “(...) formun parçaları tanımın parçalarıdır ve sadece tümelin tanımı vardır; çünkü dairenin özü ile daire, ruhun özü ile ruh bir ve aynı şeydirler.” Bu durumda “somut varlıklar”, yani duyuşal tek tekler söz konusu olduğunda, onların “tanımları yoktur.” Onlar sezgisel düşünce ile bilinirler. Genel kavramlar olarak tanımlanabilseler de, “onların varolup olmadıklarını bilemeyiz”¹⁴⁶; dolayısıyla da onlar hakkında bir şey tanıtlayamayız. Aristoteles tanım ve tanıtlama arasında bir takım benzerlikler görse de, onun gerçek düşüncesine göre tanım ve tanıtlama birbirinden uzak şeylerdir. Aristoteles bu konuda oldukça açıktır: “Her tanımlanabilen tanıtlanamaz, her tanıtlanabilen tanımlanamaz, genel olarak bunların aynı nesneye ait olması olası değil. Dolayısıyla

¹⁴⁵ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 90b-91a.

¹⁴⁶ Aristoteles, **a.g.e.**, 1985, 1036a.

tanım ve tanıtlama aynı olmadığı gibi, birbirinin kapsamında da değiller; yoksa taşıyıcıları da öyle olurdu”¹⁴⁷. Bu durumda tanım:

Neliğe (mahiyete) ait tanıtlanamaz bir açıklamadır. Tanım, adın işaret ettiği (örneğin, ‘üçgen’in imlediği) açıklamadır. “Olanın olduğunu araştırdığımızda niçin olduğunu araştırırız; ancak olduklarını bilmediklerimizi böyle alamayız.”

Neliğe ait bir çıkarımdır. Nesnenin niçin olduğunu açıklar. İlk tanım imler ama göstermez; ikincisi ise tanıtlamadan ayrı, ama neliğe ilişkin ‘yarım tanıtlama’dır. Yani, “göğün niçin gürlediğini söylemek ile gök gürültüsünün ne olduğunu söylemek” ayrıdır.

Aristoteles, temel problemlerden birisi olan ‘bir şeyin neliğine ilişkin’ bilginin olanağı problemini çözümlmek ve tanıtlamak için büyük bir çaba göstermiştir. Bu nedenle, Öz’ün tasımsal tanıt formu aracılığı ile tanıtlanıp tanıtlanamayacağını tartışmaktadır. “Öze ait bir tasımsal tanıt ve tanıtlama (apódeiksis) olabilir mi?”¹⁴⁸ Aristoteles tasımsal tanıtı, “orta terim aracılığıyla bir şeye ilişkin bir şeyi gösteren” bir akıl yürütme formu, neliği de nesneye özgü olan ve onun kendinde içerdiği yüklenen olarak görür. Bu durumda tasımsal tanıt ve öz birbirine dönüştürülebilir.¹⁴⁹

Aristoteles’in “öz”ün tanımlanmasının koşullarının bilgisini oluşturma çabası, epistemoloji ve ontoloji anlayışını birleştirme çabası olarak değerlendirilebilir. Tanımlayan birisinin “tözü (ousia) ve özü (to ti esti)” nasıl edineceğini şu şekilde ifade etmektedir: Tümdengelim aracılığıyla var olanlardan bir

¹⁴⁷ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 91a.

¹⁴⁸ Engin Delice, “Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007, s. 158.

¹⁴⁹ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 91a.

başka şeye zorunlu olarak ulaşıldığı açık kılınamayacağı gibi, tümevarım aracılığıyla da tek tekler aracılığıyla bütüne ulaşma açık kılınamaz; çünkü tümevarım nesnenin ne olduğunu değil, nesnenin nasıl olduğunu gösterir. Töz duyum aracılığıyla gösterilemeyeceğine göre, geriye hangi metot kalıyor?¹⁵⁰

Aristoteles özün bilgisi ile varlığın bilgisi arasında bir bağlantıyı şu şekilde kurmaktadır: Her ikisi de aynı argümanla tanıtlanamaz. “İnsanın ne olduğu” bilgisi “onun var olduğu” bilgisini gerektirir. Buradaki sorun, “olanın olduğu ve ne olduğu”nu gösterecek açıklamanın nasıl olacağıdır. Tanım ve tanıtlama tek bir şeyi açıklar, “ancak insanın özü ile insanın varlığı birbirinden farklıdır”¹⁵¹. Nesnenin tözü (ousia) oldukça, her şeyin varlığının tanıtlanması zorunludur. “Ancak varlık (to on) her şeyin tözü değildir, çünkü varlık bir cins değildir.”¹⁵² Geometricinin üçgenin neyi işaret ettiğini kabul ettikten sonra üçgenin varoluşunu gösterebilmesi gibi, olanın var olduğu ancak tanıtlama ile gösterilebilir. Bu durumda tanım aracılığı ile bir şeyin ne olduğu bilinemez. Tanım ne olanın olduğunu, ne de onun gerçekliğini tanıtlar.¹⁵³ Bu durumda tanım ve tasımsal tanıtın aynı şey olmadığı yeniden onaylanmış olmaktadır. Tanım hiçbir şeyi tanıtlamadığı ve göstermediği gibi, öz ne tanım ne de tanıtlama ile bilinebilir. Bu bağlamda Aristoteles’in geldiği sonuç, daha önce de söylediği sava yeniden dönmektedir: “Özü bilmek ile var olup olmadığının nedenini bilmek aynıdır.” Çünkü “olanın bir nedeni vardır.” Bu “neden” ile “öz” aynıdır.¹⁵⁴

Öze ait bir orta terimi, nesnenin niteliklerine ait bir orta terim ile birlikte alarak tanıtlamak, doğru bir tanıtlama olmayacaktır. Çünkü bunlardan birisi

¹⁵⁰ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 92a-92b.

¹⁵¹ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 92b.

¹⁵² Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 92b.

¹⁵³ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 92b

¹⁵⁴ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 93a.

tanıtlanırken, diğeri tanıtlanamayan bir ögedir. Öyleyse “tanıtılama metodu tanıtılamanın gücüne sahip olmaz; bu sadece neliğin diyalektik tasımsal tanıtıdır.”¹⁵⁵ Aristoteles’in öz konusundaki sıkıntısı, onun varlığını bilinir kılmak için tanıtılama metodunun eksikliğidir. Kimi öz (ti esti) ilkedir. İlke oldukları için de, tıpkı matematikçinin nesnelerinin ‘ne olduğunu’ ve ‘varolduğunu’ varsayması gibi, “bunların hem varolduklarını hem de ne olduklarını varsaymak” gerekmektedir. Aristoteles’e göre ilkeler öğretilemez, ilkelerden çıkarımla ulaşılan teoremler öğretilir. Varlıklarından ayrı nedenlere sahip olan şeylerin özler tanıtılamayla ancak açık kılınabilir, ama tanıtlanamaz.¹⁵⁶ Aristoteles olanın varlığı bilindikten sonra onun “niçin” varolduğunun araştırılması gerektiğini; çünkü ancak bunlardan sonra öze ilişkin bilginin olanaklı olacağını varsaymaktadır. Varolanın varlığı bazen onun ilnekleri aracılığıyla, bazen de ‘gök gürültüsünün bulutlardan çıkan bir ses olduğu’, ‘insanın canlı olduğu’, ‘ruhun kendi kendisini devindiren bir şey olduğu’ gibi göstergeler aracılığı ile bilinir.¹⁵⁷ Ancak öze ilişkin ne bir tanıtılama ne de bir tasımsal tanıtı olamaz; ancak bunlar yine de özü açık kılabilirler. Öyleyse özü tanıtılamadan önce açık kılan tanımdır; çünkü “tanım öze ait bir açıklamadır”.¹⁵⁸

2. 3. 1. Aristoteles’te Dört Neden Kuramı

Aristoteles’in ilkelere ya da diğeri bir ifade ile nedenlere dayalı açıklama kuramı Aristoteles’te “neden” kavramının nasıl ele alındığına değinmeyi zorunlu kılmaktadır. Her şeyin kendisinden meydana geldiği ana madde arayışı Antik Yunan

¹⁵⁵ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 93a.

¹⁵⁶ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 93b.

¹⁵⁷ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 93a.

¹⁵⁸ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 93b.

felsefesindeki en kadim arayıştır ve bununla bağıntılı olarak ikincil şeylerin birincil olandan ya da olanlardan hangi süreçle çıktıkları sorusu bu arayışa eşlik eder. İlke arayışı Presokratik felsefede maddî neden anlamında kavranıyordu ve bu sözcük teknik anlamında ilk kez muhtemelen Anaksimandros tarafından kullanılmıştı.¹⁵⁹ Aristoteles'e göre ise ilke (arkhe); bir şeyin kendisinden hareket etmeye başlanan ilk noktası (örneğin, bir doğrunun veya yolun her iki ucu), her şeyle ilgili en mükemmel hareket noktası (örneğin bir bilimde incelemeyi en kolay gördüğümüz için kendisinden başladığımız bölüm); meydana gelen bir şeyi, bu şeyin bir parçası olarak meydana getiren ilk şey: (örneğin bir geminin omurgası veya bir evin temeli); meydana gelen bir şeyi, bu şeyin bir parçası olmaksızın meydana getiren ilk şey ve hareket ve değişimin doğal başlangıç noktası (örneğin bir çocuk için anne ve babası, savaş için hakaret); bilinçli iradesiyle hareket edeni, hareket ettiren: değişeni değiştiren şey (örneğin şehirlerde yargıçlar) ve öncüller, kanıtlamaların ilkeleri gibi bir şeyin bilgisinin kendisinden başladığı şey anlamlarına gelir.¹⁶⁰

Öge (stoikheion) ise Aristoteles'te bir şeyin içinde bulunan, onu meydana getiren ve tür bakımından başka türlere bölünemeyen ilk şeydir. Aynı şekilde cisimlerin farklı türden diğer cisimlere bölünmeleri mümkün olmayan kısımları öge olduğu gibi geometrik kanıtlama dahil biri orta terim ödevi gören üç terimden meydana gelen birincil kıyaslar da genel olarak kanıtlamanın öğeleridir. Yine bir anlam genişlemesi olarak küçük, basit, bölünemez olana öge denmektedir. Buna göre bir ve basit olduğundan ve bütün varlıklarda veya onların çoğunda içerilmiş bulunan en tümel kavramlar da öğelerdir. Öge kelimesinin bütün anlamlarında bulunan ortak

¹⁵⁹ Francis Peters, **Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İstanbul, 2004, s. 52.

¹⁶⁰ Aristoteles, **a.g.e.**, 1985, 1012b 34-1013a.

özellik, her varlığın ögesinin onun meydana getirici ve içkin ilkesi olmasıdır.¹⁶¹ İlk hareket noktası, başlangıç terimi başlangıç anlamındaki ilke (arkhe) ögedan (stoikheion) daha geneldir.¹⁶² Stoikheion daha çok içkin neden, arkhe ise daha çok dışsal nedendir.

Sebeup, neden anlamındaki aition ise arkhe'ye ve stoikheion'a benzer ve bazen yakın nedeni (prote aitia) bazen uzak nedeni (to akroton aitia) ifade eder. Aristoteles'in temel ilgisi oluş üzerinedir ve doğal olarak dilsel anlamda değil gerçek anlamda şeylerin nasıl olduğunu anlamaya çalışır. Bu anlamda episteme şeylerin özsel yapısı hakkındaki bir bilgiyi gerektirir. Dolayısıyla araştırılan neden kendisinden ötürü maddenin belli bir şey olduğu formdur ve töz olan da budur. Yine ilk nedenler gibi dört neden de ilineksel nedenin zıddıdır.¹⁶³

Bu açıdan bakıldığında Aristoteles'in nedeni, fiziksel nedenden çok mantıksaldır. "İlk olandır", öyle ki yeterli bir açıklıkta görülebilirse, "nedeni göstermeye gerek yoktur."¹⁶⁴ Bu 'neden' anlayışı Metafizik'in konusu olan "varlık olarak varlık" (qua being qua) uygun bir neden anlayışıdır. Ancak arkhe'nin ontolojide 'ilk neden' olmasının gerisinde 'kategori' teorisi vardır. Kategori teorisi, hakkında konuşulan nesneye ilişkin doğru yargının koşullarının bilgisidir. Bu bilgi, bir yandan nesnenin tanımı ya da birincil ('töz') ve ikincil ('ilinek') niteliklerin dilsel ayrımının bilgisine, diğer taraftan da dil bilgisine dayanan analitik bir bilgidir. Bu analitik bilgi, dil ve gerçeklik ilişkisinin tutarlılığı probleminin çözümünde varılmış bir sonuçtur. Bu problemin çözümünün gerisinde ise kavramların bir ilke düzeyinde

¹⁶¹ Aristoteles, **a.g.e.**, 1985, 1014a 26- 1014b.

¹⁶² Aristoteles, **a.g.e.**, 1985s. 492, dipnot 6.

¹⁶³ Aristoteles, **a.g.e.**, 1985, s. 236

¹⁶⁴ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, Çev. Saffet Babür, Bilgesu Yay., Ankara, 2000, 1095b.

uslamlamanın merkezinde nasıl bir rol oynayacağına ilişkin Sokratik yaklaşım bulunur. Özellikle Sokrates'in tümel kavramların tanımlarına ulaşmaya çalışması ve akıl yürütmelerin dayanaklarına dönüştürmesi Aristoteles'in bütün bir akıl yürütmesinin temelini oluşturur. Buna göre ancak doğru olarak tanımlanmış kavramlar öncül olarak alınırsa problemlere ilişkin doğru bir tartışma ve doğru yargı oluşturulabilecektir. Bu durumda Aristoteles'in çözümlemelerinin dayanağı olan arkhe'yi (2) ilk öncül terimi ile karşılamak olanaklıdır. Bu sadeleştirme Aristoteles'in yaptığı bir şey değilse de, en azından 'ilke' konusundaki onun söylemine giriş için uygundur.

Bununla birlikte, Organon'da -özellikle de Çözümlemeler'de- tanıtlama kuramı söz konusu olduğunda 'ilke' sadece 'ilk öncül'dür; Metafizik'te varlık söz konusu olduğunda 'ilk' 'en uzak neden'dir (akrotaton aiton); Fizik'te genesis söz konusu olduğunda da 'fiziksel nedenler'dir; Etik'te eylemler söz konusu olduğunda ise yine nedenler söz konusudur ki, gerçekte bunların bütünü de "dört neden" öğretisi içinde sıralanan nedenlerdir.

Aristoteles'in bütün bir felsefe geleneğine ait terimlerin belirlemelerini kendi kurgusuna uygun olarak yeniden düzenlediği açıktır. Bilimsel bir yargıda bulunmanın koşulunu tanıtlama metodu ile sınırladığı ve tanıtlama da ancak zorunlu doğru ilk öncüllerden hareketle sağlanacağı için, ilk ilkelerin belirsizliği bilimsel bilgi kuramını sıkıntıya düşürmektedir. Bilimsel bilgiyi öncüllerle sağlaması, öncülün nedenlerin bilgisi olması, nedenlerin ilk ilke olması tanıtlamalı uslamlamayı daralttığı gibi zora da sokmaktadır. Bu nedenle Aristoteles uslamlamayı kurtarmak için ilk ilkelerin belirlenmesine ilişkin sancılı bir tartışma başlatır. Aşağıda da

gösterileceği gibi, ‘ilk’ (prota), ve ‘doğrudan açık olan’ (amesa), ‘daha iyi bilinen’ (gnôrimôtera) terimleri sadece epistemolojik geçerlilik için ilk ilkelere (‘ilk öncül’ ve ‘ilk neden’) ilişkin uydurulmuş koşullardır. Buradaki ‘öncelik’ tartışmasının hep bir türden mantıksal gerekliliğin yarattığı öncelik olduğu açıktır, ancak yine de Aristoteles’in ‘ondan önce başka hiçbir şeyin olmadığı’ belirlemesiyle ontolojik bir yorumu barındırdığı rahatlıkla söylenebilir. ‘Daha iyi bilinen’ (gnôrimôtera) ile ‘kanıtlamaya başlamadan önce bilme’ye işaret eder. Ancak “bizim için iyi bilinen” ve “doğası gereği daha iyi bilinen”¹⁶⁵ ayrımında ortaya çıkan asıl önemli sonuç, ‘bizim için bilinen’den, ‘doğası gereği daha iyi bilinen’e doğru bilginin gelişimci bir süreç izlediğidir.¹⁶⁶ Bu yaklaşım, özellikle de tümevarım kuramına uygun olarak, episteme’nin duysal olanın tekliğinden tümel olan kavramın tanımına doğru bir süreç izlemektedir. Burada ilk olan, daha iyi bilinen olarak belirlenen duyuma en yakın olandır ve ilk olandan uzaklaşarak tümel olana ulaşılır.¹⁶⁷ “İlk ise olandır”, yeterli bir açıklıkta görülebilirse, “nedeni göstermeye gerek yoktur”¹⁶⁸. Bu durumda tanıtlama aracılığı ile bilgi edinmelerde öncelikle ilk olanın çok iyi anlaşılması gerekmektedir.¹⁶⁹

İkinci Çözümlemeler’e göre, ilk ilkeler kavranamazsa, yanlış usamlama açığa çıkacak; böylece bilimsellik olanaklı olmayacaktır. Ancak bu yaklaşım bir belirsizliği de beraberinde getirir: Bu da ‘bizim için’den ‘doğası gereği’ olana doğru bilginin daha kesinliğe gitmesi sürecinde ilk ilkenin bir keşif ile mi, yoksa bir icat ile

¹⁶⁵ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 71b

¹⁶⁶ Aristoteles, **Birinci Analitikler**, H. Ragıp Atademir, MEB Yay., İstanbul 1996, 68b.

¹⁶⁷ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 72a.

¹⁶⁸ Aristoteles, **a.g.e.**, 2000, 1095b

¹⁶⁹ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 72b

mi edinildiği belirsizliğini korumaktadır.¹⁷⁰ İlk öncülün niteliklerinin belirlenmesi hakkında Aristoteles uzun bir açıklama yapmaktadır. “Doğası gereği daha önce gelen” ile “daha iyi bilinen” kavramları aracılığı ile ilk öncülü tanıtlamaya çalışmaktadır. Ancak ilk konusunda yaptığı özel belirlemesinde, ‘doğal olarak ilk gelen’ ile ‘bize ilk görünen’ şey arasında bir ayrım yapar. Duyumlara ilk gelenler daha iyi bilinirken, duyumlardan uzaklaştıkça bilinmesi zayıflar. Bu durumda duyumlardan uzak olan tümel kavramların daha bilinemez olduğu, duyuma yakın olan tikellerin ise daha iyi bilineceği sonucu çıkar.¹⁷¹ Burada arkhe iki görünümde birleşir: ‘İlk öncül’ ve ‘ilk neden’ ya da mantık ve metafizik birliği olanaklı olur.

Bilimsel bilgi açısından bakıldığında, duyusal olanın varlığının bilgisi öncüdür, yapılması gereken bu öncülü nedenine bağlamak ve onun niçin öyle olduğunu tanıtlamaktır. Bu tanıtlama gerçekleştiğinde, artık hakkında konuşulana ilişkin daha fazla bilgi edinilmiş olunacaktır. Bundan dolayı araştırmalarda öncelikle duyusal tözlere yönelmek gerekmektedir; çünkü yöntemsel olarak “daha az bilinebilir olandan daha çok bilinir olana geçmek yararlıdır.” Öğrenmede de bu yol izlenir; “yani doğası bakımından daha az bilinenden daha çok bilinir olana”¹⁷² doğru bir geçiş vardır.

Aristoteles bilgisizliğin nedeni olarak ‘eksik algı’ kavramını kullanır. Aristoteles’in bilgi anlayışında kavramsal öncelik ile duyusal deneyimin önceliği zaman zaman yer değiştirse de, o, duyu bilgisini epagôgê’nin (tümevarımın) başlangıç malzemesine dönüştürür. Tümevarım duyumlara dayanır; “çünkü tek

¹⁷⁰ İslam dünyasındaki burhan tartışmalarında da ilkenin ya da terminolojik ifade ile orta terimin keşfi gerek İbn Sinâ gerekse Fârâbî tarafından tartışılmış ancak kesin bir biçimde ortaya koyulabilecek tatmin edici bir cevap bulunamamıştır.

¹⁷¹ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 71b-72a.

¹⁷² Aristoteles, **a.g.e.**, 1985, 1029a.

teklere özgü olan duyumdur.” Tümevarım olmadan bu teklerin bilgisi edinilemez. Bu nedenle duyum yiterse, duyuma bağlı bilgi de yiter.¹⁷³ Burada duyumun başlangıç noktası olması gerektiği varsayılan bilgi, duyular alanına ait teklerin varolmalarının ve bunların ilineklere sahip olmaları gerektiğinin bilgisinden daha başka bir şey değildir.

Aristoteles için tanıtlama konusunda dikkat edilmesi gereken temel koşul, her bilimin kendi ilkelerine dayanarak kendi bilgisini tanıtlama ile oluşturmasıdır. Tanıtlamalarda yüklenilen ile yüklenen aynı cinsin gerekliliğini karşılamalıdır. Cinsin taşıyıcısı, cinsin doğasına uygun olmalıdır; ‘canlı’ cinsi ancak canlılığı taşıyan ile doğruluk bulur. Bu nedenle “orta terim ile uçlar aynı cinsten bulunmalıdır”¹⁷⁴. İleri sürülen bir savın tanıtı orta terim aracılığı ile sağlanmaktadır. Öyleyse mutlak anlamda bir tanıtlamalı bilgi, ilk ilkelerden hareketle ve orta terim aracılığı ile dile gelen bir önermedir

İlke kavramını ‘ilk öncül’ ve ‘ilk neden’ olarak bölmeyi sağlayan ‘orta terim’in varlığıdır. Orta terimin bu ayırıcı yanı, bilimlerin ayrımında da görünür: “Olanı bilmek başka bir bilimin işi (çünkü taşıyıcı cinsi farklı), nedeni bilmek ise kendi başına etkilenimlerinin ait olduğu genel bir bilimin işidir.”¹⁷⁵

“Neden” ve “olan” iki ayrı inceleme alanı olarak iki ayrı bilimin konusudur. Birbirlerinin kapsamına giren konularda bilimlerin durumu böyledir. Örneğin “optik geometriye, mekanik katı geometriye, harmoni aritmetiğe ve yıldız gözlemi astronomiye böyle bağlıdır. Burada gözlemcinin işi gerçeği/olanı bilmek, matematikçinin işi nedeni bilmektir.” Matematikçiler “nedenleri tanıtlar ve çoğu kez

¹⁷³ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 81a-81b.

¹⁷⁴ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 82a.

¹⁷⁵ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011 76a.

olanı bilmez, tıpkı tümeli inceleyenlerin gözlem eksikliğinden ötürü çoğu kez tek teklerden kimisini bilmemeleri gibi. Öz olarak ayrı ayrı olan bu nesneler türleri açısından ele alınmıştır¹⁷⁶. Deneyim sahibi olmaksızın kavram sahip olmak, bu sayede de tümeli bilmek olanaklıdır.¹⁷⁷ Oysa “bilmekte en önemli olan nedeni incelemektir”¹⁷⁸; çünkü bilgi nedenlerin bilgisidir.

Aristoteles neden konusunda oldukça açık ifadeler kullanmıştır: “Bir şeyin nedeni bilindiğinde, o şeyin kendisi bilinir; daha önce gelen neden olduğu için, onu bilmek, onun hakkında konuşulanı bilmektir.”¹⁷⁹ Aristoteles ‘neden’ ile ‘olan’ ayrımında bulunur, ama olanın bilgisini nedene indirger. Bilgi nedenlere indirgediğinde, ortaya çıkan ilişki önemli bir yanılgıya yol açmaktadır. Yerlerin ıslanmasının nedeni yağmurun yağmasıdır; ama ‘ıslaklık’ ‘yağmurun yağması’ demek değildir. Her bilim kesin ilkeleri varsaydığı için, Aristoteles’in çabası ilkeler ile bilimsel bilginin bütünü arasındaki bağlantının geçerli bir kavramsal form içinde nasıl kurgulanabileceğinin koşullarının bilgisini aramaktır. Aristoteles bu geçerli koşulların bilgisinin Topikler’de diyalektik usamlamanın kurallarının bilgisi ile sağlanabileceği varsayımını duyumsatırken, *İkinci Çözümlemeler*’de tanıtılmanın kurallarının bilgisini, özellikle de ilk ilkelerin bilgisini vermektedir. Ancak yine de temel sorun ilk ilkelere nasıl ulaşılacağı, soruşturmalarda ele alınanın ilk ilke olduğuna ilişkin belirleyici ölçütlerin neler olduğu sorunu yanıtsızdır. Onun ilk ilkelere dediği bir yandan tasımsal tanıt (sullogismos) öncülleri olacak kadar yalın görünürken, diğer taraftan bunlar “her bir cins içindeki kanıtlanamayan gerçeklik”

¹⁷⁶ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 78b-79a.

¹⁷⁷ Aristoteles, **a.g.e.**, 1985, 981a.

¹⁷⁸ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 79a.

¹⁷⁹ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 72b, **Metafizik**, 144a, **Fizik**, 184a, 195b.

olarak betimlenmekle daha da belirsizleşmektedir. Buna ek olarak, cinsin doğasına uygun gelişen her bilimin ilkesi birbirinden farklı olacağı gibi, yani bir ilkeler çokluğunun söz konusu olması gibi, “eşit olanlardan eşit olanlar çıkartılınca kalanların eşit olduğu”¹⁸⁰ gibi kimi ilkelerin de ortak olması ilkelerin mantıksal nitelikte olduğunu gösterir.

Aristoteles ‘olan’ ile ‘neden’ ayrımını bir başka mantıksal ayırım ile destekler. Bu ayırım: ‘şeylerin ilkeleri’ ile onların yüklemi olan ‘cinslerin ilkeleri’ ayrımıdır. Onun gerçekte ayrımında bulunduğu şey, ‘fiziksel neden’ ile ‘mantıksal neden’ arasındadır. Her iki neden de bilginin koşuludur. Aristoteles için “nedeni olmayan nedenlerden bilgi edinen kişi daha önce gelen öncüllerden bilgi edindiği”¹⁸¹ için daha iyi bilgi edinmiştir. Burada ‘daha önce gelen’, ‘doğası gereği daha iyi bilinendir; bu da Aristoteles’in maddi nedenlerini oluşturur. Bunun gerisinde ‘maddi neden’ (prota aitia: ilk neden) olarak yorumlanan Presokratiklerin arkhe tasarımının olduğu söylenebilir. Bu düşünce *İkinci Çözümler*’de sıralanan ‘ilk ilke’ ve ‘neden’ düşüncesinin birliğinde bulunabilir. Aristoteles’in nedenler listesi her ne kadar fiziksel koşulların bilgisini oluşturmaktaysa da, bu ilkeler daha çok mantıksal nedenleri simgeler. Nedenler dört türdür ve hepsi orta terim ile gösterilir.¹⁸²

Aristoteles bu dört nedeni, temel neden olarak ilineksel nedenlerden ayırır. Bunlar:

(1) Formel neden: Bunun anlamı ‘töz’dür (ousia), “Bir şeyin ‘niçin’i, sonuçta onun formülüne (logos) göndermede bulunur ve en son ‘niçin’ bir neden ve ilkedir.”

¹⁸⁰ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 75a-76b.

¹⁸¹ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 76a, **Metafizik**, 983a.

¹⁸² Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 94a,

(2) Maddi neden: malzeme/madde (hyle) ya da dayanaktır (hypokeimenon).

(3) Fail neden: değişimin kendisinden kaynaklandığı nedendir.

(4) Ereksel neden: Aristoteles bu nedeni diğer nedenlerin karşısı olarak alır; çünkü diğer nedenler ‘zorunlu nedenler’dir (to eks anankes). Oysa bu dördüncü neden bir şeyin ne için olduğunu açıklandığından teleolojik nedendir (to hou henaka), yani zorunlu değildir.

Aristoteles ilkeyi maddi neden olarak belirleyerek ‘bileşik cisimler’in (süntheton) oluşunu açıklama olanağını bulmaktadır. Ancak bu, Presokratik geleneğin değişim sürecinin dışında, ‘karşıt güçler’ (madde-form) düşüncesine dayanan bir genesis’tir. Bu tasarımın ‘maddi neden’i, arkhe’si, algılanamaz töz olarak durmaktadır. Bu da Aristoteles’in arkhe’sinin ‘sınırsız, belirlenimsiz ve tanımsız’ (apeiron) bir konumda olduğu sonucunu verir. Belirsizlik, arkhe’yi kavrayacak noetik bilginin olanağını ortadan kaldıracaktır. Kanıtlamanın arkhe’sine (ilk ilkesine) ya da episteme’nin ilk öncülüne ulaşma ya da tasımsal tanıtın dayandığı ilk öncülleri edinme çabası bir problemi beraberinde getirir: Mantıksal ya da fiziksel ilk ilkenin bilgisi nasıl edinilecektir? Ya da Gorgias’ın üçlemesine uygun olarak, kavranılan şeyin bir ilk ilke olduğu nasıl anlaşılacaktır? “Aristoteles bir ilke (άρκαί, arkhe) bulduğumuzu nasıl bilebileceğimiz hakkında hiçbir ipucu vermez, fakat sezgisel tümevarımla ulaşılabilirliğini söyler. Bu teoriye göre şeylere ilişkin mevcut bilgilerin kaynağı duyulardır; bütün canlıların sahip olduğu duyuların bellekte yarattığı yinlemeler şeylere ilişkin ilkesel düzeyde bilgilenmenin koşullarını sağlamaktadır. Bu durumda akılsal varlık olarak insan, belleğin (ruhun)

içkinleştirdiği duyuların etkilerini, şeylerin bilgisini kurmada malzeme olarak kullanmaktadır. Duyumlar aracılığı ile deneyim oluşur. Deneyimden sanat ile bilimin ilkesi çıkar. Sanat ile ilgili ilkeler ‘oluş’un, varlıkla ilgi ilkeler ‘bilim’indir. Böylece ruhun edilginlik olanağı sayesinde duyumlardan nesnelere ilişkin ilk bilgiler oluşur. Burada duyumsanan tikeldir, ancak “duyumun içeriği tümeldir; örneğin insan duyumunun içeriği, Kallias olarak insan değildir”; tersine Kallias tikelinin içeriği insandır.¹⁸³ Tikellerin duyumsanması tümele ilişkin bilginin oluşmasının olanağıdır.

Tanıtlamalı bilim kuramı: Bilimsel araştırmayı biçimlendiren ya da ona rehberlik eden bir kuram mıdır? Bilim adamının ne yapması gerektiğini ya da ona bilimsel bilgiyi nasıl elde edebileceğini öğretmekte midir? Yoksa sadece bilinen olgu ve durumları öğretmeye yarayan seçkin bir araç ve öğretmen tarafından bilginin nasıl ortaya koyulması gerektiğini açıklayan bir kuram olmaktan öteye geçebilmekte midir? Bu gibi iddialara maruz kalmış olan, tanıtlamalı bilim kuramı, güçlü bir epistemoloji kuramı gibi görünmese de, Aristoteles’in en azından, bilimsel bilginin biçimsel özelliği hakkında sağlam bir yapı oluşturmaya çalıştığı gözlerden kaçmamalıdır. Aristoteles’e göre “anlamak ve öğrenmek için var”¹⁸⁴ isek ve dolayısıyla “bildiğini öğretmek de sadece bilge ruhların işi” ise bu bilgeliğin yani anlama ve öğretmenin en doğru yolu açıklama yani tanıtlama sanatının ne olduğunu göstermekten ibarettir. Aristoteles “tanıtlama yapılabildiğinde nedeni açıklayamayan kimsenin bilgisi de yoktur”¹⁸⁵ diyerek tanıtlama ve açıklamayı eşdeğer olarak görmektedir. Dolayısıyla ilke ve neden aynı görüldüğü durumda “açıklama ve

¹⁸³ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 100a.

¹⁸⁴ Jonathan Barnes, **a.g.m.**, 1969, s. 141.

¹⁸⁵ Aristoteles, **a.g.e.**, 2011, 74b.

tanıtlama Aristoteles için aynı şey olarak görünmektedir”. Oysa ona göre her ilke bir neden olmakla beraber her neden bir ilke olmamaktadır.

Bu çalışmada açıklama konusunda Aristoteles’e diğer filozoflardan daha fazla yer ayrılmasının nedeni yukarıda bahsedilen gerekçelere ek olarak, İslam felsefesinde ve dolayısıyla İslam bilimleri çalışmalarında özellikle mantık konusuna gösterilen ilgi olduğu söylenebilir. İslam mantık çalışmaları öncelikle Aristoteles’in mantıkla ilgili çalışmalarına dayanmaktadır. İslam coğrafyasındaki filozofların, Aristoteles dışında Stoacı mantığı ve sonraki Aristotelesçi şarihleri de yakından bildiği İslam bilim tarihi çalışmalarında rahatlıkla görülebilir.¹⁸⁶ Terim, önerme ve kıyas kuramları açısından Aristoteles’in Topikler, Kategoriler, Yorum Üzerine, *Birinci Çözümlemeler* ve *İkinci Çözümlemeler* adlı çalışmaları İslam dünyasında üzerinde çalışılan eserler olmuştur. Özellikle *İkinci Çözümlemeler*’de bahsi geçen ve İslam dünyasında Burhan olarak adlandırılan tanıtlama (demonstration, apódeiksis) kesin bilgiye ulaştıran analitik yöntem olarak görülmüştür. Bu çalışmanın günümüzde “meta-bilgi kuramı”¹⁸⁷ olarak adlandırılmasının önemli bir nedeni de özellikle tanıtlamanın, doğru usamlama biçiminin önemli bir formu olarak sunulmasıdır. Günümüzde “bilimsel açıklama” olarak adlandırılan bu biçimsel yapı, İslam dünyasında da Cabir bin Hayyan, Fârâbi, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’ün öncelik verdiği konulardan biri olmuştur.

¹⁸⁶ Kindi’nin Afrodisyaslı İskender’in çalışmalarını çevirmesi, Porphyry’nin çalışmalarının yine Huneyn bin İshak tarafından çevrilmesi ilk dönem (VIII. Yüzyıl) felsefe çalışmalarında kendini göstermektedir.

¹⁸⁷ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 5, dipnot.

3. BÖLÜM

3. 1. Carl G. Hempel'in Kapsayıcı Yasa Modeli ile Bas van Fraassen'in Pragmatik Açıklama Modelinin Karşılaştırılması

Herhangi bir araştırmacı bilim felsefesinde açıklamanın ne olduğu ile ilgili bir araştırma yaptığında birbiriyle rekabet eden çok sayıda modelin var olduğunu kolaylıkla fark edecektir. Tarihsel açıdan bakıldığında açıklama, doğrudan nedensellik ile ilgili olarak değerlendirilmiştir. Aristoteles'ten bu yana en yaygın görüşün “herhangi bir olayı ya da fenomeni açıklamanın, onun nedeninin belirlenmesi” olduğu rahatlıkla söylenebilir. Hatta Aristoteles'in nedensellik kuramı çoğu zaman aslında bir açıklama kuramı olarak görülmüştür. Ancak XX. yüzyılın başlarında bilim felsefesinde (özellikle Wittgenstein ile birlikte dil felsefesinde meydana gelen gelişmelerin etkisiyle) yaşanan gelişmeler açıklama kavramının daha detaylı ve spesifik şekilde ele alınmasına neden olmuştur. Özellikle gözlemlenemeyen yapılar ve süreçler (atom altı parçacıklar, genetik öğeler vb.) söz konusu olduğunda karşımıza bir dilemma çıkmaktadır; bir taraftan katı ampiristler ilke olarak gözlemlenemeyen yapıları reddederken, diğer taraftan bu gözlemlenemeyen yapıları ele alan kuramlar bilimde çığır açan sonuçlara ulaşmıştır (kuantum kuramı veya genetik çalışmalar gibi). Dolayısıyla bilim felsefecileri, bilimsel rasyonalitenin merkezinde yer alan ampirist ilkeleri terk etmeden, değerli olduğu aşikar olan bu ikincil türdeki kuramları ıralama yolları aramaya başlamışlardır.

Bir açıklama kuramı açıklamaları ya realist (ontolojik) ya da epistemik (realist olmayan) tarzda ele alır. Açıklamanın realist yorumu, açıklamanın ele aldığı süreçleri ya da yapıları gerçekten var olan şeyler olarak değerlendirir. Yani açıklama dışsal gerçekliğin tam bir betimidir. Bunun aksine epistemik yorum; bu tarz süreç ya da yapıların var olmak zorunda olmadığını ancak bilimsel deneylerin sonuçlarını ve insan deneyimlerini düzenlemek için bunların basit bir kullanım sağladığını iddia etmektedir; dolayısıyla bir açıklama, sadece tutarlı deneysel bir model kurmayı kolaylaştırır, gerçekliğin tam bir tanımını sunmaz. Bu yüzden Hempel'in epistemik açıklama kuramı sadece mantıksal formlarla ilgilenir, açıklanan fenomen ile açıklanmak istenen olgu arasında gerçek bir fiziksel bağıntıdan bahsetmez. Salmon'un realist anlayışı ise gerçek süreç ve yapıların -tam olarak açıklamanın işlerliğini anlamamız için- kavramsal olarak gerekli olduğuna vurgu yapar.

Bu bağlamda XX. yüzyılın başlarında bir kuramın tam olarak doğruluğu ve gözlemlenebilir bir fenomeni açıklama gücü arasında bir ayrım yapılmaya başlanması şaşırtıcı olmaz. “Doğruluk” ve “açıklayıcılık” arasındaki ayrım önemli olmakla beraber, bu terimlerin hem epistemik hem de realist yorumlara açık olması günümüzde halen bu terimler üzerinde tartışılmaya devam edilmesinin de nedenidir. Realist yoruma göre bir kuramın doğruluğu ve açıklayıcılığı, dışsal gerçekliğin dilsel ifadelere uygun olmasıdır. Hem doğru hem de açıklayıcı bir kuram evrenin nedensel yapısını anlamamızı sağlar. Buna karşın epistemik yorum ise açıklayıcılık ve doğruluk gibi terimlerin deneyimlerimizi düzenlememiz için kuramın sadece gücünü ifade ettiğini söyler. Doğru ve açıklayıcı bir kuram deneyimlerimizi düzenlemek için yanlış ve açıklayıcı-olmayan bir kuramdan sadece daha güçlüdür.

