

**T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**PLATON VE ARİSTOTELES DÜŞÜNCESİNDE VARLIK, DİL VE
DÜŞÜNCE BAĞLAMINDA KAVRAMLARIN EPİSTEMİK
KÖKENLERİ**

**Yunus Emre AKBAY
1140206009**

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN
Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU**

ISPARTA, 2017



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin Adı Soyadı	Yunus Emre AKBAY	
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri	
Tez Başlığı	Mantık Felsefesi'nde; Dil, Düşünce Varlık İlişkisi Bağlamında Kavram Olgusunun Epistemik Analizi	
Yeni Tez Başlığı ¹ (Eğer değişmesi önerildi ise)	Platon ve Aristoteles Düşüncesinde Varlık, Dil ve Düşünce Bağlamında Kavramların Epistemik Kökenleri	
Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan Doktora Tez Savunma Sınavında Jürimiz 27/10/2017 tarihinde toplanmış ve yukarıda adı geçen öğrencinin Doktora tezi için; ☒ OY BİRLİĞİ ☐ OY ÇOKLUĞU² ile aşağıdaki kararı almıştır. ☒ Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarılı bulunmuş ve tez KABUL edilmiştir. ☐ Yapılan savunma sınavı sonucunda tezin DÜZELTİLMESİ³ kararlaştırılmıştır. ☐ Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarısız bulunmuş ve tezinin REDDEDİLMESİ⁴ kararlaştırılmıştır.		
TEZ SINAV JÜRİSİ	Adı Soyadı/Üniversitesi	İmza
Danışman	Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. Hülya ALTUNYA	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. Hasan Tevfik MARULCU	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. Aytekin ÖZEL	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. Hasan AKKANAT	

¹ Tez başlığının DEĞİŞTİRİLMESİ ÖNERİLDİ ise yeni tez başlığı ilgili alana yazılacaktır. Değişme yoksa çizgi (-) konacaktır.

² OY ÇOKLUĞU ile alınan karar için muhalefet gerekçesi raporu eklenmelidir.

³ DÜZELTME kararı için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır.

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM-ÖĞRETİM VE SINAV YÖNETMELİĞİ Madde 39-(4) Tezi hakkında DÜZELTME kararı verilen öğrenci sınav tarihinden itibaren en geç altı ay içinde gereğini yaparak tezini aynı jüri önünde yeniden savunur.

⁴ Tezi REDDEDİLEN öğrenciler için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır. Tezi reddedilen öğrencinin enstitü ile ilişkisi kesilir.



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “PLATON VE ARİSTOTELES DÜŞÜNCESİNDE VARLIK, DİL VE DÜŞÜNCE BAĞLAMINDA KAVRAMLARIN EPİSTEMİK KÖKENLERİ” adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

Yunus Emre AKBAY

27.10.2017

(AKBAY, Yunus Emre, *Platon ve Aristoteles Düşüncesinde Varlık, Dil ve Düşünce Bağlamında Kavramların Epistemik Kökenleri*, Doktora Tezi, Isparta, 2017)

ÖZET

Bu tezin amacı, Platon ve Aristoteles'in kavram anlayışlarını varlık, dil ve düşünceyle olan bağlarıyla birlikte epistemik açıdan, mantık felsefesi kapsamında incelemektir. Doğru bilginin imkânını değişmez ontik öz ile savunan her iki filozof, farklı varlık ve bilgi felsefeleriyle, kavramların varlıkla ve bilgiyle olan ilişkisini kendine özgü bir tutarlılıkla tesis etmektedirler. Öz, Platon'da duyusala aşkın idealarda, Aristoteles'te ise duyumsanan varlıkta, ona içkin olarak konumlandırılmıştır. Gerçek, sabit ve değişmez özün ontolojik açıdan farklı olarak ele alınması, kavramların varlıkla olan ilişkisinin nasıl olduğu sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Öte yandan her iki filozofun doğru bilgi anlayışları da söz konusu ontik temellerden hareketle birbirinden farklı olarak gelişmektedir. Değişen bilgi anlayışları ise kavramların hakikate erişme noktasında hangi süreçlerden geçtiğini ve ne tür bir güvenli bilgi ögesine dönüştüğünü anlamayı zorunlu kılmaktadır. Ayrıca, düşünce ve varlık arasındaki ilişkinin mantıksal ve felsefi olarak görünür kılınmasını sağlayan dilin de değişen varlık ve bilgi anlayışlarında kavramlarla nasıl tutarlı bir ilişki kurduğu analiz edilmelidir. Bu çalışma, her iki filozofun değişen ontoloji ve epistemolojilerinde kavramları varlık, dil ve düşünce açısından tutarlı olarak nasıl birbiriyle ilişkilendirdiklerini inceleyerek, değişen ontoloji ve epistemolojilerde kavramların farklı konumlandırılabilceğini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Kavram, Platon, Aristoteles, Varlık, Dil, Düşünce, Mantık, Felsefe.*

(AKBAY, Yunus Emre, *Epistemological Roots of Concepts in The Thought of Plato and Aristotle in Relation with Existence, Language and Thought*, PhD Thesis, Isparta, 2017)

ABSTRACT

The aim of this thesis is to analyse the concept understandings of Plato and Aristotle in terms of its relations with existence, language and thought epistemically from the perspective of philosophy of logic. Accepting the possibility of true knowledge, based on an essentialist ontology understanding, both philosophers have a unique way of ontological and epistemological approaches that affect the relations of concepts with existence, language and thought. While Plato positions essence in Ideas as transcendent to sensibles, Aristotle structures essence as immanent to it. This positioning of the ontologically different real, unchangeable and constant essence, in fact, poses the question that what kind of relation do concepts have with existence. Moreover, the understanding of true knowledge also develops different from each other unlike ontologies. These epistemological varieties of the philosophers necessitate to comprehend the processes which concepts go through the way of reality, and what kind of trustable knowledge element have concepts become. Likewise, it becomes indispensable to question language, as a mediator between thought and existence that make concepts logically and philosophically visible that how its relation with concepts are developed in these different ontologies and epistemologies. Thus, it is the purpose of the present study that concepts might be structured in logic and philosophy differently by handling and analysing in detail both philosophers' coherent positioning concepts with existence, thought and language, which are quite different from each other.

Key Words: *Concepts, Plato, Aristotle, Existence, Language, Thought, Logic, Philosophy.*

İÇİNDEKİLER

TEZ SAVUNMA TUTANAĞI.....	i
YEMİN METNİ	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	vii
ÖNSÖZ.....	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM KAVRAMIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1.1 KAVRAMIN TANIMI VE KULLANIMI.....	8
1.1.1 İslam Düşüncesinde Kavram Terimi ve Kullanımı	13
1.1.2 Miladi İlk Yüzyıllar ve Ortaçağda Kavram Terimi ve Kullanımı	21
1.1.3 Antik Yunan’da Kavram Terimi ve Kullanımı.....	25
1.2 ANTİK YUNAN’DA KAVRAMSAL DÜŞÜNCENİN TARİHSEL GELİŞİMİ	29
1.2.1 Logos, Varlık ve Dil	32
1.2.2 Bir, Varlık ve Dil	37
1.2.3 Varlık, Dil ve Düşünce Özdeşliği.....	42
1.2.4 Kavram, Algılar ve Dil	50
1.2.5 Kavramın Varlık, Dil ve Düşünceyle Bağının İnkarı	53
1.3 BÖLÜM DEĞERLENDİRMESİ	60

İKİNCİ BÖLÜM KAVRAMIN ONTİK KÖKENİ

2.1 PLATON’DA VARLIK-KAVRAM İLİŞKİSİ	66
2.1.1 Kavramsal Ontik Zemin Açısından Fenomenler ve İdealar Âlemi	68
2.1.2 İdea ve Kavram İlişkisi.....	79
2.1.3 İdealist Kavram Teorisinin İnşası.....	92
2.1.4 Kavramlar ve Yeniden Hatırlama.....	105
2.2 ARİSTOTELES’TE VARLIK-KAVRAM İLİŞKİSİ	119
2.2.1 Kavramsal Ontik Zemin: Töz Teorisi ve Tümel Kavram İlişkisi.....	127
2.2.2 Varlığın Kavramsallaştırılması ve Tümel Kavramlar	140
2.2.3 Kavramsallaştırma ve Metot İlişkisi.....	148
2.2.3.1 Ruh, Ruhun Yetileri ve Kavramlar	152
2.2.3.2 Soyutlama, Tümevarım ve Tümel Çeşitleri	163
2.3 BÖLÜM DEĞERLENDİRMESİ	175

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KAVRAMIN DİLSEL VE EPİSTEMİK KÖKENİ

3.1	PLATON: AŞKIN ÖZ TEMELİNDE KAVRAM-DİL VE BİLGİ İLİŞKİSİ	181
3.1.1	Kavram, Dil ve İdea İlişkisi.....	183
3.1.1.1	Doğal ve Uzlaşmacı Teorilere İtiraz: Doğalcılığın İdealist Yorumu ..	188
3.1.1.2	Kavram-Dil İlişkisi Bağlamında Mantıksal Düşüncenin İnşası.....	199
3.1.2.	Kavram, Dil ve Epistemoloji İlişkisi	212
3.1.2.1	Sanı ve Kavram İlişkisi	219
3.1.2.2	Doğru Kanı ve Kavram İlişkisi	223
3.1.2.3	Episteme ve Kavram İlişkisi	227
3.2.	ARİSTOTELES: İÇKİN ÖZ TEMELİNDE KAVRAM, DİL VE BİLGİ İLİŞKİSİ.....	230
3.2.1	Kavram-Dil ve Öz İlişkisi	230
3.2.1.1	Dil ve Aşamaları: Uzlaşımsal Dilin Özcü Yorumu.....	235
3.2.1.2	Kavram-Dil İlişkisi Bağlamında Mantıksal Düşüncenin İnşası.....	242
3.2.2	Kavram, Dil ve Epistemoloji İlişkisi	253
3.2.2.1	Kavram-Episteme İlişkisi	262
3.2.2.2	Kavram-Tekhne İlişkisi.....	267
3.2.2.3	Kavram-Phronesis İlişkisi	270
3.3.	BÖLÜM DEĞERLENDİRMESİ	278
	SONUÇ.....	280
	KAYNAKÇA	288
	ÖZGEÇMİŞ.....	303

KISALTMALAR

Age.	: Adı geçen eser	Nr.	: Numara
Alm.	: Almanca	Osm.	: Osmanlıca
Ar.	: Arapça	Ö.	: Ölüm tarihi
Bkz.	: Bakınız	P.	: Page-sayfa
Bsk.	: Baskı	PP.	: Pages-sayfalar
C.	: Cilt	S.	: Sayfa
Ch.	: Chapter	SS.	: Sayfalar Arası
Çev.	: Çeviren	SY.	: Sayı
Ed.	: Editör	TY.	: Tarih yok
Fr.	: Fransızca	TYEKB	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
İng.	: İngilizce	VD.	: Ve devamı
Lat.	: Latince	VS.	: Vesaire
M.Ö.	: Milattan önce	Yay. Haz.	: Yayına Hazırlayan
M.S.	: Milattan sonra	Yay.	: Yayınları
MEB.	: Milli Eğitim Bakanlığı	YKY	: Yapı Kredi Yayınları
MÜİFVY	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları		

ÖNSÖZ

Kavram konusu mantık ve felsefenin en temel unsurlarından birisidir. Bu nedenle tarih boyunca pek çok filozof kavramlar hakkında açıktan yahut dolaylı olarak ilgilenmişlerdir. Nitekim bu ilgi, tarih boyunca giderek artmıştır ve günümüzde geçerliliğini devam ettirmektedir. Ancak yüzyıllar içinde gelişen tartışmaların felsefi ve mantıksal anlamda *ilk kez kimler tarafından başlatıldığı* sorulduğunda, Antik Yunan'ın en önemli filozofları olarak kabul edilen *Platon ve Aristoteles'e* kadar uzanmak gerekmektedir. Doğru bilginin imkânını savunan ve Sokratik geleneğin en önemli temsilcileri olarak kabul edilen Platon ve Aristoteles'in kavram konusuna katkıları bu nedenle günümüzde yeni bir okuma ve ele alışla incelenmelidir.

Böylesi bir araştırma, kavramların klasik mantıktaki ele alınışını dikkate almakla beraber, daha ziyade mantık felsefesi kapsamında bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır. Zira Platon ve Aristoteles düşüncelerinde kavramların analiz edilmesi için, her iki filozofun varlık, dil ve bilgiyle kavramlar arasında ne tür bağlar kurduğunu anlamayı gerektirmektedir. Her ne kadar Sokratik geleneğin temsilcileri olarak doğru bilginin evrensel bir şekilde insanoğlu tarafından bilinmesini mümkün saysalar da, bu filozoflar, söz konusu iddiayı temelde farklı öz anlayışından hareketle şekillenen felsefi sistemlerle ortaya koymaktadırlar. Bu anlamda aşkın ve içkin öz anlayışından hareketle çeşitlenen varlık felsefesi; varlığın nasıl kavrandığı, kavramlaştırma sürecinin nasıl değiştiği, kavramın varlık durumunun ne olduğu, dille nasıl bir ilişki kurduğu ve son olarak hangi özellikler sayesinde tümel ve doğru bilginin imkânını sağladığı gibi pek çok soruyu beraberinde barındırmaktadır. Nitekim kanaatimizce bu soruların farklı temel felsefi tercihlerden hareketle yanıtlanmaları, bütüncül bakıldığında, kavram anlayışının farklılaşabileceğini ve değişebileceğini ortaya koyacaktır. Bu çalışmada, güncel kavram tartışmalarının ilk temsilcileri olarak görülebilecek Platon ve Aristoteles üzerinden kavram-varlık, dil ve düşünce ilişkisi incelenerek, alternatif kavram anlayışlarının imkanı ve değişen temel dinamiklerin kavramlar üzerindeki etkileri alana katkı sağlama umuduyla ele alınıp incelenecektir.

Bu tezin hazırlanmasında birçok kişinin emeği var. Öncelikle bu zorlu süreçte hem akademik birikimiyle hem de kişisel tecrübeleriyle konunun seçilmesinden başlayarak

tamamlanmasına kadar beni destekleyen, yönlendiren ve katkıda bulunan danışmanım Sayın Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU başta olmak üzere, teze yaptığı kıymetli katkılarından dolayı Doç. Dr. Hülya ALTUNYA'ya, Doç. Dr. Hasan Tevfik MARULCU'ya, Doç. Dr. Aytekin ÖZEL'e, Doç. Dr. Hasan AKKANAT'a, Doç. Dr. Nejdet DURAK ve Yrd. Doç. Dr. Mustafa YEŞİL'e ve tezimi sabırla okuyan arkadaşlarımla, meslektaşlarıma teşekkür ederim.

Eğitim hayatım boyunca desteğini her daim hissettiğim IŞIKHAN, GÜNGÖR ve YAŞAR ailelerine; kendi ömürlerinden feda ederek beni her daim koşulsuz destekleyen babam Salih AKBAY ve annem Emir Ayşe AKBAY'a teşekkürü borç bilirim.

Son olarak, akademik kariyerim boyunca maddi manevi her anlamda beni sabırla ve zevkle destekleyen hayat arkadaşım, eşim Yeşim Sultan AKBAY'a karşılaştığım bütün zorluklarla benimle birlikte sabırla mücadelesinden dolayı müteşekkirim.

Bu tez, TÜBİTAK 2214/a Yurtdışı Araştırma Burs Programı tarafından desteklenmiştir.

Yunus Emre AKBAY

Isparta, 2017

GİRİŞ

Antik Yunan felsefesinde doğru bilginin imkânını savunan en önemli gelenek; sırasıyla Sokrates (MÖ. 469-399), Platon (MÖ. 429-347) ve Aristoteles (MÖ. 384-322) tarafından geliştirilmiştir. Bu gelenek özcü bir varlık anlayışı ve kendine has felsefe yapış şekliyle biçimlenen bir epistemoloji üzerine inşa edilmiştir. Platon ve Aristoteles arasında ciddi farklar olsa da, özcülükten hareketle doğru bilginin imkânını savunma noktasında her iki filozof etkisini günümüzde devam ettirmektedir. Platon insanın doğru bilgiyi elde edebilmesini sağlayan ontik zeminin vazgeçilmez bir özelliği olan varlığın özünün (*eidos/ousia*), duyumsanan ve tecrübe edilen varlığa aşkın olduğunu iddia etmiştir. Öte yandan Aristoteles bu ontik özün duyumsanan varlığa içkin olduğunu ileri sürmüştür. Bu sayede her iki filozof, Herakleitosçu değişen varlık (*panta rhei*) anlayışı başta olmak üzere, bu zemin üzerine çeşitlenerek gelişen varlığı, dili ve dolayısıyla kavramı buharlaştırarak nihayetinde doğru bilginin imkânsızlığını savunan Sofistler'in meydan okumalarına karşı görüş geliştirebilmişlerdir. En genel anlamıyla bu felsefi çerçevede kavramlar, her ne kadar Platon ve Aristoteles'te doğrudan felsefi tartışmaların odak noktasında olmasa da, ontolojik ve epistemolojik tartışmalara içkin olarak her bir filozofun felsefe yapış şeklinden etkilenmiştir.¹

Öz, varlığın bilinmesini mümkün kılan bir ontik temel olarak, epistemolojinin varlık, dil ve düşünceyle tutarlı bir şekilde gelişmesine dayanak oluşturmıştır. Epistemik açıdan kavramlar, doğru bilginin *tümel*, *objektif* ve *değişmez* bir içerikle bütün insanlık için mümkün olup olmadığı tartışmasıyla tezahür etmektedir. Bir başka ifadeyle kavramlar, ontoloji ve epistemoloji arasındaki bağı sağlayan en önemli

¹ İsmail Latif Hacinebioğlu, *Argümanda Kavramsal ve Yargısal Açıdan Mantıksal Analiz*, Nokta Digital Yayınları, Isparta, 2014, s. 1. Felsefi düşünüşte, ontik ve epistemik merkezli tercihler bütün sistemi etkilemektedir.

unsurlardandır. Fakat Platon ve Aristoteles'in hem ontolojileri hem de epistemolojileri birbiriyle benzerlikler gösterse bile, oldukça farklı yönleri de sahiptir. Bunlardan en önemlisinin farklılaşan t/öz anlayışına bağlı gelişen kavramsallaştırma ve bu kavramsallaştırmaya dayanan varlık, dil ve düşünce ilişkisi olduğu söylenebilir. Kanaatimizce kavramların varlık, dil ve düşünceyle olan farklı kurgularının analiz edilmesi ve anlaşılması iki farklı varlık ve bilgi anlayışına dayanan alternatif mantık yaklaşımlarının imkânına dair önemli bir katkı olacaktır.

Buradan hareketle tezde temel amaç, Platon ve Aristoteles'in kavram (*énnoia/katholou*) anlayışlarının t/öz teorileriyle şekillenen ve farklılaşan ontolojilerinden nasıl etkilendiği, kavramların alternatif olarak dil ve düşünceyle nasıl farklı bağlar kurduğu ve sonuç olarak epistemik açıdan bilgi tasnifine nasıl etki ettiğini analiz etmektir. Kavramların varlık, dil ve düşünceyle olan bağları farklı öz anlayışlarından hareketle nasıl şekillenmektedir? Bu filozofların farklı felsefe yapış şekillerinde kavramların mahiyeti; varlık, dil ve düşünceyle kurulan özel bağları ele alınarak bütüncül ve sistematik bir şekilde analiz edilebilir mi? Mantık felsefesi açısından kavramların Platon ve Aristoteles'te varlık, dil ve düşünceyle olan ilişkisi özellikle epistemolojik açıdan ne tür farklılıklara neden olmaktadır? Bu iki filozofun kavramlarla varlık, dil ve düşünce arasında tesis ettiği farklı ilişkiden hareketle genel olarak kavramların farklı kurgulanabileceği sonucuna ulaşılabilir mi?

Öncelikle tezin kapsamının belirlenmesi ve sınırlandırılmasının yapılması gerekmektedir. Kavramlar bilindiği üzere Aristotelesçi gelenekte mantık tarafından incelenmektedir. Fakat bu tezde kavramlar klasik mantığın kavramları inceleyiş biçimiyle ele alınmayacaktır.² Çünkü Platon ve Aristoteles felsefelerinde kavramların varlık, dil ve düşünce açısından sistematik ve bütüncül olarak ele alınışları filozofların eserlerinde tek bir başlık altında yahut sadece mantık ve mantığın kapsamında ele alınmadığından, konunun mantık felsefesi açısından yapılacak bir incelemenin konusu olduğu düşünülmektedir. Platon'un diyaloglarına bakıldığında, onların karşılıklı

² Aristoteles, *Kategoriyalar (Kategoriler)*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yay., İstanbul, 1989, s. 3-7, vd. Aristoteles, bu eserde kategorileri inceler. Bunlardan töz kategorisini birincil ve ikincil olmak bakımından ayırarak, kavramlaştırılan gerçek varlığı ve onun kavramları olan tür ve cinsleri birbirinden ayırır. Mantıksal inceleme bu ikincil tözden başlar. Fakat Aristoteles birincil töz türlerini fizik, matematik ve metafizik disiplinlerinin incelemelerine göre üç türe ayırır. İkincil töz ve kavramlar üzerinden inceleme mantık, hem birincil hem de ikincil töze dayanarak bütün kavramlaştırma sürecini incelemek ise mantık felsefesinin işidir. Aristoteles'in kategoriler kuramının ele alınış biçimleri için bakınız: H. Altunya-M. Yeşil, "Aristoteles'in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Vol. 6, Issue 2, December, 2006, ss. 79-108.

konuşma üzerine şekillenen eserler olduğu görülecektir. Ayrıca genellikle diyalogların konuşmacıların adlarından (*Kratylos*, *Parmanides*, *Sofist* vs), eserde geçen olaylardan (*Semposion*) veya tartışılan konulardan (*Devlet*) hareketle isimlendirildiği anlaşılabacaktır. Fakat bu eserlerde konuya dayalı sistematik içerik ayrımının yapılmadığı söylenebilir. Bu nedenle kavramların varlıkla, dille ve düşünceyle olan ilişkisinin tespiti, kanaatimizce Platon'un her bir eserine bütüncül bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır.

Nitekim Aristoteles'in mantık eserlerinden oluşan *Organon* külliyyatına bakıldığında kavramların mantığa konu olmak bakımından özel bir biçimde ele alındığı söylenebilir. Bu eserlerde kavramlar *tümellik*, *tikellik* ve *tekillik* şeklinde ayrıştırılsa da, kavramların daha çok terim/lafız olması ve isim-fiil veya konu-yüklem ilişkisi bağlamında, bir yargı bildiren önerme cümleleri oluşturması açısından incelendiği anlaşılmaktadır.³ Tek başına *Organon* külliyyatından hareketle mantık disiplini: Kavramların varlıkla olan ilişkisini yani varlığın nasıl kavramlaştırıldığını (doğuştan/innate⁴, deneyden/sense⁵, aklın kategorileri⁶), kavramlaştırılanların varlık durumunun ne olduğunu (varlık/entity, soyutlama/abstraction, temsil-representation⁷, yeti-ability) araştırmamaktadır. Ayrıca klasik mantık, dil açısından kavramların işaret ettiği adların ve fiillerin kökeni (*doğal/physics- kullanım/thesis*), onların hakikatle nasıl bir ilişki tesis ettiği (tümel/universal-tekil-individual) yahut adların/terimlerin epistemolojiye nasıl bir zemin hazırladığı (doks/episteme, tekhne, phronesis ve episteme) gibi konulara ya hiç yer vermemekte ya da birbirinden bağlantısız ve farklı bağlamlarda inceleyerek konuyu, diğer disiplinlere bırakmaktadır. Kavramların varlık, dil ve düşünceyle olan bağlarına dair verilere, Aristoteles'in *Fizik*, *Ruh Üzerine* ve *Metafizik* başta olmak üzere *Uyku Üzerine*, *Hafıza Üzerine* ve *Duyu ve Duyumsananlar*

³ Aristoteles, *Önerme*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yay., İstanbul, 1989.

⁴ Doğuştancı kavram teorisini günümüzde savunanların görüşleri için şu eserlere müracaat edilebilir: J. Fodor, *The Language of Thought*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1975; J. Fodor, *The Modularity of Mind*, MIT Press, Bradford, Cambridge, 1983; J. Fodor, *Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong*, Clarendon Press, Oxford, 1987. Ayrıca bkz. Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, MIT Press, Cambridge, 1965. Noam Chomsky, *Language and Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc, New York, 1968.

⁵ Deneyci yaklaşım için bkz. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1690/1975. Lock bu eserinde kavramların deneyden geldiğini iddia eder. S. Kripke, "Naming and Necessity" in D. Davidson and G. Harman (eds.) *Semantic of Natural Language*, Dordrecht, D. Reidel, 1972. H. Putnam, "The Meaning of 'Meaning'", in K. Gunderson (ed.) *Language, Mind and Knowledge: Minnesota Studies in the Philosophy of Science VII*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1975.

⁶ Bkz. Immanuel Kant, *Ari Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, 1. Baskı, İdea Yayınları, İstanbul, 2003. Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, 7. Baskı, Say Yayınevi, İstanbul, 2008. Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İdea Yay., Ankara, 2016.

⁷ Bkz. J. Fodor, *Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong*, Clarendon Press, Oxford, 1987. K. Sterelney, "Fodor's Nativism", *Philosophical Studies* 55, 1989, pp. 119-141. K. Sterelney, *The Representational Theory of Mind: An Introduction*, Oxford Basic, Blackwell, 1990.

Üzerine gibi çeşitli eserlerinde rastlamak mümkündür. Lakin bu eserlerde kavramlar; varlık, dil ve düşünce açısından bütüncül olarak değerlendirilmekte; farklı bağlamlarda bazen doğrudan, bazen de filozofun genel felsefesinden hareketle anlaşılabilir şekilde yer almaktadır. Yani, Aristoteles'in eserleri açısından bakıldığında da tez konusunun mantık felsefesi kapsamında ele alınıp incelenmesi gerektiği söylenebilir.

Nitekim konunun mantık felsefesi kapsamında incelenmesi, mantık disiplini açısından da tutarlıdır. Aristoteles'in felsefesi ve mantık eserlerine dayanan klasik mantık, özellikle gelenek haline geldikten sonra da kavramlar bahsi doğrudan lafızların delaletiyle ele alınmaktadır. Hatta *Organon* külliyatına giriş yazan Porphyrios'un (MS. 232-304) *İsagoji* adlı eserinde, Aristoteles'in Platon yorumuna dayanan tümel kavramlar hakkındaki birkaç cümlesi (külli kavramların varlık durumu sorusu) daha sonraları tümeler problemine dönüşerek özellikle Ortaçağ felsefesinde etkili olmuş, tez konusuyla yakından alakalı olan kavram-varlık tartışmasını görünür kılmıştır.⁸ Zira Porphyrios da kavram-varlık ilişkisine *İsagoji*'de işaret etmiştir. Nitekim kavramlar, Aristotelesçi mantık geleneğine bağlı İslam mantıkçılarında da bahsettiğimiz üzere detaylı bir şekilde mantık kapsamında ele alınmamaktadır. İslam filozoflarına has olan, mantığı *tasavvurat* ve *tasdikat* şeklinde iki ana başlıkta kategorize eden gelenekte de kavramların varlık, dil ve düşünceyle olan bağlarına yer verilmemiş; zaman zaman kavramlar konusunun bahsedilen bağlamlarıyla ele alınışının mantık disiplininin sınırları dışında olduğu filozoflarca vurgulanmıştır. Hatta İbn Sina (MS. 980-1037), bu konuyu tümeler meselesi olarak isimlendirip, onun *Metafizik*'te incelenmesi gerektiğini belirtmiştir.⁹ Kavram-varlık ilişkisinin (tümeler meselesi) tezin sadece bir parçası olduğu, kavram-dil ve bilgi ilişkisinin de tezin diğer parçaları olduğu hatırlandığında, konunun mantık açısından da mantık felsefesi kapsamına girdiği ortaya çıkmaktadır.

Ayrıca tezin başlığında yer alan "epistemik köken" ifadesiyle neyin kastedildiği de açıklanmalıdır. Kavramın varlıkla olan bağına incelemek, onun varlık değerini ve elde edilme yöntemini sorgulamayı gerektirir. Mantığın akıl yürütme yöntemlerinin temeli olan düşünce formları ve işleyişi, kavramların bu süreçteki rolüyle doğrudan

⁸ Porphyrios, *İsagoji*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, Atademir Yayınevi, Konya, 1948, s. 29-30. Beş tümeli anlatırken Porphyrios (MS. 232-304), Aristoteles'in *Kategoriler* kitabından hareketle konuya giriş yapmaktadır fakat cins ve türlerin özlere sahip gerçeklikler olup olmadığı konusunda uzak duracağını belirterek bu kavramların t/öz'e sahip olup olmadığı sorununu mantığın dışığında bırakır. Ayrıca, *İsagoji* ve *Medhal* üzerinden şekillenen Porphyrios ve İbn Sina düşüncesinde tümelerin mantıksal ele alınışı için bkz. İbrahim Çapak, *Porphyrios ve İbn Sina Mantığında Tümeler*, Araştırma Yay., Ankara, 2011, s. 13.

⁹ İbn Sina, *Medhal*, Çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, ss. 3- 62.

alakalıdır. Son olarak mantıki önermelerin ve iddiaların dilde şekillenmesi de belli bir sistematik ilişkinin dil-düşünce ve varlık arasındaki mevcudiyetine işaret eder. Epistemik kök, kavramların oluşumundan çıkarımların neticelendirilmesine kadar olan sürecin bütüncül olarak birbiriyle tutarlılığını ele alıp incelemeyi kapsar.¹⁰ Dolayısıyla tezde bu ifade, Platon ve Aristoteles'in kavram anlayışlarının varlık, dil ve düşünceyle olan ilişkisi bağlamında kavramların önermelerle, çıkarımlarla ve bilgi türleriyle olan bağına işaret etmek için kullanılmaktadır.

Tezin birinci bölümünde kavram (*concept*) kelimesinin günümüzden başlayarak Antik Yunan'a, Platon ve Aristoteles'in kullandığı kavram kelimelerine kadar uzanan analiz yer almaktadır. Bu incelemenin amacı, çeşitli kavram kelimesi kullanımları sayesinde günümüzle Antik Yunan arasında bir bağ kurmaktır. Hemen akabinde, Antik Yunan'da kavram kelimesinin ait olduğu ontolojik ve epistemolojik tartışmalara kısaca işaret etmek için Platon ve Aristoteles'i etkileyen filozoflar ve felsefi tartışmalar kavram, varlık, dil ve düşünce odağında ele alınarak incelenmektedir. Doğa filozofları (MÖ. 5. ve 6. yüzyıl), Herakleitos (MÖ. 535?-475), Pythagorasçılar (MÖ. 570-495), Parmenides (MÖ. 515-460), Atomcular ve Sofistler'in (MÖ. 5. yüzyıl) görüşlerinin konu bağlamında ele alındığı bu bölümde, varlık, dil ve düşünce ile kavramlar arasındaki ilişkiyi etkileyen temel tartışmalar ortaya konulmaktadır. Bu girişle, kavram kelimesine verilen anlamların tespiti, Platon ve Aristoteles'i etkileyen ontolojik ve epistemolojik problemlerin belirginleştirilmesi hedeflenmektedir. Bu bölümün amacı, Antik Yunan'daki felsefi tartışmaların konumuz açısından Platon ve Aristoteles'e ne tür katkılar sağladığını ve ne gibi problemlerin ortaya çıkmasına neden olduğunu belirlemektir. İlk bölümde, ilgili yüzyıllarda pek çok filozof yaşamasına rağmen, sadece Doğa filozofları, Herakleitos, Pythagoras, Atomcular ve Sofistler üzerinden Platon ve Aristoteles'in felsefelerinin oturduğu zemin, kavramlar açısından incelenmekle sınırlandırılmıştır.

İkinci bölümde tezin amacı, ilk bölümde ortaya koyulan problemlerden hareketle, Platon ve Aristoteles'in varlık görüşlerini kavramlarla ilişkisi bağlamında ele alıp incelemektir. Öncelikle Platon'un, idealar ve fenomenler (görüngüler) âlemi olarak ayırdığı ontolojisinde, kavramların varlıkla olan ilişkisinin ne olduğu analiz edilmekte ve Platon'un kavramdan ne anladığı araştırılmaktadır. Akabinde, varlık görüşünden

¹⁰ İsmail Latif Hacinebioğlu, *Argümanda Kavramsal ve Yargısal Açısından Mantıksal Analiz*, ss. 53-57.

hareketle kavramların elde ediliş yönteminin ne olduğu sorgulanarak, Platon'un ontolojik ve epistemolojik açıdan bütüncül ve tutarlı bir şekilde kavramları nasıl inşa ettiği analiz edilmektedir. Bu bölümün ikinci kısmında, ilk kısım ile ilişkili olarak, Aristoteles'in varlık görüşü ele alınmaktadır. Burada, Aristoteles'in ontolojisinde kavramların ne olduğu, varlıkla ne tür bir ilişki içinde bulunduğu ve hangi yöntemlerle kavram-varlık ilişkisinin epistemolojiye dayanak olduğu tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Üçüncü bölümde, kavram-varlık ilişkisinin aşkın ve içkin öz kurgularından hareketle, Platon ve Aristoteles'te kavram-dil ilişkisinin nasıl geliştiği incelenmektedir. Öncelikle Platon'un kavram-dil ve aşkın öze dayalı varlık ilişkisini nasıl tesis ettiği ele alınmaktadır. Devamında felsefi dilde Platon'un kavramları mantıksal açıdan nasıl önermelere, hükümlere, tanımlara ve kıyaslara uyguladığı tahlil edilmektedir. Son olarak, filozofun kavram türleriyle felsefi dile dayalı epistemolojisi arasında ne tür bir ilişki kurduğu sorgulanmakta; Platon'un kavram, dil ve düşünce arasında ontolojik ve epistemolojik açıdan aşkın özle bütüncül olarak nasıl tutarlılık sağladığı analiz edilmektedir. Bu bölümün ikinci kısmında, Aristoteles'in kavramları, düşünce ve varlık açısından dille bütüncül ve tutarlı bir şekilde nasıl ele alıp incelediği sorgulanmaktadır. Daha sonra Aristoteles'in felsefi ve mantıksal dili kavramsal bütünlük açısından, varlık ve düşünceyle nasıl ilişkilendirdiği ve bunu mantığa nasıl uyguladığı ele alınmaktadır. Ayrıca kavram-dil ilişkisinin Aristoteles düşüncesine yani epistemolojiye nasıl dayanak olduğu değerlendirilmektedir. Son olarak, Aristoteles'in özcü varlık, dil ve düşünce ilişkisine dayalı epistemolojisinde kavramlar bilgi türleri açısından tasnif edilmektedir. Tezin kapsam olarak tekrara düşmemesi adına, elde edilen sonuçlar bölüm değerlendirmesi kısımlarında karşılaştırmalar yapılarak sonuçlandırılmıştır. Bu üç bölümle Platon ve Aristoteles felsefeleri başta olmak üzere, genel olarak kavram, varlık-dil ve düşünce arasındaki ilişkinin değişip değişmeyeceği sorusu cevaplanmaya çalışılacaktır.

Kapsam olarak bu tez, her iki filozofun kendi metinleriyle sınırlandırılmaktadır. Zira Platon ve Aristoteles'in metinleri üzerine farklı okumalar, yorumlar ve değerlendirmeler tarih boyunca her zaman var olmuştur. Böyle bir sınırlama yapmak, tezin öncelikle her iki filozofun kendi metinlerinden hareketle nasıl anlaşılabilirliğini yalın bir şekilde ortaya koyma amacından çıkan tabii bir sonuçtur. Fakat bu tez salt metin analizine de dayanmamaktadır. Öte yandan, her iki filozofun yorumcuları

olmadan anlaşılamayacağı iddiasının da farkında olarak, kavramların kapsam açısından dil, düşünce ve varlık bağıyla incelendiği göz önüne alındığında, ilgili bütün ikincil isimlerin konu hakkındaki görüşlerinin tespit edilmesinin bir doktora tezinin sınırlarını zorlayacağı aşikârdır. Ayrıca, Platonculuk, Yeni Platonculuk, Hristiyan ve İslam filozofları gibi ikincil yorumcuların görüşleri, Platon ve Aristoteles'in ontolojisi ve epistemolojisinden bazen ciddi farklılıklara sahiptir. Hâlbuki kavramların Platon ve Aristoteles açısından varlık, dil ve düşünce ilişkisini incelemek için, söz konusu temel farklılıkları içerebilen ikincil yorumlardan zorunlu olarak uzak durmak gerekmektedir. Daha da önemlisi, ikincil kaynaklarda Yunancanın değişmesi yahut Latince ve Arapça gibi farklı dillerin kavram gibi önemli ve titizlik gerektiren bir konuda metinsel tutarlılıkla ele alınması da oldukça zordur. Bütün bu ve benzeri nedenlerle, tezin ikincil kaynaklara başvurma hususunda eksiklik gibi gözükken yönlerinin, aslında ihtiyatlı davranma olarak anlaşılması istenmektedir. Bununla beraber, Platon ve Aristoteles'in ontolojisini oluşturan temel dinamikler ve kategorik maksimler iyi anlaşılırsa, ilgili ikincil kaynaklardaki kavram-varlık, dil ve düşünce arasındaki bağın nasıl incelenebileceği sorusuna da dolaylı yünden katkı sağlanmış olacaktır. Zira kavramların varlık, dil ve düşünce bakımından ele alınmasına bir örnek olması umuduyla bakıldığında, söz konusu ilişkinin başka dönemlerde nasıl farklılıklara büründüğü, en azından bir soru olarak araştırmacılara basamak olabilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1.1 KAVRAMIN TANIMI VE KULLANIMI

Kavram, düşüncenin en temel yapı taşıdır. Bu nedenle insanoğlunun anlam arayışındaki zihinsel eylemlerinin yani düşüncenin vazgeçilmez elemanıdır. Zira kavramlar, zihin ve dış dünya arasındaki araçlar olarak; özne ve nesne arasındaki ilişkide öznenin nesneyi kategorilere ayırarak sınıflandırmasını sağlarlar.¹¹ İnsan eşyayı algılar ve aklın soyutlama yetisi sayesinde maddelikten soyutlar, genelleştirir ve kavramlaştırır. Bu sayede insan, eşya hakkında akıl yürüterek çıkarımlar yapar ve nihayetinde hükümler elde ederek iletişimde bulunur. Çünkü iletişimde bulunurken kullanılan sözcüklere anlamlarını kavramlar verir.¹² Bu yönüyle kavramlar her disiplinin vazgeçilmez unsurlarıdır.

Bu nedenle felsefe tarihinin başlangıcından itibaren ‘*kavram nedir?*’ sorusu dolaylı ya da dolaysız olarak her zaman filozofların üzerinde düşündüğü bir konu olmuştur ve günümüzde de güncelliğini sürdürmektedir.¹³ Hem kavramın ne olduğunu tanımlamanın zorluğu hem de her filozofun genel felsefesi, mantığı ve metafiziğinin farklı temellerden ve özelliklerden yükseldiği hatırlandığında, zorunlu olarak kavramın tanımı ve kavramlara işaret etmek için kullanılan terimlerin çeşitliliği, kullanımdaki

¹¹ Jesse Prinz, “*Concept*” maddesi, Donald M. Borchert, (Ed) *Encyclopedia of Philosophy*, Volume 2, Macmillian Reference USA, Thomson&Gale, Detroit, Newyork vd., 2006, s. 414.

¹² Bkz. İvan Frolov vd., “*Kavram*” Maddesi, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Aziz Çalışlar, 2. Basım, Cem Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 263.

¹³ Bu tartışmalar için bkz. Ali Çetin, “*Kavram ve Kuramları*” *Toplum Bilimleri Dergisi*, Ocak –Haziran, 9 (17), ss. 251-274.

zenginlikleri ve tabi ki farklılıkları olmaktadır.¹⁴ Nitekim sözlüklerde kavram için yazılan çeşitli içerikler ve bunların yabancı dillerdeki çeşitli karşılıkları da buna işaret etmektedir. Bu nedenle Platon ve Aristoteles başta olmak üzere Antik Yunan'da kullanılan kavram yahut yakın anlamı içeren kelimelere kadar modern dönemden geçmişe doğru kısa bir analiz yapmak tez açısından gereklidir.

Açıkkası güncel çalışmalarda, “*Kavram nedir?*” sorusunun Sokrates’le başlayıp günümüze kadar devam ettiği ve bu sorunun çözülmesi gereken zor bir problem olduğu tespitine sık sık yer verilir. Buna göre idealist filozofların kavramı bir *idea* olarak kabul ettiği; mantıkçı pozitivistlerin ise kavramın soyutluğundan ziyade *dilsel somutluğunu* önemseydiği, öte yandan Aristotelesçi gelenekte kavramın, *bir şeyin zihindeki tasarımı* olarak değerlendirildiği belirtilmektedir.¹⁵ Farklı tanımlama gayretleri olsa da, kavramların genel olarak felsefe ve mantık literatüründe; “*bir şeyin (objenin) zihindeki ve zihne ait tasarımı*” olarak tartışıldığı anlaşılmaktadır.¹⁶

Kavram kelimesi; Arapça ve Osmanlıca’da *meʿfhum/tasavvur/suret*, İngilizce’de *concept/notion/idea*, Latince’de *notio/conceptus/conceptio*, Fransızca’da *idée, pensée, représentation concept* ve Almanca’da *begriff* kelimelerinin Türkçe’deki karşılığıdır. En genel ifadeyle kavram, “*bir şeyin, bir nesnenin zihindeki ve zihne ait tasarımı; soyut düşünme faaliyetinde kullanılan ve belli bir somutluk ya da soyutluk derecesi sergileyen bir düşünce, fikir ya da ide*”¹⁷ şeklinde tanımlanmaktadır. Ayrıca kavram (*concept*) kelimesi, düşünme (*thinking*), anlam/mana (*meaning*) ve imaj (*image*) anlamlarında kullanılan daha eski bir terim olan *idea* kelimesinin modern karşılığı olarak da kabul edilmektedir.¹⁸ Kavramak (*conception*¹⁹) kökünden gelen kavram, “*bir nesnenin, bir fikrin, bizim düşüncemizden bağımsız olan bir şeyin kavranması*” ve “*bir objenin*

¹⁴ Morris Weitz, *Theories of Concepts, A History of the Major Philosophical Tradition*, Routledge, New York & London, 1988. Yazar bu eserinde Platon’dan başlayarak XX. Yüzyıla kadar yaşamış pek çok farklı filozofun kavram teorilerini ortaya koymaya çalışır.

¹⁵ Abdülkadir Çüçen, *Mantık*, Genişletilmiş 2. Basım, Kitabevi & Asa, Bursa, 1999, s. 49. Burada yararlandığımız kaynağa göre Platon ve onu takip edenlerin kavramları bir tür varlık (*meta varlık*) olarak kabul ettiği iddiası yer alsa da, tezimiz bu konuda farklı bakış açısıyla meseleye yaklaşmaktadır.

¹⁶ Doğan Özlem, *Mantık, Klasik/Sembolik Mantık felsefesi*, 9. Baskı, İnkilap Yay., İstanbul, 2007, s. 67.

¹⁷ Bkz. “*Kavram*” maddesi, Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 7. Baskı, Paradigma, İstanbul, 2010, ss. 924-926.

¹⁸ Bede Rundle, “*Concept*” maddesi, Ted Honderich (Ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford/New York, 1995, s.146. Ayrıca *idée*’nin kavram olarak da kullanışı için bakınız: Necati Öner, *Klasik Mantık*, 12. Baskı, Divan Yay., İstanbul, 2013, s. 31.

¹⁹ *Conception* kelimesinden türetilen *concept* aslen gebelik için kullanılır, kavram manasındaki *concept* de bu kökten türetilmiştir. Bkz. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, 2. Basım, Dergâh Yayınları, 2015, s. 252.

zihindeki tasavvuru” yani eşyanın zihnileştirilmesi anlamındadır.²⁰ Şu halde kavram, genel manasıyla, eşyanın, objenin ya da düşünce nesnesinin tasavvur olmak bakımından zihindeki haline işaret etmektedir.

Felsefede kavram pek çok farklı anlamda kullanılsa da, en genel manada şöyle tanımlanmaktadır: “*x hakkında bir kavrama sahip olmak, x’in x olduğu hakkında önermesel (ç.n. yargı bildiren) bir girişimde bulunabiliyor olmaktır.*”²¹ Buna paralel sayılabilecek başka bir tanım Ahmet Cevdet Paşa’nın eserinde şöyledir: “*Sen bir şeyi idrak ettiğin (algıladığın) vakit, zihinde onun sureti meydana gelir ki, o suretin (hariçteki varlığın) zihinde bulunması (ve canlanması) o eşyanın geneli hakkındaki ilk bilgidir. Bu ilk bilgidен hareketle eşyanın geneli hakkında zihnimizde oluşan tasavvura da kavram denir.*”²² Yani kavram, felsefede şeyin zihindeki tasavvuru olarak anlaşılmaktadır. Öte yandan felsefi mantık sözlüğünde yer alan, kavramların elde edilişlerine göre ortaya çıkan farklılığı içeren ve kavramların mantıktaki kullanımlarına da işaret eden bir başka tanım şöyledir:

Bir kavram (*concept*), bir tür sıfat (*attribute*) ya da iline (property) olarak, ya bir soyutlanmış obje (*abstract object*) ya da zihinsel bir varlıktır (*mental entity*) (sıklıkla idea olarak isimlendirilir), bir yüklem anlamı ya da işaret edilenidir. Mantıkta ise kavramlar daha genel olarak yüklemelerin (*predicates*) bir tür göndergesidir. (*referent*). Buna paralel olarak “kırmızılık” kavramı, “... kırmızıdır.” yüklemine bir göndergesi olabilir. Sonuç olarak, ikinci düzen niceleyicileri (*second order quantifiers*) genellikle kavramların üstüne yükselir şekilde yorumlanır.²³

Burada kavramlar soyutlama yahut zihni varlık olmak bakımından ayrılmakta, genel olarak kavramların mantıkta belirtildiği üzere yüklem anlamı olduğu belirtilmektedir. Şu halde kavramlar, felsefi açıdan elde ediliş yöntemlerine göre zihni varlık (*mental entity*) yahut soyutlama (*abstraction*) olmak bakımından birbirinden ayrılırken, salt mantık açısından da yüklem göndergeleri olarak değerlendirilmektedir. Yani kavramların incelenmesinde felsefe ve mantık disiplinleri arasında yaklaşım ve kapsam açısından farklılıklar mevcuttur. Felsefe, mantığı da içine alan daha geniş bir yaklaşımla kavramları ele alırken, mantık daha dar ve kendine has bir terminolojiyle onları tahlil etmektedir. Mantıkta düşüncenin ögesi sayılan kavramlar, özellikle önermesel (*propositional*) düşünce ve kıyası oluşturmaları konu edinilir. Bu nedenle kavramlar;

²⁰ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 9. Basım, Elis Yayınları, Ankara, 2012, s. 57. Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, 4. Basım, MÜİFVY, İstanbul, 1996, s. 73. İbrahim Çapak, *Ana hatlarıyla Mantık*, Ensar Yay., İstanbul, 2012, s. 51. Nazım Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2015, s. 45.

²¹ Edouard Machery, *Doing without Concepts*, Oxford University Press, Oxford and Newyork, 2009, s. 32.

²² Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, Açıklama ve Sadeleştiren, Hasan Tahsin Feyizli, Fecr Yayınevi, Ankara, 1998, s. 17.

²³ Roy T. Cook, *A Dictionary of Philosophical Logic*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009, s. 57, bkz. “Concept” maddesi.

konu ya da yüklem, işlem veya kaplam yahut tekillik, tikellik ve tümellik; soyutluk ve somutluk, dağıtılmışlık veya büyük-küçük terim olmak bakımından mantık bilimine has bir şekilde ele alınırlar. Kavramların nasıl oluştukları, oluşum süreçleri ve oluşuktan sonra nerede oldukları veya varlık açısından ne tür bir mahiyete sahip oldukları gibi sorular mantıkta tartışılmaz. Felsefede ise kavramlar, daha genel manada kelimeler için birer anlam aracı olarak kabul edilirler ve bu yönüyle tikel mevcut tecrübelerimizi sınıflayarak, bu sayede *bilgi öncesi (prior knowledge)* durumdan başlayarak, hüküm elde edene kadar geçen bütün duyumsal ve akli süreçleriyle birlikte açıklanmaya çalışılırlar. Son olarak kavramların mantık ve felsefedeki ele alınışlarıyla psikolojideki ele alınışı arasındaki farka da işaret etmek gerekmektedir. Zira öncelikle felsefede kavramların hem zihni soyutlamalar (*abstractions*) hem de bireysel, akıldan bağımsız varlıklar (*entity*) olarak incelendiğine, öte yandan psikolojideyse kavramların, kelimelerin zihinsel temsillerinin (*mental representations*) içerik kısımları olarak ele alındığına işaret edilmektedir.²⁴ Oysa mantık, psikolojinin tersine, kavramları içerikten ziyade formu açısından değerlendirmektedir. Psikoloji kavramın elde ediliş süreçleriyle, mantıktan daha çok ilgilenmektedir. Şu halde mantık, felsefe ve psikoloji açısından kavramların ele alınışları arasında önemli farklar mevcuttur.

Öte yandan kavramlar üzerine yapılan güncel psikolojik ve felsefi çalışmalar ve tartışmaların teorik temellerinde yer alan önemli bir ayrıma dikkat çekilebilir. İki disiplin arasındaki teorik yaklaşım üzerine yapılan ayrımlara bakıldığında, psikolojik yaklaşımın; a) daha yüksek zihinsel yetilere ulaşma sürecinde bu yüksek bilginin altında yer alan ve işlem sürecinde-arka planda (*default*) olanı incelediği b) kullanılan bilginin yapı olarak özelliklerini araştırarak, kavramın ve ilgili süreçlerin zihinde nerede konumlandığını ortaya koymaya çalıştığı c) bilgi sürecinde bu aşamaların nasıl gerçekleştiğini inceleyerek kavramın (bedensel) elde edilişini ele aldığı e) kavramın zihindeki yerini ortaya koymaya çalıştığı belirtilmektedir. Bu psikolojik yaklaşımdan farklı olarak felsefenin, bizim objeler hakkındaki yaklaşımlarımız için gereken şartların nasıl elde edileceği üzerine yoğunlaşarak, bilgi yapısındaki arka planda kullanılan özellikleri kategorize etmeyi amaç edinmeden, endüktif (tümevarım) ve dedüktif

²⁴ Bkz. “*Concept*” Maddesi, Robert A. Wilson - Frank C. Keil (Ed.), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1999, s. 176.