Özellikle kuantum kuramından sonra bilim felsefesinde gerçeklik üzerine düşünen filozoflar temelde iki savdan birini savunmak durumunda kalmışlardır. Bir grup Einstein'ın "Fizik, gerçekliğin gözlemlenenden bağımsız olduğu düşünülerek kavramsal olarak elde edilme teşebbüsüdür"¹⁸⁸ görüşü temelinde gerçekliğin gözlemlerimizden bağımsız olarak var olduğunu iddia ederken bilimin amacının da bu nihai gerçeklere ulaşmak olduğunu ifade etmişlerdir. Diğer grup ise Niels Bohr'un "Fizik, doğa nasıldır sorusuna cevap vermekle uğraşmaz, Fizik doğa hakkında ne söyleyebileceğimizdir"¹⁸⁹ görüşü temelinde gözlemden bağımsız bir gerçekliği reddetmektedir. Bilim felsefesinde bu tartışmanın yansıması da özellikle açıklama kuramları temelinde, yukarıda bahsedildiği üzere doğa üzerine mevcut söylem kümelerinin ya epistemik ya da realist olması gerektiği şeklinde olmuştur. Bu temel iki görüş çerçevesinde aşağıda realist görüşün en baskın isimlerinden Hempel'in kapsayıcı yasa modeli ile epistemik görüşün en güçlü isimlerinden van Fraassen'in pragmatik açıklama modeli karşılaştırılarak tarihsel perspektif içinde açıklamaların farklı felsefî akımlar tarafından nasıl ele alındığı ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Çağdaş literatürde iki modelin egemen olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bunlardan birisi Carl G. Hempel'in diğeri de van Fraassen'in açıklama modelleridir. Hempel'in modelinde "bilimsel açıklama" temel olarak tündengimsel ve tümevarımsal önermelerden oluşur. Bu nedenle Hempel, açıklama modellerine dedüktif-nomolojik (D-N) ve indüktif-istatistiksel (I-S) modeller adını vermektedir.

¹⁸⁸ Harald Atmanspacher, Hans Primas, "Epistemic and Ontic Quantum Realities", *Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene*, Freiburg Max-Planck-Institut für extraterrestrische Physik, Garching, 1999, s. 1.

¹⁸⁹ Atmanspacher, Primas, **a.g.m.**, 1999, s. 2.

van Fraassen ise açıklamanın merkezine yasaları almayarak, Hempel’den ayrılır. Onun modeli pragmatik modeldir. Bu pragmatik özellik ise onun Hempel’den daha farklı bir yere koyulmasına neden olur.

Bilimsel açıklama modeli elde etme çabası tam olarak doğanın kalbine gidilmesini sağladığı için önemlidir; zira bu gerçek bilimin ne olduğunun tanımlaması anlamına gelmektedir. Bir disiplin bilimsel olma iddiası taşıyorsa, o takdirde açıklamalarını “doğru” bilimsel açıklama modellerine uydurmak zorundadır. Bilimsel açıklama modelleri içerisinde en çok göze çarpan kavram “nedensel yasalar” olduğundan ve sosyal bilimlerde insanın özgür eylemlerini kapsadığından yani konusunun özgür iradeli insan olmasından dolayı, nedensel bir zorunluluğun içine sosyal bilimlerin nasıl yerleştirilebileceği sorusu ortaya çıkmaktadır. Eğer bu mümkün değil ise sosyal bilimlere nasıl gerçek bir bilim denilecektir? Ancak nedensel-yasalı olmayan bir açıklama modeli kurulabilmesi halinde sosyal bilimlerin bilim olarak adlandırabilmek mümkün görünmektedir.

Burada öncelikle dikkat çekilmek istenen husus; bilimsel olanı bilimsel olmayandan ayırmak amacıyla gerçek bir bilimsel açıklamanın ne olduğunu belirlemenin ne kadar önemli olduğudur. Bu belirlemenin aracı olan bir model ileri sürüldüğünde, bilim felsefecileri bu modelin işler olduğunu görmek için onu incelerler. Felsefe tarihi boyunca bu incelemelere maruz kalmış çok fazla açıklama modeli ileri sürülmüştür. Açıklama modellerinin çeşitliliğinden ve yukarıda bahsedilen nedenlerden ötürü, sadece ikisine değinilecektir.

Bunlardan biri felsefe tarihi boyunca en fazla etkisi olan dedüktif-nomolojik (D-N) ve zaman içerisinde bunun yetersiz kaldığı noktalarının

geliştirilmesiyle oluşturulan indüktif-istatistiksel (I-S) modellerdir. Carl G. Hempel'in ileri sürdüğü bu modeller ilk nedensel açıklama tipleri olarak değerlendirilmektedir. Bundan sonraki literatürün çoğunluğu bu modele yapılan itirazlar veya katkılardan oluşmaktadır. Bu nedenle bilimsel açıklama konusuna doğal olarak bu modelden başlamak gerektiği açıkça ortaya çıkmaktadır.

Sözünü edilen ikinci model ise Bas van Fraassen tarafından ortaya atılan pragmatik açıklama modelidir. van Fraassen bu modeli D-N ve I-S modellerinin zorluklarını fark etmesi neticesinde ileri sürmüştür. Pragmatik açıklama modeli, gerçek bir bilimsel açıklama modeline ulaşmak için herhangi bir nedensel yasa zorunluluğunu reddetmektedir. Her iki model, bilimsel açıklamanın ne olduğu konusunda birbirinden çok farklı şeyler söylediği için, zihnimizde bilimsel açıklamanın temellendirilmesi açısından bu iki modelin detaylı olarak incelenmesi faydalı olacaktır.

3.1. 1. Hempel'in Dedüktif-Nomolojik Açıklama Modeli

Açıklama konusu antik dönemlerden günümüze kadar felsefenin temel konularından biri olmuştur. Ancak açıklamanın felsefi olarak ayrıca ele alınması dedüktif-nomolojik modelin ortaya koyulmasından sonrasına rastlar. Bu modelin çok savunucusu olmakla beraber en etkin isim olarak göze çarpan Carl. G. Hempel'dir (Carl G. Hempel, Paul Oppenheim, (1948) "Studies in the Logic of Explanation"). Hempel'in bu çalışması ve sonradan bu çalışmaya gelen tepkiler bilimsel açıklama konusunun ayrıntılı olarak incelenmesini sağlamıştır. Hempel'e göre bilimsel açıklamanın temel doğasını, formel yapısı oluşturur. Buna göre uygun bir bilimsel

açıklama farklı formlara sahip iki modele göre kurulur: D-N ve I-S modelleri. Bu modeller açıklama tiplerinin mantıksal yapısını gösterirler ve bunu yaparken her iki açıklama modeli de yasanın iki farklı tipinden yararlanır. D-N modeli evrensel yasaları, I-S modeli ise istatistiksel yasaları kullanır. Daha açık söylemek gerekirse bir olayı bilimsel olarak açıklamak için, o olayı tam ve doğru D-N önermeleri ya da tam ve doğru I-S önermeleri ile ifade etmek gerekir.

Hempel, D-N modeline, termometrenin içindeki cıvanın davranışını betimleyerek başlar: “Sıcak su içine batırılan termometre içindeki cıva önce düşer sonra aniden yükselir.”¹⁹⁰ Bu durumda yapılması gereken termometrenin içindeki, cıvanın neden önce düşüp sonra yükseldiğini açıklamaktır. Bilim adamı, bu fenomenin açıklamasına; sıcaklık nedeniyle önce termometrenin camının genişlemesi ve genişleyen cam içinde cıvanın daha geniş bir alana yayılması nedeniyle derece çizgisinde bir düşüş olduğunu belirterek başlar. Sonra cıvanın genişleme katsayısının camınkinden fazla olması nedeniyle cıvanın yükseldiğini söyleyerek devam eder. Cıvanın davranışı ile ilgili olan böyle bir açıklama, belli bir fenomen için yapılan bilimsel açıklamanın tipik bir serimlemesidir. Hempel bundan sonra bu çeşit bir serimlemenin özenli mantıksal çözümlemesini ve bilimsel açıklamanın mantıksal yapısını ortaya koymaya çalışacaktır.

Cıvanın davranışının açıklanması iki parçaya ayrılabilir:

(1) önkoşullar

(2) genel yasalar ya da yasalar.

¹⁹⁰ Carl G. Hempel, **Philosophy of Natural Science**, Upper Saddle River, NJ, Prentice Hall, 1966, s. 246.

Önkoşullar olarak adlandırılan koşullar ya da sebepler olayın ortaya çıkış zamanının ya da öncesinin açıklanmasıdır. Cıvanın davranışındaki ön koşullar “termometrenin cıva dolu cam bir tüpten oluşması ve sıcak suyun içine batırılmasıdır”¹⁹¹. Fenomenin genel yasa ya da yasalar dediğimiz parçası ise bilim adamları tarafından kullanılan, bilinen düzenliliklerin niceliksel veya formel ifadeleridir.

Hempel’in bu ifadelerinden; belli bir fenomenin önkoşullarla birlikte genel yasalar altına sokularak açıklanacağı ve bir fenomeni bu tarzda açıklamanın ise bilimsel açıklamanın özünü oluşturduğu ve bu açıklama modeline de kapsayıcı yasa modeli adını verdiği söylenebilir.

Hempel, bilimsel açıklamanın yapısını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, iki bölüme ayırdığı dört yeterlik koşulu ileri sürer. Hempel “eğer bir açıklama ileri sürüldüyse, bu açıklamanın bileşenlerinin mantıksal ve ampirik olarak ayıracağımız yeterlik koşullarını karşılaması gerekir”¹⁹² der. Bunlardan üçü mantıksal yeterlilik koşuludur:

(1) “açıklama, explanans’ın mantıksal sonucu olmak zorundadır”,

(2) “explanans, genel yasaları içermeli ve bunlar explanandum’un türetilmesi ile elde edilmelidir”,

(3) “explanans’ın deneysel içeriği olmalıdır.”¹⁹³

Ampirik yeterlik koşulu ise şöyledir: “explanans’ı oluşturan önermeler doğru olmalıdır.”¹⁹⁴ Buraya kadar yapılan incelemelerden şu diyagramı elde etmek mümkündür:

¹⁹¹ Carl G. Hempel, **a.g.e.**, 1966, s. 247.

¹⁹² Carl G. Hempel, **a.g.e.**, 1966, s. 247.

¹⁹³ Carl G. Hempel, **a.g.e.**, 1966, s. 248.

<i>Explanans</i>	$C_1, C_2, \dots, C_k$ $L_1, L_2, \dots, L_k$	Ön koşul önermeleri Genel Yasalar
<i>Explanandum</i>	Açıklanan ampirik fenomenin betimlemesi	

Bu diyagramda explanans kabaca, “açıklayan” olarak tanımlanabilir, ön koşulları ve genel yasaları içerir. Explanandum’u ise kabaca “açıklanan” olarak ifade etmek mümkündür. Yukarıdaki diyagramdan explanans ve explanandum arasında mantıksal bir ilişkinin var olduğu görülür. Bu ilişkinin üçüncü koşulda belirtilen explanandum’un, explanans’dan mantıksal yolla çıkarılması önermesinde daha net bir şekilde ortaya koyulduğu fark edilecektir. Hempel’in modelinin temel argümanını oluşturan bu ilişki simetri tezi¹⁹⁵ olarak adlandırılır.

Daha önce açıklanan “cıvanın önce düşmesi, ardından da yükselmesinin gözlemlendiği termometre örneğine dayanarak Hempel bu gerçekleşen fenomene explanandum adını verir. Buna göre explanandum, bir explanans formüle etmeden önce gözlemlenilen durumu niteler. Bu durumda explanandum’un henüz meydana geldiği bilinirse, explanandumu olgudan sonra açıklamak zorunlu olur. Bu açıklama ile kastedilen, yani explanandum durumu, explanans’a göre önceldir ve ona göre açıklanmaktadır.

Dolayısıyla öndeyi ile açıklama arasında simetrik bir yapı bulunmaktadır. Bu durumu daha açık ifade etmek gerekirse: Öndeyi, bir explanans (önkoşullar: Termometrenin camdan yapılması vb.) oluşturulduğunda ve ona dayanarak bir dedüksiyon yapıldığında ulaşılan explanandum (Cıvanın düşmesi ve yükselmesi)

¹⁹⁴ Carl G. Hempel, **a.g.e.**, 1966, s. 249.

¹⁹⁵ Bu tez, açıklama ve öndeyinin aynı yapıda olduğunu veya aynı mantıksal süreçleri işlettiğini göstermeye çalışır. Belirli bir fenomen ortaya çıktığında ve bu fenomeni açıklamak için bir explanans geliştirdiğimizde, bu fenomen için açıklama ileri süreriz. Açıkladığımız bir fenomen olmaması, ancak elimizde explanans bulunması halinde ise öndeyi ileri süreriz. Açıklama ve öndeyi arasında bir simetri olduğundan buna simetri tezi denmektedir.

sonucunda gerçekleşir. Dolayısıyla explanandum ön koşulların yasalarla birleşmesinden sonra gerçekleşen mantıksal bir çıkarım olduğu için geleceği öngörecektir, bu durumda açıklamanın ve öndeyinin simetrik olduğu anlaşılabacaktır. Açıklamada explanans, explanandum'u açıklaması nedeniyle önceldir, Öndeyide ise explanans, öndeyide bulunması dolayısıyla, explanandum'a göre önceldir. Explanandum, explanans'ın gelecekte olacağını söyleyen mantıksal bir sonuçtur. Bu durumda explanans, explanandum'u öndeyiler.

3. 1. 2. D-N Modelinin Nedensel Doğası

D-N modelinin diğer bir vurgusu, açıklamanın doğada nedensel olarak bulunduğu düşüncesidir. Önkoşullar explanans içinde genel yasalarla birleştiğinde elimizde bir neden olur. Explanans'daki genel yasalar, determinist yasalardır. Bu determinist ya da evrensel yasalar, istatistiksel yasalardan ayrılır. Determinist yasalar neden ile, istatistiksel yasalar ise korelasyon ile ilgilenir. İstatistiksel yasalar sadece belli bir orandaki olayların özel türdeki durumlara eşlik ettiğini gösterir. Örneğin; “Lösemiye yakalanma olasılığı, kişinin bir megatonluk patlamanın 2 kilometre uzağında olması durumunda 1/1000'dir.”¹⁹⁶ Determinist ve evrensel yasalar, istisnasız olarak gelecekte neler olacağını bildirir, örneğin; “Bütün metaller ısıtıldığında genişler.”¹⁹⁷ Dolayısıyla determinist yasalar, istatistiksel yasalardan daha kesindir.

Kesin bir bilgi verme anlamına gelen nedensel açıklamanın doğa bilimlerine uygulanabildiği halde, sosyal bilimlere uygulanamayacağı eleştirilerine

¹⁹⁶ Karel Lambert, Gordon Brittan, **Bilim Felsefesine Giriş**, Ed. Hüseyin G. Topdemir, Çev. S. Ertan Tağman, Nobel Yay., 2011, s. 33.

¹⁹⁷ Karel Lambert, Gordon Brittan, **a.g.e.**, 2011, s. 34.

karşın Hempel, D-N modelinin sosyal bilimlere de uygulanabileceğini şu örnekle gösterir: “1946 baharında ABD pamuk borsasında çok sert bir düşüş yaşanır, New York, New Orleans ve Chicago borsaları, çalışmaları askıya alır.”¹⁹⁸ Bu fenomen explanandum olarak adlandırılabilir. Explanans burada ön koşullarla birleştirilerek zarar etmiş çok fazla rezervi olan bir spekülátöre kadar götürülür. Küçük spekülátörler, büyük spekülátörün davranışıyla telaşlanmış ve rezervlerini satmaya başlamışlardır. Bu ise geniş çapta paniğe ve fiyatlarda düşüşe neden olmuştur. Explanans ön koşullar ve genel yasalar olarak ikiye ayrıldığında:

Önkoşullar spekülátörün varlığı ve New Orleans ve Chicago’daki pamuk borsalarının varlığıdır.

Genel yasalar, arz-talep dengesi ve insanların yaşam standartlarını yükseltmek için gösterdiği çabalardan oluşur.

Hempel’in bu görüşüne karşı: “insan eylemlerini içeren durumlar... onları nedensel açıklamaya dahil edemeyeceğimiz bir forma sokan eşsizlik ve tekrar edilemezlik özelliklerine sahip”¹⁹⁹ oldukları gerekçesiyle itiraz edilmiştir. Hempel bu eleştiriye, bu itirazı yapanların “nedensel açıklamanın mantıksal karakterini” anlamadıklarını²⁰⁰ söyleyerek cevap verir. Ona göre doğa bilimlerindeki her olay da eşsiz ve tekrar edilemezdir. Doğada tam olarak birbirinin aynısı olan hiçbir olay yoktur, belli koşullar olaydan olaya değişkenlik gösterir. Ancak bu durum, genel ve nedensel yasalar yoluyla olayları açıklamayı engellemez zira “nedensel yasa herhangi belli karaktere sahip bir olayın, kendine özgü bir karaktere dönüşen başka

¹⁹⁸ Carl G. Hempel, **a.g.e.**, 1966, s. 251-252.

¹⁹⁹ Carl G. Hempel, **a.g.e.**, 1966, s. 252.

²⁰⁰ Carl G. Hempel, **a.g.e.**, 1966, s. 251

bir olayla birlikte olmasını ifade eder.”²⁰¹ Hempel bunu örneklendirmek için sürtünme yoluyla ısı oluşumu örneğini kullanır: Sürtünme ısıya neden olur; ancak tek tek ele alındığında kesinlikle aynı şey olmayan “sürtünme” ve “ısı” kategorik olarak örtüşür.²⁰² Bu yönüyle bütün olaylar tekil durumları içerdiğinden aslında eşsiz ve tekrar edilemezdir. Bu açıdan yaklaşıldığında yapılan eleştiri Hempel’in modeline zarar vermiyor gibi görünmektedir.

Bununla beraber, eleştirmenlere göre “eşsiz” ve “tekrar edilmezlik” kavramları ilk anlamları dışında da kullanılabilir. Örneğin “eşsizlik” ve “tekrar edilmezlik” kavramları yoluyla özgür irade düşüncesine vurgu yapılabileceğini ileri sürerler. Özgür irade düşüncesi ise kuşkusuz Hempel’in determinist modeli içerisinde açıklanamaz. Bu durumun nedeni özgür iradenin doğadaki o sıkı belirlenimin dışında olması ve olayları eşsiz ve tekrar edilmez tarzda etkilemesidir. Özgür irade düşüncesi, determinist olması açısından fiziğin kuralları ile kıyas edilemez. Bu nedenle özgür iradenin dahil olduğu bir olay, Hempel’in determinist modeli yoluyla açıklanamaz.

Hempel “eşsiz” teriminin ikinci anlamı yoluyla yapılan eleştiriye, bu anlamın nedensel açıklama ile ilgili yapılan tartışmaya yeni bir kriter soktuğunu belirterek cevap verir. “Neden” kavramı ile “özgür irade” kavramı birbirlerinden farklıdır. Hempel açıklamanın nedensel bir izahını verir ve özgür iradenin, kendisinin ileri sürdüğü açıklama modeline bir eleştiri olamayacağını belirtir. Bunun yanında

²⁰¹ Carl G. Hempel, **a.g.e.**, 1966, s. 251

²⁰² Bu örnek bize Aristoteles’in İkinci Analitikler’de “yağmurun yağması” ve “ıslaklık” arasındaki kategorik ilişkiyi hatırlatmaktadır. Buna göre yağmur ıslaklığın nedeni olsa da, ıslaklık asla yağmuru zorunlu kılmaz.

özgür irade ve determinizm karşıtlığını ortaya koyabilecek net bir model ya kuram bulunmadığından bu eleştiri Hempel'e göre sonuçsuz kalmaktadır.

Hempel'in modeline yapılan ikinci itiraz ise "tekil bir durumda verilen tepkinin, sadece o duruma bağlı olmaması ve o tekilin geçmişi ile bağlantılı olması dolayısıyla insan davranışı ile ilgili bilimsel genellemelerin oluşturulmasının imkansız olduğu..."²⁰³ bağlamında ileri sürülmektedir. Üzerinde önemle durulması gereken konu, bu önermenin sosyal bilimlerdeki açıklamaların doğa bilimlerindeki açıklamalardan ayrılması anlamına gelmesidir ki Hempel bu önermenin doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasında bir ayrıma neden olmadığını, zira doğa bilimlerindeki açıklamaların da tıpkı sosyal bilimlerdeki gibi nesnenin geçmişini içeren bir açıklama sunduğunu söyler. Bunu göstermek için uçağın kanatlarının bakımı* örneğini verir. Uçağın kanatlarını ne zaman kontrol etmek gerektiğini bilmek için, uçağın kaç uçuş yaptığını bilmemiz gerekir. Örneğin yüz uçuş uçağın bakımının yapılmasını gerektirir. Uçağın geçmişini hesaba katmamız, uçağın yapıldığı andan itibaren oluşan genellemeleri dışarıda bırakmaz.²⁰⁴ O yüzden geçmiş ile ilgili hikayenin, Hempel'in modeline iyi bir itiraz oluşturmadığı söylenebilir.

Hempel'in modelinin sosyal bilimlere uygulanması ile ilgili olan üçüncü itiraz teleolojiden gelir. Sosyal bilimlerdeki davranışlarla ilgilenir ve bu sebeple

²⁰³ Carl G. Hempel, **a.g.e.**, 1966, s. 252.

* Kanat ve empenage, bir uçak gövdesinin önemli bir bölümünü oluşturur ve uçuş kumanda yüzeylerini üzerinde taşır. Uçağın fuselage (gövde) kısmı ana yapılarının bakım periyodu oldukça uzun sürelidir. Ancak kanat ve empenage kısmı uçuş kumanda yüzeylerini üzerlerinde taşıdığı için bakım periyotları oldukça kısadır; bu parçaların sık sık sökümü ve takımı gerçekleştirilerek tamirleri ve kontrolleri gereklidir. Ayrıca kanat kısmı, uçağın yakıtını taşıdığından ve yakıtın da sonuçta sıvı içerikli olmasından kaynaklanan korozyon yapıcı özelliğinden dolayı yakıt tanklarının sürekli bakımı, onarımı ve kontrolü gereklidir. Uçağın sağa sola yatış ve dönüşleri ile aşağı yukarı irtifa değişikliklerinde kanat ve empenage kısmı, kuvvetlerin ve momentlerin etkisi ile çok fazla yorulmaya maruz kalarak çatlama ve kırılma gibi deformelere uğramaktadır. Şahin, Kaya, Uçaklar ve Helikopterler, İnkilap Yay., İstanbul, 1999, s. 27.

²⁰⁴ Carl G. Hempel, **a.g.e.**, 1966, s. 252.

bireysel güdüler göz önünde bulundurulur. Bu güdüler insan davranışının nedeni olarak görülmekten ziyade, davranışın maksatlı ya da ereksel bir analizini yapmada kolaylık sağlar. Bu eleştiriyi biraz daha açmak için pamuk spekülâtörü ile ilgili önceki örneğe dönmekte yarar vardır. Pamuk spekülâtörünün davranışını analiz etmek için, onun güdülerini hesaba katmak gerekir. Güdüler bir sona ya da amaca hizmet eder, bu nedenle onun davranışı ile ilgili açıklama, davranışı ile başarmayı umduğu amaçları ilgilendirir. Bu tarz bir açıklama doğa bilimlerindeki açıklamaların tam tersidir. Bu böyle olduğu için bir kişinin davranışının amacı, aynı zamana o davranışın nedenidir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, amaç ve sonucun aynı olduğu durumlarda aslında neden ve sonucun da aynı olması anlamına gelmesidir.

Hempel'e yapılan dördüncü itiraz, güdülerin doğrudan gözleme olanak vermediği ile ilgilidir. Doğrudan gözleme olanak verilmemesi doğa bilimlerindeki açıklama ile sosyal bilimlerdeki açıklamanın temel ayırım noktasıdır. Ancak Hempel, olanaksızlığın sadece sosyal bilimlere özgü olmadığını vurgular. Ona göre doğa bilimlerindeki birçok olay da doğrudan gözlemlenemez. Buna karşın açıklamaya katkıda bulunur. "Örneğin; zıt elektrik yükü, iki metal kürenin karşılıklı çekimini açıklamada örnek olarak gösterilir."²⁰⁵ Bu fenomeni doğrudan gözlemleyemeyiz, ancak bunu onaylamak için dolaylı bir test uyguluyoruz. Bu güdülenmeyle aynı olan bir durumdur. Güdüler de doğrudan gözlemlenemez ancak dolaylı olarak test edilebilir.

Yukarıdaki durum göz önüne alındığında ortaya çıkabilecek bir tehlikeden söz etmek gerekir. Burada "yöntem sadece geçmiş olaylarla ex post facto açıklama yapıp, öndeyi gücünden yoksun olması gibi basitleşebilir."²⁰⁶ Yani, güdüler

²⁰⁵ Carl G. Hempel, **a.g.e.**, 1966, s. 252.

²⁰⁶ Carl G. Hempel, **a.g.e.**, 1966, s. 252.

olgudan sonra açıklanır. GÜdüler zorunlu olarak öndeyilenemez. Bu durumda keyfiyetten nasıl sakınılabılır? Hempel bu yöntemin geçerliğinin gerekliliklerini şöyle sıralar:

(1) güdüsel varsayımlar teste tabi olabilir ve

(2) uygun genel yasalar, varsayılan güdülere açıklayıcı güç sağlar.”²⁰⁷

Güdüleri sınavabilmek için bazı yollara sahip olunmalı ve onlar kurama göre açıklanabilmelidir. Bu konuyla ilgili olarak bir evladın ebeveynlerini öldürmesi örnek oluşturabilir. Soru; cinayeti güdüleyen nedir? Bu soruya verilen herhangi bir cevap, olgudan sonradır. Bir güdünün var olduğunu sınaama ve onu tanımlama yollarına ve ardından belli bir davranışı doğuran belli bir güdüyü belirten yasaya sahip olunmalıdır. Ebeveynlerini öldüren evlat örneğinde, kişinin çocukluğunda cinsel istismara uğradığı için olayın gerçekleştiği iddia edilebilir. Bu durumda ebeveynlerini öldürme eylemi ile sonuçlanan olgudan, bir genelleme ortaya koyulması zorunludur. Bu genelleme bir yasa formu içinde açıklanabilir. Bu genelleme “cinsel istismara uğrayan her çocuk ailesini öldürür” şeklinde olur. Bu olay tek bir vakadan ibaret olmasına rağmen, belli koşullarda davranışı öngörmek için bir yasaya ihtiyaç duyulur. Eğer bir yasa verilirse o zaman bu durum Hempel’in modeline uyarlanabilir.

3. 1. 3. İndüktif-İstatistiksel Model

I-S ve D-N modelleri farklılık gösterse de aynı yapıda olduklarına dikkat edilmelidir. Bu durum Hempel’in örneğinde açıkça görülür.²⁰⁸ Hempel önce mutlak

²⁰⁷ Carl G. Hempel, **a.g.e.**, 1966, s. 252.

²⁰⁸ Carl G. Hempel, **a.g.e.**, 1966, s. 87

değişkenlerin (j, R, S, P) anlamını oluşturmaya başlar. Bunlardan j, Jone'un enfeksiyonunu, R enfeksiyondan kurtulmasını, S streptokok enfeksiyonunu ve P ise yüksek dozda penisilin almasını ifade eder. Hempel, argümanı şu şekilde gösterir:²⁰⁹

$p(R, SAP) \text{ 1'e yakındır}$	
$S_j \Delta P_j$	
$\frac{r}{R_j}$	(Yüksek ihtimalle) mutlaklır.

Bu argüman yüksek dozda penisilin ve streptokok enfeksiyondan korunma olasılığının 1'e yakın olduğu anlamına gelir. Bir sonraki öncül Jone'un streptokok enfeksiyonu olduğunu ve ona yüksek dozda penisilin verildiğini söyler. O halde Jone iyileşecektir.

Bu argümandaki explanans; bir genel yasa ve iki ön koşuldan oluşmaktadır:

Genel yasa Yüksek dozda penisilin verilerek streptokok enfeksiyondan kurtulma olasılığı.

- Önkoşullar (1) Jone'un streptokok enfeksiyona yakalanması
 (2) Jone'a yüksek dozda penisilin verilmesi.

Bu argümanın bir diğer özelliği de explanans'ın altında ve explanandum'un üstünde çift çizgi olmasıdır. Bu çift çizgi olasılık çıkarımını ifade eder. Bu D-N modelindeki tek çizgiden ayrılır. D-N modelindeki tek çizgi dedüktif mutlaklığı ifade eder. I-S modelinde kesinlik yoktur. Yapılabilecek iyi şey sonucu yüksek olasılık olarak nitelemektir. Bu çift çizginin yanındaki ifadeyi de açıklar. Hempel'in yüksek olasılık derecesini göstermek için kullandığı diğer yol, r harfini

²⁰⁹ Carl G. Hempel, **a.g.e.**, 1966, s. 67.

kullanmasıdır.²¹⁰ Bu çift çizginin altındaki önerme Jone'un kurtulduğunu bildiren sonuçtur.

Görüldüğü üzere önceki bölümleri dikkate alarak Hempel'in bilimsel açıklama modelleri ile ilgili tespitlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: I-S modeli D-N modeli ile temel olarak aynı yapıdadır. I-S açıklama modelinin amacı explanandum'u, explanans'larla kapsamaktır. Ancak explanans, olasılığı niteleyen istatistiksel yasalar içerir. Bu istatistiksel yasa, D-N modelindeki evrensel yasadan daha az kesinlik sağlar. Bu durum da I-S modelindeki argümanın neden dedüktif değil de indüktif olduğunu açıklar.

Hempel her iki modeli kısaca şu şekilde açıklar; "...böylece birincisinin evrensel yasa formu altında dedüktif bir kapsamı olduğunu, ikincisinin olasılıklı yasalar formu altında indüktif bir kapsamı olduğunu söyleyerek D-N modelini, olasılıklı açıklamalardan ayırabiliriz."²¹¹ Hempel'in açıklama modelleri ile ilgili temel varsayımlarını gördükten sonra, D-N ve I-S modeline yapılan bazı ortak eleştiriler ile devam etmek ve buna ek olarak, iki modelin güçlü yanlarına değinmek uygun olacaktır.

3. 1. 4. I-S ve D-N Modellerinin Değerlendirilmesi

Önceki bölümde bahsedildiği gibi Hempel iki tür açıklama modeli ileri sürmüştür: D-N ve I-S. Bu modellerin iki bileşeni vardır. Explanans ve explanandum. Explanans açıklayan önermeyi, explanandum ise açıklanan önermeyi içerir. Bir olayı bilimsel olarak açıklamak onu doğru bir indüktif ya da dedüktif

²¹⁰ Carl G. Hempel, **a.g.e.**, 1966, s. 87.

²¹¹ Carl G. Hempel, **a.g.e.**, 1965, s. 91.

argüman biçimine dönüştürmektir. Argümanın öncülleri explanans’da içerilmektedir ve explanandum dedüktif veya indüktif ilişki yoluyla explanans ile birleşmektedir. İndüktif ilişkide explanandum, explanans tarafından yüksek olasılıkla desteklenmektedir. Bu nedenle Hempel’e göre bir olayı bilimsel olarak açıklamak dedüktif ya da indüktif türde argüman sunmaktır.

Bilim felsefesi tarihine baktığımızda, Hempel’in bilimsel açıklama modeli üzerinde tüm filozofların uzlaştığı söylenemez. Bu nedenle çalışmanın bu bölümünde D-N ve I-S modellerini iki parçadan oluşacak şekilde değerlendirmek yararlı olacaktır: D-N ve I-S modellerinin üstünlükleri ve noksanlıkları.

Modellerin bu şekilde incelenmesi sırasında izlenecek yol ise şöyle özetlenebilir: İlk olarak D-N modelinin noksanlıkları, karşıt örneklerle gösterilecektir. Hempel’in simetri tezi olarak bilinen modeline özel bir önem verilecektir. Diğer karşıt örnekler I-S modeli ile ilgili problemlere işaret edecektir. D-N ve I-S modeli ile ilgili eleştiriler yapıldıktan sonra, Wesley Salmon’un I-S modeli ile ilgili değindiği zorluklar vurgulanacaktır. Bu genel olarak I-S modelinin “yüksek olasılık” kavramı ile ilgilidir. İkinci olarak bazı bilim felsefecilerinin Hempel’in modelinin üstünlükleri ilgili belirlemeleri sunulacaktır. Bu değerlendirmenin alanı teferruatlı değildir. Daha çok Hempel’in modeli temelinde bilim felsefecilerinin bazı ifadelerine odaklanmaktadır.

D-N modelinin gereksinimlerinin yeterli olmadığını, Sylvain Bloomberger’in ileri sürdüğü karşıt örneklerle tartışılacaktır.²¹² Onun örneği “bayrak

²¹² Wesley Salmon, **Causality and Explanation**, Oxford University Press, 1998, s. 309.

direği örneği” olarak bilinir.²¹³ Bloomberger’e göre bayrak direğinin gölge uzunluğu için bir D-N açıklaması getirilebilir. Açıklama şu şekilde olur:

<i>Explanans</i>	bayrak direğinin yüksekliği, opaklığı, Güneş’in gökyüzündeki irtifası ve ışığın doğrusal yayılımı
<i>Explanandum</i>	gölgenin uzunluğu

Verilen genel yasa ve ön koşullardan, explanandum’un, explanans’dan çıkarılacağı görülebilir. Bu çıkarım, bayrak direğinin gölge uzunluğunun bir D-N açıklamasını sağlar. Explanans temelinde gölge uzunluğu açıklanabilir. Ancak, Hempel’in simetri tezi açısından bir sorun ortaya çıkar. Buna göre açıklama ve öndeyi eşdeğerdir. Yani, explanandum, explanans temelinde açıklandığında, o zaman explanans temelinde explanandum öndeyilenebilir. Böylece gölge uzunluğu hem açıklanır, hem öndeyilenir.

Ancak öndeyici olan her explanans, açıklama gücüne sahip değildir. Örneğin gölge uzunluğu ele alındığında, bayrak direğinin opaklığı ve konumu, Güneş’in yüksekliği ve ışığın doğrusal yayılımından yola çıkılarak bayrak direğinin yüksekliği öndeyilenir, ancak bayrak direğinin yüksekliği açıklanamaz. Daha açık bir ifadeyle gösterilecek olursa:

<i>Explanans</i>	Gölge uzunluğu, bayrak direğinin konumu ve opaklığı, Güneş’in yüksekliği ve ışığın doğrusal yayılımı
<i>Explanandum</i>	Bayrak direğinin yüksekliği

Yukarıdaki argüman bayrak direğinin yüksekliğinin bir D-N öndeyisini sağlar. Explanans’ın içeriği, explanandum’u öndeyilemede kullanılabilir. Ancak aynı explanans’ın, explanadum’u açıklamak için kullanabileceği söylenemez. Yani,

²¹³ Bloomberger her ne kadar bu örneğin kendisine ait olmadığını söylese de, sonraki literatür örneği kendisine atfettiğinden ötürü burada da Bloomberger örneği olarak ifade edilmiştir.

yukarıdaki explanans'ın, bayrak direğinin nedeni olduğu söylenemez. Gölgenin uzunluğu, bayrak direğinin opaklığı ve konumu, Güneş'in yüksekliği ve ışığın doğrusal yayılımı bayrak direğinin yüksekliğine neden olmaz.

Önceki bölümde, Hempel'in modelinde, açıklamanın nedenselliği gerektirdiği ifade edilmişti, ancak yukarıdaki örnekte, explanans'daki faktörlerin, bayrak direğinin yüksekliğine neden olmadığı anlaşılır olmaktadır. Bayrak direğinin yüksekliğinin nedeni, onu yapan belli bir kişinin direği o yükseklikte yapmış olmasıdır. Böylece simetri tezindeki açıklama ve öndeyinin birbiriyle eşdeğer olmadığı, Broomberger'in bayrak direğinin yüksekliğinin ölçülmesi örneği temelinde açıklanmış olur.

Bloomberger'in karşıt örneği D-N modelindeki bir diğer problemi de göstermektedir: D-N modeli, neden gölgenin uzunluğunun o uzunlukta olduğunun açıklanmasında işe yarar, ancak bayrak direğinin neden o yükseklikte olduğunu açıklamada işe yaramaz. Bunun anlamı Hempel'in modelinde vurgulanan simetri tezinin her zaman işe yaramadığıdır. Hempel'in D-N modelinin gereksinimleri, Broomberger tarzı bir karşıt örneği açıklamada yetersizdir.

D-N modeline karşı olan bir diğer örnek, barometredeki göstergenin düşüşüdür. “barometrenin göstergesinde ani bir düşüş gördüğümüzde, bir fırtınanın çıktığını düşünebiliriz. Barometredeki düşüş fırtınayı açıklamaz, atmosfer basıncındaki düşüş barometredeki değişikliği ve fırtınayı açıklar”²¹⁴. Fırtınanın başladığını öndeyileyen bir D-N formu şöyle belirlenebilir:

²¹⁴ Wesley Salmon, **a.g.e.**, 1998, s. 309.

<i>Explanans</i>	Her barometre düştüğünde fırtınanın başlaması. Barometredeki belirli düşüş
<i>Explanandum</i>	Fırtınanın başlaması.

Bu argümandaki ön koşul, barometredeki düşüşün gözlemlenmesidir. Argümandaki yasa; “Barometre her düştüğünde fırtınanın başlaması” olur. Bu iki olgudan fırtınanın başlaması öndeyilenir. Ancak Salmon burada, explanans’dan fırtınanın çıkacağını öndeyilenebileceğini, fakat fırtınanın açıklanamayacağını söyler. Fırtınanın başlamasına sebep olan explanans’da bahsedilen barometredeki düşüş olmayıp, bu karşıt-örnek bir şeyi nedenleri açısından açıklamak gerektiğini ifade eder. Fırtına, barometredeki düşüşle açıklanamaz, aksine barometrik düşüş ve fırtına aynı ortak nedenle açıklanır: Atmosferik basınç. Salmon’a göre “mevcut açıklamanın önemli bir güçsüzlüğü nedenselliğe açıkça bir atıfta bulunamamasıdır...”²¹⁵ Hempel bir fenomenin nedenleri açısından açıklanmasının zorunluluğundan bahsederken hata yapmıştır. Bu D-N modelinin bir diğer başarısızlığıdır.