(tümdengelim) akletmeyle analogilerde bulunmayı amaçladığı belirtilmektedir.²⁵ Buradan felsefecilerin yüksek zihinsel yetilerin özelliklerini psikoloji gibi deneysel olarak ele almadığı anlaşılmaktadır. Fakat bu ayrımın oldukça geç bir dönemde, yani psikolojinin felsefeden bağımsızlığını kazanarak teorik yaklaşımlarla kavramları fizyolojik ve zihinsel olarak inceleyen disiplinleşmesinden sonra ortaya çıktığını düşünmekteyiz.

Antik Yunan düşüncesi açısından söz konusu ayrımların ne kadar geçerli olduğu tartışmaya açıktır. En azından Platon’un diyaloglarda psikoloji konularını felsefe ve mantıktan açık ve bağımsız bir şekilde ayrıştırmadığı; psikoloji meselelerini bilakis felsefi tartışmalara içkin ve felsefeyle bütüncül olarak ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan Aristoteles; *Ruh  zerine*, *Hafıza  zerine*, *Duyu ve Duyumsananlar  zerine* ve benzer diğer eserlerinde, mantıktan ve felsefeden genel olarak ayrı bir şekilde, yukarıda bahsedilen epistemik süreçteki zihinsel aşamaları incelese de, psikolojiyi mantık ve felsefeden tamamen bağımsız, parçacı bir yaklaşımla incelememiştir. En azından kavramlar konusunda böyle bir yaklaşımla, Aristoteles’in düşüncesini anlamamıza yardımcı olamaz. Nitekim bugün psikolojide incelenen duyu, duyum, duygu, hafıza, algı gibi epistemolojinin  ğeleri, Platon ve Aristoteles açısından bu kadar ayrışmış ve disiplinleşmiş bir halde değildir ve fakat yine de farklı eserlerde ele alınıp incelenmiştir.²⁶ Bu nedenle bu çalışmada, kavramlar bahsedilen disiplinlerin genel olarak felsefe çatısı altında birleştiği düşüncesinden hareketle ve her iki filozofun kendi metinleri arasında böyle bir ayrım gözetmeksizin araştırılmaktadır.

şüphesiz her dilde kavram yerine kullanılan kelimelerin farklı anlamları ve bağlamları vardır. Bu nedenle kavramın sözlük tanımları da çoğaltılabilir. Ancak tezde bu tanımların biraına işaret etmekle yetinilmiş olup, daha çok bu anlam ve bağlamları kısaca inceleyerek genel olarak Antik Yunan’da, özel olarak Platon ve Aristoteles’teki karşılıkları tespit edilmeye çalışılacaktır.

²⁵ Edouard Machery, *Doing without Concepts*, ss. 34-35.

²⁶ Psikolojinin 18. yüzyıl sonları ve 19. yüzyıl başlarında, ruh gibi metafiziksel öğeleri maddi ve gözlenebilir olmaması nedeniyle kendi sahasından uzak tutarak pozitivist ve deneysel bir yaklaşımla felsefeden ayrılıp disiplin haline geldiğini söyleyebiliriz. Fakat gelinen noktada Christopher Peacocke gibi felsefecilerin psikolojik ve felsefi kavram teorilerini uzlaştırma çabaları, klasik yani psikolojik ve felsefi yaklaşımların birbirini tamamlayan yapısını ortaya koymaktadır. Bkz. Edouard Machery, *Doing without Concepts*, s. 38 vd.

1.1.1 İslam Düşüncesinde Kavram Terimi ve Kullanımı

Antik Yunan'daki kavram kelimelerine ulaşmak ve günümüzden geriye doğru gidebilmek için Arapça ve Osmanlıca kaynaklarda yer alan kullanımları incelemek gerekmektedir. Kavram teriminin ilk dönem İslam filozoflarındaki kullanımına geçmeden önce, kısaca kavram kelimesinin sözlüklerdeki ele alınışı ve tanımlanışına yer verilmelidir. Öncelikle el Halil'in (H. 100-175) *Kitabu'l-Ayn*, İbn Faris'in (H. ö.395) *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, Cevheri'nin (H. ö.390) *es-Sihâh Tâcu'l-Luga* ve İbn Manzur'un (H. ö.711) *Lisanu'l-Arab* adlı sözlüklerinde kavram kelimesi ve müradifleri hakkında detaylı bilginin yer almadığını söyleyebiliriz.²⁷ Bu nedenle Tehanevi (M. ö.1800) ve Ebu'l-Beka'nın (H. ö.1094) terminolojik (ıstılahi) eserleriyle, son dönem yazarlarından İsmail Fenni Ertuğrul (M. 1855-1946) ve Babanzâde Ahmet Naim Efendi'nin (M. 1872-1934) eserlerine başvurmak gereklidir. Sonrasında kavram kelimesi ve kullanımı için sırasıyla Kindî (M. ö.873), Farabi (M. 870-950) ve İbn Sina'dan (M. 980-1038) örneklere kısaca işaret edilecektir.

Kavram kelimesinin Arapça ve Osmanlıca'da farklı kullanımları mevcuttur. Örneğin bu kelime *idrak*, *fehmi* şeklinde genel anlamlarda kullanılırken, *mefhûm-ı tasavvur*, *fikir*, *mefhûm-ı âmm*, *tasavvur-ı âmm* (*idée générale*) şeklinde özel terminolojik kullanımların eşanlamlısı olarak gösterilir.²⁸ Kavram (*concept-notion*, *begriff/sbildung*) kelimesi mefhum lafzının yanı sıra kavrayış, telakki ve tasarlayış (*notions généralés: had*) gibi anlamlara sahiptir.²⁹ Tehanevi'nin *Keşşaf-u Istilahati'l-*

²⁷ Bu kelimelere ilk dönem Arapça sözlüklerde çok fazla işaret edilmemiştir. Bkz: el-Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî, *Tertîbu Kitâbi'l-Ayn*, I-III, Tahkik: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, Üsve Matbaası, Tahran, ty. *Fehime* kelimesinde “*fehîmtü, bir şeyi bildim ve aklettim*” ibaresiyle sınırlıdır, *mefhum* kelimesinden ise hiç bahsedilmez (3. cilt, s. 1422). *Sura* kelimesinde *tasavvur* ve *suret* kavramı manasında hiç geçmez (2. cilt, s. 1018). *Kül* kelimesinde tümel kavram için *küllî* yer almaz (3. cilt, s. 1591). İbn Fâris, Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, I-VI, Tahkik: Abdusselam Muhammed Harun, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1999, 2. cilt, s. 269; bu eserde *Fehime*, “*bir şeyi bilmektir*” şeklinde açıklanır, *mefhum* ise yer almaz, *savera* kökünü “*bir şeyi kendine meyl ettirmek*” anlamı verilir lakin *tasavvur* yoktur, *idrak* kelimesi de kavram anlamında kullanılmaz. Aynı eserde *kel* kökünde *kül* ve *küllî* kavramsal olarak hiç geçmez (5. Cilt, s. 121). Yine bkz: el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, I-VI, Tahkik: Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâîyin, Beyrut, 1984, 2. cilt, s. 717: *sara* kökü “*bir şeyi eğmek, çekmek, eğdirmek*” anlamında kullanılır fakat *suret* ve *tasavvur* geçmez, sadece *savera*, *tasvir etmek*, *suret vermek*, *şekil vermek* olarak işaret edilir ve “*tasavvertü şey'i: tevehhemptü suretuhu- bir şeyin suretini vehim ettim*” anlamına işaret edilir, Bkz: İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl, Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu'l-Arab*, XV, Dâru Sâdır, Beyrut ty., 12. cilt, s. 459, *fehime*, marifet akletme ve ilm etmek manasında alınır, *sevara* kökünden *suret*, “*bir şeyin şeklidir, o şeyin hakikatidir, heyetidir*” diye tarif edilir fakat *suret* ve *tasavvura* değinilmez, *savera* kelimesi, 4. cilt, ss. 473-477.

²⁸ Bkz. “*Concept*” maddesi, İsmail Fenni Ertuğrul, *Lûgatçe-i Felsefe, Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Yay. Haz., Recep Alpaygıl, Çizgi Kitapevi, 2015, s. 83.

²⁹ Yay. Haz. Nevzat H. Yanık, Ali Utku, *Ma'ârif-i Umûmiye Nezâreti Istilâhât-ı İlmiyye Encümeni Kâmûs-ı Felsefe Istilâhâtı Mecmû'âsı* (Rıza Tevfik'in Notlarıyla), Çizgi Kitabevi, 2014, ss.69, 139, 192, 193.

Fünun adlı eserinde yer alan kavram kelimesine yakın ya da eşdeğer diğer kullanımlar ise şöyledir: “*Mefhum* (concept/kavram ve anlam), *mahiyet* (quiddity, essence), *fikir* (thought/ düşünce ve mana), *idrak* (perception/geniş anlamda bilgi sürecinin tamamı), *külli* (universal/tümel), *zihni* (abstract proposition/attribute), *suret/tasavvur* (form/şekil-concept/kavram)”.³⁰ Bunlardan *mahiyet*, *fikir*, *idrak* ve *zihni*, kelimeleri kavram kelimesini tam olarak karşılamamaktadır. Zira *mahiyet*, *o nedir?* sorusunun cevabıdır. Öte yandan *fikir* lafzının eski mantıkçılarda *ma’kula* (aklen bilinen şeyler), beş duyu organıyla (zahiri hislerle) idrak edilemeyenler şeklindeki tarifi, kavrama yakın bir anlam olarak görünmektedir. Lakin *fikir* kelimesinin aklın temel ilkelerden hedeflere (*mebadiden makasıda*) yahut hedeflerden temel ilkelere (*makasıttan mebadiye*) doğru derece derece hareketi anlamındaki kullanımı aslen aklın bir işlevine işaret eder ve tam olarak bu nedenle birebir kavram lafzını karşılamaz.³¹ Ayrıca *idrak* kelimesi de Hukemaya göre geniş anlamda “*akla göre bir şeyden hâsıl olan surettir*” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanıma göre *idrak* ilimle aynı anlama gelmektedir ve onun a) ihsas (hissetmek) b) tahyil (hayal etme) c) tevehhüm (imgeleme/canlandırma) ve d) taakkul (akletme) gibi süreçlerin hepsini kapsadığı belirtilmektedir. Fakat Hukemadan bazılarına göre de *idrak*, sadece ihsas (hissetmek) kısmıyla sınırlıdır ve dolayısıyla *idrak* ilmin ancak bir kısmını ifade etmektedir. Bu nedenle *idrak* kelimesinin ıstılahta tam olarak kavram kelimesinin karşılığı olduğunu söylemek mümkün değildir.³²

Kavram kelimesiyle ilişki kurulabilecek kelimelerden bir diğeri de *mefhum*dur. *Mefhum* kelimesi *Keşşâf’ta* ifade edildiği şekliyle, mantıkçılardan bir gruba göre “*akılda hâsıl olan şeydir, ister bilkuvve ister bilfiil olsun, ister küllide olduğu gibi bizzat, ister cüzi de olduğu gibi vasıtayla olsun, akılla meydana gelmesi özelliği olan şeydir*”³³ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanım “*cismani cüziyatın suretleri nefsi natıkada hisler vasıtasıyla teressüm etmiştir*” şeklinde hükmedenlere göredir.³⁴ Zira mantıkçılardan diğeri bir gruba göre suretler akılda değil, araç olan hislerde (duyularda) irtisam (resmolunur) eder ki, bu gruba göre *mefhum*, akılda hâsıl olan değil, aklın

³⁰ Muhammed Ali Tehanevi, *Keşşâfu Istılâhâti'l Fünûn*, Ed. Dr. Ali Dahruc, Mektebetü Lübnan Nâşirûn, Beyrut, 1. Baskı, 1996, I. ve II. Ciltler: Bkz: “*Mahiyet*” maddesi, 2. cilt, s. 1423, “*Fikir*” maddesi, 2. cilt, s. 1284, “*İdrak*” maddesi, 1. cilt, s. 129, “*Mefhum*” maddesi 2. Cilt, s. 1617, “*Külli*” Maddesi, 2. cilt, s. 1381, “*Suret*” maddesi, 2. cilt, s. 1100, “*Zihni*” maddesi, 1. cilt, s. 831.

³¹ Muhammed Ali Tehanevi, *Keşşâfu Istılâhâti'l Fünûn*, cilt 2, s. 1285.

³² Muhammed Ali Tehanevi, *Keşşâfu Istılâhâti'l Fünûn*, cilt 1, s. 129.

³³ Muhammed Ali Tehanevi, *Keşşâfu Istılâhâti'l Fünûn*, cilt 2, s. 1617.

³⁴ Muhammed Ali Tehanevi, *Keşşâfu Istılâhâti'l Fünûn*, cilt 2, s. 1617.

indeinde (aklın araçlarında) hâsıl olan şeydir. Tehanevi bu iki farklı görüşün mefhum açıklamasının daha çok oluş bakımından farklılıklar gösterdiğini belirterek, *mefhum* yahut *mananın* ikisinin de zatı itibariyle bir olduğunu, suretlerin ya akılda ya da aklın indeinde hâsıl olduğunu söyler. Şu durumda lafızla kastedilenin zihinde olmasına mana, lafzi kasıt olmaksızın akılda olmasına mefhum diyen yazar, her ikisinin de zat itibariyle aynı olduğunu tasdikler. Usulcülerde ise mefhum, *mantıku muhalif* açısından bir ayrıma tabi tutulur; telaffuz etmeden zihindeki manaya usulcüler mefhum, nutk verilen, konuşulan manaya mantuk derler.³⁵ Buradan felsefi kullanımıyla *mefhumun* kavram anlamında kullanılabileceği anlaşılmaktadır.

Tasavvur kelimesiyle yakın ilişkide olan ve *form* kelimesinin karşılığı olarak kullanılan *suretin*, *Keşşâfta* “akılda hâsıl olan keyfiyet, *suretin sahibinin görünmesi için bir tür alet, bir tür görüntü*” yahut suret “bir şeyin mutlak anlamda kendisiyle temeyyüz ettiği anlamdır” şeklinde tanımları vardır. Bu tanıma göre *suretu’s şey-i* yani eşyanın sureti, dış dünyadaki tekil olanın şahsına ait olan özellikleri kaldırılarak ondan kalan şeydir ve bir tür soyutlamayla elde edilir. Bu yönüyle suret *zihni* ve *harici* olarak ikiye ayrılır. *Harici suret*, maddeye şekil veren surettir/biçimdir ve bu anlamıyla kavram değildir. Öte yandan *zihni suret* “zihinde temeyyüz eden malumdur” şeklinde tanımlanmakta ve *zihni surette* dış dünyadaki eşyanın şahsi özelliklerinin zihnen varsayımsal olarak kaldırıldığı belirtilmektedir.³⁶ Dolayısıyla *zihni suret (tasavvur)*, *mefhum* gibi kavram manasında kullanılabilir. Nitekim Ebu’l-Beka da suret maddesinde Tehanevi gibi *harici* ve *zihni* ayrımına gitmekte, *harici sureti* “maddelerin kendisiyle nakışlandığı, başkasından ayrıldığı şey” şeklinde tanımlamakta, *zihni sureti* ise “arızın mahalle kıyâmı gibi zihinde kıyâmı olur” diyerek kavramları sadece zihinde olabilen ancak dış dünyada olamayan şeklinde tanımlamaktadır.³⁷ Bu manada *tasavvur*, Ebu’l-Beka’ya göre “maddelerde varlığı olmayan şeylerin mefhumunu tasavvur etmektir”, “var olan da yok olan da zihinde tasavvur edilebilir”. Yani tasavvur etmek, varlığı bilinen bir mahiyetin zihinde suretleşmesidir ve mevcudata mahsustur (Zihinde hâsıl olan şey de bunlardan birisidir: a) bir şeyin mahiyetinin tasavvuru b) izân (kavrayış) c)

³⁵ Muhammed Ali Tehanevi, *Keşşâfu Istılâhâtı'l Fünûn*, s. 1617.

³⁶ Muhammed Ali Tehanevi, *Keşşâfu Istılâhâtı'l Fünûn*, ss. 1100-1101.

³⁷ Bkz. “*Suret*” maddesi, (Ebul Beka) Eyyüb Bin Musa Elhüseyni Elkeferi, *Elkülliyyat*, 2. Baskı, Müessesetü Risale, Beyrut, 1998, s. 559.

itiraf d) itikad).³⁸ Öte yandan mefhum (*concept*), karşılığında kullanılan bir lafız olsun ya da olmasın, zihni bir surettir.³⁹ Şu halde *mefhum*, *suret* ve *tasavvur* kelimeleri Arapça'da kavram (*concept*) yerine kullanılan kelimeler olarak anlaşılabilir.⁴⁰

Günümüz Türkçesi'ndeki *kavram* ve Arapça'daki *suret*, *mefhum* ve *tasavvur* kelimeleri Latince, İngilizce, Fransızca ve Almanca'daki farklı eşdeğer ve benzer yabancı kelimelerin süreç içerisinde karşılaşması, karışması ve bu karışıklıkta kişilerin bilinçli ya da bilinçsiz tercihi, metinler arası yapılan tercüme ve disiplinlere göre farklılaşan ıstılahlar gibi sebeplerle karışıklığa neden olmuştur.⁴¹ Bu sebeple Darülfünun hocalarından Babanzâde Ahmet Naim Efendi (1873-1934) bu ihtiyaca binaen kavram kelimesi üzerine önemli tahliller yapmıştır. Kavram yerine kullanılan *notion*, *idée*, *pensée*, *représentation*, *concept* kelimelerinden bahseden yazar, mukabil kelimeler olarak *fikir*, *nazar*, *tasavvur*, *mana*, *mefhum* kelimelerinin anlaşıldığına işaret ederek; *Idée* = fikir, *idéation* = tefkîr, *concept* ve *notion*= mefhum, *notion*= mantıktaki had, *représentation*=istihzar şeklinde yapılan kendi dönemindeki bir eşleştirmeden bahseder. Babanzâde, bu eşleştirmeyi tafsilatlı kavramsal ve ıstılahi içerik ve kullanım analizinden sonra şu şekilde neticelendirir: *Pensée* = fikir, nazar, fikret, müfekkire; *Idée* = tasavvur-ı sazi, tasavvur, sûret, mefhûm, şebah (cem 'i: eşbah), sûret-i aklîye veya ma'kûle, misâl (cem'i müsül); *notion*: hükmün tarafeyni, mefhum, malum; *représentation*: tasavvur, istihzar, sûret-i müstahzara, istirca', isti'âde, sûret-i müsterce'a, sûret-i müste'âde, suret-i nâibe ve son olarak *concept*: suret-i aklîyye,

³⁸ Bkz. "Tasavvur" maddesi, Ebul Beka, *Elkülliyyat*, s. 290,

³⁹ Bkz. "Mefhum" maddesi, Ebul Beka, *Elkülliyyat*, s. 860,

⁴⁰ el-Curcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *et-Ta'rifât*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 2007, Cürcani Mefhum için şu anlamları sayar: "a) iltizam yoluyla elde edilendir (manadır/anlamdır), b) Mantukda sabit olanın hilafına, hakkında söz söylenmemiş konuda hükmün sabit olması, c) sözden mutabakat yoluyla anlaşılan", s. 203. Suret; suret-i şey-i: "şeyin bireysel arazları/özellikleri çıkarıldığında geriye kalandır", s. 126, Tasavvur: "bir şeyin suretinin akılda hasıl olmasıdır" ve "ispat yada nefy edilmeksizin, mahiyetin idrak edilmesidir", s. 59. Fehm: "muhatapın lafzından mananın tasavvur edilmesidir", s. 155 İdrak: "a) bir şeyin bütünüyle ihata edilmesi b) nefsi natıkada suretin hasıl olmasıdır c) hakkında nefy ya da ispat hükmü verilmeksizin bir şeyin hakikatinin tek başına temsildir d) idrak tasavvurdur, ispat veya nefy hükmü verilirse, tasavvur olur", s. 20. Külli mefhum: "herhangi bir maddeye işaret etmeksizin ortaklığa engel olmaz", "a) doğal külli, b) mantıki külli, c) akli külli", s. 171.

⁴¹ Bkz. *Felsefe Dili Olarak Türkçenin Gelişim Aşamaları ve Felsefe Sözlüklerimiz*, Yayına Hazırlayan Recep Alpyağılı, II cilt, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015. Birinci ciltteki farklı kaynaklardan derlenen kavram kelimesi ve muadilleri için bakınız: *Concept*: mefhum, s. 40, *idéal*: mefkûre, mefkûreci s. 50, *idée*: idées platonicienne (müsül felatuniye), fikret, fikir (eskilerde zihni suret) s. 50, *concept*: mefhum, kavram, s. 686, *idée*: sureti zihniye, fikret, fikir, misal, ide, s. 695, *notion*: fikir, mefhum, bilinti, s. 701, *concept*: kavram, *conception*: görüş, anlayış, telakki s. 1047, *idée*: fikir, düşünme, s. 1054. II. Ciltteki kullanımlar için bakınız: *Tasavvur*: *idée* s. 431, *külli*: général, üniversal, ss.431-437, *pensée-penser*: tefekkür, s. 458, *Mefhum*: *concept*- *notion* s. 529, *idea*: müsül, kavram, mefhum s. 538 ve *kavram*: mefhum s. 545. Recep Alpyağılı, I. Ciltte 1851-1952, II. ciltte 1954-1975 yılları arasındaki farklı sözlükleri ve sözlük maddesi yazılarını toplamıştır.

tasavvur-ı külli, mefhum-ı külli.⁴² Nitekim Babanzâde'nin gayretleri dikkate alındığında, onun yaşadığı dönemde kavram kelimesinin kullanımlarında ortaya çıkan kargaşanın neden olduğu rahatsızlık anlaşılır hale gelmektedir.

Sözlük anlamlarını kısaca incelemeye çalıştığımız bu kelimelerin ilk dönem İslam felsefesindeki kullanımlarına, birkaç örnekle kısaca işaret edilmelidir. Kavramların ilk dönem İslam düşünürlerindeki ele alınışları Kindi (M. ö. 873), Farabi (M.870-950) ve İbn Sina'nın Platon ve Aristoteles geleneğinin takipçileri olmaları bakımından oldukça önemlidir. Zira Arapça ve Osmanlıca'da kavram için kullanılan kelimeler bizleri Kindi'ye kadar götürmektedir. Öte yandan kavram kelimesi için İngilizce ve Fransızca kullanımların kökeni de Latince'de aranmalıdır. Sonrasında da Latince'den önceki Yunanca kullanımları incelemek gerekecektir. Bu maksatla öncelikle Arapça ve Osmanlıca kullanımların kökenlerine kısaca işaret edelim.

Kindi, *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserinde duyu algılarıyla başlayan dış dünya tecrübesinin nasıl aklileştiğini açıklamaktadır.⁴³ Burada filozof, duyu algılarının imgelem gücü sayesinde (*el-musavvire*) oluştuğunu, bu oluşan imgelerin tasarlama gücü sayesinde hafızaya ulaştığını ve duyu algılarının canlının zihninde (*nefs*) kavram olarak yer aldığını söylemektedir.⁴⁴ İnsanın nesneyle olan ilişkisi sonucu, duyu yoluyla elde edilen verilerin işlenmesiyle oluşan kavramların, köken itibarıyla duyu organlarına bağlı olduğunu belirten filozof, kavram ile kavramsallaştırılanı ayırmakta; duyu algılarına konu teşkil ettiklerinden dolayı onların işaret ettiği dış varlıkların (*musdakının*) maddilik içeren cisimler olduklarını belirtmektedir. Akıl, filozofa göre doğrudan bu tekil varlıklarla iletişime geçemez, ancak duyu algıları sayesinde onlar hakkında bilgi toplayabilir. Akıldan, duyu algılarının üstü ve kontrol merkezi olarak bahseden Kindi, maddi ve cismani tekillerin, duyu algılarının kapsamında olduğuna ve tekillerden elde edilen soyut kavramlar olan tür, cins ya da tümelin ise akılla idrak edildiğine işaret etmektedir. Hatta ona göre akıl aksiyomlar gibi düşüncenin imgesiz olan akılsallarını

⁴² Bkz. "Mefhum" maddesi, İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, ss. 248-254.

⁴³ Kindi, *Kitâb fî'l-felsefeti'l-ülâ*, nşr. Abülhâdî Ebu Rîde, Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye içinde, 1369/1950, I, 97-162, Kindi, *İlk Felsefe Üzerine*, Çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 7. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 6-22.

⁴⁴ Kindi'nin bahsetmiş olduğu duyumsama süreciyle Aristoteles'in duyumsama süreçleri arasında ciddi farklar vardır. Esasen bu farklar, duyumsama ile akli kavram safhaları arasına konulan bir iki farklı merhalededir. Fakat bu değişim genel olarak İslam Felsefesi'nin orjinal katkısı olarak kabul edilmektedir. Detaylı bilgi için bkz: Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller* (İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme), Karahan Kitapevi, Adana, 2016, ss. 481-488.

(ilk ilkeler anlamında kavrananları-kavramları) imajsız idrakle elde edebilir.⁴⁵ Şu halde filozofa göre, tekil kavram diyebileceğimiz ilk kavramların tümel/küllî olarak bilinmesi yani aklın kendi melekesiyle imajsız idraki yahut madde ve fantezi (hayal) ile ilişkisiz olarak bulunan sureti (*bağımsız bilgiyi*) bilmesi, müstefad akıl sayesinde. Nefis varlığın türlerini (*küllileri*) sürekli fiil halinde olan faal akıldan almaktadır.⁴⁶ Akıllar teorisi bağlamında kavramsallaştırmanın Kindi düşüncesinde nasıl geliştiği daha detaylı bir şekilde ele alınabilir. Ancak tezimiz açısından biz sadece bu kullanımlara işaret etmekle yetineceğiz. Buradan da anlaşılacağı üzere Kindi, *musavvire*, *suret*, *tasavvur* kelimelerini kavram anlamında kullanmaktadır. Kanaatimizce kavramların dış dünya verilerinden ilk akılla soyutlanarak elde edilenlerini tekil, faal akıl sayesinde kazanılanlarını da tümel kavram olarak yorumlamak mümkündür.

Farklı görüşler olsa da, ilk kez bilgiyi tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısma ayıran filozofun Farabi olduğu belirtilmektedir.⁴⁷ Yani Farabi kavramları tasavvur kelimesiyle karşılamakla kalmamakta, klasik mantıkta yaygınca takip edilecek bir ayrımı ilk kez ortaya koymaktadır. Nitekim filozofun bu ayrımında kavramların tasavvurat bahsinde incelendiğini belirten taksimi şöyledir:

“Bilgi iki sınıfa ayrılır: Tasavvur ve tasdik. Bu iki sınıftan her biri ya tamdır, ya noksandır. Önce söylemiş olduğumuz şeyler, bu sınıflardan her birine bizi salt bir şekilde ulaştıran hususlarla ilgiliydi. Bizde tam bilgi meydana getiren hususlar eksik bilgi meydana getiren hususlardan başka olunca ve bilgileri salt bir surette ifade eden sözler tam ve noksan bilgileri ifade etmek hususunda yeterli bulunmayınca, önce söylediklerimizin ardından tam ve eksik bilgilere mahsus olan cihetleri ele alarak yürüdük. Bu tam ve eksik olan iki bilgiden tam tasdikle –ki bu kesin bilgidir– ve tam tasavvurla – ki bu bir şeyin özünü sırf ona ait olan şekilde tasavvur etmek suretiyle tasavvur etmektir; bu, bir şeyi, onun tanımının ona delalet etmesi bakımından tasavvur etmektir- ilgili olan şeyleri açıkça söylemeye başlıyoruz.”⁴⁸

Buradan hareketle Farabi’nin tasavvurat bahsinde ele aldığı kavramları suret veya tasavvur olarak isimlendirdiği anlaşılmaktadır. Lakin tasavvuru tam ve eksik diye ayırarak kavram ve önermeye bir başka yönden de işaret etmektedir. Ayrıca, bir başka eserinde filozof, “‘dışarıdakiler’ varlıklardır. Zihindeki izler de o varlıkların

⁴⁵ Kindî, *Risâle fi'l-akl*, (nşr. Abülhâdi Ebû Rîde, Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye içinde), Kahire 1359/1950, I, 353-358, Kindi, *Akl Üzerine*, Çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, 7. Baskı, İstanbul, 2010 içinde ss. 12-13 ve 33-35.

⁴⁶ Kindî, *Akl Üzerine*, ss. 34-35.

⁴⁷ M. Naci Bolay, *Farabi ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı*, MEB Yayınları, İstanbul, 1990, ss. 5-8.

⁴⁸ Ebu Nasr el-Fârâbî, *Kitabu'l Burhân*, Çev. ve Yay. Haz., Prof. Dr. Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî'nin Şerâ'it ul-Yakîn'i*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı:30, Farabi Külliyyatı, Sayı 2, Ankara, 1990, içinde s. 63 ve s. 72, Farabi, *Kitabul Burhan*, Çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Klasik, İstanbul, 2012, s. 1. Farabi'nin bu ayrımı ayrıca *Uyunü'l Mesail* adlı eserinde de geçer bkz. Fârâbî, *Uyunü'l mesâil*, (el-Mecmû' içinde) Mısır,1325/1907, ss. 65-75 Çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 7. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, Ekim, 2010 içinde ss.117-126, s. 117, “Bilgi, Güneş'in, Ay'ın, aklın ve nefsin birer kavram olarak tasarlanması gibi sırf kavram ve ‘Gökler içiçe birer küredir’, ‘Âlem yaratılmıştır’ önermelerinde olduğu gibi bir kavramın tasdiki (önerme) şeklinde ikiye ayrılır.”.

*timsâlleridir-misalleridir.*⁴⁹ demek, gerçek varlıkların zihindeki karşılıklarını *misal* (*müsül*) olarak isimlendirmektedir. Ek olarak filozof *et-Tavti'atu Fi'l-Mantık* adlı eserinde mantık ilmiyle dilbilimi karşılaştırırken, “*Demek ki, dil bilgisinin dille ve sözlerle olan bağıntısı mantık ilminin akılla ve mâ'kullerle* (düşünülür olanlarla) *bağlantısı gibidir*”⁵⁰ diyerek ma'kuller kelimesini geniş anlamda kavramları da içerecek şekilde kullanmaktadır. Farabi ayrıca, *Kitabu'l-Burhân*'da, tasavvurlar hakkında bilgi verir; tam tasavvur ve eksik tasavvurdan bahseder. Ona göre tasavvurların en eksiği, bir şeye delalet eden tekil lafızların ve bu şekilde işlev görenlerin oluşturdukları tasavvurlardır, öte yandan tanımları oluşturan tasavvurlar tam tanımdır.⁵¹

Farabi, *Risale fi Meani'l-Akl* adlı eserinde *bilkuvve*, *bilfiil*, *müstefad* ve *faal akıl* olmak üzere akıllı dörde ayırmakta ve kavramsallaştırma sürecinde bu akılların farklı işlevlerini detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Buna göre *bilkuvve* akıl, *varlığın bütün mahiyet ve suretlerini soyutlamaya hazır ve müsait* olandır. Hatta maddede bulunan suretler ancak maddiliğinden soyutlanarak (*tecrîd*) aklileştirilirler (*kavramsallaşırlar*) ve onlar akledilirlerdir (*ma'kulattır*). Burada *bilkuvve* akılda suretler (*kavramlar*) ortaya çıkınca o, *bilfiil* akla dönüşür. Böylece kavramlar, suretlerle özdeş hale gelir.⁵² Farabi'ye göre kavramlar *bilfiil* akılda ma'kul olurlar, bu durumda *bilfiil* akıl, *bilfiil* kavram durumundaki suretleri aklettiğinde de *bilfiil* akıl *müstefad* akla dönüşür. Nitekim son olarak maddede hiç bulunmayacak olan ayrık suret, *faal* akıl sayesinde *bilfiil* akıllı *bilfiil* akıl, *bilkuvve* kavramları *bilkuvve* kavram haline getirilir.⁵³ Buradan da anlaşılacağı üzere Farabi, tıpkı Kindi gibi, her ne kadar farklı derecede olsalar da farklı akıl türlerinde *tasavvur* (kavram/tanım) *suret*, *ma'kulat* (akledilirler ve kategoriler) ve *misal/müsül* kelimelerini kullanarak zihindeki kavramlara işaret etmiştir. Son olarak İbn Sina'nın kavram için kullandığı kelimeler ve kullanımlara kısaca

⁴⁹ Fârâbî *Şerâ'it ul-Yakîn*, Çev. Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî'nin Şerâ'it ul-Yakîn'i*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı 32, Ankara, 1990 (içinde), ss. 45-62, s. 56.

⁵⁰ Fârâbî, *et-Tavti'atu Fi'l-Mantık* (Mantığa Başlangıç), Çev. Mübahat Türker KÜYEL, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı:31 Ankara, 1990 (içinde) ss. 17-31, s. 27.

⁵¹ Farabi, *Kitabul Burhan*, Çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, s. 24. Filozofun tasavvur üzerinden tanımları nasıl ele aldığı burada geçer.

⁵² Fârâbî, *Risale fi' me 'âni'l akl*, nşr. Mourice Bouyges, Dâr'ul-meşrik, Beyrut 1983, (Akıl Anlamları) Çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 7. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, Ekim, 2010 içinde ss.127-138, ss.132-133.

⁵³ Fârâbî, *Risale fi' Mea'ni'l akl*, ss. 132-133.

değinelim. İbn Sina (980-1058) *Medhal*'de mantığın yararını anlatırken, lafzın manasının zihinde canlanmasını yani kavramlaşmasını şöyle anlatmaktadır:

“Bir şey iki yönden bilinir. Birincisi sadece *tasavvur* edilmesidir. Öyle ki o şeyin ismi olup da bu isim telaffuz edildiğinde onun anlamı *zihinde temessül* eder (canlanır). Bununla birlikte orada bir doğru ve yanlış yoktur. Mesela ‘insan’ denildiğinde veya ‘şunu yap’ denildiğinde, sana söylenen bu şeylerin anlamını bildiğin zaman o anlamı tasavvur etmiş olursun. İkincisi tasavvurla birlikte bir tasdik bulunmasıdır. Mesela sana ‘her aklık arazdır’ denildiğinde sen yalnızca bu sözün anlamını tasavvur etmekle kalmaz, aynı zamanda onun öyle olduğunu tasdik edersin.”⁵⁴

İbn Sina, kavramı lafzın zihindeki tasdiksiz *tasavvuru* olarak doğruluk ve yanlışlık olmadan canlanması, *misalleşmesi* olarak kabul etmektedir. Tıpkı Farabi gibi İbn Sina da tasavvurat ve tasdikat ayrımını yapmakta⁵⁵ ve kavram kelimesi için *tasavvur* kelimesini kullanmaktadır. İbn Sina'ya göre tasavvurlar zihindedir. Her tasdik bir tasavvur içerirken, her tasavvur tasdik içermek zorunda değildir. Varlık dış dünyada ve zihinde olmak üzere ikiye ayrılır. Buna göre kavramlar ya dış dünyadan zihne alınır (*tecrîd/soyutlama-suret/musavvere*), tasavvur edilir ya da zihindekiler, zihinde bulunmaları bakımından ilişen ve dış dünyada karşılığı bulunmayan şeylerdir.⁵⁶ Ayrıca İbn Sina suret kelimesini, hem Aristoteles gibi maddenin formu olarak, hem de zihinde soyutlananlar için kullanır: “...bazen de dış dünyada var olan suret (biçim form), makul suretin (akli suret/kavram) bir şekilde sebebi olur yani dış dünyada meydana geldikten sonra akılda meydana gelir.”⁵⁷ Öte yandan o, salt kavramı nefsin tasavvur etmesi açısından ruh ilminin bir parçası olarak (*psikolojinin konusu/İlmü'n-nefs*) kabul eder⁵⁸ ve kavramsallaştırma sürecini şöyle açıklar:

“İnsana bir duyu gücü verilmiştir ve bu duyu gücünde dıştaki şeylerin suretleri resmolur. Söz konusu suretler duyu gücünden nefse geçer ve duyuda kaybolursa bile nefiste ikinci ve kalıcı olarak resmolur. Sonra bunun ardından bir kısım şeyler duyunun nefse ilettiği tarzda nefiste resmolabilir. Bunlar (a) ya duyuda resmolan şeylerdir ama duyulur durumlarından çıkıp soyutluğa dönüşmüşlerdir (b) ya da mantıkta açıklanmasına gerek olmayan başka bir bakımdan resmolunmuşlardır. O halde şeylerin bir dış dünyada varlığı vardır ve bir de nefiste varlığı vardır.”⁵⁹

Yine filozof, dil yetisiyle seste çıkanların, *nefiste olanlara* yani kavramlara delalet ettiğini, onların da ‘*eserler*’ olarak adlandırıldığını, nefistekilerin de ‘*anlamlar*’ yani ‘*nefsin maksatları*’ denilenlere delalet ettiğini, tekil bir makulün ya da kavramın doğruluk ve yanlışlığından bahsedilemeyeceğini belirtir.⁶⁰ Kısaca kavram-akıl ilişkisine

⁵⁴ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, ss. 10-11. İbn Sina her tasdik bir tasavvurla birlikte olduğunu, ancak aksinin geçerli olmadığını bildirir. İbn Sînâ, *En- Necat*, Çev.Kübra Şenel, Kabalcı Yay., İstanbul, 2012, s.11. Burada İbn Sina tasavvur/tasdik ayrımını yineler.

⁵⁵ İbn Sînâ, *II. Analitikler- Burhan*, Çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 1.

⁵⁶ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s. 17. Tümelin zihindeki hali için bkz. s. 48.

⁵⁷ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s. 62.

⁵⁸ İbn Sînâ, *Kategoriler*, Çev. Muhyittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 4.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, Çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 2.

⁶⁰ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, ss. 3-6.

de yer veren İbn Sina, “*aklın ancak akledeceği suretin meydana gelmesiyle akletmeyi*” gerçekleştirdiğini, “*akleden bu cevherin, akılsal bir sureti aklettiğinden onunla aynı olacağını ki düşünen nefsin bir şeyi aklettiğinde, bu şeyi ancak faal akılla birleşerek aklebileceğini*”⁶¹ belirtir. Öte yandan filozofa göre akli suret bazen dış dünyadan akla gelir, bazen de onun akıllar teorisi gereği önce akleden kuvvete gelerek sonra onun dış dünyada bir varlığa geçmesi söz konusudur.⁶² Yani akledilir suret, tikel nefsteki bir görünüş (heyet) olması yönünden bilgi ve kavram fertlerinden birisi kabul edilmekteyken, tümellik bu tekilerin zihindeki bütününe işaret eden genel kavram olmaktadır ve tümel de sadece zihinde vardır.⁶³

Görüldüğü üzere kavram kelimesi geleneğimizde *mefhum*, *suret*, *tasavvur*, *ma'kul* yani akledilir, *zihindeki misaller*, lafızların *zihindeki misalleri*, *temsilleri* ya da *manası* şeklinde Kindi, Farabi ve İbn Sina’dan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. İlk dönem Arapça sözlüklerde bu kelimelerin detaylı açıklanmadığı ve fakat sonraki dönem ıstılahi sözlülerde daha kapsamlı hale geldiği göz önüne alınırsa, öncelikle İslam mantıkçılarının ve filozoflarının metinlerinin ve onların kullanımlarının terminolojinin gelişmesine katkı sağladığı söylenebilir. Öte yandan bu kullanımların özellikle Darülfünun döneminde yabancı kelimelerle olan karşılıklı kullanımları çeşitlenmiş, kullanımlarda karışıklıklar meydana gelmiş ve Babanzâde gibi önemli isimler tarafından bu karışıklık çözümlenmek istenmiştir. Nitekim Kindi’nin IX. yüzyılda yaşadığı göz önüne alındığında, bizleri Antik Yunan’a ve bu dildeki kullanımlara kronolojik olarak daha da yaklaştıracak olan Latince kelimelerin incelenmesinin önemi tekrar ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle kavram kelimesinin Antik Yunan’daki karşılıklarına ulaşmak için, kelimenin İngilizce ve Latince kullanımlarını inceleyelim.

1.1.2 Miladi İlk Yüzyıllar ve Ortaçağda Kavram Terimi ve Kullanımı

Kavram kelimesinin miladi ilk yüzyıllardan başlayarak Ortaçağ’a kadar uzanan Latince bir başka gelişimi ve kullanımı söz konusudur. Nitekim bu kullanım, günümüzde İngilizce ve Fransızca kavram kelimelerinin de kökeni sayılabilir. Bu nedenle öncelikle *notion* ve *concept* kelimelerinin Latince kökeni üzerinde kısaca

⁶¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, Çev. Ali Durusoy, Muhyittin Macit, Ekrem Demirli, Lîtera Yayıncılık, İstanbul, 2005, ss. 161- 163.

⁶² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 165.

⁶³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, Çev. E. Demirli- Ö. Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014, s. 538. Tümel tartışması için bkz. ss. 533-550.

durmak gereklidir. *Notio* (a concept or idea), çoğulu *nôtiônîs* olan bu kelime, *nosco* + *tio* kelimelerinin birleşmesinden meydana gelmektedir.⁶⁴ *Notio* kelimesi, *nôscere* yani bilmek (to know) kökünden türemiştir.⁶⁵ Sözlüklerde *notio* (*nosco*), bir şeye alışma, ondan haberdar olma (*becoming acquainted*), birini tanıma (*a making one's self acquainted with a person*) (eş anlamlıları: *cognitio*: kavrama/bilişsellik, *perceptio*: algılama) gibi anlamlara gelse de daha çok bir *idea* (*idea*), kavrama (*conception*), bir şeyin *nosyonu* (*a notion of thing*) gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁶ Öte yandan Latince *concept* kelimesi, *con-capere* kökünden gelir ve *to catch*/yakalamak, *seize*/kavramak, *take*/almak, *hold*/tutmak anlamına sahiptir. Kelimenin kavranılan şey (fetüs'ün rahimde kavranması gibi), zihinsel kavramlar veya ideler, derece ya da kapasite ölçümü gibi kullanımları vardır.⁶⁷ *Conceptus* (*concupio*) kelimesi de toplama (*collecting*) bir araya getirme (*gathering*), alma (*taking*) yakalama (*catching* ve *hamile kalma* (*conceiving pregnancy*) kökünden gelir ve bir şeyin zihinde kavranması (*a conceiving in the mind*), bir düşünce (*thought*) ve amaç (*purpose*) gibi anlamları vardır. Aynı şekilde *conceptio*, bir tür kavrayış (*a comprehending*) demektir. Benzer şekilde *concepto*, algılamak (*to conceive*), hamile kalmak (*become pregnant*) ve zihinde kavramak (*to conceive in mind*) anlamlarına gelir. *Conceptionalis*, kavramayla ilgili olan (*pertaining to conception*) şeklinde sözlükte tanımlanır.⁶⁸ *Notio* bu anlamda, haberdar olmak/tanımak/alışmak ve araştırmak (*acquittance/examination*) anlamlarında da kullanılır.⁶⁹

Kavram kelimesi için Latince yazılarda uzun süre bu iki kelimenin kullanıldığı bilinmektedir. Özellikle Skolastik dönemde *concept* kelimesi *fikir* (*idée*) ve *notion* kelimelerinin karşılığı olarak metinlerde yer almıştır.⁷⁰ Peki, *concept* ve *notio* kelimeleri bizi felsefe tarihinde nerelere kadar götürebilir? Ya da *concept* ve *notio*'nun doğrudan zihindeki kavramlara işaret etmek üzere Platon ve Aristoteles'teki karşılıkları veya yakın kullanımları nelerdir?

Kavram kelimesinin *notio/notion* ve *conceptum/concept* şeklindeki ilk kullanımları için pek çok filozof sayılabilir. Ancak biz bu kelimelerin Aziz Augustine

⁶⁴ Bkz. "notio" maddesi, Ed. G. M. Lee, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford University Press, UK, 1968, s. 1192.

⁶⁵ Bkz. "notio" maddesi, Ernst Klein, *Etymological Dictionary of the English Language*, Elsevier Publishing Comp., Amsterdam/ Hollanda, 1966, 1. Cilt, s. 570.

⁶⁶ Bkz. Latince –İngilizce online sözlük <http://athirdway.com/glossa/> ve ilgili maddeler. 17.03.2017.

⁶⁷ Bkz. "concept" maddesi, Ed. G. M. Lee, *Oxford Latin Dictionary*, s. 327.

⁶⁸ Bkz. Latince –İngilizce online sözlük <http://athirdway.com/glossa/> ve ilgili maddeler. 17.03.2017

⁶⁹ Michiel de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Ed. Alexander Lubotsky, Brill, Vol. 7, Leiden/Boston, 2008, s. 401.

⁷⁰ Bkz. "Concept" maddesi, İsmail Fenni Ertuğrul, *Lûgatçe-i Felsefe, Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 83.

(M. 354-430), Thomas Aquinas (M. 1225-1274) ve Ockhamlı William (M. 1300- 1349) tarafından kullanıldığını belirterek bu isimlerin kelimeye yükledikleri anlamlar hakkında kısa bilgi verelim. Weitz, Augustine'nin *Tanrı, yaratma, zaman, hafıza, iyi, kötü, madde, bilgelik* vs. gibi pek çok kavramı kendi dilinde *notio* olarak isimlendirdiğini belirtmektedir.⁷¹ Filozofun *notio* terimini kendi felsefesinde kullanışı, sözlüklerdeki genel soyutlamacı (*abstractionist*) kavram tanımından farklılıklar göstermektedir. Augustine'ye göre *notio*, ilahi bir kökene sahiptir. Filozofa göre Tanrı, *Tanrı* kavramını (*notio*) insan zihnine yerleştirmiştir (*implanted*). Yani *notio*, Tanrı'nın verdiği doğuştan gelen bir tür zihni varlıktır (*innate mental entity*) ve bu *notio* sayesinde kişi Tanrı'yı bilmektedir. Doğuştan kendisine verilen (*implanted/yerleştirilmiş*) *Tanrı* kavramı sayesinde kişi, bu kavramı kullanarak çıkarımlar (*inferences*) yapmaktadır. Filozofa göre deneysel tecrübeden soyutlanmış gibi gözüken pek çok kavram, aslında doğuştan verili olan *Tanrı* kavramından hareketle yaptığı akli çıkarımlar sayesinde, zihni bir işlem sonucunda elde edilmektedir. Yani kişi *Tanrı* kavramı sayesinde, ona kıyasla ve ondan yapılan çıkarımlarla diğer kavramlara ulaşabilmektedir.⁷² Fakat nihai analizde Augustine'ye göre kavram/*notio* insan zihnine metafizik bir gerçeklik (*entity*) tarafından mühür gibi basılarak yerleştirilmiştir.⁷³

Öte yandan *concept/conceptio* teriminin kavram manasında literatürdeki ilk kullanımı Boethius'a (M.S. 480-525?) kadar uzanmaktadır. Fakat bu kelimenin ağırlıklı kullanıldığı dönemin Ortaçağ felsefesi olduğu işaret edilir. Ortaçağ'da Ockhamlı William, tıpkı Boethius gibi, kavram için *conceptio* kelimesini kullanmıştır ve terim olarak *conceptum*, her iki filozofun düşüncesinde bir konu, nesne ya da objenin zihin tarafından kavranmasını (*something conceived*) belirtir. Bu filozoflara göre kavram, eşyanın akılda (*in the mind*) kavranılarak temsil edilmesidir. Yani hem Boethius, hem de Ockham bu manada *conceptio* kelimesini, kavram (*concept/begriff*) manasında

⁷¹ Morris Weitz, *Theories of Concepts, A History of Major Philosophical Tradition*, Routledge, London and New York, 1988, s. 35.

⁷² Morris Weitz, *Theories of Concepts, A History of Major Philosophical Tradition*, ss. 34-42. Weitz, Augustine'ye göre zaman kavramının Tanrı'nın zamansız, ezeli ve ebedi oluşundan hareketle kişinin kendisinin yaptığını ve bunun deneysel yani tecrübeden soyutlanarak elde edilmediğini dile getirir.

⁷³ Boethius (480-525?), tıpkı Augustine gibi ilahi aydınlanmayı, Platoncu yeniden hatırlama gibi kullanarak, zihindeki kavramların Tanrı'nın ışığıyla, kişinin içinde gerçekleşeceğini ve hakikatin bilgisinin bu sayede bilinebileceğini söyler. Bkz. Boethius, *The Consolation of Philosophy*, Tr. V. E. Watts, Penguin Books, Great Britain, 1979, s. 22.

kullanmış, kavramı da eşyanın zihindeki soyutlanmış temsilleri şeklinde tanımlamıştır.⁷⁴ Benzer şekilde Thomas Aquinas, *conception*, *conceiving* ve *concept* kelimelerini felsefi anlamda kavramlara işaret etmek için kullanan bir başka filozoftur. İlk kez Aquinas, *conception* yani zihnin kavramasını (*conceptio*) kavranan şeyden (*the thing understood*) ayırır çünkü kavranan şey filozofa göre zihindedir oysa bazen kavranan obje zihnin dışındadır. Ayrıca filozof, zihnin kendileri aracılığıyla kavradığı akledilir türlerden de (*intelligible species*) kavramı ayırır, çünkü akledilebilir türler aklın kendileriyle işlemini gerçekleştirdiği sebeplerdir. Kavram, aktif akıl (*entelektin*) kendi eylemi olan kavrama fiilinden de farklıdır, zira kavrama eylemin adıdır ve onun sayesinde bir şey kavranılmaktadır. Çünkü filozofa göre aktif akıl (*entelekt*) zihnin kendisi aracılığıyla bir şey formlar ve bu onun eyleminden farklıdır. Bu nedenle zihinde kavranan, yani kavram sadece kendisi aracılığıyla kavrandığı objeye işaret eder.⁷⁵ Nihayet, bu filozoflara göre kavram, eşyadan zihnin duyular ve algılar yardımıyla soyutlayarak zihnileştirdiği bir tür soyutlamalar olarak karşımızdadır.

Augustine'nin Miladi 354-430 ve Aquinas'ın 1225-1274 yılları arasında yaşadığı hatırlandığında *notio* ve *concept* kelimelerinin henüz Platon ve Aristoteles dönemine kadar geriye gitmediği anlaşılmaktadır. Buradan hareketle, Latince kökeniyle *notio* kelimesinin *conceptio* kelimesinden daha önce kavram için kullanıldığı; *concept* kelimesinin ise daha çok XIII. yüzyıl ve sonrasında Latince kökeniyle felsefeye girdiği yahut daha yoğun kullanıldığı söylenebilir.

Burada kavramların ontolojisine dair iki farklı yaklaşımın izlerine işaret etmek gerekir. Nitekim kavramın zihne, aşkın bir gerçeklikten ya da kaynaktan verilmesi ve doğal dünyadan zihnin, eşyanın suretlerini soyutlayarak zihnileştirmesi, kavramlar hakkında dikkat edilmesi gereken bir ayrımdır. Augustine daha çok zihne kavramın (*notio*) adeta mührün basılması gibi yerleştirilmesini yani verilmesini ifade eder; Aquinas ise daha çok aklın kendisinin yetileriyle maddedeki formu soyutladığını dolayısıyla kavramların soyutlamalarla (*abstraction*) elde edildiğini belirtir. Öte yandan William, daha çok kavramların isimlerden ibaret olduğunu (*nominalist*) iddia ederek,

⁷⁴ Christoph Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, Walter De Gruyter GmbH, Berlin/ Boston, 2012, s. 15.

⁷⁵ Morris Weitz, *Theories of Concepts, A History of Major Philosophical Tradition*, ss. 43-44. Weitz bu ayrımı Thomas Aquinas'ın *De Potentia* adlı eserinin q. 8, a 1 numaralı fragmanına işaretleyerek ortaya koyar. Öte yandan Thomas Aquinas'ın kavram teorisi oldukça kapsamlı ve detaylıdır. Biz sadece kendi dönemindeki kavram kelimesini yerine kullandığı *concept* kelimesinin kullanımına işaret etmekle yetindik.

kavramlara soyutlanarak ya da verilerek nispet edilen gerçeklik konusunda diğerlerinden ayrışır. Nitekim kavramların aşkın bir kaynaktan verilmesi ya da duyumsanandan soyutlanarak elde edilmesi yaklaşımları, İslam felsefesi geleneğinde de doğal suretlerin soyutlanarak zihnileştirilmesi ve faal akıldan tümel olarak zihne kavramların verilmesi durumlarıyla benzerlikler göstermektedir ve hatta buna göre İslam düşüncesindeki yaklaşımın bir tür uzlaşım olarak değerlendirilmesi de mümkündür.

Şimdi de Antik Yunan'daki kavram kelimesi ve yakın kullanımlarının incelenmesine geçelim. Yunanca sözlüklerde pek çok kelimenin kavram kelimesi yerine kullanıldığı görülmektedir. Bu aşamada genel olarak kavram anlamında kullanılan kelimelerin Yunanca'daki karşılıklarının tespit edilmesi, kavram (*concept/notion*) kelimesinin Antik Yunan'dan günümüze kadar uzanan terminolojik değişimini ortaya koymak bakımından oldukça önemlidir. Bu konuda İngilizce'de yapılan bazı çalışmalar, öncelikle kavram kelimesinin Antik Yunan felsefesindeki kullanımlarına dair önemli tespitlere yer vermekte, kavram kelimelerinin Yunanca'dan Latince'ye, sonrasında İngilizce, Almanca ve Fransızca'ya geçişine dair bilgiler vermekte ve son olarak kavram (*concept*) kelimesinin günümüzdeki kelime anlamı ve kullanımlarına dair önemli bağlar kurmaktadır. Tezde kullanılan kaynakların Türkçe ve İngilizce olmaları nedeniyle doğrudan ulaşılamayan Yunanca karşılıkları bu manada özellikle kavram kelimesi üzerinde çalışan Christoph Helmig'in eserinden faydalanılarak ortaya konmuştur. Sonrasında Antik Yunan'daki bazı filozofların bu eşdeğer kelimeleri kullanışları detaylı analiz edilmiştir.

1.1.3 Antik Yunan'da Kavram Terimi ve Kullanımı

Antik Yunan düşüncesinde kavram yerine kullanıldığı düşünülen kelimeleri Helmig şöyle sıralamaktadır: *axiôma* (Syrianus ve Proclus'da bilimin aksiyomlarının doğuştanlığı-*innate* anlamında), *archê* (Aristoteles, *İkinci Analitikler* II 19'da geçer, protai archai of syllogism), *eidos/genos* (Yeni Plâtoncularda ruhun doğuştan gelen bilgisi –logoi ya da logoi ousiôdes- aynı zamanda ruhtaki formlar -eide en psuchei- anlamında), *ennoia* (Platon, *Phaedo* 73c ve *Philebus* 59d de geçer), *koinai ennoiai* (Proclus'ta common notions ve işlevleri), *epinoia* (yalın kavramlar- bare notions- psillai epinoiai anlamında), *noéma* (Platon, *Parmenides* 132bc; Formların düşünce-thought

olup olmaması anlamında kullanılır), *logos* (ve *logoi*, Plotinus sonrası ruhun doğuştan gelen bilgisi anlamında), *katholou* (maddedeki form, ruhtaki tümel kavram), *katholou logoi* (Syrianus düşüncesinde tümel kavramlar için kullanılır), *koinon* (eşyadaki ortak element, maddedeki form, ruhtaki soyutlanarak elde edilmiş tümeller), *lekton* (lekta, kavramlar-concepts manasında), *prolepsis* (sadece Stoacılar da ön kavramlar; preconception anlamında). Ayrıca Helmig, bu kelimelerin Yunanca sıfatlar olan doksa manasında *doxastos/doxastikos*, sonradan oluşan, orijin itibarıyla sonradan gelen, soyutlanmış olan (*abstracted*) manasında *husterogenês*, özsel olan anlamında *ousiôdês* ya da bir kavramın doğasına sahip olmak anlamında *ennoématikos* gibi eklerle de kullanılarak kavram manasında kullanılabileceğini belirtmektedir.⁷⁶

Özellikle bunlar arasından *énnoia*⁷⁷ (*koinai énnoiai*), *logos*⁷⁸ ve *katholou* terimlerini öne çıkartan Helmig'e göre, *katholou*, kelimenin geniş manasında tümel kavram (*universal*) olarak Aristoteles tarafından kullanılmıştır.⁷⁹ Günümüzdeki bazı diğer çalışmalar, Antik Yunanca'da sözlükte 'genel olarak' manasında kullanılan bir zarf olan *katholou*'nun başında belirlilik ekiyle birlikte (*ta katholou*) Aristoteles tarafından ıstılahi anlamda tümel için kullanıldığını kabul ederler. Fakat Aristoteles'in bu kelimeyi farklı eserlerinde çeşitli şekillerde kullanmasından dolayı, *ta katholou*'nun ne tür bir içeriğe sahip tümellik fikri için kullanıldığı konusunda ayrışır.⁸⁰ Her ne kadar bu ayrışma mevcutsa da, filozofun *katholou* veya *ta katholou* kelimelerini tümele işaret etmek için kullandığı noktasında bir ittifak söz konusudur.⁸¹ Öte yandan Helmig, Platon'un *énnoia* kelimesini kavram anlamında kullandığını, fakat özellikle Stoacılar'ın bu terimden daha sık faydalandıklarını; Plotinus ve sonrasında özellikle Yeni

⁷⁶ Christoph Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, ss. 14-15 ve ilgili dipnotlar.

⁷⁷ Bkz. *Ennoia* (έννοια) maddesi, "kavrama, algılama, anlayış, ızan; düşünce, fikir; sağduyulu, akıllı selim; akıl, zekâ", Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 241.

⁷⁸ Bkz. *Logos* (Λόγος) maddesi: Bu kelime sözlüklerde şu anlamlarda kullanılmaktadır: söz, sözcük; özdeyiş, atasözü, mesel, örnek, misal, vaat, sözverme, bahane, uydurma, neden, delil, kanıt, söz etme, bahsetme, anma, zikretme, söylenti, rivayet, şayia, konuşma, görüşme, tartışma, felsefi tartışma, öykü, hikâye, fabl, düzyazı, nesir halinde kompozisyon, söylev, nutuk, eser, yapıt, edebiyat, yazın, akıl, us, zekâ, sağduyu, akliselim, kanı, düşünce ve açıklama, Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 402.

⁷⁹ Christoph Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, ss. 14-15. Aristoteles *İkinci Analitikler* adlı eserinin son kısmında (II, 19) ilk ilkelerin nasıl elde edileceğini tartışmaktadır. Burada duyularla başlayan algı verilerinin ruhta bir bütüne (*tümele*) yani tümel kavrama ulaşana dek nasıl bir süreçten geçtiğini belirtir. Türkçe eserlerde farkına varamadığımız bütüncül, Yunanca orijinalinde tümel kavram manasında *katholou* kelimesiyle ifade edilir. Aristoteles, *İkinci Analitikler*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul, 1989, ss. 134-136.

⁸⁰ Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller, (İbn Sina Eksenli bir Çözümleme)*, s. 85. Bu tartışma, tümelliğin hangi muhtevaya söyleneceği konusundadır.

⁸¹ Morris Weitz, *Theories of Concepts, A History of Major Philosophical Tradition*, ss. 20-21.

Platonculukta doğuştan gelen bilgi (*innate knowledge*) anlamında *logoi* (*reason-principle*) kelimesi kullanılırken, Orta dönem Platonculuk'ta ruhun doğuştan getirdiği içerik (*innate content of the soul*) anlamında tekrar *énnoia* kelimesini kullandıklarını ve bunun Latince karşılığının *notio* kelimesi olduğunu ekler.⁸² Fakat kelimenin Yunanca'dan Latince'ye geçişi hakkında bilgi vermez. Şu halde, *énnoia* kelimesinin Latince kullanıma nasıl girdiği anlaşılmalıdır.

Sözlükte *énnoia* (ἔννοια, İng. *Concept*, Lat. *conceptus*, *notion*, *notitia*, Osm. *mefhum*) kavram demektir ve “bir düşünce: niyet, tasarı; *ennoéô*; bir şey hakkında düşünmek, aklında olmak, düşünüp taşınmak, irdelemek, uzun boylu düşünmek: düşünceli olmak, kaygılı endişeli olmak, anlamak, yapmaya niyetlenmek, tasarlamak, planlamak icad etmek (Lat. *excogitare*)”⁸³ gibi anlamlara gelmektedir. *Énnoia*'nın (*notion/concept*) ayrıca düşünme eylemi (*act of thinking*), yansıma (*reflection*), ve biliş (*cogitation*) kelimeleri şeklinde İngilizce karşılıklarına da işaret edilmektedir.⁸⁴ Ayrıca, bu kelimenin özellikle Stoacı bilgi anlayışına göre boş zihinle (*tabula rasa*) dünyaya gelen insanın, duyular aracılığıyla imgeler (*phantasia*) elde ettiği ve kavraması için (*katalepsis*) bu verilerin akla sunulduğu, şayet bu veriler zihin tarafından kavranarak saklanırsa onların *énnoiai* haline geldikleri, formal eğitim olmadan kendiliğinden ortaya çıkanlarına ‘ön-kavrayışlar’ (*prôlepsis*) denildiği ve diğer bazılarının ise formal eğitimle ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Fakat Stoacılara göre *énnoiai* salt kavramdır ve kavramlar zihnin içinde olduklarından zihin dışı bir varlığa sahip değildir. Buna göre, doğuştan olmamakla birlikte bunların bir kısmının yani doğal olarak kazanılmış olan *prôlepsis*'le, ‘ortak kavramlar’ olarak gösterilen *koinai ennoiai* (Lat. *notiones communes*) doğruluk ve hakikat kriteri olarak oldukça önemli iş görmektedir.⁸⁵

Nihayet Platon'un *Timaios*'ta (47a) zamanı kavramak için *khronu ennoia*, *Philebos*'ta (59d) *ennoyais* şeklinde ve *Phaedrus* (73c) da geçen tekil bir düşüncenin tersi (*labein*) olarak bir idea formlamak (*to form an idea*) manasında kullandığına işaret

⁸² Christoph Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, ss. 14-15.

⁸³ Bkz. “*énnoia*” maddesi, aynı yerde şu bilgiler yer alır: Stoacı bilgi anlayışına göre boş zihinle (*tabula rasa*) dünyaya gelen insan, duyular aracılığıyla imgeler (*phantasia*) elde eder ve kavraması için (*katalepsis*) bu veriler akla sunulur. Şayet bu veriler zihin tarafından kavranarak saklanırsa *énnoiai* haline gelirler. Formal eğitim olmadan kendiliğinden ortaya çıkanlarına ‘ön-kavrayışlar’ adı verilir (*prôlepsis*), diğer bazıları ise formal eğitimle ortaya çıkarlar. Fakat *énnoiai*, salt kavram olarak kabul edilir, zihnin içinde olduklarından zihin dışı bir varlığa sahip değildir, Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 103.

⁸⁴ Bkz. “*énnoia*” maddesi, Henry George Liddell - Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon/Oxford University Press, USA, 1996, s. 570.

⁸⁵ Bkz. “*énnoia*” maddesi, Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 103.

edilen⁸⁶ bu kelimenin, yukarıda Stoacıların kullandığı ön kavrama manasına gelen Yunanca *prôlepsis* ile birlikte Latince'ye aktarımının Cicero (M.Ö. 106-43) tarafından yapılmıştır. Cicero, Latince *notio* (notion) kelimesini Yunanca'daki hem *ennoia* hem de *prôlepsis* (previous conception) kelimesinin karşılığı olarak, ikisini de kapsayacak şekilde çevirmiş ve kullanmıştır.⁸⁷ Şu halde Helmig'in detaylı açıklamalarına doğrudan eklemeyeceği kelimelerin Yunanca'dan Latince'ye geçişi de böylelikle ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, Cicero'nun M.Ö. 106-43 tarihleri arasında yaşadığı göz önüne alınırsa, Yunanca'dan Latince'ye kavram kelimesinin ancak bu dönemlerde çevrildiği, en azından bu geçişte Cicero'nun etkili olduğu söylenebilir.⁸⁸ Dahası, önce Latince *notio* sonra diğer Batı dillerinde ve bu kökten gelen *notion* kelimesinin hem Platoncu anlamda doğuştan gelen, hem de Stoacı anlamında formel eğitim olmadan elde edilen kavram manasında bir kavramsal statüyü ima ettiği sonucu çıkarılabilir. Nitekim yukarıda kısaca değindiğimiz Augustine'nin kavram kelimesi için *notio*'yu kullanması ve buna kavramın Tanrı yani insanüstü bir kaynak tarafından insana, insan zihnine yerleştirmesi (*transplantation*), aktarılması şeklinde bir anlamı milattan hemen sonra eklemesi, Cicero'nun çevirisindeki anlamla da paraleldir. Son olarak, Antik Yunan'daki farklı okullarda sözlükte işaret edilen *ennoia* kelimesi kullanımları arasında *ortak kavram* (the common notion), *genel ideler* (general ideas), *kavram* (notion), *bir şekil biçimlendirmek* (form a design), *birinin kafasına bir fikir koymak* (put an idea to one's head), *iyi duyum* (good sense), *daha iyi yargı* (better judgement), *bir kelimenin anlamı* (sense of a word) ve son olarak *sözün karşısı manasında düşünce* (thought/diction- lexis) anlamları da dikkate alınırsa, *ennoia* kelimesinin hem kavram, hem tümel, hem insan zihnindeki ortaklıklar, hem yargı hem de kelimenin manası anlamında, kavramın farklı türleri, zihin durumları ve dilsel kullanımın işaretleri olarak geniş manada kullanıldığı ortadadır.⁸⁹ Kesin olmamakla birlikte, *ta katholou* kelimesinin *epagoge* yani tekillerden hareketle tümele ulaşmayla olan bağının soyutlamacılıkla ilişkisi hatırlanırsa, Aristoteles'in *ta katholou* ile soyutlamayla elde edilen tümel manasındaki kullanımının, *abstract* yani soyutlamayla elde edilen *conceptus/concept* kelimesiyle bağlantılı

⁸⁶ Bkz. “*énnoia*” maddesi, Henry George Liddell & Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, s. 570.

⁸⁷ Bkz. “*notio*” maddesi, G. M. Lee, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford University Press, UK, 1968, s. 1192. Bkz. “*notio*” maddesi, Ernst Klein, *Etymological Dictionary of the English Language*, s. 1057.

⁸⁸ Cicero'nun Aristoteles'in kullandığı felsefi ve mantıki terminolojiyi de Latinceye çevirdiği bilinmektedir. Mesela Grekçe *eidosun* karşılığı olarak *species* kelimesi buna örnektir. Bkz. Rufus Suter, “Aristotle and the Scientific Method”, *The Scientific Monthly*, Vol. 49, No.5 (Nov., 1939), pp.468-472, s. 469.

⁸⁹ Bkz. “*énnoia*” maddesi, Henry George Liddell & Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, s. 570.

olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Nitekim Platoncu doğuştan gelen kavram/tümelin (*ennoia*) *notion* ile Aristotelesçi soyutlamacı kavram/tümelin (*ta/katholou*) *concept/conceptus* kelimeleriyle tam olarak karşılanıp karşılanamayacağı yine sonraki dönem filozofların bu kelimelere teorik olarak kazandırdıkları anlamlarla teyit edilmelidir.

Buraya kadar, kavram kelimesinin geçmişle olan bağı, kısaca tarihsel bir arka plan sağlamak adına ele alınmıştır. Sonuç olarak, kavram/mefhum (*concept/begriff*) kelimesinin Platon (*ennoia*) ve Aristoteles'te (*ta/katholou*) aradığımız karşılıklarını günümüzden Antik Yunan'a kadar uzanan bağlantısını, kelimenin Miladi ilk yüzyıllar ve Ortaçağdaki kullanımları üzerinden (*notio/notion*, *concept/conceptus*) ve Yunanca'dan Latince'ye çevirileriyle birlikte (*ennoia/prolepsis: notio*, *ta katholou/conceptus: concept*) ortaya koymaya çalıştık. Buradan hareketle, kullanım ve etimolojik tahlillerimize katkı sağlayarak, Platon ve Aristoteles'in hemen öncesindeki kavramsal düşüncenin gelişimine işaret etmek için kısaca Antik Yunan filozoflarının görüşlerine içerik bakımından yer verelim, sonrasında Platon ile araştırmamıza devam edelim.

1.2 ANTİK YUNAN'DA KAVRAMSAL DÜŞÜNCENİN TARİHSEL GELİŞİMİ

Kavram kelimesinin Antik Yunan'daki karşılıklarının analizinden sonra Platon ve Aristoteles öncesinde felsefenin seyrini belirleyen temel problemlere de işaret etmek konumuz açısından gereklidir. Zira görüldüğü üzere kavram kelimesi için ortak ve yaygın kullanılan bir kelime yok gibidir. Aksine, bireysel yahut ekollere göre şekillenen kavram kelimesine yakın anlamlar içeren çeşitli kullanımlar dikkatleri çekmektedir. Bu dönemdeki temel tartışmaların, değişim problemi odağında şekillendiği söylenebilir. Filozofların çeşitli kavram kullanımları, kendi ontolojilerinden hareketle anlaşılabilir. Kavram tartışmaları da söz konusu dönemdeki filozofların felsefelerinin merkezindeki bu kelimelerin analiz edilmesiyle başlatılabilir. Mesela bunlardan *arkhe*⁹⁰ kelimesi,

⁹⁰ Bkz. “*Arkê*” maddesi, *Arkê* kelimesi sözlükte şu anlamlara gelmektedir: “Başlangıç, hareket noktası, ilke, nihai ana madde (Alm. *Urstoff*) tanımlanamayacak nihai ilke. (baş, başlangıç, ilk neden, kök, köken, orijin, ilk ilke, ana öge, en temel unsur, nüve, en yüksek güç, kudret, egemenlik, hâkimiyet, iktidar.” Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çev. Yay., Haz. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004, s. 50

Doğa filozoflarında su⁹¹, ateş⁹², hava⁹³, toprak gibi fiziki varoluşun temel maddesi anlamında (*Urstoff*⁹⁴), varlığın tümel açıklaması için kullanılan bir terimdir.⁹⁵

Doğa filozofları *arkhe* terimiyle eski varlık⁹⁶ ve kozmoloji⁹⁷ görüşüne dayalı açıklamalar yerine, oluşun ve varlığın insan zihninin çabasıyla tutarlı, rasyonel⁹⁸ ve sistemli olarak anlaşılmasını amaçlamışlardır. Bu yöntemle onlar, bilimsel olarak kozmosun açıklamasını⁹⁹ yapmaya çalışmış, mitolojik¹⁰⁰ öğretiler yerine mantıksal olarak tutarlı, objektif, kavrama dayalı bir bilme¹⁰¹ etkinliğine ulaşarak felsefi bir dili¹⁰²

⁹¹ Gareth B. Matthews “Thales” Maddesi, Ed. Ted Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford Uni Press, Oxford, 1995, s. 869. Thales (M.Ö. 625/4-545/6), İonia okulunun kurucusu kabul edilir ve ona göre “su, maddi her şeyin prensibidir”. Walter KRANZ, *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, 2. Baskı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994 ss. 27-29. İlk Yunan fizikçi, eşyanın doğasını araştıran, gökyüzü olaylarıyla ilgilenen, astronom, mühendis, devlet adamı olarak bilinen Thales ile birlikte daha rasyonel bir evren anlayışına geçilmiştir. G. S. Kirk - J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, 2th Edition, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, ss. 74-76, 87-88. D. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, 6. Baskı, YKY, İstanbul, 2015, s. 23. Laertios ayrıca Thales’e göre evrenin canlı ve daimonlarla dolu olduğunu söylediğine işaret eder. Bir diğer ifadeyle, hala mistik kabul edilebilecek unsurlar barındırmaktadır. Bkz. Su (*Substratum all nature*), Anton Dumitriu, *History of Logic*, Vol. Abacus Press, Tunbridge Wells, Kent, 1977, 1, s. 70.

⁹² John Burnet, *Early Greek Philosophy*, 2nd Edition, Adam and Charles Black, London, 1908, s. 149. Fragman 36: “God is day and night, winter and summer, war and peace, surfeit and hunger; but he takes various shapes, just as fire, when it is mingled with spices, is named according to the savour of each”.

⁹³ D. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 68. Aneksimenes (M.Ö.585/528), ilke olarak havayı, sonsuzluğu zikredilmektedir. Frederik Copleston, *A History of Philosophy*, Volume 1 Greece and Rome, Burns and Oates, Great Britain, 1946, ss. 24-27.

⁹⁴ F. Copleston, *A History of Philosophy*, Volume 1, s. 24. Arkhe’nin Almanca karşılığı ve kullanımı olarak Copleston *Urstoff* kelimesini vermektedir. Varlığın kendisinden oluştuğu düşünülen ilk madde, ilk ilke anlamında kullanılır. W. T. Jones, *Klasik Düşünce, Batı Felsefesi Tarihi*, Cilt 1, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006, s. 50 Arkhe maddesinde yazar, *Urstoff*’u arkhenin Almanca karşılığı olarak kullanır. Bu kelimenin Norveç kökenli olduğu iddiası da vardır bkz. G.Skirbek - N. Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrah Akbaş- Şule Mutlu, 4. Baskı, Kesit Yayınları, İstanbul, 2011, s. 23 ve 50. Sonuç olarak kelimenin her iki dile ait olduğuna dair kaynaklar yer alsa da, *Urstoff*’un *arkhe* kelimesinin karşılığı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

⁹⁵ G. Skirbek - N. Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 21. F. Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çev. Nusret Hızır, 2. Basım, Kambalçı Yay., İstanbul, 1992, s. 27.

⁹⁶ Dünyanın doğuşu ve eski varlık biçimi üzerine var olan eski öğretileri için bkz. W. Kranz, *Antik Felsefe*, ss. 11-17. Eski varlık anlayışı, Tanrılar, yarı kutsal varlıklar, insanlar gibi farklı türdeki varlıkların tutarsız, mantıksız olan destansı ve mitsel öğretileriyle şekillenmekteydi.

⁹⁷ F. Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. 1, ss. 13-21. “Kozmos” Maddesi: kozmos, duyulur ve algılanır evren (lat. *mundus sensibilis*) ses, düzen ve görülebilir fiziki âlem F. E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 201.

⁹⁸ Hajime Nakamura, *A Comparative History of Ideas*, Kegan Paul Inter., London & New York, 1990, s.73.

⁹⁹ Bu dönem hakkında Ahmet Cevizci şöyle söylemektedir: “Felsefe Yunanlılarda dini korkudan yavaş yavaş doğanın ilkeleri ve öğeleriyle ilgili meraka doğru bir geçişin ürünü oldu. Ama Yunanlılar geniş toprakları terk edip, kentlere giderek daha belirgin bir biçimde yoğunlaşmaya başladıkça, ilgi doğadan toplumsal yaşama kaydı... Kozmolojik spekülasyon yerini parça parça moral ve politik teorileştirmeye bıraktı ve Sokrates’le sofistlerin adeta bir hazırlık niteliği arz eden bölük pörçük sorgulama ve tartışmaları Platon ve Aristoteles’in görkemli pozitif inşalarına dönüştü.” Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihine Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 11.

¹⁰⁰ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, ss. 17-19. Burada 10, 11 ve 12 numaralı fragmanlarda yazar, Mısır havzasında gelişen varlık, ilk ilke, dört ana madde, ruhun ölümden sonra başka bir hayata geçmesi vs gibi felsefi görüşlerin var olduğunu belirtse de, felsefi düşüncenin iki başlangıcından 13. Fragmanda bahseder ve bu başlangıçları Anaksimandros ile Pythagoras’a atfeder. Ancak daha öncesinde varlığa, tanrıya dair açıklamalarla insani özelliklerin atfedilmesini felsefi olarak görmez. Bu nedenle tezimiz açısından kavramsal düşüncenin ontolojik temeli soruşturması, mitsel açıklamalara dayalı kabul edilen kısımlara sadece işaret etmekle yetinecektir.

¹⁰¹ John Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 1.

kurgulamak istemişlerdir.¹⁰³ Kanaatimizce bu yönüyle arkhe terimi felsefi anlamda ortaya koyulmuş ilk maddi içerikli kavramsallaştırma çabası olarak anlaşılabilir.¹⁰⁴

Öte yandan varlığın ana ilkesinin (*arkhe*) ne olduğu probleminin çözümü için devam eden düşünsel etkinlikler filozofların daha soyut olan *Apeiron*,¹⁰⁵ *Nous*, *Mutlak bir*, *Sayılar* gibi aşkın kurgulara ve kavramlara ulaşmalarını sağlamıştır. Nitekim bu soyut meta kurgular ve kavramlar, sonraki dönem ortaya çıkan *Logos*,¹⁰⁶ *Sayılar* ve *İdealar* teorisinin ilk aşaması olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Milet Okulu, arkhe tartışmasıyla kavramsal açıdan duyu ve deneyime dayalı, bilimsel açıdan varlığın tümel açıklamasını ortaya koyacak ilk kavramsallaştırmaları başlatmıştır.¹⁰⁷ Bu okulun kavramsal düşünceye katkıları; eşyanın nihai doğasının sınırını çizmeleri (tümel bakış), maddeyi ezeli kabul etmeleri, (maddesi olan varlıkların kavramsallaştırılması), içinde yaşanılan dünyanın biricik olduğunu varsaymaları (tümelin maddeyle sınırlı kalması) ve madde/ruh ayırımını yapmamaları (maddi kavramsallaştırmayı maksim edinmeleri) şeklinde özetlenebilir.¹⁰⁸ Bir başka ifadeyle, bu filozofların araştırdığı doğa, hem madde, hem maddenin ilkesi, hem bütünlük olarak varlık (*entity*), hem varlığın kavramı ve yasası, hem ruh hem de Tanrı olarak bir bütün halinde ele alınmıştır. Dolayısıyla kavramla ilişkilendirilebilecek ilk tartışmaların arkhe problemiyle başladığını

¹⁰² Ernst Cassirer, *An Essay on Man, An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Doubleday Anchor Books, New York, 1944, ss. 97-176. Cassirer eski dil anlayışıyla Tanrıların insana bizzat yahut bir ilahi öğretici eşliğinde konuşma yetisini öğretme teorisini kasteder. Buna göre yeni dil anlayışı, insanın kendi duygularını ifade etmek için kendi kendine zamanla geliştirdiği bir sosyal alet olarak görülür. s. 144. ve Cassirer, Antik Yunan'ın ortaya koyduğu yeni yaklaşımda dilin teorik olarak farklı bir zemine oturtulduğu, dil-düşünce ve varlık arasındaki ilişkinin ilk kez ayırmaya başladığını ve problemlere dönüştürerek geliştiğini belirterek, dil-anlam ilişkisinin tamamen felsefi soruşturmanın merkezinde olduğu Antik Yunan düşüncesinde evrenin düzeni ve dil ilişkisini kaçırmamak gerektiğini, bunu ıskalamanın ise felsefenin giriş kapsamı ıskalamakla aynı anlamda olduğunu belirtir, s. 145.

¹⁰³ Anton Dumitriu, *History of Logic*, Vol. 1, s. 69. Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, Dergâh, İstanbul, 2016, s. 31. *Arkhe*, yani ilke ile doğayı (*physis*) anlamak, mitolojik evren anlayışından *kozmogoniye* (evrenin doğuşu) sonra *anthropogoniye* (insanın doğuşu) ve son olarak *politogoniye* (toplumun, vatandaşın ya da polis sakininin doğuşu) ulaştırır.

¹⁰⁴ Bkz. A. Dumitriu, *History of Logic*, Vol. 1, s. 69. Milet okulu, soyut üst kurgular (*ilkeler*) kurgulamaları, doğal fenomenleri inceleyerek, doğada sürekli var olan (*constant and permanent*) bağıntılara ulaşmak yoluyla varlığın soyut kavramı (concepts of Being), çokluk üzerine birlik, hareket ve sükûnet, düzen ve düzensizlik ve şeylerin prensipleri gibi üst kullanımlara ulaşmaya çalışmışlardır.

¹⁰⁵ W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 31.

¹⁰⁶ W.T. Jones, *Klasik Düşünce, Batı Felsefesi Tarihi I*, ss.17-26. Her ne kadar Thales evrenin ontik başlangıcını suyla, Anaksimandros bağımsız bir töz-apeiron iddiasıyla desteklese de, varlığın ontolojik düzlemde açıklanarak kavramsal tümel bilgiye dönüşmesi adına ontolojik kurgular, tümel kavram mantığını kurgulamaktan uzak görünmektedir. Herakleitos, bu süreci sürekli akış ile açıklamaya çalışarak, ontik zeminin sabit kalmasına bir itiraz geliştirmiş gözükür.

¹⁰⁷ A. Dumitriu, *History of Logic*, Vol. 1, ss. 71-72. Dumitriu'ya göre bu filozoflar, bilimi, bilimsel hakikati ilk kez teorik olarak oluşturmuşlardır. Bilim, tümel olarak kabul edilmiş, mantıksal ve rasyonel evre sürece dâhil olmuştur. Metot ve düşünme gelişmiştir. Varlık, bütün varlıklar arasında bir bağ olarak görülmüş, birleştirici bağlar bu dönemde ele alınmıştır. Apeiron yoluyla varlıklardaki ortaklık (*common*) birbirine bağlanmış, logos kavramının kökeninin başlangıcı oluşmuştur.

¹⁰⁸ F. Copleston, *A History of Philosophy*, Volume 1, s. 27.

söyleyebiliriz. Zira tümel kavram açısından bakıldığında *Su, Hava ve Apeiron'un* temel ilke ve töz olarak, varlığı açıklamada hem tekil hem de tümel kavram işlevinde kullanıldıkları anlaşılabacaktır. Yani bu temel ilkeleri ileri süren düşünürler, hem karşıt kavramları kullanma, hem töz düşüncesini geliştirme hem de oluşa bağlı değişim problemini açıklama açısından kavram-bilgi ilişkisinin ontik ve epistemik zemininin kurgulanmasında ilk felsefi kavramsallaştırmaları yapmışlardır. Şu halde kavram düşüncesinin gelişimi, değişim probleminin çözümlenmeye çalışıldığı arkhe tartışmasına kadar dayandırılabilir.

1.2.1 Logos, Varlık ve Dil

Arkhe teriminden sonra felsefe tarihinde oldukça etkili olan *logos* terimini inceleyebiliriz. Sözlükte *logos*, “*konuşma, açıklama, hesap, akıl, tanım, akıl yetisi, oran, idrak sebep, kural, düstur*”¹⁰⁹ gibi anlamlara gelmektedir. Herakleitos (M.Ö. 540-480/470?) bu terimi, ilk kez “*oran*” yahut *harmoni*¹¹⁰ anlamında kullanmıştır. Yani Herakleitos, varlığın değişiminde¹¹¹ bir oran ve ölçülülüğün olduğunu söylemek için *logos* kelimesini tercih etmiştir.¹¹² Filozof, değişmeden kendisiyle özdeş kalan ve bütün değişimi yöneten tanrısal varlığı *logos* kavramıyla ifade etmektedir. Kavramsal açıdan bakıldığında *logos*, ateş ile özdeşleşmiş ve evrende devam eden değişimin değişmeyen ilkesi olarak “*nôêsis*” kavramıyla *salt düşünsel olarak algılanan* bir ilke olarak

¹⁰⁹ Bkz. “*logos*” maddesi, F. E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 208. Martin Heidegger & Eugen Fink, *Heraklitus Üzerine Dersler*, Çev. İbrahim Görenler, Kesit Yayınları, İstanbul, 2006, s. 24. *Logos*: *Reason/akıl, Speech/konuşma* ve *word/ kelime-söz* anlamında kullanılır. Herakleitos, *Fragmanlar*, Çev. Cengiz Çakmak, 2. Basım, Kabalcı Yay. İstanbul, 2009, s. 29. Çakmak, *logos* kelimesinin Yunanca *legein* (söylemek, anlatmak ve konuşmak) fiilinden türediğini belirterek fragmanlarda a) Söz söyleme, anlatma, söylem b) yasa, kural, ölçü, ilke ve miktar c) saygınlık ve ün anlamında kullanıldığını belirtir.

¹¹⁰ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 45 Fr. 8 ve ilgili açıklamalar. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 153. Fragman 92: “*So we must follow the common, yet the many live as if they had a wisdom of their own*”.

¹¹¹ Eduard Zeller, *Outlines of The History of Greek Philosophy*, 13th Edition, Routledge, London, 2001, s. 127. Değişim halindeki evren anlayışı, tümel bilginin imkânının sürekli sorgulanmasında bir temel problem olarak Platon’a miras kalmıştır. Filozofun kullandığı ateş simgesi için bkz: G. S. Kirk, J. E. Raven and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, ss.189-190. Herakleitos’un ateşi, evrenin bir yarısında baskın diğer yarısında ise daha sönük olmak üzere sürekli değişerek devam eden, arketipsel yahut simgesel bir ateştir.

¹¹² F. E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 209; G. F. Mclean, O.M.I. & P. J. Aspell, *Ancient Western Philosophy: The Hellenic Emergence*, Appleton, Century, Crofts, Meredith Corporation, 1971 ss.127-128. Heraklitos’un *logos* görüşü, Sokrates üzerinden Platon düşüncesine etki etmiş, Platon tarafından *logosun* duyulur dünyada olamayacağı itirazına maruz kalmıştır. Ayrıca Platon’un dil tartışmalarında, Herakleitos’tan etkilenen Kratylös’un görüşleriyle tümel ve sürekli akış fikrine karşı Platon her zaman uyanık kalmıştır. Platon, Heraklitos’un bu görüşünden hareketle, *logos*’un duyular üstü ve rasyonel olması gerektiğini savunmuştur. Lakin o, *logosun*, dil, düşünce ve varlığı bütüncül/tümel olarak temsil etmesini kabul etmemiştir. Nietzsche’ye göre Herakleitos, tözün değişimi iddiasıyla Aristoteles’in çelişmezlik ilkesi suçunu işlemiştir. F. Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, s. 37.

konumlandırılmıştır.¹¹³ Buradan Herakleitos'un değişim problemini çözmek adına logos kavramıyla bir ontoloji, dil ve bilgi felsefesi inşa etme çabasında olduğu sonucuna gidilebilir. Peki, filozof bunu nasıl yapmaktadır?

Herakleitos'a göre duyumsanan dünyadaki bütün varlıklar akış halindedir (*Panta rhei*¹¹⁴). Evren, bir Tanrı tarafından yaratılmamıştır zira ezeli ve ebedi olarak her zaman var olmaya devam etmektedir.¹¹⁵ Filozofun bu görüşü onun yaygın olarak bilinen “İnsan aynı nehre iki kez adım atamaz.”¹¹⁶ ve “Aynı ırmaklara girenlerin üzerinden farklı sular akar.”¹¹⁷ ifadeleriyle vecizleşmiştir. Zira ikinci kez nehre girdiğimizde bu nehir büsbütün başka, yeni bir nehirdir. Arada akıp giden zaman ve sular onu başka bir nehir yapmıştır. Fakat bu değişim içinde, *tümel kavramı kurgulamak için değişmez, hep aynı kalan ontik zemin yahut töz nedir?* sorusuna onun cevabı; ontik alemdeki *değişmeyen tek şey değişimdir*¹¹⁸ şeklindedir.

Herakleitos'un logosu, üst bir kurgu olarak bütün değişimi düşüncesiyle yöneten Tanrısalsal bir töz olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.¹¹⁹ Şu halde Herakleitos tekil tözleri değil, aşkın tek bir tözü kabul eder. Logos;¹²⁰ evrenin var olma kuralı olarak düşüncenin konusudur, ancak maddi içerikten ve maddeden de bağımsız değildir.¹²¹ Soyut kavramsal düşünce açısından Herakleitos, ilk kez bir Tanrısalsal kural olan logos ile ateşi birlikte anmakla, değişimin bir sistemli alt yapısının olabileceği düşüncesini

¹¹³ F. E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 209. A. Dumitriu, *History of Logic*, Vol. 1, s. 81. Sürekli dönüşüm, madde ve boşluk gibi bir kurguya ihtiyaç duymadan hareketi temsil eder.

¹¹⁴ M. Heidegger & Eugen Fink, *Heraklitus Üzerine Dersler*, ss. 15-22-24. Burada Heidegger ve arkadaşlarının *Ta Panta* (her şey, varlık) kavramının dinamik varlığın çoğunluğu olduğunu, *Gonomenon* kelimesinin de varlığa geliş olarak yorumlanacağını söyler. A. Dumitriu, *History of Logic*, Vol. 1, ss. 82-83. Karşıtların birbirine dönüştüğü ve logosta içkin olarak beraber var olması, çelişki ve özdeşlik kurallarına göre ele alındığında kabul edilemezken, Herakleitos düşüncesinde oluşun temel dinamiği ve yasası olarak anlaşılabilir. Herakleitos'un bu düşüncesini ortaya koyarken, mantıksal açıdan nasıl sonuçlara neden olacağını fark etmediği söylenir.

¹¹⁵ A. Dumitriu, *History of Logic*, Vol. 1, s. 81. Âlemin yaratılmamışlığı, diyalektik materyalizmin ilk örneği olarak kabul edilir.

¹¹⁶ J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, ss. 150-153. Fragmanlar 41-42: “You cannot step twice into the same rivers; for fresh waters are ever flowing in upon you.” Ayrıca bkz. fr.81 “we step and do not step into the same rivers; we are and we are not.”

¹¹⁷ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 53. Fr. 12. Ruh, psyke ile sıcak-soğuk arasında ilişki vardır. Akıllı (*noeraí*) ve akılsızlık bu sıcak ve soğuk buhara bağlıdır.

¹¹⁸ J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 153. Fragman 83: “It rests by changing”.

¹¹⁹ G. F. Mclean, O.M.I.& P. J. Aspell, *Ancient Western Philosophy: The Hellenic Emergence*, ss.127-128. Heraklitos'un Logos görüşü, Sokrates üzerinden Platon düşüncesine etki etmiş, Platon tarafından Logos'un duyulur dünyada olamayacağı itirazına maruz kalmıştır. Ayrıca Platon'un dil tartışmalarında, Herakleitos'tan etkilenen Kratylos'un görüşleriyle tümel ve sürekli akış fikrine karşı Platon her zaman uyanık kalmıştır. Heraklitos'un görüşünden hareketle, logos'un duyular üstü ve rasyonel olması gerektiğini savunmuştur. Lakin logosu, dil, düşünce ve varlığı bütüncül temsil etmesini kabul etmemiştir.

¹²⁰ Logosun anlamının hangi metinde ne olduğunu kestirmek zordur. Fakat yine de genel olarak farklı anlamları için bkz.W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, c:1, Çev. Ergün Akça, Paradigma, İstanbul, 2011, ss. 427 vd.

¹²¹ F. E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 209. Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 89. Herakleitos'un kozmosu yoktan gelmemiştir, zaten vardır.

temellendirmek istemiştir. Filozofa göre sürekli olarak maddeyi değiştiren *ateştir*.¹²² Logostan hareketle, evren, karşıtlar yahut karşıt kavramlar ve haller üzerinden, bir diyalektik döngüde akarak devam eder. Karşıtlar üzerinden devam eden diyalektik döngü bir karşıtın diğeriyle olan savaşıdır. Bu savaş varlıkta meydana gelen bütün oluş, dönüşüm ve çeşitlenmeyi gerçekleştirir. *Savaş* ve *kavga*, *uyum* ve *barış* filozofun kullandığı karşıt kavramların en geneli olarak sıklıkla fragmanlarda yer alır. Herakleitos, varlığın değişimini ve dönüşümünü epistemik olarak tanrısal *logos* (*bilgi*, *kavram*, *kural*) ve karşıtların döngüsü üzerinden çözmeyi denemektedir.¹²³ Tutarlı olmak adına filozofun, *logos* haricinde değişen hiçbir şeyin tekil bir töz olamayacağını savunduğu söylenebilir.

Epistemik açıdan bakıldığında *logosun* sezgiyle bilindiği anlaşılmaktadır. Yani Herakleitos, aşkın tözün bilgisini deney ve duyum sınırlarına dâhil etmemektedir. Zira bütün değişimin tek bir töz (*logos*) temelindeki karşıtlardan hareketle oluştuğu göz önüne alınırsa, filozofun duyum ve deneyi bilgi kaynağı olarak kabul etmemesinin nedeni anlaşılmaktadır. Buradan hareketle hakikatin bilgisinin (*sophon*), deney ve tecrübeyle değil, bu aşkın tözün kavranmasıyla elde edildiğini anlıyoruz.¹²⁴ Şu halde tıpkı öncekiler gibi, Herakleitos da bir tek genel töz (*substance*) olduğu görüşünü paylaşır: “*Her şey sonsuz olarak dönüp değişse de, durgun bir ruh yerindedir bu değişimde.*”¹²⁵ Yani filozof, bu genel tözden hareketle bütün değişim ve dönüşümü karşıtlar üzerinden çözümlemek istemektedir:

“Benim değil, *logos’un sesini duyduktan* sonra bütün şeylerin *bir tek şey* olduğunu *logos’a uyarak söylemek* bilgeliktir. - Bağlılar: bütün ile bütün olmayan birlik olan ile ikilik olan (anlaşma ve anlaşmazlık), ses birliği ses aykırılığı, bütün şeylerden bir şey ile bir şeyden bütün şeyler. - Değişerek dinlenir (insan vücudundaki aither ateş). - Dağılır ve yeniden toplanır, yaklaşır ve uzaklaşır. -Tanrı: gündüz gece, kış yaz, savaş barış, tokluk açlık; *başkalaşır değişir*, ateşin tütsülük baharlarla bir araya gelince her birinin *konusuna göre ad alması* gibi. -Aynı şeydir yaşayanla ölmüş, uyanıkla uyuyan, gençle ihtiyar; çünkü bunlar değişince ötekilerdir ve ötekiler değişince bunlar.”¹²⁶

Pasajdan anlaşıldığı üzere, birey *logosla* irtibata geçerek evrenin hakikatini bilebilir.¹²⁷ Çünkü bütün değişim, tek bir töz üzerinde değişen karşıtlar diyalektiğinden hareketle gerçekleşmektedir. Logos değişimin tözü olarak, başkalaşmadan uzak ve özdeş kalan

¹²² M. Heidegger & Eugen Fink, *Heraklitus Üzerine Dersler*, ss. 17-22.

¹²³ A. Dumitriu, *History of Logic*, Vol. 1, s. 81. Sürekli dönüşüm, madde ve boşluk gibi bir kurguya ihtiyaç duymadan hareketi temsil eder.

¹²⁴ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 99. Fr. 35 ve açıklamaları.

¹²⁵ W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 58. İlgili fragman.

¹²⁶ W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 63. İlgili fragman.

¹²⁷ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 109. Fr. 40’da fazla bilginin anlayış (*nous/noos*) yani akıllı konuşma ve söyleneni anlamayı sağlamadığı anlatılır. *Sophon* yani bilgelik her şeyi bilmek değil, her şeyin bir olduğunu bilmektir, fr. 50, s.131.

tek tözdür. Peki, Herakleitos, aşkın logos düşüncesine dayalı ontolojisiyle dili nasıl kurgular? Değişen varlık neye göre adlandırılabilir? Bilgiyle dilin ilişkisi nasıl kurulabilir?

Herakleitos, değişen hiçbir varlığın kendinden hareketle adlandıramayacağını savunur. Zira tek bir töz vardır ve değişen varlıklar kendilerinden değil, bu tözden hareketle adlandırılmalıdır. Yukarıdaki pasajdan Herakleitos'un her varlığı konusuna göre adlandığı anlaşılmaktadır. Şu halde varlık, tek tözden hareketle, konusuna ve karşıtlara uygun adlandırılmalıdır. Nitekim filozofun “*eşyayı logos'un konusuna göre ayırdığı (diairesis) ve tanımladığı, kendi sözlerini eşyanın yapısına uygun olarak söylediği*”¹²⁸ belirtilmektedir. Yani logos, dili varlığın yapısına uygun kıldır. Şu halde Herakleitos dil ve varlık ilişkisini ele almıştır denilebilir. Herakleitos, “*Akla uygun konuşmak isteyenler... her şeyde ortak olana sıkıca sarılmalıdır. Çünkü bütün insanların yasaları tanrısal olandan beslenir... Tanrısal yasa her şeye fazlasıyla yeter*”¹²⁹ diyerek, konuşmak (*legein*), anlayış (*noos*) ve ortak olan (*kynos*) kavramlarını birbirine bağlayıp anlamlı ve kavramlı konuşmayı *Logos*'tan hareketle mümkün görür.¹³⁰ Nitekim Herakleitos'a göre hakikatin bilgisine ulaşmak için deneysel öğrenme (*mathesis*) tek başına yeterli değildir; bu nedenle *Logos*'un bilgisini (*sophon*) sezgi yoluyla elde etmek şarttır.¹³¹

Dil açısından değerlendirildiğinde, varlığın sürekli değişimi bağımsız tekil tözlere dayanmadığından, adlandırmanın göreceli olacağı düşünülebilir. Fakat *Logos* sayesinde Herakleitos'un adlandırma ve gerçeklik ilişkisini tutarlı ve objektif bir zeminde tesis etmek istediği anlaşılmaktadır.¹³² Zira filozofa göre *logosun* sözünü *dinlemeyen* ya da anlamayan kişiler, dil ve dilin kullanımıyla ortaya çıkacak önermeler konusunda hatadan kaçınamazlar. Herakleitos kişinin, *logos* ile bağlantı kurabilmesini ancak ruh üzerinden mümkün görür. Nitekim böylece o, logos ile akıl arasında bağ kurarak doğru bilginin imkânını savunur. Hatta filozofa göre ruhlar arasında “*kuru ruh:*

¹²⁸ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 30. Bkz. ilgili fragman ve Cengiz Çakmak'ın yorumu.

¹²⁹ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 265. Fr. 114.

¹³⁰ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 265. Bkz. Fragmanın yorumu.

¹³¹ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 141, Fr. 55 ve yorumu.

¹³² Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 30. Çakmak, 1 numaralı fragmanda geçen *Logos* teriminin kullanımından hareketle böyle bir yorum getirir.

en bilge ve en iyi olan”dır.¹³³ Dolayısıyla, ruh vasıtasıyla logosun bilgisine erişemeyen kişiler, yani ruhları kuru olmayanlar, duyumlarla elde edilen verilerin ne anlama geldiğini analiz edememektedir.¹³⁴ Öte yandan ruh, eğer logosun bilgisini sezgiyle elde edebilmişse, hem aşkın evren kuralını hem de duyumsanan varlığı sırlarıyla birlikte vakıf olabilir.¹³⁵ Ancak logosun kendisi, yani özün hakikati insan için bilinebilir değildir. Buradan hareketle Herakleitos’un hakikatin ve değişenin bilgisi olmak üzere bilgiyi iki kategoriye indirdiğini söylemek mümkündür. İyi ruhlar, derin kavrayışla (*gnomas*) logosun yüksek bilgisine ulaşabilir. Oysa kötü ruhlar, ancak sanı (doksa) düzeyindeki verilerden elde ettiklerini bilgi zannederler.¹³⁶

Herakleitos, doğru bilginin elde edilmesi için ruhun derin tefekkürünü yeterli görmeyerek saf inancı (*pistis*) da tam bilginin şartı olarak kabul eder.¹³⁷ Şu halde kavramlar, doksalara dayalı kavramlar ve ruhun inanca dayalı derin tefekkürle sezgisel olarak elde ettiği hakikatlerin kavramları olarak da tasnif edilebilir. Herakleitos, düşünce yetisinin (*phronesis*) herkeste ortak olduğunu söyler.¹³⁸ Hatta uyanık olmak demek filozofa göre herkesle aynı dünyada olmak demektir ve uyanık olan herkes ortak olanı (düşünce yetisi) takip ederek hakikate ulaşabilir.¹³⁹ Şu halde dil, düşünce ve varlık arasındaki ilişkinin doğru tesis edilmesi, insanların ortak aklı kullanarak, değişmeyen töz olan logosa ulaşmalarıyla mümkündür.

Kısacası Logos kurgusuyla Herakleitos’un kavramsal düşüncenin gelişimi bakımından Milet okulunun arkhe tartışmalarından daha zengin bir miras bıraktığı söylenebilir. Zira Herakleitos, Logos terimini kavramsallaştırmış ve bu kavramla dil, düşünce ve varlığı anlaşılır kılmaya çalışmıştır. Açıkçası Logos, varlığın tözü, değişmeyen kuralı olarak duyusalda gerçekleşen değişimin temelidir.¹⁴⁰ Öte yandan,

¹³³ W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 65. Sarhoş olmayan ruh kuru, sarhoş olan ise yaş ruh ifadeleriyle betimlenmektedir. Nitekim ıslak veya nemli ruhlar filozofa göre sağlıklı düşünemezler ve dolayısıyla logosla sağlıklı bağlantı kuramazlar.

¹³⁴ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 245. Fr. 104 ve yorumunda çoğunluk insanın anlayışa (*noos*) ve düşünceye (*phrén*) sahip olmadığı belirtilir.

¹³⁵ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 189. Fr. 78 ve açıklamaları. G. Skirbekk & N. Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 29. Logos nihai olarak zıtlıklardaki uyumdur.