Bu iki karşıt örnek, nedensellik kavramı ile ilgilidir. Yani explanans, explanandum’u öndeyilebilir, ancak her zaman explanans’ın explanandum’u açıkladığı (nedensel açıklama) söylenemez. Sonraki iki karşıt-örnek beklenti kavramı ile dolayısıyla da simetri tezi sorunu ile ilgilidir. Simetri tezinin, explanans’da bulunan genel yasalar ve ön koşullara bağlı olarak belli bir fenomenin ortaya çıkacağını öndeyilebilmek için kullanıldığı akılda tutulduğunda, explanandum’un, explanans aracılığıyla tanımlanması bağlamında bir fenomenin açıklanabileceğini

²¹⁵ Wesley Salmon, **a.g.e.**, 1998, s. 309.

beklemek de gayet doğal karşılanabilir. Dolayısıyla açıklama ve öndeyi arasında bir simetri bulunur.

Simetri tezinin yukarıdaki ifadesi bağlamında iki karşıt örnek daha ileri sürülebilir. Bu model penisilinle tedavi edilmeyen frengi hastalığının felce neden olduğunu açıklamanın mümkün olduğunu ifade eder. Tedavi edilmeyen frenginin felce sebep olma ihtimali $\frac{1}{4}$ tür.²¹⁶ Bu şu şekilde gösterilebilir:

<i>Explanans</i>	Tedavi edilmeyen frengi hastalarından $\frac{1}{4}$ 'ü felce yakalanmıştır. Jones penisilinle tedavi edilmemiş frengili bir hastadır.
R	
	$\frac{1}{4}$
<i>Explanandum</i>	Jones felce yakalanmıştır

Yukarıdaki argüman, Jones'un felce yakalanması fenomeninin nedensel bir açıklamasıdır. Argüman Jones'un felce yakalanmasının nedeni olarak, tedavi edilmemiş frengi hastalığının olmasını gösterir. Explanans tedavi edilmeyen frengi hastalarının $\frac{1}{4}$ 'ünün felce yakalandığını belirtir. Bu Jones ile ilgili bir durumdur ve neden felce yakalandığını açıklar. Bu durum I-S açıklamasının tüm gereksinimlerini karşılar. Ancak sorun, bu karşıt örneğin olasılık düşük olsa bile bilimsel bir açıklamayı gösterebileceğidir. Bu ise I-S tarzı bilimsel açıklamanın sadece yüksek olasılıkla ilgilendiği şeklinde belirtilen karakterine uygun değildir. Çünkü bilimsel bir açıklamada düşük olasılığın kabul edilmesi halinde, öndeyide bulunabileceği nasıl söylenebilir? Simetri tezi, explanandum'un bilinmediği durumlarda açıklama olarak adlandırılan her şeyin aslında öndeyi olduğunu söyler ve olasılığının yüksek olması durumunda öndeyilerden nasıl emin olunacağını açıklamaz. Felç örneği, bir fenomenin düşük olasılık temelinde açıklanabileceğini göstermekte ancak bu felcin

²¹⁶

Wesley Salmon, *a.g.e.*, 1998, s. 309.

öndeyilenebileceği anlamına gelmemektedir. Bu düşük olasılık da yine açıklama ve öndeyi arasındaki simetriyi çürütmektedir.

Dördüncü karşıt-örnek düzenli olarak doğum kontrol hapı kullanan bir erkeğin hamile kalmaması ile ilgilidir.²¹⁷ Argüman şöyle gösterilebilir:

B	<i>Explanans</i>	Doğum kontrol hapı kullanan insanların %98'i hamile kalmaz. Bill doğum kontrol hapı kullanmıştır.
	R	%98
u	<i>Explanandum</i>	Bill hamile kalmaz.

argüman gerçek bir I-S açıklamasıdır. Explanandum (hamile kalmaması), explanans (ilaç kullanması) temelinde açıklanmıştır. Bu olgudan adamın hamile kalmayacağı öndeyilenebilir. Ancak burada, Bill'in hamile kalmamasının gerçek nedeni ilaç kullanması değildir. Bu açıdan bu doğru bir öndeyi olmakla birlikte, yanlış bir açıklamadır. Böylece bir kez daha açıklamaya eşdeğer olmayan bir öndeyiye sahip olunur. Bunun bir açıklama olmamasının nedeni doğum kontrol hapının (neden olarak görülen) bir erkeğin hamile kalmamasını açıklamamasıdır. Gerçek neden erkeklerin hamile kalmalarını mümkün kılacak biyolojik donanıma sahip olmamalarıyla açıklanabilir. Bu argüman, beklentinin bilimsel açıklamanın gerekliliklerinden biri olmadığını göstermektedir. Bir erkeğin hamile kalmamasını doğum kontrol ilacına bağlamak bilimsel bir açıklama sağlamaz.

Hempel'in D-N ve I-S modellerine yapılan bu eleştiriler doğrultusunda Salmon dikkatini doğrudan I-S modeli ile ilgili noksanlıklara çevirir. Eleştirisinde

²¹⁷ Wesley Salmon, **a.g.e.**, 1998, s. 309.

“istatistiksel açıklamanın anahtar kavramı olarak... yüksek olasılık yerine istatistiksel ilişki”²¹⁸ terimini kullanır. Bunu şu şekilde ifade eder:

<i>Explanans</i>	N türü bir nörotik semptomu sahip olan insanlar, psikoterapi tedavisi ile bu semptomla ilgili iyileşme hissetmişlerdir.
	Jones’un N türü bir semptomu vardır ve Jones psikoterapiye başlamıştır.
R	
<i>Explanandum</i>	Jones da bu semptomla ilgili iyileşme hisseder.

Salmon ayrıca yüksek oranda doğal bir iyileşme görüldüğüne de dikkat çekmektedir. Bu da psikoterapi almadan N semptomunda azalma olan birçok kişi olduğu anlamına gelir. Ancak doğal iyileşme oranının psikoterapi altındaki iyileşme oranından yüksek olması halinde yukarıdaki örnek gerçek bir açıklama sayılamaz. Bunun gerçek bir açıklama sayılmamasının nedeni Hempel’in I-S modeli altında yatmaktadır, bunun açıklama sayılması için psikoterapi altında iyileşme oranının yüksek olması gerekmektedir. Eğer doğal iyileşme oranı, psikoterapi altındaki iyileşme oranından yüksek ise explanans’daki psikoterapi ibaresinin kapsamının yüksek bir olasılığı yoktur, yani (daha doğrusu) doğal iyileşme olasılığından daha düşük bir olasılığa sahiptir. Bu da Hempel’in I-S modelinde, explanans’da sadece yüksek olasılıklara sahip olunduğunu gösterir ki bu da yukarıdaki açıklamanın gerçek bir açıklama olmadığı anlamına gelir. Diğer taraftan psikoterapi altında N semptomunda iyileşme olasılığının, doğal iyileşme olasılığından yüksek olması muhtemeldir. Eğer durum böyle olursa, psikoterapiye gitmenin açıklayıcı bir gücü olduğu görülür. Hempel için buradaki problem, buradaki olasılığın yüksek bir

²¹⁸ Wesley Salmon, **a.g.e.**, 1998, s. 309.

olasılık olmasa da, gerçek bir bilimsel açıklama olarak sayılabilmektedir. Bu da gerçek bir bilimsel açıklama için yüksek olasılığın gerekli olmadığını göstermektedir.

3. 1. 5. Hempel Modelinin Üstünlükleri

Buraya kadar D-N ve I-S modellerinin ne olduğu ve bu modellere yapılan itirazlar ve eleştiriler incelendi. Modellere yapılan birçok itiraza rağmen, filozoflar Hempel'in açıklamaya ilişkin yaklaşımının belli üstünlükleri olduğunu da kabul ederler. Örneğin Lambert ve Brittan, Hempel'in modelinin iki önemli yolu aydınlatıldığını söyler, "Birincisi; bir şeyi bilimsel olarak açıklamanın, neden dedüktif ya da indüktif, yasalara başvuran doğru bir argüman biçimi sunmak şeklinde anlaşıldığını... İkincisi; bilimsel açıklamanın neden rasyonel açıklama standartları olarak anlaşılması gerektiğini izah eder."²¹⁹

Lambert ve Brittan tarafından belirtilen birinci aydınlatıcı noktada; Hempel yasaların değerine ve argümanların yasa temelli olmasına vurgu yapmaktadır. Bunun önemi; bilim insanının bir fenomeni açıklamak zorunda kaldığında, bu zorunluluğun onun zihninde net bir amaç oluşturmasıdır. Bilim insanının amacı, ustalıkla fenomeni altına sokacağı bir yasa aramaktır. Bu amaç; paradoksal şeylerle karşılaştığında daha fazla anlamak için bilim adamının çabalamasını sağlar. Örneğin bir anomali ile karşılaştığında bilim adamı açıklama eyleminden vazgeçmez. Aksine zihnindeki net amaçla araştırmaya devam eder, yani aykırı fenomeni altına koyabileceği bir yasa bulmaya çalışır (burada Kuhn'un paradigma kavramı ile anlattığı bilimsel devrimlerin yapısı ile ilgili düşüncelere

²¹⁹ Karel Lambert, Gordon Brittan, **a.g.e.**, 2011, s. 17.

vurgu yapıldığını belirtmek yanlış olmayacaktır). Bu bağlamda Hempel'in modelinin bu özelliği, gizemli bir evrene başvurmak yerine, bilimin gelişmesini sağlar.

Yukarıda Lambert ve Brittan'ın belirttiği ikinci aydınlatıcı noktada; Hempel'in açıklama modelinin bilimsel açıklamanın neden rasyonel açıklama standardı olarak ele alındığını göstermektedir. Lambert ve Brittan bu noktada daha fazla ayrıntıya girerler. "Jones'un ölümü, Mary'nin pazarlamadaki başarısı gibi beklenen ya da bilimsel bir anlamı olmayan bu gibi vakaların ortaya çıkışını göstermek için Tanrı'nın iradesine ya da burçlara başvurmak herhangi bir bilgi sağlamaz."²²⁰ Lambert ve Brittan burada din ve bilim, bilim ve hurafe arasında önemli bir sınır çizmektedir. Bilimde, belli olayların diğer belli olaylarla nasıl bir ilişki içinde olduğunun gösterilmesi gerekmektedir. Tanrı'nın iradesine başvurmak, "Boşlukların Tanrısı"* tarzı bir açıklama tehlikesine götürür ki bu da ne zaman bilimde bir zorlukla karşılaşılsa, bilgideki boşluğu doldurmak için Tanrı'ya başvurma kolaycılığına sebep olur.

Görüldüğü üzere Hempel'in modeli rasyonel bir açıklamanın ne olduğu ile ilgili bir fikir vermekte ve bu da mistik durumlara başvurmaktan bilim insanlarını alıkoymaktadır. Eğer amaç belli olayların, diğer olaylarla nasıl bir ilişkisi olduğunu *göstermekse*, o takdirde "Boşlukların Tanrısı" tarzı bir açıklamaya yönelmek doğru olmaz. Burada "göstermek" doğru bir dedüktif veya indüktif argüman biçimi sunmak anlamına gelmektedir.

²²⁰ Karel Lambert, Gordon Brittan, **a.g.e.**, 2011, s. 17.

* Teolojik bir kavram olarak ilk kez on dokuzuncu yüzyılda Henry Drummond tarafından ortaya atılmıştır. Kavram Charles Alfred Coulson'ın, **Science and Christian Belief** (1955) adlı eserinde yukarıda belirtilen anlamda kullanılmıştır. Teolojik olarak; arkasında aslında akla uygun bir sebebin bulunduğu, fakat insan bilgisindeki boşluklardan dolayı henüz açıklanamayan sonuçlardan hareketle bu olayların arkasında yer alan Tanrı'nın varlığına inanmak anlamında kullanılır.

Lambert ve Brittan, Hempel modelinin iki üstünlüğüne daha dikkat çekerler. “Klasik açıklamayı önermek için birçok neden vardır. Birincisi, çok fazla sayıda örnekle uyum içindedir. Dahası bilimsel açıklamalar, dolaylı ya da doğrudan, yasalara başvurur gibi görünürler... Aslında klasik kuram bilim adamlarının niçin ısrarla yasaları araştırdıkları, açıklamalarla niçin bu kadar ilgilendikleri konusunda çok önemli bir neden sunar. İkincisi, çok az bir düzeltme ile kendi yasalarının açıklamalarına kadar genişletilebilecek, verimli bir kuramdır. Bu kuramda bir yasayı açıklamak, onun diğer genel yasalardan nasıl çıkarsanabileceğini göstermektir.”²²¹

Burada bahsi geçen durum, esasında Hempel’in modelinin bilim adamlarının yaptıklarıyla uyum içinde olmasıdır. Zira bilim adamları bir fenomeni açıklamak için yasalar ararlar. Hempel’in modeli de bilim adamlarının bunu niçin yaptıklarını ortaya koyar ve onların eylemini açıklar. Dikkat çekilen ikinci nokta Hempel’in modelinin yasaları da açıklamasıdır. Yani, D-N argümanı daha genel yasa altında kapsanan bir yasa sağlamaktadır. Söz konusu argüman şu şekilde ifade edilir:

<i>Explanans</i>	Genel Yasa # 1
	Genel Yasa # 2
<i>Explanandum</i>	Genel Yasa # n

Burada Hempel’in modeli, yasaların nasıl açıklanacağını gösteren bir fikir vermekte ve böylece söz konusu yasalar daha genel yasalarca kapsamaktadır.

Sonuç olarak, Hempel’in ileri sürdüğü modelde bir takım noksanlıklar olduğu söylenebilir, ancak bu durum modelin birçok üstünlüğe sahip olduğunun belirtilmesine engel değildir. Hempel modelinin, kendisine yapılan eleştirilerin üzerinden gelip gelemeyeceği günümüzde hala sınanmaktadır ve modelin bu

²²¹ Karel Lambert, Gordon Brittan, **a.g.e.**, 2011, s. 17.

sınamalar yoluyla yeniden yapılanması, sahip olduğu üstünlükleri kaybetmeden yeni durumlara uyum sağlamasını gerektirmektedir.

3. 2. Bas van Fraassen'in Pragmatik Açıklama Modeli

Önceki bölümde belirtildiği gibi, Hempel farklı mantıksal formlara sahip iki tip bilimsel açıklama modeli ortaya koymuş ve bu iki farklı tipolojik form D-N ve I-S modelleri olarak adlandırılmıştı. Hempel ayrıca bir açıklamanın bilimsel sayılması için yasaların varlığının da zorunlu olduğunu ileri sürmüştü. Hempelci yaklaşım içerisinde açıklamanın formu, ön koşullar ve kapsayıcı yasanın varlığı ile birleştirildiğinde, bilimsel açıklamaları bilimsel olmayan açıklamalardan ayırabilecek bir model elde edilmiş olur. Bunları (açıklamanın belirli bir formu olması, ön koşullar, kapsayıcı yasanın varlığı vb.) van Fraassen “pragmatik açıklama modelinde” kabul etmeyeceği için hatırd tutmak gerekecektir.

Bu bölümde van Fraassen'in pragmatik açıklama modeli tanıtılacak ve şu şekilde bir yapı izlenecektir: İlk önce van Fraassen'in pragmatik açıklama modelinin aslında “inşaacı deneycilik” düşüncesinin bir tür yansıması kabul edildiğinden bu akım ile ilgili olarak temel bilgiler verilecek, ardından bilimsel açıklamalarla ilgili olarak tanımladığı üç galat-ı meşhur düşünce açıklanacak ve van Fraassen'in buna karşılık olarak verdiği çürütmeler tartışılacaktır. Daha sonra van Fraassen'in verdiği bilimsel açıklama modelinin kısa bir tarihi verilecek, öne çıkan belli problemleri tanımlanacak ve onun yeni model öne sürmesine sebep olan etkiler tartışılacaktır. En son olarak da, önceki modelin yetersizliklerine bir alternatif olarak van Fraassen'in pragmatik açıklama modeli sunulacaktır.

Hempel'in kapsayıcı yasa modelinin normatif olması ve her olaya ya da duruma bu normatifliğin uygulanması koşulu modelin en önemli sorunlarından birisini oluşturmuştur. Bu sorunun kaynağı ise bir açıklama modeli ya da kuramının ontolojik bir sınıflamayı, yani Aristotelesçi terminolojiyle cins ve ayırım üzerinden bir kategori oluşturmayı gerekli kılmış olmasıdır. Dolayısıyla herhangi bir açıklama içeren önermeler bütününe cinsi de kapsaması gerektiği analitik düşünce temelinde zorunlu görülmüştür. Cins hakkında konuşmak ise onun kapsamı dahilinde olan her şey hakkında konuşmayı kapsadığından (yani modelin tüm açıklama biçimleri için geçerli olduğu iddiası) herhangi bir bağlama dayalı olmayan bir açıklama modeli olması zorunluluğu dikkat çekmektedir.

Bu zorunluluk daha çok evrene ilişkin dünya görüşünü belirleyen kuramlar içerisindeki açıklamaların gerçeklikle uygunluğu problemini doğurmuştur. XX. yüzyılın egemen bilim anlayışı olan pozitivizm bilimsellik kriterlerini şu temel düşünceler üzerine kurmuştur: Metafiziğe karşı olma, doğrulama ya da yanlışlamaya vurgu yapma, duyuşal bilgiyi doğru bilginin temeli olarak alma, fiziksel nedensellik konusunda kuşku duyma, nedenselliği reddetme ve kuramsal ve gözlemlenemez varlıklara karşı tavır alma. Bu özellikler birlikte ele alındığında bilime ilişkin tutarlı ve uyumlu bir dünya görüşünü de yansıtır.²²² Bilimsel kuramların gerçeklikle uygunluğu sorunu, kuramların insan zihninden bağımsız olarak var olan dünyanın doğru bir betimlemesini verip vermedikleri tartışması üzerinden şekillenmiştir. Realistler kuramların belirlediği gerçekliğin büyük oranda insan düşüncesinden ve kuramsal bakıştan bağımsız olduğunu savunmuşlardır. Ancak daha önce de bilim tarihinden verilen örnekler durumun tam da realistlerin öne sürdüğü biçimde

²²² Ian Hacking, **Representing and Intervening**, Cambridge University Press, 1983, s. 43.

olamayacağını göstermiştir. van Fraassen de bu noktada bilimin amacının doğru kuramlara ulaşmak olduğu şeklindeki realist görüşe karşı çıkarak, bilimsel anlamda bir kuramın doğruluğuna ilişkin bir yargıya sahip olunmasa da kuramın deneysel alanda iş göreceğini kabul etmenin yeterli olduğuna inanmaktadır.

Pragmatik açıklama modeli de bu anlamda aslında bilimsel anlayışı metafizikten kurtarmak ve bilime realistlerin yüklediği anlamdan daha kolay bir görev yükleyerek bilimin yükünü hafifletmek amacıyla olan bir modeldir. Bu modelin içerisinde bulunduğu “inşaaacı deneycilik” görüşü de temelde; bir kuramın deneysel olarak uygun olduğu sürece kabul edilebileceği ve böyle bir kabullenmenin de doğruluk inancını içermesine gerek olmadığı anlayışına dayanmaktadır. Bu anlayış bilimin asıl kaygısının ontolojik olmaktan ziyade epistemik bir kaygı olduğunu vurgulamaktadır.

Bu epistemik kaygı var olana ilişkin gözlemlerin kuram yüklü olduğu şeklindeki inanç tarafından sarsılmıyor görünmektedir. Aristotelesçi terminoloji ile bu durum, duyular aracılığıyla var olana ilişkin belli söylemlerde bulunulduğunda devreye her zaman bir takım kategoriler ve düzenleyici ilkeler girdiğini kabul etmek anlamına gelmektedir. Yani “her anlksal bilgi aslında daha önceki bilgilere dayanmaktadır” şeklindeki Aristotelesçi söylemle uygun görünmektedir. Bilişsel düzeyimizdeki her değişiklik daha önceki bilgi ya da kuram üzerine bina edilmektedir.

van Fraassen’in “pragmatik açıklama modelinin” daha iyi anlaşılması için “inşaaacı deneycilik” hakkında biraz daha ayrıntılı bilgi verilmesi konunun daha iyi anlaşılması açısından uygun olacaktır.

İnşacı deneycilik “bilimsel realizmin” temel iddiası olan “bilim; kuramlar aracılığıyla bize evrene ilişkin tam ve doğru bilgiler vermeyi amaçlar ve biz bir kuramı kabul ettiğimizde evrenin tam da kuramın söylediği biçimde olduğuna inanırız”²²³ şeklindeki görüşe karşı olarak, bilimin gözlemlenebilir şeyler hakkında bize doğru bilgiler sağlama gibi bir amacı olsa da, gözlemlenemeyen şeyler hakkında böyle bir amacının olamayacağı ve bir kuramın deneysel olarak uygun olmasının o kurama olan inanç için yeterli olacağına vurgu yapmaktadır. Bu vurgu, inşaacı deneycilik görüşünde kurama olan inancın, kuramın deneysel olarak uygun olma durumunda yeterli olacağı anlamına gelmektedir.

Bir kuramın deneysel uygunluğa sahip olması kabaca “kuramın, evrendeki gözlemlenebilen şeyler ve durumlar hakkında doğru şeyler söylemesi, yani görüntüyü kurtarması”²²⁴ şeklinde ifade edilebilir. Bu durum bir kuramın deneysel olarak uygun olmasının, gözlemlenebilen fenomenin içine yerleştirilebileceği bir kuram bulunması anlamına gelmektedir. Yani kuramın deneysel olarak uygun olması fenomenin gözlemlenebilmesine indirgenmektedir. Gözlemlenebilirlik ise kabaca “herhangi bir fenomenin belirli koşullar altında gözlemlenebilmesinin olanaklı olması”²²⁵ biçiminde ırılanabilir. Bu ırılama oldukça genel olmakla beraber inşaacı deneycilik bilimin kendisinin gözlemlenebilirler konusunda zaten belirleyici olduğunu dolayısıyla ayrıntılı bir gözlemlenebilirlik tanımlamasına gerek duyulmadığını ifade eder. Ancak bilimsel kuramların gözlemlenebilirleri belirleyebileceğini ve deneysel uygunluğun bilimsel kuramlara olan inanç için yeterli olduğunu söylemek bir kısırdöngüye yol açmaktadır. Çünkü hangi kuramların kabul

²²³ Bas van Fraassen, **The Scientific Image**, Clarendon Press, Oxford, 1980, s. 8.

²²⁴ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 12.

²²⁵ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 16.

edileceği gözlemlenebilirlik ilkesine bağlı olduğundan bu kuramlar arasında birini kabul etmenin koşullarını da belirlemek gerekli olacaktır.

Bu anlamda herhangi bir kuramı kabul etmek, o kurama olan inancı ve bağlılığı gerektirir. Kurama olan inanç daha önce de ifade edildiği üzere deneysel uygunluk ile eşdeğer anlamdadır. Kurama olan bağlılık ise “yeni fenomenlerle karşılaşıldığında kuramın içerisinde kalmayı, belli bir araştırma programına sadık olmayı, ilgili tüm fenomenlere karşı kuramın risk almasını göze almayı”²²⁶ gerektirir. İnşacı deneycilik inanç konusunda deneysel uygunluğun yeterli olacağını ancak bağlılık konusunda bilimin üzerindeki baskıyı azaltmak için bu bağlılığın en azından pragmatik düzeyde olması gerektiğini belirtir. Bu pragmatik düzey “kuram içerisinde kullanılan dil bağlamında”²²⁷ kuramın kabul edilmesini öngörür. Böyle bir durumda kurama körü körüne bir inanç yerine, bağlam dahilinde ve kuramın her an değişebileceği şeklinde var olan bir inanç bilimsel kuramların daha da güçlü olmasını sağlayacaktır.

İnşacı deneycilik; bir kimsenin neye inanabileceği hakkında epistemolojik bir görüş olarak değerlendirilebilir. Yani kişinin bilimsel kuramların oluşturduğu gözlemlenemeyenler hakkındaki iddialar konusunda bilinmezci bir tavır takınılabileceğini savunur. Ancak bu görüş kişinin neye inanıp inanmaması gerektiği konusunda bir doktrine sahip olmasından ziyade, bilimin amacı hakkındaki bir doktrin olarak anlaşılmalıdır. van Fraassen bu noktada bilimsel agnostik ve bilimsel gnostik ayrımı yapar.²²⁸ Buna göre bilimsel agnostik bilimin deneysel uygunluğa sahip olması gerektiğine inanır, ancak onun doğru ya da yanlış olması ile ilgilenmez.

²²⁶ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 88.

²²⁷ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 81-82.

²²⁸ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 213.

Bilimsel gnostik ise bilimin doğru olduğuna inanır. Dolayısıyla bilimsel realizm açısından bakıldığında, bilimsel gnostik bilimsel çalışmanın karakterini tam olarak anlamış birisidir. Oysa inşaacı deneycilik açısından bakıldığında, bilimsel gnostik bilimsel çalışmanın karakterini anlamış olabilir de olmayabilir de, ancak bilimin izlemesi gerektiği yol hakkında net bir inanca sahip olan birisi olacaktır.

İnşaacı deneyciliğin en önemli amacı görelilik ve kuantum kuramı yüzünden bilimin en güçlü iddiası olan kesinliğe dair güven eksikliğinin yeniden oluşturulmasını sağlamaktır. Bu anlamda bilimdeki kesinliği her durumda savunan bilimsel realizme karşı inşaacı deneycilik, bilimsel kuramların deneyleri düzenlemek dışında bir misyonları olmadığını öne sürerek bağlam ve deneysel uygunluk kriterlerinin yeterli doğruluk koşulunu sağladığını ifade etmiş ve bu pragmatik açıdan dolayı klasik bilim felsefesi anlayışından ayrılmıştır. Klasik bilim felsefesi anlayışı bilimsel çalışmaların asıl amacının evrenin temel yapısının anlamak olduğunu ve deneyin de bu anlamda kuramların test edilmesinde birer araç görevi görerek evrenin temel yapısının anlaşılmasında katkı sağladığını ileri sürmüştür. İnşaacı deneycilik ise bilim insanlarının deneylerini inşaa etmek için ihtiyaç duymaları dışında, kuramların herhangi bir etkisinin olmadığını iddia eder. van Fraassen bilim insanının bu anlamda temel görevinin “evrenle ilgili olguları... yani evrenin gözlemlenebilen parçalarındaki düzenlilikleri” keşfetmesi dışında bir görevi olmadığını ifade ederek bilimin görece kesinliğine tekrar kapı aralamıştır.

Bilimsel realizm kuramların gözlemlenebilen fenomenler hakkında tatmin edici açıklamalar sağladığından ve bu açıklamalar farklı gözlemleri birleştirme olanağı verdiği için bilimsel kuramların doğruluğuna inanmayı

gerekli görmüştür. Oysa inşaacı deneycilik “herhangi biri olgularla ilgili en iyi açıklama sağladığı ve evrenin tatmin edici bir resmini çizdiği için bir kuramın doğruluğuna ve bir açıklama sağladığına inanabilir. Bu o kişinin irrasyonel olduğu anlamına gelmez, ben sadece bu durumun deneyciliği küçümsediğini düşünürüm”²²⁹ şeklinde özetlenebilecek düşünce temelinde kuramların yanlış olsa bile fenomenleri açıklayabileceğini ifade etmektedir. Örneğin Newton’un yerçekimi kuramı gezegenlerin hareketini ve medceziri, Huygens’in kuramı ışığın kırınımını, Rutherford’un atom kuramı alfa partiküllerinin saçılımını, Bohr’un kuramı hidrojen spektrumunu açıklayabilmekteydi ancak bu kuramlar günümüzde doğru olarak kabul edilmemektedir. İnşaacı deneycilik kuramların sorgulanan olgular hakkında bağlamsal çerçeve dahilinde bir bilgi sağlama dışında açıklama güçlerinin olmayacağını iddia etmektedir. Yani inşaacı deneycilik için bilimsel açıklama bir bağlama bağlı olma koşulu çerçevesinde anlaşılmıştır. Bu anlamda inşaacı deneycilik açıklayıcılığı bilimsel çalışmaların ötesinde bir alan olarak görmekte ve bilimsel realizmin açıklamaları nedensellik, doğa yasaları ve evren hakkında bağlam-dışı gerçeklikler olarak düşünmesinin yanlış olduğunu ifade etmektedir. Bu pragmatik yaklaşım temelinde van Fraassen klasik bilim anlayışını, sahip olduğu galat-meşhur düşünceler yüzünden eleştirmiş ve kendi anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır.

3. 2. 1. Galat-ı Meşhur Düşünceler

van Fraassen’e göre açıklama ile ilgili üç galat-ı meşhur düşünce mevcuttur: “Birincisi, açıklama; sadece açıklanan bir kuram ya da varsayım ile olgu ya da fenomen arasındaki ilişkidir... İkincisi, açıklayıcılık gücü mantıksal olarak;

²²⁹ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 252.

kuram, doğruluk ya da geçerlik gibi belirlemelerden ayrı düşünülemez. Üçüncüsü; açıklama baskın bir üstünlüktür, bilimsel araştırmanın sonudur.”²³⁰ İlk galat-ı meşhur düşünce: Bir kuram veya bir varsayım ancak bir olguyla veya fenomenle birebir uygunluk gösteriyorsa onu açıklar. Bu düşünce doğruluğun uygunluk kuramı²³¹ ile benzerdir. Bir kuram, dünyanın gerçekte ne olduğunu bize gösterebiliyorsa, açıklayan bir kuramdır.

van Fraassen açıklamayı bu şekilde tanımlamanın doğru olmayacağını düşünmektedir. Ona göre “açıklayan bir kurama sahip olduğumuzda”²³² bir şey açıklanır. van Fraassen bu ifadesi ile iki şeye dikkat çekmektedir:

- (1) Buradaki ‘sahip olma’ yürürlükte olma anlamında değildir.
- (2) ‘sahip olma’ ve ‘açıklama’ anlam olarak uzatılan terimlerdir.

(1) de van Fraassen, bir fenomeni her açıdan açıklayacak bir kurama ihtiyaç duyulmadığını belirtir. ‘Yürürlükte olma’ ifadesi genellikle; kuram verilen fenomene karşılık tamamen uygunsa onu açıklaması beklenir şeklinde düşünülmüştür. Ancak durum böyle olmayabilir. Açıklaması beklenen her şeyi açıklamayan bir kuram olabilir. Bununla ilgili olarak Merkür’ün günberi hareketini açıklayamayan Newton’un Yerçekimi kuramı örnek verilebilir. Ayrıca yürürlükte olmayan, açıklayan ama itibar edilmeyen bir kuram da mevcut olabilir. Bunun için de Yermerkezli kuramı örnek gösterilebilir. Bu itibar edilmeyen Yermerkezli kuram

²³⁰ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 264.

²³¹ Bilimsel kuramların ve yasaların olgu ve olayları tam ve doğru olarak birebir uygunluk içerisinde tanımladığı düşüncesi.

²³² Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 311.

Mars'ın geriye dönüş hareketini açıklayabilmekteydi. Kuram belki de her açıdan kullanışlı değildi ancak bir dereceye kadar en azından işini yapıyordu.²³³

İkinci önemli nokta, 'yürürlükte olma' ve 'açıklama' kavramları anlam olarak uzatılabilir. van Fraassen burada, tarihte herhangi bir noktada her zaman açıklayan bir kurama sahip olduğunu iddia eder. Bu kuram çok iyi açıklamayabilir, ancak bilim insanının gözlemlediği şey hakkında bir anlam çıkarmasını sağlar. Örneğin van Fraassen "Newton kuramının med-ceziri açıkladığını ancak, Merkür'ün günberi hareketini açıklayamadığını..."²³⁴ söyler. Newton'un kuramı yürürlükte olan bir kuramdır, ancak ondan beklenen her şeyi açıklayamaz. Kuram "yürürlükte olan" bir kuramdır, çünkü bu kuramı iyi bir bilim insanı ortaya koymuş ve kuram bilimsel otoritelerce kabul edilmiştir. Bilim insanları için son derece kullanışlı olan Newton'un mekaniği, gezegenlerin yörüngesini öndeyiler ve med-ceziri açıklayabilir. Ancak Merkür'ün yörüngesinin düzensiz hareketini açıklayamaz. Bu olgular Newton kuramının çok şeyi açıkladığını, ancak her şeyi açıklamadığını gösterir. Ancak Newton kuramı bütün olgulara karşılık gelmese de, bu onu gerçek bir bilimsel açıklama yapmaktan çıkarmaz. Burada van Fraassen'in söylemeye çalıştığı şey; bir kuramın pragmatik amaçlar doğrultusunda kullanıldığı ve onun tüm olgularla uyuşup uyuşmadığının düşünülmediğidir, yani: Gerçekliğe uysun ya da uymasın bir kuram bilimsel olabilir.

²³³ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 41-71.

²³⁴ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 42.

van Fraassen'in elde ettiği diğer önemli bir çıkarım da şudur “bir kuram açıklayabilir diyebiliriz, ancak insanlar fenomenleri ‘sadece bu kuram yoluyla’ açıklayabilir diyemeyiz.”²³⁵ Burada van Fraassen ‘açıklamayı’ iki anlamda kullanır:

(1) kuram nesnel olarak olgularla uyuşmalıdır.

(2) kuram olguları makul bir biçimde düzenlemek için kendini onlara dayatmalıdır.²³⁶

van Fraassen’e göre bu kavramın ikili kullanımı bilim tarihine bakıldığında rahatlıkla görülebilir. Örneğin van Fraassen, Darwin’den bir alıntı yaparak: “Bilimsel araştırmalarda, bir hipotezin ileri sürülmesi mümkündür, eğer çok sayıda ve bağımsız olgu sınıflarını açıklayabiliyorsa, bu hipotez çok iyi temellenmiş bir kuramı doğurur.”²³⁷ Bu alıntıda Darwin, “açıklama” kavramını ikinci anlamda kullanır. van Fraassen, Darwin’den bir başka alıntıyla devam eder, “Darwin bir yerde, coğrafi dağılım olgularının göç kuramıyla açıklanabileceğini söyler.”²³⁸ Bu ikinci alıntıda Darwin “açıklama” kavramını birinci anlamda kullanır. Dolayısıyla, “açıklar” kelimesinin her iki kullanımının da tarihsel bir örneği ile karşılaşılır. Bilim insanlarının açıklama kavramını bu iki anlamda kullanabildiklerini Darwin örneğinde gösterdikten sonra, van Fraassen ‘doğa ile uygunluk ilişkisinden’, ‘açıklamanın’ ayrılabilceğini görmenin mümkün olduğunu iddia eder. Eğer “açıklar” kelimesi bilim tarihinde ikinci anlamında kullanılmışsa, o zaman kuram olgulara karşılık gelmenin aksine, daha çok olguların düzenlenmesi sorunu olur.

Bundan sonra van Fraassen ikinci galat-ı meşhur düşünceye giriş yapar:

²³⁵ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 77.

²³⁶ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 39.

²³⁷ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 40.

²³⁸ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 98.

Açıklama, doğruluk ve geçerlilikten ayrı tutulamaz. Çoğu filozof bir açıklamanın doğru öncülleri olması gerektiğinden bahseder. Eğer öncüller doğru olmazsa, gerçek bir bilimsel açıklama elde edemeyiz. Öncülleri doğru olan bir açıklama geçerlidir.

van Fraassen bu konuda da yine bilim tarihine giderek, açıklama kavramının her zaman bu şekilde kullanılmadığını gösterir. Darwin'den alıntı yaparak: "...yanlış bir kuram çok nadiren de olsa açıklama yapabilir, doğal seleksiyon kuramı tatmin edici bir tarzda bunu yapar, yukarıda çok fazla sayıda olgu sınıfı verilmiştir."²³⁹ Burada yanlış bir kuram olarak ele alınan "açıklama" kavramının tarihsel bir örneğine rastlanmaktadır. van Fraassen bunu, bilim insanlarının açıklamayı, doğruluk ve geçerlilikten ayrı olarak ele aldıklarını gösteren bir örnek olarak tanımlar. Bu iki numaralı örnek, diğer örnekler gibi galat-ı meşhur düşünceyi çürütür.

Açıklamadaki üçüncü galat-ı meşhur düşünce:

Açıklama summum bonum yani "en yüksek iyi" ve bilimin temel amacıdır. Bu düşünce basitçe, bilimin temel üstünlüğünün evrende olan şeyleri açıklamak olduğunu söyler.

van Fraassen bilimin bu üstünlüğünün iki anlama geldiğini söyler:

- (1) açıklamanın verili bir alandaki tüm olgularla tutarlı olması beklenir
- (2) kuramlar arası seçimde en çok açıklayıcı seçmemiz beklenir.

(1) de tutarlılık meseleleri ile ilgilenir. Bunun anlamı; bir açıklama için minimal gereksinim, açıklamanın verili bir alandaki tüm olgularla tutarlı olmasıdır. van Fraassen, belli bir alandaki tüm olguları açıklamadıkça bir kuramın kabul

²³⁹ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 101.

edilmeyeceği tarzındaki bir açıklama anlayışını reddeder. Yine bilim tarihi çoğu bilimsel kuramın böyle olmadığını gösterir. Yukarıda da söylendiği gibi Merkür'ün günberi problemi bu anlayışı yanlışlar. (2) de açıklamanın mümkün olan çoğu olguyu açıkladığını söyler. Farklı kuramlar olduğunda, doğru kuram daha çok açıklayandır. Açıklayıcı güç, açıklamanın önemli bir özelliğidir. van Fraassen, kuantum kuramının bazı alanlarında gereksiz ve belki de test edilemez metafiziksel altyapı anlamına geleceği ve kuramların gizli değişkenlere bağlı olmasına neden olacağı için bu tarz bir açıklama anlayışını reddeder.²⁴⁰ Metafiziksel altyapı; her şeyin bir nedeni vardır düşüncesidir. Bu düşünce belli bazı fenomenleri kuantum mekaniği içinde açıklayabilmekten bizi alıkoyar. Kuantum mekaniği indeterminizmin içine gömülmüştür ve indeterminizm de bazı olaylar için nedensel açıklamayı imkansız kılar. Örneğin “bir elektron tabancasından iki elektron fırlatıldığında aralarındaki muazzam uzaklığın spin ya da momentuma göre zıt sayısal değere döndüklerini gözlemleyebiliriz”.²⁴¹ Kuantum mekaniğinin varsayımları düşünüldüğünde ölçülene kadar elektronun spin değeri yoktur. Örneğin A elektronu ölçüldüğünde, kurama göre elektron B zıt değeri alır. O zaman B elektronu A'nın aldığı değerden nasıl olur da zıt bir değer alır? Bu fenomen için bir açıklama yoktur. Nedensel bir yorumun karşıtıymış gibi görünmektedir. Sonuçta bilimin amacı olan açıklama yapılmak isteniyorsa, bu fenomen gizli nedenler bağlamında açıklanmak zorundadır. Buradaki problem gizli nedenlerin varlığını doğrulayacak bir yöntemin olmamasıdır. Bu tip nedenlerin postülasyonu determinist evrene apriori bir bağlılığın sonucudur.²⁴² Ancak bilimde test edilemeyen metafiziksel varsayımlar kabul edilemez. Sonuç

²⁴⁰ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 212.

²⁴¹ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 61.

²⁴² Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 2.

olarak bilimin amacı açıklama olamaz, çünkü nedensel açıklaması olmayan fenomenler vardır. O zaman bilimsel bir açıklamanın nasıl yapıldığının tekrar düşünülmesi gerekmektedir.

Yukarıdaki tartışmada van Fraassen bir açıklama modelinin nasıl olmayacağını göstermiştir. Galat-ı meşhur düşünceleri reddederek yeni bir açıklama modelinin kapılarını aralayan. van Fraassen, kuramların dünya ile uyumlu olmak zorunda olmadığını ifade ederek aynı zamanda birinci galat-ı meşhur düşüncenin çürütülmesini sağlamıştır. Bu, açıklama ve kuramların dünya ile uygunluğundan ziyade, deneyimin süreğenliğinin düzenlenmesi olan pragmatik bir modelin kapısını açar.²⁴³

İkinci galat-ı meşhur düşünce birinci ile yakın ilişkilidir. İkinci düşünceden de açıklamaların doğru öncülleri içermek zorunda olmadığı çıkarsanabilir, yani açıklamalar doğruluklardan ayrılabilir. Bu ilişki birinci düşüncedeki açıklamaların öncülleri doğrultusunda ‘uygun doğruluk kuramının zorunluluğunu’ reddeder.²⁴⁴ Üçüncü düşünce açıklamaların bilimdeki “en yüksek iyi” olmadığını söylemişti. Burada önemli olan nokta van Fraassen’in kafasında bir nedensel açıklama tipinin olmasıdır. O bilimin fenomenleri açıkladığı düşüncesini reddetmez. Aksine bilimin her şeyi nedensel olarak açıklamak zorunda olduğu düşüncesini reddeder. Bu iddiasını kuantum kuramından yola çıkarak göstermeye çalışır.

Bütün bu söylenenelerden yola çıkarak van Frassen’in açıklama modelinin temelini oluşturan üç düşünce iki ilke halinde özetlenebilir:

²⁴³ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 24.

²⁴⁴ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 10-11.

- (1) açıklamalar uygun doğruluk kuramından ayrılmalıdır
- (2) açıklamalar her zaman nedensel bir doğaya sahip olmak zorunda değildir.

van Fraassen kısa bir açıklama tarihi verir. Bu kısa tarihten uygun bir bilimsel açıklama modeli için ne gerektiği görülebilir.

3. 2. 2. van Frassen’in Verdiği Bilimsel Açıklama Tarihi

Burada Fraassen, Hempel’in D-N modelini ortaya koyduğu andan sonrasını kapsayan kısa bir bilimsel açıklama tarihi sunar. Amacı “sıkıntıyı göstermek ve sonraki bölümde de çözümleri işaret etmektir”²⁴⁵ Bu tarihçeyi verirken van Fraassen yukarıda bahsedilen galat-ı meşhur düşünceleri çürütmek için karşıt örnekleri, mantıksal bir form içerisinde ortaya koyar.

van Fraassen ilk önce, Hempel’in açıklamayı, bilimdeki “en yüksek iyi” olarak tanımlamasından başlar. van Frassen’e göre Hempel’in görüşü iki temel kritere dayanmaktadır:

- (1) açıklayıcı ilişki
- (2) sınanabilirlik.

Açıklayıcı ilişki kriterinde açıklayıcı bilgi, belli bir fenomenin meydana geldiğine inanılmasını sağlayacak iyi temeller sağlar. Bu kriterin I-S ve D-N açıklama modellerini içerdiğinden hareketle van Fraassen bazı karşıt-örnekler vererek, Hempel’e karşı çıkar. İlk örneği, “kızıla kayma galaksilerin bizden uzaklaştığına inanmamız için iyi bir neden sağlar, ancak bu neden böyle yaptıklarını

²⁴⁵ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 104-130.

açıklamaz”²⁴⁶ şeklinde olup bu karşıt-örnek, açıklayıcılık ilişkisi olarak görülen durumlarda, istenilen nedenin her zaman açıklanmadığını gösterir.

İkinci kriter sınanabilirliktir. Herhangi bir bilimsel kuram sınanabilir olmalıdır. Ancak sınanabilir olması, Hempel’in modelindeki problemlerin (simetri tezinin doğurduğu problemler gibi) aşıldığı anlamına gelmez. van Fraassen’e göre Hempel, kendi açıklama modelinin işlemesi için bu zorlukları çözmelidir.

Açıklamanın bilimdeki “en yüksek iyi/*summum bonum*”²⁴⁷ olması düşüncesi temelinde van Fraassen nedensellik bağlamında açıklamayı analiz etmek ister. Ona göre nedensellik sarsılırsa, geleneksel açıklama tanımı da sarsılır ve nedenselliğin bu şekilde sarsılması, açıklamanın bilimdeki “en yüksek iyi” olamayacağını gösterebilir. van Fraassen kuantum mekaniği kuramında nedensel olmayan açıklamaların mevcut olduğunu söyler. Bu kurama göre atom-altı düzlemde nedensellik sarsılmıştır. Bu durumda, nedensel açıklamanın bilimdeki “en yüksek iyi” olması fikrine karşı ciddi itirazları olan bir kuram elde edilmiş olur. Buna ek olarak bazı sosyal bilimciler bir sosyal fenomenin bir neden bağlamında değil gerekçe bağlamında açıklanması gerektiğini ileri sürerler. Dolayısıyla sosyal bilimler, bilim olmalarına rağmen bir nedene ihtiyaç duymazlar.

Ancak kuantum mekaniğinin nedenselliği sarstığı düşüncesini kabul etmek istemeyen bazı filozoflar da vardır. Wesley Salmon’a göre kuantum kuramı tamamlanmamış bir kuram olduğundan indeterminist görünmektedir. Bu görüşe göre, kuantum düzleminde nedenleri belirleyebilecek yeterli bilgiye sahip olunmadığından bu şekilde düşünülmektedir. Salmon nedensel bir evrende

²⁴⁶ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 104.

²⁴⁷ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 155.

yaşanıldığı için açıklamaların da nedensel olması gerektiğini ileri sürer. Çünkü olaylar “uzay-zamansal süreklilik ve istatistiksel ilişki”²⁴⁸ olarak adlandırılan iki bağıntı yoluyla nedensel olarak birbirine bağlıdır: Açıklama da bu bağlantıyı göstermek zorundadır. Bu varsayımı doğrulamak için Reichenbach’ın ortak neden ilkesine başvurur. Bu ilke “her istatistiksel ilişki nedensel bir ilişki yoluyla açıklanmalıdır”²⁴⁹ ilkesidir. Bu yüzden bu ilkeye göre, eşzamanlı olarak ortaya çıkan iki olay ortak nedenle açıklanır.

van Fraassen’in bu kısa açıklama tarihi çalışmasını vermekteki amacı, geçmişte yapılan hatalardan ders alarak gelecekte yeni bir yol bulunmasına rehberlik edecek pragmatik açıklama modelinin gereksinimine işaret etmektir. O, pragmatik açıklama modelinde, bu bölümün başında bahsedilen üç yanlış düşünceden ve açıklama tarihinde diğerlerinin yaptığı hatalardan sakınır. Bu hatalar, Hempel’in, Beckner’in, Putnam’ın ve Salmon’ın açıklayıcı ilişki denilen yanlış düşüncelerini içerir. Bunlar aynı zamanda kuramların tamamlanmadığını, açıklama asimetrisini ve barometre örneğindeki öndeyi gibi durumları da içerir. Van Fraassen ayrıca kuantum kuramının tamamlanmadığı ile ilgili düşünceye kapsamlı bir itiraz sunar. Bunun ötesinde açıklamanın nedensel olması gerektiği ile ilgili düşünceyi çürütmeye çalışır. van Fraassen bu model ile diğer modellerin geçmişte yaşadığı tüm sorunlardan sakınacağını düşünür.

²⁴⁸ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 106.

²⁴⁹ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 107-108.

3. 2. 2. Pragmatik Açıklama Modelinin Doğası

van Fraassen için açıklama “bir önerme, ya da bir argüman, ya da bir önermeler listesi değildir. Bir cevaptır.”²⁵⁰ Açıklama “Neden bu iletken büküldü?” gibi bir neden sorusuna verilen cevaptır. Bu yüzden van Fraassen bu alanla ilişkili konuları pragmatik açıklama modelinde sunarak yol göstermektedir.

3. 2. 2. 1. Bağlam ve Önermeler

Mantıkçıların amacı dil ile ilgili “savlarımızın yüzeysel bir gramerini ve iddialarımızdaki belirlenebilir çıkarım örneklerini”²⁵¹ sağlayacak bir model oluşturmaktır. Bunun için mantıkçılar bir dizi kuramsal şeylere başvururlar. Dil ile ilgili bu modeller “söylem kümesi (evren), mümkün dünyalar, erişilebilirlik ilişkileri, olgular ve önermeler, doğru değerler ve son olarak bağlam”²⁵² gibi bir takım kuramsal şeyler içerirler. Dil ile ilgili modellerden en yaygını önermeler mantığı ve niceliksel mantıktır. Bu tarz bir mantıkta dildeki her bir cümle bir önermeye karşılık gelir. Gerçek dünyada bu önermenin doğru olup olmadığına bağlı olarak bu cümleye doğru-değeri verilir. Ancak günlük dildeki cümleler, anlamlarının belirlenmesi için bağlama bağlıdır. Bu yüzden cümlede ifade edilen kesin önermeyi belirlemek için cümlenin içinde geçtiği bağlamın hesaba katılması zorunludur. Bu noktada van Fraassen, Strawson’dan bir alıntı yaparak durumun açıkça ortaya koyulduğunu göstermek ister:

²⁵⁰ Bas van Fraassen, **Empirical Stance**, The Terry Lectures, 2002, s. 113.

²⁵¹ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 2002, s. 114.

²⁵² Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 2002, s. 115.

‘Şu an mutluyum’ önermesi; eğer konuşmacı x bağlamında ve x bağlamındaki zaman diliminde mutluyorsa x bağlamında doğrudur.²⁵³

‘Şu an mutluyum’ önermesi, bağlamdan bağlama göre farklı doğruluk değerine sahiptir. x bağlamında doğru olan bir doğruluk değeri, y bağlamında doğru olmayabilir. Bu yüzden Strawson, ifade edilen önermenin ve önermenin doğruluk değerinin belirlenmesi ile belli bir bağlamı düşünmenin ilişkili olduğunu göstermektedir.²⁵⁴

van Fraassen önermelerin yorumlanmasını genel bir form içinde ortaya koyar: “İlk önce, her birinin her bir mümkün dünyada* doğruluk değerine sahip olduğu önerme olarak adlandırdığımız belli şeyleri tanımlarız... Daha sonra seçilen işin temel görevi olarak bağlamı veririz, her bir cümle için, önerme bu “bağlamı” ifade eder... Daha sonra bağlamı olmayan cümlelerle (her zaman gerekli olmasa da) ifade edilen önermeyi tanımlarız.”²⁵⁵

“Yirmi yıl önce bu ülkede nüfus patlamasını önlemek mümkündü.”²⁵⁶

Bu cümle bağlamı olmayan bir cümledir. Bunun anlamı cümlenin herhangi bir bağlamsal terim (‘ben’ ya da ‘burada’ gibi) içermemesidir. Yukarıda van Fraassen’in ortaya koyduğu genel forma göre, doğru değeri taşıyabilecek belli şeylerin ayırt edilmesi gerekmektedir. Fraassen’in belirttiği gibi bunlar önermelerdir. Ancak bağlamsal olmayan bir cümle içinde “tüm bağlamlar aynı önermeyi seçer”²⁵⁷.

²⁵³ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 135.

²⁵⁴ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 135-136.

* Mümkün dünya, gerçek dünyaya benzeyen ancak en az bir özelliği ile gerçek dünyadan ayrılan dünya olarak tanımlanabilir. Bas van Fraassen, **Scientific Representation: Paradoxes of Perspective**, Clarendon Press, Oxford, 2008, s. 116.

²⁵⁵ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 100.

²⁵⁶ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 136.

²⁵⁷ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 140.

Bu önermenin doğruluk değerinin belirlenmesinde bir katkı sunmaz. Çünkü her mümkün dünya bu tip bir cümle barındırmaz. Bu yüzden doğruluk değeri bilinemez.

Doğruluk değerinin bilinmesi için bir bağlam olmalıdır. Bunun anlamı ifade edilen önermenin aktüel bir durum bağlamı içerisine yerleştirilmesi zorunluluğudur. Bu yapıldığında, kesin olan önerme ve doğruluk değeri tanımlanabilir. Belli bir önermeyi ifade eden bir bağlam örneği olarak van Fraassen aşağıdaki örneği verir:

“x bağlamında, ‘Yirmi yıl önce nüfus patlamasını önlemek mümkündü’ önermesi ‘1958 yılında Hindistan’daki nüfus patlamasını önlemek mümkündü’ önermesini ifade eder.”²⁵⁸

Bağlamı olmayan bir cümleye verilen bağlam yer ve zaman içermektedir. Bu bağlam ‘1958 yılında Hindistan’da nüfus artışının önlenmesi mümkündü’ tarzındaki önermenin tanımlanmasını sağlar. Şimdi, eğer 1958 yılında Hindistan’daki nüfus artışını önlemek mümkünse, bu önerme doğrudur.

van Fraassen’e göre, ‘neden sorularının’ bu analizi dil felsefesinin belli konularını aydınlatmaktadır. Şöyle ki; “Şimdi ‘Buradayım’ örneğinde cümlelerin doğruluğu olguların ne olduğu, dünyanın ne olduğu ve göz önünde bulundurulmuş kullanım bağlamının ne olduğuna bağlı değildir”²⁵⁹. Bu cümlelerin doğruluğu a priori olarak bilinir. Ancak ‘Buradayım’ cümlesi ile ifade edilen önerme “van Fraassen İstanbul’dadır” ile aynıdır. Bu önerme zorunlu bir önerme değildir. Bu önerme ‘Buradayım’ cümlesi ile ifade edilir, çünkü van Fraassen’in İstanbul’da olduğu

²⁵⁸ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 90.

²⁵⁹ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 102.

bağlamında belirtilir. Tüm bunlardan sonra a priori onaylanabilirlik ile zorunluluk arasında bir ayrım yapılması gerekir.

Bu yüzden bağlam, cümle ile ifade edilen önermenin tanımlanmasında önemlidir. Bu da ancak “imlem terimi, yüklem uzanımı, izleç fonksiyonları”²⁶⁰ gibi belli öğeleri içeren bağlam ile yapılabilir. Ancak önermenin doğruluk değerini belirlemek için ilişkili olan diğer bağlamsal öğeler de olacaktır. van Fraassen, “bağlamsal değişkenleri işe karıştırmak, bu seçimlerin herhangi bir noktasında ortaya çıkabilir. Bu değişkenler içerisinde bu bağlamda varsayımlar doğal karşılanır, kuramlar kabul edilir, paradigmalara ya da dünyevi resimlere bağlı kalınır”²⁶¹ diyerek, bağlamın genişlemesinin söz konusu olduğunu belirtir. Sadece bağlamsal konular önermelerin doğruluk değerinin belirlenmesi ile ilişkili değildir, daha genel kuramlar, dünya görüşleri de hesaba katılmak zorundadır.

Bilimsel bir açıklamanın “neden-sorusuna” bir cevap olduğu söylendiğinde. neden sorusu bir bağlam içine yerleştirilir ve bu soru bağlamdan ayrı olarak cevaplanamaz. van Fraassen bağlamı $\langle P_k, X, R \rangle$ olarak üç bölüme ayırır. Bu bölümlerde

P_k = explanandum,

X = karşıt sınıflar,

R = P_k ve X arasındaki ilişkidir.

²⁶⁰ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 102.

²⁶¹ Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 152.

Bu özeti daha da somutlaştırmak için Bunsen'in alevin sarıya dönmesi örneğini kullanır. “Bunsen alevi neden sarıya döner?”²⁶² diye sorulduğunda bu fenomenin pragmatik açıdan bilimsel olarak açıklanması üç bölüme ayrılarak yapılır:

Pk= alevin sarıya dönmesi, karşıt sınıf

X=alevin farklı renklere dönme olasılığı -yani, alevin maviye, kırmızıya, yeşile vs. dönmesi-,

R= alevin sarıya dönmesi ve diğer renklere dönme olasılığı arasındaki ilişki.

Buradaki açıklamanın amacı alevin neden diğer bir renge (X) değil de sarıya (Pk) dönmesini söylemektir. Bu nedensel bir ilişki ya da herhangi bir şeyi çözümleyerek R aracılığıyla yapılır. Bu ilişkinin ne olduğu ile ilgili bir tanımlama yoktur. O halde açıklama, Pk'nın X'in hilafında ortaya çıkması durumunu kapsar. Çünkü kaya tuzu ateşe atılmıştır ve ne zaman kaya tuzu ateşe atılırsa, o alevin sarıya dönmesine (Pk) neden olur (R). Bu tarz bir açıklamanın üstünlükleri ve eksiklikleri aşağıda özetlenmiştir.

3. 2. 3. van Fraassen'in Pragmatik Açıklama Modelinin Değerlendirilmesi

van Fraassen'in pragmatik açıklama modeli Hempel'in kapsayıcı yasa modelindeki bir takım eksikliklerin olmadığı bir model olarak değerlendirilebilir. Hempel'in modeli “savaş sonrası gelenek”²⁶³ olarak düşünülmüştür. Bu gelenek saldırıya uğradığında, araştırılan çoğu yeni model aynı sorunlarla uğraşmaktaydı.

²⁶² Bas van Fraassen, **a.g.e.**, 1980, s. 142.

²⁶³ John Losee, **Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş**, Çev. Elif Böke, Dost Yay., 2008, s. 207.

Pragmatist düşünce okulu, Moreland’a göre, “Kuhn, van Fraassen, Laudan gibi kapsayıcı yasa modeli ve realist bilimsel açıklama modelinin yetersiz olduğunu kabul eden bir grubun oluşturduğu birlikti...”²⁶⁴. van Fraassen, Hempel’in kapsayıcı yasa modeline alternatif olarak daha fazla üstünlük sağlayan bir model önermişti. Anca bu üstünlüklerine rağmen van Fraassen’in modeli ciddi eleştirilere maruz kalmıştır.

3. 2. 3. Kapsayıcı Yasa Modeli ile Pragmatik Modelin Farklılıkları

Pragmatik açıklama modelini, kapsayıcı yasa modelinden ayıran özelliklerinden birisi pragmatik modelin “bilimsel açıklamaların ne özgün bir formu olduğunu, ne de bilimsel kuramlar, yöntemler ve olgular tarafından sağlanan bilgi dışında belirleyici bir bilgi sağladığını”²⁶⁵ kabul etmesidir. Hempel’e göre bir bilimsel açıklamada önemli olan argümanın formuydu. Daha açık söylemek gerekirse doğru bir bilimsel açıklama, doğru bir dedüktif ya da indüktif argüman biçiminde olmalıydı. Yani bilim adamı belli bir fenomeni, belli ön-koşullara ya da yasalara göre açıklamalıydı. Ancak van Fraassen bu tür bir açıklama yaklaşımını benimsemez. Ayrıca bilim adamlarının, uygulamalarını belli bir forma uydurması gerektiğine de inanmaz. Bilimin kendi kuramlarından, yöntemlerinden ve olgularından anlaşılabilirliğini iddia eder. Bilim tarihine bakıldığında (Darwin örneği) “açıklama” veya “açıklamak” kavramlarının farklı anlamlarda kullanıldığını göstermiştir. Bu da bilim adamlarının ‘açıklama’ kavramını tek bir anlamda kullanmadığını ve bu yüzden açıklamanın özgün bir form ile sınırlanmadığını göstermektedir. Bilim adamları kuramları için farklı doğrulama yöntemleri

²⁶⁴ J. P. Moreland, **Christianity and the Nature of Science**, Grand Rapids, 1998, s. 180.

²⁶⁵ Karel Lambert, Gordon Brittan, **a.g.e.**, 2011,s. 28.

kullanmışlardır ve Hempel açıklamayı kasıtlı olarak belli bir form ile sınırlandırarak, van Fraassen'e göre yanlış yapmıştır.

Kapsayıcı yasa modeli ile pragmatik model arasındaki diğer bir uzlaşmazlık noktası “pragmatik kuramcının, rakiplerinin bilimsel olan ile bilimsel olmayanı ayırt etmek için kullandığı yöntem konusunda son derece şüpheli olmasıdır”²⁶⁶. van Fraassen, kapsayıcı yasa modelinde bilimsel açıklama olarak sayılan şeyin çok dar olduğunu iddia eder. Bilimsel açıklamanın birçok formu varsa o halde tek bir argüman biçimiyle bilimsel açıklamaları bilimsel olmayan açıklamalardan ayırmak yanlış olur. Bu durumda kapsayıcı yasa modeli tek başına bilimsel açıklamaları bilimsel olmayan açıklamalardan ayırt etmek için kullanılamaz. Bilimsel açıklamanın birçok forma sahip olduğunu doğrulamak için van Fraassen bilim tarihine başvurur. Ona göre bilim tarihi doğru biçimde ele alınırsa, o zaman açıklamayı tek başına kapsayıcı yasa modeli olarak sınırlandırmak yanlış olur. Böyle bir örnek için van Fraassen kuantum mekaniğini kullanır. van Fraassen bilim tarihinde bir yasa altına sokulamayan fenomen olarak bilinen kuantum mekaniğine gönderme yapar. Hempel'in bilimsel açıklama için bir yasa tarafından kapsanmayı zorunlu gördüğü modeli düşünüldüğünde, ya kuantum kuramının ya da Hempel'in modelinin reddedilmesi gerekecektir. van Fraassen kuantum kuramını reddetmeyi istemediğinden, açıklama için nedensel yasaları reddeder, bu da iki model arasındaki çatışma noktasını oluşturur.

“Pragmatik kuramcı, yasaların bilimsel açıklamadaki değişmez unsurlar olduğu ya da olması gerektiği görüşüne tamamen karşı çıkar, yani kapsayıcı yasa

²⁶⁶ Karel Lambert, Gordon Brittan, **a.g.e.**, 2011,s. 28.

modeline karşı çıkar”²⁶⁷. Yukarıda da belirtildiği gibi kuantum kuramı kapsayıcı yasa kuramına karşı ciddi şüpheleri barındırır. Kapsayıcı yasa modelinin temel özelliği, herhangi bir açıklama için yasaları zorunlu görmesidir. Eğer bu zorunluluk ortadan kalkarsa, kapsayıcı yasa modeli de ortadan kalkar. Belirsizliğin kuantum mekaniği kuramının bir parçası olduğu ve kuantum mekaniğinin bilimsel bir açıklama olduğu fikri kabul edilirse, altına koyulabilecek bir yasa olmayan bir bilimsel açıklama elde edilir. Bunun anlamı; açıklamanın olduğu yerde bir yasa olması gerektiğini öğreten kapsayıcı yasa modelinin yanlış olduğudur. Ancak bütün bunlar doğru olarak kabul edilirse, bu durumda kapsayıcı yasa modeli diğerlerinin içinde en iyisi olur. Kapsayıcı yasa modelinin bu zorlukları karşısında van Fraassen kendi pragmatik bilimsel açıklama modelini ileri sürer.

Pragmatik modelin bazı üstünlüklerine, kapsayıcı yasa modeli ile karşılaştırılmasında değinilmişti. Bu modelin üstünlükleri sırasıyla şöyle ifade edilebilir:

- (1) Pragmatik model kendisini, bilimsel açıklamayı sağlayacak tek bir doğrulama biçimi olarak sınırlandırmaz
- (2) Pragmatik model kendisini, bilimsel açıklamalar ve bilimsel-olmayan açıklamalar arasında keyfi bir ayırım yapmaya zorlamayacak yeterli bir genişliğe sahiptir.
- (3) Pragmatik model kendisini yasaları kullanan bir açıklama tipi olarak sınırlandırmaz.

Bu üç üstünlük pragmatik modelin daha iyi olduğu şeklindeki bir düşünceye yol açabilir, çünkü “önkoşulsuz bilimsel açıklama durumlarının en geniş

²⁶⁷ Karel Lambert, Gordon Brittan, **a.g.e.**, 2011,s. 28.

yelpazesini en iyi düzenleyecek kuram olarak gözükmektedir”²⁶⁸. Pragmatik modelin geniş olduğu düşüncesi, bilim tarihinde kapsayıcı yasa modeli ya da diğer açıklama modelleri ile uyum sağlamayan tüm açıklamaları anlaşılır kılmak için kolaylık sağlamaktadır. Bunun için bir kez daha kuantum kuramı örneğine dönmekte fayda vardır. Bir taraftan kuantum kuramı “bilimdeki en verimli ve devrimci bir gelişme”²⁶⁹ olarak düşünülmekte, diğer taraftan Kopenhag yorumuna göre (baskın olan yorumdur), doğası gereği indeterminist görülmektedir. Yani atom-altı parçacığın davranışı bir yasa altına koyulamaz. Çünkü parçacığın momentumu ve konumu aynı anda belirlenemez. O halde kapsayıcı yasa modelinin çıkarımı, nedensel yasaları zorunluluk görerek, kuantum kuramını bilimdeki gerçek bir açıklama olarak saymaz. Ancak pragmatik model, nedensel yasaları zorunluluk olarak görmeyerek, kuantum mekaniğinin iyi bir açıklama olduğunu söyler. Pragmatik modelin bu genişliği üstünlüklerinden biri olarak düşünülür.

Pragmatik modelin diğer bir üstünlüğü, “diğer bilimsel açıklama kuramları ile karşılaştırıldığında... basit ve dolaysızdır: Bilimsel bir açıklama nedensorusuna verilen bilimsel bir cevaptır, daha azı veya daha fazlası değildir”²⁷⁰. Hempel’in modelinde bilimsel bir açıklama, explanans’ın explanandum altına koyulduğu dedüktif ya da indüktif bir argümandı. Onun modeli explanans için gerekli içeriklere sahipti, yani en azından bir ön-koşul ve bir yasa içermeliydi. Bununla beraber dört yeterlik koşulunu da barındırmalıydı. Bütün belirtilen noktalar ışığında, van Fraassen’in bilimsel açıklamanın ne olduğu ile ilgili verdiği tanımlama Hempel’e tam olarak karşı olmaktadır. van Fraassen için “bilimsel bir açıklama

²⁶⁸ Karel Lambert, Gordon Brittan, **a.g.e.**, 2011, s. 31.

²⁶⁹ Bernard Cohen, **Revolutions in Science**, Belknap Press, 1987, s. 420.

²⁷⁰ Karel Lambert, Gordon Brittan, **a.g.e.**, 2011, s. 31.

neden-sorusuna verilen bilimsel bir cevaptır; ne azı ne de fazlasıdır”²⁷¹. van Fraassen’in modelinin üstünlüğü fenomenlere ilişkin sorulan sorulara dolaysız ve basit cevap vermesinde yatmaktadır.

Pragmatik modele yöneltilen “ilk itiraz, bilim adamı tarafından sorulan her soruya bir karşıt-sınıflandırmayı dahil etmenin sezgisel olmadığı şeklindedir”²⁷². Lambert ve Brittan bu eleştiriyi bir karşıt örnekle ortaya koyar:

“İsveçli bilim adamı Tremblay’in Hidra olarak bilinen organizmadan bir parça kestiğimizde, o parçanın asıl organizmanın tamamen benzer bir eşini oluşturduğu örneğini ele alalım. Tremblay’in kendisine şu soruyu sorduğunu düşünelim: Neden bu Hidra parçası organizmanın bir eşini yaptı? Aksi sınıflandırma Hidra’nın diğer parçalarını kapsayamazdı. Çünkü kesilen diğer parçalar da organizmanın bir eşinin yapacaklardı. Aksi durumda Tremblay’in aklında, kendi eşini yapmayacak olan bir başka organizmanın kesilen parçasının bulunmak zorunda olacağını düşünmek çarpıtılmış gözüküyor. Öyle yapmış olsa bile farz edilen diğer organizmanın koparılan parçasının neden kendi eşini yapmadığını bilememiş olabilir”²⁷³.

Bu karşıt örneğe odaklanmak aksi sınıflandırmanın bir gereğidir. Daha önce de açıklandığı gibi, bilimsel açıklamanın amacı neden böyle olduğunu (Pk) ve başka türlü olmadığını açıklamaktı (X). (Pk) açıklanan olaydır ve açıklamanın da bir biçimi olmak zorundadır, Neden (Pk), (X) in karşıtıdır? Karşıt örnek her bilimsel açıklamada bir aksi-sınıflandırmanın gerekli olup olmadığını sorgular. Hidra örneği, Tremblay’in açıklamasında aksi sınıflandırmanın ne olabileceğini sorar. Başka bir

²⁷¹ Karel Lambert, Gordon Brittan, **a.g.e.**, 2011, s. 31.

²⁷² Karel Lambert, Gordon Brittan, **a.g.e.**, 2011, s. 31.

²⁷³ Karel Lambert, Gordon Brittan, **a.g.e.**, 2011, s. 32.

Hidra parçası olamaz, çünkü bu hiçbir şeyi açıklamaz. Bunun nedeni diğer Hidra parçasının da ilk parça kadar, aksi sınıflandırmaya ihtiyaç duymasıdır. İkinci parçanın ayırt edilebilir bir aksi sınıflandırması olmamasından dolayı, ilk parçanın ikinci parça ışığında açıklanması açıklayıcı olma açısından kullanışsızdır.

Bu karşıt örnek en azından aksi bir sınıflandırmanın bilimsel bir açıklama için gerekli olup olmadığı hakkında bir şüphe uyandırmaktadır. van Fraassen’ın modelinde, aksi sınıflandırma “neden-sorularını” cevaplamada önemli bir rol oynar. O halde, Tremblay’ın açıklaması karşıt bir sınıflandırmayı içermiyorsa, o zaman van Fraassen’ın modeli çok dar kalır. Bu durumda belli bir sınıf açıklama van Fraassen’ın açıklama modelinin dışında kalır.

van Fraassen’ın modeline ikinci itiraz, pragmatik kuramın tamamlanmamış olduğudur. “Bilimsel bir açıklama ‘neden-sorusuna’ bir cevap vermeye dayanıyor, ancak ‘neden’ değil ‘nasıl’ sorusu ile başlayan açıklama bekleyen sorular vardır”²⁷⁴. Burada iddia edilen ‘nasıl sorularının’ ‘neden sorularına’ indirgenemez olduğudur. Durum böyle olduğunda van Fraassen modeli, yine çok dar olacaktır, çünkü bilimsel topluluk tarafından kabul edilen ve gerçek olan açıklamaları dışarıda bırakır. Bu açıklamalar ‘nasıl sorularına’ cevap verir ‘neden sorularına’ değil. Bu eleştiriyi göstermek için Lambert ve Brittan hızı azalarak, düşen uçak örneğini verir:

Örnek 6: “Yere inişe geçme esnasında sağ tarafa keskin bir dönüş yapan uçak, aniden duraksar gibi görünür ve yere dik şekilde düşer...”²⁷⁵.

²⁷⁴ Karel Lambert, Gordon Brittan, **a.g.e.**, 2011, s. 32.

²⁷⁵ Karel Lambert, Gordon Brittan, **a.g.e.**, 2011, s. 32.

Lambert ve Brittan'ın bu örnekle göstermek istediği: (1) Uçağın hızı neden azaldı? ve (2) Uçağın hızı nasıl azaldı? şeklindeki iki soru arasındaki indirgenemez bir fark olduğudur. Dahası bu sorulara verilen her iki cevap da bilimsel komite tarafından bilimsel açıklama olarak kabul edilir. Bu durumda 'nasıl soruları', 'neden sorularına' indirgenemiyorsa, o halde bütün bilimsel açıklamalar 'neden sorularına' cevap olamaz. 'Nasıl sorularına' cevap veren bilimsel açıklamalar da mevcuttur. Bu yüzden van Fraassen'in modeli dar görünmektedir.

Lambert ve Brittan belirli 'nasıl sorularının' indirgenemez olduğunu göstermek için, "uçağın hızının azalması sonu düşmesi örneğini" kullanır. Bu olayda iki soru sorulmuştur:

(1) Uçağın hızı neden azaldı?

(2) Uçağın hızı nasıl azaldı?

"İkincinin cevabı, birincisi için, birincinin cevabı da ikincisi için uygun değildir"²⁷⁶. Örnekte 'nasıl sorusuna' verilen cevap "Pilotun uçağı 60 derece yana yatırdığı...bu yüzden hızın 80 mile düştüğü"²⁷⁷ şeklinde olur. Bu pilotun ne yaptığının betimlenmesidir. Bunun aksine 'neden sorusuna' verilen cevap, "uçağı 60 derece yatırdığımızda, hızın 84 milden az olmaması gerekmektedir"²⁷⁸ şeklinde olur. Bu temel olarak pilotun uçağı 60 derece yatırdığında yapması gereken şeyi tanımlamaktadır. Bu yüzden 'nasıl sorusuna' verilen cevabın betimleyici bir cevap, 'neden sorusuna' verilen cevabın ise normatif bir cevap olduğu söylenebilir. Bu iki tip açıklama birbirine indirgenemez. Bu yüzden 'nasıl soruları' gerçek bilimsel açıklamalar olarak van Fraassen'in modeline uymazlar.

²⁷⁶ Karel Lambert, Gordon Brittan, **a.g.e.**, 2011, s. 32.

²⁷⁷ Karel Lambert, Gordon Brittan, **a.g.e.**, 2011, s. 32.

²⁷⁸ Karel Lambert, Gordon Brittan, **a.g.e.**, 2011, s. 33.

Bu karşıt örneğe ek olarak Lambert ve Brittan, ‘neden’ ve ‘nasıl’ sorularını birbirinden ayıran tarihsel bir örnek verirler. Bu tip bir  rnek; Mendel’in doğal seleksiyon görüşünün, Darwin’in görüşü ile çelişmediğini göstermek için Lambert ve Brittan tarafından “aslında Darwin ile Mendel arasında çelişme bulunmamaktadır. Çünkü ikisi de farklı sorularla uğraşmışlardır. Darwin bazı özelliklerin neden kalıtsal olduğu sorularıyla ilgilenirken, Mendel bazı özelliklerin nasıl kalıtsal olduğu sorularıyla ilgilenmektedir”²⁷⁹ şeklinde gösterilmiştir.

van Fraassen’in modeline   nc  itiraz Wesley Salmon tarafından yapılmıştır. O, van Fraassen modelindeki bağıntı ilişkisi ile ilgilenir. “van Fraassen’in sorunu R ilişkisinin ne olabileceği ile ilgili hiçbir sınırlandırmaya yer vermemesidir”²⁸⁰. Bu itirazı anlamak için van Fraassen’in modelini bir kez daha özetlemek gerekebilir. van Fraassen’e göre açıklamalar ‘neden sorularına’ verilen cevaplardır. “Neden Pk” sorusunun cevabı açıklamadır. van Fraassen ‘neden sorularını’    parçaya ayırmıştı:

Pk explanandum, açıklanan şey,
X karşıt sınıf,
R ise Pk ve X arasındaki ilişki.

<Pk, X, R>

Bunsen alevinin sarıya dönmesi örneğine dönüldüğünde: Neden Pk (Pk= Bunsen alevi sarıya dönmüştür)? Bu soru X karşıt sınıfının aksine ortaya çıkar (dönebileceği tüm olası renkler anlamına gelir). şimdi R’nin, Pk sorusunun cevabı ile X arasındaki ilişkiyi anlatması beklenir. Burada R’nin, van Fraassen’in modelinde

²⁷⁹ Karel Lambert, Gordon Brittan, **a.g.e.**, 2011, s. 33.

²⁸⁰ Wesley Salmon, **a.g.e.**, 1998, s. 314.

çok önemli bir rolü olduğu açıkça görülür. R ilişkisi, Bunsen örneğinde olduğu gibi, “nedensel bir ilişki; kaya tuzunun Bunsen alevine attığımızda alevin sarı renge dönmesinin nedeni olmasıdır”²⁸¹ şeklinde anlaşılır. Ancak daha önceden kuantum mekaniği örneğinde, van Fraassen’nin R’yi tek başına nedensel bir ilişki olarak sınırlandırmak istemediği görülmüştü. Burada Salmon’un itirazı “van Fraassen R’nin ne tür bir şey olabileceği ile ilgili bir sınırlandırma getirmemektedir. Büyük olasılıkla bu sorgulayan kişinin özgürce seçtiği bir şeydir”²⁸². Salmon, “Philip Kitcher ve ben, R ilişkisi ile kastedilen herhangi bir sınırlandırma olmadığından herhangi bir A cevabının herhangi bir Pk’yı açıklayabileceğini gösterdik. Bu nedenle van Fraassen, gerçek bir bağıntı ilişkisini niteleyen, ilişki tiplerinin bir listesini sağlamalıdır. Bu pragmatik açıklama veçhelerinin neleri çözdüğünü vurgulamayan filozoflar için açık bir sorundur”²⁸³ diyerek van Fraassen’in modelini R’yi belirlemediği için eleştirir. Eğer herhangi bir şey, herhangi bir şeyi açıklayabiliyorsa, o zaman hiçbir şey açıklanmış olmaz.