¹³⁶ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 205. Fr. 85. Burada *thymos* kelimesinin Homeros’ta “her türlü bilişsel etkinlik” için kullanıldığı, lakin Herakleitos’ta ise “insanın duygusal, coşkusal ve tutku yönüne karşılık geldiği” belirtilir.

¹³⁷ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 207. Fr. 86. İnanç olmadan Logos bilgisine ulaşılamayacaktır.

¹³⁸ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 33. Fr. 2. *Phronesis* ifadesi, burada her insanda bulunan düşünme yetisi anlamında kullanılmıştır. Çakmak’ın da ifade ettiği üzere bu kelime, daha sonraları pratik bilgi için de kullanılacaktır.

¹³⁹ A. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi I, Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Haziran 2006, s. 205.

¹⁴⁰ W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi I*, s. 26. Burada yazar, Herakleitos’un Milet okulu filozoflarına göre daha derinlikli düşüncelerinin olduğunu belirtir.

kavramsal açıdan bakıldığında, logos hem tümel kavram hem de töz olarak ayrıştırılmamış bir haldedir. Tümel kavram olarak logos, varlığın konusuna göre tasnif edilerek isimlendirilmesini sağlar. Ayrıca sezgi yoluyla insanlarda ortak olan akıl sayesinde değişimle ilişki kurar. Varlık, dil ve düşünce tek bir töz ve tümel olan logos sayesinde ifade edilir. Ne var ki bu kavram, tam anlamıyla sistemli olarak ayrıştırılmış değildir. Herakleitos'un *logosu* dil-düşünce ve varlığın üst kuralı olarak kapsamlı bir şekilde kullandığı, tek töz ve karşıtlar üzerinden değişimi felsefede ilk kez problemleştirdiği ve bu problemi çözümüleme işini Platon ve Aristoteles'e bıraktığı söylenebilir.¹⁴¹ Platon ve Aristoteles kanaatimizce Herakleitos'un logos kurgusundan oldukça etkilenmiştir.

1.2.2 Bir, Varlık ve Dil

Milet okulundaki görüşlerin köklü bir değişim geçirmiş hali Pythagoras (M.Ö. 590-570?/500) ve takipçileri ile ortaya çıkmaktadır. Kavram-varlık ilişkisi bakımından bu okul, duyumsanan varlığın ötesinde konumlandığı matematiksel öğeleri aşkın gerçeklikler olarak bütün varlığın tözü kabul eder. Bir başka ifadeyle matematiksel sayılar ve geometrik şekiller Herakleitos'un logosu gibi, değişimden etkilenmeden bütün oluş ve bozuluşu gerçekleştiren aşkın tözlerdir. Pythagorasçılar, aşkın gerçeklikler olarak kabul ettikleri sayıları, kendi içinde kategorik bir yapıyla *Bir* kavramına indirgerler.¹⁴² Buradan *Bir* kavramının, Pythagorasçılar'a göre aşkın töz ve tanrı olduğu sonucuna gidilebilir. Çünkü bütün diğer sayılar *Bir* tözünden hareketle varlık bulur. *Bir*, bütün varlığın özü ve tözü olarak, oluşun değişmez ilkesidir. *Apeiron* fikrinin soyut düşünce düzleminde bir başka denemesi olarak görülebilecek bu yaklaşımın temel iddiası, varlığın sayılardan; sayıların da *Bir* kavramından türediğidir.¹⁴³ Bir başka ifadeyle Pythagorasçılar varlığı, arkhe ilkesi yahut dönüşüme dayalı süreç felsefesinden ziyade, ilkenin *sınırlı* ve *sınırsız* olarak kurgulandığı,

¹⁴¹ E. Cassirer, *An Essay on Man*, ss. 145-147. Anaksimendors da benzer bir problemi ortaya çıkarmış denilebilir.

¹⁴² Pythagorasçı sayılar, günümüz sayı anlayışından farklı bir düzlemde gelişmiştir. İçinde sıfırın olmadığı ve daha çok geometrik şekillerle anlatılan bu sayılar, somut örnekler üzerinden sembolize edilmektedir. Bir diğer ifadeyle, sembolize edilmek istenilen bir varlık için nokta ve geometrik şekillerden bir sembol üretilmekteydi. A. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi I*, s. 150. Aristoteles'in eleştirileri için bakınız Aristoteles, *Metafizik*, 987a 20-25. Aristoteles ayrıca Platon'un idealar teorisinin Pythagorasçılardan etkilendiğini ve eklektik olduğunu iddia eder bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, 3. Baskı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2010, 987b 10-15.

¹⁴³ W.T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, Cilt 1, s. 59.

matematiksel bir aşkın özden hareketle değişim problemini çözümlerler.¹⁴⁴ Hindistan kökenli ruh göçü ve sayılar teorisinde gizlenen *teklik-çiftlik*, *rasyonel* ve *irrasyonellik*¹⁴⁵ gibi karşıt kavramsallaştırmalarla *kuru-yaş*, *sevgi-nefret* gibi dengelerin geriliminden tezahür eden dinamik oluş, daha çok soyut bir zemin üzerinden ele alınmıştır.¹⁴⁶ Şu halde, Pythagorasçılar tözü aşkın olarak konumlandırarak tözün değişimden etkilenmediğini savunurken, oluşun da matematiksel tözlerin (karşıt kavramların) birbiriyle çatışmasından türediğini iddia ederler. Ayrıca onlar tözlerin rasyonel düşünceyle uygunluğunu ortaya koyarak, varlık-düşünce ilişkisini bu temelde inşa ederler. Kanaatimizce Pythagorasçılar'ın t/özleri değişmez ve aşkın konumlandırması, t/özün değişimden bağımsız olarak konumlandırılması demektir ve kavramsallaştırılacak olan gerçek varlığın değişimden etkilenmeden varlığını koruması, kavramların aşkın, evrensel ve sabitliği adına oldukça önemlidir.

Bu ekole göre özcü varlık anlayışının bir türü olarak *Sayılar*, adeta değişen âlemin değişmeden aynı kalan aşkın ilkeleri yahut özleridir. Pythagorasçılar, bu ilkeleri hayatın her alanına uygulayarak, öze uygun bir varlık anlayışı inşa etmeyi hedeflerler. Mesela Pythagorasçılar müzikte seslerin ölçümlerini yaparak, bu ölçümleri matematiksel rakamlarla eşleştirir. Kavramsal açıdan seslerin ölçülerek matematiksel kavramlarla eşleştirilmesi, somut seslerin soyut kavramlarla ifade edilmesi olarak yorumlanabilir. Buradan varlık ve kavram arasında rasyonel ve felsefi bir bağlantının kurulduğu söylenebilir.¹⁴⁷ Müzik notaları ve ses ölçümleri, kavramsal açıdan varlıkla (rakamlarla) örtüştürülmekle kavram-varlık ilişkisini tesis ederken, notaların ve rakamların isimlendirilmesi de kavram-dil ilişkisini mümkün kılar. Bu anlamda Pythagoras okulunun, varlıklara, geometrik şekilleri atfetmeleri de oldukça önemlidir. Dil açısından yazılı ifadelerin, kavramların lafızları ve temsilcileri olduğu kabul edildiğinde, Pythagorasçılar'ın bir şeyi temsil etmek üzere çizdikleri bir şekli sadece o gösterilen/işaret edilen varlığa hasretmeleri kavram-dil arasındaki ilişkiyi (adlandırma)

¹⁴⁴ W.T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, Cilt 1, s. 60. İbn Sina, *Metafizik II (İlahiyat II)*, Çev. Ekrem Dumanlı-Ömer Türker, TYEKB, İstanbul, 2014, ss. 638- 644. İbn Sina 7. fasılda uzun uzadıya sayılar üzerine kurulu varlık anlayışını eleştirmektedir. Matematikçileri, matematiksel öğeleri sayısal suretleri (*duyusal ile makul*) arasındaki ara seviyeye yerleştirmekle suçlar ve devamında onların hatalarını anlatır. E. Zeller, *Outlines of The History of Greek Philosophy*, ss. 144-145. Matematiksel kavramların, soyut düşünce ve değişim halindeki varlık fikrinin gelişerek Platon'da idealara eriştiği belirtilir.

¹⁴⁵ W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 41.

¹⁴⁶ F. Copleston, *A History of Philosophy*, Volume 1, s. 32.

¹⁴⁷ A. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi I*, s. 149.

akla getirmektedir. Nesneler ve olgular, kendilerine tanımlanan matematiksel rakamlarla (mesela fırsat (*kairos*) için 7, evlilik için 3 yahut 5, adalet için 4) eşleştirilirler.¹⁴⁸

Pythagorasçılar'ın bir diğer önemli katkısı, duyu verileriyle hafıza arasındaki ilişki üzerine yaptıkları açıklamalarda yer almaktadır. Nitekim eski Pythagorcular'dan Alkmeon,¹⁴⁹ duyumların (*conceive*) beyin tarafından yaptırıldığını, buradan bellekle (*memory*) tasavvurun (*conceived*) oluştuğunu belirtmekte ve enteresan bir şekilde *yatışıp dinlenmiş* ifadesini kullanarak bu verilerin bir süre bellekte kaldıktan sonra da bilgiye dönüştüklerini söylemektedir.¹⁵⁰ Aristotelesçi ve deneyci yaklaşımla benzerlik taşıyan bu ifadelere bakıldığında, Pythagorasçılar'ın duyum ve deneyim tabanlı kazanılan hafıza ve hafıza verilerinden gelişen bir kavrama (*conceiving/ concept?*) ve bu kavram aracılığıyla bilgiye ulaştıkları yönünde bir çıkarım yapmak mümkün gözükmemektedir. Bu süreç, benzer bir kurguyla ancak farklı bir amaçla hem Platon'da hem de Aristoteles'te görülecektir.¹⁵¹ Nitekim Alkemon'un *Doğa Üzerine* adlı eserinden günümüze ulaşan kısımda, “görünmeyen şeyleri sağlamca yalnız tanrı bilir” ifadesini kullanarak bilginin sınırını duyuyla sınırlamakta fakat “biz insanlar sadece sonuç çıkarabiliriz” ifadesiyle de akıl yürütmelerle duyum bilgisinin ötesine geçebilmeyi imkân dâhilinde görür. Ayrıca, Alkmeon insanı, kavrama (*understanding*) yönü sayesinde bütün varlıklardan ayırmakta ve diğer varlıkların algılayabilseler (*sensation*) bile kavrayamayacaklarını (*understanding*)¹⁵² belirterek hayvanları kavramsal düşünceden dışlamaktadır.¹⁵³

¹⁴⁸ A. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi I*, s. 151. Arslan burada sayılar mantığının, isimlendirilen şeyle olan bağına dair Pythagorasçıların öne sürdüğü bazı açıklamalara da değinmektedir. Mesela evliliğin 3 ile sembolize edilmesinde, tek ve çift olan 1 ve 2 sayısı yahut anne, baba ve çocuk üzerinden bir açıklama getirilmesine işaret etmektedir. Ancak bu tamamen uzlaşma yahut ilk belirleyicinin keyfiyetine bağlıdır. F. Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, s. 23. Nietzsche'ye göre Pythagoras Platon'un idealar öğretisinde oldukça etkili olmuştur.

¹⁴⁹ James Longrigg, *Greek Rational Medicine, Philosophy and medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, Routledge, London & NewYork, 2003, ss.47-53. Longrigg'e göre Alkemon, Hipokrattan önce bilinen en önemli doktordur. Anatomi çalışmalarının babası olarak da kabul edilir. Galen'den gelen bir rivayette *On Nature* adlı bir eseri de vardır. Aristoteles'in bu eseri kendi döneminde gördüğü düşünülmektedir. Laertus'ta geçen “...concerning things unseen the gods possess clear understanding, but in so far as men can proceed by inference...” şeklindeki ifadesi, insanın bilinmeyene akıl yürütmeye ulaşabileceğini söyleyenler arasında Alkemon'un da olduğuna işaret eder. Deneyisel bir felsefeye yatkın kabul edilir. Aneksimenes'ten etkilendiği de zikredilir.

¹⁵⁰ W. Kranz, *Antik Felsefe*, ss. 47-48.

¹⁵¹ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, II 19'da bu sürecin farklı bir anlatısını, ilk prensiplere ulaşmada kullanacaktır. Platon ise 7. Mektup adlı eserinde, benzer zihinsel süreçleri kendi düşüncesi açısından ele alıp anlatacaktır. Platon, VII. Mektup, *Plutark, Dion*, Çev. Aziz Yardımlı, Deniz Canefe, I. Baskı, İdea, İstanbul, 1997. Ancak bu süreçler, kavram/zihin ilişkisi açısından daha çok Aristoteles'e, ruh beden ilişkisi ve yeniden hatırlama teorisi açısından da Platon'la benzerlikler taşımaktadır.

¹⁵² J. Longrigg, *Greek Rational Medicine, Philosophy and medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, ss. 53-54. Burada kavrama (*understanding*) anlayış kelimesiyle ifade edilir. Alkmeon ayrıca, duyuların akıl tarafından birleştirilerek bütüncül hale kavuştuğunu, aklın da beyinde olabileceğini belirtir. Öte yandan, aynı dönemde

Gerek kavramların şekle dayalı sayısal ifadeleriyle *kavram-dil* ilişkisi; gerekse matematiksel düşüncenin varlıkla örtüşen kısımları (*soyut-somut örtüşmesi*) üzerinden kurguladıkları gerçeklik teorileriyle bu ekolün, sonraki döneme pek çok açıdan katkı sağladığı söylenebilir. Artık bu ekolde, maddi içerikli tekil kavramsallaştırmaya dayalı tümel *arkhe* kurgusundan ziyade, matematiğin, aritmetiğin ve geometrinin varlıkla örtüştüğü daha sistematik; kavramsal açıdan daha zengin bir alt yapıyla karşılaşılmaktadır. Görmedikleri şeyler hakkında yorum ve akıl yürütmeyi mümkün kılacak olan matematiksel tözler, sonraki dönemde Platon ve Aristoteles tarafından da çeşitli açılardan kullanılmaktadır.¹⁵⁴ Matematiksel öğelerin asıl varlık olarak kabul edildikleri ve diğer varlıkları önceledikleri göz önüne alındığında, en azından matematiksel kavramların asıl varlıklar olarak birer var-olan (*entity*) oldukları da iddia edilebilir.¹⁵⁵ Ancak bu var olma (*entity*) durumunun dış dünyadan öte zihinsel bir var olmayla varlıkla örtüştüğü yahut dış dünyayla uyumlu olabileceği sonucuna gitmek de mümkündür.

Öte yandan matematiksel çıkarımlarla bilinenden bilinmeyene doğru giden hüküm elde etmede, aslında var olan ancak sonradan elde edilen bilgilerin, zaten var olanları keşfetme şeklinde yorumlanması da muhtemeldir. Nitekim bu okulun öldükten sonra var olmaya devam eden bir ruh görüşünü¹⁵⁶ savunduğu hatırlandığında, zaten var olan kavramların başka bedenlerde tekrar unutulup unutulmadığı yahut farklı bedenlerde var olmaya devam eden ruhun ne tür bir kavramsal zenginliğe sahip olduğu sorusunu akla gelmektedir. Bilinenden bilinmeyi anlamak, ruhun farklı tecrübelerini çıkarımla mı anlamaktır, yoksa var olanlardan hareketle gerçekten yeni bir sonuca mı ulaşmaktır sorusu gerçekten muğlak kalmaktadır. Pythagorasçı düşüncenin dini kaygılar ile hareket ettiği bilgisi bu tabloya eklendiğinde, tenasühten nihai olarak kurtulmaya çalışan ruhun Tanrı'ya ulaşma çabası, kavramsal açıdan *Logos*'un rasyonel ve

Empedokles'in anlama (*understanding*) ve duyulamayı (*sensation*) eşit gördüğü belirtilir. Alkmeon'un yazıları ayrıca Theophrastus'un (M.Ö. 370/1/279) *Fragment on Sensation (De Sensibus)* adlı eserinde de geçmektedir. Deneyci çalışmaları ve duyum teorisi, daha sonradan atomcular tarafından kullanılır.

¹⁵³ W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 48. Burada günümüze ulaşan *Doğa* adlı eserin bir paragrafı vardır.

¹⁵⁴ Hemen belirtmek gerekir ki, Aristoteles'in Platon eleştirisi *Metafizik* adlı eserde pek çok yerde geçer ve Aristoteles Platon'u Pythagorasçıların taklitçisi olan eklektik bir filozof olarak kabul eder. Öte yandan Aristoteles, matematiksel öğelerin kullanılmasında Platon'a göre daha dikkatlidir. Ayrıca, Platon'un ölümünden sonra akademide ortaya çıkan matematiksel felsefeden de rahatsız olup uzaklaştığı bilinmektedir. David Ross bunu *Aristoteles* adlı eserinde açıkça belirtir. Bkz. David Ross, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002.

¹⁵⁵ W. B. Yeats, Plato (1). The Theory, Ed. G.F. Parker, *A Short Account of Greek Philosophy from Thales to Empiricus*, Published by Edward Arnold, London, 1967, Chapter XII, ss. 102-103.

¹⁵⁶ E. Zeller, *Outlines of The History of Greek Philosophy*, s. 127.

irrasyonel hayat bilgisinin kemale ermesiyle *Tüm* olarak kabul edilebilecek Tanrı'ya (*Bir'e*) erişmesi olarak yorumlanabilir. Ne yazık ki günümüze bu ekolün eserlerinin erişmemiş olması bu yaklaşımların teyidini imkânsız kılmaktadır. Öte yandan Pythagorasçılar'ın görüşlerinin geçmişin birikimleri olarak bir tür doğum sancısı yaşadığı kabul edilirse, bu birikimin ruh görüşü, sayılar teorisi ve Tanrı (idealar) düşüncesiyle Platon'da¹⁵⁷ meyvelerini verdiğini söylemek mümkündür.¹⁵⁸ Nitekim kavramların bir varlık mı (*idealar*)¹⁵⁹, yoksa zihinsel bir yeti mi (*hatırlananlar*), yahut sayılar mı olduğu tartışması Pythagorasçılar'la değil, Platon düşüncesine atfedilen Aristoteles yorumundan teşekkül ettiği iddiası hatırlandığında, Pythagorasçılık üzerine yapılacak tartışmaların büyük oranda benzerinin Platon'da tezahür edebileceğini söylemek mümkündür. Ayrıca, Pythagorasçılar'ın Aristoteles'e olan katkıları, bu ekolün Platon'a yaptığı katkılar kadar önemlidir. Nitekim Aristoteles genel olarak nedenler teorisini ve özel olarak maddi nedeni Milet okulunun arkhe probleminde ortaya koyduğu birikimlerden hareketle geliştirse de; onun form düşüncesinde Pythagorasçılar'dan esinlendiği, formun sınır ve sınırsızlık üzerine bu okulun vermiş olduğu tartışmalardan çıkardığı söylenebilir. Aristoteles *Metafizik*'te Pythagorasçılar'ı, ilk töz tartışmalarını yapanlar olarak nitelendirilmektedir.¹⁶⁰ Buradan Pythagorasçılar'ın kavramların varlık, dil ve düşünceyle olan ilişkisine katkısının en az Herakleitos kadar ve Milet okulundan daha fazla olduğu yorumuna ulaşmak mümkündür.

Bu ekolün kavramsal düşüncenin gelişimine en önemli katkısının, ruhu bedenden farklı kendi başına var olan bir töz olarak temellendirmesi olduğu söylenebilir. Zira ruhun bedenden bağımsız olması teorisi ve matematiksel kavramlar, kavramsal düşünce, soyutlama, yeniden hatırlama gibi Platoncu; Kartezyen felsefi unsurlar açısından (ruh-beden ayrılığı) Descartesçı bir yaklaşımın temeli olarak

¹⁵⁷ F. Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, s. 23. Nietzsche'ye göre Pythagoras Platon'un idealar öğretisinde oldukça etkili olmuştur.

¹⁵⁸ G. F. Mclean, O.M.I. & P. J. Aspell, *Ancient Western Philosophy: The Hellenic Emergence*, s. 129. Burada yazar, Pythagorasçılar'ın görüşlerinin Platon'u nasıl etkilediğini açıklar. Matematiksel ve geometrik kavramların hem dünyayı hem de kavramsal olarak varlığın açıklamasının Platon'un mükemmel varlık olarak kabul edeceği idealar teorisine zemin teşkil ettiğini belirtir. Platon'un Parmenidesçi ve Heraklitosçu evren görüşünü Pythagorasçı matematiksel kavramlarla birleştirdiğini söyler.

¹⁵⁹ *Concept* maddesinde, concept/kavram kelimesinin idea kelimesi yerine modern dönemde kullanıldığı, bir tür eş anlamlısı olduğu söylenmektedir, Ed. Ted. Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*, s. 146.

¹⁶⁰ A. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi I*, s. 161. Ayrıca Aristoteles *Metafizik* 987a 20 de açıkça öz sorunu ile ilk uğraşanların Pythagorasçılar olduğunu belirtmektedir. Buradaki dipnot, "*to ti esti*" ve "*quid est*" ifadeleri var olmak bakımından mahiyet olarak kabul edilmektedir. Hem birincil tözler hem ikincil tözler (cins-tür) açısından tam olarak tözle ilgilenme ontik ve mantıksal açıdan ifade edilmektedir.

görülebilir.¹⁶¹ Pythagorasçılığın kavram teorisinin gelişimine olan bir diğer katkısı soyut matematiksel ve geometrik kavramların kullanımındır. Matematiksel kavramlar ve bedenden ayrı var olan ölümsüz bir ruh düşüncesi, Platon tarafından kabul görür ve hatta ideaların unutulmuş bilgisi ve ruhta kalan yetileri olarak kavramların ikame edildiği bir ruh anlayışına dönüşür. Fakat Aristoteles hem Pythagorasçılığın matematiksel meta ontolojisini hem de Platon tarafından kabul edilen ruh görüşünü reddeder,¹⁶² tekillerden soyutlanan ve akıl tarafından bilinen tümeller teorisini öne sürer. Ruhun bedeni önceleyen durumu, gerçeklikle ilişkinin sadece ruh üzerinden elde edilebileceği düşüncesi dikkate alındığında, Pythagorasçılığın ruh-gerçeklik ilişkisi, Platon felsefesindeki yeniden hatırlama (*Anemnesis*) teorisiyle cevap bulur. Öte yandan Pythagorasçılardaki isimlendirmenin keyfi olmasını, yani varlık ile varlığı temsil eden yazının/şeklin tamamen onu belirleyen kişilerce tayin edilmesi, uzlaşımçı dil teorilerini kabul eden Aristoteles için de bir zemin hazırlamıştır.¹⁶³ Zira rakamlarla ilgili kavram ve terimler arasında kurulan ilişki yahut eşleştirme, dil-düşünce ve varlık arasındaki ilişkinin nasıl tayin ve uzlaşım ile oluştuğunu bize anlatmaktadır. Öte yandan Platon'da adlandırma işlemi, ad koyucular tarafından varlığın özüne uygun bir doğal adla yapılarak¹⁶⁴ *ad-varlık* ve *gerçeklik* ilişkisi tesis edilecektir. *Dil-düşünce* ve *varlık* arasındaki bağı, matematiğin varlıkla olan örtüşmesini görüp ve bunun cazibesiyle rasyonel-irrasyonel dünyayı sayılara, geometriye ve şekillere dayalı bir dil ile ifade etmeye çalışan Pythagorasçılar, kavram-bilgi ilişkisi üzerine Milet okuluna göre çok daha zengin bir felsefe ortaya koymaktadırlar.¹⁶⁵ Şu halde, bu ekolün Platon ve Aristoteles üzerindeki etkilerinin kavram teorisine de dolaylı olarak aşkın sayılar ve öz ilişkisi üzerinden katkı sağladığını söylemek mümkündür.

1.2.3 Varlık, Dil ve Düşünce Özdeşliği

Milet okulunun arkhe araştırmasıyla başlayan somut ilke arayışı, Herakleitos'un Logos'u ve Pythagorasçılar'ın Sayılar (*Bir*) teorisiyle soyut bir mecrada devam etmişti. Her bir yaklaşımın temel gayesi, görünen değişimin ötesine geçerek, her zaman kendi

¹⁶¹ A. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi I*, s. 145.

¹⁶² Aristoteles, *Metafizik*, 985b20-988a15.

¹⁶³ A. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi I*, ss. 145-161.

¹⁶⁴ Platon, *Kratylos*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2000, 439a-440d.

¹⁶⁵ E. Zeller, *Outlines of The History of Greek Philosophy*, ss. 144-145. Matematiksel kavramların, soyut düşünce ve değişim halindeki varlık fikrinin gelişerek Platon'da idealara eriştiği belirtilir.

kendisiyle özdeş kalan bir ilkedan/varlıktan hareketle mevcudatın doğasını kurgulamak ve değişen ile değişmeyenin ne olduğunu açıklamaktı. Söz konusu tartışmalar, Elea okulundan Xenophanes'in (MÖ. 565-475) “*bütün varlık birdir*” ve “*varlık ezeli ve ebedi olarak hareketsizdir*” şeklindeki görüşleriyle daha da zenginleşerek Parmenides'e (M.Ö. 510-440?) ulaşmıştır.¹⁶⁶ Varlığın değişmez olduğunun ilk defa bu kadar net ortaya konması, değişmeyen özün ezeli olduğunun felsefi tartışmalar açısından tescillenmesi olarak kabul edilebilir.

Parmenides'in *Doğa Hakkında*¹⁶⁷ adlı şiiri, filozofun görüşlerini günümüze ulaştıran temel eseridir. Eserde ilk önce sıradan insanların varlık hakkındaki görüşlerinin sanı (*doksa*) olduğu vurgulanarak, hakikatin bilgisinin ancak akılla bilinebileceği (*noeton* düşünülür olan/kavramsal olan) ortaya konulur.¹⁶⁸ Çünkü filozofa göre düşünce ve varlık arasında bir özdeşlik vardır, “...zira aynıdır düşünmekle var olmak”.¹⁶⁹ Parmenides'in konumuz açısından başarısı da tam olarak buradadır. Düşünülen (*noeton*) ile var olanın (*einai*) özdeş olması, ancak var olan şeylerin kavranabileceğini ve sadece gerçek varlığın kavramının olacağını gösterir. Platon ve Aristoteles'te de karşımıza çıkan *noeton* (*düşünülebilir olan*) kelimesi, Parmenides'in varlık ile düşünceyi özdeşleştirdiği kelime olarak, adeta kavram (*concept*) yerine kullanılmış denilebilir. Nitekim şiire göre, filozoftan önce kabul edilegelen *olmayanın var edilmeye çalışılması*, kendisinden kaçınılması gereken bir çabadır. Bu nedenle Parmenides, *logosu kullanarak varlık hakkındaki gerçeklikleri, muğlak anlatılardan ayıklamaya* davet edilir.¹⁷⁰ *Noeton* ve *logos*, (filozofa göre ruh ve akıl aynı şeydir¹⁷¹) duyuşsal olanın zıddına kavramsal, akli/ruhi olan anlamındadır. Parmenides felsefesinde zihinde/ruhta düşünülebilir olanla (*noeton*), dil ile anlatılabilir olan (*logos*) arasındaki mutabakat, Herakleitos'ta tek bir kelimedede *Logos*'ta ifade edilirken, burada artık ayrılmıştır ve *Logos* varlıkla (*einai*), varlık bildiren bağlaç (*estin/dır-dir*) vasıtasıyla birbirine bağlanır. Yani dil, düşünce ve varlık kavramsal olarak belirginleşir ve ayrıca bunlar özdeşlik ilkesiyle birbirleriyle bağlanır. Fakat şiirde varlığın bilgisi *episteme*

¹⁶⁶ A. Dumitriu, *History of Logic*, Vol. 1, s. 76.

¹⁶⁷ Parmenides, *Doğa Hakkında* (Şiir), Çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yay. İstanbul, 2015, ss. 20-59.

¹⁶⁸ Parmenides, *Doğa Hakkında*, s. 23. Fr. I, 30-II,5.

¹⁶⁹ Parmenides, *Doğa Hakkında*, s. 23. Fr. III.

¹⁷⁰ Parmenides, *Doğa Hakkında*, s. 25. Fr. VII-1.

¹⁷¹ D. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, ss. 426-427.

kelimesiyle değil, *pistis aletheis* (doğru inanç) ile ifade edilmektedir.¹⁷² Kanaatimizce *pistis aletheis*, doğru kanı ile ya da inanç ile eşleştirilmektedir yani Parmenides'te hakikatin bilgisi (episteme) inanç kudreti (*epheise pistios iskhos*) ile mümkündür.

Tez açısından kavramların *dil-düşünce* ve *varlık* bağlantısı adına oldukça önemli sayılabilecek bu denklemde, bütün değişimin ötesinde kurgulanan gerçek varlığın zorunluluğu, Aristoteles'e göre ilk kez Parmenides tarafından geliştirilmiştir.¹⁷³ Aristoteles diğer filozofların, maddi âlemdeki değişimi, maddi bir ilkeden hareketle açıkladıklarını¹⁷⁴ ve onların varlığı duyusal dünya ile sınırladıklarını belirtmektedir. Oysa sadece duyusal olandan, özdeş kalmayandan hareketle varlık nasıl anlaşılabilir ki? Tam da bu endişeden hareketle Parmenides, özellikle Herakleitosçu *oluşa dayalı varlık anlayışına* itiraz ederek, asıl varlığın görünenin ötesinde hareketsiz olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla Parmenides'e göre görünen varlık değildir, görünen tam tersine duyu ve algıya dayanan yanılsama ve sanıdır.¹⁷⁵

Parmenides'in genel felsefesinde dilin ve düşüncenin sınırları biricik, hareketsiz aşkın varlığın sınırıyla belirlenmiştir.¹⁷⁶ Yokluktan varlık oluşamayacağından (*ex nihilo nihilo fit*), varlık ancak varlıktan gelecektir ve dilin varlığını da ancak bu aşkın otoriteden hareketle anlamak gerekmektedir. O dönemde meşhur olan bir ve çok ilişkisinin nasıl açıklanacağı sorusu da buradan hareketle ele alınır. Filozofa göre, *birlik-çokluk* ilişkisi problemi, varlığın dinginliğine ulaşamamış olanların, görülen şeylerin varlık olduğunu sanıp, buradan hareketle varlığın değiştiğini ve çoğaldığını zannetmesinden başka bir şey değildir. Gerçekliği, varlığı (*existence/einai*) temelde tek ve bir kabul eden filozof, Herakleitosçu değişmeyi (*existence in flux/panta rhei*) reddederek, çokluğu algısal alanla sınırlamakta, bunun bir yanılsama olduğunu iddia etmektedir. Burada, Parmenides'in değişen duyular âlemini zaten hakiki varlık kabul etmediği, asıl varlığı görünenin ötesinde her zaman değişmeden var olan şeklinde ortaya koyduğu bir kez daha anlaşılmaktadır. Varlık ve yokluğun bir olması, kavramsal olarak Parmenides'e göre çelişkili bir önermedir. Dolayısıyla varlığı değişen olarak kabul

¹⁷² Parmenides, *Doğa Hakkında*, s. 47, Fr. VIII-12.

¹⁷³ Aristoteles, *Metafizik*, 984b vd.

¹⁷⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 983b 20- 984b5.

¹⁷⁵ Parmenides, *Doğa Hakkında*, s. 23. Fr. VI-1. Aynı okuldaki Zeno (M.Ö. 490-430) Parmenides'in görüşlerini destekler bkz. A. Dumitriu, *History of Logic*, Vol. 1, ss.79-80.

¹⁷⁶ Parmenides, *Doğa Hakkında*, ss. 23-31.

etmek, *varlık-değişendir* demek, *varlık yoktur* demekle aynı çelişkili durumu barındırmaktadır.

Parmenides, *Doğa Hakkında* adlı eserin üçüncü bölümü olan *Sanılar* başlığında, varlığı ve yargıyı ikiye ayırmayı da bu manada bir yanılgı ve sanı olarak kabul etmekte, karşıt kavramlar üzerinden (*birlik ve çokluk gibi*) varlığın çeşitlenmesini eleştirmektedir.¹⁷⁷ Parmenides; “*Böylece sanıya göre fişkırdı bunlar ve mevcutlar şimdi ve büyüdüktan sonra yok olacaklar; bunların her birine ise ayırt edici isimler atadı insanlar*”¹⁷⁸ diyerek, varlığın oluşa gelmesi, karşıtlardan çeşitlenmesi ve yok olmasına karşı çıkmaktadır. Ayrıca, felsefi olarak varlığı böyle gören bir dili ve adlandırmayı da doğru kabul etmemektedir. Bu nedenle varlık ile yargının ayrılması, görünenin de bilgi değeri taşıdığı gibi bir anlama geleceğinden, yargıyı varlıktan ayırmamakta, dilsel adlandırma ve dile dayalı yargıları varlıkla birlikte incelemektedir.

Her ne kadar filozofun “*var olan vardır*” ile “*var olmayan var değildir*” şeklindeki öncülleri, kıyas bakımından bazılarınca totolojik önermeler olarak kabul edilse de,¹⁷⁹ bu öncülleri, var olanın düşünebilir olması ve var olmayanın düşünülemez olmasıyla aynı manada gördüğümüzden, epistemik açıdan oldukça değerli olduğu söylenebilir. Örneğin kavramsal açıdan Parmenides’in içeriği olmayan bir kavramın düşünülemeyeceğini yahut böyle bir kavramın saçma olacağını kabul ettiği sonucuna gidilebilir.¹⁸⁰ Önermeler açısından bu durum, varlığa işaret etmeyen önermelerin anlamsız veya saçma olduğu şeklinde de anlaşılabilir. Buna göre yargıların doğruluğu ancak onlar var olan hakkındaysa söz konusudur. Nitekim var olanın yaratılmamış olduğunu, yok olmayacağını, öncesiz ve sonrasız olmasının zorunlu olduğunu ve sonuç olarak değişmeyecek bir yapıda olduğunu¹⁸¹ hatırladığımızda, olmayanın hiçbir zaman kavramsallaşamayacağını ve yargılara konu edilemeyeceğini çıkarabiliriz:

“Haydi bakalım ben söyleyeceğim, sen de can kulağıyla dinle
Hangi araştırma yollarının düşünüleceğini yalnız:
Biri var olmanın olduğu, var olmamanın olmadığıdır,
Bu inandırma yoludur – doğruluğun ardından yürür çünkü
Öteki, var-olmama, var-olmamanın zorunlu olduğudur;
Hiç bulunmaz olduğunu söylüyorum sana bu patikanın;
Ne tanıyabilirdin var-olmayanı çünkü –yapılamaz çünkü bu-
Ne de bilebilirsin; aynı şeydir çünkü düşünmekle var olmak. (B 5)”¹⁸²

¹⁷⁷ Parmenides, *Doğa Hakkında*, s. 31.

¹⁷⁸ Parmenides, *Doğa Hakkında*, s. 35. Fr. XIX-1.

¹⁷⁹ W.T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, Cilt I, s. 36.

¹⁸⁰ W.T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, Cilt I, s. 37.

¹⁸¹ W.T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, Cilt I, ss. 37-38.

¹⁸² W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 81.

Burada ilk satırdan, Parmenides'in söz konusu düşüncelerinin, başkaları tarafından fısıldandığı yahut bir tür ilham (*inspiration/given knowlege*) bilgisi olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu ilhamın, epistemik açıdan varlığın temel ilkelerini, kendilerinin kanıtlamaya ihtiyaç duyulmayacak kadar açık kabul edilen aşkınlığın/aksiyomların yerine anlatıldığını yorumlamak mümkündür.¹⁸³ Nitekim Parmenides, bu bilgileri ilahi bir yolculukla ulaştığı tanrısal varlıklardan elde ettiğini şiirsel bir dille anlatmaktadır. Bu yolculuğun, sezgisel bilginin güvenilirliğini artırmak için kullanıldığı düşünülmektedir. Kaldı ki hemen akabinde; var olmanın olduğu, aksinin imkânsız olduğu prensibi yer alır. Zira varlığın çelişik durumu olan yokluk söz konusu değildir ve bu kural adeta ilahi bir kaynak tarafından verilmiştir.

Mantıksal açıdan bakıldığında, varlığın bilgisi yani onu tanımanın mümkün, karşıt hal olan var olmama durumunun ise muhal ve bilinemez olduğu açıkça ortaya konulmaktadır. Özellikle kavramlar açısından son cümlede, *düşünmekle var olmanın aynı şey olduğu* ve onların her zaman var olduğunun kabul edilmesi (*khre to legein te noetin t' eon emmenai: esti gar einai*);¹⁸⁴ hem var olanın kavranabilirliğini hem de kavranan zihinsel süreçlerin var olana tekabül ettiği savunulmaktadır. Zira varlık, sadece duyu-algı verilerinden hareketle değişen dönüşen şeklinde tecrübe edilerek anlaşılmamakta, onun ötesinde bir kurguyla kavramsal ve teorik bir zeminde de akıl ve ruha ikame edilerek felsefileştirilmektedir. Ayrıca “*çünkü düşünülmesi mümkün olan (noetona ait olan), var olması (einai) mümkün olanla aynı şeydir*”¹⁸⁵ ifadesi, varlığın mümkün olma açısından da kapsandığını ve desteklendiğini akıllara getirmektedir.

Antik Yunan filozofları arasında Parmenides, varlığın mevcudiyetinin sabitlenmesi, onun zıddının reddi ve düşünmenin varlıkla özdeş olduğunun ortaya konulması, *kavram-bilgi* ilişkisinin gelişiminde bir kırılma noktası olarak kabul edilebilir. Zira filozofla paylaşılan yahut ilham ile verilen bu anlatının devamında “*bak aklında bulunmayanın nasıl yine de akılla orada olduğunu sağlamca*”¹⁸⁶ ifadesi yahut “*...ayıkla logosla muğlak/muhtelif kanıtı*” (*kai glossan, krinai de logoi poluderin elenkhon*)¹⁸⁷ cümlesi sadece tecrübi ve deneysel olana değil ve hatta daha da ötesinde

¹⁸³ Platon'un Timaios'taki ruh göçünde ilahi yardımla gerçekliği öğrenmesi gibi, Parmenides'te de ilahi gerçekliğe yapılan yolculuk dikkatleri çeker. Bknz: Parmenides, *Doğa Hakkında*, ss. 21-22, Fr. I-30.

¹⁸⁴ Parmenides, *Doğa Hakkında*, s. 45.

¹⁸⁵ A. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi I*, s. 222. Parantez içleri kendi eklemlemelerimizdir.

¹⁸⁶ W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 81, fr. No B4.

¹⁸⁷ Parmenides, *Doğa Hakkında*, s. 45.

teorik bilginin epistemik olarak daha kesin bir bilgi kanalı olduğuna işaret etmektedir. Bu noktada Parmenides Herakleitos'un deneysel bilginin yetersiz olduğu ve nihai olarak logos bilgisine ulaşmak için onunla irtibatla olduğu yorumuyla benzer bir yapı kurmakta, duyu verileri ve tecrübi kazanımları göz ardı etmektedir. Nitekim bu yoruma sonradan Platon ve Aristoteles tarafından da farklı bir kurguyla itibar edilecektir. Onun; “*Kullanma bakışsız gözü, uğuldayan kulağı. Akılla bağla karara çok kavgalı delili*” cümlesi, nihai olarak duyu ve algı verilerinin akılla sonuca ulaştırılması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Üstelik varlığın yoklukla eşit olduğu ya da birbirine dönüştüğü, yaratıldığı fikirleri de bu anlatının devamında reddedilerek, bilgi kaynağı açısından yararsız olan görme, duyma ve konuşmanın (*duyuların/senses*) karışık kafaların (*hüküm verememe/not being able to judge*) bu öğretiden uzak tutulması gerektiği vurgulanmaktadır. Filozof varlığı doğmayan, yok olmayan bir varlık olarak kurgularken, “*Aynı şey olarak aynı şey içinde kalarak kendi kendine yatar*”¹⁸⁸ şeklinde kullandığı ifadesi, sabit kalmanın bir ürünü olarak özdeşlik ilkesinin de teorik açıdan ilk örneği sayılır. Nitekim yine burada Herakleitos'un logosa atfettiği ‘özdeşlik’ yahut hep aynı doğada kalma düşüncesi, Parmenides ile örtüşür. Zira bu ifade, Platon'un idealar hakkında söyleyecekleri ve Aristoteles'in ilk kez mantık kuralı olarak kurgulayacağı çelişmezlik ilkesine katkı sağlamış gözükmektedir.

Parmenides'in sözleri *dil* ve *düşünce* açısından da önemlidir. İlk kez Herakleitos'un varlık anlayışında dilin sınırının maddi âlemle sınırlanmayıp, kozmosun anlamı kadar genişlediği belirtilmektedir.¹⁸⁹ Herakleitos'un logos sayesinde, mitolojik dilden, sembolik fonksiyon diline yükseldiği, felsefi olarak ‘*anlamanın anlamı*’ (*meaning of meaning*) şeklinde bir dil felsefesi sorusuna ulaştığına işaret edilmektedir.¹⁹⁰ Parmenides'le birlikte Herakleitos'un katkıları ve Pythagorasçılar'ın sayılarla evreni açıklayan *dil-varlık* ilişkisi çalışmaları, dil ile varlığın özdeş olduğu (*to gar auto noetin estin te kai einai*)¹⁹¹ ikisinin birbirlerinden ayrılamayacağı görüşüne ulaşmaktadır.¹⁹² Kanaatimizce *dil ile varlığın özdeş olduğu* iddiası, *kavram-dil*, *kavram-varlık* kurgusu açısından oldukça önemlidir. Zira *varlık kavranılan ve dile aktarılabilen bir şeydir*

¹⁸⁸ W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 84.

¹⁸⁹ Cengiz Çakmak, *Platon'da Anlam Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ABD, İstanbul, 1991, ss. 7-24.

¹⁹⁰ E. Cassirer, *An Essay on Man*, ss. 144-145. Cengiz Çakmak, *Platon'da Anlam Problemi*, ss. 7-24.

¹⁹¹ Parmenides, *Doğa hakkında*, s. 43. Fr. III.

¹⁹² E. Cassirer, *An Essay on Man*, ss. 144-145.

yahut *ancak var olanlar kavranabilirler* ve *dilde ifade edilebilirler*. Önergeler açısından değerlendirildiğinde, Parmenides ilk kez var olan şeyler hakkındaki önermelerin anlamlı, var olmayanların ise anlamsız kabul edilmesi gerektiğini savunan filozoftur.¹⁹³ Bu manada sanı, duyuların verileri, gerçekliğin birliğine ulaşamamış olanların kanaatleridir. Öte yandan hakikatin bilgisi (*pistis aletheis*) ve ona dair önermeler ise tek varlığın bizzat kendisinden hareketle elde edilecektir. Zira bu ifadeler, Platon'un idealara dayalı epistemolojisi ve Aristoteles'in mantık kuralı olarak özdeşlikten hareket eden önermeleriyle doğrudan benzerlikler arz eder. Bu yönüyle filozofun, akıl ilkelerinden hareketle önermelerin kurgulanmasında ve hüküm verme hususunda mantıksal düzeyde katkılar sağladığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan Parmenides'in Platon'a felsefî anlamda sağladığı diğer katkılarından bahsetmek mümkündür. Platon'un idealar âleminin özelliklerini açıklarken kullandığı sıfatlar ile Parmenides'in aşkın varlığının özellikleri birbirine benzemektedir. Nitekim varlık, Parmenides'e göre ezelidir (*everlasting*), oluşmamıştır (*not come to being*), eksiksizdir (*without any deficit*), bozulmayandır (*permanent*). Ezeli olduğundan, bir oluş ve bozuluş diyalektiğinden uzak olan varlık, aynı zamanda ereksizdir. Zira ereğe sahip olmak, bir amaç için var olmak ile aynı anlamda yorumlanabilir. Oysa Parmenides bu eleştiriyi engellemek istemektedir.¹⁹⁴ Yani varlık, bölünmeyen, yer atfedilemeyen meta bir kurgu olarak yorumlanabilir. Filozof, varlığın var olduğunu ilk kez ortaya koyan karşıt bir antitez öne sürmesiyle, Platoncu ve Aristotelesçi gelenek açısından oldukça önemli bir problemi erken dönemde çözmüş sayılabilir.¹⁹⁵ Bir başka ifadeyle, arkhe teorileriyle geliştirilen ilkeler hem varlık hem de varlıkta devam eden değişimi açıklama çabasındayken; Herakleitos, varlığı oluş içine indirgeyerek bir tür oluş-varlık teorisiyle bir dünya görüşü ortaya koymuştur. Öte yandan Pythagorasçı yaklaşım, varlığa sayısal değerler atfederek, ölçülü bir varlık düzenini matematiksel ve geometrik kavramlara dönüştürerek açıklamak istemiştir. Nitekim bazı Pythagorasçılar'dan

¹⁹³ Önay Sözer, *Felsefe'nin ABC'si*, 2. Baskı, Kabalcı Yay., İstanbul, 1995, ss. 33-34. Sözer Parmenides'in "varlık vardır" ifadesinin varlığı bütün olarak ele aldığını söyler.

¹⁹⁴ Parmenides, *Doğa Hakkında*, s. 27. Fr. VIII, 1-15.

¹⁹⁵ G. F. Mclean, O.M.I. & P. J. Aspell, *Ancient Western Philosophy: The Hellenic Emergence*, s.128. Yazar burada idealar fikrinin gelişiminin tamamen Parmenidesçi bir yaklaşımla olduğunu iddia eder ve var olmanın kesin olduğu, var olmamanın mümkün olmadığı tezinden hareket ettiğini savunur. Var olmamanın bilinemeyeceğini belirtir. Ayrıca Parmenides'in varlık anlayışı idealar âlemini, Heraklitos'un değişen varlık anlayışının da fenomenler âleminin oluşumunda katkı sağladığını belirtir. O, epistemik açıdan duyu bilgisinin doksa olduğu fikrinde Parmenides'le uyduğuna hatta Platon'un doksayı ayrıştırarak bir adım daha ileri gittiğini belirtir. Yani doğrudan varlık konusunda Heraklitos gibi Parmenides de Platon üzerinde etkili olmuştur

öğrendiğimize göre, bu üst kurgu olan sayılar, bazen varlıktan ayrı bazen varlıkla birlikte düşünülmüştür. Dolayısıyla, varlığı görünenin ötesinde bir meta kurguyla ortaya çıkaramamışlardır. Bu teorilere göre *varlığın varlık olarak mevcudiyeti* henüz felsefi bir şekilde ilkeye dönüştürülerek kavramsal düşüncenin daha sağlıklı seyredebileceği bir zemin oluşturulamamıştır.¹⁹⁶ Bu yönüyle klasik mantıktaki cins-tür ilişkisinde en yüksek cinsin varlık olarak kategorize edilmesini Parmenides'e borçlu olduğumuzu çıkarabiliriz. Zira her insan için geçerli olabilecek tümel, objektif ve sistematik bir kavram teorisi için *öncelikle kavramın varlık zemininin netleşmesi* gerekmektedir. Bir başka ifadeyle varlığın mevcudiyetinin ve sabit değişmez olduğunun inşası, aynı zamanda duyu verileri kadar mantıksal ve teorik yani daha çok kavramsal analizin ve çıkarımların gelişmesini de beraberinde getirecektir. Bu açıdan bakıldığında varlık, ilk kez Parmenides'in katkılarıyla *en yüksek cins* olmuştur.

Yine kavramsal açıdan bakıldığında var olmamanın, düşünme ve var olma ile özdeş olan kural karşısındaki durumu, *anlamsız kavram ya da boş kavram* olarak değerlendirilmeye açık ilk boş kavram olarak da yorumlamaya uygundur. Filozofun fragmanları arasında kavram-dil ilişkisine dair cümleler de bulunmaktadır. Mesela filozofun “*bunlara ad taktılar insanlar, bir işaret her birine*” (b 19)¹⁹⁷ ifadesi, düşünceyle özdeş olan varlığın, insanlar tarafından isimlendirildiğini, varlığı tanımak ve adlandırmak için insanların işaretlerden yararlandıklarını ortaya koymaktadır. Bir başka ifadeyle Parmenides, duysal ve algısal olanın adlandırılmasını, dile bağlanmasını ve kavramsallaştırılmasını kabul etmemekte; görünenin ötesindeki varlığı, onun adlandırılmasını ve kavramsallaştırılmasını dolayısıyla yargıların da bu zeminde yapılmasını söylemektedir. Bu yönüyle Platon'un Parmenides'in de öğrencisi olduğu hatırlandığında, Parmenides'in özellikle Platon üzerinde bıraktığı etkilerin ne derece olabileceği öngörülebilir. Özellikle değişmeyen sabit ve varlığın ilkeleri olarak kurgulanacak İdealar âleminin teorik alt yapısının bir benzeri Parmenides tarafından ortaya konulmuş denilebilir.¹⁹⁸ Dolayısıyla İdeaların gerçek varlık olarak Parmenides'in

¹⁹⁶ A. Arslan, *İlkçağ Felsefesi I*, s. 213.

¹⁹⁷ W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 87

¹⁹⁸ Parmenides'in öğrencisi Zenon'un ortaya koyduğu paradokslar, hocasının varlık görüşünü kanıtlamaya yönelik olduğundan, burada incelenmeyecektir. Ancak, Zenon'un diyalektik metodu, önermeler üzerinden teorik olarak hükme ulaşma açısından önemli özelliklere sahiptir. Bu konuda ilgili kaynaklara bakılabilir. D. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, ss. 429-430.

noeton kavramından hareketle anlaşılması gerektiği, gerçek varlığın (*ideaların*) ancak insanın akı/ruhuyla düşünsel olarak (*noeton/kavramlar*) kavranabileceği öngörülebilir.

1.2.4 Kavram, Algılar ve Dil

Kavramsal düşüncenin gelişimi açısından incelenmesi gereken diğer filozoflar, Empedokles (MÖ 490-430) ve Atomculardır. Özellikle materyalist ontoloji, kavram varlık ilişkisini algılara indirgemesiyle epistemolojinin sınırlarını da oldukça daraltmaktadır. Söz konusu varlık anlayışı, kısıtlanmış epistemolojiye bağlı bir kavramsallaştırma ve beraberinde dil teorisi ortaya koyarak özellikle Sofistlere zemin hazırlamaktadır.