3. 3. Sonuç

Yukarıda Hempel ve van Fraassen’in sunduğu bilimsel açıklama modellerini tanıttıktan sonra, modellerin üstünlükleri ve eksiklikleri gösterilmeye çalışıldı. Hempel modeline karşı yapılan temel itiraz, simetri tezinin her zaman işlemediği yönünde karşıt örneklerden yola çıkarak, modelin yetersiz olduğunu göstermek şeklinde olmuştu. Diğer taraftan van Fraassen modeline karşı yapılan itirazlar daha özsel görünmektedir.

²⁸¹ Wesley Salmon, **a.g.e.**, 1998, s. 314.

²⁸² Wesley Salmon, **a.g.e.**, 1998, s. 314.

²⁸³ Wesley Salmon, **a.g.e.**, 1998, s. 314.

Bu bölümde bunun neden böyle olduğu gerekçeleri ile birlikte sunulmaya çalışılacaktır. Son bölümde, Wesley Salmon'un, van Fraassen'e yaptığı olumsuz eleştiriden başlanabilir. Bu eleştiri R ilişki bağıntısının tek başına nedensel ilişkiyi sınırlandırmış olmamasıdır. R'nin, Pk ve X arasındaki ilişkiyi anlatması beklenir. Salmon, van Fraassen'in R ilişkisinin ne olması gerektiğini belirlemediğini söylemektedir. Hatta bu sorgulayan kişi tarafından özgürce seçilir. Bu itiraz iki uçlu görünmektedir. Bir taraftan bu bağıntı ilişkisi belirlenmemişse, van Fraassen'in modeli her türlü eleştiriye maruz kalır. Yani R ile ilgili ne tür bir sınırlandırmanın yapıldığı bilinmiyorsa, R herhangi bir şey olabilir. Diğer taraftan van Fraassen bağıntı ilişkisini belirlerse, o zaman pragmatik-olmayan bir kuramcı ile aynı şeyi yapmış olur. Bu durumda onun tasarısı, pragmatik-olmayan bir tasarıya dönüşür.

Burada Salmon'un eleştirisi ciddi görünmektedir. Temel sorun R'yi, sorgulayan kişiye açık bırakmasıdır. Oysa bilim, Aristoteles'in de söylediği gibi episteme yani nedenleri arama yoluyla şeylerin neden meydana geldiğini açıklama çabasıdır. R herhangi bir nedensel sınırlamadan uzak tutulduğunda, bilimin ne olduğu ile ilgili bir yargıya varmak olanaksız olur. Bu da herhangi bir bilgi dalının bilimsel olma iddiası taşımasına sebep olur.

Bir şeyi nedensel olmayacak biçimde açıklamak da bilim etkinliği olabilir demek, daha çok kuantum mekaniğinin nedensel-olmayan bir bilimsel açıklama sunduğu görüşü temeline dayanmaktadır. Ancak gerçeklik dünyasında fiili bir belirsizlik olduğunu ima eden kuantum kuramı düşüncesine katılmak için henüz erken görünmektedir. Kuantum kuramında belirsizliğin aslında bilimizdeki bir eksiklik yüzünden olduğu iddia edilebilir. Şimdilik bilinen şey iki olay arasında

belirlenemez olarak görünen ilişkinin nasıl açıklanacağıdır. Bu durum gelecekte ilişkinin açıklanamayacağı anlamına gelmez. van Fraassen'in modelinde iki olayın nedenini arama güdüsü görünmemektedir.

Bu nokta Hempel modelinin üstünlüğüne örnek gösterebilir. Hempel'in modelindeki tam düşünce; fenomenin nedensel bir yasa altına koyulmasıdır. Bu yüzden nedensel açıklama fikri, az olan bilgimizi arttırmak ve bilimi daha ileri götürmek olan bir araştırma taslağını doğurur. van Fraassen'in modelinde durum böyle değildir. Çünkü onun modelinde R belirlenmemiştir.

Hempel modeline karşı yapılan temel itiraz simetri tezine ilişkindir. Hempel'e göre açıklama ve öndeyi simetriktir. Yani explanans yerine göre bir açıklama ya da bir öndeyi işlevi görür. Bir explanandum elde varsa, explanans bir açıklama işlevi görür. Ancak explanans elde varsa, explanans, explanandum'un bir öndeyisi işlevi görür. Simetri tezi Hempel modelinin sadece bir çıkarımıdır, zorunluluğu değildir. Bu yüzden simetri tezi ile ilgili karşıt-örneklerle karşılaşıldığında, bu modelin yanlış olduğunu söylemek hatalı olur. Hempel modeli aslında nedensel bir açıklama modelidir ve açıklama ile öndeyi arasındaki simetriye bağlı değildir. Açıklama ile öndeyinin simetrik olmadığını söyleyen örnek bu modelin her zaman işler olmadığını gösterecek bir özsel nitelik değildir. Bu durum modele doğrudan zarar vermez. Simetri tezi olmadan da bir yasa altına koyma açıklamanın doğasını oluşturur. Dolayısıyla simetri tezinin başarısızlığı, kapsayıcı yasa modelinin başarısını zedelemeyiz.

Bu bölümde epistemik ya da realist tutumlar ışığında başlayarak gelişen bilim felsefesinde açıklamanın rolü ve modellerin mahiyeti ile ilgili tartışmaları

temelde iki modele indirgeyerek incelemeye çalıştık. Batı'daki çalışmaları özetlemeye çalıştığımız bu bölümde ulaştığımız sonucu, Hempel modelinin 20. yüzyılın başlarına kadar olan bilimsel çalışmaları son derece iyi bir biçimde temsil ettiği ancak kuantum kuramı ile beraber başlayan yeni bilim anlayışına uyum sağlamakta zorlandığı, van Fraassen'in modelinin de bu yeni tartışmalara nispeten daha uygun olduğu ancak bilimsel bilginin ayırt edici unsurlarını gösterecek mutlaklıktan uzak olması dolayısıyla özellikle katı ampiristler tarafından yoğun eleştirilere maruz kaldığı şeklinde özetleyebiliriz. Hempel'in modelinin maharetli düzeltmelere ihtiyacı vardır ancak model özsel olarak doğrudur. Bilimsel açıklamanın bir fenomeni bir yasa altına koymak olduğu düşüncesi alınabilecek en iyi yoldur. Açıklanamayan bir fenomenle karşılaşıldığında bir araştırma taslağı oluşturma açısından bu model kolaylık sağlar. Aynı zamanda bu model bilimin ilerlemesi ve bilgi havuzunun genişlemesi açısından da bir takım üstünlüklere sahiptir. Yapılan temel eleştiriler ışığında kapsayıcı yasa modeline bakıldığında, modelin hala kullanışlı olduğu söylenebilir. Simetri tezi eleştirisi tüm modeli sarsan bir eleştiri değildir, bununla beraber pragmatik açıklama modeli İslam dünyasındaki bilimsel çalışmalar temelinde tekrar incelendiğinde bu modele yapılacak bir takım katkılarla en az kapsayıcı yasa modeli kadar bilimsel bilginin ayırt edici yapısını ortaya koyacak bir model olacaktır.

4. BÖLÜM

4.1. İslam Biliminde Açıklama

Yukarıdaki bölümlerde ifade edildiği üzere açıklama sonunda elde edilen bilgi en üst bilme türü olarak görüldüğünden, herhangi bir söylem kümesi içerisinde açıklamanın ne olduğunu belirlemek, öncelikle o söylem içerisinde bilginin ne olduğunun ortaya koyulmasını gerektirir. Bu anlamda İslam biliminde açıklama denildiğinde de yapılması gereken İslam epistemolojisinde (*nazariyyât el-mârifet el-İslâmiyyât*) bilginin mahiyeti ve tanımı konusunda nasıl bir anlayışın olduğunun ortaya koyulması olacaktır. İslam felsefesinde özel bir disiplin olarak bilgi kuramı çalışmaları görülmemekle beraber, “ilim, marifet, hikmet, rey, idrâk, akıl, şuur, şek, burhan, yakîn, zan, his, tasavvur, tasdîk vb.” Kur’anî terimler çerçevesinde bilgi konusu önemli filozoflar tarafından tartışılmış ve belirli bir epistemoloji anlayışı ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu terimler merkeze Kur’anî ilkelerin alınarak, bilginin tartışılmasında, İslâmî metodolojiyi sunması açısından önem arz etmektedir. Çünkü bu metodoloji, insanın bilgi edinme sürecini bir kenara bırakmamış, aksine tevhid kuralları temelinde yeni bir bilgi anlayışının ortaya koyulmasında başat bir rol üstlenmiştir.

4. 1. 1. İslam Epistemolojisi

İslam epistemolojisi, İslam bilgi kuramı ya da İslâmî bilgi anlayışı anlamlarına gelmektedir. Bu tanımlama da bilginin doğası, kaynağı, öznelliği, nesnelliği, sınıflanması, faydalı ve faydasız bilgi dalları, bilmenin imkânı ve bilginin

kazanılması gibi çalışmaları kapsamaktadır. Bu anlamda İslâm epistemolojisi sadece kuramsal bir çalışma zemininin ötesinde bireyin düşünce ve davranışı ile toplumsal etkileşimi arasındaki ilişkiyi de içine alan bir disiplin olmaktadır. Çünkü epistemoloji en genel anlamıyla toplumsal bir dünya görüşünü yansıtan entelektüel bir üründür. Bu ürün bilginin farklı dallara ayrılmasında ve eğitim kurumlarında bireyin ve toplumun kültürel inşası konusunda anahtar bir rol üstlenmektedir.

Epistemolojinin bu içsel önemi Kutsal Kitap'ta ve hadislerde de vurgulandığından; bilgi konusu Fârâbî, İbn Sinâ, İmam Gazâlî, İbn Rüşd, İbn Haldun, İbn Arâbi, İbn Teymiyye, gibi İslâm alimleri, felsefecileri, düşünürleri, teologları ve mistikleri tarafından da ayrıntılı biçimde tartışılmıştır.

Platon ve Aristoteles'ten itibaren yaygın olan epistemolojik gelenek insanda anlıksal olarak oluşan bilginin mahiyeti üzerine yoğunlaşmıştır. Platoncu görüş; anlıksal bilginin, cisimlerin insan zihninde eşsiz, basit, evrensel ve değişmez biçimde yansımaları sonucu oluşan bir ürün olduğunu ileri sürmüştür. Bu durumda anlıksal bilgi, maddeye aşkın olan bir bilgi (Formlar, İdealar) olarak tanımlanmış olmaktadır. Bu Formlar gerçek ve metafizik bir varlığa sahip olan aşkın bilgimizin anlıksal nesneleridir, dolayısıyla zihnimizden ayrı olarak bir varoluşları vardır. İdeaların bu gerçekliği, bilginin “anlıksal ve kuramsal soyut bir kavramsallaştırma” olarak görülmesi yerine, “anlıksal bir algı” olarak görülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Aristoteles, İdeaların varlığını reddetmiş olsa da, insanın anlıksal bilgisinin özünün ne olduğu ile ilgili ve insanın bunu nasıl bilebildiği ile ilgili cevaplar vermek zorunda kalmıştır. Özellikle geometrik cisimler hakkında, doğada bir üçgenin var olmadığı söz konusu olduğunda bunun bilgisinin insan zihninde nasıl

olduğunu açıklamak durumundaydı. Aristoteles bu sorunu, insan zihnindeki bilgiye konu olan nesneleri duyumlanabilir ve bilinebilir olanlar olarak ikiye ayırarak çözmeye çalışmıştır. Ona göre insan bilgisine konu olan her şey, madde ve formdan ibaret olmakta ve bunun dışında bir gerçekliği bulunmamaktadır. Eğer gerçekte olmayan bir şeyin bilgisi olduğu söyleniyorsa bu hayal gücünden başka bir şey olamaz.

Epistemolojik bu iki farklı yaklaşım tarih boyunca birçok kültür ve medeniyette farklı ekollerle savunulmuş olmakla beraber, günümüzde dahi tam bir uzlaşıya varıldığını söylemek zordur. İslam felsefesinde de en baştan itibaren insanın bilgisi ile ilgili Platoncu ve Aristotelesçi zeminler dahilinde ortak bir yapı oluşturulmaya çalışıldığı söylenebilir. Bu anlamda İslam felsefesi insan zihninin anlıksal tözleri algılamak ve duyumlanabilir nesneleri kurgulamak gibi aynı şekilde birçok işlevi gerçekleştirecek yetiye sahip olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla İslâm filozofları Platoncu epistemolojinin temel kavramı “algılama” ve Aristotelesçi epistemolojinin temel kavramı olan “soyutlama” epistemolojik sorunsalı tek başlarına çözebilecek güçte olmadıkları için iki kavramı uzlaştıracak bir bilgi kuramı ortaya koymaya çalışmışlardır.²⁸⁴

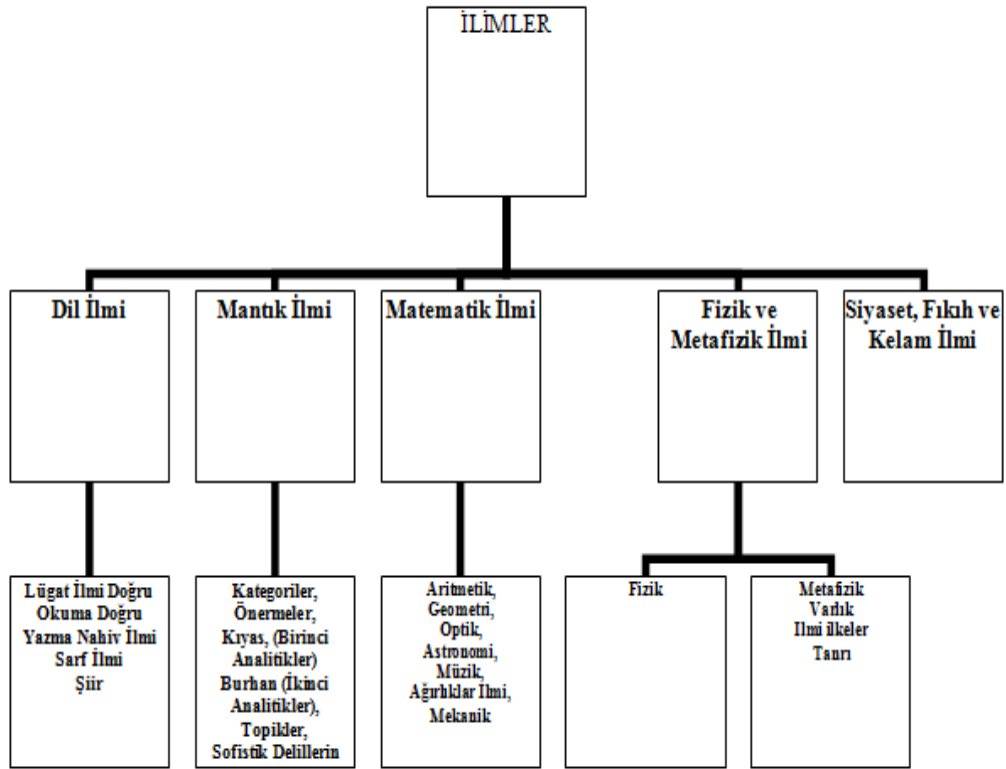
Özü itibariyle İslam doğruluk dinidir (din el-Hâkk). Bilgi de insan başarısı ve kurtuluşunun en temel ögesidir. Müslüman toplum bilgi merkezli bir toplumdur ve İslam, tevhîd anlayışı temelinde bilginin düzenlenmesi, inşası ve ilerlemesi ile ilgilenir. İslâm dünyasında bilgi kuramı; bilginin tanımlanması,

²⁸⁴ Bu yöntemin öncüleri YeniPlatoncular olarak bilinir. Plotinus ile başlayan ve Proclus ile biten dönemde YeniPlatonculuğun kullandığı “südûr”, “varlıkla kavrama” ve “aydınlanma” gibi kavramlar, İslam felsefesinde bilginin ontolojik temellendirilmesi oluşturulurken önemli oranda kullanılmıştır.

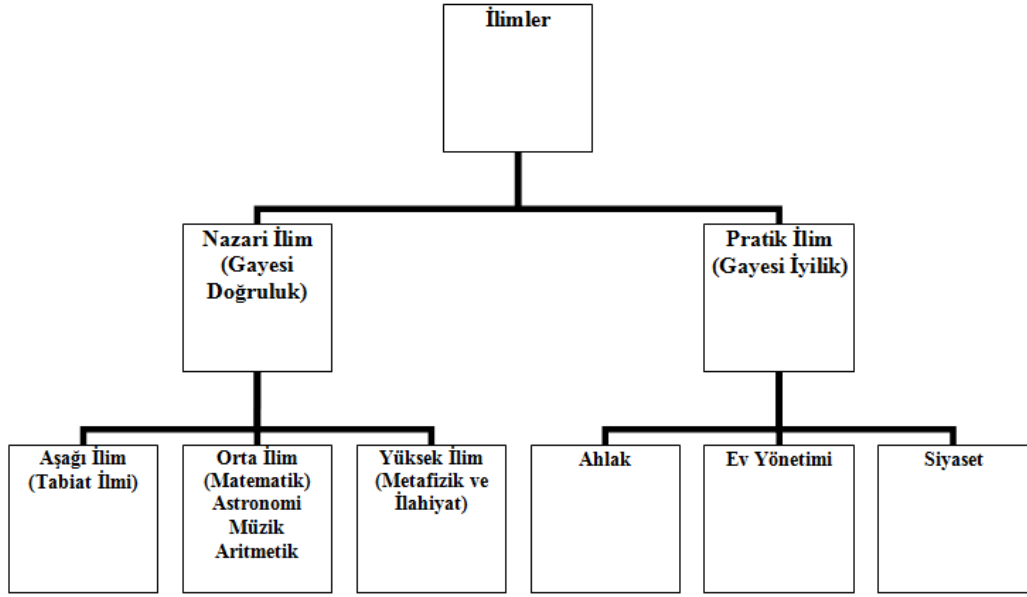
bölümlenmesi, sınıflandırılması, temellerinin belirlenmesi ve uygulanması biçiminde bir takım farklı alanlarda çalışılmak suretiyle oluşturulmaya çalışılmıştır.

Bilginin sınıflandırılması zihinsel bağlamda (Allah merkezli gerçekçilik, evrenin bütünlüğü ve hiyerarşisi, bilginin bütünlüğü) ve toplumsal bağlamda (ilahi yasaya göre yönetilen toplum) olmak üzere iki temel dayanak üzerinden yapılmaya çalışılmıştır. Özellikle IX. ve XII. yüzyıllar arası bilgi sınıflamalarının yoğun biçimde yapıldığı bir çağ olarak dikkat çekmektedir. Bu sınıflamalardan bir kısmı aşağıdaki tabloda gösterilmeye çalışılmıştır:

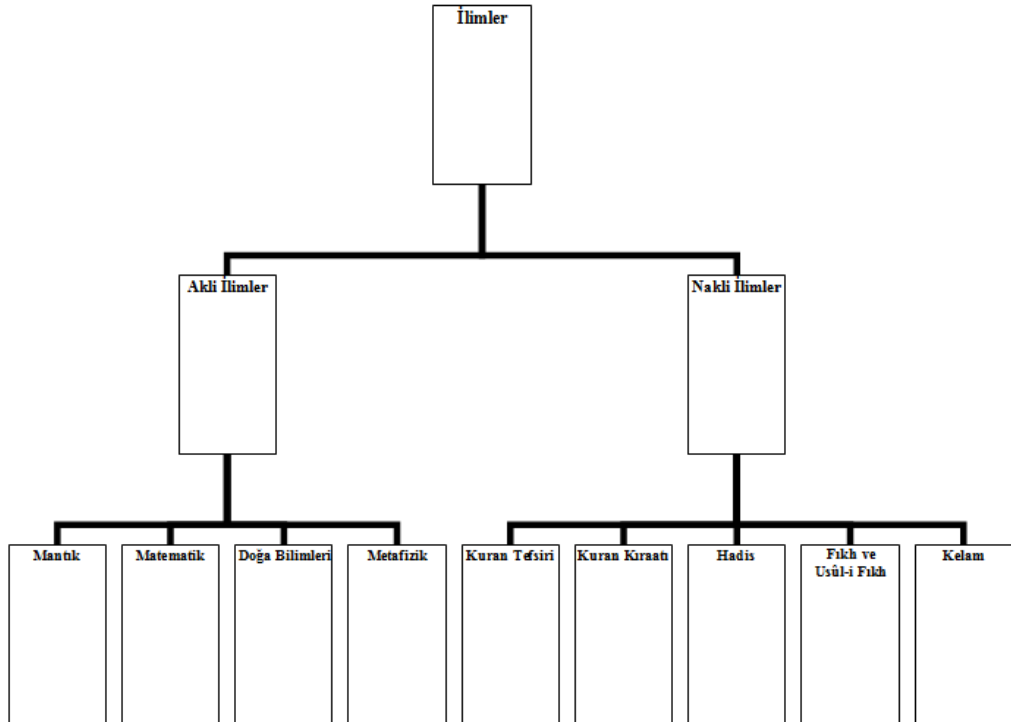
Farabi'nin İlimler Tasnifi



İbn Sinâ'nın İlimler Tasnifi



İbn Haldun'un İlimler Tasnifi



Bu sınıflamaların sistemi 3 başlık altında toplanabilir: (1) Farz-ı ayn ve farz-ı kifaye, (2) naklî bilimler ve aklî bilimler (3) huzurî ve husûlî bilimler.²⁸⁵ Bu sıralama İslam filozoflarının bilginin, düzenlenmesinde, sınıflandırılmasında, bölümlenmesinde İslamî dünya görüşünü ve inancını korumak adına oluşturdukları bir sistemdi. Bu sistem aynı zamanda bilimlerin eğitiminde ustaca bir kolaylık sağlıyor ve genelleme ve indirgeme yaparken bilginin sürekliliğinin korunmasında yardımcı oluyordu. Bu sınıflamanın yanında bilginin mahiyeti ile ilgili sorunsal da İslam filozoflarının uğraşmak zorunda oldukları bir alandı.

İslam felsefesinde bilgi; maddi olmayan formları, şeylerin doğasını oluşturan özleri ve evrenselleri anlıksal olarak kavramaktır ve insan mutluluğu ancak bu evrenselliklerin anlıksal kavrayışı ile elde edilebilir. Bu durumda ilgilenilen asıl alan insanın mutluluğu ve bunun elde edilmesi yollarıdır. Mutluluğu elde etmek de çoğu İslâm filozofuna göre bilgiye ulaşma ile sağlanabilir.²⁸⁶ Bu durumda çoğu İslâm filozofunun öncelikli işi bir epistemolojik yaklaşım ortaya koymak olmuştur.

Epistemoloji, bilginin doğası, imkânı, kaynakları ve inancın gerekçelendirilmesi olarak düşünüldüğünde, Müslüman filozofların bu konuyu temel araştırma alanı olarak belirlemeleri hiç şaşırtıcı olmaz. Çünkü Kur'an temelli epistemoloji anlayışı bilgiyi üç biçimde ele alır, '*ilm el-yakîn*'²⁸⁷, '*ayn el-yakîn*'²⁸⁸, '*hakk el-yakîn*'²⁸⁹. Bu üç bilme türü de alışıldık bilgi ile hikmet arasındaki farkı

²⁸⁵ Osman Bakar, **Classification of Knowledge in Islam**, Islamic Text Society, 1998, s. 1-14.

²⁸⁶ İbn Sinâ, "doğru bilgi" kavramını Aristotelesçi çizgi doğrultusunda anlamakta ve mutluluğu, yani Aristotelesçi eudaimonia'yı, akledilirlerin herhangi bir engel olmadan ebedî olarak düşünülmesi şeklinde tasarlamaktadır. Dimitri Gutas, **İbn Sinâ'nın Mirası**, Klasik Yay., Der., Cüneyt Kaya, İstanbul, 2004, s. 37.

²⁸⁷ Kur'an, Tekâsür Suresi, 5. ayet, (عِلْمَ الْيَقِينِ)

²⁸⁸ Kur'an, Tekâsür Suresi, 7. ayet, (عَيْنَ الْيَقِينِ)

²⁸⁹ Kur'an, Hâkk Suresi, 51. ayet, (حَقُّ الْيَقِينِ)

belirtmek için kullanılır. Bu durumda geriye onun doğası ve kaynakları hakkında bir söylemde bulunmak kalır.

Yunan haleflerinin izinde İslâm filozofları bilgiyi (*'ilm*); şeylerin gerçekliğini, doğasını, özünü ve formlarını kavramak biçiminde ele almıştır. Buna ek olarak *'ilm* “kuram, eylem ve eğitimi kapsayarak daha geniş bir terminolojik anlama ulaşmıştır”²⁹⁰. Bilgi ilk anlamda yani formlar olarak düşünüldüğünde İslam filozofları bu formları cisimsel ya da cisimsel olmayan şeklinde ikiye ayırmıştır. Cisimsel olmayanlar (salt formlar, zihinsel kavramlar) bir şekilde (aksiyomatik biçimde) bilinirken, cisimsel olanlar, cisimlerinden bağımsız olarak bilinemez. Bir kez bilindiğinde salt formlar zihnin temeli olarak işlev görürler. Yani cisimsel ya da somut nesnelerin bilgisi nesnesinden soyutlanmış bir form halinde zihinde tezahür eder. İnsan zihni nesneleri bu formlara göre inşa eder (kavramlaştırır) ve bu formlara göre (önerme haline getirip) yargıda bulunur. Cisimsel olmayan şeylerin bilgisi ise zihinsel bir soyutlamaya ihtiyaç duymadığından, zihne doğrudan yerleştirilmiş olarak kabul edilirler.

Müslüman filozoflar insan zihnindeki bilgiyi (*'ilm*); nesne hakkında herhangi bir yargıya sahip olmadan kavram anlamında (*mutlak tasavvur*) ve nesne hakkında bir yargıya sahip olarak önerme anlamında (*tasdikle birlikte tasavvur*) ikiye ayırmaktadır. Kavramlar içerisinde kendisinden önce bir başka kavram olmaksızın tasavvur edilemeyen kavramlar bulunmakla birlikte bu, sonsuza kadar gidecek bir süreç olmayıp tüm kavramların kendisinde durduğu temel bazı kavramların bulunması gerekmektedir ki “zorunluluk (vücûb)”, “varlık (vücûd)” ve “imkân”

²⁹⁰ M. Azram, “Epistemology: An Islamic Perspective”, *IIUM Engineering Journal*, C. 12, S. 5, 2011:Special Issue on Science and Ethics, s. 179.

kavramları bu kapsama girmektedir. Çünkü bu kavramlar “zihinde yer etmiş, apaçık, doğru anlamlardır”.²⁹¹ Dolayısıyla bu kavramlar açıklanamaz, yapılması gereken sadece zihnin bu kavramların farkında olmasını sağlamaktır.

Kavramlar gibi önermeler de (tasdîk), kendilerini önceleyen başka önermelere dayanmayan önsel ve akılda apaçık bulunan önermelerde son bulmak zorundadır. Tasdîk, nesne ve onun önermesi arasındaki mantıksal uygunluk ilişkisi olarak değerlendirilir. Tasavvur olmadan, tasdîk olmaz. Yani insan zihninin temelleri olan kavramlar olmadan insan bunu onaylamaz. Bu da kavramların (tasavvurun) kendi başına doğruluk ve yanlışlığı olamayacağı, ancak tasdîk ile bir doğru ya da yanlış değere sahip olacağı anlamında gelmektedir. Sıradan anlamı açısından, tasdîk herhangi bir şeyin doğruluğunun veya yanlışlığının onaylanması gibi görünürken, terminolojik olarak sadece doğruluğunun onaylanması olarak düşünülmelidir. Çünkü Platoncu etki ile beraber bilgi doğası gereği yanlış olamaz, sadece zan (doxa) yanlış olabilir.

İslâm felsefesinde kavramlar (tasavvur) bilinenler ve bilinmeyenler olarak ikiye ayrılır. Bilinenler de ya kendiliğinden (özdeşlik, çelişmezlik...) ya da öğrenilen olarak ikiye ayrılır. Aynı şekilde tasdîk de kendiliğinden bilinenler ve öğrenilenler olarak ikiye ayrılır. Kendiliğinden bilinenler zihinde zorunlu olarak vardır (bütünün parçadan büyük olması, üç’ün on’dan küçük olması gibi), öğrenilenler (üçgenin iç açılarının toplamının 180° olması) ise zihinde mümkün

²⁹¹ M. Cüneyt Kaya, ”Şukûk alâ ‘Uyûnü’l-mesâil’in Fârâbî’ye Âidiyeti Üzerine”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 27, 2012, s. 39.

olarak vardır. Zihinde zorunlu olarak bulunanlar Yaratıcı tarafından zihne yerleştirilmiştir.²⁹²

Fârâbî bilginin kaynağı olarak Faal Akıl görmektedir. Faal akıl kendisinden hem ay-altı âlemin maddesinin hem de formlarının çıktığı kaynaktır. Gerek kazanılmış akıl (müstefâd akıl) seviyesinde filozof, gerekse gelişmiş hayal gücü aracılığıyla peygamber, Tanrı'ya, evrene ve insana ilişkin yüksek bilgileri bu Faal Akıl'la birleşmek (ittisâl) suretiyle kazanırlar.²⁹³ Fârâbî, Platon gibi insanların doğaları bakımından birbirlerinden farklı olduklarına inanmakta ve onları seçkinler (hassa, havass) ve sıradan insanlar (amme, avam) olarak iki gruba ayırmaktadır. Fârâbî'ye göre seçkinle, avamı birbirinden ayıran başlıca şey kavrama ve bilgi tarzlarındaki farklılıktır. Seçkinler, varlıkların akılla kavrandığı biçimde kesin delillerle (*burhanla*) bilgisine sahip olan; avam ise sınanmamış, denenmemiş, yaygın ancak doğru olmayan ortak görüşlere sahip olan insanları tanımlar. Bu ikinciler kanıttan, delilden anlamaz. Onlar sadece hayal gücü sahibidir. Bu yetinin sahibi olarak da hakikatleri ancak örneklerle, duyuşal benzetmelerle temsil eden dilden ve yöntemlerden anlarlar.²⁹⁴ Bunlar da kendi içinde gruplara ayrılmakta ve seçkinlerin en üst sınıfında da peygamberler, filozoflar ve yöneticiler yer almaktadır. Bu insanlar doğru yönetimin, mükemmel siyasal-toplumsal düzenin yasalarının bilgisini, en yüksek iyinin (summa bonum), en büyük mutluluğun bilgisini bir tür aydınlanma yoluyla Faal Âkıl'dan, bu akıl aracılığıyla dolaylı ya da bizzat Tanrı'nın kendisinden alırlar.

²⁹² Bu iddiada bulunan Müslüman filozofların dayanağı, Kur'an'ın 2/31 ayeti olarak gösterilmektedir.

²⁹³ Fârâbî, **Mutluluğun Kazanılması** (Tahsilu's-Sa'âda), Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., 1999, s. 23.

²⁹⁴ Fârâbî, **a.g.e.**, 1999, s. 39.

Fârâbî insanların gerek bu hayatta gerekse gelecek hayatta kendileri aracılığıyla mutluluğu elde ettiklerini ileri sürdüğü insani şeylerin *nazari erdemler*, *fikri erdemler*, *ahlâkî erdemler* ve *ameli sanatlar* olduğunu söyler.²⁹⁵ Nazari erdem veya erdemler ve onlara karşılık gelen nazari bilimler Fârâbî'nin bilgi kuramını, bilim anlayışını, bilimler tasnifini sunması açısından önemlidir. Nazari bilimler yalnızca kendilerini gözlemlemek suretiyle hakkında bilgi sahibi olduğumuz ve kendileriyle ilgili olarak irade ve seçimimizle herhangi bir tasarrufta bulunmamızın mümkün olmadığı varlıklarla ilgili bilimlerdir. Bu varlıklar Tanrı, göksel cisimler, doğa, doğal nesneler, insan akli ve ruhu, büyüklükler, aritmetik ve geometri, optik, astronomi, müzik, siyaset, antropoloji, yani cisimleri ve cisimlerde bulunan şeyleri ve soyut şeyleri kapsamaktadır. Bunlardan bir kısmı ilk bilgilerdir, dolayısıyla bunlarla bilinen şeyler ilk öncüllerdir.²⁹⁶ Diğer bir kısmı ise düşünme, araştırma, çıkarsama ile öğrenme ve öğretme yoluyla edinilenlerdir. Bu sonradan edinilenler ilk öncüllere dayanılarak edinilir. Sonradan edinilen bu bilgiler başta problemler olarak görülürken, daha sonra insanda öğrenme ve çıkarsama yoluyla onlarla ilgili bir inanç, bilgi ya da görüş hâsıl olduğunda, sonuçlar olurlar.²⁹⁷

Nazari mükemmellik bütün bu araştırma alanlarındaki doğruların bilgisine sahip olmaktır. Ancak mutluluk için bu doğru bilgilere sahip olmanın ötesinde, bilimi aşan, onun ötesinde olan fikri erdem, ahlaki erdem ve pratik sanatlara da ihtiyaç vardır. Nazari erdem ve bilimler, konuları hakkında tümel, soyut ve kavramsal bilgi verirler. Ancak onların birçoğunun madde ile ilişkileri vardır, yani varlıkta somut olarak bilfiil gerçekleştiklerinde kazandıkları özellikleri mevcuttur.

²⁹⁵ Fârâbî, a.g.e., 1999, s. 51.

²⁹⁶ Fârâbî, a.g.e., 1999, s. 52.

²⁹⁷ Fârâbî, a.g.e., 1999, s. 52.

Onlar varlıkta gerçekleştiklerinde bu bilfiil özelliklerini bilmek ve onları gerçekleştirmek isteyen, bilfiil varlıklarında onlara eşlik eden şartları ve durumları da bilmelidir. Yani kendi ifadesiyle “İrâdî akılsalların herhangi birini ruhun dışında bilfiil varlığa getirmek isteyen biri, daha önce bu şey varlığa geldiğinde onunla birlikte bulunması gerekecek olan halleri bilmek mecburiyetindedir.”²⁹⁸ demekle her şeyin bir özü olduğunu ancak bilfiil gerçekleşmesinin pragmatik düzeyde olabileceğini ifade etmektedir. Herhangi bir irâdî akılsalın, yani zihinde kavramsal olarak bulunan tümelin, belli bir özü olmakla birlikte bilfiil gerçekleşmesi ancak bir bağlam dahilinde mümkün görülmektedir. Yani bu özün gerçekleşmesi belli bir zamanda, belli bir mekanda ve belli bir cisimde mümkün olabilir. Bunu yani pragmatik temelde özel durumların bilgisi ile özü arasındaki ilişkiyi kuracak fikri erdemlerdir: “Nazari ilimler ancak kendilerinde hiçbir değişiklik olmayan akılsalları kavrarlar. Bundan dolayı irâdî akılsalları, irâdî akılsallar olmaları bakımından değil bu değişken arazlara sahip olmaları, yani belli bir zamanda, belli bir yerde, belli bir olayın meydana gelmesine bağlı olarak irade ile bilfiil varlığa getirilmeleri bakımından ayırt etmeyi sağlayacak, bir başka kuvvet ve maharete ihtiyaç vardır. Bu fikrî kuvvettir. O “kendisi sayesinde akılsallarla birlikte bulunan değişken arazları keşfettiğimiz ve ayırt ettiğimiz maharet ve kuvvettir”²⁹⁹.

Bununla birlikte fikri erdem, sadece arzu edilen amaca varmak için gereken yöntemi verir. Bu amaç iyi veya kötü olabilir. Bu durumda fikri erdemin iyi olan erdemli bir amaca hizmet etmesi ahlaki erdemle mümkün olabilir. Daha sonra ise pratik sanatlar ahlaki erdemin bir estetik anlayışa tamamlanmasını sağlar.

²⁹⁸ Fârâbî, **a.g.e.**, 1999, s. 67-68.

²⁹⁹ Fârâbî, **Mutluluğun Kazanılması**, 1999, s. 69.70.

İbn Sinâ ise bilgi konusunu, mucizeler, vahiy, nübüvvet ve ilâhi inâyet gibi geleneksel dini konuları da kapsayacak biçimde *aklî nefis*³⁰⁰, (nous) kavramı çerçevesinde ve bir bütünlük içerisinde ele almıştır. İbn Sinâ epistemolojisinin temel kaynağı “aklî nefse” yani nefsin özel olarak insanda bulunan bölümüne dair teoridir.³⁰¹ Bu teorinin konumuzla ilgili kısmı, aklî nefsin iki işlevi temelinde sorgulanabilir. Bu iki işlevden birisi teorik (küllîleri yani tümelleri idrâk etmek) ve diğeri pratik (fiilleri yönlendiren aklî tercihlerde bulunmak) olarak tanımlanmakta ve ve aklî nefsin bu iki işlevi insanın aşkın alemle tabiat âlemi arasındaki ilişkiyi kurmasına zemin hazırlamakta ve dolayısıyla âlemin bütünlüğünü göstermektedir.

İbn Sinâ âklî nefsin ebedi bir cevher olarak aşkın âlem ve tabiat âlemi yani akledilirlerle arasındaki ilişkiyi kurmasının yolunu sudûr³⁰² şeması içinde anlatmaktadır. Buna göre aklî nefsin, akledilirlerle dört farklı ilişkisi mevcuttur:

Maddi akıl (*akl-ı heyûlânî*); akledilirleri elde etme güç ve yeteneğine sahip olması.

Mümkün akıl (*akl-ı bi'l meleke*); akledilirleri aksiyomatik ve apaçık olan küllî kavramlar olarak elde etmesi.

Fiil akıl (*akl-ı bi'l fi'l*); akledilirleri elde edip düşünmese bile, her istediğinde aklında hazır hale getirebilecek seviyeye ulaşması.