Materyalist bir felsefeye sahip olan Empedokles'e göre nesnelerin yüzeyinden (eşya/şeyler) her an akışlar (*fluxes from the surface of things*) olmaktadır. Gözenekler (*pores*) sayesinde kişi bu verileri yakalamakta ve bu sayede eşyayı algılamaktadır: (*Know that effluences flow from all things that have come into being*).¹⁹⁹ Burada nesnelerden yayılan etkilenimlerin (*effluences*) alıcılara ulaşmasıyla açıklanan bir ilişki söz konusudur. Mesela; “*tatlı tatlı olana, acı acı olana ve asitli olan da asitli olana doğru koşmaktadır*”²⁰⁰ ifadesi, duyumların benzerlerine doğru bir akış halinde olduğunu akıllara getirmektedir. Kişi; koklama, görme, duyma, tatma ve dokunma gibi algılara sahiptir ve bu algılar eşyanın kendi yüzeyinden yayılan etkileri kişinin kendi kapasitesi ölçüsünde gözenekleriyle (*pores*) elde etmesine bağlıdır.²⁰¹ Bu nedenle mesela, insanoğlunun gözeneklerinden geçmeyecek kadar büyük olan akıntılar, algılanamaz bir haldedir.²⁰² Zira “*her şeyi içine alan bir doğruya ulaşmak güçtür*”²⁰³ cümlesi, epistemik açıdan kaygan bir zeminin olduğu yorumunu desteklemektedir. Bilgi ölümlüler için *ancak algılayabildikleri sanılar kadardır*. Zira bunda, algı teorisindeki eşyadan çıkan akıntıların, gözenekler tarafından kapasitesi nispetince elde edilmesi fikri etkilidir.

Empedokles'in algıları, akıl tarafından işlenerek “*düşünceleşmektedir*”. Lakin akıl, zannedildiği gibi beyinde değil kalptedir. Zira filozof, “*...zıt taraflara doğru koşan kan denzinde yaşar kalp (heart), ki orası insanların düşünce (thought) dedikleri yerdir;*

¹⁹⁹ J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 158. Fr. 89.

²⁰⁰ J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 158. Fr. 90.

²⁰¹ J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 158, Fr. 100.

²⁰² A. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi I*, s. 281.

²⁰³ W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 108.

çünkü kalbi çevreleyen kan insanoğlunun düşüncesidir”²⁰⁴ demek; hikmeti (wisdom) insandan önceki oluşumlara göre gelişen bir şey olarak kabul etmekte;²⁰⁵ insanoğlunun düşündüğü (think) ve hissettiği (feeling pleasure and pain) her şeyin gözenekler yoluyla damarlara giren algıların kalpte birikmeleriyle oluşan düşüncelerden ibaret olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁶ Bu ifadeler, deneyci ve fizyolojik temelli ontolojinin bir sonucu olarak filozofun epistemolojisinin nasıl şekillendiğini bize göstermektedir. Nitekim kavramların ne olduğu sorusu da bu epistemolojiden bağımsız olarak anlaşılamayacaktır. Eşyanın yüzeyinden akan, bedenin gözeneklerinden girerek kana karışan ve kalpte toplanarak düşünceye dönüşen süreçte “kavramlar”, zıt yönlerle koşan kan nedeniyle başkalaşan şeylerin düşüncesi yahut *algısıdır* ve bu düşünceler var olma sürekliliğiyle akıllarda yahut rüyalardadır (in dreams).²⁰⁷ Bu nedenle hayatı boyunca kişi sadece kendi *deneyimlerine dayanarak* varlığı sınırlı şekilde tecrübe etmeye çalışır.²⁰⁸ Empedokles’in bilgi anlayışına göre “*kalbin kanı, düşüncedir*”.²⁰⁹ Duyu organları arasında ayırım yapmayan filozof, nihai aşamada bütün duyu verilerini kalbin yargısına bırakarak onları akli süzgeçten geçirir.²¹⁰ Algılar kanla kalbe ulaştırıldığından, akıl ve ruh gibi görülen kalp bu kanı işleyerek değerlendirmektedir.²¹¹ Neticede filozof *kavramı algıyla* eşit görmekte ve onları birbirinden açık bir şekilde ayırmamaktadır. Dolayısıyla algıların değişmesi kavramları, kavramların değişmesi dili, dilin de değişmesi yargıyı değiştiren sonuç olarak herkesin üzerinde birleştiği tümelin bilgisinin imkânını reddetmeyi gerektirir.

Atomcuların eserlerine bakıldığında, onların tıpkı ontoloji gibi epistemolojiyi de atomlarla açıklamaya çalıştıkları görülecektir. Demokritos’a (MÖ 460-?)göre “*biz hiçbir şey hakkında bilgiye sahip değiliz gerçekten, fakat fikirler (opinion/sanılar) kişilere atomların akın etmesiyle oluşurlar*”.²¹² Nitekim atomların bizzat kendileri bilinmemektedir ve boşlukta bir araya geldiklerinde onların nasıl bir oluşuma geçecekleri de öngörülememektedir. Bu nedenle Demokritos’a göre “*...şeylerin*

²⁰⁴ J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, s.159, Fr. 105.

²⁰⁵ J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 159, Fr. 106.

²⁰⁶ J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 159, Fr. 107.

²⁰⁷ J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 159, Fr. 108.

²⁰⁸ D. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 451.

²⁰⁹ A. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi I*, s. 283.

²¹⁰ W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 109.

²¹¹ W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 120. Fr. B-107, 103,105,106.

²¹² K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, A complete translation of the Fragments in Diels, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1948.s. 93. Fr. 7.

kendiliğinde nasıl olduğunu kavrayamayız (grasp).”²¹³ Zira Aristoteles, Demokritos gibi filozofları, duyusal şeyleri dokunulan şeylere indirgemelerini eleştirirken, onların bütün duyuları bir yoklama duyusuna dönüştürdüklerini düşünmektedir.²¹⁴ Ayrıca Demokritos “duyuların akla (intellect) cevabı: zavallı akıl, kanıtlarını bizden alırsın ve bizi bir kenara mı atmaya çalışıyorsun? Bir kenara atılmak senin çöküşün olacak”²¹⁵ şeklindeki fragmanıya da aklın duyu verileriyle olan vazgeçilmez bağına ortaya koymaktadır. Öte yandan filozofun “İnsanoğlu her yeni günle yeni düşünceleri düşünür”(thinking thoughts) (fr. 158) şeklindeki cümlesinden hareketle, atomların her gün yeni bir algı verisi yarattığını ve bu algıların da düşünceyi oluşturduğu sonucuna ulaşabiliriz. Ayrıca Demokritos’un “bu görünen kural yardımıyla insan gerçek doğrudan uzak olduğunu anlayacaktır”, “gerçekte hiçbir şey bilmiyoruz; zira doğru derindedir” ve “herkesin düşüncesi (atomlardan kurulmuş levhaların) ona akışıdır”²¹⁶ şeklindeki ifadeleri, bilginin kişiden kişiye değişeceğini açıkça göstermektedir. Bu kurguda kavram, en iyi ihtimalle bu etkilerin yoğunluk derecesi yahut bedenle temastaki çarpışmada meydana gelen imgelerin ruh tarafından bilinmesidir.²¹⁷ Demokritos bizzat bu konuda “Biz hiçbir şeyi gerçekte sağlam olarak kavramıyoruz, tersine yalnız vücudumuzun durumuna ve ona akan ve karşı koyan (atom)ların durumuna göre değişmiş olanı”²¹⁸ diyerek, zihinsel kavramanın dinamiklerini açıklamıştır. Dil açısından bakıldığında Proclus’un şu fragmanı; Atomcuların Platon ve Aristotelesçi gelenekte nereye tekabül ettiğini oldukça doğru bir tespitle sunmaktadır:

“Proclus: Pythagoras ve Epikür, Kratylos ile aynı fikirdedir, ancak Demokritos ve Aristoteles, Hermogenes’le aynı düşüncededir, öncekiler isimlerin doğadan geldiğini, sonrakiler ise isimlerin şans eseri doğduğunu söyler. Pythagoras ruhun (Soul) isimleri verdiğini düşündü, (ruh) onları tıpkı gerçekliğin imajları gibi akıldan türetir. Ancak Demokritos, isimlerin ortaya çıkışlarındaki şansın dört nedenden geldiğini düşünüyordu: 1) farklı şeylerin aynı isimle anılması, 2) aynı şeyler için birden fazla ismin kullanılması, 3) isimlerdeki değişim, 4) isimlerdeki eksiklik.”²¹⁹

Sonuç olarak Atomcular ve Materyalistler dil, düşünce ve varlık açısından tümel ve objektif bir ontik zemini epistemik açıdan mümkün görmemiştir. Onlar bu nedenle kavramları algılara indirgemiş, kavram-dil ilişkisini adların uzlaşımıyla verildiği yaklaşımından hareketle çözmeyi denemişlerdir. Varlığın özü, bu yaklaşımlara göre, insan bilgisinin sınırları dışındadır. Çünkü onlara göre atomlar (öz), nihai anlamda

²¹³ K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, s. 93. Fr. 10.

²¹⁴ W. Kranz, *Antik Felsefe*, s.167.

²¹⁵ K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, s. 104. Fr. 125.

²¹⁶ W. Kranz, *Antik Felsefe*, s.169.

²¹⁷ A. Dumitriu, *History of Logic*, Vol. I, s. 89.

²¹⁸ W. Kranz, *Antik Felsefe*, ss. 169-170.

²¹⁹ K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, s. 97. Fr. 26.

tümel ve kesin olarak bilinemez. Kanaatimizce bu yapı Antik Yunan'daki önceki birikimle birlikte Sofistlere oldukça uygun bir zemin hazırlamıştır. Zira varlığın özü atomlardan oluşmaktadır, lakin atomların içi, türü ve değişimdeki öngörülemezliği, onları öz olsalar da değişmeden bilinmesini mümkün kılmamaktadır. Şu halde kavramlar, bu yaklaşıma göre atomların bilinemez hareketleri sonucu oluşan nesnelerden ortaya çıkan akışların kavranmasından ibarettir. Dolayısıyla algılardan bağımsız bir tümel ve objektif kavram yapısı söz konusu değildir.

1.2.5 Kavramın Varlık, Dil ve Düşünceyle Bağının İnkarı

Presokratik gelenekten buraya kadar incelemiş olduğumuz filozoflar, varlığın mevcudiyetini kabul ederek, onun düşünce ve dil açısından nasıl temellendirileceği üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu filozoflar çeşitli kavramlardan hareketle varlığı aşkın veya içkin olarak açıklamaya çalışmaktadırlar. Bir başka ifadeyle bu filozoflar, bütün varlığı bir arada tutan temel ve merkezi bir kavramdan hareketle, değişim problemini çözmek adına, dil-düşünce ve varlık arasında kendilerince tutarlı bir sistem inşa etmektedirler. Fakat bu kazanımların tamamı kanaatimizce Sofist düşünceyle adeta bir 'yapı-söküme' uğramıştır. Sofistler, değişim problemine karşı tamamen farklı bir tavır takınarak, kavramların dil, düşünce ve varlıkla olan ilişkisine eleştirel bir yaklaşım sergilerler. Platon ve Aristoteles'in özcü varlık görüşünden hareketle inceleyeceğimiz ve farklı olduklarını düşündüğümüz kavram anlayışlarına en temel eleştiriler bunlar tarafından öne sürülmektedir.

Kranz'a göre "*aydın filozoflar*"²²⁰ olarak da kabul edilen ancak varlığı bilinemez, kavranamaz ve dille ifade edilemez hale getiren Sofistler, aynı zamanda kavramsal düşünceye dayalı objektif ve tümel bilginin imkânına karşı geliştirilen en tutarlı eleştiri sahipleridir.²²¹ Erken ve geç dönem olmak üzere iki döneme ayrılan Sofist filozoflar, ontolojik ve epistemolojik açıdan geliştirdikleri eleştiriler açısından sistematik bir bütünlük sağlamamışlarsa da, günümüze ulaşan bazı fragmanlarından hareketle onların düşüncelerinde ortaya çıkan ortak noktalar incelenir.²²² Dil, düşünce ve varlık açısından kavramsal düşüncenin epistemik ve ontolojik bütünlük içinde

²²⁰ W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 192. Yazar burada yeniçağ felsefesindeki aydınlanmayla bir bağlantı kurarak, uyuşma dayalı yaşantıdan, doğa üzerine yönelen bir eleştiri kültürünü birbirine benzetmektedir.

²²¹ W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 191.

²²² A. Dumitriu, *History of Logic*, Vol. I, s. 95. Sofistler bir okul gibi değil, bireysel görüşleriyle incelenirler.

sistematik inşasının bu dönem filozoflarınca nasıl anlaşıldığı ve onların kavramsal düşünceye olumlu ve olumsuz olarak nasıl katkı sağladığı konumuz açısından oldukça önemlidir. Zira Sofistlerde felsefenin odak noktası salt varlık değil, bilakis bilmenin imkânıdır.²²³ Tez açısından araştırmanın ikinci kısmı olan mantıksal itirazlar, tam olarak bu epistemik temelde inşa edilmektedir.

Bu düşünürler arasında özellikle Protagoras, Gorgias ve onların takipçileri olan Prodikos ile Hippias, ilk dönem Sofistleri olarak bilinirken; Antiphon, Thrasymakhos, Kallikles, Lykophron ve Kritias gibi diğer isimler sonraki dönem Sofistleri arasında yer almaktadır.²²⁴ Bu geniş isim listesinde fikirleri siyaset ve din üzerine yoğunlaşan, ontolojik ve epistemolojik görüşleri tam olarak anlaşılabilir ve uzlaşamayan filozoflar bir kenara bırakıldığında, özellikle Protagoras ve Gorgias'ın fragmanları öne çıkar. Platon düşüncesinde Sokrates'in itiraz ettiği kesimler olarak sık sık karşılaşılan bu iki filozofun eleştirileri, sistematik varlık ve bilgi felsefesi ortaya koyan Platon'a ve sonrasında Aristoteles'e oldukça önemli katkılar sağlar.²²⁵ Şimdi Sofistlerin tümel evrensel kavramın ve doğru bilginin imkânına dair itirazlarından hareketle, kavramsal düşünceye olan katkılarını incelemeye geçebiliriz.

Sofistler, felsefi tartışmaya bizzat varlığın mevcudiyetini (*existence*) sorgulayarak başlarlar. Sonrasında onlar, varlığın mevcut olsa bile, kavranabilir (*conceivable*) olup olmamasını araştırarak devam ederler. Onlara göre varlık, şayet var olsa ve kavranabilse bile, bunun dille ifade edilip bir başkasına iletilmesi (*communicable*) mümkün değildir. Öncelikle Sofistlerin argümanları incelendiğinde, onların doğrudan bilinebilecek herhangi bir özün var olmadığını savundukları anlaşılmaktadır. Bu nedenle Sofistler, herhangi bir objektif, tümel ve aşkın varlık kurgusuna karşıdır. Sofist argümanların ikinci aşaması, özü olan bir ontik zeminin, şayet varsa, kavranabilir olmadığıdır. Nitekim bu argümanların son aşaması; kavranması mümkün olan bir varlığın, dille ifade edilebilmesinin ve başkalarına aktarılmasının imkânsızlığı hakkındadır.²²⁶

²²³ A. Dumitriu, *Hisyory of Logic*, Vol. I, s. 95.

²²⁴ A. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi II*, ss. 1-77. Yazar burada oldukça geniş bilgi ve açıklamalar vermektedir.

²²⁵ W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 192.

²²⁶ A. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi II, Sofistlerden Platon'a*, 1. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Aralık, 2006. s. 62.

Konumuz açısından bakıldığında Sofistlere göre hakikat, her türlü bağlayıcı tümel hükümlerden ziyade bireyin kendi algıları (*senses*) ve yaşam tecrübesine (*experience*) dayanır. Bu nedenle hakikatin, bir değil, pek çok algılanışından bahsetmek mümkündür. Zaten her bireyin algılarına dayalı kavramsallaştırmaları (*conceivements*) ve bu tür kavramlarla ulaştıkları bireysel hükümleri (*judgements*), kişisel gerçeklikler olarak tümel gerçekliğe tercih edilmelidir. Özcülük ve tümel bilgi karşısında, insan yaşamı, sadece toplumsal uzlaşım ile şekillenmelidir. Dolayısıyla Sofist düşüncenin merkezinde aşkın bir hakikatin bilinmesini değil, bilakis kişisel algılar ve zevke dayalı yaşamı önemsemesi gereken insan vardır. Onlara göre her türlü aşkın, tümel, objektif ve değişmez bir yapıya dayalı ontoloji ve epistemoloji hayatın hiçbir alanı açısından mümkün değildir. Hatta insan, aşkın ve objektif varlık anlayışına dayalı adeta birer yanılsama olan her türlü felsefi, dini, hukuki, toplumsal düzenden ve dayatmadan kurtarılarak özgürleştirilmelidir.²²⁷

Platon diyaloglarında para karşılığı ders veren, ispatçı düşünmeden çok iknâya dayalı retoriği kullanan bir sofist olarak tasvir edilen Protagoras'ın (MÖ. 490/480-420?) varlık, kavram ve bilgi hakkındaki görüşlerini şu fragman üzerinden analiz edebiliriz: “*Tanrılara gelince, ne onların var oldukları, ne var olmadıkları, ne de ne şekilde olduklarını biliyorum, çünkü bu konuda bilgi edinmeyi engelleyen çok şey vardır: Onların duyularla algılanmamaları, insan hayatının kısalığı...*”²²⁸. Bu fragman literal anlamda kendi döneminin din ve tanrı anlayışı hakkında filozofun tutunduğu epistemik bir tavır olarak yorumlanabilir. Zira bilginin imkânsızlığına dair pek çok engelin varlığı dile getirilmekte, ayrıca bunlara Tanrıların algılanamaması da eklenmektedir. Nitekim algıya dayalı bir epistemoloji kurgusunu ima eden bu ifade, varlığı, varlığın kavranmasını ve tutarlı hükümlere ulaşılmasını mümkün görmez.²²⁹ Zira bilginin sınırları, algının sınırlarıyla kısıtlanmaktadır. Ayrıca, Sofistlere göre insan hayatının kısalığı ve yaşamın zorluğu araştırmanın önündeki bir başka engeldir. Bu nedenle kişiler, herkesin kabul ettiği değil, algıladığı şekliyle hayatı yaşamalıdır.

²²⁷ W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 191.

²²⁸ A. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi II*, s. 27. Kranz bu fragmanın sonun (Buna karşılık insanlar üzerine bilimli şeyler söylenebilir...) şeklinde bir yorumu bir önceki cümleden hareketle eklemektedir. Bknz: Walter kranz, *Antik Felsefe*, s. 194. Bknz: K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, s. 126, Fr. 4. *On Gods* adlı eserden aktarım.

²²⁹ D. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 440.

Nitekim Protagoras, Tanrılar hakkındaki görüşünü tüm bilgi konusuna genelleyen şu fragmanıya da tespitlerimizi güçlendirir:

“Bütün şeylerin ölçüsü insandır, var olanların var olmalarının ve var olmayanların var olmamalarının.²³⁰
Herhangi bir şey bana nasıl görünüyorsa benim için öyledir, sana nasıl görünüyorsa senin için de öyle...
Üşüyen için rüzgâr soğuktur, üşümeyen için ise soğuk değildir.”²³¹

Açıkça görüldüğü üzere, bu fragmanda algının ve bilginin herkes için nesnel değil algısal bir gerçeklik olduğu ortaya konulmakta ve bilginin kişinin algısından ibaret olduğu belirtilmektedir. Ayrıca filozofa ait olduğu iddia edilen “*her şey üzerine birbirine karşıt olan iki söz söylemek mümkündür- daha zayıf olan sözü ve düşüncüyü daha kuvvetli yapmak gerek*”²³² şeklindeki cümleleri, bu tespiti perçinlemektedir. Bu ontoloji ve epistemolojide nesnel, tümel ve sistematik bir kavramsal düşünce nasıl inşa edilebilir? Zira varlık bu inşaya temel olamayacak kadar kapalı ve kişilere göre değişmekte; bilgi de kişilerin algısının takdirince sonsuz bir şekilde çeşitlenmektedir. Algılanan fenomenler, kişiye nasıl geliyorsa, kişi de nasıl bir izlenim uyandırıyor, kavramsal içerikler ve kavrama dayalı hükümler de bu derece subjektif olduğundan objektif ve tümel bir bilginin imkânı reddedilmektedir.

Öte yandan Sofistlerden Gorgias, Protagoras’la aynı düşünceleri savunur. Hatta Isokrates’e göre Gorgias herhangi bir şeyin asla var olmadığını söyleme cesaretini göstermiştir.²³³ Peki, bu sonuç, görüldüğü kadar basit bir çıkarım mıdır? Yoksa altında yatan ciddi bir mantıksal yapı mı vardır? Sextus Empiricus’un aktarımına göre Gorgias’ın düşüncesi üç temel önermeye dayanmaktadır:²³⁴

“I. Hiçbir şey var değildir.

(a) Var olmamak (Not/n-Being) mevcut değildir.

(b) Var olmak (Being) mevcut değildir. (i. Sürekli var olma formunda, yaratılmış olarak veya her ikisi halinde, Bir olarak, Çok olarak.)

(c) Var olmak ve Var Olmaktan oluşan bir Varlık yoktur.

II. Eğer bir şey var olsaydı, o kavranamaz (incomprehensible) olurdu.

III. Eğer o kavranamaz ise, o anlatılamaz olandır (incommunicable).”²³⁵

I. önerme yani var olan ve var olmayanın her ikisinin de mevcut olmadığı şeklindeki iddia ele alındığında, bunun, Thales’in Arkhe’si ile başlayan sonrasında Herakleitos’un Logos’u, Parmenides’in Varlık’ı, Pythagorasçılar’ın Sayılar’ı ile eklektik görüşteki Empedokles, Anaksagoras ve Atomcuların varlık görüşlerine toptan bir karşı çıkış

²³⁰ K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, s. 126, Fr. 1.

²³¹ A. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi II*, s. 28. W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 194. Platon *Theaetetos*, Çev. Macit Gökberk, *Diyaloglar-2*, 4. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994, 152ab.

²³² W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 194.

²³³ K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, s. 128, Fr. 1.

²³⁴ W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 197.

²³⁵ K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, s. 129, Fr. 3.

olduğu anlaşılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle Gorgias, varlığın prensibini aramamakta, Parmenides'in "*Varlık vardır, yokluk yoktur*" kuralına karşı çıkarken, Herakleitos'un değişim teorisine dayalı hiçbir şey bilinemez ilkesini savunmaktadır. Öte yandan Herakleitosçu varlık anlayışındaki, değişmeden varlığın mevcudiyetini devam ettiren üst kavram yani *logos* ve benzeri kavramlar dışlanmaktadır. Yani varlık, bilinebilecek bir felsefi kurguda değil, sürekli akış ve değişimin olduğu (*panta rhei*) bir görüşle temellendirilmektedir. Gorgias'a göre "*hiçbir şey var değildir*" zira "*eğer bir şey var olsa, o şey ya var ya da var olmayan yahut hem var olan hem de var olmayanın her ikisi olmak zorundadır*". Fakat ona göre ya "*(a) o, var-olmayan olamaz, çünkü var olmayan mevcut değildir, eğer olsaydı o halde aynı zamanda hem var olan hem de var-olmayan olacaktı ki bu imkânsızdır*". Yahut "*(b) o, var-olan olamaz, çünkü varlık var değildir. Eğer varlık mevcut olsa, o halde ya ebedi, ya yaratılmış ya da her ikisi birden olacaktır*".²³⁶ Tartışma ezelilik ve yaratılmışlık kavramları üzerinden şöyle açıklanmaktadır:

"Ezeli olamaz; eğer ezeli olsaydı, onun başlangıcı olamazdı ve bu yüzden sınırsız olurdu; eğer sınırsızsa, bir yerde (position) de değildir, eğer bir yerde olsaydı, bir şeyin içinde olmak durumunda kalırdı ki o halde de sınırsız olması muhal olurdu. Kendi kendinde de olamaz, içeren ve içerilen olarak aynı anda her ikisi de olmak zorunda kalırdı, şu halde aynı olurdu ve Varlık iki şeye dönüşürdü, hem mekân hem vücut-ki bu da saçmadır. Eğer varlık sürekli varsa, sınırsızsa, sınırsızlık bir yerde olmamaksa, (is nowhere); mekân olmadan o var olamaz."²³⁷

Gorgias, varlığın yaratılamayacağını, şayet yaratılabilse bile onun zorunlu olarak bir şeyden başlayarak var edilmesi gerekeceğini düşünmektedir. Bu nedenle bu şey ya var olmayan ya da var olan olması gerekecektir ve fakat filozof bunu kabul etmemektedir. Yani Gorgias, varlığın yaratılmışlığı fikri ve varlığın ezelilik fikrini zıt kavram kabul ederek, her ikisinin bir arada bulunamayacağından hareketle varlığın mevcudiyetine karşı çıkar. Kendisinden öncekilerin kullanmış olduğu bir diğer ifade olan *varlığın birliği* düşüncesini de problemli gören filozofa göre, bir olan varlığın, bedene sahip olması zorunludur ve bedene sahip olma zorunlu olarak bölünmeyi boy, genişlik ve derinlik açısından gerektirir ki bu da mümkün değildir. Çokluk düşüncesi de birlik gibi reddedilir. Çünkü çok, birlerin bir olanların toplamından meydana gelmektedir. Oysa bir zaten olmadığından çok da var olamaz. Var olan ve olmayanın karışık bir şekilde oluşturacağı herhangi bir varlık düşüncesi de muhaldir. Şu halde Gorgias, varlığın

²³⁶ K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, s. 129, Fr. 3.

²³⁷ K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, s. 129, Fr. 3.

mevcut olmadığını ve burada belirtmiş olduğu bütün kanıtlamalara göre varlığın varlığının ispatlanamaz olduğunu iddia eder.

Peki, varlığın mevcudiyetinin inkâr edildiği bir ontolojide, *kavrama* ve *kavramsallaştırma* nasıl olabilir? Gorgias'ın ikinci önermesi şöyledir: II. *Eğer herhangi bir şey varsa, o kavranamazdır.*

“Şayet aklın kavramları (concepts) gerçekler değilse, gerçeklik düşünülemez: eğer düşünülen şey beyazsa, beyaz hakkında düşünülendir; eğer düşünülen şey var değilse, var-olmayan, hakkında düşünülendir; bu ise “varlık (existence), gerçeklik (reality) hakkında düşünülen değildir, hakkında düşünmek mümkün değildir” demekle eşdeğerdir. Hakkında düşünülen pek çok şeyler gerçek değildir: bizler “Deniz üstünde koşan bir savaş arabasını yahut kanatlı bir adamı tasavvur edebiliriz (conceive). Aynı zamanda, görülen şeylerin görmenin objesi, duyulanların duymanın objesi olduğundan ve bizler gerçek varlıkların varlığı işitilmeden görülebileceğini ya da tam tersini kabul ettiğimizden dolayı, düşünülen şeylerin varlıkları görülmeden ya da işitilmeden düşünülebileceklerini kabul etmek zorunda kalırız. Fakat bunun manası da deniz üzerinde yarış yapan savaş arabaları gibi şeylere inanmamız demek olur. Sonuç olarak, gerçeklik (reality) düşüncenin objesi değildir ve düşünce tarafından kavranamaz (comprehend). Saf akıl, duyu algılarının karşıtı olarak, yahut hatta eşitçe geçerli bir kriter olması açısından, bir mittin ibaretir.”²³⁸

Gorgias'a göre gerçek, düşünülemez yani kavranamaz olduğu için, varlık-düşünce arasındaki herhangi bir bağ kurmak zaten mümkün değildir. Bu nedenle düşünce, aşkın sabit bir özsel zeminden hareketle değil, sadece kişisel algılardan elde edilir. Kavramların algılardan ibaret olduğu varsayımı, daha önce Empedokles tarafından dile getirilmişti. Fakat Empedokles, aklı kalbe ikame ederek, onu algıların bir üst denetçisi haline getirmiş ve algısal boyuttaki kavramları kalpte işleyerek bir düzen getirmeye çalışmıştı. Öte yandan Gorgias, saf akla duyular kadar bile değer vermeyerek, onun sadece duyu ve algıların kavramsal içeriğini sağladığını belirtmektedir. Algılardan oluşan tasavvurlar, tahayyül yani hayal etmeyle deniz üzerinde koşan bir at arabasını bize mümkün kılsa da, Gorgias'a göre bu gerçeklikle hiç alakalı değildir. Zira zihnin kavramları gerçeklikler olmadığından, dış dünyadaki gerçeklik aklen düşünülemez. Peki, algısal kavramların varlıkla kopan bağlantısı, dil ile nasıldır? Gorgias'ın düşüncesinin dayandığı üçüncü önerme “eğer herhangi bir şey kavranabilir olsa bile, o nakledilemez” şeklindedir:

“Var olanlar, algılananlardır; görmenin objeleri görme tarafından duyulanlar duyma tarafından yakalanırlar bu duyu algılamalarının birbiriyle iletişime geçememesi için yer değiştirme de söz konusu değildir. Dahası, kendisiyle iletişimde bulunduğumuz şey olan konuşmadır ve konuşma var olan şey ile aynı şey değildir, algılardır; bizler var olan şeylerin kendileriyle değil, sadece konuşmayla iletişime geçebilelim diye; tıpkı görülen şeyin duyulan şey olamaması gibi, bizlerin konuşması da var olan şeyle eşitlenemez, çünkü o bizim dışımızdadır. Hatta konuşma da algılardan oluşur ki o algılar bize algılananlar olmadan ulaşırlar, bu nedenle o algılarla iletişime geçen bir konuşma değil, bilakis konuşmayı yaratan algılardır. Öte yandan konuşma hiçbir zaman algılananları tam olarak temsil edemez, çünkü o algılananlardan farklıdır ve algılananlar da her biri farklı tür olan organlar tarafından kavranırlar, konuşma ise bir başkası tarafından. Buradan hareketle, görmenin objesi görmeden başka bir başka organ tarafından ortaya konulamayacağı gibi ve farklı duyu

²³⁸ K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, s. 129, Fr. 3.

organları bir diğerine kendi bilgilerini veremeyeceği gibi konuşma da algılananlar hakkında bir bilgi veremez. Sonuç olarak, eğer bir şey varsa ve kavranılabiliyorsa, o nakledilemez.”²³⁹

Gorgias, gerçek varlığı yahut varlığın tözünü bilmenin imkânsız olduğunu kabul ettiğinden, sadece oluş halindeki varlığın kişiye ulaşan algı verilerinden hareketle epistemolojisini oluşturmaktadır. Zira mevcudiyeti bilinemeyen varlığın kavranması da mümkün değildir. Tıpkı bu gibi, dil de algılar tarafından oluşmaktadır. Yani dil, algısal kavramların dışı yansımasıdır. Lakin bu dil, ne gerçek varlığı ne de gerçek kavramı değil, algılanan varlık ve algılardan oluşan kavramları dile getirmektedir. Bu manada objektif değil, sübjektif bir kavramaya dayalı dil vardır. Bu nedenle, Gorgias başta olmak üzere Sofistlere göre tartışmalar, doğru kanıt yahut hükümle değil söz sanatlarıyla gerçekleşmektedir. Filozof dile objektif bir zemin kazandırmaktan uzak dururken, öte yandan söz sanatıyla insanlarda meydana gelen etkilenimlerden bahsetmekten vazgeçemez:

“Hiçbir zaman söz yokluğu çekmem, -ikna gücü söze katılarak ruha dilediği şekli verir... sözün kuvveti ile ruh durumu arasındaki ilişki zehir (ilaç) tavsiyesiyle vücudun, yaratılışın arasındakinin aynıdır. Çünkü nasıl birtakım zehirler vücuttan şu, başka birtakımı bu suyu çekip alıyorlar ve birtakımı hastalığa, başka takımı hayata son veriyorsa, sözlerde de bu böyledir: sözlerin birtakımı keder yaratır, başkaları sevinç, birtakımı korku doğurur, başkaları dinleyicileri güvenle doldurur, yine başkaları belli bir kötü inandırma gücü ile ruhu zehirler, büyüler.- Rakiplerin ciddiliğini gülmelerle yıkmalı, gülmelerini de ciddilikle.”²⁴⁰

Bu paragraf bir öncekilerle birlikte değerlendirildiğinde nasıl anlaşılmalıdır? Sofistlerin retorik ve iknâyı ispatçı felsefeye tercih ettikleri zaten bilinmektedir. Ancak iknâ ve retorik ruhta bıraktığı etkilenimleri nasıl anlamak gerekir? Onlar kavramsal bir çerçeveye sahip zihin ürünleri midir? Yoksa sadece duyulardan mı ibarettir? Her iki halde de kavramsal bir süreçten bahsetmek mümkün değil midir? Fragmanın sonundaki kötü inandırma kelimesi epistemik açıdan doksa olarak okunursa, ruhun zehirlenmesi bilgiyle doğrudan ilişkilendirilmiştir. Öte yandan filozofun daha önceden alıntılanan fragmanları göze alındığında, son fragmanın daha çok duygulara işaret ettiğini anlamak mümkün ve tutarlı gözükmektedir.

Sonuç olarak, nesnel ve özü bilinen bir ontik zemini reddeden Sofistlerin, tümel kavram düşüncesine ulaşamadığını söyleyebiliriz. Zira onlar, bilginin sınırlarını algının sınırlarından ibaret saymışlardır. Bu yönleriyle, Atomcuların algı teorisine yakın bir yaklaşım sergilemektedirler. Fakat Sofistler, Atomcuların özü ve hareketleri bilinemese de, varlığın atomlardan oluştuğu fikrini bile kabul etmeyecek kadar ileri giderek, varlığa dair herhangi bir kanıtlamaya temel oluşturacak bir değer bırakmamışlardır. Nitekim

²³⁹ K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, s. 129, Fr. 3.

²⁴⁰ W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 198.

algıların oluşmasında, algılananlar ile algılayan arasında herhangi bir maddi temelden bile (eşyadan çıkan akışlar gibi) bahsetmezler. Nitekim bu temelsizlik ve bağlantısızlığın benzer şekilde adlandırma üzerinden dile de yansıdığını söylemek mümkündür. Zira algılananların aynı isim altında birleştirilmesi, ancak ve ancak uzlaşım ile mümkündür. Fakat, bu uzlaşım bireysel tercihlerle bile hemen reddedilebilmekte, toplumun kullandığı adlar terkedilerek bireysel isimlendirmelere tevessül edilmenin yolu açık bırakılmaktadır. Öte yandan, Sofistlerin ortaya koydukları argümanlar ve problemlere rağmen, kavramlarla varlık-dil ve düşünce arasında bir tür bağlantının tesis edilmesinin gerekli olduğunu en açık şekilde ortaya koyan kesim olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle felsefe tarihi boyunca doğru bilginin kişilerin algılarıyla sınırlı olduğu, varlığın bilinemeyeği dolayısıyla kavramların kaygan bir zemin oluşturduğunu savunan her bir akıma Sofistlerin temel oluşturduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle Sofistler ve ortaya koydukları argümanlar, ne Platon²⁴¹ ne de Aristoteles tarafından kabul görmemiş, bilakis eleştirilerek çürütülmüştür. Nitekim Platon, Sofist eleştiriler karşısında Parmenides gibi duyu algılarını tam bilgi (*episteme*) saymayarak, bilginin akledilebilir olan idealarla elde edilebileceğini savunmuştur. Bir diğer ifadeyle Sofistlerin eleştirileri, değişim problemini aşmak adına, Platon'un varlığı ve bilgiyi inşa edebilmek için alternatif bir özcü gelenek şekillenmesine neden olmuştur. Öte yandan söz konusu Sofist eleştiriler, Platon'un varlık ve bilgi görüşleri de dâhil olmak üzere, Aristoteles'in değişim problemini çözerken hem ontik kopuşla itham ettiği idealar âlemi, hem de Sofistlerin algılarındaki belirlenimsizliği çözmede oldukça etkili olmuştur. Nihayet Aristoteles, duyu verilerini bilgi teorisinin başlangıcı kabul etse de, onları hem duyusalda mevcut olan değişmez t/özü ve formla hem de akıl teorisiyle kontrol altına almasına neden olmuştur. Buradan hareketle, Sofistlerin eleştirilerinin Platon ve Aristoteles düşüncesinde kavramların varlık, dil ve düşünceyle olan bağının özcü ve rasyonel olarak şekillenerek, tümel kavrama dayalı doğru bilginin imkanına oldukça etkili olduğunu söyleyebiliriz.

1.3 BÖLÜM DEĞERLENDİRMESİ

Bu bölümde, kavram kelimesinin farklı dillerdeki karşılıkları günümüzden Antik Yunan'a kadar kısaca ele alınıp incelenmeye çalışılmıştır. İslam filozoflarının, Miladi

²⁴¹ Platon, *Gorgias*, *Theaitetos*, *Sofist* ve *Protagoras* diyalogları ile Aristoteles'in *Metafizik* adlı eseri.

ilk yüzyıllar ve Ortaçağ'da yaşamış bazı Hristiyan filozofların eserlerinde karşılaşılan kavram kelimeleri ve kullanımları Antik Yunan'la kelime ve içerik tahlilleri üzerinden bütüncül olarak bağıntılandırılmaya çalışılmıştır. Yapılan tahliller ışığında, özellikle kavram (*concept, begriff, pansee, mefhum, suret* vd.) kelimesinin süreç içerisinde kazandığı anlamların kaybolduğunu, Türkçe, İngilizce, Almanca, Fransızca, Arapça ve Osmanlıca gibi farklı dillerde kelimenin farklılaştığını, disiplinlerin ıstılahî kullanımları ve çevirileriyle çeşitlendiğini söylemek mümkündür. Ayrıca, kavram kelimesinin Arapça'ya Kindi, Farabi ve İbn Sina'nın metinleri sayesinde mantık ve felsefeye kazandırıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim ilk dönem Arapça sözlüklerde kavram kelimesinin mantıksal bir içerikle yaygınca ele alınıp incelenmemesi de bu yorumu desteklemektedir. Öte yandan Platon ve Aristoteles'in kavram kelimesi yerine veya yakın olarak hangi kelimeleri kullandığını doğrudan Yunanca metin analizlerinden yararlanarak Helmiğ'in eserinden faydalanarak Antik Yunan'daki diğer kullanımlarla birlikte listelenmiştir. Buna göre Platon'un *énnoia* (*hen+noi*) Aristoteles'in *katholou/ ta katholou* kelimeleriyle kavram ve tümel kavrama işaret ettiği şeklindeki yorumlara yer verilmiştir. Ayrıca, Yunanca bu kelimelerin Cicero tarafından Yunanca'dan Latince'ye aktarıldığı tespit edilmiştir. Sonraki dönem Platon yorumcularında kavram kelimesinin içerik ve anlam olarak farklılaştığı yönündeki verilere işaret edilmiştir. Cicero'nun Stoacılar'da kavram öncesi (*previous conception*) manasında kullanılan Yunanca *prolepsis* ile sonradan Orta Dönem Platonculukta doğuştan gelen bilgi (*innate knowledge*) manasında kullanılan Platon'un Yunanca *énnoia* kelimesini Latince'de *notio* ile karşıladığı belirtilmiştir. Böylece Yunanca, Latince ve İngilizce dillerindeki kavram kelimesinin tahlili bir bütün olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu veriler ışığında ikinci bölümde; Platon ve Aristoteles'in kavramdan ne anladığı, filozofların ontolojilerinden hareketle ele alınacaktır.

Bu bölümün ikinci kısmında, Antik Yunan'daki kavramsal düşüncenin tarihsel gelişimi incelenmiştir. Burada, genel olarak mantıksal ve felsefi tartışmalarda Platon ve Aristoteles üzerinde etkili olan Antik Yunan filozoflarının görüşleri, kavram-varlık, dil ve düşünce ilişkisi bağlamında değerlendirilmiştir. Bu filozofların *değişim problemi*yle ilgili geliştirdikleri felsefelerle ayrıştıklarını söylemek mümkündür. Zira incelenen filozofların *Arkhe, Logos, Varlık, Mutlak Bir, Aperion* ve *Sayı* gibi ilk kez soyut bir kavramsal içerikle, *sınırsız* ve *her zaman var olan* ilk ilke arayışları, tek tek bütün

görünenlerin, bu soyut ilkedan hareketle varlığa geldiğini açıklamaya çalıştıklarını gösterir. Ancak çeşitli kavramlar etrafında oluşturulan bu *kavramsal* denemeler, beraberinde çelişkiler barındırmaktadır.²⁴² Söz konusu kavramsallaştırmalar, hem varlık hem de varlığı açıklayacak ilke olarak birbirinden ayrıştırılmadan kurgulandıkları için, öncelik ve sonralık ilişkisi yönünden de tutarlı değildir. Bu çelişkilerin bir yönüyle söz konusu kavramsallaştırmaların maddi özellikleri nedeniyle oluşan eksikliklerden kurtulamamış olmalarından kaynaklandığı düşünülmektedir. Bu çelişkilerden, Platon ve Aristoteles öncesinde, kavramsal içeriğin muğlaklığı ve kavramsallaştırmada izlenen sistematik bir yapının olmamasından hareketle, incelenen filozofların tutarlı kavram anlayışı ortaya koyamadıklarını söylemek mümkündür. Diğer bir ifadeyle, *kavram-bilgi* ilişkisine aranan zemin, ontolojik tartışmalar odağındaki problemlerden sıyrılacağı için salt olarak kavramsal gelişimden uzaktır. Yani, açıktan *kavram* adıyla tartışılan sistematik bir kavramsal yapı henüz tartışmanın odak noktasında değildir. Bununla beraber, *Arkhe* tartışmalarıyla başlayan varlığın değişmeyen prensipleri arayışı, Herakletios'ta *Logos*, Pythagoras'ta *Aşkın Sayılar*, Parmenides'te değişmeyen *Varlık* ve Atomcularda *Atomlar* gibi kelimelerle ifade edilen ontik açıdan sabit, değişmeyen bir öz (*essence/ousia*) ve ilke arayışı (*cause-princip-aitia*) ihtiyacının felsefî olarak belirginleşmesini sağlamıştır diyebiliriz. Bu tartışmaların temel odak noktasının değişim problemi olduğu söylenebilir. Şu halde kavram varlık, dil ve düşünce ilişkisinin Platon ve Aristoteles'teki gelişimini incelemek için aynı problem temelinden hareket edilmelidir. Kanaatimizce değişim problemi, varlık tartışmaları açısından değişmeyen öz kurgusuna olan arayışın belirginleşmesine neden olmuştur. Bu tartışmaların, Platon ve Aristoteles'in ontik değişmez öz fikrinin netleşmesine katkı sağladığı söylenebilir. Doğru bilginin imkânını savunmak için değişim problemi karşısında özün değişmezliğini savunma ihtiyacı, Platon'da idealar ve fenomenler âlemi teorisinin, Aristoteles'te duyumsanan varlığa içkin akılsal öz anlayışının (töz ve ilinekler teorisinin) temellerini atmıştır. Bu nedenle, kavram-varlık ilişkisi Platon ve Aristoteles'te bu noktadan incelenmelidir.

Öte yandan bu tartışmaların kavram-dil ilişkisine katkı sağladığı söylenebilir. Zira dil, *arkhe* tartışmasıyla mitolojik dilden bilimsel dile yükselmiştir. Herakleitos,

²⁴² İbn Sina, *Fizik*, Çev. Muhyittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, Dördüncü Fasıl, 41-42-43 ss. 29-32. İbn Sina burada Sokrates öncesi filozofların, ilk ilke kurgulamasındaki görüşlerinin çelişkilerini inceler, kısaca düştükleri yanılgılara değinir. Bu görüşleri 42. Numarada tam olarak “çelişki” olarak addeder.

Doğa filozoflarından sonra söylemi logos üzerinden inşa ederek, varlık-dil arasındaki ilişkinin birlikte alınmasının gerekliliğini belirginleştirmiştir. Pythagorasçılar'ın aşkın varlık kurgusu olarak Sayılar'ı, adlar ile varlık arasındaki ilişkinin özsel olarak tutarlı olması gerektiği noktasında önemli katkılar yapmıştır. Nitekim onların sayılar ile bazı kelimeler (fırsat, evlilik vd.) arasındaki açıklamaları bunu desteklemektedir. Parmenides'in Varlık teorisiyle, ancak var olan şeyler hakkında konuşulabileceği, var olmayan hakkında konuşmanın mümkün olmadığı yönündeki ifadeleri, varlık dil ilişkisinin sınırlarına dair önemli katkılar olarak değerlendirilebilir. Nitekim var olmayan hakkında konuşma, bu teoride, yanlış konuşma olarak değerlendirilmiş, böylece doğru söylem ile yanlış söylemin birbirinden ayrıştırılmasının temelleri atılmıştır denilebilir. Herakleitos'un logosa bağlı sözlerin anlamlı, ona bağlı olmayan sözlerin anlamsız olduğunu belirtmesi de, dildeki anlam probleminin oluşmasına vesile olmuştur. Atomcuların dili atomlar ve boşluk fikri temelinde incelemeleri de kendi algı teorileri üzerinden dilin evrensel ve tümel olarak değil, kişisel ve göreceli olabileceği yaklaşımı açısından önemlidir. Nitekim Sofistler, hem Herakleitos'un akış öğretisi hem de Atomcuların öngörülemez varlık anlayışlarından hareketle, dili bireysel ve göreceli bir alet olarak konumlandırmışlardır. Buradan hareketle varlık tartışmalarının değişim problemi üzerinden dili de etkilediğini söylemek mümkündür. Platon ve Aristoteles'in dil konusundaki görüşlerini incelerken, ilk bölümde ulaşılan bu sonuçların da göz önünde bulundurulması gerektiği ortadadır.

Son olarak, değişim probleminin epistemolojiye olan katkısı da analiz edilmelidir. Duyumsanan varlığın sürekli değiştiği ve başkalaştığı, bu nedenle söz konusu akışta hiçbir özün sabit kalmadığı iddiası, doğru bilginin imkânının mantıksal ve felsefi açıdan nasıl tesis edilebileceği sorusunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu probleme çözüm üretmek adına filozofların ortaya koyduğu bilgi görüşleri, Platon ve Aristoteles'in bilgi felsefelerinin şekillenmesinde bir alt yapı oluşturmuştur. Değişim problemi, doğrudan varlık felsefesiyle alakalı olarak, bilginin değişmeden var olacağı kurgunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zira Doğa filozoflarının arkhesi, bilginin ilkesi arayışı olarak da yorumlanabilir. Benzer şekilde, Pythagorasçılar'ın, Parmenides'in ve Herakleitos'un aşkın gerçeklikten hareketle ancak doğru bilginin mümkün olduğunu söylemeleri, epistemik tartışmaların ontik zemini olarak yorumlanabilir. Buradan Platon ve Aristoteles'in bilgi görüşlerinin incelendiği üçüncü

bölüm için, varlık ve dil teorileri üzerinden tutarlı bir epistemoloji geliştirme ihtiyacının tarihsel bağları ortaya çıkartılmıştır. Zira bilgi problemi konusunda en radikal taraf olarak Sofistlerin, doğru bilginin imkânını, değişmeyen öz ve bilgi ilkesini yani evrensel bir kavramsal zemini yok sayarak reddettikleri söylenebilir. Atomcular da ontik zeminin öngörülemez olmasından hareketle, bilginin sınırlarını bireylerin algılarıyla eş tutarlar. Görüldüğü üzere kavramsal düşüncenin ontik zeminine dair bahsedilen denemeler, ontik zemin kurgusunun ilkesel ve kavramsal açıdan tutarlı bir epistemolojide genel geçer bir şekilde kurgulanamayacağına dair görüşler ileri süren Atomcularla Sofistler tarafından bir başka zemine taşınmıştır. Şüphesiz ontik zemin, genel geçer bir şekilde epistemolojiye temel olmak bakımından kurgulanamazsa, kavramsal düşünce ve bilginin imkânı da tümel anlamda imkânsızdır. Bu nedenle Sofist iddialar, ontik zemin probleminin çözümüne dair ciddi engeller ortaya koymuştur. Sofistler, varlığın özünü reddederek, bilginin evrenselliği için aranan ontik dayanağı tartışmanın dışına atmıştır. Bu nedenle bilginin genel geçer olma iddiası da Sofistler tarafından zorunlu olarak reddedilmiştir. Sonuçta Sofistler bireysel algıların tümelleşerek evrenselleşmesini engellemiştir. Dolayısıyla, tümel kavram kurgusu ve bilginin imkânı için aranan ontoloji, epistemoloji ve dil bağı kurgulanamamıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

KAVRAMIN ONTİK KÖKENİ

Bu bölümde, Platon ve Aristoteles'in kavram anlayışları, her iki filozofun farklı varlık felsefeleri bağlamında ele alınacaktır. Öncelikle ilk bölümde yapılan tespitler ışığında filozofların varlığı, değişim problemi bağlamında nasıl kurguladıkları analiz edilecektir. Aynı zamanda özcü varlık kurgusundan hareketle, varlığın nasıl kavramlaştırıldığı, iki farklı özcülük anlayışında tümel kavramın nasıl tutarlı bir şekilde felsefi olarak ortaya koyulduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

İlk olarak Platon düşüncesindeki ikili varlık anlayışında kavramın ne olduğu araştırılacaktır. Platon düşüncesinde kavram ne olabilir? Kavramların varlık durumu nedir? Kavramlar nasıl elde edilmektedir? Bu sorular çerçevesinde Platon'un dil ve bilgi felsefesiyle kavramları nasıl ele aldığını incelemek için ontik temel analiz edilecektir. Akabinde, Aristoteles'in varlık görüşünden hareketle kavramdan neyi anladığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Aristoteles'te kavramlar nedir? Kavramlar varlıkla nasıl bir ilişkiye sahiptir? Kavramsallaştırma nasıl yapılmaktadır? Platon'dan farklı olarak kurguladığı özcülükle ne tür bir kavram inşası ortaya koymuştur? Buna göre her iki filozofun kavram anlayışları ontolojik açıdan nasıl anlaşılmalıdır? Kavramlar zihinde ya da zihin dışında mevcut olan varlık/lar (*entity*) mıdır? Yoksa insanın zihnileştirmediği yahut zaten zihninde/ruhunda mevcut olan *yapılar* veya *yetiler* midir? Kavramların varlıkla ilişkisine göre, tümel kavramı elde ediş metotları nedir? Metotlar değişme gösterebilir mi? Kavramlar doğuştan mı gelir? Yoksa sonradan mı edinilir? Yeniden hatırlama, sezme ve soyutlama gibi metotlarla kavram edinme arasında nasıl bir ilişki vardır? Ontolojik farklılıklar metodu etkiler mi?

Burada hemen belirtmek gerekir ki, varsayım olarak kavramlar eşyayı hakikatiyle, *özüyle temsil eden, eşyanın tanımlanmasını mümkün kılan ve tümel, objektif ve dilde terimlerle ifade edilebilen yapılar* olarak incelenmektedir. *Objektiflik*, kavramın ontolojik temeldeki özü işaret etmesiyle; *tümellik* ise kavramın her insanın düşünsel olarak varlığı anlama ve onun hakikatini kavraması ve ifade edebilmesiyle eşdeğer kabul edilmektedir. Bu varsayım ışığında her iki filozofta kavram-varlık ilişkisinin

değişim problemi ve farklı öz anlayışları bağlamında nasıl geliştiğinin analizine geçebiliriz.

2.1 PLATON'DA VARLIK-KAVRAM İLİŞKİSİ

Filozofun ontolojisini incelemeden önce, onu yeni bir varlık anlayışı arayışına iten sebeplere kısaca işaret etmekte fayda vardır. Her şeyden önce Platon, ahlaki kavramlarda tümel tanımlara ulaşarak bütün insanlar için bu kavramların ortak tanımından hareketle ahlaki ve hukuki normlar elde etmeye çabalayan Sokrates'in öğrencisi olarak, kendisinden önceki felsefi mirasın zenginlikleri ve zayıflıkları kadar, kendi döneminin meydan okumalarıyla da yüzleşmek zorunda olduğunun farkındaydı. Buradan hareketle önceki felsefi miras ve meydan okumalar bağlamında ontik zemin üzerine yapılan tartışmalarda yer alan sebepleri Platon açısından iki gruba ayırarak konuyla bağlantı kurmak mümkündür.

Kanaatimizce bu grupların ilkinde, varlığın ilk prensibi sayılan *Arkhe*, evrensel kanun olarak görülen *Logos*, aşkın gerçeklik olarak yorumlanan *Sayılar* ve görünenin ötesindeki aşkın *Varlık* varsayımı üzerinden gelişen yaklaşımlar yer almaktadır. Bu yaklaşımlara bakıldığında, her birinin görünen veya görünmeyen bir temel prensibi fiziksel veya metafiziksel olarak bütün varlığın özü, temel prensibi yahut aşkın bir otoritesi kabul ederek kurgulamaya çalıştığı söylenebilir. Nitekim bu temel prensip yahut aşkın kurgular, değişim problemi karşısında bir özün/prensibin yer aldığını varsayarak, duyumsanan ve akledilen bütün varlığı tutarlı, sabit ve değişmez olarak kurgulamak istemekte; bu temel ontik kurgu (öz) üzerinden hem değişimi hem de değişmeyi bilmenin farklı şekillerde mümkün olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Tezimiz açısından bu çabaları varlığı bir sabite üzerinden felsefi ve mantıksal bir düzende, *sabit*, *anlaşılabilir* ve *bilenebilir* olarak kurgulama çabası olarak yorumluyoruz. Bu nedenle bu grubu *t/özcü* yaklaşım olarak isimlendirebiliriz.

Öte yandan bu grup her ne kadar *t/özcülük* üzerine oldukça önemli katkılar yapsa da, her birinin Platon açısından eksikleri söz konusudur. Bunlara *Arkhe* anlayışındaki prensibin hem madde hem de soyut kabul edilmesi; Herakleitos'un *Logos*'unun dil, düşünce ve varlık olarak ayrışmadan *t/öz* olması, *Sayılar* yaklaşımındaki *Bir*'in varlıkla olan karmaşık ilişkisi ve Parmenides'in aşkın *Varlık* kurgusuyla duyumsananlar arasındaki ilişkiyi yetkin açıklamaması örnek gösterilebilir.

Bütün bu olumlu ve olumsuz katkılar t/özcü varlık üzerinden kavram-varlık, dil ve düşünce ilişkisinin yeniden kurgulanması için Platon'un önemseydiği sebepler olduğunu söylemek mümkündür.

Diğer taraftan Platon'u etkileyen ikinci grupta Atomcular, Materyalistler ve Sofistler'i sayabiliriz. Her ne kadar bunlardan Atomcular ve Materyalistler, bütün varlığın temel yapı taşları ve prensiplerinin atomlar olduğunu savunarak *Arkhe* tartışmalarına yakın bir tutum sergilese de, atomların özlerinin ve hareketlerinin bilinemez olduğunu savunmaları nedeniyle doğru bilginin objektif, tümel ve değişmez bir kavram anlayışından hareketle kurgulanması konusunda ulaşılan sonuç nedeniyle onları ilk gruba dâhil etmedik. Nitekim bu iki yaklaşıma göre bilgi, objektif ve değişmez tümel kavramlarla değil, kişinin algılarıyla sınırlıdır. Atomlar, herkes için sabit bir varlık inşa etmemekte yahut etse de bu kişilerce aynı düzeyde bilinmemektedir. Burada objektif tümel kavram değil, bireysel algılar ön plana çıkmaktadır.

Ayrıca, temelde t/özün bilinemez olduğunu savunan Materyalistler ve Atomcular (yani atomun kendi içinde bilinmezliğini savunanların); özgür iradeyi yok eden, ontolojik, epistemik ve ahlaki anlamda hiçbir sabite ya da zemin kabul etmeyen Sofistler'in görüşlerinin şekillenmesinde de oldukça etkili olmuştur. Sofistlerin varlığın bilinmeyeceği, bilinse bile aktarılamayacağı ve dahi aktarılsa bile anlaşılamayacağı yönündeki itirazları, esasen her şeyin sürekli aktığı, aynı kalmadığı ve değiştiği tezinden geliştirilmiştir. Yani Atomcuların t/özün bilinmezliği ile buna bağlı gelişen bilginin algılardan ibaret olduğu iddiaları Sofistler tarafından kabul edilmektedir. Sofistler, Platon'un fenomenler dünyası olarak isimlendireceği duyumsanan dünyadan hareketle evrensel yasaya ulaşmanın mümkün olmadığını savunurken Herakleitos ve Parmenides ile aynı fikirdeydiler; lakin duyumsanan, sürekli değişenin değişmeden aynı kalan aşkın-kurgusu (*logos-einai*) konusunda Herakleitos ve Parmenides'ten ayrılırlar.²⁴³ Bu nedenle Platon, fenomenler âlemini, Herakleitos ve Parmenides'le aynı şekilde, her zaman akan ve sürekli özdeşliğini yitiren bir âlem olarak kurgulayacak ve fakat bir şekilde onda tezahür eden ancak kendisi olmakla hep aynı kalan bir başka ontik temel

²⁴³ Barışcan Demir, "Parmenides'in Büyük Bilmecesi" *Özne*, 24. Kitap, Platon, Bahar 2016, ss. 83-100, ss 83-84. Bkz. Burada yazar, Platon'un felsefe tarihine girişinde Doğa filozofları, Herakleitos, Parmenides ve Sofistlerin tartışmalarına nasıl dahil olduğunu açıklar. Bütün Batı felsefesinin değişim problem üzerine inşa edildiğini öne sürer.

kurgulayarak Sofistlerin meydan okumalarına karşı koyabilecektir. Sofist meydan okumalar ve materyalist anlayıştaki özgür iradenin kaybolması, hem ontolojik ve epistemik hem de ahlaki sebepler olarak Platon'un yeni bir ontoloji inşa etmesi için gereken gerekçelerdir.²⁴⁴ Sonuç olarak ikinci grubun varlığın t/özünü bilinemez olarak kabul ederek kavram-varlık, dil ve düşünce ilişkisini bireysel algılarla sınırladığı sonucuna ulaşabiliriz. Şu halde her iki grubun katkıları ve eleştirileri ışığında Platon'un değişim problemi üzerinden kavram-varlık ilişkisi nasıl anlaşılabilir?

2.1.1 Kavramsal Ontik Zemin Açısından Fenomenler ve İdealar Âlemi

Platon düşüncesinde 'kavram nedir?' ve 'epistemik süreçte nasıl bir işleve sahiptir?' sorularını cevaplamak için, öncelikle 'idealar ve fenomenlerin kavramsal düşünceyle nasıl bir ilişkisi vardır?'²⁴⁵ sorusunu her iki varlık âleminin özellikleri ve birbirleriyle olan ilişkileri bağlamında ortaya koymak gerekmektedir. Bilindiği üzere Platon'a göre varlık idealar ve fenomenler olmak üzere iki âleme ayrılmaktadır.²⁴⁶ Bilginin duyumlardan ibaret olduğunu savunan Platon öncesi filozofların iddiası açısından bakıldığında, duyumsanan varlık olarak fenomenlerin kavramsallaştırma sürecindeki ontolojik değerinin ortaya çıkarılması şarttır. Aynı minvalde ideaların kavramsallaştırma sürecindeki rolü de irdelenmelidir. Zira asıl problem ve Platon'a yöneltilen en büyük eleştiri, idealar (*eidos/idea*)²⁴⁷ âleminin diğer pek çok özelliğinin yanı sıra tümel kavramlar olarak yorumlanması olmuştur. Buradan hareketle, şu iki

²⁴⁴ Harold Cherniss, "İdealar Kuramının Felsefi Yönden Sağladığı Tasarruf", ss. 40-50, Der ve Çev. Ahmet Cevizci, *İdealar Kuramı*, Platon'un Felsefesi üzerine Araştırmalar, 2. Basım, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1999, içinde. Yazar, Platon'u yeni ontoloji arayışına sokan durumu şöyle özetler: "Eudemus'un Simplicius tarafından Sosigenes'in tanıklığına dayanarak aktarılan ünlü beyanı onun Platon'un bilimsel problemlere olan özel tutumuna ilişkin olarak yanlış bir izlenim yarattığını açık bir biçimde gösterir. Platon gezegenlerin hareketlerinin karmaşıklıklarının "fenomenleri kurtaracak" belirli sayıdaki sabit ve düzgün hareketle ilişkin bir varsayım geliştirmekle açıklanmak durumunda olduklarını savladı. Bu aynı tutum, Sokrates'in fenomenlerin gözle görülür bir biçimde düzensiz olan dünyasını açıklamak için kullandığı "varsayım" yöntemini açıkladığı *Phaidon*'da da ortaya konur (Platon, *Phaidon* 100b1-102a'ya atıfla). Bu yöntemin sonucunun o idealar kuramı olduğunu söyler. (Platon, *Phaidon* 101e'ye atıfla). Platon'a göre geçmiş filozoflar, "onlar, söylem evrenlerini açık ve seçik bir biçimde tanımlanmış olarak korumazlar, ancak ahlaksal fenomenleri, tam olarak incelemekten ve onları açıklayacak bir varsayım kurmadan önce, epistemolojik bir güçlüğü ahlaksal bir probleme dâhil etmenin yasa olduğunu düşünürler."

²⁴⁵ Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. 1, s. 164. Copleston, Platon'un idealarını kavramlar olarak görür, onların ontolojik bir varlığa sahip olduğunu söyler ve aksini iddia edecek herhangi bir emarenin metinlerde bulunmadığını iddia eder. Ancak bizim kanaatimizce idea ve kavram ayrı şeylerdir. Fakat Copleston'un da işaret ettiği üzere, kavramların ve ideaların ontolojik durumu, hem ontolojik hem de mantıksal bir probleme dönüşerek gelişmiştir.

²⁴⁶ Platon, *Timaos*, 51de vd.

²⁴⁷ Bu iki kelime, Platon düşüncesinde tümel kavramlar içinde kullanılmıştır. Bkz. Robert Heinaman, "Plato: Metaphysics and Epistemology", Ed. C.C.W. Taylor, *From the Beginning to Plato: Routledge History of Philosophy*, Vol. 1, Routledge, London and NewYork, 1997, Ch. 10, s. 356.

soruya cevap arayacağız: Platon gerçekten ideaları²⁴⁸ kavramlar olarak mı kabul etti? Idealist varlık anlayışı açısından bakıldığında *kavram-idea* ilişkisi nedir? Kavram, dil ve bilgi teorisinin tutarlı ve rasyonel bir şekilde kurgulanabilmesi için varlık anlayışının özelliklerini tespit etmek, idealist kavram anlayışının aydınlatılmasında zorunludur.

Her şeyden önce Platon'u sadece kendi felsefesi içinde değerlendirerek kavram probleminin çözümlenmesi mümkün gözükmemektedir. Zira kendisinden önceki felsefi tartışmaların, bilgi teorisi açısından *sürekli aynı kalan, güvenilir, değişmeyen, mutlak* bir ontik zemin ihtiyacına tutarlı ve bütüncül bir şekilde cevap veremediğini gören Platon, *değişim problemini (the problem of change, identity and change, existence in flux)*²⁴⁹ çözmek adına, varlığı idealar/formlar ve fenomenler/görüngüler olmak üzere iki farklı âleme ayırarak ontik zeminini kurgular. Dolayısıyla Platon, Herakleitosçu akış halinde olan varlık görüşü karşısında, bilginin imkânını savunmak gibi temel bir amaca sahiptir. Bir diğer ifadeyle değişim problemi, duyumsanan dünyanın sürekli değişerek dönüşmesi, başkalaşması ve sonunda yok olması durumunun açıklanma çabası olarak da anlaşılabilir. Platon'un hedefi, değişmeyen varlık (*to on*) ve t/öz (*eidos/ousia*) temelinde bilginin imkânını savunmaktır. Nitekim bilginin objesi sabit ve değişmez olmalıdır. Bu nedenle fenomenler âleminin ontolojik durumunun ne olduğunu ve epistemik açıdan Platon'a ne ifade ettiğini kavramak önceliklidir ki bu sayede kavramlarla varlığın bağlantısı ortaya konabilecektir.

Platon, değişim problemini çözmek adına Antik Yunan'daki filozoflardan yararlanmaktadır. Herakleitosçu değişen varlık anlayışı ile bu ontolojide gelişen varlığın bilinemez olduğuna kadar ileri giden Sofistler, Platon'un fenomenler âleminin temelini atmışken, Pythagoras ve özellikle Parmenides'in varlığın bilinebileceği yönündeki görüşlerinin filozofun idealar âleminin kurgulanmasında etkili olduğu söylenebilir. Nitekim aşkın değişmeyen öz kurgusunda, Parmenides'in Varlık ve düşüncüyü, Var olan ile Bir olanı özdeş kabul etmesinden özellikle Platon'un esinlendiği söylenebilir.²⁵⁰ Öte yandan özdeş kalan varlık arayışının Thales'in arkhe arayışıyla başladığı kabul edilirse, Platon, Doğa filozoflarından da etkilenmiş olabilir.

²⁴⁸ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. 5, s. 175. Burada işaret edildiği üzere idea kelimesi Platon'dan önce de eidos ya da idea şeklinde bilinen bir kelimedir. Platon bu kullanımı alır, aşkın düşünce yoluyla bilinen varlıklar için kullanır.

²⁴⁹ R. E. Allen, *Plato's 'Euthyphro' and Earlier Theory of Forms*, s. 68. Yazar burada değişim ve sabitlik problemini *Parmanence and Flux* olarak kullanır.

²⁵⁰ Cengiz İskender Özkan, "Platon'da Varlık Sorunu ve Bilgi Sorunu Bağlamında İdea ve Çokluk Arasındaki İlişki", *Özne*, 24. Kitap Platon, Bahar 2016, ss. 31-49, s.32.

Platon'un varlığın oluşumu ve yaratılışla ilgili görüşleri için, düzenli bir tasnife sahip olmasa da, ağırlıklı olarak *Timaios*²⁵¹ adlı eserine başvurulmaktadır. Platon tartışmaya burada nasıl başlamıştır? Şüphesiz söz konusu soruşturma için pek çok nokta başlangıç kabul edilebilir. Uçsuz bucaksız tartışmaların sonuç olarak aynı yere varmak istediği göz önüne alındığında bu yolların aynı noktaya ulaşan farklı patikalar olduğu düşünülebilir. Fakat bu yolların hepsinde, ontolojik açıdan fenomenler âlemi, Platon'un değişim problemini hapsetmek istediği bir dünya olarak karşımızdadır. Filozofa göre yaratma, şekilsiz maddenin (*hyle*), *Demiurgos* tarafından mükemmel form/şekil giydirilmesiyle kaos ve belirsizlikten kurtarılması yani ona hayat verilmesidir. Tanrı *Demiurgos*,²⁵² ezeli fakat bir düzen ve biçimden yoksun olan heyulayı (*hyle*) yahut formsuz/şekilsiz maddeyi, kendisi sırf iyiyi ve mükemmeli sevip arzu ettiğinden, form ve düzen vermek yoluyla onu kaostan kurtarmayı irade etmiştir.²⁵³ Kant'ın²⁵⁴ yıllar sonra ahlâk teorisinin tepesine yerleştireceği gibi, *Demiurgos* sadece *İyilik* düşüncesinden (*İyi ideasından*) hareketle, kâinata düzen verirken kendisine temsil alacağı ilkeleri, mükemmel formlar olan idealar âleminde bulur.²⁵⁵ Fenomenler âleminin yaratılışı, *Demiurgos*'un tabiri caizse işçiliğiyle mümkün olsa da, nihai olarak *İyilik ideasının* 'etkisiyle' meydana gelir.²⁵⁶ Böylelikle *Demiurgos*, kaos halinde olan maddeye şekil, düzen ve canlılığı idealarından yararlanarak bahşeder, yaratma eylemini

²⁵¹ Platon, *Timaios*, ss. 111-124. Bu eser Platon'un evren görüşünü bilimsel bir ders havasında anlattığı pek çok konuyu içeren anlaşılması zor bir başyapıt olarak tanıtılır. Kendisinden önce evren üzerine yazılan eserler, mitolojik ve şiirsel bir üsluptadır. Platon ilk kez bilimsel bir dille ve yöntemle fiziği yazmaya çalışır. Lakin henüz terminoloji Yunan dili açısından elverişli değildir. Bu nedenle Platon da mitolojik kavram ve anlatıları kullanmak zorunda kalır. Der. Ahmet Cevizci, *İdealar Kuramı*, Platon'un felsefesi üzerine Araştırmalar, 2. Basım, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1999, s. 6. Bu eser pek çok açıdan sonuca ulaşmasa da, nedenler teorisi ve zorunluluk düşüncesinin dile getirilmesi açısından oldukça önemlidir. Filozofun diğer eserlerinde de fizik, âlem ve ruhlar gibi pek çok fikri yer alır bkz: Platon, *Phaidon*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001. Platon, *Symposion*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2000.

²⁵² Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi, Sofistlerden Platon'a, Cilt II*, s. 388. *Demiorgos* burada yaratmadan sorumlu tanrı olarak karşımızdadır. Ayrıca bkz. Mustafa Namık, *Eflâton*, Tefeyyüz Kitaphanesi, 1933, s. 83. Yazar, *Demiurgos*'un "sanatkâr, işçi, yapıcı, yaratıcı" manasına geldiğini belirtir. Platon'un *Timaios*'da *Demiurgos*'u tanrı olarak gördüğünü belirtir. George F. Mclean, O.M.I.& Patrick J. Aspell, *Ancient Western Philosophy: The Hellenic Emergence*, s. 138, Platon'da *Timaios*, 28 ve diğer yerler. Tanrı, logos'un kendisidir. Ed. C.C.W. Taylor, *From the Beginning to Plato*, s. 377. Şekilsiz maddeye idealara bakarak şekil veren yaratıcı. Burada sadece fiziksel yani fenomenler dünyasının yaratıcısı olarak karşımızdadır. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, Routledge, London, 2000, s. 27. Burada *Demiurgos*, fiziksel dünyayı düzenleyen yaratıcı olarak geçer.

²⁵³ Platon, *Timaios*, 29e-30a. Platon'un sırf iyiliği murat etme düşüncesi, Kant'ın en yüksek kategorilerde iyiyi istemek olarak karşımıza çıkacaktır. Salt iyilik istenci, Platon'da tanrının yaratma eylemini tetiklerken, Kant düşüncesinde iyilik yapma maksimi ile karşımıza çıkar.

²⁵⁴ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. Ioanna Kuçuradi, 3.baskı Türkiye Felsefe Kurumu, 1995. Burada Filozof iyilik istencini ahlâkın en üst otoritesi yapmıştır. Platon'un tanrısının sırf iyiyi istemesi ve kozmosa düzen vermesi açısından en üst maksim olarak benzeşmesi oldukça dikkat çekmektedir.

²⁵⁵ Ahmet Cevizci, *İdealar Kuramı*, s. 3. Burada *Demiurgos* ile ideaların ayrı varlıklar olduğu görüşü yer alır. Hatta *İyilik* ideası, tanrı olarak kabul edilen *Demiurgos*'un bile ötesinde yer alan formlar ve sebepler olarak kabul edilir.

²⁵⁶ *İyi* ideası, *Demiurgos*'un da üstündedir ve *Demiurgos* bu ideadan hareketle (iyilik için) varlığı yaratır.

gerçekleştirir.²⁵⁷ Maddi olarak ezeli olan âlem, söz konusu biçim verme ile yaratılıp düzenlendiğinden, duyulur âlemdeki bütün varlıkların varlık nedeni Demiurgos'un yaratmada ilk örnek olarak kullandığı bu idealar/formlardır.²⁵⁸ Fenomenler âlemindeki varlıklar, ilk örneklerle bakılarak yaratıldıklarından hepsi varlığa bir *ilk nedenden* (*idealar/sebep aita/cause*) hareketle gelmiştir.

Buna karşılık idealar âlemi, gerçek varlıkların olduğu âlemdir ve fenomenler bu gerçek varlıklar âleminden hareketle yaratıldıklarından, onların kopyaları yahut görüngüleridir.²⁵⁹ Düzen verilerek kaostan kurtarılan yani heyuladan kozmosa yükseltelen bu âlem,²⁶⁰ duyularla algılanabilir, duyumsanabilir durumdadır. Ontolojik olduğu kadar, epistemik açıdan da ikincil bir durumda olan fenomenler sürekli değişimin, başkalaşımın, oluş ve bozuluşun nihayetinde yok olmanın var olduğu âlemdir.²⁶¹ Madde sürekli olarak değişimle tözsel olarak başkalaşmakta olduğundan o ancak Tanrı tarafından sürekli yaratmayla varlık bulmaktadır.²⁶² Bu yaratmada idealar fenomenlere örnek olmak bakımından kaynaklık etmektedir.²⁶³ Demiurgos, mükemmel formlara maddiyatın vermiş olduğu kapasite ölçüsünde en mükemmel şekilde benzemesini istediği bu âlemi, idealar/formlar kadar mükemmel bir varlık olarak yarat(a)mamıştır.²⁶⁴

“Evrene dair soracağımız bir soru daha var: Yapıcısı onu bu iki örnekten hangisine göre yapmıştır, değişmeyen, her zaman aynı kalana göre mi, doğmuş olana mı? Bu evren güzelse, onu yapan iyi ise gözlerini ilksiz örnekten ayırmamış olduğuna şüphe yoktur: Aksi halde ki bunu farz etmeye bile hakkımız yoktur, doğmuş örneğe bakmış olacaktır. Hâlbuki yapıcının gözlerini ilksiz örnekten ayırmamış olduğunu herkes açıkça görür, çünkü evren doğmuş olan şeylerin en güzelidir, yapıcısı da *nedenlerin* en yetkinidir. Demek ki evren bu şekilde yapılmışsa akılla mana (kavramsal düşünce) tarafından sezilen, her zaman aynı kalan örneğe göre yapılmış demektir.”²⁶⁵

Yani, idealar âlemine bakılarak yaratılan fenomenler âlemindeki cisimler ateş, su, hava, toprak ve diğer elementlerin türlü türlü birleşimiyle ilksiz yani öncesiz olan idealardan hareketle yaratılmıştır. Dolayısıyla buradaki yansımalar, ideaların aksine basit değil,

²⁵⁷ Platon, *Timaios*, 24ab. Yaratma, var olan maddeye düzen ve şekil verme açısından bir yaratmadır.

²⁵⁸ George F. Mclean, O.M.I.& Patrick J. Aspell, *Ancient Western Philosophy: The Hellenic Emergence*, s. 134. İdealar, ontolojik gerçekliklerdir. Kavramların işaret ettiği gerçek varlıklardır. Sürekli değişim halinde olan kavramların işaret ettiği gerçeklikler olamazlar.

²⁵⁹ Platon, *Timaios*, 28cd.

²⁶⁰ Platon, *Timaios*, 47e.

²⁶¹ Yunus Kâzım Köni, *Eflatun'un İde Nazariyesi*, Şirketi Mürettibiye Basımevi, İstanbul, 1937, ss. 33-34. Tam tersine idealar âlemi, eşyanın aslıdır, örneğidir, cins mefhumudur. “Yani bir cinse dâhil her şeyin ummi evsafını en saf şekilde bizatihi haiz olan şe’ni bir zattır. İde, gayri cismani ve gayri mekânıdır. Her türlü hissi keyfiyetten âri, değişmez, gayri fani ve sabitelerin maverasında Empyreun denilen ayrı bir âlemde mevcudiyetleri vardır.”

²⁶² Platon, *Kratylos*, 339d.

²⁶³ George F. Mclean, O.M.I.& Patrick J. Aspell, *Ancient Western Philosophy: The Hellenic Emergence*, s. 135.

²⁶⁴ Platon, *Timaios*, 30e-31d.

²⁶⁵ Platon, *Timaios*, 29a.

bileşiktir.²⁶⁶ Nitekim bileşim, zamanla dönüşüp başkalaşmakta, ayrışmakta, kendisiyle aynı kalmayıp sonunda yok olmaktadır. Bu nedenle fenomenler âlemi ezeli bir âlem değildir.²⁶⁷ Söz konusu varlığın nedeni de, pasajda belirtildiği gibi, Tanrı'nın kendisine örnek aldığı değişmez formlardır.²⁶⁸ İdeaların yaratılışın ilk sebebi ve örneği olmasından daha önemli özelliği, onların bilgisinin akılla yani kavramsal düşünceyle bilinmesidir. Zira Platon'a göre akılla bilinen, sabit ve değişmez olandır. Öte yandan doğmuş yani yaratılmış olanların en güzeli olarak nitelenen fenomenler âlemi *duyumsanır* olandır. Filozofa göre fenomenler duyu ve algıların âlemi olduğundan, sürekli devam eden değişim de fenomenler âlemiyle alakalıdır. Yukarıda işaret edildiği üzere, duyumsanandan hareketle filozof görünmeyen, duyumsanamayan ideaların temellerini düşünceye, kavrama, kavramsal analize hamletmekle hakikati temellendirmeye çalışmaktadır.²⁶⁹ Dolayısıyla fenomenler âlemi, sadece değişim probleminin hapsedildiği alan değil, aynı zamanda değişmeyen idealar teorisinin kurgulanmasının da gerekçesidir:

“Tanrı bütünü düzenlemeye kalkınca, başlangıçta ateş, su, toprak ve hava kendilerine ait bazı şekillerin izlerini taşıyorlardı, ama tanrı olmadığı zaman bütün, tabii olarak ne halde bulunuyorsa, onlar da tamamıyla o halde idiler. İşte tanrı onları bu halleriyle aldı, onlara *idealar* ve *sayılarla* ayrı ayrı şekiller verdi; onları elden geldiği kadar iyi ve güzel bir şekilde bir araya toplamak için düzensizlikten kurtardı.”²⁷⁰

İdealar, sayılar ve şekiller duyulur olandan kavranabilir olana doğru kaydedilen mesafenin başka adımları olarak *Timaios*'taki varlık analizinde yer alır. Platon, akılla²⁷¹ bilinebilecek olan asıl varlık âlemine dair muhataplarına bu üç farklı soyut kavramı beraber zikretmektedir. Şüphesiz şekiller ve sayılar soyut düşünce anlamında muhataba kolaylık sağlamaktadır. Zira diyalogda muhataplar soyutlama ve yaygınca bilinip kullanılan terimler yoluyla konuşmacıyı daha iyi takip edebilmektedir. Nitekim

²⁶⁶ Platon kendisinden önceki felsefi mirası yani arkhe probleminde ortaya konulan kavramları bir kenara atmayarak, yeni bir tasnifle ontolojisinde fenomenler âlemi içinde yer vermekte, adeta örtük olarak kendisinden öncekilerin ulaştıkları yeri fenomenler âlemiyle sınırlamaktadır.

²⁶⁷ Platon, *Timaios*, 28c.

²⁶⁸ Yunus Kâzım Köni, *Eflatun'un İde Nazariyesi*, s. 34. İdealar âlemi sabit bilgi, değişmeyen ontoloji, örneklik olma açısından ve ahlaki açıdan Platon'a göre öncel olmak zorundadır. Bu yüzden yalnız idealar âlemi gerçek âlemdir.

²⁶⁹ İbn Sina, *Metafizik II*, 7. Makale, 632'de Platon ve hocası Sokrates'in görüşlerini ontolojik açıdan şöyle eleştirir: “*Mesela insanlık anlamında duyulur ve bozuluşa tabi insan ile ayrık, ebedi ve değişmez insan olmak üzere iki insan olduğunu zannettiler. Bunlardan her birinin var olduğunu düşünerek ayrık varlığa ideal varlık adını verdiler. Doğal şeylerden her birinde akledilir bir suret olduğunu ve aklın (doğal şeylerden) ancak bu sureti anladığını düşündüler. Çünkü akledilir (makul), bozuluşa uğramayan bir şeydir. Söz konusu doğal şeylerden duyulur olan her şey ise bozuluşa tabidir. İlimlerin ve burhanların bu yöne yönelmesi ve bunları içermesini sağladılar.*”

²⁷⁰ Platon, *Timaios*, 53b.

²⁷¹ Yunus Kâzım Köni, *Eflatun'un İde Nazariyesi*, ss. 36-37. Yazar ideaların ruh ile bilineceğini belirterek, kavramsal düşünceyle idealara ulaşılabilirliğini destekler görüşler bildirir. Ayrıca, Platon'a göre ruhun saf bir ide olduğunu da belirtir, cisme intikali yani bedenle birleşmesiyle kudsiyetini yetirmiştir.

yaratmadaki şekil ve sayılar duyulur varlıkta bir yönüyle tezahür etmekte (*yansıma/reflection*) ancak onların asılları olan idealar varlığın bizzat içinde yer almamaktadır. Varlığa form vermesi açısından bakıldığında *form* ideal olarak sadece cismin şeklinde tezahür eder. Cisim olup olmama açısından bakıldığında da *sayı* ideası bedendeki farklı elementleri bütünlükle tek bir çatı altında toplar. Yani idealar, maddeye can veren temel varlıklardır ve ilk kez Platon tarafından duyumsanan âleme aşkın olarak konumlandırılmaktadırlar. Buradaki anlatımda idealar somuttan soyuta doğru giden bir açıklamayla adım adım temellendirilmektedir. Antik Yunan felsefesi için soyutluğun günümüzdekine göre çok farklı olduğu ve gerçek anlamda soyut düşüncenin ilk dönemleri olduğu hatırlandığında, Platon'un muhatapları için izlediği yol daha da manidar olmaktadır. Tam bu noktada, fenomenler âleminin önemi karşımıza bir kez daha çıkmaktadır. Zira fenomenler âlemi, birer yansıma, kopya, sonuç ya da edilgi olarak, yansımanın özüne, sonucun müsebbibine ve edilginin etken sebebine işaret etmektedir. Platon, pedagojik açıdan, görünenden hareketle görünmeyeni aklileştirmeye çalışmaktadır. Ayrıca, kavramsal açıdan bakıldığında, değişmeden aynı kalan, objektif ve evrensel olması beklenen kavramların da bu tartışmada fenomenlere değil, idealara layık görüldüğü de işaret edilmektedir.

Timaios pek çok detaylı anlatı ve benzetmelerle her iki âlemin özelliklerine dair önemli bilgiler sunmaktadır. Özellikle fenomenler âleminin ve üyelerinin sürekli değiştiği, dönüştüğü ve yok olduğu düşüncesi sıklıkla vurgulanmakta, adeta kavramsal olarak bunun zıttı olması gereken *sürekli, değişmez, tümel* ve *gerçek* bir âlemin temelleri atılmaktadır. Nitekim Platon açısından fenomenler âlemi, idealar âleminin anlaşılması için kullanılan bir kopya âlem olarak karşımızdadır. Platon düşüncesinde fenomenlerin etkin yaratıcı sebepleri olarak idealar kendisini göstermektedir. Zira o, varlığın bir yaratıcısı olduğu düşüncesinden hareket ederek, bu iki varlık dünyasının ontolojik karakterlerini öncelik-sonralık, sebep-sonuç, yaratma ve yaratılma açısından bütünlüyle köprüler kurmaktadır. Çünkü görünenden hareket ederek ve benzerlikler yahut zıtlıklar kullanarak İdealar âleminin zihinsel ve kavramsal analizine zemin hazırlamaktadır.²⁷²

Fenomenler dünyası maddi olduğu için, zorunlu olarak zamana ve mekâna tabidir. Mekân kategorisi, fenomenlerin varlığının sınırlılığının, zaman kategorisi de

²⁷² W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 145.

onun ve dönüşümünün en kısa yoldan ontik olarak açıklanmasıdır. Zira fenomenler âlemindeki varlıklar doğarlar, büyürler, gelişirler ve sonunda ölürlər. Söz konusu döngü, yaşam döngüsü olarak ele alındığında var olmak, değişmek ve yok olmak arasında devam eden bir süreç olarak anlaşılmaktadır. Değişim ve dönüşümün olduğu bu âlemde tözler, ezeli ve ebedi olamadığından, geriye Herakleitos'un iddia ettiği gibi, *değişmeyen tek şey bizzat değişimdir* iddiasını savunmaktan başka ne kalabilir? Zira Sofistlerin iddiası da, hatırlanacağı üzere, tam da budur. Bir başka ifadeyle fenomenler âleminin kendisi idealar olmaksızın tek başına epistemik açıdan Platon'a göre bir değer oluşturmamaktadır. Fakat filozof, fenomenler âlemini tek başına irdelemek yerine, görünenden görünmeyene uzanır gibi yahut kavramsal zıtlıkları kullanarak, bu âlemi idealar âlemi teorisiyle birlikte ele alarak incelemektedir. Bu nedenle Platon, evrenin ontolojik soruşturmasını yaptığı *Timaios*'ta “*Hiç doğmadığı halde her zaman var olan nedir? Hep geliştiği halde hiç var olmayan nedir?*”²⁷³ sorularını birlikte sormakta, her iki âlemin karşılaştırmalı olarak incelenmesi gerektiğini perçinlemektedir. Açıkça ifade edildiği üzere duyulur âlem, mükemmel olan ilk örnek âlemini temsili olarak onun aşkın özüne işaret etmek için yaratılmıştır.²⁷⁴ Fakat maddenin kendisinden kaynaklanan eksiklikler nedeniyle tam olarak kendisine kabul edemediği ideaların mükemmel doğası, fenomenler âlemini değişip dönüşmekten, başkalaşmaktan ve sonunda yok olmaktan alıkoyamamıştır.²⁷⁵ Platon bu nedenle biri *görülebilir, öteki görülemez iki türlü varlık* kabul etmekte; *görülmezin her zaman aynı kaldığını, görülebilenlerin asla aynı kalmadığını* açıkça belirtmektedir.²⁷⁶ Filozof, fenomenler âlemindeki varlıklara bakarak, buradaki değişimi Sokrates üzerinden şöyle tartışır:

“...cisimlerin hangisinin tam ve doğru olarak gerçekten su yahut da ateş adını alacağını, hangisine bu adı yahut bütün adları yahut da şu veya bu adı vermek gerektiğini kestirmek zordur... Önce görüyoruz ki şimdi su dediğimiz şey yoğunlaşarak taş, toprak haline geliyor; sonra birinci öge eriyip dağılarak rüzgâr ve hava oluyor; tutuşan hava ateş, bunun zıddına olarak, sıkışan, sönen ateş de hava halini alıyor; yoğunlaşan, kalınlaşan hava bulut, sis şekline giriyor, akarsu veriyor. Böylece su yeni baştan toprak, taş oluyor; öyle ki bütün bu ögeler, görünüşe bakılırsa, birbirinden dönerek birbirlerini doğuruyorlar. Böylece *hiçbiri kendini her zaman aynı şekilde göstermediğinden*, kendi kendimize karşı yüzümüz kızarmadan hangisine muhakkak olarak şu veya bu şeydir, diyebilmelidir? Böyle bir şeye kimse girişemez.”²⁷⁷

Unsurların dönüşümü ve değişimi Platon'u neden bu kadar rahatsız etmektedir? Mantıksal olarak bunun anlamı ne olabilir? Şüphesiz mantık salt düşünce formlarını

²⁷³ Platon, *Timaios*, 28a.

²⁷⁴ Platon, *Timaios*, 39e.

²⁷⁵ Yunus Kâzım Köni, *Eflatun'un İde Nazariyesi*, s. 34. Burada yazar her bilginin objesi kadar değişmeyen kavramlarının da olması gerektiğini belirterek, mutlak, külli hakikat nazariyesi için idealar âlemini gerekli görür.

²⁷⁶ Platon, *Phaidon*, 79b.

²⁷⁷ Platon, *Timaios*, 50bcd.

incelemektedir ve bu açıdan değerlendirildiğinde dönüşümün kendisi değil, *dönüşümle beraber kaybolan töz düşüncesinin belirlenimsizliği* Platon'u rahatsız etmektedir. Hakikaten Aristoteles'in ortaya koyacağı gibi mantıksal açıdan ikincil töz olarak bakıldığında bile özdeşlik ilkesinin ve fenomenler âlemindeki sürekliliğinin sağlanamadığı görülmektedir. Zira taşın suya, suyun buza, neme ve buhara dönüşüm döngüsü doğanın bir kuralıdır. Oysa Platon'a göre t/özlerin yani hiçbir zaman değişmeden aynı kalan şey/ler/in (*ideaların*) bilgisi ve varlığı asıldır.²⁷⁸ Ne de olsa, Herakleitosçu, Atomcu ve diğer Presokratikler arasında töz düşüncesini klasik anlamda kurgulamayanlara karşı çıktığı bu soruşturmada kendisine idealar âlemi için dayanak ve gerekçe bulmak zorundadır. Nitekim söz konusu tartışma, dil açısından da önemlidir. Zira neyin su, neyin ateş ya da başka bir isim alacağı, yani eşyanın kavramlarının dile dökülmesi de varlık tartışmasıyla ilişkilendirilmekte, adeta isimlendirmenin ve kavramların değişmeden hep aynı kalan varlıkla birlikte temellendirilmesinin gerekliliği ortaya konmaktadır. Açıkça görüldüğü üzere, akıl ilkeleri açısından değerlendirildiğinde de, özdeşlik ilkesinin kurgulanmasına engel olan söz konusu durumdan dolayı Platon'a göre fenomenler âlemi hakkında başka türlü düşünmek ve konuşmak gerekmektedir:

“Onlar üzerinde şu şekilde konuşmak daha doğru olur. Bir şeyin, mesela ateşin, hiç durmadan değişerek bir durumdan başka bir duruma geçtiğini görünce, ateş adını o nesneye değil, *o niteliğe* sahip olana vermek gerekir. Suyu da, bu sudur, demeyip *her zaman o niteliğe sahip olan sudur*, diyelim. Bu öğelerin hiç birinden, şu veya bu kelimeleriyle belli bir şeyi gösterdiğimizi sanarak bahsettiğimiz zaman yaptığımız gibi *değişmez şeyler* olarak bahsetmeyelim. Çünkü bu nesneler uçup giden şeylerdir ve kendilerini şu, bu veya o varlık yahut da hiç değişmez olarak gösteren herhangi birinden yahut da hepsinden bahsederken, ancak *her zaman öyle olan, her zaman aynı şekilde dolaşan* nesne için kullanmalıyız. Böylece, mesela *ateş* adını, *bütün doğan şeyler için olduğu gibi, her yerde bu niteliğe sahip olana vereceğiz*. Ama öğelerden her birinin içinde doğup sonradan kaybolmak için meydana çıktığı tür, yalnız o, şu veya bu deyimleriyle gösterilebilir. Aksine olarak şu veya bu niteliği olan yahut da o nitelikten gelen her şey, hiçbir zaman şu sözleyle gösterilemeyecektir.”²⁷⁹

Fenomenler âlemi bütüncül düşünüldüğünde, bir varlığı herhangi bir şey, mesela su olarak nitelemek ancak ve ancak o niteliğe sahip olan yahut *her zaman o niteliği değişmeden barındıran* neyse onun olduğunu söylemekle mümkündür. Bir şeyi o yapan nitelik, değişmeyen özelliği yahut özü (insan için hayvan-ı natika olmak gibi), fenomenler âleminde sürekli olarak var olamamaktadır. Sürekli bu şekilde olan ise, fenomenler âleminde işaret zamirleriyle gösterilememektedir. Çünkü her iki özellik de ancak ve ancak idealar için geçerlidir.²⁸⁰ Görülüyor ki Platon, fenomenler âlemindeki cisimleri, sürekli değişen dönüşen ve başkalaşan varlıklar olarak kabul etmektedir. Yani

²⁷⁸ N. P. Stallknecht - R. S. Brumbaugh, *The Spirit of Western Philosophy*, Longmans, Green and Co., NY, London, 1950, ss. 89. Formlar değişmezler.

²⁷⁹ Platon, *Timaios*, 50-b.

²⁸⁰ G. F. Mclean, O.M.I. & Patrick J. Aspell, *Ancient Western Philosophy: The Hellenic Emergence*, ss.135-137.

bu âlemdeki cisimler kendileriyle her zaman özdeş kalmamaktadır. Bu nedenle asıl varlıklar, başka bir âlemde olmalıdır. Fenomenlerin isimlendirme ve nitelendirilmeleri, taşıdığı kavramsal içeriklerle birlikte, değişen ve dönüşenlerden hareketle verilmemelidir. Bilakis, ilgili niteliği değişmeden her zaman taşıyana atfen, görünür olanda bulunup bulunmadığına bakılarak adlandırma yapılmalıdır. Çünkü fenomenler âlemi, kendi başına ele alındığında, kavramsal sabit düşünceyi ve doğru bilgiyi kurgulayacak özlere sahip değildir. Platon’a göre fenomenler kendi başına değil, idealar âlemiyle birlikte incelendiğinde anlam kazanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, fenomenler âlemi, her ne kadar idealar âleminin gerçekliğinden uzak olsa da, mevcut varlığını idealar âlemine borçludur. Bu nedenle, fenomenler âlemi, idealar âlemine dair ilk nüveleri sağlamaktadır.²⁸¹

Fenomenler âlemindeki duyulur her bir varlık, Demiurgos’un yaratmada maddeye form verdiği ilgili idea sayesinde var olabilir. Fenomenler âlemindeki varlıklar, ancak kavranabilen ve gerçek olan varlıklardan pay alan, onlar tarafından varlık özelliği kazanan asılların taklitleri olarak karşımızdadır. Örneğin, fenomenler âleminde gözlemlenen herhangi bir tekil güzel, *Kendinde Güzel*’den (*idea-form*) pay aldığı için güzeldir; tıpkı bunun gibi bütün diğer tekil varlıkların özellikleri, *Kendinde X*’ten pay aldığı için ilgili niteliğe sahip olabilir.²⁸²

“...bana bir şeyin güzelliğini vücuda getiren, ya parlak rengi, ya şekli veya buna benzer başka bir şey olduğu söylenecek olursa, benim aklımı altüst etmekten başka bir şeye 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 önde kabul etmekle yetiniyorum... yalnız *Güzel*’in bütün güzel şeyleri güzel kılan şey olduğunu söylüyorum... bunun gibi, *Kendinden Büyüklük*’tedir ki büyük şeyler büyük ve daha büyük olan şeyler de daha büyüktürler; *Kendinden Küçük*’tedir ki en küçükler de en küçüktür...”²⁸³

Yani Platon, fenomenler âlemindeki varlıkların taşıdıkları zannedilen özelliklerin aslında kendi özlerinden kaynaklanmadığını, bilakis İdealardan bir şekilde *pay* olarak bu özellikleri geçici bir süre taşıdıklarını düşünmektedir. Fenomenler âlemi, “*aynı adı*

²⁸¹ Platon, *Timaios*, 51bcd: “Ne olursa olsun, şimdilik şu üç çeşidi kafamıza yerleştirelim: Olanı, olanın olduğu yeri, bir de olanın kendisine göre meydana geldiği örneği... Damganın görmeye imkân olan bütün şekilleri göstermesi gerekiyorsa bu damganın vurulduğu yatak, alacağı bütün şekillere sahip olmadıkça bu sonuca elverişli olmaz. Gerçekten kendi içine giren şeylere benzeyen tarafı olsaydı, karşıt yahut da tamamıyla başka özler gelip içine girince onların şekillerini iyice alamazdı, çünkü öz çizgileri aradan sırtırdı. Demek ki bütün türleri içine alacak olan, bütün şekillerin dışında bir nesne olmalıdır... Bütün ilksiz şekilleri sık sık, iyi şartlarla baştanbaşa alması gereken nesneler için de bu böyledir; onun da özü bakımından bütün şekillerin dışında kalması lazımdır... Bu her şeyi içine alan ve kavranabilenle belirsiz, anlaşılması zor bir ilgisi olan gözle görünmez, şekilsiz bir türdür, dersek yalan söylemiş olmayız.”

²⁸² Platon, *Phaidon*, 100cd. George F. Mclean, O.M.I.& Patrick J. Aspell, *Ancient Western Philosophy: The Hellenic Emergence*, s. 137.

²⁸³ Platon, *Phaidon*, 111 bc.

taşıyan ve ona benzeyen, ama duyularla duyulan, doğan, her zaman hareket halinde olan, belli bir yerde doğup sonradan orayı bırakarak yok olan ve duyguya bağlı kanaatle duyulabilen ikinci bir tür”dür. Bu nedenle, fenomenler ve idealar âlemini ontolojik açıdan ayırmak Platon düşüncesi açısından önemlidir; “her zaman, yok olmayan, doğan her nesneye bir yer veren” ve “duygunun giremediği karışık bir düşünüşle sezilebilir” olanın varlığına inanmak zorunludur.²⁸⁴

Varlığın varlık olarak ne olduğu sorusu epistemik açıdan bize ne söylemektedir? Platon’a göre fenomenler âlemi nasıl anlaşılmalıdır? Söz konusu soru, varlık olmak bakımından varlığın ana karakterlerine, mahiyetine odaklanmaktadır. Ancak Platon, bu soruların yöntemlerini ayırarak epistemolojisine dair önemli bir işaret verir. Platon’a göre birinci soru *akıl yürütmeye (to logismo)* çözülebilir. Zira bu tür varlıklar (*idealar*) duyu verileri ve algılara açık olan içinde yaşadığımız fenomenler âleminde değildir. Onlar ruhun kavranan dünyaya yükselişiyle (*noetos topos/ruhun düşünülenler alanı*)²⁸⁵ bilinirler. Platon’un bilim tasnifine göre, ideaların bilgisi buna göre tam bilgi olan epistemenin alanındadır.²⁸⁶ Oysa ikinci sorunun cevabı, fenomenler âleminde, “*oluş ve bundan tamamen ayrı olarak mevcudiyet: bunları birbirinden ayırıyoruz değil mi?*”²⁸⁷ Yani fenomenler duyumsanabilir ve algılanabilir varlıklardır. Onlar tek başlarına ele alındıklarında, imgeler ve tasarımlar (*eikasia*) seviyesinde epistemolojiye konu olan varlıklardır. Bu nedenle de fenomenler âleminin verileri, zanlar/kanaatler (*doksa*) yahut tasarımlar olarak kabul edilirler.²⁸⁸ Fenomenler âleminin üyelerinin doğum ve ölüme tabi olması, onların aslında hiçbir zaman gerçekten var olmaması demektir. Bu nedenle fenomenlerin duyumsanan verileri, epistemik açıdan doksa olarak kabul edilmektedir.²⁸⁹ Şu halde fenomenler âlemi kavramsallaştırmalar için kendinden bir varlık değeri taşımamaktadır. Çünkü fenomenler mantıksal olarak özdeş varlık değildirler ve onları o yapan öz, fenomenler âleminde bulunmamaktadır. Tez açısından fenomenler, değişim problemine konu olan ikincil bir tür varlık âlemi olarak anlaşılabilir.

²⁸⁴ Platon, *Timaios*, 52bc.

²⁸⁵ Platon, *Devlet*, Türkçesi Hüseyin Demirhan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2002, 517b-c.

²⁸⁶ Ionnna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, s. 94.

²⁸⁷ Platon, *Sofist*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2000, 248a.

²⁸⁸ Ed. B. Çotuksöken, vd., Ionnna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, Tarihçi Kitapevi, İstanbul, s. 94.

²⁸⁹ F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, s. 21. Burada *Timaios* diyalogunun, tamamen düzgün planlanmış bir fizik kitabının konularını içerdiğini iddia edilir. Zira akılsal olanlar akılla; akış halinde olanlar ise duyuyla bilinirler.

Sonuç olarak, filozofun idealar ve fenomenler olmak üzere ikili bir varlık anlayışı ortaya koyduğu; bunlardan ideaların gerçek varlıklar, fenomenlerin ise gerçek varlığın yansımaları olduğu anlaşılmaktadır. Fenomenler âleminin, duyu ve algı verileriyle fark edilen, sürekli değişimin, başkalaşmanın ve yok oluşun devam ettiği alan olarak Platon açısından tümel kavram yapısına dayalı tam bilginin temellendirilemediği âlem olduğu anlaşılmıştır. Ne akıl ilkeleri, ne töz kurgusu ne de bunlara dayalı bir mantıksal düşünce yapısının inşası fenomenler âleminde hareketle gerçekleştirilemez. Öte yandan doğru bilginin imkânını sağlamak için, değişmeyen, sabit ve tümel koşullarını sağlayan âlem, Platon’a göre idealar âlemidir. Filozof t/öz, sabitliği, tümelliği ve doğru bilginin imkânını idealarla hareketle ortaya koymaktadır.²⁹⁰ Şu halde Platon’un fenomenler âlemiyle, Herakleitos’un değişen âlemi ve Sofistlerin özsüz varlık olarak kabul ettikleri dış dünyayı karşıladığını söylemek mümkündür. Ancak Platon değişimi fenomenlerle sınırlayarak hem Sofistleri aşmış hem de Herakleitos’un Logos’u, Pythagorasçılar’ın Sayıları ve Parmenides’in Varlık’ı gibi, aşkın özlerin var olduğu idealar âlemini temellendirmiştir. Kavramsal açıdan bakıldığında, ontolojik olarak bu tasnif özcü varlık anlayışının gerekçesi olarak görülebilir.

Platon, ideaları *insanların pek azının ulaşabildiği* aşkın ve özsel bir varlık olarak kabul eder. Kendisini de bu vesileyle mezkûr insanlar arasına koyan Platon’a göre bu âlemin diğer özellikleri nelerdir? Kavramlarla ilişkisi nasıl kurulabilir? İdealar âlemi, Platon’un eserlerinde tek bir başlık altında ve sistematik olarak ele alınıp incelenmemiştir. Felsefi diyalogların pek çoğunda çeşitli bağlamlarda ele alınarak işaret edilen bu âlem hakkındaki bilgiler, bütüncül bir yaklaşımla anlaşılabilir. İdealar âleminin özellikleri, diyalogların geneline bakıldığında, kavramsal düşünce ve bilgi teorisinin imkânı açısından gereken koşulları sağlar gözükmektedir. Peki, idealar âlemini nasıl anlamak gerekmektedir? İdealar kavramlar olarak mı anlaşılmalıdır? Eğer kavram değilse ise, kavramlarla nasıl bir ilişki içindedirler? Bu sorulara cevap verebilmek için idealar âleminin ontolojik özelliklerini inceleyip tespit etmek gerekmektedir.