³⁰⁰ İbn Sinâ'ya göre aklî nefis, bizatihi var olan bir cevherdir ve ne bir insanın bedenine ne de herhangi maddi bir şeye nakşolmuştur, o tamamen ayrılabilir ve maddeden soyutlanmıştır. Aklî nefis insan bedeniyle birlikte varlığa gelmekte ve kişi, hayatta olduğu sürece onunla belirli bir ilişkiyi sürdürebilmektedir. Bu anlamda ‘aklî nefis’ “organlara sahip tabî bir bedenin ilk yetkinliği” olarak tanımlanmakta ve “aklî” kelimesi de “fiilleri, aklî tercih düşünceye dayalı keşifle gerçekleştirmesi ve küllîleri idrâk etmesi açısından” ibaresi eklenerek açıklanmaktadır. Dimitri Gutas, **İbn Sinâ'nın Mirası**, 2004, s. 36.

³⁰¹ Dimitri Gutas, **İbn Sinâ'nın Mirası**, 2004, s. 36.

³⁰² İbn Sina kozmolojisinin sudûrcu şemasında Tanrı'dan veya zorunlu varlıktan bir akıl sudûr etmekte bu akıldan da diğer feleklerin akılları ve nefisleri çıkmaktadır. Bu düzenin sonunda yeryüzüne ait felek ile onun aklî nefsin kendisiyle ilişkiye geçebildiği fa'al akıl olarak bilinen akıl bulunmaktadır. Bütün bu akıllar gayrimaddi ve bilfiildir. Dimitri Gutas, **İbn Sinâ'nın Mirası**, 2004, s. 37.

Kazanılmış akıl (*akl-ı müstefâd*); akledilirleri bilfiil olarak düşünmek şeklinde olması.

Âklî nefsin, kazanılmış akıl haline yükselmesi yani akledilirleri elde etmesi İbn Sinâ için *orta terimi* keşfetmesi ile doğrudan bağlantılıdır. Orta terim ise faal akıl olarak da bilinen semâvi akıllarda bulunmaktadır. Yani insan akledilirleri düşünmediğinde bile onların var olmasının koşulu (idea öğretisine aykırı bir akıl yürütme ile) faal akıl tarafından düşünülmesidir. Dolayısıyla âklî nefsin orta terimi keşfi, onu faal akıldan elde etmesi ile mümkün görünmektedir. Bu keşif durumuna İbn Sinâ “ittisâl”³⁰³ olma adını vermektedir. Bu ittisâl olma hali yani faal akıla *ulaşma* faal akıl açısından “ilahi feyz” (*el-feyzü’l ilâhî*) ile yani akledilirlerin sudûru şeklinde ya da insan aklı açısından “sezgi”³⁰⁴ (*hads*) yoluyla olur.³⁰⁵

Bu sezgi taklit yoluyla orta terimin elde edilmesi şeklinde olmayıp, akledilirlerin orta terimleri de ihtiva eden faal akıldaki kıyasî düzeni takip etmeleri yoluyla, herhangi bir kıyastaki orta terimi elde edebilen bil-meleke aklın bir akledilir kavramı temsil eden sonuca ulaşması ve neticede bilfiil veya müstefâd akıl durumuna gelmesi şeklinde olmaktadır. Bu sezgi yoluyla akledilirlerin insan aklında yeniden üretilmesi bir takım koşullarla (zaman, mekân) olup semâvi feleklerdeki gibi

³⁰³ Alimler açısından faal akıla ulaşma olarak adlandırılan ittisâl olma hali, sûfiler için “ittihâd” olma hali olarak tanımlanmakta ve Tanrı ile birleşme bir olma anlamına gelmektedir. Oysa alimler için ittisâl olma durumu âklî nefsin birleşmesinden ziyade o bilgiye ulaşma olarak adlandırılır.

³⁰⁴ Aristoteles’in İkinci Çözümlemeler adlı eserinde sezgiyi “orta terimi doğru bir şekilde kendiliğinden bulma” olarak tanımladığı hatırlanırsa İbn Sinâ’nın bu hüsn-ü hadsin olarak adlandırılma kendiliğinden bulmayı epistemolojisinin merkezine alması şaşırtıcı olmaz.

³⁰⁵ İbn Sinâ’ya göre Orta terimi elde edebilmenin iki yolu vardır: Öğrenim ve Sezgi. Öğrenim nihai olarak sezgiye indirgenebilir, çünkü teorik olarak kendisine orta terimleri öğretecek bir öğretmeni bulunmayan ilk öğretmen, zorunlu olarak bu orta terimleri sezgi yoluyla keşfetmiştir. Dolayısıyla tüm akledilir bilgiler sadece Sezgi yoluyla elde edilebilir. Ancak bu orta terimi bulma kabiliyeti kişiden kişiye değişmektedir. Bazı kimseler orta terimi daha hızlı ve daha sık bulabilirken, diğerleri daha yavaş bulmakta veya hiç bulamamaktadır. Orta terimi anında ve hiç düşünmeksizin keşfetme yeteneğine sahip olan kimse Zeka ile nitelendirilmektedir. Bu yetenek ve Zeka’nın en üst derecesini, tüm akledilirleri bir defada sezebilen peygamber oluşturmaktadır. Bu sezgi düzeyi de “kutsal akıl” (akl-ı kudî) olarak isimlendirilmiştir. Dimitri Gutas, **İbn Sina ve Mirası**, 2004, s. 41.

koşulsuz değildir. Semâvi akılla, aklî nefis arasındaki farkın da, bağlı bulundukları bedenlerin mahiyetinden kaynaklandığını belirten İbn Sinâ, bedenle ilişkisi olduğu sürece aklî nefsin tam ve mükemmel bir şekilde akletmeye hazır hale gelemeyeceğini, ancak çalışma ve erdemli davranışlar sayesinde faal akla yaklaşabileceğini belirtmiştir.

Bu anlayış çoğu zaman mistik olmakla suçlansa da, İbn Sinâ'nın meseleyi felsefî kesinlik ve metodolojik uyum içinde ele alması bu eleştirinin haklı bir eleştiri olmadığını göstermektedir.³⁰⁶ İbn Sinâ'ya göre insan aklı faal akılda yer alan ve Aristotelesçi gelenekte tasnif edilen teorik ve pratik felsefeye dair bütün muhtevayı bilfiil yeniden yaratmak suretiyle Tanrı hakkında bir bilgiye ulaşabilmektedir.³⁰⁷ Tanrı hakkında bilgiye ulaşmak kıyaslardaki sonuç önermesine ulaşmak olmayıp, orta terimleri yani sonuçları gerekli kılan nedenleri de ihtiva ettiğinden kesin olmaktadır. Ancak orta terimlerin keşfi kişinin istidâdına göre nitelik ve nicelik açısından farklı olmaktadır. Kimisinde hızlı ve çok sayıda kimisinde ise çok az (belki de hiç) ve yavaş olmak durumundadır. Sadece sonuçları öğrenmek ya da öğretmek taklîd şeklinde olduğundan, orta terimin keşfi hakiki bilgi elde etme olup bunun da yolu tamamen bireysel bir çaba, samimiyet ve ihlâsı gerektirmektedir. Bu anlamda İbn Sinâ *İşaretler ve Hatırlatmalar* adlı eserinde kişinin orta terimleri kendi başına elde edebilecek ve kesin bilgiye ulaşmalarına imkân verecek olan semboller sunmak suretiyle kişilerin sezgi güçlerini geliştirmek amacıyla olduğunu ifade etmektedir.

³⁰⁶ Bu eleştiriler, İbn Sinâ'nın Meşşâi ve Mısrıkî olarak yorumlanmasından kaynaklanmakta olup, taraf sayılabilecek iki odağın İbn Tufeyl'in İbn Sina yorumlarını takip edenler ve onun karşısında olanlar şeklinde tasnif edilebileceği söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bakınız; R. Macuch, "Greek and Oriental Sources of Avicenna's and Sohrawardi's Theosophies", *Graeco-Arabica*, S. 2., 1983, s. 9-22.

³⁰⁷ Dimitri Gutas, *İbn Sinâ'nın Mirası*, 2004, s. 90.

İbn Sinâ'da ilim ve marifet ayrımı tam bu noktada dikkat çekebilecek bir ayrıntıyı beraberinde getirmektedir. Çünkü İbn Sinâ tikeller ve tümeller ayrımını ilim ve marifet üzerinden yapmaktadır. Ona göre tikelin bilgisi marifet, tümelin bilgisi de ilimdir. Dolayısıyla bu tanımdan anlaşılan bilgide esas olanın şüpheden uzak olacak biçimde burhânî delillerle gerekçelendirilmesi ve kesinlik ifade etmesidir. Bu kesinlik de bir inanç temelinde mümkün görünmektedir. Burada karşımıza bilgi içerisinde yer alan ve birbiriyle bağlantılı üç kavram çıkmaktadır: İnanç, doğru ve gerekçelendirme.

İbn Sinâ doğru bilgi kavramını Aristotelesçi çizgi doğrultusunda anlamakta ve mutluluğu akledilirlerin³⁰⁸ herhangi bir engel olmadan ebedî olarak düşünülmesi şeklinde tasarlamaktadır. Bu akledilirler semâvî akıllar tarafından zamana bağımlı olmaksızın bir anda düşünülmekte³⁰⁹ ancak bu düşünülme rastgele değil bir kıyası oluşturan önermelerin terimlerine ait bir düzen şeklinde olmaktadır. Bu noktada Aristotelesçi çizgide ontolojik ve epistemolojik bir birleştirme göze çarpmaktadır. Aristoteles için de gerçeklikle kavram arasındaki ilişki yani bilinmiş tümelden tekil'in nasıl sonuç olarak çıktığını göstermenin yolu mantıktı. Çünkü her ikisinde de aynı kurallar geçerliydi. Bu durumda göze çarpan ikinci önemli nokta akledilirlerin herhangi bir *zamansal koşula bağlı olmadan* semâvî akıllar tarafından bir anda düşünülmesidir. Bu noktada daha önce ifade edilen pragmatik düzlem aşılmış gibi görünse de asıl dikkat edilmesi gereken nokta, *hakk el-yakîn* düzeyinde bilginin zaten koşullardan bağımsız bir şekilde ele alınması olmalıdır.

³⁰⁸ Akledilirler kendilerini ifade eden külli kavramlardır. Âlemin düzen ve muhtevası, âlemin zorunlu varlıktan sudûru ile birlik, çokluk, zorunluluk imkân, hareket, sükûn gibi ilkeler ve matematik kavramlar. Bir anlamda akledilirler, teorik felsefe içindeki bilimleri kapsamaktadır. Dimitri Gutas, **İbn Sinâ'nın Mirası**, 2004, s.37.

³⁰⁹ Dimitri Gutas, **İbn Sinâ'nın Mirası**, 2004, s. 38.

İslâm felsefesinde bilginin mahiyeti konusunda önemli tartışmalardan birisi de bilginin mümkün olup olmadığı ile ilgili sorunsal üzerinden gerçekleşmiştir. Örneğin Sokrates gibi kesin bir bilginin var olduğunu ya da Septikler gibi bilginin mümkün olmadığını düşünen bir filozof var mıdır? İlk akla gelen Gazâlî olabilir. Nitekim “el-munkîz min ed-dalâl” adlı eserinde önce bilginin mahiyeti hakkında belirlemeler yaptıktan sonra bu bilginin mümkün olup olmadığını sorgulamıştır: “O halde evvela bilgi nedir? Bunun hakikatini araştırmak icap eder. Nihayet anladım ki yakîn reddesine varan bilgilerde bilinen şeyin asla şek götürmeyecek derecede anlaşılmış olması gerekir. Bunda yanılmış olmak, vehme kapılmak ihtimali vârit olmaz. Hatadan emin olmak için (bilgi) o suretle kuvvetli olmalıdır ki mesela birisi o bilginin batıl olduğunu iddia etse ve taşı altına çevirmek, değneği ejderha yapmak suretiyle davasının doğruluğuna delil gösterse, bu keyfiyet o bilgi sahibine şek vermez. Ben (on) sayısının (üç) sayısından büyük olduğunu bildiğim halde birisi “hayır üç, on’dan daha büyüktür. Sözüme inanmanız için de şu değneği ejderhaya çevireceğim” dese ve dediğini yapsa, ben de görsem bu yüzden bana bir şek arız olmaz. Ancak o adamın bunu nasıl yaptığına şaşarım. Yoksa bildiğim şeyde şüphe etmem. Sonra anladım ki bu tarzda bilmediğim, bu suretle (yakîn) hasıl etmediğim her bilgi itimada şayan değildir, hatadan emin olamaz. Hatadan emin olmayan bilgi de yakîn ifade etmez.”³¹⁰

Bununla beraber bilginin mümkün olup olmadığı konusunda Gazâlî yine aynı eserinde öncelikle bilginin kaynağı üzerinde araştırma yaptığını ve “Gördüm ki

³¹⁰ Gazali, **el-Munkîz min ed-Dalâl**, Çev. Hilmi Güngör, Devlet Kitapları, İkinci Baskı, Ankara, 1960, s. 16-17.

bende hissiyat³¹¹ ve zaruriyat³¹² dışında bir bilgi yok”³¹³ diyerek temelde bilginin iki kaynağı olduğunu ifade etmektedir. Sonra hissiyata (duyulara) dayalı bilginin insanı yanıltabileceğini, şüphe götürmeyen bir bilgi oluşturamayacağını söyleyen Gazâlî, akla dayalı bilginin ise aslında bir uyku durumu olmadığı nasıl bilinebilir sorusunu sorarak makul bilginin de hisler gibi yanıltabileceğini ifade etmiştir: “...uykuda iken bir takım şeylerin varlığına inanıyorsun, bir takım halleri tahayyül ediyorsun, onlarda sebat ve istikrar bulunduğunu kabul ediyorsun. O durumda onlar hakkında hiçbir şüpheyeye düşmüyorsun. Sonra uyanıyor ve görüyorsun ki bütün tahayyül ettiğin şeylerin aslı yok. O halde uyanık iken hissin, yahut aklın delaletiyle edindiğin itikadın hak olduğuna nasıl emin olabilirsin?”³¹⁴

Bu durumda kesin bilginin olanaksız olabileceği fikri hasıl olmakla beraber, aslında daha sonraki ifadelerinde, kesin bilginin ancak Allah’ın bir lütfu olarak insana has bir istidâd olduğunu ifade etmektedir: “...bu vesveseler ancak delil ile giderilebilirdi. Delil de ancak bedihî dediğimiz bilgilerden meydana gelebilirdi. Bu bilgiler müsellemler olmayınca bunlardan delil tertip etmek mümkün olmadı... nihayetinde zaruriyet dediğimiz bilgilerin kabîle şayan, güvenilir olduğuna emin oldum. Bu emniyet, delil tertip ve tanzim etmek suretiyle hasıl olmuş değildi. Ancak Cenab-ı Hakk’ın kalbime attığı bir nur sayesinde olmuştu. Bu nur birçok bilgilerin de anahtarıdır. Hakikatlere ermek daime delil ile olur zannedenler Allah’ın geniş ve sonsuz rahmetini daraltmış olurlar.”³¹⁵

³¹¹ Beş duyu organı ile kazanılan bilgiler.

³¹² Delil aramaya muhtaç olunmayan apaçık olan bilgiler: bir, iki’nin yarısıdır gibi.

³¹³ Gazali, *el-Munkîz min ed-Dalâl*, s. 17.

³¹⁴ Gazali, *el-Munkîz min ed-Dalâl*, s. 19.

³¹⁵ Gazali, *a.g.e.*, s. 20-21.

Buradan anlaşıldığı kadarıyla Gazâlî başta olmak üzere çoğu Müslüman filozofa göre bilgi mümkündür.³¹⁶ Örneğin Gazâlî “Bilgi, vakıya mutabık olarak sabit olan kesin itikattir, inançtır”³¹⁷ ifadesiyle Platon’un “bilgi gerekçelendirilmiş doğru inançtır” sözünü bir yerde ikrar etmektedir. İslam filozoflarının da bilgiyi ikiye ayırıp: ayrımları bilmeye tasavvur, iki şey arasındaki ilişkiyi bilmeye de tasdik dedikleri daha önceden ifade edilmişti, dolayısıyla bilgi ya tasdik ya da tasavvurdur. Bazıları birinci türe marifet, ikinci türe ilim demişlerdir. Marifet basit bilgilerden, ilim ise birleşik bilgilerden oluşmaktadır. Alem ve yaratılmış olmayı ayrı ayrı bilmek marifeti oluşturur, alemin yaratılmış olduğunu bilmek ise ilim olarak adlandırılır. Dolayısıyla ilim marifetlerin birleşmesinden oluşmaktadır. Gazâlî’ye göre bilgi marifet ve ilmin bir arada bulunmasıyla elde edilir.

Gazali’nin burada Yaratıcının bir lütfu olarak değerlendirdiği ve hakikate ilişkin bilginin mümkün olmasını sağladığı nur, İbn Sina’da tamamen rasyonel bir biçimde değerlendirilen ancak kazanımı konusunda yine keşf ile bir anda olması muhtemel bir “orta terimin bulunması” olarak değerlendirilmiştir: “İbn Sina’nın otobiyografileri aslında onun epistemoloji teorisinin bir resmini yansıtmaktadır... güçlü nefslere sahip bazı kimselerin, kıyas yapılarındaki orta terimleri aniden keşfetme (hads) yönündeki eğilimleri sayesinde, herhangi bir öğreticinin yardımı olmaksızın tüm akledilir bilgiyi elde edebilecekleri düşüncesi yer almaktadır.”³¹⁸

Kuran’da bilginin kesin delillere dayalı, zandan uzak bir mahiyette olması gerektiği vurgusu, İslâm alimlerini, kesin bilgi arayışına yöneltmiştir.

³¹⁶ Shams C. Inati, “Epistemology in Islamic Philosophy”, <http://www.muslimphilosophy.com>

³¹⁷ Muhittin Bağçeci, **Kelam İlmine Giriş**, Net Form Matbaa, 2000, s.45 içinde; Gâzâlî, Ravdatüt Talibin, s. 52.

³¹⁸ Dimitri Gutas, **İbn Sina’nın Mirası**, 2004, s. 4.

Aristoteles'in “kesin bilgi” arayışı, İslam felsefesinde, kesinliğin koşulsuzluk ile beraber ele alınmasına dönüşmüştür. Yani burada koşulsuzluk mutlak anlamda kesinliği ifade etmektedir. Mutlak olması bilginin herhangi bir nesne, olay, ya da özne ile bağlantılı bir doğruluğunun olmaması anlamına gelmektedir. Mantıksal olarak bilginin doğruluğu-yanlışlığı temel iki değer olurken, doğruluğun kesinlik derecesi tanıtlama (Burhân) ile belirlenmesi gereken bir değer oluşturmaktadır. Dolayısıyla bilgide kesinlik nesne ile ilişkisine göre farklı düzeylerde mümkün olabilirken, bu bilginin koşulsuz olarak doğruluğu bilginin kendi öğeleri içerisinde tutarlılığı temelinde ele alınmalıdır.

İslam felsefesinde bilginin kesinliği derken aslında bilginin mutlak kesinliği kastedildiğinden bundan sonra yakîn kavramı mutlak kesinlik anlamında kullanılacaktır. Farâbî bilginin kesinliğini belirleyen altı koşuldan bahseder. Bu koşullar tanıtlamanın (burhânın) sonucu olan bilimsel bilgiye uygulanmasının ötesinde, tanıtlanamayan “tanıtlama ilkelerine” ve ilim (episteme) ve akıl (nous) gibi epistemolojik kavramlara da uygulanabilir. Farâbî'ye göre kesin bilgi şu koşullara sahip olmalıdır:

1. Bir şeyin öyle ya da öyle olmadığına inanmaktır.
2. O şeyin varlığına mutabık olduğuna ve o şeyin aksi olamayacağını kabul etmektir.
3. O şeye mutabık geldiğini bilmektir.
4. O şeye mutabık gelemeyeceğinin ve şeyin aksi olabileceğinin imkansız olmasıdır.
5. Hiçbir zaman O şeye aksi bir şey olmayacaktır.

6. Ve bunlar özsel olacak, ilineksel olmayacaktır.

Dolayısıyla S öznesi, p önermesi hakkında ancak ve ancak şu şekilde ‘ilm-i yakîn sahibi olabilir:

1. S, p’ye inanacak
2. p, doğru olacak
3. S, p’nin doğru olduğunu bilecek
4. p’nin doğru olmaması mümkün olmayacak
5. Hiçbir zaman p yanlış olmayacak
6. Bu beş koşul iliniksel değil özsel olacak.

Farâbî’nin öne sürdüğü ilk üç koşul bilginin “gerekçelendirilmiş doğru inanç” şeklindeki tanımına uygun görünmektedir. Farabi’nin bilginin kesinliği arayışında gerekçelendirme koşulu, bilgi sahibi olma koşulu ile (3. koşul) yer değiştirmiştir. Ancak Farabi’nin bilgi anlayışında “bilgi sahibi olma” daha sonra gerekçelendirme haline dönüşmeye başlamıştır. Çünkü kesinlik fikri, inançtan daha çok bilgi için epistemik (ilmî) bir karaktere dönüşmeye başlamıştır.

Fârâbî’de “inanç koşulu” kesinliğin cinsini verir. Fârâbî’nin burada inançtan kastettiği şey itikâd, rey (fikir) ve icmâ (uzlaşma) anlamlarına da gelen bir terimdir. Diğer taraftan “doğruluk koşulu” günümüzde “uygun doğruluk kuramı” olarak adlandırılan anlayışa paralel anlamda kullanılmıştır. Çünkü doğru inanç dışsal gerçekliğin varlığına bağlıdır. Yani bu anlamda zihinsel, psikolojik, mantıksal ya da dilsel doğrulukları tamamen dışarıda bırakır. Üçüncü aşamada gerekçelendirilmiş doğru inanç bilgi oluyorsa, bilginin ne olduğunu tanımlamak gerekecektir. Fârâbî için bilgi zandan tamamen ayrı kesinlik ifade eden bir terimdir. Bu anlamda ‘ilm

kavramı ile ifade ettiği bilgi, irfân kavramı ile ifade edilen bilgi türünden ayrılır. Çünkü marifet Fârâbî için kazanılmış bir bilgidir. Dolayısıyla duyumlar ya da fikir yürütme sonucu elde edilir. Ancak ‘ilm düşünme yolu ile elde edilir. Bu durumda ‘ilm-i yakîn düşünme sonucu oluşan bir bilgi olmaktadır. Bu bilgi de doğası gereği zorunlu ve değişmezdir. Bu değişmezlik bilginin koşullara bağlı olmadan doğruluğu anlamına gelmektedir. Bu doğruluğu kesinliği ise bilginin niceliğine göre değil niteliğine göre belirlenir. Nitelikten kasıt bilginin *burhânî* bir bilgi olması ve şüpheden uzak olmasının yanında dogmatik olmamasını da beraberinde getirmektedir.

Bu durumda bilgide kesinlik farklı düzeylerde mümkün olabilirken, *ilm-el yakîn* için tek bir kesinlik ölçütü vardır o da *Burhânî* yollarla elde edilmiş bilgidir. Bu bilgi günümüzde “bilimsel bilgi” dediğimiz, Aristoteles’in de “episteme apodeiksis” olarak adlandırdığı bilgidir.

4. 1. 2. İslam Epistemolojisinde Burhân

Bu bölümde *Burhân* anlayışı ve tanıtılama kuramının karşılaştırılması ile kesin bilgi (‘ilm-i yakîn) arayışı ve bu kesin bilginin koşulları açısından İslam epistemolojisi ele alınacaktır.

Aristoteles’in *İkinci Çözümlemeler*’de ortaya koyduğu bilim (epistēmē) ve tanıtılama (apódeiksis) anlayışı daha önce de bahsedildiği üzere Aristoteles epistemolojisindeki temel iki kavramdır. Bunlara; epistēmē’nin ilkelerini elde etmemizi sağlayan akıl (Antik Yunan’da nous ve İslam felsefesinde ‘akl) ve ikincil

bilgi edinme aracı sanı (Antik Yunan’da doxa ve İslam felsefesinde zann) ve duyular (Antik Yunan’da aisthēsis ve İslam felsefesinde ḥ iss) eklenebilir.

İslam felsefesinde de Burhân kesin bilginin kaynağı olarak görülmüştür. Yakîn kavramı da tanıtılma içerisinde “birleşik, kesin kıyas”³¹⁹ olarak değerlendirilmiştir. Bu ikilem doğal olarak, burhânın sonucu ve amacı olan bilginin doğası ile kesin bir bilgi anlayışı olarak burhânın kendisinin nasıl değerlendirilmesi gerektiği sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Hakikatin kavranması ile oluşan kesin (yakîni) bilgi burhân kuramının ana konusudur. Bilgide kesinlik aynı zamanda bilginin değer bağlamında sınıflanmasını gerektirmektedir. Burhâni bilgi, hakikatin bilgisi olmak bakımından hem metodolojik bağlamda ‘bilimselliğin’ hem de epistemolojik bağlamda ‘kesinliğin’ kriteri olmaktadır.³²⁰

İnsanın arzusu ve onu mutlu edecek olan, bilinmeyenleri azaltmak ve bilinenleri arttırmaktır. İslâm felsefesinde bunun iki yolu olduğu düşünülür: Birisi bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenleri bilmek, diğeri ise ilâhi bir aydınlanma³²¹ yolu ile bilmek. Bilinenlerden yola çıkarak bilmek yukarıya doğru olup felsefî ya da bilimsel bir yöntem iken, diğeri aşağıya doğru vahiy yolu ile olan bilme yöntemidir.

³¹⁹ İslam felsefesi içerisinde, insan bilincinde basit bir biçimde bilgi sahibi olmamıza neden olan şey “kesin, birleşik kıyas” olarak adlandırılmaktadır.

³²⁰ İlhan Kutluer, **İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İz Yay., İstanbul, s. 179.

³²¹ İbn Sina ve İbn Rüşd gibi filozoflar duyular aracılığı ile elde edilen maddi formların bilgisinin, ilahi yardımla maddi formlarından soyutlandıktan sonra anlıksal olarak elde edilebileceğini ifade etmişlerdir. Bu bilgi edinme yöntemi velilere has bir yöntem olmakla beraber çok az kişiye böyle bir istidâd verilmiştir. Vahye dayanan ve rasyonel olarak elde edilen iki bilgi türüne bu üçüncüsü İshrâkî ekolu tarafından eklenmiştir. Gâzâlî de aynı biçimde bu çeşit bilgiyi bir nûr olarak tanımlamaktadır. Bkz. Ömer Mahir Alper, “İbn Kemâl’in Risâle fî Beyâni’l-Akl’i”, İSAM Dergisi, S. 3., s. 238, ayrıca Gâzâlî, el-Munkîz min ed-Dalâl, s. 20-21. İbn Sinâ ve Fârâbî duyular yardımı olmadan insan anlığına maddi olmayan formların bağışlanmasını sadece Peygamberlere özgü bir yeti olarak görmüşlerdir. Ancak felsefe, peygamberliği bir gerçeklik olarak kabul etmekle kalmamış, onun zorunlu olduğunu ispat ederek, peygamberin ilahi bilgiye ulaşmasını sağlayan epistemolojik süreci açıklamıştır. Ancak peygamberliğin ve misyonuna dair rivayetlerin tarihi sürekliliği ve Kur’an’da inanmayanlara yönelik benzer bir kitap getirmeleri konusundaki meydan okuma (tasaddî) kavramını delil olarak kullanmak suretiyle ispatlama Kelam’ın vazifesi iken, felsefe peygamberin akli güçlerini Aristoteles’in De Anima kitabı çerçevesinde tahlil ederek genel anlamda peygamberin ilahi bilgiye nasıl ulaştığını kanıtlamıştır. Dimitri Gutas, İbn Sina ve Mirası, 2004, s. XIV.

Bilinen nesnelerin kavramlarından, bilinmeyen nesnelerin kavramlarının edinilmesi, *açıklayıcı bir söylemle* (el-kavl el-şerh) gerçekleşir, bu söylemin mantıksal yapısı ise *Burhân* denilen yöntemle denetlenir veya oluşturulur.

Açıklayıcı söylem geçerli ya da geçersiz olabilir. Bu geçerlilik mantık kuralları açısından belirlenir, yani diğer bir ifade ile açıklayıcı söylemin geçerliliği, bilginin mantık kuralları açısından *yakîn* olması anlamına gelmektedir ki bu yakînlik bilginin, nesnesi ile uygun olduğunu, şeylerin doğası ya da gerçeklikle örtüştüğünü ifade eder.³²² İslâm felsefesinde varoluşun gerçekliğinin iki boyutu dil ve olgular, insanın iç dünyası ve dış dünyanın uygunluğu temelinde ele alınmıştır.

Bu sorun yani dil-düşünce-varlık özdeşliği Aristoteles'in *Metafizik*'te baştan sona kadar ulaşmayı umduğu "bilgelik" adını almaya en layık bilgi formunu araştırma alanı olarak belirlemesinin de nedeni sayılabilir.³²³ Aristoteles felsefesini şekillendiren iki temel düşünce vardır: Duyularımıza kendilerini dayatan fenomenal dünyanın gerçekliği ve sürekli değişim içindeki fenomenal dünyada değişmeyen ya da değişimi yöneten sabit ilkelerin elde edilebileceği.³²⁴ Dış dünyadaki cisimler hakkında kesin bilgiye ulaşma imkânını insan doğası ile açıklamanın yeterli olmayacağını ve bir tür totoloji yaratacağını gören Aristoteles bu sorunu aşmak için yukarıda daha önce ifade edildiği gibi; insan algısından bağımsız olarak varolan tüm

³²² Bu durum modern bilim felsefesinde görülen tartışmanın İslâm felsefesinde de yapıldığını göstermektedir. Yani olguları niteleyen önermelerin gerçekliği ile olguların gerçekliği arasındaki uygunluk kuralı bulunma zorunluluğu İslâm felsefesinde de aynı şekilde kabul görmüştür.

³²³ David Ross, **Aristoteles**, Çev. A. Arslan, İ. O. Anar vd., Kabalcı Yay., İstanbul, 2002, s. 182.

³²⁴ Bu iki düşünce İslam epistemolojisinde psikolojik bir düzlemde ve inanç bağlamında kabul görmüştür. Nitekim evrenin hakikat olarak yaratılması ve insanın bu evren hakkında bilgi sahibi olması Tanrı'nın bir lütfu olarak görülmüştür. Ancak Müslüman düşünürler arasında ayrıntılarda bir takım farklılıkların olması da gözden kaçmamaktadır. Örneğin; İbn Sinâ "tabiatın" kendiliğinden bilinir olmadığını ve kanıtlanması gerektiğini ileri sürerken, İbn Rüşd "tabiatın" düşünceye kendisini dayattığını dolayısıyla bilinebilirliğinin kanıtlanmasından öte zaten bizzat kendisini bize verdiğini ifade etmiştir. İbn Rüşd'ü burada güdüleyen 'kesin bilginin' kesin olarak varolana ihtiyaç duymasındır.

evreni ve insan zihnini yöneten kuralların aslında aynı olduğunu göstererek mantık bilimini doğru akıl yürütme biçimi olarak ortaya koymuştur.

İslam filozofları için mantık sadece çıkarımların formel yapısının ve geçerliliğinin incelenmesi olarak değil, metafiziğin, epistemolojinin ve dil felsefesinin de en önemli ögesi olarak görülmüştür. Arap gramercileri arasındaki bölgesel farklılıklara dayanan birbirine muhalif görüşler, İslam filozoflarının dil ve mantık arasındaki ilişkiye yoğunlaşmalarına ve akıl yürütme ile ifade etme arasındaki ilişkiye binaen mantığın amacı ve konusu hakkında daha fazla tartışmalarına sebep olmuştur.³²⁵ Bununla beraber Antik Yunan'dan beri mantığın bilgi edinme aracı olarak görülmesi, İslam dünyasında mantığın epistemolojik amaçlara odaklanan bir usamlama kuramının ortaya çıkarılmasına hizmet edecek bir çabaya dönüşmesini sağlamıştır. Bu çaba Aristoteles'in *İkinci Çözümlemeler*'de 'apodeiksisis' olarak adlandırdığı, İslâm dünyasında ise *Burhân* olarak adlandırılan bir kuramın ortaya çıkmasına aracılık etmiştir. Burhân, apodeiksisis temellerine sahip, ancak İslami terminolojiyle yeniden yorumlanan epistemolojik bir kuram olarak değerlendirilmelidir. Diğer akıl yürütme araçları olarak nitelenebilecek retorik ve diyalektik Aristotelesçi bir tavırla Burhâna göre kesinlik ve güvenilirlik açısından ikincil öneme sahip bilişsel durumlar olarak görülmüştür. Filozofların asıl amacı

³²⁵ Mantık ile ilgili en ünlü tartışma 932 yılında Bağdat'da Arap gramerinin en ünlü isimlerinden olan Ebu Sâid el-Sirâfi ile Aristoteles eserlerinin bir kısmını Arapça'dan çeviren Ebu Bîşr Matta arasındaki tartışmalardır. Bu tartışmada Sirâfi, mantıksal biçimselliğe ve mantığın doğru akıl yürütme için bir ölçüm aracı olabileceğine karşı çıkmış, doğuştan gelen istidâdların insan için yeterli olacağını ve mantığın Yunanca gramerin bir biçimi olduğunu ve başka dilde uygulanamayacağını iddia etmiştir. Bununla beraber Matta gibi düşünen Yahya bin Âdi mantığın ve gramerin dille bağlantılı olduğunu, ancak gramer kurallarının dili doğru kullanmayı öğrettiğini, mantık kurallarının ise zihni kullanmayı ve doğru düşünebilmeyi öğrettiğini öne sürmüştür. Ayrıntılı bilgi için bakınız; G. E. von Grünbaum **Logic in Classical Islamic Culture**, Wiesbaden, Harrasowitz içinde, M. Mahdi, "Language and Logic in Classical Islam", s. 51-83.

kesin ve zorunlu doğruluğu gösterebilecek olan Burhân için retorik ve diyalektiği hazırlayıcı unsurlar olarak ele almaktır.

İslam filozofları için doğuştan gelen bir takım akıl yürütme istidâdları doğru bilgiye ulaşmak için yeterli olmadığından mantık gibi bir bilime ihtiyaç duyulması gayet doğaldır. Mantık bilinmeden doğru bilgiye ulaşılması mümkün olsa da bu sıradan insanlar için rastlantısal bir durum olacaktır.

İslam filozoflarının mantığın konusu ile ilgili yaptıkları tartışmalarda dil ve mantık çalışmaları arasındaki yakın ilişkinin ortaya çıkması, mantık ve epistemoloji arasındaki bağıntının da ayrıca ön plana çıkmasına neden olmuştur. Mantık yapısı gereği bilinenler veya bilinmeyenler ile ilgilendiğinden dolayısıyla konusu insan zihninden başkası olamaz. İnsan zihni de ancak dil ile ifade edilebildiği için, dilsel çözümleme mantığın doğrudan ilgilendiği alan olacaktır. Bu durumda hem dış dünyanın hem de insan zihninin kuralları nasıl olur da mantık disiplini içerisinde bir arada ele alınabilir?

Doğal olarak düşünmenin temel aracı olan dil semboller aracılığıyla dış dünyaya karşılık gelmektedir. Ayrıca düşünme de yine dil aracılığıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla varlık-düşünce-dil arasında bir özdeşlik söz konusudur. Bu durumda epistemolojinin ilk ilkesi de özdeşlik bağlamında oluşturulmuş olmaktadır. Özdeşlik bir sınırlama yani bir belirleme olarak anlaşılmalıdır. Nitekim bir şeyin o şey olması, evrendeki diğer her şeyden ayrı olması anlamına gelmektedir. Sürekli değişen evren içinde değişmeyen şey o şeyin kendisi olmasıdır. Bir şeyin kendisi olmasını sağlayan ilke olan özdeşlik o şeyi doğanın bir parçası yapar. Yani değişen tekil, özdeşlik ilkesiyle değişmeyen bir

yapıya sahip olur. Bu anlamda özdeşliğin İslam epistemolojisinde tasavvurun temeli olarak alındığını söylemek yanlış olmayacaktır. Yani bir şeyin kendisi olduğunu kavramak, anlamının anahtarıdır ve kavramı oluşturan temel faktördür.

Her şeyin kendisi ile özdeş olması aynı şeyde iki karşıt şeyin bulunamayacağı anlamına gelmektedir. Yani her şey kendisi ile özdeş olduğuna göre, kendisi olmayan değildir. Bu çelişmezlik ilkesine kapı aralayan bir düşünce olmakla beraber, tasavvurdan tasdîke geçişin de bir göstergesidir. Nitekim bir şeyin kendisi olması totolojik bir önerme iken, o şeye kendisinden başka bir şeyin yüklenememesi ilk ve temel anlamda ilk yükleme olmaktadır. Dolayısıyla her akıl yürütmenin ancak bu ilke ile mümkün olacağını söylemek doğru bir belirleme olacaktır. Bu durumda özdeşlik tasavvurun temel ilkesi iken, çelişmezlik tasdîkin temel ilkesi olmaktadır.

Ancak bu her iki ilke de hakikatin bilgisini elde etmek için özsel anlamda olumlu yükleme yapılmasını sağlayacak ilkeler olmadığından, başka bir ilkeye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ilke nedenselliktir. Nedensellik ilkesi İslam epistemolojisinde hem dış dünyanın hem de insan zihninin ilkesi olarak görüldüğünden çok ciddi bir tartışma yaratmıştır. Bir tarafta İbn Rüşd gibi “akıl varolanları nedenleriyle idrâkten fazla bir şey değildir ve bununla diğer idrak güçlerinden ayrılır. O halde nedenleri kaldıran, akli da kaldırmıştır” diyen bir düşünce, diğer tarafta Gâzâlî gibi nedenselliği, kader ve mucize konusu ile bağlantılı biçimde ele alan ve doğal nedenselliği reddeden³²⁶ bir düşünce bulunmaktadır.