²⁹⁰ Platon, *Timaios*, 51de: “Çünkü birincisi yani kavram bize öğretimle, öteki, yani kanaat inandırma ile meydana gelir; birincisi gerçekten ispata bağlıdır, ötekisi de ispata lüzum göstermez. Biri inandırma ile sarsılmaz; öteki sendedir. Şunu da söyleyelim ki bütün insanların kanaate payları vardır, ama kavram, tanrılar ile pek az kişiye nasip olan bir şeydir.” Bu pasaj, üçüncü bölümde kavram-dil ve bilgi ilişkisinden detaylı incelenecektir.

2.1.2 İdea ve Kavram İlişkisi

Platon'un erken dönem eserleri idealar teorisinin başlangıcı açısından önemlidir. Mesela Sokrates'in *Kharmides*'te;²⁹¹ “*Bilgelik nedir?*”, *Laches*'te; “*Cesaret nedir?*”, *Euthyphro*'da; “*Dindarlık nedir?*” ve *Büyük Hippias*'ta; “*Güzellik nedir?*” şeklinde sorduğu sorular kavram araştırmasının başlangıcı olarak görülmektedir.²⁹² Diyaloglarda tartışılan herhangi bir kavram, onu tasvir etmek için getirilen çeşitli örneklerin hepsinde ortak olan şeyin ne olduğu sorusunu cevaplamaya çalışır. Çeşitli tekil örnekler, hepsinde var olan ortaklık en genel şekilde kapsayıcı olmadığından, irdelenen kavramın özünün (mahiyeti), ancak ve ancak her örneği kapsayacak bir tümellik sağlayan varlıktan hareketle, objektif bir zemin referansı ile cevaplanması gerekir.²⁹³ Söz gelimi, *Euthyphro*'da geçen, “*Neyin kutsal (kavramı içinde olduğunu,) neyin kutsal (kavramı içinde) olmadığını bilmeseydin, yaşlı babanı bir köleyi öldürmekle itham edip mahkemeye vermezdin*”²⁹⁴ ifadesi, yaşanan tekil bir olayın tümel kavramla ilişkisine dayanarak aşkın bir tanıma dayanarak hüküm vermeyi gerekli görmektedir. Dolayısıyla bir kavramın içeriğini tanımlamak için, onun özünün bilinmesi öncelikli meseledir. Platon düşüncesinde bu özler, idealar olarak karşımıza çıkmaktadır.

İdeaların kavramlarla olan ilişkisinin tespiti adına öncelikle ezeli varlıklara işaret etmek için kullanılan *eidos/idea* kelimesinin anlamı incelenebilir. Sözlükte *eidos*, (*İng. appearance, consitutive nature, form, type, species, idea; Lat., forma, species, Osm. Suret, misal*) görüntü, görünüş, şekil, form, biçim, biçimlendirici doğa, tipi, tür, fikir, düşünce, tasavvur gibi anlamlara sahiptir.²⁹⁵ Peki, Platon bu kelimeyi hangi anlamda kullanmıştır? Platon düşüncesinde *eidos/idea*, *dış görünüş, kurgu ya da yasa*,²⁹⁶ *kavramı belirleyen özellikler*,²⁹⁷ *kavramın kendisi*,²⁹⁸ *cins ve tür, kavramların altında yatan objektif gerçeklik*²⁹⁹ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Herakleitosçu varlık görüşünden hareketle özellikle Sofistlerle ortaya çıkan doğru bilginin imkânsız olduğu savını aşmak

²⁹¹ Platon, *Kharmides*, Çev. Tanju Gökçöl, 4. Basım, *Diyaloglar-2*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1994, 159-b.

²⁹² David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Calarendon Press, 1951, s.12.

²⁹³ David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, s. 12.

²⁹⁴ Platon, *Euthyphron, Küçük Hippias*, Çev. Naili Noratav, Sosyal Yayınlar, 2000, *Euthyphron*, 15d.

²⁹⁵ Bkz. “eidos” maddesi, ss. 84-91, Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Peter, bu kelimenin Platon öncesinde çok farklı kullanımları olsa da genel olarak “biçimlendirici veya kurucu doğa” anlamını kazandığını söyler.

²⁹⁶ Platon, *Menon*, (Erdem Üstüne), Çev. Adnan Cemgil, *Eflatun Küçük Diyaloglar-I*, Remzi Kitapevi, 9. Basım, İstanbul, 2012, 74d'de tartışılan hastalık kavramı için bu anlamda kullanıldığı işaret edilir.

²⁹⁷ Platon, *Menon*, 72c vd. değer kavramı.

²⁹⁸ Platon, *Phaidon*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir- Kemal Yetkin, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001, 104e vd.

²⁹⁹ Platon, *Phaidon*, 102a vd.

için fenomenler âleminden ayrık/kopuk (*khôristôn*³⁰⁰) olan metafizik varlıkları Platon'un idea (eidos) kelimesiyle karşıladığı bilinmektedir.³⁰¹ Peki, Platon'a göre İdeaların özellikleri nedir? Kavramla ne tür bir ilişkisi olabilir?

İdealar, kendiliğinden var olan,³⁰² gerçek varlığa sahip (*entity*), ezeli ve ebedi³⁰³ mükemmel formlardır. İdealar; şekilsiz, mekânsız, zamansız,³⁰⁴ maddesiz ve maddenin neden olduğu eksikliklerden uzak olarak hiç değişmeyen,³⁰⁵ hep aynı kalan objektif özlerdir. İdealar basittir,³⁰⁶ bileşikler gibi yok olup gitmezler, özdeşliklerini hep korurlar.³⁰⁷ Onlar zamansal değişimden ve maddi erozyondan dolayı yok olmaktan etkilenmezler.³⁰⁸ İdealar, oluşa tabi olan, gözle görülen fenomenler âleminin akılla kavranan, hep aynı kalan sebepleridir (*cause-aitia*). İdealar, değişimden etkilenmeden³⁰⁹ hep aynı kalan eşkâlin mükemmel örnekleridir.³¹⁰ Fenomenler, var olan bütün eşyanın kendilerinden çıktığı, kendileri biricik olan idealardan türemiştir.³¹¹

Platon'un eserleri incelendiğinde, idealar âleminin kendi içinde bir alt-üst ilişkisine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira bir tür cins-tür ilişkisinin tesis edildiği bu yapıda, *Varlık (on)*, *Ayni*, *Başka (héteron)*, *Hareket (kînêsis)* ve *Sükûnet* ideaları en yüksek cinsler (*mégista géene*)³¹² olarak isimlendirilmektedir. Bunların başında da *İyilik* ideası mevcuttur.³¹³ Nitekim bir ve çok, idealar âleminde nihai olarak İyilik ideasında birleşir. Kısaca İdeaların temel özellikleri bu şekilde sıralanabilir.

³⁰⁰ Bkz. "eidos" maddesi ss. 84-91, Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Khroiston, ontolojik ayrıklığı belirtmek için kullanılan bir kelimedir. Özellikle Aristoteles Platon'u eleştirirken ideaları ayrı varlıklar olarak kurgulamasını dile getirmek için bu kelimeyi kullanır.

³⁰¹ Bkz. "eidos" maddesi, ss. 84-91, Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Platon, *Timaios*, 52a-c: İdealar ayrı varlıklardır. "*Eide*": duyuyüstü gerçeklikler, epistemenin nedenidir, *Phaidon* 65d-e, *Parmenides* 135b-c, *Devlet*, 508c; Akılla bilinenler, *Devlet*, 531d-535a; Anımsama/hatırlamayla bilenenler, *Menon*, 80d-85b, *Phaidon*, 72-77d; Duyulur şeylerin nedeni (*aitia*), *Phaidon* 100b-101c; Aşkın varlıklar, *Timaios* 50c; düşünülür âlemde (*topos noetos*) olanlar *Devlet*, 508c, 517b; Düşünülür canlı varlıklar, *Timaios* 30c-d.

³⁰² Platon, *Phaidon*, 104-b.

³⁰³ Platon, *Phaidon*, 78bcd, 79e; Platon, *Timaios*, 37a-38a.

³⁰⁴ Platon, *Sofist*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2000, 248a.

³⁰⁵ Platon, *Kratylos*, 339d.

³⁰⁶ Platon, *Phaidon*, 78cd.

³⁰⁷ Platon, *Phaidon*, 78de-79bcde.

³⁰⁸ Platon, *Parmenides*, Çev. Saffet Babür, 3. Baskı, İmge Kitapevi, Ankara, 2001, 137d-138abcd; Platon, *Phaidon*, 78b.

³⁰⁹ Platon, *Symposion*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2000, 211abc.

³¹⁰ Platon, *Timaios*, 48e.

³¹¹ Platon, *Devlet*, 486d, 490a; Platon, *Phaidon*, 65d, Platon, *Philebos*, Çev. Sabri Esat Siyabuşgil, MEB Dünya Klasikleri, 1998, 58a; Platon, *Sofist*, 247d.

³¹² Platon, *Sofist*, 254a-255a, bkz. "eidos" maddesi ss. 84-91, Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 89.

³¹³ Ed. Sarpavelli Radhakrishnan, *History of Philosophy Estearn and Western*, Vol II, George and Allen, London, 1953, s. 56. İyilik idesi en yüksek idedir, en yüksek bilgidir, diğer her şey onun bilgisinin kullanılmasıyla işlevlik kazanır.

Bu özelliklerden hareketle zihinde var olan, eşyaya işaret eden bilgi elemanı olan kavramların idealar olamayacağını nasıl temellendirebiliriz? İdeaların sadece kavranarak, yani zihinsel bir yetiyle anlaşılmaları, onların kavramlar oldukları yönünde mi anlaşılmalıdır? Kanaatimizce ideaları salt kavramlar olarak yorumlamak Platon düşüncesi açısından tutarlı değildir. Zira bizzat ideaların burada dile getirilen özellikleri açısından böyle bir yorum temellendirilebilir gözükmemektedir. *İdeaların* özelliklerinden hareketle onların zihinsel kavramlar (*concepts/einai*) olarak anlaşılamayacağı ancak zihinsel kavramların ve tümellerin altında yatan *gerçek varlıklar* (özler) olması gerektiği şöyle temellendirilebilir:

Argüman 1: İdealar, gerçek varlıktırlar (*entity*).³¹⁴ Zihinsel varlıklar olmadıkları için kavram olarak yorumlanamazlar. İdealar söz konusu ontik gerçeklikleri ve özleriyle kavramlara kaynaklık edip, doğru öze dayalı kavramsal içeriği mümkün kılarlar:

“Öyleyse erdemin parçaları arasında bilime, doğruluğa, cesarete, ölçülülüğe, ya da dindarlığa benzeyen tek bir parça bile yoktur öyle mi?... O halde Doğruluktan başlayalım: gerçek *bir şey (thing) midir* yoksa değil mi? Bana *gerçek bir şey* gibi görünüyor ya sana? ...bana da öyle... Dindarlık diye *bir şey vardır*, değil mi? ...Evet... ‘Dindarlık da bir şeydir, değil mi?’ Diye sorsa, sanırım ‘evet’ olurdu cevabımız. Peki, ‘Sizce dindarlığın kendi dindar olmak mıdır? Dinsiz olmak mı’ diye sorsa, ben böyle bir soruya kızıp, ‘doğru konuş arkadaş, dindarlığın kendi dindar olmasaydı, ortada dindarlık diye bir şey kalır mıydı? Derdim...’³¹⁵

Platon’a göre idealar, kendi başlarına, kendi kendilerince, değişmeden var olan varlıklardır (*entity*).³¹⁶ Nitekim paragrafta geçen “*gerçek bir şey (thing) midir?*” sorusu, onların zihinde değil, zihin dışında bir gerçekliğe sahip olduğuna işaret eder. Çünkü var olmak, bir şey olmak demektir. “*Şey/thing*” ise, zihinde değil, zihin dışındaki bir varlığa işaret eder. Söz konusu ontolojik ayrışma, onların kendi âlemlerine ait varlık olma bakımından insan zihnindeki kavramlar olamayacağının en önemli kanıtıdır. Öte yandan bu ontik ayrışma, insan zihninde oluşacak kavramların, burada *dindarlık kavramında* olduğu gibi, fenomenler âlemindeki yansıyan örneklerinin duyuşsal ve algısal verilerinin karmaşasını, yanıltıcılığını bertaraf ederek, objektif kavramsal içeriğini, herkesçe kabul edilecek tümelliği sağlayacak, tasdikleyecek yönleri sahiptir. Nitekim birinci argüman, idealar ve kavramlar arasındaki ilişkiyi tesis etmektedir. Bu haliyle de *bir ve çok ilişkisi problemi* tarafından da test edilmelidir. Aynı tartışma *Philebos* diyalogunda şöyle ele alınmıştır:

³¹⁴ Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. 1, s. 165. Copleston, idea kelimesini hem ontik varlığa sahip formlar, hem de kavramlar (*concept*) için kullanılan kelime olarak görerek, kavramları formlardan ibaret sayar.

³¹⁵ Platon, *Protagoras*, Çev. Nuri Şaz Kösemihal, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001, 330cd.

³¹⁶ Ahmet Cevizci, *İdealar Kuramı*, s. 3. Formlar yani İdeaların kavramlar ya da varsayımlar olarak yorumlanması bu esere göre de yanlıştır.

“...gördüğümüz örneklerde olduğu gibi, *oluş ve bozuluşa bağlı olmayan şeyleri birer birlik saymaktır...* Önce bu birliklerin, *gerçekten var olduklarına* karşı çıkılır. Sonra bunlardan her birinin aynı kaldığı, oluşa da bozuluşa da bağlı olmadığı halde, nasıl olup da, buna karşın hep aynı birlik olarak kalmadığı sorunu ortaya çıkar. Sonuç olarak, bu birliğin *oluşa bağlı ve sayıca sonsuz* varlıklarda bulunduğunu, parçalara ayrılıp çoğalmakla birlikte gene de *tam bir bütün olarak kaldığını* söylemek gerekir ki, bir tek ve aynı birliğin aynı zamanda hem bir, hem de birçok şeylerde bulunması *dünyada (fenomenler âleminde) en olmayacak şeydir*. İşte Protarkhos, bir ve birçok olmak yolu hakkındaki bu sorunlardır ki, iyi anlaşılmadıkları zaman büyük zorluklar doğururlar, ama iyi anlaşılnca da, pek açıktırlar... Diyorum ki bir ve çok, her yerde, her zaman, dün olduğu gibi bugün de, her düşüncede bulunur. Hiçbir zaman bulunmazlık etmeyeceği gibi, bugün ortaya çıkmış da değildir.”³¹⁷

Pasaja göre idealar; birdir, bütündür, tamdır ve parçasızdır. Bu yönüyle bir olmanın ve tümel kavramın ontolojik zeminidir. Nitekim pasajda, bir olanın (yani ideaların), gerçekten var olduğu; onların oluş ve bozuluşun mekanı olan fenomenler âleminde bulunmadığı ortaya konulmaktadır. Platon’a göre idealar zatiyla ne zihinde ne de fenomenler âleminde mevcut değildir. Zira idealar bir şey (entity) olarak kendine has bir mekânda, insan zihninden bağımsız olarak mevcuttur. Fenomenlerdeki çokluk da, aşkın gerçeklik olan tekil ideaların yansımalarıyla mümkündür. Bu nedenle filozofa göre birlik-çokluk ilişkisi, idea-fenomen ilişkisiyle çözümlenmektedir. Tam bu noktada kavramlar, duyumsanamayan, düşünülür olan idealarla, duyumsanan-algılanan fenomenlerin birbirleriyle bağlantısını kuran zihinsel yapılarıdır. Aksi takdirde, idealar ve fenomenlerin bağlantısını yani birlik-çokluk ilişkisini kurmak nasıl mümkün olurdu? Bu nedenle ruhta içkin olarak ideaların bilgisi, ancak kavramsal olarak mevcuttur. Bu kavramları yani hakikatleri unutan kişi; kavramlar yoluyla ruhta unutilan bilgileri yeniden hatırlar. İnsan kavramlar olmadan ideaları yeniden hatırlayamaz. Dolayısıyla idealar/birlik ve fenomenler/çokluk arasındaki ilişki kavramlar olmadan anlaşılamaz. Nitekim birinci argümanı *Menon* diyalogundaki şu tartışmayla desteklemek mümkündür:

“Biz hep bir çoklukla karşılaşıyoruz; oysaki benim öğrenmek istediğim bu değil. Mademki sen bunların hepsine *tek bir ad veriyorsun* ve sence bazen birbirine karşıt olan şeyler bile şekildir, o halde hem daireyi, hem de doğru çizgiyi içine alan bu şekil dediğin *şey* nedir?”³¹⁸

Bir ve çok ilişkisi, ideanın ontolojik temelinde ve ideaların özünün sağladığı kavramsal içerik sayesinde, matematiksel kavramlarda da kendisini göstermektedir. *Daire* ve *çizgi*, matematiksel kavramlardır. Fakat onların cisimlerdeki var olması, somutlaşmayı dolayısıyla bir bedene bürünmeyi gerektirir. Her ne kadar fenomenler âlemindeki somut örnekler olan daire ve çizgiler, şekil olarak pek çok tekilde mevcut olsa da onlar, şekil olmak bakımından *şekil ideasından* türerler. “Şekil” adı, daire ve çizgi gibi pek çoğunu

³¹⁷ Platon, *Philebos*, Çev. Sabri Esat Siyabuşgil, MEB Dünya Klasikleri, 1998, 15abcd.

³¹⁸ Platon, *Menon*, 74de,75b, Platon, *Devlet*, 493e.

tek bir çatı ve isim altında toplar. Nitekim bu toplama filozofa göre, yukarıdaki paragrafta belirtildiği üzere bir *şey* (thing/entity) olan idea sayesinde. Yani şekil, filozofa göre bir ideadır, zihinsel kavram değildir.

Şekil ideası, diğerleri gibi bir ideadır ve şekil olmak bakımından matematiksel kavramların müsebbibidir. Öte yandan *daire* ve *çizgi*, *kare*, *üçgen*, *nokta* ve diğerleriyle birlikte tek bir varlıkta/ontik yapıda birleştiğinden ve bu ideanın ismi *şekil* olduğundan, fenomenler âleminde tek bir terim altında toplanmaktadır. Zihindeki şekil kavramında ise, ideaların kapsamında olan, onların özünden türeyen özelliklere göre de neyin şekil olduğunu neyin şekil olmadığı, varlığa sirayet eden ortak özelliklerden hareketle tümelleştirilip, zihnileştirilmektedir. Yani kavramlar, bir olan idealarla çok olan tekil yansımaları ideaların özüne uygun olarak birleştirip tasnif eden zihinsel araçlardır. Ayrıca dil açısından da şekil, tekil olarak kapsamına giren her şekil örneği altında tasnif ederek tek bir külli isim altında toplamaktadır.³¹⁹ Şu halde, etik ve matematikle ilgili örneklerde de görüldüğü üzere ideaların varlığı ile kavramların varlığı veya ontik yapısı birbirinden farklı olduğundan idealara kavramlar denilemez.

Argüman 2: Gerçek varlıklar olarak idealar, fenomenler âleminin temelindeki ontik hakikatlerdir. Kavramsal olarak nesnelerin idealardan pay alması³²⁰ ile açıklanan katılım, tekil bütün güzellerde tek bir kavram sınıfı, ideada toplanacak ortak özellik (*common*) ve benzerlik (*similarity*) sağlar:

“...bu her şeyden önce ezeli ve ebedi Güzelliktir, ne doğar, ne ölür; ne artar; ne eksilir; ve de ne bir yanıla güzel, bir yanıla çirkin; ne bu an güzel, şu an çirkin; ne bir bakıma güzel, bir bakıma çirkin; ne burada güzel, şurada çirkin, ne de bazı kimseler için güzel, başka bazıları için çirkindir. Ve bu güzellik, ona ne bir yüz, bir el ya da bedene ait bir parça, ne de bir söylem ya da bir bilgi olarak görünür; herhangi bir dış şeyde mesela bir canlı varlıkta, yerde, gökte veya başka herhangi bir yerde bulunan bir şey de değildir o. Hayır, bu güzellik ona kendiliğinde ve kendisiyle görünür; formun biricikliği dolayısıyla ezelden ebede kendi kendisiyle ilişkili olarak tezahür eder ve bütün diğer güzel olan şeyler bu Güzelliğe katılırlar.”³²¹

Salt kavramsal içerik yani güzel olmak, *Güzel* ideasında ontolojik gerçekliğe katışıksız sahiptir. Öte yandan bu saflık, maddeyle buluşunca artık mükemmelliğini kaybeder.³²² Platon’un tabiriyle madde yani örnek formlardan pay alan tekiler, idealara benzemektedir. Mükemmelliğini kaybetmiş tekil örnekler, mükemmel kavram içeriğini sağlayan özelliğe sahip olmadığından, kavramların mükemmel içeriğini, tamlığını,

³¹⁹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 109. Ahmet Arslan burada 4. dipnotta ideaların bağımsız düşünülür öz olduklarını belirtir.

³²⁰ F. Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. 1, s. 182. Pay alma ya da ideaların kopyaları olma şeklinde geçer. Platon’da pay alma için kullanılan kelimeler *miksis*, *metalepsis*, *kainonia*, *krasis*, *parousia*, *homoiosis* ve özellikle *meteksis* şeklinde işaret edilir, bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s. 110, ilgili dipnotlar.

³²¹ Platon, *Symposion*, 211abc.

³²² Platon, *Phaidon*, 81bcde, Platon, *Symposion*, 211e.

bütünlüğünü ve tümel yapısını ideaların dışında başka bir yerden alması mümkün değildir.³²³ Peki, söz konusu pay alma ilişkisi nasıl açıklanmalıdır? Çünkü her iki ontik âlem de kesin bir şekilde birbirinden ayrılmıştı ve idealar, dışta olan herhangi bir âlemdekinin aksine, kendi aralarında bile parçalardan meydana gelmemişlerdi.³²⁴ Platon'un eserleri incelendiğinde söz konusu pay alma teorisine dair pek fazla tafsilatlı açıklamaya rastlamak zordur. Ancak fragmanlarda *görünmez bir mührün balmumunu damgalaması* örneğine başvurulmakta olduğunu hatırlayabiliriz. Çünkü bu sayede idealar maddeden uzak kalmakta, basit³²⁵ ve gerçek varlık olmağını koruyabilmektedir.

Platon'a göre bir ve çokluk arasındaki ilişki de söz konusu kısmi bilgiler ve benzetmeler ışığında ortaya çıkmış gözükür: “*Var oldukları söylenen her şey, bu bir ve birçoktan*” çıkmıştır. Ayrıca, değişim problemi açısından da *bir-çok* ilişkisi ideaların kavramsal içeriği sağlaması iddiası yönünden ve bu sayede bir olan bütün (tümel) ile çok olan tekil-tikel ilişkisini sağladığı da tutarlıdır. Nitekim başka yerde, *Kratylos*'ta Platon'un karşı çıktığı Herakleitosçu görüşle (*universal flux*) de tutarlıdır.³²⁶ Çünkü Platon'a göre “*Her şeyin aynı şekilde, aynı zamanda ve daima herkeste bulunduğu, herkesin her şey hakkında kendine göre bir hakikati olduğu*” doğru değildir, “*şeylerin kendisinde hiç değişmeden süregiden bir varlığın bulunduğu ve bu varlığın bizimle ilişkili, ya da bize tabi olmadığı açıktır. Şeyler, yani idealar, bizim hayal gücümüzün keyfince oraya buraya sürüklenmezler; onlar kendi başlarına ve kendi öz varlıklarına ve doğalarına göre*” mevcutturlar.³²⁷ Buradan hareketle, kavramsal içerik de tümel ve geçerli olmasını mecburen fenomenler âlemindeki kişisel zanniyatlardan/doksalardan değil, idealar âlemindeki özlerden/epistemeden tasdik almak zorundadır. Sübjektif kavramsallaştırma ve tümel objektif bilgiyi yok eden değişim teorisi, yani bireysel kavramcılık da böylelikle Platon tarafından reddedilmiştir. Nitekim bu yorum, İdeaların tikel varlıkların nedenleri olmalarıyla da örtüşmektedir. Örneğin *İyi* ideasının, görünürler âlemindeki bütün doğru ve güzel olan şeylerin sebebi (*cause*) olması gibi.³²⁸ Fenomenler âlemindeki herhangi bir tekil varlığın güzel olmasının nedeni, kendinde

³²³ Platon, *Sofist*, 254cde.

³²⁴ Platon, *Phaidon*, 79be.

³²⁵ Platon, *Philebos*, 15ab-16d.

³²⁶ Platon, *Kratylos*, 386 vd.

³²⁷ Platon, *Kratylos*, 386e; Platon, *Philebos*, 58a, 59a-60a, 61a-62a.

³²⁸ Platon, *Devlet*, 517c; Platon, *Phaidon*, 100c-d, 102b, 106a; Platon, *Sofist*, 250b, 251e, 256a-e, 259e.

güzelin orada bulunmasından veya kendinde güzelliğin tikel nesneden geçmesindendir: “... Kendinden Güzellik dışında bir güzel varsa, bu şey ancak bu Kendinden Güzel’den bir şeyler aldığı içindi güzeldir. Bunu ötekiler için de söylerim.”³²⁹ Kendi başlarına var olan şeyler³³⁰ olarak ideaların bu özellikleri, onların varlıkları için formel sebeptir.

David Ross, *Sempozyum* diyalogunu Platon’un ayrı varlıklar olarak kurguladığı idealar teorisinin ilk kez açıkça ve özellikleriyle ele alındığı eser olarak görmektedir. Ona göre bu eser sayesinde, ideaların zihindeki kavramlar olarak anlaşılamayacağı da aşikârdır. Zira hem yukarıdaki pasaj hem de pasajın bağlamındaki ele alındığında, idealar kendi doğalarında, ayrı varlıklar olarak anlaşılmaktadır.³³¹ Ayrıca bu eserde, Aristoteles’in *Metafizik* adlı eserinde çelişmezlik üzerinden kurgulayacağı ve sonradan akıl ilkeleri olarak karşımıza çıkacak prensipler (*özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı*) Platon’un idealar âlemini kurgulamasında kendisini gösterir gibidir. Zira Güzel ideası üzerinden örneklenen idealar, ne zaman açısından, ne kişiler açısından, ne parça-bütün açısından değişim ve görecelilik göstermemekte; bizzat kendi kendisi olmakla varlığını düşünsel olarak açıklamaktadır. Öte yandan Platon’un pay alma teorisinin felsefe tarihi boyunca eleştirildiğine de işaret etmek gerekir. Parmenides diyalogunda birlik-çokluk ilişkisi, idealar teorisiyle temellendirilmeye çalışılırken Platon’un iyilik, güzellik ve erdem gibi güzel şeylerin her birinin idealarının var olduğunu ve fakat kıl, pislik ve çamur gibi onlara yakışmayacak bayağı şeylerin ise ideasının var olmadığını savunur. Ancak *Devlet*’te masa, sandalye ve koltuk gibi sıradan şeylerin bile ideasının olduğunu tekrar dile getirir. Nitekim bu konu, filozofun idealar teorisini Parmenidesçi görüş karşısında bizzat kendisini denediğinin bir kanıtı olarak değerlendirilir.³³² Hatta pay almanın karanlık doğasının idealar ve fenomenler arasındaki ilişkiyi tesis edememesi Platon’un bütün felsefesini tehlikeye atacak bir muğlaklık olarak kabul edilmektedir. Fakat bu çalışmada, bu muğlaklıkla birlikte kavram-idea ilişkisi bakımından asıl varlık ve pay alan varlık arasındaki öze dayalı ilişkiye işaret etmekle yetinilmiştir. Buradan hareketle, ideaların ne zihinde ne de fenomenler âleminde var olan *şeyler (things)* olmamaları, onların birlik-çokluk ilişkisini

³²⁹ Platon, *Phaidon*, 100c-d.

³³⁰ Platon, *Devlet*, 493e.

³³¹ David Ross, *Plato’s Theory of Ideas*, s. 37.

³³² Barışcan Demir, “Parmenides’in Büyük Bilmecesi” *Özne*, 24. Kitap, Platon, ss. 90-91.

sağlamaları ve zihinsel kavramların mükemmelliklerini ayrı varlık olan ideallardan almaları nedeniyle ideaların kavramlar olarak kabul edilmeleri mümkün değildir.

Argüman 3: Kavramların ruhta veya zihinde apriori olarak idealarla bağlantısının olması gerekmektedir. Zira fenomenler âleminin maddi bedenlerine yansıyan idealar, artık mükemmel bir varlığa sahip değildir. Bu nedenle sadece fenomenler âleminde hareketle kavramlardaki özü (ideayı) yansıtan mükemmel tamlık, kavramsal içerik açısından sağlanamamaktadır. Bu nedenle, özün mükemmel ve yetkin bilinmesi için, ideaların bilgisinin fenomenler âlemine gelmeden önce tecrübe edilmesi gerekmektedir:

...bir kimse, şu anda gözlerimin önündekine benzer bir şey gördüğü zaman, o şeyin gerçek başka bir şeye benzemeye meylediğini fakat kendisindeki eksiklik yüzünden, ona tam benzeyemediğini ve ondan aşağı kaldığını düşünüyorsa, bu düşüncede bulunan kimsenin o gerçek şeyi –o şey ki gördüğü şeyin ona tam olmasa da gene benzediğini söylemektedir- önce tanımış olması gerekmez mi? ...Şüphesiz gerekir. Eşit şeyler dolayısıyla kendinden eşiti düşündüğümüz zaman bu hakikati kendimiz denedik mi? Ne dersin? ... Şüphesiz denemedik... O halde... İlk defa eşit şeyleri görerek kendi kendimize ‘bütün bu şeyler eksik de olsa kendinden eşitlik gibi eşit olmak istiyorlar’ dediğimiz zaman daha önce Kendinden Eşiti tanımış olmamız gerekir.³³³

Bu *Kendinden Eşit* nedir? Açıkça görüldüğü üzere duyumsanan algılar dünyasında mükemmel eşitlik bir örnekte yoktur. Akla gelen bütün eşitler, detaylı incelendiğinde bir açıdan eşitliği bozacak arazlara sahiptir. Bu bazen şekil, bazen miktar, bazen uzunluk ve kısalık, bazen de başka şeyler olabilir. Ama öte yandan her şeye rağmen *mükemmel eşit*, kavramsal olarak bizlerde mevcuttur. Bu mükemmel kavram olan eşit, eksik örneklerden soyutlamayla mı elde edildi? Yoksa Platon’un doğuştan gelen bilgi ve ruhta unutulmuş, yeniden hatırlanan kavramları olarak mı anlaşılmalıdır? Platon’a göre ilk defa eşiti gören kişi, daha önce *kendinde eşiti (idea)* tecrübe etmiş olmalıdır. Bir diğer ifadeyle bilgi, kendinde eşit ve benzerleri olan gerçek varlıkların bilgisidir ve fenomenler âlemindeki örnekler, bu bilgiden hareketle anlaşılmaktadır. Bu nedenle bilginin asıl var olduğu yer ve bilgi objeleri ideallardır: “Gerçekten, renksiz, şekilsiz, dokunmak istesen varlığı ile yokluğu belirsiz gerçek; asıl bilginin yurdu olan gerçek işte o bölgede bu vardır.”³³⁴ Dolayısıyla kendinden eşit örneği, Platon’un kavram teorisine ulaşmadaki en önemli veridir. Çünkü kendinden eşit, fenomenler âleminde mükemmel bir şekilde mevcut değildir. Platon, fenomenler âleminde mevcut olmayan bu mükemmelliği nasıl bildiğimizi sorarak aslında ruh-idea ilişkisini kavramsal açıdan tesis etmektedir. Kendinden eşit bir idedir ve bu idenin ruhtaki varlığı kendisiyle değil, kalıntısıyla mümkündür. Bir başka ifadeyle bu kalıntı, ruhun ilahi yolculukta edindiği

³³³ Platon, *Phaidon*, 74e-75a, *Sofist*, 236b.

³³⁴ Platon (Eflatun), *Phaidros*, Çev. Hamdi Akverdi, MEB, İstanbul, 1997, 247d.

ideaların bilgisine aittir. Ruhtaki bu veri, adeta apriori olarak bedenle buluşan ve duyulur âlemde kendisine hiçbir benzeri olmayan bir veri olarak, ruh-idea ve kavram ilişkisini tesis etmektedir. Şu halde kavramlar, ruhun ilahi yolculuktan idealara dair hatırladığı kalıntılardır. Ruhun bu kavramları fenomenler âleminden soyutlayarak elde etmesi mümkün değildir. Kendinde Eşit örneğinde olduğu gibi, ideaların unutulmuş bilgisine kavramlar diyoruz.

Argüman 4: İdeaların kavram olması bizzat Platon tarafından reddedilmiştir. Bu karşı çıkış, onun *Parmenides* adlı eserinde yer alan uzun bir tartışmada yer alır. Burada genç Sokrates, Parmenides ile idealar teorisinin varlık mı yoksa kavram mı olması gerektiğini tartışmaktadır. Diyalog şöyle gelişir:

“Parmenides: O halde, ne parça ne de bütün olarak pay alamayan öteki nesneler, sence idealarından ne şekilde pay alacaklardır? ...Sokrates: Zeus adına böyle bir şeyi belirlemek hiç de kolay gelmiyor bana. ...Parmenides: Tamam ama öyleyse şu konuda ne düşünürsün? ...Sokrates: Hangi konuda? ...Parmenides: Sanırım sen şundan ötürü her bir ideanın tek olduğunu düşünüyorsun: Ne zaman sana çok sayıda büyük şeyler varmış gibi gelse, bütüne baktığın için görünümün kendisinin bir tek olduğunu sanıyorsun; bu nedenle de büyüklüğün tek olduğunu düşünüyorsun. ...Sokrates: Doğru söylüyorsun... Parmenides: Büyüklüğün kendisini ve öteki büyük şeyleri de aynı şekilde, *düşünceyle görse*n, bütün bunların zorunlu olarak büyük görünmesinden ötürü yine tek olan bir başka büyüklük ideası görünmeyecek mi? ... Sokrates: Öyle gibi... Parmenides: öyleyse Büyüklük ideasının ve ondan pay alanların dışında bir başka büyüklük ideası daha görünecektir: bütün bunlar da büyük olacağından, bütün bunlar için de bir başka büyüklük ideası olacaktır. İdealardan her biri de sana göre tek olmayacak, büyüklük açısından sonsuz sayıda büyüklük ideası olacaktır.”³³⁵

Parmenides, genç Sokrates’in idealar teorisini felsefi olarak incelemektedir ve Sokrates’e bir yönüyle idealar teorisinin sonsuz zincire dönüşen bir kısır döngüye (*false circle*) düşme tehlikesinde olduğunu göstermektedir. Oysaki mantıksal olarak sürekli geriye giden bu zincir, aksiyomatik olarak bir yerde durdurulmalıdır. Bu mantıksal sorunu Parmenides sayesinde fark eden Sokrates şöyle devam eder:

“O zaman Sokrates şöyle demiş: ...ama bu idealardan her biri galiba birer *kavram* [*thought*]. Bu durumda düşünceden (ideaların düşüncede kavramsal olmasını kastediyor) başka bir yerde bulunmaları uygun olmayacaktır. O zaman da her bir idea kesinlikle tek olacak, az önce söylenen artık doğru olmayacaktır. Parmenides: Tamam kavram tektir, ama ne gibi bir kavram söz konusu *hiçbir şeyin* kavramı mı? Sokrates: Bu olanaksız. Parmenides: Öyleyse belli bir şeyin kavramı mı? Sokrates: Evet. Parmenides: Var olan bir şeyin mi? Var olmayan bir şeyin mi? Sokrates: Var olan bir şeyin. Parmenides: Bir tek şeyin değil mi? Bu şeyi düşününce hepsine giderek, tek olan bir idea olarak düşünenecektir, öyle mi? Sokrates: Evet. Parmenides: O halde her şeyde hep aynı olarak düşünülen bu ideanın tek olması olanaksız olmayacak mı? Sokrates: Bu da zorunlu görünüyor.”³³⁶

Burada Sokrates, fenomenler dünyasındaki tekilik-çokluk ile idealar arasındaki bağlantıyı kurmada zorlanmaktadır. Bu zorluğu aşabilmek için o, ideaları kavram olarak düşünmeyi dener. Fakat kavramlar, ancak var olan bir şeyden hareketle elde edilmelidir.

³³⁵ Platon, *Parmenides*, 131e-132b.

³³⁶ Platon, *Parmenides*, 131-132bcd. Bkz. “*eidos*” maddesi ss. 84-91, Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Peters, *eidos* kelimesinin söz konusu tartışmada da kullanıldığını ve burada kavram anlamında yahut zihnin içinde varlıklar anlamında ele alınıp irdelendiğini belirtir.

Yokluğun kavramsallaştırılamamacasını anlayan Sokrates, kavramın işaret ettiğı bir varlığın olması gerektiğini anlar. Fakat bu varlık, fenomenler gibi değışıp giden yok olan ve t/özü ortadan kaybolan bir varlık mı olmalıdır? Böyle bir durumda kendisinden öncekilerin ortaya koyduğı görüşler ve eleştirilere Platon nasıl cevap geliştirebilir? Değışim problemi dikkate alındığında, böyle bir varlık-kavram ilişkisinde tümel bilginin imkânını savunmak nasıl mümkün olabilir? Değışen, dönüşen ve yok olan duyumsanan varlıktan hareketle, değışmeden sabit kalan bir öz kurgusu nasıl ortaya konulabilir? Platon bu zorlukları Parmenides sayesinde fark etmiştir. Nitekim kavram sonuç itibariyle bir varlıktan hareketle elde edilmelidir. Bu varlık da t/özü yok olan bir varlık olamaz. Bu nedenle Sokrates değışmeyen özü kurgulamak adına ideaları zorunlu olarak kabul etmektedir. Zira hiçlik, duyumsanan âlemde mevcut olmadığından, fenomenler âleminden hareketle kavramlaştırılamamıştır. Aksi halde yani idealar zihindeki kavramlar olarak kabul edildiğinde, “hiçlik ideası-hiçlik” kavramı, hangi varlığa işaret edebilir? Tartışma şöyle devam eder:

“Öyleyse demiş Parmenides, öteki şeylerin idealarından pay aldığını söylediğine göre, sence ya her bir *ideanın kavramlardan* oluşması ve hepsinin düşünmesi ya da kendileri düşünce oldukları halde düşünmeyen şeyler olmaları zorunlu olmayacak mı? Sokrates: Bunun hiçbir temeli yok Parmenides. Bence durum şöyle: ideaların kendileri *doğada ilk örnekler* olarak bulunurlar, öteki şeyler bunlar gibi görünürler ve bunlara benzerler; öteki şeylerin oluşmaları için idealarından pay almaları da bunlara benzemekten başka bir şey değildir. Parmenides: o zaman bir şey ideaya benziyorsa, o ideanın benzer kılındığı ölçüde o ideanın kendisine benzetilene benzer olmaması olanaklı mıdır? Ya da benzerin benzere benzeyen olmamasını sağlayan bir şey var mıdır? Sokrates: Yoktur. Parmenides: Benzeyen iki nesnenin her ikisinin de tek ve aynı olan bir şeyden pay almaları büyük bir zorunluluk değil mi? Sokrates: zorunludur bu. Parmenides: ondan pay alana benzerlerin benzedikleri şey ideanın kendisi olmayacak mı? Sokrates: tastamam öyle...”³³⁷

Sokrates’in ideaları kavram olarak düşünmesi, Parmenides’in fenomenlerin idealarından pay almasının mahiyeti hakkındaki eleştirileri nedeniyle kabul görmez. Nitekim Parmenides’in pay alma ilişkisinde pay alan fenomenlerin pay aldığı idealara benzemesi gerektiğini, bu nedenle aynı ideadan pay alan her tekilin adeta kopyalanan bir başka idea konumuna yükseleceğini iddia etmesi, Sokrates’in görüşlerini gözden geçirmesine vesile olur. “*Varlık vardır, yokluk yoktur*” ilkesinden hareket eden tecrübeli filozof Parmenides karşısında genç Sokrates, adeta kendisini denemekte ve teorisini farklı açılardan sağlamlık testine tabi tutmaktadır. Fakat Parmenides’in eleştirdiğı pay alma ilişkisiyle ideaların çoğalması iddiası karşısında Platon, başka eserlerinde dile getirdiğı balmumu ve mühür örneğini bu eserde dile getirmez. İdeaların kavramlar olmadığını

³³⁷ Platon, *Parmenides*, 131a- 132 c-d.

ortaya koymakla birlikte, pay alma ilişkisinin mahiyeti hakkında yeni bir yol bulmak gerektiği sonucuyla bu tartışma şöyle sonuçlanır:

“Parmenides: O halde bir şeyin ideaya benzer olması, ideanın da ona benzemesi olanaksızdır. Öyle olmasa ideanın dışında hep başka bir idea ortaya çıkacaktır. Bu da bir şeye benzer olsa yeniden bir başka idea çıkacaktır; idea kendisinden pay alan nesneye benzeyecek olsa, hep yeni bir ideanın ortaya çıkması hiç sona ermeyecektir. Sokrates: Çok doğru söylüyorsun. Parmenides: Demek ki öteki nesneler ideadan benzerlik bakımından pay almıyorlar. Bir başka pay alma biçimi aramak gerekiyor. Sokrates: Öyle gibi. Parmenides: Görmüyor musun Sokrates, ideaları kendi başına var olanlar olarak belirlediğimizde nasıl çıkmaza düşüyoruz? Sokrates: Hem de nasıl.”³³⁸

Bu tartışma bize ne söylemektedir? Her şeyden önce fasit bir akıl yürütmeye dönüşen “ideaların ideaları” olma tezi reddedilmektedir. Yani ideaların kavramlar yahut kavramlar idealar olduğu düşüncesi Sokrates tarafından bizzat reddedilmektedir. Ayrıca, “pay alma” üzerinde yapılan tartışmadan hareketle, fenomenlerin idealardan zati olarak değil, arazi olarak bir pay aldığı sonucuna gidebiliriz. Nitekim ideaları balmumuna basılan mühür olarak kabul edersek, mühür muma (fenomenlere) basıldığında, mum mühre dönüşmez; sadece mührün mumda izi oluşur. Zaten daha önce ideaların ontik karakteri ile fenomenleri ontik özelliklerinin birbirinden ne kadar farklı olduğu ortaya konulmuştu. Dolayısıyla Parmenides’in Sokrates’e yönelttiği pay alan fenomenin de idea olacağı çıkarımı, Platon’un genel pay alma düşüncesine göre aslında kabul görmez. Fakat yine de burada Parmenides’in eleştirilerini *pay alma* teorisinin ontik olarak birbirinden farklı olan iki âlem arasında tesis etmenin zor olduğuna dair ciddi bir meydan okuma olarak kabul edebiliriz. Zaten Platon’a yöneltilen en büyük eleştiri, iki farklı ontik karaktere sahip âlem arasında tesis ettiği bu pay alma ilişkisidir. Parmenides gibi Aristoteles’te bu ontik kopuştan hareketle Platon’un pay alma teorisini eleştirir.³³⁹ Bu pasajları kavram-idea ilişkisi açısından değerlendirecek, hem Parmenides hem de Sokrates’in bu fikri reddettiği sonucuna gitmek mümkündür. Zira bir kavram, her iki filozofa göre de ancak var bir şeyden hareketle elde edilir. Yani kavramın işaret ettiği bir varlık olmalıdır. Bu varlık âlemi ise net bir şekilde fenomenlerden oluşmaz. Örneğin *insanlık* tümel kavramının işaret ettiği varlık fenomenler âleminde nerededir? Fenomenler âleminde *beyazlık*, *atlık* var mıdır? Platon buna zaten karşı çıkar. Fakat bu

³³⁸ Platon, *Parmenides*, 133a.

³³⁹ Aristoteles’in Platon’a yönelttiği eleştirileri burada hatırlamak gerekir. Ona göre Platon’un ideaları, her şeyin özüdür, formların özü de Bir olandan gelmektedir. Aristoteles, *Metafizik*, 988 vd. Sayılar, (Platon tarafından) formlarla tanımlanır ve onların asıl formlar ve özler olduğu iddia edilir. Ancak onlar elementlerden şekillenmiştir, Platon, pay alma ilişkisini ortaya atmıştır ancak onun mahiyetini ortaya koyamamıştır. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, 3. Basım, Birleşik Dağıtım, Ankara, 2011, 406a vd. Her şeyin arkhesi idealar, onların ilkesi de *Bir* ve *Dyad* olarak söylenir. Eğer formlar rakamlarsa nasıl her şeyin sebepleri olabilirler? Aristoteles, *Metafizik*, 991 vd. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 435. Bir idesinden diğer ideaların nasıl ortaya çıktığı belli değildir. F. Copleston, *A History of Philosophy*, s. 176.

tümel kavramların işaret ettiği varlıklar, idealar âleminde mevcuttur. Platon'a göre insanlık, beyazlık ve atlık diye idealar âleminde varlıklar mevcuttur. Şüphesiz idealar kavramlar olarak kabul edilse, kavramların işaret ettiği tümeller, şu ve bu işaretiyle fenomenler âleminde duyumsanır bir şekilde var olmalıdır. Buradan hareketle de kavramların idealar olmadıkları açıkça ortaya çıkmaktadır.

Argüman 5: Platon'un epistemolojisinde kavramların içinde bulunduğu dizilim açısından da ideaları ve kavramları birbirinden ayırmak gerekir. Bunun için filozofun 7. *Mektup* adlı eserine başvuracağız. Zira Platon'un sıkça başvurulmuş 7. *Mektup* adlı eserinde yer alan bu pasaj, sadece kavram-idea ilişkisini değil, filozofun bütün epistemik sürecini kavram, dil ve düşünce açısından oldukça net bir şekilde ortaya koymaktadır:

Bir varlığın bilgisini elde etmek isteyenler için bilinmesi gereken üç şey vardır; bilim dördüncü şeydir; beşinci olarak da, tanınanı, gerçekte var olanı saymamız gerekir. Birincisi ad, ikincisi kavram (tanım-description), üçüncüsü imge, dördüncüsü de bilimdir. Bu söylediğimi anlamak için bir misal alalım, her şeyi bu misalle kıyaslayalım. Daire denen bir şey vardır; adı da şimdi söylediğim kelimedir. Sonra, dairenin, isim ve fiillerden kurulmuş bir kavramı (tanımı) vardır, bütün uçlarının ortaya eşit uzaklıkta olduğu şey; işte yuvarlak, çevre, daire denen şeyin kavramı. Bundan sonra resmi çizilen, sonra silinen; torna ile yapılan, sonra bozulan nesne gelir; hâlbuki bütün bunlarla ilgili olan dairenin kendi bu değişmelerin dışındadır; çünkü o, ayrı bir şeydir. Dördüncü şey, bu nesnelerin bilimi, akılla kavranması ve onlar hakkındaki doğru kanaattir. Bunlar aynı cinstendir ve sözde veya madde şekillerinde değil, ruh da bulunurlar. Onun için bunların daireden ve demin sözünü ettiğim o üç şeyden başka bir özde oldukları açıkça görünür. Bunların yakınlık ve benzerlik bakımından beşinciye en çok yaklaşanı, akılla kavramdır; ötekiler daha uzaktır.³⁴⁰

Her türlü bilginin elde edilmesinde Platon'un ortaya koyduğu epistemik süreç en net şekilde bu paragrafta anlatılmaktadır. Buna göre nesnenin kendisi; ad, tanım, imge ve bilim yoluyla bilinmektedir. Şüphesiz kavram bunlardan ad, tanım ve bilim (*episteme*) süreçlerinde önemli rol oynar. Ancak şimdilik bu tartışma, dil-kavram ilişkisi ve bilgi türleri kavram ilişkisinin inceleneceği gelecek bölüme bırakılmıştır. Buradaki temel odak noktası, bilinecek şeyin kendisinin, kavramdan açık bir şekilde ayırt edildiğidir. Yani kavram, işaret ettiği nesnesinden farklıdır. Yukarıdaki pasajda da belirtildiği gibi nesne resmi çizilen, sonra torna ile yapılan fenomenler âlemindeki herhangi bir tekil olabilir. Şu halde varlık ile kavram birbirinden farklıdır. Nitekim Platon, bilimi (*episteme*) ve kavramları açık bir şekilde ruha ikame etmektedir. Oysa ne fenomenler ne de idealar ruhtaki varlıklar olarak tasvir edilmemektedir. Sonuç olarak 7. *Mektup*'taki bu fragman konu açısından ele alındığında, Platon'un asıl ve yansıma varlığı, adı, tanımı, imgeyi ve bilimi birbirinden ayırdığı ve kavramları idealar ya da fenomenler olarak kabul etmediği anlaşılmaktadır.

³⁴⁰ Platon, *Mektuplar*, Çev. İrfan Şahinbaş, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943, 342c-d.

Görülüyor ki Platon düşüncesinde ideaların kavram olarak anlaşılması, onun düşüncesinin geneli açısından bakıldığında tutarlı gözükmemektedir.³⁴¹ İdeaların akıl ile kavranılan gerçek varlıklar (*entity*) olduğu, Platon tarafından açıkça belirtilmektedir.³⁴² Ancak, ideaların kendi başlarına bağımsız, ezeli ve ebedi var oluşları, onları gerçek varlığa sahip olmayan bir kavram yahut varlığa sahip bir kavram olarak yorumlanmalarına müsaade etmediği gibi, fenomenler âlemindeki görüngülerin de kavram olarak değerlendirilemeyeceğini ortaya koymaktadır.³⁴³ Bir başka ifadeyle idealar, salt zihinsel/mantıksal öğeler değil, ontik gerçekliklerdir.³⁴⁴ Çünkü onlar, akılda var olan bir düşünce değildir.³⁴⁵ Onlar, insan zihninden ve fenomenler âleminden bağımsız kendi başlarına varlıklardır. Fenomenler âlemine maddi düzeni Tanrı vermiştir ve idealar bu kaostan kurtulma aşamasında Tanrı için temel örneklerdir. Bu nedenle ideaların kavramlar olarak yorumlanmaları, ilk örneklik olma anlayışıyla da çelişecektir. Oysa nesneler, düzenli varlıklarını bu idealara borçludurlar.³⁴⁶ Demiurgos, nesnelere düzen verirken, idealardan faydalanmış ve maddeleri, ideaların kopyaları yahut yansımaları şeklinde var etmiştir.³⁴⁷ Şu halde kavramlar Platon'un 7. *Mektup*'ta ortaya koyduğu üzere ruhta bulunmaktadır.