³²⁶ Çoğu yazar, üzerinde durdukları noktalarda farklılık olmasına rağmen, Gazali'nin nedenselliği reddettiği konusunda hem fikirdirler. Macit Fahri, Gazali'nin ontolojik nedensel zorunluluğu reddederken mantıksal zorunluluğu kabul ettiğini iddia etmektedir. Wensick'in yorumuna göre Gazali, teorisinde dünyada yegâne fail olarak Allah'ı kabul ettiğini için nedenselliğe saldırmasına rağmen bu terimi kullanmaktan da kaçınmamaktadır. Benzer bir şekilde H. A. Wolfson da, Gazali'nin nedenselliğe dair bazı ifadeleri kullanmasına rağmen nedenselliği kabul etmediği görüşünü korumaktadır. Gazali'nin görüşlerini yeniden değerlendirme çabasında olan W. J. Coortney'dir,

Felsefenin din adına bir bilgi edinme aracı olarak kullanılması, ya da din gibi hâkîkate ilişkin bir bilgi edinme yöntemi olarak görülmesi ilk dönem İslâm filozoflarınca da kabul edilmektedir: “Filozofun amacı hakikatin bilgisini elde etmek ve hakikati elde ettikten sonra sürekli olarak hakikate uygun eylemde bulunmaktır... hâkîkat, nedeni aramadan bulunamaz, Varlık’ın nedeni ve her şeyin sürekliliği Vahdet-i Hakk’tır, her bir şeyin özü hakikattir. Vahdet-i Hakk zorunlu olarak vardır, bu yüzden oluş vardır... felsefenin en yüce ve asil parçası, her hakikatin nedeni olan İlk Hakikati bilmektir.”³²⁷ İbn Sinâ da aynı şekilde felsefî ve dinî meselelerin aynı yöntemle ele alınabileceğini düşünmüş ve modern anlamda birleştirici ya da sentezci bir bakış açısına sahip olmuştur. Ancak İbn Rüşd ve Fârâbî gibi filozoflar bu alanların farklı olduğunu ve dolayısıyla farklı yöntemleri kullanmak gerektiğini ifade etmişlerdir. İbn Rüşd bu yöntemsel farklılıkları “*Fasl’ül-Makal fî mâ beyne’l-Hikmeti ve’ş-Şerîati mine’l-İttisal*” adlı eserinde makaleler biçiminde ortaya koymaktadır.³²⁸ Bu kitapta açık bir yöntemsel ilkedен hareketle din ve felsefe arasında kurulması gereken ilişkinin genel hatlarını çizmektedir. Bu açık yöntemsel ilke, görünmeyen (gayb âlemi) ile görünen (şehadet âlemi) dünyanın birbirinden kesin bir biçimde ayrılmasını temel almaktaydı. Bu ayrımın esası da her birinin cevher itibariyle diğerinden ayrılan özgün bir doğasının olduğu anlayışıdır. İbn Rüşd’e göre “din ve felsefe ilişkisinin irdelenişinde gaybın, şahide kıyası” ilkesi hatalıdır, dolayısıyla felsefî meselelerin dine, dinî meselelerin de felsefeye sokulması

Occam gibi Gazali’nin de nedensellik konusunda yanlış yorumlandığını iddia etmektedir. Karşılaştırmalı ve ayrıntılı bir çalışma için bakınız; Ilai Ablon, “Al-Gazali on Causality”, *Journal of the American Oriental Study*, C. 100, S. 4, 1980, s. 397-405.

³²⁷ Kindi, **fi el-Felsefe-i Ūlâ**, Çev. Alfred L. Ivry, “Al-Kindi’s Metaphysics, A Translation of Ya’kûb ibn Ishaq al-Kindi’s Treatise “ON FIRST PHILOSOPHY”, State University of New York Press, Albany, 1974, s. 55.

³²⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Felsefe Mirasımız ve Biz**, Çev. Said Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul, 2000, s. 275.

hatalıdır. Böyle bir sokuşturma çabası iki taraftan birinin kurban edilmesiyle neticelenecektir.³²⁹

İbn Rüşd din ve felsefeye iki ayrı aksiyomatik yapı, iki ayrı çıkarımsal farazî olarak bakmıştır. Dolayısıyla doğruyu her ikisinin kendi sınırları içerisinde aramak gerekir. Burada doğrudan kasıt, temel ilke ve önermelerin doğruluğu değil, akıl yürütmenin doğruluğudur. Çünkü temel ilkeler ve önermeler, felsefede olduğu gibi dinde de daha önce konulmuş şeylerdir. Herhangi bir kanıt ve burhân olmaksızın onların kabul edilmesi gerekir: “Burhânla ilgili zanaatların temelinde önkabuller ve ortaya koyulmuş temel ilkeler mevcut olduğuna göre, aynı şeyin vahiy ile akıldan alınmış şer’î ilkelerde de bulunması ne kadar gerekli ve uygun bir durumdur”³³⁰.

İbn Rüşd’ün burhân anlayışının temelinde yer alan düşünsel ilke: *Gayb âlemi ile şehadet âlemini birbirinden ayırmak, her biri hakkında ancak kendi başına, diğerinden yardım almadan akıl yürütmektir*. Bu anlamda her ikisi de hakikate ilişkin bir söylemde bulunmak olan din ve felsefe arasındaki yöntemsel fark hakikati dile getirme ve açıklama üslubuyla ilgilidir. Akıl burhânı kullanır, vahiy ise hem somut olana hem de zihinsel olana başvurur. Din insan davranışlarını düzeltme amacı güttüğünden, -yani tüm insanlara hitap etmesinden dolayı, hem alimlere hem alim olmayanlara- somut olana ve kurgu gücüne hitap eder. Hem burhân yöntemini, hem diyalektik (cedel) ve hitabet (retorik) yöntemini kullanır. Bu anlamda dini meseleleri yorumlama, cedeli ve hitâbi sözü, burhâni söze çevirmek yani “soyut aklın konusu yapmak”tır. Bu durum dini sözün delalet ettiği mananın aklî burhân tarafından kabul edilen şeye uygunlaştırılması demektir. Bu anlamda İbn Rüşd zahir-bâtın ayrımı

³²⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, a.g.e., 2000, s. 276.

³³⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü-l Tehâfüt*, Çev., C.2, s. 869.

yaparak, dini sözün te'vîli açısından meselenin zâhirin, bâtına dönüştürülmesi ile ilgili olmadığını, bu ayrımın sözün delalet ettiği anlamdan başka bir anlama gelemeyeceğini ifade etmiş “Bâtın ancak, burhân şekline tecelli eden anlamlardır” diyerek, Gâzâlî ve İbn Sinâ'yı, Yeni Platonculuk tasavvurlarından elde edilmiş manaları dini sözlere giydirmeye çalışmakla suçlamıştır. *Burhân* bu anlamda duyusal örnekleri, aklı delillerle ilişkilendirmek, sonuçları öncüllere gönderebilmek veya öncülleri sonuçlarla irtibatlı kılmaktır. İbn Rüşd, Kındî gibi, “hikmetin, şeraite sütkardeş olduğunu, hakkın hakka aykırı olamayacağını”³³¹ ifade etmiş, din ve felsefe arasında bir karşıtlık bulunmadığını sadece yöntemsel bir fark olduğunu dile getirmiştir.

İbn Rüşd'ün Burhân ile ilgili düşünceleri *Telhîsu Kitâbi'l-Burhân* ve *Tefsîru'l-Burhân*³³² adlı eserlerinde ayrıntılı olarak işlenmiş ve günümüze kadar ulaşmıştır.³³³ İbn Rüşd'ün bu eseri yazarken Mattâ'nın ve ismi meçhul bir yazarın Aristoteles tercümelerini kullandığı dikkat çekmektedir. Bununla beraber Fârâbî'nin *Kitabu-l Burhân*'ından verdiği örnekler önemli ölçüde bu eserinde Fârâbî etkisini göstermektedir.

İbn Rüşd'ün *İkinci Çözümlemeler*'e yazdığı telhîs ve tefsîr incelendiğinde göze çarpan ilk husus, Aristoteles'in Burhân (apodeiksis) tanımını ve kavrayışını büyük bir özenle izlediğidir. Burhân kelimesi “apaçık, yadsınamaz kanıt, mucize” anlamlarına gelmekle beraber Kur'an'da da birkaç yerde geçmektedir. İlk dönem mütercimlerinin seçtiği bu kelime Aristoteles'in kullandığı apodeiksis kavramına karşılık olarak Arapça terminolojiye dahil olmuştur.

³³¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Felsefe Mirasımız ve Biz**, 2000, s. 285 içinde İbn Rüşd, “Fasl”, s. 16.

³³² Mahmud Kasım, **el-Hey'etü'l-Misriyye**, Kahire, 1982.

³³³ Mehmet Fatih Birgül, **İbn Rüşd'de Burhân**, Ötüken Yay., İstanbul, 2013, s. 76.

İbn Rüşd'e göre burhân iki unsurdan oluşmuştur. Birincisi “madde” konumundaki yakînî öncüller, ikincisi suret konumundaki çıkarım yani öncüllerin sonuç verecek biçimde kurulması. Öncüller ve sonuç arasındaki ilişki kıyas yöntemi ile ele alınır ve incelenir. Bu yöntem çözümlemeyi gerektirmektedir. Bu yüzden aslında Aristoteles'in kitabına çözümlemeler ismini vermesi şaşırtıcı olmaz. Bu tahlil ya da çözümleme, ya şeylerin doğaları gereği kendilerinden birleştikleri şeye tahlili ya da bunun tersi olarak doğaları gereği kendilerinden birleştiklerinden başka şeylere tahlili biçiminde olur.³³⁴ Bu ifade tahlilin ya bir şeyin özüne ya da öze ilişkin ama özü oluşturmayan ilineklere ilişkin olması anlamına gelmektedir. İslâm epistemolojisinde de ancak öze ilişkin bir tahlil yakînî bilgiyi vereceğinden bunun iki türlü olabileceği rahatlıkla iddia edilebilir. Bunlardan birisi Burhân (epistemolojik olarak tasdîke ilişkindir) diğeri ise tanımdır (epistemolojik olarak tasavvura ilişkindir).

Burhâni yolla yakînî bilgi ancak bir şeyin nedeni bilindiğinde elde edilebileceğinden, hakikate ilişkin olarak tanımın karşısında burhân; “bir şeyin varlıkta ne üzere ise öylece bilgisini, o şeyin kendisiyle var olduğu nedeni ile -bu neden bittabiî bilinir olgulardan ise- ifade eden yakînî kıyastır... Eğer soruşturulan, hakikatin bilgisi, bu ise, onu ifade eden bilgi de burhândır”³³⁵ biçiminde tarif edilir. Ancak hakikati ifade etmek bakımından aynı değerde olmalarına rağmen tanım ve burhân aynı kategoride de değildirler. Yukarıdaki ifadede burhân yakînî bir kıyas olarak ele alınırken, tanım bir kıyas olmaz, dolayısıyla burhân öncelikle bir kıyas yani bir akıl yürütme olarak tasarlanmaktadır.

³³⁴ Mehmet Fatih Birgül, **İbn Rüşd'de Burhân**, Ötüken Yay., İstanbul, 2013, s. 76

³³⁵ Mehmet Fatih Birgül, **a.g.e.**, 2013 içinde, İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbü'l-Burhân*, Mahmud Kasım, **el-Hey'etü'l-Mısriyye**, Kahire, 1982, s. 87.

Aristoteles *İkinci Çözümlemeler*'de burhânı “kendisiyle bir şeyin varolduğu gibi değil, ne ise öylece bilinen kesin kıyas” şeklinde tanımladığı hatırlanacak olursa, burhânın doğru bir şekilde işletilen bir kıyas olduğu anlaşılabilir. Bu durumda kesin (yakınî) nitelemesi “yakınî öncüllerden kurulmuş kıyas” anlamına gelmektedir. İslâm epistemolojisinde aslolanın doğru akıl yürütme biçimlerini bilmek olduğu giriş bölümünde ifade edilmişti. Bu durumda İslam epistemolojisi “bizce varolduğu gibi bilinen” ve “ne ise öylece bilinen” arasındaki ayrımı ortaya koymak zorunda kalmış ve bunu şu şekilde belirtmiştir: “ ‘Bizce varolduğu gibi değil, ne ise öylece bilinen’ sözü mutlâk burhânın kendisiyle ayrıldığı ayrımdır. Bir şeyin varlığını ve sebebini birlikte veren burhânın, diyalektikten ayrımını kastediyorum. Bunun anlamı şudur: soruşturulan şeyin dış dünyada varlığının nedeni olmaksızın, sadece bizim söz konusu şeye ilişkin bilginin nedeni olması bakımından değil, varlıkta nedeni olması bakımından, kendileriyle bilindiği yakınî öncüllerden... mutlâk burhânın bu iki şartı taşıması zorunludur: Sonucun nedeni olmasını ve bizim sonuca ilişkin bilginin nedeni olmasını kastediyorum.”³³⁶ Bunu örneklendirmek için şu örnek verilir: Bir yerde ateş olduğu için ışığın olduğu sonucuna varılır. Orada ateşin olduğuna ilişkin bilgi, söz konusu yerde ışığın olduğuna ilişkin bilginin hem de bizzat ışığın varolmasının nedenidir. Eğer orta terim hem sonucun varlığının hem de sonuca ilişkin bilginin nedeni ise, burhâni kıyastaki öncüller bu niteliğe sahip demektir. Bunun için için karşıt örnek de şu şekilde oluşturulabilir: Eğer yağmur yağıyorsa, bu nedenin orada ıslaklığın olduğu sonucunu kendiliğinden hem ontolojik hem de epistemolojik düzeyde doğurması kaçınılmazdır. Ancak bir yerde ıslaklığın

³³⁶ Mehmet Fatih Birgül, **İbn Rüşd'de Burhân**, 2013 içinde, İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbü'l-Burhân*, Mahmud Kasım, el-Hey'etü'l-Mısriyye, Kahire, 1982, s. 88.

olması aynı şekilde orada yağmur yağmasının neden olarak (hem ontolojik hem epistemolojik düzeyde) zorunlu biçimde varolması anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla orta terim sonucun zihin haricindeki özsel varlığının nedeni değil yalnızca bizim sonuca ilişkin bilgimizin nedenidir. Bu durumda burhân “kendisiyle bir şey, özünde varolduğu gibi bilinen kıyastır; kendisiyle bizce nasılsa öylece varolduğu bilinen ama onunla özünde varolmayan kıyas değildir”.

Fârâbî için bilginin yakîn olması,-klasik İslam epistemolojisi temelinde tasavvurun tam ve mükemmel olması ile doğrudan bağlantılı olarak- herhangi bir nesne hakkında sahip olduğu yargının doğru olduğuna inanması şeklinde özetlenebilir. Burada doğruluk zihin dışındaki nesnenin zihinde inanıldığı biçimde olduğuna inanmaktır. Daha önceki ifadelerden tasavvur için doğru ve yanlış değer in olamayacağı hatırlanırsa, tasavvurun dereceleri olduğu fark edilecektir. Bu anlamda yakîni olmak tasavvurun ulaşabileceği nihai noktadır. Bu anlamda doğruluk ve inanç aynı yakınlık derecelerine sahip olur. Dolayısıyla burhânın amacı da bu nihai yakînliği elde etmektir. Nihai yakınlık herhangi bir şeyin başka türlü olamayacağının zorunlu olmasıdır. Bu zorunluluk mutlaklığı içerir. Ancak hangi önermelerin zorunlu, hangi önermelerin ise olası olduğunu anlamamanın yolu ifadenin hiçbir koşul ve bağlamda değiştirilemeyeceği ile alakalıdır. Örneğin “X burada oturuyor” önermesi doğrulanabilir ve yanlışlanabilir bir önerme olduğundan yakınlık derecesi doğruluk derecesi ile bağlantılı gibi görünüyorsa da, “Bütün parçadan büyüktür” önermesi hiçbir koşulda ve bağlamda yanlışlanamayacağı için zorunluluk içerir. Fârâbî’nin de anladığı zorunluluk bu türden bir zorunluluktur. Dolayısıyla ‘ilm el-yakîn Burhânın amaçladığı zorunlu doğruluğu içerir.

‘İlm el-yakîn kesin bilgi olarak tercüme edildiğinde, bu tür bilginin birinci ilkesi doğal olarak mutlaklığı içermelidir. Bu mutlaklığın nereden geldiğini doğrudan açıklamayan Fârâbî bu sorunu sadece içsel dünya ile bağlantılı biçimde ele alarak, bu meta-bilgi kuramsal sorunun cevaplanamayacağını sadece, diğer bilgilerin buradan nasıl çıkarımlandığının araştırılmasının yeterli olacağını ifade etmiştir. Nasıl elde edildiği açıklanamayacak olan şeyler mutlak olan ilk ilkelerdir. İlk olması dolayısıyla evrensel olan ilkelerin çoğunluğu duyumlanabilir şeylerdir ve bunlarla ilgili tecrübelerimiz bize genel bir yargı oluşturmanın kapısını aralar. Ancak Fârâbî de Aristoteles gibi tümevarıma yol açabilecek böyle bir bilgi edinmenin sonsuzu tüketemeyeceği için yakîn derecesinde olamayacağı konusunda sessiz kalmaktadır.

Bunlara rağmen Fârâbî bilgide kesinliği “bildiğini bilmek” olarak anlamakta fakat bu anlayış günümüzde “içselci” bir bakış olarak yorumlanmaktadır. Bu içselcilik ilk ilkelere başvurma ve dışsal gerçekliği bilginin doğruluğu için koşul olarak sunması yoluyla aşılır gibi görünse de tam da Aristoteles gibi kesin bir biçimde burhâni yöntemin ne olduğunu ifade etmede eksik kalmaktadır.

İbn Sinâ “Kitab el-Burhân”³³⁷ adlı eserinde doğru olduğu kesin olarak bilinen ve burhâni kıyasta öncül olarak kullanılan beş tip önermeden bahseder. Bunlar 1) İlk ilkeler veya aksiyomlar (bütünün parçadan büyüktür), 2) Kendi kıyaslarını içeren önermeler (dört bir çift sayıdır), 3) duyu algıları ile oluşan önermeler (ateş sıcaktır) 4) Şahitlere dayanan tarihsel veya coğrafi önermeler (İstanbul vardır) 5) Deneyim sonucu oluşan önermeler (şarap alkollüdür). İlk ikisi tamamen akla dayanmakla beraber diğerleri duyumlar aracılığıyla elde edilen bilgilere dayanmaktadır. Beşinci türdeki önermeler tümevarımsal bilgi sonucu

³³⁷ İbn Sinâ, *Kitabu’ş-Şifâ, el-Burhân*, Çeviren: Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2006.

oluşturulan önermelerdir. İbn Sinâ için tümevarımsal önermeler kesin bilgi vermez. Bunun için iki örnek verir. Birincisi; hayatının tamamını Afrika’da geçiren birisi, tüm insanların siyah olduğunu düşünür. İkincisi; timsah dışında tüm hayvan türlerini gözlemleyen birisi, tüm hayvanların çiğnerken çenelerini oynattığını düşünür. Bu iki tip tümevarımsal önerme tamamlanmamış olduğundan yanlış sonuca götürür. Ancak onun temel sorunu tümevarımı burhân içerisine sokmaktır. Çünkü doğa bilimleri özellikle de tıp alanındaki çalışmalarının dayanağı deneyime dayalı tümevarımsal sonuçlardan oluşmaktadır. Burhân bir taraftan matematik ve mantıkta geçerli ve kesin bilgiyi sağlayan bir yöntemken, diğer taraftan önermeleri deneyime ve tümevarıma dayalı olan doğa bilimlerine uygulanması çok zor bir yöntem olarak görülmektedir. İbn Sinâ deneyimi ve tümevarımı birbirinden ayırarak bu sorunu aşmaya çalışmıştır. Ona göre deneyim nedensel ilişkileri barındırdığından kesin bilgi sağlayan bir çeşit tümevarım olarak adlandırılabilir. Deneyime dayalı tümel bir önerme, konu ve yüklem arasında nedensel bir ilişki kurduğundan kesin olarak değerlendirilebilir. Örneğin ateşin yakması, ateş ve yakma arasında nedensel bir ilişkiyi verdiğinden kesin bir doğruluk değerine sahip olur.

İbn Sinâ’ya göre konu ve yüklem arasındaki nedensel ilişki belirli fenomenlerde sürekli gözlemlendiğinden rahatlıkla bilinebilir. Ateşi ve yanmayı sürekli gözlemleyen birisi, ateş ve yanma arasında ilineksel değil, özsel bir ilişki olduğunu fark eder. Bu özsel ilişki de ateş sonucu yanmanın sadece şimdiye ve bu maddeye ilişkin olmadığını, sürekli ve her madde için geçerli olacağına inanır.

İbn Sinâ burhânın amacının doğruluk olduğunu ifade eder. Bu anlamda burhân, öncülleri kesin olan bize kesin doğruluğu veren tündengelimsel bir kıyastır.

Tümevarım (istikrâ) ya da analogi (temsîl) öncülleri kesin doğruluğu vermediğinden burhân içinde kullanılamaz gibi görünse de ilkelerin bilinmesinde yani orta terimlerin keşfinde bize yardım eden unsurlar olarak işe yaramaktadır. Bu durumda burhân İbn Sinâ tarafından, kesin öncüllerden kurulu ve kesin sonuca ulaşmayı amaçlayan bir kıyas çeşidi (kıyâs mu'allaf min yâkîniyât li-intâc yâkîni) olarak tanımlanmaktadır.

SONUÇ

Açıklama, dünyayı algılamamızda temel bir rol oynamaktadır. Her ne kadar keşif bilimin nihai amacı gibi görünse de açıklamalar bu keşiflerin içinde bulunduğu yasaları yani doğal düzenlilikleri keşfetmeyi sağlamaktadır. Dolayısıyla herhangi bir keşif açıklamalar olmadan sadece anlık bir haz duygusu yaratan eylemler olarak adlandırılabilir. Örneğin yerçekiminin keşfi, gezegenlerin yörüngelerindeki dolanımını da açıklayan bir ürün olacaktır. Çünkü gezegenlerin neden o şekilde yol aldığını belirlemek yapılan keşiflerin neticesinde ortaya yasaların koyulmasıyla sonuçlanacaktır. Dolayısıyla açıklama bilimsel keşfin, hoş bir yan ürünü olmakla kalmaz, bilimsel kuramlaştırma ve ilerlemenin de temel parçası haline gelir.

Açıklama etrafımızdaki dünyaya ait tatmin edici nitelikte tanımlayıcı bir ifade elde ettikten sonra takip ettiğimiz bir yöntem değildir. İçinde yaşadığımız dünyanın doğasına dair algılama biçimimizin her bir parçasını gerçek anlamıyla şekillendirir. Bu şekillendirme dünyanın çeşitli parçalarının, doğru tanımlamalarını yapabilme girişimlerini de içerir. Açıklama, içinde bulunduğumuz dünyanın nasıl bir dünya olduğuna ilişkin çıkarımlarda bulunmamızı derinden etkileyecek açıklama standartlarını fark etmemizde büyük bir öneme sahiptir. Ayrıca dünyaya ilişkin ontolojik bakış açımızı ve bu bakış açılarının ne şekilde ele alındığını derinden etkileyen açıklanması gereken tecrübelerimizi ve bu tecrübeleri ne kadar doğru biçimiyle açıkladığımızı da fark edebilmemizde büyük bir öneme sahiptir.

Açıklamanın, insanlığın en temel entellektüel uğraşlarından biri olması bu kavramın bilim ve felsefenin tam merkezinde yer almasına neden olmuştur. Felsefenin temel görevi evreni, doğayı ve kendimizi anlamamıza yardımcı olmaktır. Batı felsefesi eski Yunan kozmologlarının çalışmaları ile var olan şeylerin temel öğeleri içerisindeki rasyonel düzeni bularak dünyayı anlamamızı sağlamak için ortaya çıkmıştır. Sokrates ve Platon esas olarak kim olduğumuzu, neden düşündüğümüzü ve neden böyle davrandığımızı araştırmışlardır. Çoğu filozof dünyayı nasıl anladığımızı, dünyanın şu an sahip olduğu genel özelliklere neden sahip olduğunu ve bizim bunlarla ilgili neden böyle kanılara vardığımızı açıklamaya çalışmışlardır. Felsefe temel olarak açıklama yapmak ve bu açıklamaları karşılaştırmaktır. Felsefenin ne olduğu ya da nasıl işlediği açıklamayı anlamadan mümkün olmayacaktır. Karşıt felsefi kuramlar, açıklamayı ne kadar güçlü yapabildikleri bakımından değerlendirilirler.

Felsefe her ne kadar görünürde farklı biçimlere sahip olsa da genelde açıklama problemlerine indirgenebilir. Çünkü filozoflar da bilim insanları gibi şeylerin doğasının -bilginin, adaletin, iyiliğin, inancın, anlamın, değerlerin...- ne olduğunu araştırmakta ve bu sorulara verilen cevaplar da birer açıklama olarak değerlendirilmektedir. Çünkü bu sorulara verilen cevaplar tekil durumların ötesinde, yani tek tek deneyimlerimizin ötesinde, sezgilerimizi ve yargılarımızı da işe karıştırarak şeylerin doğasını anlamamız için bir kuram oluşturma çabasıdır. Elbette bu açıklamalar bilimsel açıklamalar gibi teste tabi tutulamaz sadece deneyimlerin nasıl o şekilde gerçekleştiğinin anlaşılmasını sağlar. Dolayısıyla

bilimsel açıklamalar nedeni belirlerken, felsefî açıklamalar “nasıl mümkün olduğunu” cevaplamaya çalışır.

Açıklama aynı zamanda bilim felsefesi alanında en çok çalışılan kavramlardan biri olmuştur. Çünkü bilimin doğasına ilişkin çalışmalar, tabiatıyla açıklamanın ne şekilde analiz edilmesi gerektiğine dair çok sayıda düşüncenin ileri sürülmesine sebep olmuştur. Çünkü bilim, diğer alanlardan farklı olarak, nesnel bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır. Bu nesnellik kuramlaştırmanın da en önemli koşullarından birisini oluşturduğundan kuramları, herkesin üzerinde uzlaşma varabileceği temeller üzerine oturtmak zorunlu olacaktır. İnsan doğasında yer alan, değişen şeylerin arkasındaki değişmez ilkeleri keşfetmek arzusu, açıklamanın formatif bir niteliği olması gerektiğine dair inancı güçlendirmiştir. Doğa bilimlerindeki geçerli klasik açıklama biçimi “kapsayıcı yasa” görüşüdür. Bu görüş, ilk çağlardan beri var olan neden-sonuç ilişkisine, ön-kabullere ve yasa ya da ilkelere dayalı olmayı temele almıştır. Bu anlamda “nedensellik, yasalı olma ve aksiyomatik düşünce”, sistematik açıklama çalışmalarının temel kavramları olmuştur. Ancak her ne kadar genel kabul görse de, kapsayıcı yasa modeli simetri tezi bağlamında eleştirilere maruz kalmış ve zamanla realist tavır zedelenmeye başlamıştır. Bilim felsefecileri de bu açıdan pragmatik görüşü ileri sürmüştür. Pragmatik açıklama kuramı bir “bağlam” temelinde açıklamanın geçerli ve güçlü olacağını belirterek bilimsel açıklamanın önündeki engelleri kaldırmaya çalışmıştır. Pragmatik görüş de halen tartışılmaya devam etmekle beraber, gerek Ortaçağ’da İslâm dünyasındaki çalışmalarla gerekse günümüzde kuantum fiziği temelli bilim felsefesi anlayışları temelinde uzlaşımcı bir alternatif oluşturulmaya çalışılmıştır.

İslâm dünyasındaki açıklama görüşü (el-Burhân) Aristoteles'in *İkinci Çözümlemeler* adlı eseri üzerine yapılan şerhler temelinde oluşturulmaya çalışılmıştır. Elbette bu uğraş yığınla apokrif kitap, çeşitli ellerden çıkmış farklı yorumlar ve doğa felsefesinin bir bütün olduğuna ilişkin parçalanamaz kanaatin var olmasından dolayı Aristoteles'in anlaşılması bakımından bir takım güçlüklerle sebep olmuştur. Tüm bu faktörler o dönemdeki felsefi ortamın daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir. Ancak Kindî ile başlayan sürecin sonunda, Fârâbî'nin -metafiziği ciddi platonik etkiler taşımakla birlikte- özellikle Aristoteles mantığının ve dolayısıyla epistemolojisinin tekrar aydınlatılması ve özüne sadık olarak yorumlanması konusunda gösterdiği başarı, çeviri faaliyetlerinin inanılmaz kalitesinin ve Müslüman filozofların yüksek düzeyinin kanıtıdır. İbn Rüşd ile beraber Aristoteles mirasının özünün yani bilimsel bilginin ne durumda olduğunun kavranması en üst noktaya ulaşmıştır. Bu kavrama apokrif eserlerin elenmesi ve yanlış yorumların çıkarılması ile mümkün olmuştur. Bunu sağlayan da yine bizzat Aristoteles'ten alınan Burhân/apodeiksis/tanıtlama olmuştur. Çünkü bilimsel görüşü damıtmanın tek yolu budur.

Bu görüş yani Aristoteles'in bilimsel bilginin niteliği ve hakikate ulaştırması hakkındaki düşünceleri İslam felsefesinde iki farklı biçimde yorumlanmıştır. Gazâlî *Mekâsıdu'l- Felâsife*'nin başında açıkça filozofların (özellikle Aristoteles'in) tutarsızlıklarına, çelişkilerine, aldatıcılıklarına ancak onların görüşleri bilinerek karşı çıkılabileceğini, anlamlarını kavramadan bozuk görüşleri bilmenin muhal ve karanlığa taş atmak olduğunu, *Mekâsıd*'ı yazma amacının, filozofların batıl fikirlerinin reddetmezden önce, onların bilimlerini anlatmak gereği

olduğunu söylemektedir. Ancak Gazâlî bunları söylerken diğer taraftan felsefenin batıllığına dair önyargı ile düşüncelerini ifade etmiştir. İbn Rüşd ise Gazâlî’yi daha çok felsefe yorumlamalarında Aristoteles’i değil İbn Sinâ’yı esas alması bakımından eleştirmiştir.

Bunun dışında bilimsel birlik açısından İslâm dünyası bilgikuramsal açıdan bilgi türleri arasındaki farklılığa dikkat çekmiş ve sosyal ve teolojik açılardan pragmatik görüşün benimsenmesinin uygun olduğunu göstermiştir.

Burada Gazali’nin ifade ettiği ve İslam felsefesinde de oldukça önemli yer tutan yakîn kavramı, İslam felsefesinde burhân olarak adlandırılan ve Aristoteles’in *İkinci Çözümlemeler* adlı eserinde ayrıntılı olarak işlediği tanıtılma kuramı çerçevesinde oldukça fazla tartışılan konulardan birisi olmuştur. Yakîn kavramı kişinin tanıtılma yöntemleri ile anıksal bir bilgi oluşturma durumunu ifade eder. Bu anlamda diyalektiğin, retoriğin, edebiyat ve sofistike bilginin zıddı olmakla beraber farklı düzeylerdeki bilişsel durumları ifade etmek için kullanılır. Bu anlamda yakîn kavramı İslam burhân (tanıtılma) anlayışında oldukça teknik bir terim olarak ‘ilm (Antik Yunan’da epistēmē) anlayışının (sadece bilişsel süreçler dahilinde) ulaşacağı en nihai nokta olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla tanıtılmalı bilim, yani *epistēmē apódeiksis*, İslam Dünyasında ‘ilm-i yakîn olarak görülmüştür. İslam felsefesinde tanıtılma anlayışı içerisinde yakîn kavramının bu kadar yaygın kullanılmasına rağmen, *İkinci Çözümlemeler*’de bahsi geçen tanıtılma kuramına tam olarak karşılık geldiğini söylemek zordur.³³⁸ Ancak yine de İslam felsefesinin bu

³³⁸ Aristoteles’in *İkinci Çözümlemeler* adlı eserinin ilk çevirmenlerinden sayılan Ebu Bişr Matta apódeiksis kavramını kesin kıyas yoluyla elde ettiğimiz ‘ilm-i yakîn terimi ile karşılamış olsa da daha sonra Fârâbî bu kavramı ayrı bir epistemolojik kavramla yani burhân kavramının karşılığı olarak kullanmıştır.

kavrama atfettiği önem ve kavramın yeniden yorumlanması, bilimsel açıklamanın İslam Dünyasında ne kadar önemli bir yer tuttuğunu gözler önüne sermektedir.

Bununla beraber günümüz bilim felsefesi ile antik çağ ve ortaçağ epistemoloji anlayışları arasındaki en temel fark bilimsel bilginin ve onun en önemli ürünü olan bilimsel açıklamanın anlaşılması bakımından önem arz etmektedir. Günümüz bilim felsefesi bilim tarihi içerisindeki bilimsel çalışmaları ve bunun günümüzdeki yansımaları açısından bilimsel bilgiyi “kendi başına doğru” bir bilgi olarak almıştır. Oysa hem Antik çağ hem de Ortaçağ’da bilginin kesinliği, değişmezliği ve mutlaklığı araştırılmış olsa da bu meta-bilgi kuramsal yaklaşım zengin bir ürün üzerinden değerlendirilemediği için o tür bir bilginin nasıl olması gerektiği üzerinden tartışılmıştır. Ürün olarak da ellerinde sadece Metafizik vardır. Çünkü değişmez ilkeler ancak metafizikte bulunmuştur. Bu düşünce yani değişmez ilkeler günümüzde yasa kavramı ile somutlaştırılıp bilimsel bilgi içerisine sokulmuştur. Bu yasa kavramı da günümüz bilim felsefesindeki bilimsel açıklama anlayışının en temel ögesi olmuştur. Bu yasa kavramı İslam dünyasında adetullah veya sünnetullah kavramları ile terminolojik bir yapıya kavuşturulmaya çalışılsa da teolojik olmaktan öteye geçememiştir. Bu nedenle “burhân” yöntemi İslam dünyasındaki bilimsel çalışmaları motive eden veya yönlendiren bir itici güç olmaktan ziyade daha çok mevcut bilgilerin değerlendirilmesi bakımından kullanılmıştır. Bunun en temel örnekleri olarak Antik Yunan’da Aristoteles gibi hem bilim insanı hem de bilim felsefecisi kimliğini kolaylıkla üstlenebilecek bir üstâdın, biyoloji gibi en çok bilimsellik vasfı yüklenebilecek bir alanda dahi episteme apodeiksis tarzı bir bilgiyi kullanmaması veya İslam dünyasında İbn Sinâ gibi hem

bilim hem de felsefe alanında otorite olan bir ismin en güçlü olduğu alan olan tıp çalışmalarında aynı şekilde burhâni delillere başvurmaması gösterilebilir. Ancak bu durum mezkûr ustaların bilimsel çalışmalarını değersiz göstermez, aksine eleştirel bakışın tüm bilim dallarında tam da olması gerektiğı şekilde kullanıldığını ifade eder. Özellikle İslam dünyasındaki astronomi çalışmaları tüm dakik ve hassas gözlemlere ve hesaplamalara rağmen bir sonraki nesil alimler tarafından defalarca gözden geçirilmiş ve düzeltilmesi gereken yerlerle ilgili çalışmalar hiçbir özür veya mazeret gösterilmeksizin yerine getirilmiştir. Özellikle astronomi çalışmaları, İslâm dünyasında pragma-analitik diyeceğimiz bir anlayışın benimsendiğı bizce kesin bir biçimde göstermektedir. Çünkü ihtiyaç duyulan bilgi o günün koşullarına göre gözlem ve hesaplamalarla elde edildikten sonra kesin doğru olarak kabul edilmiş, ancak şartların değişebileceğı göz önünde bulundurularak her türlü yeni bir bilgiye de daima eleştirel bir bakış açısıyla kapı aralanmıştır. Yani dogmatik olmayan kesin bir bilgi anlayışının var olduğı rahatlıkla söylenebilir.

Günümüzde Batı tarzında henüz yapılmamış ve yapılması muhtemel görünmeyen bir “İslam bilim felsefesi” çalışması, belki de bilimsel açıklamanın İslamî metodolojiyle nasıl yorumlanacağını bize gösterecektir. Çünkü İslam bilim tarihinden örnekler, günümüz İslam bilim felsefesini ortaya koymaya yetmiyor görünmektedir. Bilimsel açıklama kavramından hareketle bir İslam bilim felsefesi oluşturmak için öncelikle İslam dünyasında “kullanılabilir ve benimsenebilir bir epistemoloji” anlayışı yaratmak ve bu anlayışın bilimsel çalışmalara neden olacağını ümit ederek yapılacak olan bilimsel çalışmaları tarihsel bir perspektifle yorumlayarak meta-bilgi kuramı ortaya koymak gerekmektedir.

Bilimsel açıklamanın doğası ile ilgili yapılan açıklama ve tanımlama çabaları, çok sayıda ve içinden çıkılması zor durumları kapsamaktadır. Günümüz literatüründe bu farklılıklar temel olarak bilimsel rasyonalitenin doğası, kuramın rolü ve yapısı, tümdengelim ve tümevarım sorunu ve keşif sürecinin doğası gibi temel konularda farklılaşmaktadır. Hatta açıklamanın doğasından bahsedildiğinde, fiziksel nedenselliğin doğası ve uygun dilbilimsel ifade biçimleri de konuya dahil olur. “Açıklama nedir?” sorusuna verilebilecek farklı cevaplar, açıklamanın epistemolojik tarihine göz atıldığında şu şekilde sıralanabilir:

Açıklama, alışılmış olana yapılan indirgemedir.

Açıklama, neden sorusuna verilen bir cevaptır.

Açıklama, bulmaca veya problem çözmektir.

Açıklama, herhangi bir şeyin gerçekte ne olduğunu söylemektir.

Açıklama, sözlü ifadelerdir.

Açıklama, nomolojik bir ifadedir.

Açıklama, metaforik bir yeniden tanımlamadır.

Açıklamanın mantığına ilişkin son dönem literatür, tümdengelimli modeli inceleme meselesini ele alır, bu modeli açıklayabilmek için yapılan tartışmalar, bilim tarihi için çok değerlidir. Bu konuya ilişkin bazı itirazlar ve katkılar “bilimsel yöntem birliği” düşüncesi temelinde açıklama kavramını tarihe ve sosyal bilimlere kadar genişletir. Son dönemde yapılan tüm bu tartışmalar, empirik ifadeler, yasalar ve hipotezler arasındaki mantıksal ilişkilere yoğunlaşır. Daha genel anlamıyla açıklamanın epistemik özellikleri, açıklama ve anlama arasındaki ilişki çoğunlukla varolduğu farzedilen ama nadiren keşfedilebilen özelliklerdir. Bu tip bir keşif

bilimsel açıklamanın tek bir türü olan daha *ilkel* ve *genel formuna* ulaşmayı amaçlar. Açıklamanın ilkel formu göz önünde bulundurulduğunda felsefe ve bilim, bilginin iki kolu olarak görülebilir, çünkü; ortak açıklayıcı yapılar ve bu yapıların açıklamalarındaki mantık bakımından spesifik farklılıklara sahip olmalarına rağmen evrene, insana ve doğaya ilişkin uslamlamalarda bulunmaları, yani aynı konularla ilgilenmeleri dolayısıyla bu iki alan birbirlerine bağlıdırlar.

Bu genel açıklama formu -sistemli açıklama- insanoğlunun çevresindeki etkilere gösterdiği ilk bilişsel tepkilere kadar uzanmaktadır. Bu tepkiler, algılamayla gerçekleştirilir ve insanın düşüncesindeki kavramsal formlarla aktarılır. Bu genel açıklama formu kavramsal ifadelerini ilk olarak mitlerde, daha sonra ise kozmolojik ve metafiziksel kuramlarda bulmuştur. Metafizik çoğunlukla bilimin çözmesi gereken sorunlar yaratmış ama zamanla bilimin empirik yaklaşımı bu açıklama tarzından uzaklaşmıştır. Pozitivizm ve post-Pozitivizmin metafiziği tamamen reddetmesi ile de bu yaklaşım tamamen terk edilmese de, taraftarları azalmıştır. Bununla beraber açıklamaya metafizik bir yaklaşım olarak bakan düşünürler de mevcuttur. Açıklamanın doğası ile ilgili karşılaşılan problemler, açıklamayı metafiziksel bir ürün olarak görmelerine neden olmuştur.

Bilim felsefesinde çok az sayıda konu, açıklama konusu kadar tartışma yaratmıştır. Hanna'nın, bilimsel açıklama üzerine yaptığı bir çalışma şunu açıkça göstermiştir ki bu alan, paradigmalar, modeller ve formüller ile ilgili çok az fikir birliği olmasından dolayı hala pek çok soruyla boğuşmaktadır: "O halde herhangi bir açıklama kuramından ne bekleriz diye sormakta fayda var. Bu soru üzerinde herhangi bir uzlaşma sağlanamazsa, aday olan kuramların yeterliği ile ilgili

uzlaşmayı nasıl bekleyebiliriz. Açıklama terimi, çoğunlukla hem belli bir iletişim amaçlı dilsel etkinlik türü hem de bu etkinliğin aktardığı şeye gönderme yapar.”³³⁹

³³⁹Joseph Hanna, “An Interpretive Survey of Recent Research on Scientific Explanation”, Current Research in the Philosophy of Science, Philosophy of Science Association, 1979, s. 301.

ÖZET

Bilimsel açıklama modeli elde etme çabası tam olarak doğanın kalbine gitmemizi sağladığı için önemlidir; zira bu gerçek bilimin ne olduğunu tanımlamamız anlamına gelmektedir. Bir disiplin bilimsel olma iddiası taşıyorsa, açıklamalarını “doğru” bilimsel açıklama modellerine uydurmak zorundadır. Bilimsel açıklama modelleri içerisinde en çok göze çarpan kavram “*nedensel yasalar*” olduğundan ve sosyal bilimlerde insanın özgür eylemlerini kapsadığından nedensel bir zorunluluğun içine sosyal *bilimlerin* nasıl yerleştirilebileceği sorusu ortaya çıkmaktadır. Burada öncelikle dikkat edilmesi gereken husus; bilimsel olanı bilimsel olmayandan ayırmak amacıyla gerçek bir bilimsel açıklamanın ne olduğunu belirlemenin ne kadar önemli olduğudur. Felsefe tarihi boyunca çok fazla açıklama modeli ileri sürülmüştür. Bunlardan biri felsefe tarihi boyunca en fazla etkisi olan *dedüktif-nomolojik* (D-N) ve zaman içerisinde bunun yetersiz kaldığı noktaların geliştirilerek oluşturulduğu *indüktif-istatistiksel* (I-S) modelidir. Carl G. Hempel’in ileri sürdüğü bu modeller ilk nedensel açıklama tipleri olarak değerlendirilmektedir. Bundan sonraki literatürün çoğunluğu bu modele yapılan itirazlar veya katkılardan oluşmaktadır. van Fraassen’ın *pragmatik açıklama modeli* bu katkılardan en önemlisini oluşturmaktadır. Ancak her iki model de bilimin gelişim hızına göre yetersiz kalmaktadır. İslam bilim felsefesi çalışmaları bu anlamda eksikliği tamamlar niteliktedir. Özellikle bilimsel birlik açısından İslâm dünyası bilgikuramsal bakımdan bilgi türleri arasındaki farklılığa dikkat çekmiş ve sosyal ve teolojik açılarından pragmatik görüşün benimsenmesinin uygun olduğunu göstermiştir.

ABSTRACT

The effort to get the scientific explanation model is of great importance as it makes it possible for us to get into the very heart of nature. For this means we define what real science is. If a discipline claims to be scientific then its explanations are supposed to be matched with “correct” models of scientific explanation. As the most outstanding concept among scientific explanation models is “causal laws” and social sciences include free actions of humans, how we can insert social sciences into a causal necessity appears to be a question. The point that we primarily need to take into consideration is that defining what genuine scientific explanation is very important to distinguish what is scientific from what is unscientific. During the course of philosophy quite a few models of explanation have been suggested. One of those is called deductive-nomological (D-N) model, which has had the most significant influence during the course of philosophy and another one is called inductive-statistical (I-S) model, which was established and developed whenever the former one remained incapable in time. These models, suggested by Carl G. Hempel, are considered as the very first types of causal explanation. Most of the literature after the models by Hempel is composed mostly of objections and contributions to these models. van Fraassen’s pragmatism model was the most prominent contribution of them. But history of philosophy of science showed us both of two models are not keep up with the scientific progress and inadequate to meet the scientific expectations. But study of philosophy of Islamic science seems to satisfy this deficiency.

Ekler:

“Kitâbu’l-Beyân” Tercümesi

Beyanıyla, mühtedi olanları hikmete erdiren ve müminleri kurtaran Allah’a hamdolsun. Peygamberi Muhammed’den ve onun sahabesinden de Allah binlerce kez razı olsun. Bu kitapları bir düzene sokmamız gerektiğini biliyorum. Tabii bu kitapların her birini yavaş yavaş dâhil etmeliyiz bunlara. Tıpkı bir çocuğun sütten beslendiği gibi, eğitilmiş insanı besleriz bizler de bunlarla. Öyle ki, bu kitaplardaki bilim dallarının birbirlerinden farklı olmasını zorunlu kılar. Biz de bunun için özel bir düzenlemeye gideceğimizi temin ediyoruz. Ne sonda kalmışlarını sunmamazlık yapacağız ne de başta gelenlerini sona bırakacağız. Bu kitapların her biri, aynı zamanda bu teminatın da bir hissesidir; yine, bu kitapların her birine çıkan yolun da kendine has bir düzeni olmalıdır.

Bu sebeple bilim için bir delil ileri sürmemiz mümkün değildir. Başka bir bilim için de bu düzeyde onun gibi bir delil sunamayız. Bu yüzden bunların tümünde bulacağınız şey, birini bir diğeriyle analiz etmek olacaktır. Bu sizi dehşete düşürmesin; niyetimizin, sizi yanıltmak olduğunu düşünmeyezsiniz. Mesleğin meşrebi dinledir, dinin meşrebi felsefe ve buna benzer şeylerledir. Burada durum, sizin gördüğünüz gibi değildir. Fakat bizim size öğreteceğimiz şeyi, sizin de idrak etmeniz lazım. Beyana dair bir kelimayı sunarken (Allah’ın selamı onların üzerinde olsun) hocalarımızın bilimlerine olan ihtiyacımıza da hürmet ederiz.

Bu işin yolu, kültürlü kimsenin sınıflandırması ve olgunlaştırması gerektiği yollardan biridir. Bu saygın ilimleri arzu eden kişinin, onları bu kitapta

gerçekliği ve dürüstlüğüyle öğrenmesi hususunu da zikretmemiz gerekir. Böylece o da onun işlerliğini yüceltsin. Onun hakkında söylediklerimizi anlayın, bizim amacımızı bilin ve böylece mutlu olun inşaallah.

Kardeşim, denilir ki beyâ n, iki türdür; sözlü (lafzi) olan, bilgisel olan. İsterseniz şöyle de derim; söz ve anlam. İlim tektir; bunu da, inşaallah soyut ve somut olan ile akli ve rasyonel olandan öğrenirsin.

Söze dayanan beyan'ı ele alacak olursak, bunun birkaç çeşidi vardır. Örneğin hatipler, beyanı nitelendirirken onun belagat olduğunu söylerler ki belagat, az sözde çok fazla anlamın toplanmasıdır. Bu konuda söylenilenlerden bir diğeri de beyanın bir kısmının sihir gibi yahut ona benzer şeyler olduğudur. Nefse olan iyi etkisine, telaffuzu güzelleştirerek hızlıca anlatmaya, düzenlenmesine, onu dinleyenlerin nezdinde olağan lafızların seçimine ve ondan uzaklaşmadan daha da yakına yaklaştıracı anlamlara yönelten bir araçtır.

Lafzî beyana dair yinelenen deyişlerden ikincisi ise anlatımın, basitliğin ve lafızların farklılaştırılmasıyla anlamın tekrarlanması mecrasında cereyan eder. İşte bu, onu anlamayanların ihtiyaç duyduğu şeydir.

Üçüncü deyiş ise hem açık zihinli hem de dar görüşlü insanlar için yeteri derecede ortaya konan özel bir beyandır. Anlamanın, bir açıklamaya ihtiyacı yoktur. Sözlü olana dair yinelenen beyanın bu yolu, herkes onu duysa da genelin onu anlamadığı, özel bir anlayış politikasıdır.

Yinelenen beyan deyişlerinden dördüncüsü, lafızla kastedilen mananın oldukça açık bir söz oluşudur. O dili kullananların nezdinde edepli yahut edepsiz olsun herhangi bir lafzın anlaşılması gibi bir durum söz konusu olamaz.

İşte bunlar, söze dayanan beyanın çeşitleridir; iki türü olan beyanın bir diğer türüne gelecek olursak o da ***bilgiye ve anlama dayanan beyandır***. Bunun da yine kendi içerisinde çeşitleri vardır:

Bunlardan bir tanesi, **(1) *bir şeyin bilgisidir (Mana)***. Bir şeyi bilme, insanın o bilgiyi hem nefsi olarak bilmesi hem de gerçekte bilmesinin ortaya çıkması açısından açıklama ve izah etme (*el-beyan ve't-tebyin*) olarak adlandırılır. Lafzi beyanın, bilginin muhtevası ve bilgiye giden bir yol olduğu söylenir.

Bir şeyin bilgisi, üç tür (*yazar, iki demiş ama üç tür yazmış*) üzerine kuruludur: İnsanın genel olarak bildiği, *(a) genelin bilgisi*; bu, en düşük (daha az önemsiz) beyandır. İnsanın canlı, düşünür ve ölü oluncaya dek bildiği, *(b) detayın bilgisi*; bu, orta düzeydeki beyandır. Bir de insanın kendi nefsi ve fikri haddi zatında kolayca bildiği, *(c) detayın detayı bilgisi*; bu ise en üst beyandır. Bunu anla ve inşallah hak yolunda olup bununla amel et.

Bilgiye ve anlama dayanan beyanın bir diğeri **(2) *anlamın zuhurudur***; gerek hisle gerek akılla süslenmesi ve açığa çıkarılmasıdır. Bunun da yine üç yolu (*yazar yine iki demiş ama sonra üçüncüyü eklemiştir*) vardır: ya *(a) anlamın bizzat kendisi* ya da *(b) anlamın işlevselliği ve tesiri*. Anlamın bizzat kendisiyle belirgin oluşunu ele alacak olursak bu, onu ve varlığını sezgiyle idrak etmeyi engelleyen şeylerin artışı nezdinde sezgi sahibi insanların hissettikleri gibidir, şüphenin yok edilmesidir, bu ve buna benzer durumlar gibidir. Akli olan ise olumluluk ve olumsuzluk (*artı & eksi / pozitif & negatif*) gibidir; düşüncenin başlangıcında durağandır. Akli olanın üstünde gösterdiği delaletle tamamen açığa çıkan şey ise yüce ve mübarek Allah'a, devinim ve canlılığa, beyandaki mertebelerinin farklılıkları

üzerindeki basit cevherlere ve tinselliğe yönelmedir. Bu nedenle Allah-u Teâla'nın isimlerine dair anlatılarda da açık seçik zikredilir.

Anlamın zuhurlarına dayanan beyanın türlerinden üçüncüsüne gelecek olursak bu, (c) *hidayettir* (yol gösterme). Fakat bu, delalet bakımından değildir çünkü bizim özler üzerindeki delaletin etkilerine dair andıklarımız, delaletin (anlambilimin) durumu hakkında oldukça aşikârdır. Ancak Allah-u Teâla'nın da dediği gibi, “Allah her kimi hidayete erdirmek isterse, onun kalbini İslâm'a açar. Kimi de dalâlete düşürmek isterse, onun da göğsünü göğre çıkıyormuşçasına daraltır, sıkar.” (En‘am Suresi, 125. Ayet) Bil ki bu beyan, bütün beyan türleri içerisinde bir giriş niteliğine sahiptir. Bil ki bu, büyük yazarların mucizelerindendir. Bu, tüm türlere girişin bir kapısıdır; insanın zorunlu olarak kendisini onda bulduğu yerdir; dikkat edersen eğer o, hissedilenlerin ve algılananların kapılarından biridir; bunu hiç düşünmeden bildiğimiz şeylerin (aksiyomların) bir kapısı olarak görürseniz bu, üzerinde hiç şüphe duymamanız gereken bir şeydir; bu etkiye delalet eden bir etkiden bir parça ve vicdani bir anlamdır; iki kısmın bir parçasıdır; kendisine değil kendisinin dışındaki şeye delalet eder. Zatında var olması ve onu bulanın varlığı söz konusu olduğu zaman hükmü ortadan kalkar. Hissedilen bir şey değildir, nefiste mevcuttur; o sadece katışıksız akli bir şeydir. Şu tek şey bak kardeşim, bu çeşitli durumların ona nasıl ulaştığına bak. O değerli öz/cevher, mütevellî bütün işleri üstleneni göstermek için zatı tek olandır; ondan başka daha kıymetli bir öz, bir cevher yoktur. Bu yüzden onun eserinde olup biten veya konuşulan şeylerin bütün anlamları bulunur. Bunu böylece bil kardeşim ve hem akli konularda hem de dini işlerde bundan faydalan. Bil ki siyaset sebebiyle bozulan kâinatta beyana dair yeni bir şey kalmıştır. Bu beyanatların

hepsi, o yüce ilahi beyana benzer. Çünkü o, kendi benzerleriyle belirlenmiş ve o işi yapan failin gerçekleştirdiği bir iş olmuştur. Ne var ki bu, evren ile karıştırıldığında bu anlamın dışında başka bir anlam, evren ve insan ile uyumlu bir anlam ortaya çıkmıştır. O da destek (okunan / okunması zorunlu / bir işlevi olan) hemzesidir, devingendir; sükûnlu (*cezm edilmiş / okunmayan*) hemze değildir, çünkü sükûnlu hemze sessizdir. İşte bu devingen hemze, kalem oynatmayı gerektiren edebi konularda, yeni icat edilmiş fenni bilimlerde, herkes için bir kurtuluş olan siyasi ve bilimsel şeylerde ve bunun kabul edilebilmesi uyarınca hem varoluş hem de fesat âleminde bulunur.

Dolayısıyla bu konuda ortaya çıkan, onun ilk sebep olduğudur; bu hususta aynı mecrada olan şeyler olabilir (*deprem gibi artçıları olabilir*). Onu bilmeyen onu, o sanır ama o, ondan bir iz bile taşımaz. Bir kitap ortaya koyanlar, bunu kendi zevatları için yapmazlar ama bunu belli de etmezler. Fakat bu hususta yapılacak bir kıyasla, ortaya konabilecek bir şerhle veya verilebilecek detaylarla, yemin billahi, bu işin erbabı ile erbabı olmayan arasındaki fark, bilen ile bilmeyen arasındaki fark gün yüzüne çıkar.

Bil ki biz artık buna sabredemeyeceğiz. ³⁴⁰ Biz yine tasfiye işimize ³⁴¹ geri dönelim. Kardeşim bil ki, bu değerli şahsı tam olarak bilen anlayan kişiye, onu görmekle mutlu olan kişiye, emri ve nehyine göre davranan kişiye bir tasnif de gerekmez. Ne var ki üstadı gören her kişi de bu rütbeye nail olamaz; bir deformasyona, bir damıtıma, bir tasnife veya bunun gibi şeylere müstahak olan kişidir sadece onu görebilecek olan. Bu sebeptendir ki, bu duruma nail

³⁴⁰ Okunamamış

³⁴¹ Okunamamış

olması ve onun kitaplarını okuması da caiz değildir. Zaten Allah-u Teala da der ki, “Aynı şekilde (onların tutumlarına uygun olarak) biz onu (*Kuran-ı Kerim*) suçluların, kalbine sokarız.”³⁴² Onun için, acıklı azabı görünceye kadar ona iman etmezler.”³⁴³ Bu azap boyunca onların zulümleri de bedenlerin kül olup gittiği yerde yanacaktır.

Bil ki bu adam ey kardeşim, bir yerden bir yere geçmek için, yalnızca gerekli zamanların (*gerekli kırânatların – yıldızsal zaman*) dışında bir zamanda ortaya çıkmayacaktır. Bilimler kaybolup giderse, dinler bozulursa ve ortalığı fesat alırsa o, tüm bunların hepsini düzeltmek için ortaya çıkar. Bu hususta ondan gelecek ilk düzeltme, terk edilmiş batını bilimlerdeki kitapların tasnifini yapmak ve delillerini izah etmek olacaktır.

Bundan sonrasını ise kılıçla yapar. Büyük şahıslar dışında tasfiyeye muhtaç olan nefislerden bilimlerle ıslah olmamış olanı kılıçla ıslah eder. Çünkü bu nefisler, bozgunlukları yüzünden artık ıslah olamayacak olanlardır ve azalarında tümör olanların sınıfına gireceklerdir. Bu değerli şahıs için, bizim inceleyeceğimiz Kırânu’l-Kavs (*Yay Bağlancası / Yıldız Gözleme*) konusunda da görüleceği gibi, defineler ve kadim hazineler hazırlanmıştır.

Şunu bil ki, böylece beyan konusunun sonuna gelmiş olduk, bu da inşallah kitabın sonu olsun. Allah’a şükürler olsun ki onun yardımı ve güzel başarısıyla Kitâbu’l-Beyân tamamlandı. Allah’ın selamı efendimiz Hz. Muhammed’in, ailesinin ve ashabının üstüne olsun. Âlemlerin Rabbi olan Allah’a şükürler olsun.

³⁴² Hicr Suresi, 12-13. ayet

³⁴³ Şuara Suresi, 201. ayet

1. KAYNAKÇA

Kitaplar:

Achinstein, Peter, *The Nature of Explanation*, NewYork, Oxford University Press, 1983.

Achinstein, Peter- Stephen F. Barker, *The Legacy of Logical Positivism: Studies in the Philosophy of Science*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1969.

Ackerman, Robert John, *The Philosophy of Karl Popper*, Amherst, The University of Massachussets Press, 1976.

Açıkgenç, Alparslan, *İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2007.

Aristoteles, *Birinci Analitikler*, H. Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul, 1996.

Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, Çev. Ali Houshiary, YKY, 2.Baskı, 2005.

Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985.

Aristoteles, *Nikomakhos'ta Etik*, Çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2000.

Aristoteles, *Topikler*, Çev. H. Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul, 1996.

Arrington, Robert, L. *Rationalism, Realism and Relativism*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.

Asbaugh, A. Freire, *Plato's Theory of Explanation: A Study of the Cosmological Account in the Timaeus*, Albany, N. Y., State University of New York Press, 1988.

Aster, Ernst von, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, İm Yayınları, 3. Baskı, 2005.

Bağçeci, Muhittin, *Kelam İlmine Giriş*, Net Form Matbaa, 2000.

Bakar, Osman, *Classification of Knowledge in Islam*, Islamic Text Society, 1998.

Barbour, Ian G., *Issues in Science and Religion*, London, SCM Press, 1966.

Barnes, Barry, *Interests and the Growth of Knowledge*, London, 1977.

Barnes, Jonathan, *Aristotle and Posterior Analytics*, Clarendon Press, Oxford, 2002.

Barnes, Jonathan, *The Presocratic Philosophers*, Routledge and Kegan Paul, New York, 1982.

Bernstein, Richard J., *Beyond the Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1985.

Birgöl, Mehmet Fatih, *İbn Rüşd'de Burhân*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2013.

Braithwaite, Richard Bevan, *Scientific Explanation: A Study of the Function of Theory, Probability and Law in Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1953.

Bromberger, Sylvian, *An Approach to Explanation*, Analytical Philosophy Second Series, Ed. R. J. Butler, Oxford, Blackwell, 1965.

Bromberger, Sylvian, *Why Questions*, Mind and Cosmos, Ed. R. G. Colodny, Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 1966.

Bunge, Mario, *The Critical Approach to Science and Philosophy*, New York, Free Press, 1964.

Burt, Edwin, A., *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, New York, Humanities Press, 1951.

Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, A&C Black, 1920.

Campbell, N. R., *What is Science*, New York, Dover, 1952.

Carnap, Rudolf, *Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to the Philosophy of Science*, Ed. Martin Gardner, New York, Basic Books, 1966.

Carnap, Rudolf, *Meaning and Necessity*, Chicago, University of Chicago Press, 1956.

Caulson, Gerard, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Clarendon Press, 1972.

Chalmers, Alan, *Bilim Dedikleri*, Çev. Hüsamettin Arslan, Ankara, Vadi, 2007.

Cohen, Bernard I, *Revolutions in Science*, Cambridge, MA, London, Harvard University Press, 1985.

Collingwood, Robin George, *The Principle of Art*, Oxford, Clarendon, 1955.

Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, C.1, Greece and Rome, New york,: Image Books, 1993.

Demir, Remzi, *İslam Bilim ve Felsefesine Giriş*, Ed. Muhammed Said, Ankara, Ayışığı, 1999.

Dray, William, *Laws and Explanations in History*, London, Oxford University Press, 1957.

Duhem, Pierre, *The Aim and Structure of Physical Theory*, Çev. Philipp P. Wiener, Princeton, Princeton University Press, 1954.

El-Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefe Mirasımız ve Biz*, Çev. Said Aykut, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000.

Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, 1999.

Fayerabend, Paul, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London, NLB, 1975.

Feigl, Herbert – Grover Maxwell, *Scientific Explanation, Space and Time* (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, C. 3), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1962.

Fleck, Ludwik, *Genesis and Development of a Scientific Fact*, Ed. T. J. Trenn, P. K. Merton, Çev. F. Bradley-T. J. Trenn, Chicago, University of Chicago Press, 1979.

Flew, Anthony-Alasdair MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology*, London, SCM Press, 1955.

Frank, Philipp, *Philosophy of Science*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1962.

Frankfort, Henry, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, University of Chicago Press, Chicago, 1946.

Galilei, Galileo, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, Çev. Reşit Aşçıoğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

Garfinkel, Alan, *Forms of Explanation*, New Haven, Conn, Yale University Press, 1981.

Gazali, *el-Munkîz min ed-Dalâl*, Çev. Hilmi Güngör, Devlet Kitapları, 2. Baskı, Ankara, 1960.

Gilson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, Çev. Şamil Öçal, İstanbul, Açılım Kitap, 2003.

Glymour, Clark, *Explanation and Realism in Jarret Leplin, Scientific Realism*. Berkeley, University of California Press, 1984.

Greeno, J. G., *Explanation and Information*, Statistical Explanation and Statistical Relevance, Ed. Wesley C. Salmon, Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 1971.

Gutas, Dimitri, *İbn Sinâ'nın Mirası*, 2004.

Gutting, Gary, *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1980.

Hacking, Ian, *Representing and Intervening*, Cambridge University Press, 1983.

Hankinson, R. J., *Cause and Explanation in Ancient Greek*, Oxford University Press, New York, 1988.

Harré, Rom-Madden, *Causal Powers*, Oxford, Basil Blackwell, 1975.

Heimbeck, Raeburne, *Theology and Meaning*, Stanford, Stanford University Press, 1969.

Hempel, Carl, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. New York, The Free Press, 1965.

Hempel, Carl, *Philosophy of Natural Science*, Upper Saddle River, NJ Prentice Hall, 1966.

Holton, Gerald, *The Scientific Imagination: Case Studies*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

Hook, Sidney, *Religious Experience and Truth: A Symposium*, New York, New York University Press, 1961.

Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Ed. Charles w. Hendel, New York, Macmillan, 1955.

Hussey, Edward, *The Presocratics*, Bristol Classical Press, London, 1998.

İbn Rüşd, *Tehâfütü-l Tehâfüt*, (Tutarsızlığın Tutarsızlığı), çev: Kemal Işık, Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun, 1986.

İbn Sinâ, *Kitabu 'ş-Şifâ, el-Burhan*, Çev. Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul, 2006.

Kabadayı, Talip, *Duhem'den Laudan'a Çağdaş Bilim Felsefecileri*, Ankara, Bilgesu, 2010.

Kaya, Şahin, *Uçaklar ve Helikopterler*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1999.

Kekes, John, *A Justification of Rationality*, Albany, State University of New York, 1976.

Klemke, E. D. Hollinger-Robert Rudge-David Wyss,, *Introductory Readings in the Philosophy of Science*, 3. Baskı, Amherst, NY, Prometheus Books, 1998.

Koyre, Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, Çev. Kurtuluş Dinçer, İstanbul, Ara Yayınları, 1989.

Koyre, Alexandre, *Bilim ve Devrim: Newton*, İstanbul, Locus, 2006.

Körner, Stephan, *Explanation*, New Heaven: Yale University Press, 1975.

Kranz, Walter, *Antik Felsefe*, Çev. Suat Baydur, Sosyal Yayınları, 1984.

Kuhn, Thomas, *Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi*, Çev. Turan, H., Bayrak, D., Çelik, S., Ankara, İmge Kitabevi, 2007.

Kuhn, Thomas, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul, Alan, 2000.

Kutluer, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayınları, İstanbul, 2013.

Lakatos, Imre, *Mathematics, Science and Epistemology (Philosophical Papers, C. 2)*, Ed. John Warral - Gregory Currie, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

Lakatos, Imre-Alan, Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970.

Lambert, Karel-Gordon Brittan, *Bilim Felsefesine Giriş*, 4. Baskı, ed. Hüseyin Gazi Topdemir, Çev. S. Ertan Tağman, Nobel Yayınları, Ankara, 2011.

Losee, John, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, 3. Baskı, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Losee, John, *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, Çev. Elif Böke, Ankara, Dost Kitabevi, 2008.

Laudan, Larry, *Progress and Its Problems: Toward a Theory of Scientific Growth*, Berkeley, University of California Press, 1977.

Leplin, Jarrett, *Scientific Realism*, Berkeley, University of California Press, 1984.

Mattéi, Jean-François, *Platon*, Çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008.

Moreland, J. P., *Christianity and the Nature of Science*, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1989.

Nagel, Ernest, *The Structure of Science*, New York, Harcourt, Brace and World, 1961.

Nagel, Ernest, *Teleology Revisited and Other Essays in the Philosophy and History of Science*, New York, Columbia University Press, 1979.

Newton, W. H. – Smith, *A Companion to the Philosophy of Science*, Blackwell, Oxford, 2000.

Nozick, Robert, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Harvard University Press (Belknap Press), 1981.

Peters, Francis, *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004.

Pinker, Steven, *The Language Instinct*, William Morrow and Cooperation, 1995.

Pitt, Joseph, *Theories of Explanation*, New York, Oxford University Press, 1988.

Planck, Max, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, Çev. Yılmaz Öner, İstanbul, Spartaküs Yayınları, 1996.

Plantings, Alvin - Nicholas Wolterstroff, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983.

Platon, *Devlet*, Çev. S. Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995.

Platon, *Kharmides*, Çev. Nurettin Ş. Kösemihal, MEB Yayınları, Ankara, 1965.

Platon, *Kratylos*, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul, 2000.

Platon, *Menon*, Çev. Adnan Cemgil, Ankara, 1942.

Platon, *Phaidon*, Çev. H. R. Atademir, S. K. Yetkin, Ankara, 1943.

Platon, *Theaitetos*, Çev. Macit Gökberk, Ankara, 1945.

Platon, *Timaios*, Çev. Erol Güney, Lütfi Ay, MEB Dünya Klasikleri, 2001.

Platon, *Yasalar*, Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.

Popper, Karl, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, New York, Harper&Row, 1965.

Popper, Karl, *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson, 1959.

Prevost, Robert, *Probability and Theistic Explanation*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

Quine, W. V., Jullian, J. S., *Bilgi Ağacı*, Çev. Hadi Adanalı, Kitabiyat, Ankara, 2011.

Quine, W. V. O., *From a Logical Point of View*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1980.

Quine, W. V. O., *Philosophy of Logic*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1970.

Quine, W. V. O., *Word and Object*, Cambridge, MIT Press, 1959.

Ross, David, *Aristoteles*, Çev. A. Arslan, İ. O., Anar, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2002.

Ruben, David-Hillel, *Explaining Explanation*, Taylor&Francis e-Library, 2004.

Ryan, Alan, *The Philosophy of Social Explanation*, Oxford, Oxford University Press, 1973.

Salmon, Wesley, Richard Jeffrey, James Greeno, *Statistical Explanation and Statistical Relevance*, Pittssburgh, University of Pittsburgh Press, 1971.

Salmon, Wesley, *Causality and Explanation*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Schofield, Kirk Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, 1983.

Stenger, Victor, J., *Bilim Tanrı'yı Buldu mu?*, Çev. Orhan Düz, İstanbul, Güncel Yayıncılık, 2004.

Suppe, Frederick, *The Structure of Scientific Theories*, Urbana, University of Illinois Press, 1974.

Toulmin, Stephen, *Foresight and Understanding: An Inquiry into the Aims of Science*, Bloomington, University of Indiana Press, 1961.

Toulmin, Stephen, *Human Understanding*, C. 1, Princeton, Princeton University Press, 1972.

Ullmann, Stephen, *Semantics: An Introduction to the Science of Meanings*, Oxford, Basil Blackwell, 1970.

Uygur, Mermi, *Dil Yönünden Fizik Felsefesi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1985.

van Fraassen, Bas, *Empirical Stance*, The Terry Lectures, 2002.

van Fraassen, Bas, *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*, Clarendon Press, Oxford, 2008.

van Fraassen, Bas, *The Scientific Image*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

von Wright, Georg Henrik, *Explanation and Understanding*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1971.

Vural, Mehmet, *Gazali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Wartofsky, Marx W., *Models, Representation and the Scientific Understanding*, Boston Studies in the Philosophy of Science, Ed. Robert Cohen, Wartofsky, Dordrecht, Holland, Reidel Publishing Company, 1979.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1964.

Westman, R, *The Copernican Achivement*, Los Angeles, University of California Press, 1976.

Wright, Larry, *Teleological Explanation*, Berkeley, University of California Press, 1976.

Yıldırım, Cemal, *Science: Its Meaning and Method*, Ankara, METU, 1971.

Makaleler:

Ablon, Ilai, “Al-gazali on Causality”, *Journal of the American Oriental Study*, C. 100, S. 4, s. 397-405, 1980.

Achinstein, Peter “İnference to the Best Explanation: Or, Who Won the Mill-Whewell Debate?”, *Studies in History and Philosophy of Science*, S. 23, s. 349-364, 1992.

Achinstein, Peter, “Can There Be a Model of Explanation?”, *Theory and Decision*, S. 13, s. 201-227, 1981.

Alper, Ömer Mahir, “İbn Kemâl’in Risâle fî Beyâni’l-Akl’ı”, *İSAM Dergisi*, S. 3, s. 238, 1999.

Alston, W. P., “The Place of the Explanation of Particular Facts in Science”, *Philosophy of Science*, S. 38, s. 13-34, 1971.

Aronson, J. L., “Explanations without Laws”, *The Journal of Philosophy*, S. 66, s. 541-557, 1969.

Atmanspacher, Harald, Primas Hans, “Epistemic and Ontic Quantum Realities”, *Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene*, Freiburg Max-Planck-Institut für extraterrestrische Physik, Garching, 1999.

Azram, M., “Epistemology: An Islamic Perspective”, *IIUM Engineering Journal*, C. 12, S. 5, Special Issue on Science and Ethics, s. 179, 2011.

Babür, Saffet, “Aristoteles’de Episteme”, *Yeditepe’de Felsefe*, S. 7, s. 23-27, 2002.

Barnes, Jonathan, “Aristotle’s Theory of Demonstration”, *Phronesis*, C. 14, S. 2, BRILL, s. 129, 1969.

Brody, B. A., “Towards an Aristotelian Theory of Scientific Explanation”, *Philosophy of Science*, S. 39, s. 20-31, 1972.

Brown, James, Robert, “Platonic Explanation: Or, What Abstracts Entities Can Do For You”, *International Studies in the Philosophy of Science*, S. 3, s. 52-67, 1988.

Burge, E. L., “The Ideas as Aitai in the Phaedo”, *Phronesis*, C. 16, s. 1-13, 1971

Chappell, Timothy, “Plato on Knowledge in the Theaetetus”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*,

URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/plato-theaetetus/>

Delice, Engin, “Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi”, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Ankara, 2007.

Duerlinger, James, “Sullogismos and Sullogizestai in Aristotle Organon”, *The American Journal of Philology*, C. 90, S. 3, s. 320-328, 1969.

Friedman, Michael, “Explanation and Scientific Understanding”, *Journal of Philosophy*, S. 71, s. 5-19, 1974.

Guthrie, W. K. C., “The Presocratic World Picture”, *The Harvard Theological Review*, C. 45, S. 2, s. 87-104, 1952.

Güzel, Cemal, “Aristoteles’de Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik”, *H.Ü. E.F.D.*, C. 20, S. 1, s. 126-139, 2003.

Güzel, Cemal, “”Batı” ile “Doğu”nun Tümdengelimli Uslamlamaları: Aristoteles’in Syllogismi ile Hintlilerin Nyaya-Vaisesiası Üzerine”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 18, S. 2, s. 37.

Güzel, Cemal, “Platon’un Bilgi Görüşü”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 20, S. 2, s. 105-115, 2003.

Hanna, Joseph, “An Interpretive Survey of Recent Research on Scientific Explanation”, *Current Research in the Philosophy of Science, Philosophy of Science Association*, s. 291-316, 1979.

Hanson, N. R., “On the Symmetry Between Explanation and Prediction”, *Philosophical Review*, S. 68, s. 349-358, 1959.

Hempel, Carl, “The Function of General Laws in History”, *The Journal of Philosophy*, S. 39, s. 35-48, 1942.

Hempel, Carl-Oppenheim, P., “Studies in the Logic of Explanation”, *Philosophy of Science*, S. 15, s. 135-175, 1948.

Inati, Shams, C., “Epistemology in Islamic Philosophy”, <http://www.muslimphilosophy.com>

Kaplan, D, “Explanation Revisited”, *Philosophy of Science*, S. 28, s. 429-436, 1961.

Kaya, M. Cüneyt, “Şukûk alâ ‘Uyûnü’l-mesâil’in Fârâbi’ye Âidiyeti Üzerine”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 27, s. 39, 2012.

Kitcher, Philip, “Explanation, Conjunction and Unification”, *Journal of Philosophy*, S. 73, s. 207-212, 1976.

Lewis, David, “Causal Explanation”, *Philosophical Papers*, S. II, s. 214-240, 1986.

Lugg, Andrew, “Four Decades of Scientific Explanation”, *Canadian Philosophical Reviews*, s. 68-69, 1991.

Macuch, R., “Greek and Oriental Sources of Avicenna’s and Sohrawardi’s Thesophies”, *Graeco-Arabica*, S. 2, s. 9-22, 1983.

McCarthy, Timothy, “On the Aristotelian Model of Scientific Explanation”, *Philosophy of Science*, S. 44, s. 159-166, 1977.

Miller, David L., "Explanation versus Description", *Philosophical Reviews*, S. 56, s. 306-312, 1946.

Moravcsik, Julius M. E., "Aristotle on Adequate Explanations", *Synthese*, S. 28, s. 3-17, 1974.

Nerlich, G., "What Can Geometry Explain?", *British Journal for the Philosophy of Science*, S. 30, s. 69-83, 1979.

Parry, Richard, "Episteme and Techne", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008.

Raghuveer, Singh, "Herakleitos and The Law of Nature", *Journal of The History Ideas*, C. 24, S. 4, s. 457-472, 1963.

Salmon, Wesley, "The Value of Scientific Understanding", Wesley, "The Value of Scientific Understanding", *Philosophica*, S. 51, s. 9-19, 1993.

Salmon, Wesley, "Why Ask Why: An Inquiry Concerning Scientific Explanation", *Proceedings of the American Philosophical Association*, S. 51, s. 683-705, 1978.

Scheffler, L., "Explanation, Prediction and Abstraction", *British Journal for the Philosophy of Science*, S. 7, s. 293-309.

Stannard, Jerry, "The Presocratic Origin of Explanatory Method", *The Philosophical Quarterly*, C. 15, 1965.

Taylor, C.C.W., "Forms as Causes in the *Phaedo*", *Mind*, C. 68, s. 45-59, 1969.

Topdemir, Hüeyin Gazi, "Aristoteles'in Bilim Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, S. 32, s. 22-36, 2000.

Topdemir, Hüseyin Gazi, "Sofos, Sofist, Filozof: Hayat ve Bilgelik", *TFD*, Hayat ve Felsefe Sempozyumu.

West, M. L., "The Saying of Democritus", *The Classical Review*, C. 19, S. 2, s. 142, 1969.

Yolton, John W., "Philosophical and Scientific Explanation", *Journal of Philosophy*, S. 55, s. 133-143, 1958.

Yolton, John W., "Explanation", *British Journal for the Philosophy of Science*, S. 10, s. 194-208, 1959.