Nitekim ulaştığımız bu sonucu, iki önemli uzmanın iddialarıyla desteklemek mümkündür. David Ross, Platon'un *idea* ve *eidos* terimlerini ideaları tasvir ederken hiçbir zaman kavram (*concept*) ya da kavramın içeriği olarak kullanmadığına dikkat çekerek; söz konusu kullanımların her durumda *aynı kalan, özdeş olan*, mükemmel derecede *objektif*, insan düşüncesinden bağımsız *gerçeklikleri* kastettiğini savunur.³⁴⁸ Öte yandan Weitz, Ross'un iddiasını destekleyecek şekilde, Platon'un dil üzerine en önemli eseri olan *Kratylos*'ta bile kavramı (*concept*) tek başına alıp irdilemediğine dikkatleri çeker. Lakin *dindarlık, adalet, bilgi, zevk, aşk, güzellik, diyalektik, varlık* ve

³⁴¹ C. J. De Vogel, *Greek Philosophy*, Vol. 1, 4th Edition, Brill, Leiden, Netherlands, 1969, s. 179. İdealar zihinlerde sübjektif olarak bulunmazlar, bilakis, onlar farklı bir âlemde objektif bilginin kriteri olarak konumlandırılmıştır.

³⁴² Platon, *Timaos*, 51d, Platon, *Theaitetos*, 186d, Platon, *Sofist*, 248a.

³⁴³ N. P. Stallknecht, R. S. Brumbaugh, *The Spirit of Western Philosophy*, s. 94. Formlar, ne düşünce unsurları, ne aklın ürettiği kavramlardır. Onlar, aşkın varlıklardır.

³⁴⁴ C. J. De Vogel, *Greek Philosophy*, Vol. 1, s. 180- 182, Formlar, metafizik gerçekliklerdir.

³⁴⁵ Bertrand Russel, *Felsefe Meseleleri*, Çev. Adnan Adıvar, Yeni Kitapçı, İstanbul 1936, s. 148. Platon, *Timaos*, 52bc.

³⁴⁶ Platon, *Phaidon*, 100c.

³⁴⁷ Platon, *Sofist*, 236b.

³⁴⁸ David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ss. 14-16. Burada Ritter ve diğer filozofların kavram ve kavram içeriği olarak *idea* ve *eidos* kelimelerini kullanmasına karşı çıkan yazar, bunun modern dönem kavram anlayışıyla örtüşüğünü ancak Platon ontolojisiyle tutarlı olmadığını belirtir.

benzerlerini tartışan filozofun, soruşturması boyunca sadece ideaları incelediği öte yandan bu araştırmada kavramların bulunmayacağı savını reddeder. Bir başka ifadeyle, bu idealar hakkında herhangi bir kavram olmadan, onları anlamak için kullanılacak kavramsal düşünce olmadan tartışmanın mümkün olmadığını söyler.³⁴⁹ Kanaatimizce kavram teorisi Weitz'in işaret ettiği bu noktadan hareketle temellenmektedir. İdealar hakkında konuşmak, zihinsel kavramlar olmadan mümkün değildir.

Burada, Platon düşüncesinde *kavram-varlık* ilişkisini idealar ve fenomenler âlemi ayrımı, öncelik sonralık, neden sonuç ilişkisi açısından genel karakteristikleriyle incelemeye çalıştık. İdealar ve fenomenlerin salt kavramlar olarak değerlendirilmelerinin, her iki âlemin ontik doğalarından hareketle Platon düşüncesi açısından tutarlı olmadığını söyleyebiliriz. Bir başka ifadeyle, “*İdealar veya fenomenler kavram mıdır?*” yahut “*Kavram-varlık ilişkisi nedir?*” sorularına yanıt aradık ve ne ideaların ne de fenomenlerin kavram olmadıkları; kavramların ideaların ruhta bulunan unutulmuş kalıntıları/zihinsel yapıları olduğu sonucuna ulaştık. Şimdi bu zemin üzerinde ulaşılan sonuçtan hareketle “*Platon'da kavram-idea ilişkisi nedir?*” sorusu üzerinden araştırmamıza devam edelim.

2.1.3 İdealist Kavram Teorisinin İnşası

Araştırmamızın bu kısmında, idealist kavram teorisinin ne olduğunu, idealar ve fenomenler âlemi ayrımında kavramsal düşüncenin nasıl geliştiğini örnekler üzerinden analiz etmeye çalışacağız. Burada amacımız, “*Platon diyaloglarından hareketle kavram teorisi ortaya konulabilir mi?*” sorusuna cevap aramaktır. Platon'un Sokrates'ten devraldığı, kavram merkezli tartışma analizi ve endüktif yöntemle genel bir tanıma ulaşma fikrini idealar teorisiyle; hem kavramın altında yatan gerçeklikler, hem de tekil varlıkların duysal ve algısal kavramsal içeriklerinin tümel geçerlik kazandığı özler boyutuna çıkardığı bilinmektedir.³⁵⁰ Buradan hareketle, Platon'un her bir diyalogunda araştırdığı ‘*x nedir?*’³⁵¹ sorusunu, “*kavramsal açıdan idealarından fenomenlere yansıyan ortak özelliğin ne olduğu*” sorusuna dönüştürerek incelememize devam edeceğiz. Platon'un ruhtaki kavramların tümel içeriklerini, fenomenlerin altında yatan

³⁴⁹ Morris Weitz, *Theories of Concepts*, s. 1.

³⁵⁰ N. P. Stallknecht, R. S. Brumbaugh, *The Spirit of Western Philosophy*, ss. 68-69.

³⁵¹ Ahmet Cevizci, *İdealar Kuramı*, s. 3. Filozofun “*x nedir?*” sorusu, x'e dair tekil örnekleri değil, bütün x'leri kendinde toplayan Kendinde X'i, formu ya da ideayı (özü) vermelidir.

gerçeklikler ve özler olan idealardan aldığını belirtmiştik. Şimdi ise Platon'da kavram araştırmasına, günümüzde *bilinç akışı*, *düşünce*, *düşünme eylemi* ve *kavram* olarak da çevrilen³⁵² *zihinsel unsur* noktasından hareketle devam edeceğiz. Ancak önceki başlıkta incelenen *idea-kavram* ilişkisini “*kavram nedir?*” sorusu bakımından analiz ederek kavram teorisinin inşasına başlamak kanaatimizce oldukça önemlidir. Yukarıdaki argümanlar ışığında elde edilen verileri şöyle sıralamak mümkündür:

- a) İdealar kavram değildirler. Zira kavramların en temel özelliği, onların birer gerçek varlık (*entity*) olmamalarıdır. Çünkü idealar gerçek varlıklardır ve insan zihninden bağımsız, ayrı bir ontik düzlemde kendilerine has gerçekliklerdir. Ayrıca fenomenler de kavram değildir, çünkü onlar da insan zihninden bağımsız var olan cismani veya maddi varlıklardır. Şu halde *kavramlar*, her iki âlemi birbirine bağlayan ruhtaki ideaların kalıntıları olarak *ruhun yetileridir*. Kavramlar, ilgili ideanın özünden hareketle insan zihninde oluşurlar. Platon'a göre ruh ve zihin aynı şey olduğu için kavramların ruhta olması zihinde olması anlamına gelir.
- b) Kavramlar, bir şeyin ne olduğuna (ideal özü) işaret ederler. Mesela *dindarlık* kavramı, dindarlık ideasını temsil eder. Eğer dindarlık, karşıtı olan dinsizlik demek olsa, Platon'a göre *dindarlık* diye bir şeyden söz etmek mümkün değildir. Yani kavramlar, bir şeyin ne olduğuna (ideasına) işaret eder.
- c) Kavramlar sayesinde ideaların özleri tanımlanarak aklileştirilmektedir. Yeniden hatırlama sayesinde kişi, ideaların özünden hareketle tümel kavrama erişir. Sonrasında da fenomenler âlemindeki tekilleri özelliklerine göre benzerlikten (*similarity*) hareketle genellemeler yapar (*common*). Bu sayede kavramsal olarak içlem ve kaplam ilişkisini tesis eder. Kişi bu yolla fenomenler âlemindeki çokluk ve kargaşaya akli bir düzen verir. Bu düzen, karmaşık fenomenlerin özlerle (idealarla) kavramlar sayesinde birbirine bağlanmasıyla kurulur.
- d) Fenomenler âlemindeki bireyin duyum ve algıyla elde ettiği verilerinin, idealarla uyuşup uyuşmadığı kavramlar ve yeniden hatırlamayla teyit edebilir. Bu teyit, kavramların tümelleşmesini sağlar.
- e) Kavramlar, ideaların kendi aralarındaki aynılık, zıtlık, hareketlilik, sakinlik gibi kategorik ilişkilerine uygundur. Örneğin dindarlık ve dinsizlik gibi, ideaların kendi aralarındaki karşıtlık ilişkisi, fenomenlere de yansır. Kavramlar da bu pay almayla uyumludur.

³⁵² N. P. Stallknecht, R. S. Brumbaugh, *The Spirit of Western Philosophy*, ss. 68-69.

- f) Kavramlar genelleme yapmayı mümkün kılar. Bu sayede karşıtları, söz gelimi daire ve düz çizgiyi, matematiksel olarak daha üst bir kavram olan şekil kavramında toplayabilir. Böylece kavramların tasnifi mümkün kılınır. Ayrıca, eşyayı cins ve tür gibi üst kavramsallaştırmalarla kavramayı sağlarlar.
- g) Cins ve tür olarak kavramlar, öze uygun adlandırmayla isim alırlar. Bu isimler sayesinde dile dayalı iletişimi mümkün kılarlar. Doğru adlandırma, doğru kavramsallaştırmanın da vazgeçilmez bir parçasıdır.
- h) Fenomenler, pay alma yoluyla bir anlamda ideaların özelliklerini taşırlar. Fakat bu özellikler fenomenler tarafından yetkin şekilde temsil edilemezler. Kavramlar, sadece fenomenler âleminin eksik verileriyle elde edilirse, yanlış ve hata ortaya çıkar.
- i) Yeniden hatırlama teorisi, ruhun kavramlarını tümelletirmesinin yegâne yoludur. Böylece fenomenlere dayalı eksik ya da hatalı kavram içeriklerinden kurtulabilmek. Fenomenlerdeki ideal özelliklerin yeniden hatırlama sürecine katkı sağladığı söylenebilir. Yani yeniden hatırlama süreci kavramsal bir ön hazırlıktan hareketle gerçekleştirilebilir.
- j) Kavramlar, yeniden hatırlama ile mantıksal ilkelerin elde edilmesini sağlarlar. Özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ancak kavramsal tutarlıkla idealardan temellendirilebilir (*Mantıksal Dilin İnşası* başlığında, bu konuya değinilecektir).
- k) Fenomenler ideaların özelliklerini tam olarak alamazlar. Bu nedenle *kıl*, *pislik* ve *çamur* gibi bazı ideası olmayan şeylerle fenomenler âleminde karşılaşmak mümkündür. Kavramsal açıdan bu durum, fenomenal kavrayışta mümkünse de, idealar âlemi sayesinde bu tarz eksik ve düşük şeylerin idealar olamayacağı ortaya konulmuş olur.
- l) Kavramlar sayesinde ruhtaki unutulmuş hakikatleri ile fenomenlerin kargaşası epistemik açıdan tutarlı ve düzenli bir bilimi mümkün kılar. Doksa ve episteme ayrımı bu açıdan filozofun kavram teorisiyle örtüşmelidir.
- m) Platon *Parmenides* adlı eserinde kavramların ancak zihinsel olabileceğini, çünkü ancak gerçek bir varlığın kavramı olacağını ortaya koymuştur. Şu halde kavramlar, gerçek varlık olan idealardan ayrıdır. Aksi halde sonsuz zincire dönmüş varlık-kavram ilişkisi problemi ortaya çıkacaktır.
- n) 7. *Mektup*'tan hareketle, epistemik süreç ad, tanım, imge, bilgi ve varlığın kendisini kavramsal bir bütünlükle filozofun ortaya koyduğunu ispatlar. Zira önce kavram, sonra şeyin adı ve şeyin tanımı elde edilir. Akabinde şeyin imgesi bu tanımla örtüşürülür. Son olarak bu bütünlükten sonra varlığın kendisine ulaşılır.

Gelinen bu noktada denilebilir ki; Platon'un eserleri incelendiğinde, filozofun günümüzde kullanılan haliyle kavram (*concept*) ifadesini kullanmadığı açıktır. Bunun

başlıca sebebi, o dönemin kavram anlayışının günümüzdekinden farklı olduğudur. Bu bağlamda yine de Antik Yunan'da kavram kelimesine yakın kullanımlara işaret edilmektedir.³⁵³ Söz konusu kullanımların hangisinin ne ölçüde kavram ifadesine karşılık geldiği de tam olarak netleşmiş gözükmemektedir. Ayrıca, sadece terimsel kullanımdan öte, içerik olarak günümüzle örtüşen bir sistematik kavramsal düşüncenin olup olmadığı da tartışmaya açıktır. Fakat yine de, Platon düşüncesinde kavramsal düşüncenin teşekkül zeminine dair önemli özellikler kendini göstermektedir.

Platon diyaloglarına bakıldığında fark edilen ilk özellik, başkarakter Sokrates'in kullandığı diyalektik metottur. Platon diyalektiği felsefenin metodu olarak tanımlar. Zira diyalektik, “*bütün duyuşsal bilgiyi aşan bir akıl yürütme tekniği olarak bizi hem duyuşsal alanın hem de kavranan alanın bilgisine ulaştırabilir.*”³⁵⁴ Bu metotla Platon, muhataplar arasında tartışmaya doğrudan kavramlarla ilgili sorular sorarak başlar.³⁵⁵ Mesela muhataplar; *Doğru nedir?*³⁵⁶, *Aşk nedir?*³⁵⁷ *Erdem nedir?*³⁵⁸, *Dindarlık nedir?*³⁵⁹ *Kanun nedir?*³⁶⁰, *Söylev sanatı nedir?*³⁶¹, *Sofist kime denir?*³⁶², *Haz ve güzellik nedir?*³⁶³

³⁵³ Christoph Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, s. 1, ikinci dipnot, s. 15 ve VI. 2. 4-6 ile Bölüm VII.1'e bakınız şu mealde açıklama yapar: Yapılan çalışmalara bakıldığında, Antik Yunan düşüncesinde günümüz kavram/concept kelimesi yerine kullanılan tek ve tam anlamıyla aynı anlamda kullanılan bir kelimenin olmadığı, bunun yerine farklı kelimelerin kullanıldığını görmekteyiz. Bu kelime farklılıklarının kısaca liste halinde verilmesi, o dönem için yapılan tartışmaları daha iyi anlamak için bir basamak olacaktır: *Ennoia*, *katholou*, *logos*, *axiôma*, *arché*, *eidos/genos* (Neoplatonik gelenekte ruhun doğuştan gelen bilgisi için kullanılır), *ennoia*, *koinai*, *ennoiai* (Stoacılar tarafından genel kavramlar için kullanıldığı işaret edilmiştir), *noêma*, *ennoêma*, (Yeni Platoncular bu kelimenin sıfat haliyle *ennoêmatikos*, *eidos* ve *genos* kelimeleriyle birlikte soyut bir evrenseli yahut daha genel olarak zihindeki bir evrenseli işaret etmek için kullanmışlardır.) *Katholou logos*, *katholou*, *logoi* ya da *logos* (ruhun doğuştan gelen bilgilerine işaret için kullanılmış), *koinon* (maddedeki şeylerin ortak özellikleri için kullanılmış, aynı zamanda ruhtaki soyutlanmış evrenseller için kullanılmış), *Lekton* (kavram olarak kullanılmış), *prolēpsis* (Stoacılar, kavram öncesi durum için kullanılmış.) Bu kavramlar arasında en önemlileri “*ennoiai*”, “*logos*” ve “*katholou*” olarak gösterilir. (Helmig s. 15) Özellikle “*katholou*” çoğunlukla evrensel kavramlara yönelik kullanılmıştır. Aynı zamanda Plotinus'tan sonraki dönemlerde, Yeni Platoncuların doğuştan gelen bilgiye işaret etmek için *logos* (akletmek prensipleri) olarak kullanıldığı tespit edilmiştir. *Ennoia* kelimesi de, Platon döneminde, Stoacılar özellikle, ruhun doğuştan sahip olduğu içeriklere işaret etmek için kullanılmıştır. Kavram kelimesi (*conceptum*), orta çağlarda “*kavranan herhangi bir şey*” anlamına işaret etmek için, mesela Ockham'da aklın kavradığı şeyler için kullanılmıştır. Aynı zamanda Boethius'un da *conceptio* kelimesini kavram için kullandığı bilinmektedir. Ayrıca, bu kullanımlara benzer kelimeler için Aristoteles'in *Metafizik*, *Fizik* ve *Ruh Üzerine* adlı eserlerin arkasında yer alan kelime sözlükleri oldukça önemlidir.

³⁵⁴ T. Saygın, “Platon Felsefesinde, Birlik Soruşturması”, *Özne*, 24. Kitap, Platon, Bahar 2016, ss. 49-70, s. 53. Bkz. Platon, *Devlet*, 530 vd., Platon, *Phaidros*, 266 vd.

³⁵⁵ Platon, günümüzde kullanılan kavram (*concept*) adı ve içeriğiyle kavram teorisi ve kullanımını ele alıp incelemiştir. Ancak, söz konusu araştırmalarda “şey nedir?” sorusu, kavramsal bir içerik araştırması olmadan anlaşılması mümkün değildir. Bknz: Morris Weitz, *Theories of Concepts*, s. 1.

³⁵⁶ Platon (Eflaton), *Alkibiades I*, Çev. İrfan Şahinbaş, İkinci Basım, MEB Basımevi, Ankara 1963, 109abcd.

³⁵⁷ Platon, *Symposion*, 172b.

³⁵⁸ Platon, *Menon*, 70a vd.

³⁵⁹ Platon, *Euthyphron*, 5d.

³⁶⁰ Platon, *Minos*, Çev. Hamdi Varoğlu, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001, 313a, 313b-313c.

³⁶¹ Platon, *Gorgias*, (Söylev Üstüne), Çev. Melih Cevdet Anday, *DIYALOGLAR*, remzi kitapevi, İstanbul, 9. Basım, 2012.

³⁶² Platon, *Protagoras*, 312cd.

şeklindeki sorular ile söze başlayarak, ilgili sorulara cevap arar. Platon, hiçbir eserinde doğrudan salt kavram konusunu ele alıp incelemese de “şey nedir”? sorusu ile başlattığı tartışmalarda kavramın ne olduğunu dolaylı yünden analiz eder. Söz gelimi, *dindarlık nedir?* sorusu dindarlık kavramı nedir sorusundan ziyade, hangi eylemin dindar olup olamayacağını ‘nasıl bilinebileceği’ sorusuna dönüşmüş gözükür. Hem diyalogların başkarakterleri hem de muhatapları, ‘*dindarlık nedir*’ sorusunu, *dindarlık kavramı nedir?* şekline dönüştürmeden, kavramsal tartışmayı açıktan kurgulamadan, neyin dindar bir eylem neyin dindar bir eylem olmadığını ortaya koymaya çalışırlar. Fakat henüz ideaların bilgisine ulaşmamış kişinin yine de kişisel tecrübelerinden hareketle bir tanım getirmeye çalıştığı aşikârdır. Sokrates, çoğu kere soru soran kişi olarak, ya kendisini ebe olarak tasvir etmektedir³⁶⁴ ve bu sayede karşı tarafın unuttuğu bilgileri yeniden hatırlamasını sağlamaktadır ya da tartışılan kavram hakkında sanıya (*doksa*) sahip her bir muhatapın görüşlerini hipotez olarak kabul edip, onları soru cevap şeklinde analiz ederek geçerliliklerini test etmektedir. Küçük diyaloglar genellikle bu çerçevedeki tartışmanın örneklemeleri olarak görülebilir.³⁶⁵

Euthyphron örneğinden hareketle diğer diyaloglar incelendiğinde benzer bir yapıyla karşılaşılır. Kavram düşüncesinin gelişimi açısından bakıldığında dikkatleri çeken ilk şey, tekil bütün örnekleri tümel olarak anlamamızı sağlayacak bir öz niteliğin, kavramsal olarak atfedilen özelliklerin temeline yerleştirilmeye çalışılmasıdır. Erken dönem diyaloglarının tamamında araştırılan *kavramın ideası*, pay alma sayesinde araştırılan *fenomenler âlemi üyelerinde yani bireylerde ortak (common in them)* olarak mevcut olduğundan, idealarla tekiler arasında kısmen bu öz nitelikten yansıyan ortaklık ve benzerlik söz konusudur.³⁶⁶

Kavramsal düşüncenin gelişimi açısından bu iddia Platon’a kadar geçen süreçte ulaşılamayan önemli bir adım olarak değerlendirilebilir. Diğer bir ifadeyle Sokrates tekil varlıkların imgelerinden çok, onları tek bir şemsiye altında toplayan *tümel* kavramı kurgulamak ister gibidir. Bu arayış, pek çok tartışmada kendisini göstermektedir. Dolayısıyla kavramsal düşüncenin gelişiminin ilk aşaması kavramların tanımlanmasını

³⁶³ Platon, *Philebos* 100 vd.

³⁶⁴ Platon, *Theaitetos*, 160d.

³⁶⁵ Ahmet Cevizci, *İdealar Kuramı*, ss. 2-3.

³⁶⁶ David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, s. 21. Ross, *Symposion* ve *Kratylos* da dâhil olmak üzere erken dönem diyalogların İdealarla tekiler arasındaki ilişkisinin nasıl kurgulandığını böyle açıklar. O, henüz yeniden hatırlama teorisinin gelişmediğini iddia eder.

da sağlayacak olan tümel bir öz arayışı, fenomenlerdeki pay almayla mevcut olan benzerlik (*similarity*) ve ortaklık (*common*) üzerinde gelişir denilebilir. Fakat Platon düşüncesinde özler (*ousia*), ideaların kendileridir. Kavramsal açıdan düşünüldüğünde, bir kavramın içeriğini doğru tanımlayabilmek için, kavramın işaret ettiği idea/form'un bilgisine sahip olmak gerekecektir. Bu nedenle öz, varlık olmak açısından ideaların özellikleridir, fakat tümellik kavramsal olarak işlevselliğini bu özden kazanıp ruhtaki tümel kavram kullanımına dönüşecektir.

Buradaki bir diğer önemli nokta araştırılan kavram hakkında muhatapların kişisel kanaatlerinin birer hipotez olarak kabul edilmesi ve diyalektik metotla incelenmesidir. Uzun tartışmalardan sonra kavram araştırması olarak “şey nedir?” sorusuna cevap olarak verilen her bir tekil iddia, diğer tekil görüşleri kapsayacak şekilde genelleştirilmeye çalışılır. Sokrates her bir muhatapın öne sürdüğü görüşleri, bir diğerini kapsayacak şekilde olmadıkları gerekçesiyle eksik bulur. O, bu eksikliklerin düzeltilmesi gerektiğini farklı yollarla ima etmektedir. Yani ikinci aşamada, muhataplardan bildiğini varsaydıkları kavramları tanımlamaları istenmektedir. Sokrates açısından tanım, bütün tekil örnekleri kapsayıcı olacağından, bu tanımda kullanılacak özellikler ve nitelikler, ancak gerçek özleri (*ideaları*) bilmekle mümkün olacaktır. Dolayısıyla muhataplar, hakiki tanımları ortaya koyabilmek için özleri tecrübe etmelidir. Ancak Sokrates bu aşamayı doğrudan dile getirerek anlatmamaktadır. *Yeniden hatırlama* olarak bu süreç, bütün diyaloglarda aşama aşama ele alınır. Nitekim özlerin bilgisinden yoksun olan muhataplar ancak ve ancak fenomenler âleminin nesnelerinden elde ettikleri verilerle kavramsal içeriği oluşturmaya çabalayıp, bu sübjektif içeriklerle tümeli kurgulamaya çalışmaktadırlar.³⁶⁷ Buradan, Platon'un kavram, öz ve tanım ilişkisini kurguladığı söylenebilir.

Diyalogların başkarakteri Sokrates, diyaloglardaki kavram soruşturmasında muhataplarıyla tartışırken peşinen hiçbir şey bilmediğini söyleyerek araştırmada akışa tabi olur gibi görünür. Araştırılan kavram, ‘şey nedir?’ sorusu etrafında diyalog boyunca tartışılrsa da genellikle kesin bir sonuca varılmadan sonlanır. Ancak aranan sonuç aslında Platon açısından bir yönüyle hâsıl olmaktadır. Tanımsal açıdan içeriği

³⁶⁷ David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ss. 22-24. Nitekim kendinden eşit olmadan, nesneler âlemindeki eşitlik bir kişiye eşit gelirken, bir başka kişiye eşit gelmemektedir. Bu görecelilik, hem nesnenin doğasındaki eksikliklerdir zira hiç biri renk, şekil, boy vs. gibi arazlarda tam olarak eşit olamazlar, hem de kişilerin kendilerinden kaynaklanır zira sıcak, soğuk, büyük, küçük gibi kavramlar kişiden kişiye değişebilmektedir.

belirlenemeyen kavramın, insanlar tarafından hatalı ve yanlış kullanıldığı tespit edilmekte, buna bağlı olarak araştırılan kavramın mahiyeti ve tanımı muhataplar tarafından ortaya konulamamaktadır. Muhataplar, *şey nedir?* sorusuna verdikleri bütün cevapların eksik ve hatalı içeriğe sahip olduğunu, buna bağlı olarak doğru yargılara ve bilgiye ulaşamadıklarını fark ederler ve bu nedenle genel geçer bir kavram tanımı ortaya koyamazlar.³⁶⁸ “Söylenilenin veya yazılan şeylerin her birinin hakikati bilinmedikçe, bir şeyin tanımı yapılamaz ve tanımlansa bile artık bölünemeyeceği bir noktaya varıncaya değin bölümlere ayrılması mümkün olamaz.”³⁶⁹ Diğer bir ifadeyle, hakikati bilmek demek, Platon’a göre ilgili şeyi tanımlamak demektir. Nitekim tanım da kavramsal olarak tanımlananın kapsamına giren tekillerin öz niteliklerinden hareketle, bir sınıflandırmayı (cins-tür ayrımı) da mümkün kılar. Tartışma başka bir diyalogda, *Gorgias*’ta şöyle devam eder:

“Pek çok arı var derken bunu neye göre yapıyorsun? *Özü nedir?*...birbirinden ayrı birçok çeşidi vardır derken, bunların birbirinden ayrı olmak bakımından mı ayrı olduklarını söylemek istiyorsun? Yoksa, bunları birbirinden ayıran başka bir şey mi var; mesela her cinsin güzelliği, boyu, yahut bunlar gibi herhangi bir tarafı mı var?... Bana göre bunlar arı olmak bakımından birbirinden farklı değildir... Peki Menon, şimdi ben sana bütün arılarda özdeş olup onları birbirine benzeten şey nedir diye sorsam, buna da verilecek hazır bir cevabın vardır herhalde?... Erdemler için de aynı söyleyebiliriz. Ne kadar çok, birbirinden ne kadar ayrı olurlarsa olsunlar, hepsinde bir olup bunların erdem olmalarını sağlayan *genel bir öz* vardır. Erdem nedir sorusuna verilecek cevabın doğru olabilmesi, erdem ne olduğunun anlaşılması için *bu öz*, göz önünde tutulmalıdır.”³⁷⁰

Arılar, kendi aralarında arı olmak bakımından aynıdır fakat Platon, onları birbirinden ayıran özellikler vasıtasıyla onların cins ve tür ilişkisi bağlamında tasnif edilebileceğini söyler. Benzer şekilde, soyut bir kavram olarak erdem de özden hareketle, bütün türleriyle tek bir kavram ve tanımla ifade edilebilecektir. Buradan Platon’un kavramdan tanıma, tanımdan da cins ve türlere ulaştığı söylenebilir. Özellikle küçük diyaloglara bakıldığında, tartışmada kullanılan kavramların pratik hayattaki ahlaki ve matematiksel kavramlar oldukları dikkatleri çekmektedir.³⁷¹ Burada fenomenler âleminin duyumlamalarından elde edilerek yapılan subjektif kavramsallaştırmalar, sanılar ve iddialar, adeta birer hipotez olarak kabul edilip analiz edilmekte, diyalektik metoduyla tümevarımsal olarak tek tek incelenerek çürütülmektedir.³⁷² Tartışmaların sonunda, bütün subjektif tanımları aşarak, ilgili kavramın aşkın özden hareketle tümel olarak

³⁶⁸ Platon (Eflâton), *Rakipler*, Çev. N. Ş. Kösemihal, MEB Basımevi, 1989, İstanbul, 132d. Platon, bir şeyin ne olduğunu bilmeden onun hakkında güzel-çirkin gibi bir yargıda bulunulamayacağını söyler.

³⁶⁹ Platon, *Phaidros*, 277e.

³⁷⁰ Platon, *Menon*, 72bcd.

³⁷¹ David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, s. 24. Nitekim Aristoteles Platon’a sonradan İdealar teorisini sayılar teorisine dönüştürmekle de suçlayacaktır.

³⁷² Platon, *Gorgias*, 476a. Burada Sokrates mutahabın tezini çürüterek, doğrunun bulunabileceğini ortaya koyar.

tanımlanması ihtiyacı ortaya konulmaktadır.³⁷³ Düşünce egzersizi olarak görülebilecek bu tartışmalar, tanıma olan ihtiyaçla birlikte dolaylı olarak öz, kavram, tanım ve cins tür ilişkisini tesis ettiği söylenebilir.³⁷⁴ Buradan Platon'un kavram anlayışının incelenmesi için, salt mantıki ve felsefi kavram teorisinden hareketle değil, buna uygun olarak, toplum yaşantısında daha çok belirleyici olan kavram tartışmalarının genelinden hareket edilmesi gerektiği söylenebilir.

Duyumsanan fenomenler âleminde akılla bilinen idealar âlemine geçişin ilk aşaması, burada anlatıldığı üzere tümevarım metodu gibi görünebilir. Zira algılara dayalı kavramsal içerik ve görüşler, diyalektik metotla hipotez olarak incelenmekte, tutarsızlıkları ve çelişkileri ortaya konularak çürütülmektedir. Platon tümevarım ve diyalektikle, deneyimlenen algının öznelliğinden kurtularak, değişmeyen aşkın ve akılla kavranabilen özlerin bilgisini epistemik açıdan mümkün kılmak istemektedir.³⁷⁵ Genel tanım için tümevarım metodunun, Platon'un eserlerinde kullanılan bir metot olduğu söylenebilir. Diyaloglardaki pek çok örnek arasında, bu yöntemi tekil varlıklar ve idealar bağlantısı içinde net bir şekilde gösteren şu cümleler süreci özetlemektedir:

“Şimdi olanca dikkatini vererek dinle söyleyeceklerimi. Aşk yolunda yedilip, bu noktaya kadar getirilen insan, güzel şeyleri, art arda gelişleri ve doğru sıralanışları içinde temaşa ettikten sonra, aşkın en yüksek mertebesine ulaşır ve birdenbire doğası itibarıyla harikulade bir güzellikle karşılaşır. İşte, onun o ana kadar harcadığı çabaların amacı bu güzelliktir, Sokrates. Bu, her şeyden önce, *ezeli* ve *ebedi* bir güzelliktir, ne doğar, ne ölür; ne artar ne eksilir; ve de, ne bir yanıyla güzel, bir yanıyla çirkin; ne de bu an güzel, şu an çirkin; ne bir bakıma güzel, bir bakıma çirkin; ne burada güzel, şurada çirkin; ne de bazı kimseler için güzel, başka bazıları için çirkindir. Ve bu güzellik, ona ne bir yüz, bir el ya da bedene ait bir parça, ne de bir söylem ya da bir bilgi olarak görünür; herhangi bir dış şeyde, mesela bir canlı varlıkta, yerde, gökte veya başka herhangi bir yerde bulunan bir şey de değildir o. Hayır, bu güzellik ona *kendiliğinde* ve *kendisiyle* görünür; formunun biricikliği dolayısıyla ezelden ebede kendi kendisiyle ilişkili olarak tezahür eder ve bütün diğer güzel olan şeyler bu güzelliğe katılırlar. Ama bu katılma öyledir ki, başka realitelerin doğuşu ya da yok oluşu onda ne bir artış, ne de bir azalış meydana getirir; onun üzerinde hiçbir etki yapmaz. Bu dünyada var olan şeyden hareketle, doğru anlaşılan delikanlı aşkı sayesinde bu güzellik fark edilmeye başlanıldığı zaman, artık amaca yaklaşılmış demektir – *yani tek bir güzel bedenden iki güzel bedene, iki güzel bedenden bütün güzel bedenlere, bütün güzel bedenlerden güzel eylemlere, güzel eylemlerden güzel bilimlere ve bilimlerden de, nihayet, tek bir bilime, güzelin biliminden başka bir şey olmayan bilime doğru basamak basamak sürekli yükselerek, sonunda güzelin bizzat kendisini bilmektir.*”³⁷⁶

İdealar ve fenomenler âlemlerinin ontolojik özelliklerini tartışırken de belirttiğimiz üzere, ideaların özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi mantıksal ilkelere uygun karaktere sahip olduğuna işaret etmiştik. Ek olarak, söz konusu paragraf

³⁷³ Wincenty Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, Longmans, Green and Co., New York, 1987, ss. 195-196.

³⁷⁴ Platon, *Phaidros*, 277e: “Söylenilen veya yazılan şeylerin her birinin hakikati bilinmedikçe, bir şeyin tanımı yapılamaz ve tanımlansa bile artık bölünemeyeceği bir noktaya varıncaya değin bölümlere ayrılması mümkün olmaz”.

³⁷⁵ Celal Gürbüz, “Platon Diyalektiğinin Gelişim Evrelerinde ‘Önceden Görme (Proideina)’nin Araştırılması Üzerine”, *Özne*, 24. Kitap, Platon, Bahar 2016, ss. 71-82, s. 71.

³⁷⁶ Platon, *Symposion*, 211abc.

fenomenler âleminde basamak basamak yükselen, deney ve duyuma da yer ver veren, tekil örneklerden hareket ederek gittikçe tümele ulaşan endüksiyon metoduna da tekrar başvurur. Lakin bu süreç, pasajda *Güzel* ideasına ulaşmada görüldüğü üzere; ideaların kendisine ulaşmadan tümele ulaşılamayacağını da ortaya koyar. Fakat tümevarım, diyalektikle birlikte idealara ulaşmada yeterli midir? Platon açısından doğuştan gelen bilgi teorisinin deneysel alt yapısı olarak bu süreç nasıl anlaşılmalıdır? İlerde yeniden hatırlamanın doğuştan gelen bilgiye ulaşmak için vazgeçilmez bir süreç olduğu belirtilecektir. Ancak, ilk bakışta duyu ve deneye dayalı fenomenler dünyası verilerinin Platon açısından da yadsınmadığı, bilakis bu sürecin sonucu ve hedefi itibarıyla farklı bir epistemik kategorizasyona gittiği söylenebilir. Benzer bir metodu onun *Devlet* kitabında da görüyoruz, adalet kavramı için ilgili fragman şöyle ilerlemektedir: “O halde, daha geniş bir çerçevede doğruluk daha büyük çapta olur; daha kolay göze çarpar. Onun için, isterseniz, önce doğruluğun sitelerde ne olduğuna bakalım, sonra da tek kişide inceleriz onu; böylece küçük örnekte büyüğe benzer yönleri” ararız.³⁷⁷ Fenomenler âleminin öğelerinden başlayarak, basamak basamak bütün tekillere üzerine yükselen bu metod sayesinde kişi, tekil varlıklarda içkin olan benzerlikleri fark ederek onlardaki ortak yönleri sınıflar ve bütün üyeleri kapsayacak bir genellik fikrine ulaşır. Artık kavramsal yapı, endüksiyon metoduyla bir başka seyre kavuşmuş gözükür. Çünkü kişisel bazda kalan değerlendirmeler ve göreceli yorumlara alternatif bir yaklaşım vardır. Bu alternatif yaklaşım, ne kadar çok olursa olsun, fenomenler âlemindeki varlıkların hepsini kapsayacak kadar geniş, tek bir örneğe indirgenemeyecek kadar soyut, ayrıca varlığı duyular tarafından tecrübe edilmediği zaman varlığını hala koruyacak kadar sürekli, bütüne hitap eden bir tümel yaklaşım arayışıdır. Siteler, yapı olarak küçük ve sınırlı yerleşim yerleridir ve doğruluk kavramının tabiri caizse bu tekillerde nasıl bir kullanıma sahip olduğu anlaşılmaya çalışılmaktadır. Buradan küçük ve büyük olan arasındaki yani tekil ve tümel arasındaki ilişkinin kurgulanmaya çalışıldığı sonucuna ulaşılabilir. Platon bu metodun gelişimini belirtmekle kalmaz, birlik ve çokluk üzerine yapılan bu araştırmayı zihnin bir niteliği olarak kabul eder: “Bir ve birçok her yerde her zaman dün olduğu gibi bugün de her düşüncede bulunur. Aklımızın ölmez kocamaz bir niteliğidir bu.”³⁷⁸ Bu yeti akla atfedilse de ulaşılabilecek öz, tanım

³⁷⁷ Platon, *Devlet*, 368e-369a.

³⁷⁸ Platon, *Philebos*, 15de.

açısından hep tek ve aşkın bir öz olmak zorundadır. Mesela sağlık, “ister erkekte olsun, ister başka herhangi bir yaratıkta olsun, hep bir öz taşır ve sağlık erkekte de kadında da birdir”.³⁷⁹ Ne kadar farklı örneğe bakılırsa bakılsın, diyalektik, tümevarım metoduyla ulaştığı aşamalardan sonra, ideaların kendisine ulaşacak başka bir metoda ihtiyaç duyar.

Buradan Platon’un genel tanımlara/tümellere olan ihtiyacı ortaya koyarken tümevarımdan yararlandığı söylenebilir. Tabii ki bu süreç kavramsal olarak fenomenlerde içkin olan benzerlik ve ortaklık (similarity-common) temelinden hareketle mümkün gözükmemektedir. Zaten Platon’un sonuçsuz gibi gözükten diyaloglarının amacı öncelikle bu eksikliğin ortaya çıkarılması sonrasında da söz konusu eksikliğin giderilmesidir. Bu noktaya kadarki aşamada deneysel zeminde, duyu ve algı verilerinin tümel kavrama giden yoldaki katkısı muğlâktır. Zira doğuştan gelen bilgiyi savunan Platon açısından tümel kavramın temelinde gerçekten deneysel tecrübeler mi yatmaktadır? Bir diğer ifadeyle endüksiyona dayalı akıl yürütme ve soyutlama tümel kavrama ulaşmada Platon’un kullandığı bir metot mudur?

Tek başına endüktif yaklaşım sadece fenomenler âleminde beslenerek tümel kavram ihtiyacını Platon düşüncesi açısından kurgulamaktan uzaktır. Platon ister endüksiyonu ilk dönemki çalışmalarında bir metot olarak benimseyen, isterse de bu metodun aslında bir noktaya ulaştırmayacağını ispatlamak için kullanmış olsun, her iki halde de endüksiyon metodunu sonradan bırakır ve *yeniden hatırlama (anamnesis)* teorisini bu eksikliği gidermek için ortaya koyar.³⁸⁰ Söz gelimi *Lakhes* diyalogunda, erdemin ne olduğu bilinmediğinden, onun nasıl elde edileceğini başkalarına söyleyemeyeceğimiz buna örnek olarak gösterilebilir.³⁸¹ Devamında, erdem kavramının farklı kullanımlarına işaret edilir ve karakterler bu kavramın özünü³⁸² anlamak için başka yardımcı kavramları tartışmaya dâhil ederler. Fakat bu kavramlar içinde de kaybolurlar.³⁸³ Tespit edilen şey, “*bütün tek varlıklarda ya da durumlarda uygulanan tek kavrama dair ortak olan şey nedir*” sorusudur. *Lakhes*’de Sokrates, cesaret için bazı

³⁷⁹ Platon, *Menon*, 72de.

³⁸⁰ Platon, *Menon*, 80d-85d, Platon, *Phaidon*, 72c-77d.

³⁸¹ Platon, *Lakhes*, 190bc, Platon, *Lysis* ve *Lakhes*, Çev. Sahabettin Eyüpoğlu - N. Şazi Kösehimâl, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.

³⁸² Erdem tartışmalarındaki öz için bkz. Platon, *Menon*, 72d, Sokrates burada “...*erdemler için de aynı söyleyebiliriz. Ne kadar çok, birbirinden ne kadar ayrı olurlarsa olsunlar, hepsinde bir olup bunların erdem olmalarını sağlayan genel bir öz vardır. Erdem nedir sorusuna verilecek cevabın doğru olabilmesi, erdemin ne olduğunun anlaşılması için bu öz, göz önünde tutulmalıdır.*” der.

³⁸³ Platon, *Lakhes*, 199e; burada cesaret kavramının tanımını bulamadıklarını kabul ederler. 199-200-201 numaralı fragmanlarda ise diğer kavramlara başvururlar fakat bir sonuca ulaşamazlar.

örnekleri sıraladıktan ve inceledikten sonra hepsinde aynı olan özellik nedir diye sorar.³⁸⁴ Aynı ortak özellik, *hızlı olmak* için de sorulmaktadır³⁸⁵ ve ortak şeyin tespiti, bu ortaklığın geldiği noktanın da incelenmesini gerektirecektir. Bir başka ifadeyle Platon hemen hemen bütün diyaloglarında söz konusu tümel düşüncenin inşası için çabalamaktadır ve endişe, öz araştırmasıyla birlikte gelişmektedir. Diyalektik metodun kavram merkezli gelişimi, araştırılan her bir kavramın değişmeyen bir öze sahip olması gerektiğini ortaya koyar. Kavram, karşılaşılan bütün farklı kullanımlarda bu öze uygun olan anlama sahip olmalıdır. Diğer bir ifadeyle, toplumda kullanıldığı şekliyle özü olmayan, bireylere göre değişen kavramsal kullanımlar, tümel bir kavram kurgulamasıyla, bir öze dayandırılarak, kavramsal ve tanımsal içerik kazandırılmaya çalışılır. İdealar bu sürecin ontik kurgusunun garantörü olarak konumlanmaktadır. Yani Platon açısından kavram tanımla, tanım da kavramla eşdeğer niteliktedir. Bu nedenle herhangi bir konuda ortaya konulacak tanımlar, kişilerce değişmeden genel geçer bir kapsam, sabitlik ve tümelliğe sahip olmalıdır. *Euthyphron* diyalogu buna güzel bir örnektir:

“Ama hatırlamalısın ki ben senden dine uygun olan şeylerin bir ikisini öğretmeni istemedim. Daha çok dine uygun bütün işleri “dine uygun” kılan *öz niteliğin* ne olduğunu sordum; çünkü dine aykırı olan her bir şeyi dine aykırı, dine uygun her bir şeyi de dine uygun kılan tek bir *öz niteliğin* bulunduğunu söylüyordun, hatırlıyorsun değil mi? ... Evet hatırlıyorum. İşte bu *öz niteliğin* ne olduğunu bana öğretmeni diliyorum, ta ki *öz niteliğin* göz önünde tutulup örnek gibi kullanarak, senin veya başka herhangi birinin, bu *öz niteliğe* uyan eylemlerinize dine uygun, uymayan eylemlerinize dine aykırı diyebileyim.”³⁸⁶

Rölâivist, sübjektif ve septik yaklaşımlar açısından vazgeçilmez olan kişiye özgülük, duyumculuk üzerine tesis edilen bireysel doğruculuk, tümel olarak sabit, değişmez ve genel geçer kavramlara bina edilmiş tanımlarla adeta savaşılmaktadır. Platon’un amacı etikte, ahlâkta, hukukta ve diğer alanlarda kişilerce değişmeyecek, genel geçer, objektif bir kavramsal temeli inşa etmektir. Nitekim bu sayede, *Euthyphron* da gördüğümüz gibi, neyin dindar neyin din dışı bir eylem olduğunu hukuk açısından sarsılmaz bir kesinlik ve netlikte ortaya konularak genel hükümlere ulaşılabilecektir. Benzer bir gelişimi *Kharmides* diyalogunda da görmekteyiz. Muhatabının bilgelik hakkında öne sürdükleri karşısında Sokrates’in tavrı nettir:

“Bu soruşturma için bence en iyi yöntem şu, dedim. Eğer bilge isen, bilgelik üstüne bir düşüncenin olması gerektiği açık. Bilgelik gerçekten içindeyse, ne olduğu üstüne, gerçek özelliği üstüne bir şey söylemeni

³⁸⁴ Platon, *Lakhes*, 191e.

³⁸⁵ Platon, *Lakhes*, 192a-b.

³⁸⁶ Platon, *Euthyphron*, *Küçük Hippias*, 5d-6e.

sağlayacak bir duygu yaratmıştır sende. Sen de öyle düşünmüyor musun? ...Ben de öyle düşünüyorum, dedi.
Öyleyse *yunanca konuşmayı bildiğine göre*, düşünceni açıklarsın bize...”³⁸⁷

Duyu ve algıların getirdiği verileri günlük kullanım tarafından şekillendirilmiş olan bilgelik kavramı, henüz idealara dayalı ve geçerliliğini tam olarak kazanmış bir kavramsal içerikten yoksundur. Sokrates, muhatabının bu eksikliğinin farkına varmasını istemektedir. Bu nedenle, eğer gerçekten muhatap iddia edilen kavramsal içeriğe ve onun bilgisine sahipse, onun ne olduğunu açıklayabilmelidir. Kavramın bu manada tanımı için tanımın ve öz niteliğin açık ve seçik olması gerekir. Fakat Kharmides bunu yapmaktan acizdir. Benzer bir kavram soruşturmasıyla *Sofist* diyalogunda da karşılaşılır:

“İkimize de düşen işe gelince, bu, bence, bu araştırmaya önce sofistten başlamak ve sofistin ne olduğunu bulup, bunu açık bir şekilde tanımlamaya çalışmaktır. Çünkü şu an, sen ve ben, ancak, sofistin *adı üzerine* anlaşmış durumdayız. Ama bu adın onda işaret ettiği *fonksiyona* gelince, bu konuda, her birimiz kafamızda tamamen kişisel bir kavram taşıyor olabiliriz.”³⁸⁸

Sofist diyalogunda olduğu gibi *Theages* adlı eserde de önce konuşulacak şeyin her iki taraf için aynı anlama gelip gelmediğinin analiz edilmesi Platon’a göre gereklidir.³⁸⁹ Görüldüğü üzere, Platon diyalogları ‘kavram’ merkezinde gelişen tartışmalarla devam etmektedir. Bu gelişimde, taraflar gerçekten sahip olduklarını iddia ettikleri kavram ve tanımları çeşitli sorularla analiz ederek, iddialarının doğru olup olmadığını tartmaktadırlar. Sokrates, söz konusu tartışmalarda, muhataplarının henüz tam ve doğru bir içeriğe sahip kavramlara sahip olmadıklarını ortaya koymaya çalışır. Diyalektik metodun ilk amacı, soru-cevap metoduyla bireylerin sahip olduğu hatalı içeriğe dayalı kavramsallaştırmayı muhataba fark ettirmektir. Muhatap, daha sonra, doğru içeriğe dayalı tanımın nasıl ulaşılabilceği sorusuyla sorgulanmaya devam eder. Diyalektik soru sorma yönteminde araştırılan kavramların genel geçer bir özellik kazanabilmesi için tek bir özden beslenerek şekillenmesi, kavram kurgusunun bir özden hareketle oluşması gerektiği düşüncesine yükselir. Burada öz, fenomenler dünyasındaki tek tek varlıkları, idealar dünyasındaki bir öze bağlayarak, tümel bir açıklama çabasına katkıda bulunmaktadır. Yani Platon diyaloglarında kavram teorisinin inşası için oldukça zengin malzemeler bulunmaktadır. Fenomenler âleminin tecrübi, deneysel ve tikellere dayanan kavramsallaştırmaları, idealar âleminin tümel ontolojisi ve objektif tözlerinden hareketle desteklenmektedir. Bir başka ifadeyle Platon diyalektik sayesinde varlık ve varlık

³⁸⁷ Platon, *Kharmides*, 158e-159, Plato, *Charmides*, Tr. Benjamin Jowett, Ed. Edith Hamilton- Huntington Cairns, *Plato The Collected Dialogues*, Bollingen Series, LXXI, 20th Printing, Princeton, USA, September 2009.

³⁸⁸ Platon, *Sofist*, 218c.

³⁸⁹ Platon (Eflatun), *Theages*, Çev. Hamdi Varoğlu, 1. Basım, Dey Yayınları, Haziran 1999, s. 8.

arasındaki ilişkinin kavramsal analizini anlaşılır kılmaktadır. Diyalektik sayesinde varlığın cins ve tür olarak ayrılması, kavramsal içerikle varlığın doğru tasnifinin gerçekleştirilmesi, cins ve tür ilişkisinin doğru tesis edilerek, içerik analizinde hata yapılmaması mümkün olmaktadır.³⁹⁰ Her ne kadar tekil ve tümel kavramsal ayrışma, basit düzeyde kendisini gösterse de, tümel kavram ve tekil kavramlarla ilişkisi, henüz klasik mantıktaki kavram teorisi gibi açıktan ve uygun bir terminolojiyle mevcut değildir. Tekil kavramlar, duyular âlemindeki öğelerin imgelerinin duyularla zihne aktarılması olarak kabul edildiğinde, Platon açısından, tümel kavram anlayışı geliştirilememektedir. Çünkü fenomenler âlemi, bu mantıksal kurgu için gereken tutarlı zemini sağlamaktan uzaktır. Bu nedenle, idealar âlemi, tümel kavramlar için temel oluşturmaktadır.

Sonuç olarak, Platon'un İdealar ve fenomenler âlemini birbiriyle bütünlük içinde anlamayı sağlayacak kavram anlayışına sahip olduğu söylenebilir. Kavramlar, zihinsel veya ruhsal yetiler olarak, her iki âlemin birbiriyle olan bağına tesis ederler. Hatta kavramlar sayesinde mantıksal bir dil ve epistemoloji ortaya konulabilir. Öte yandan Platon düşüncesi açısından endüksiyon yönteminin diyalektiğin bir aracı olarak bahsedildiği şekilde bir rol oynadığı düşünülebilir. Ancak, fenomenler âleminde idealara geçiş, endüksiyon metoduyla güvenli bir şekilde mümkün gözükmez. Platon, bu sürecin farkında olsun ya da olmasın, endüksiyon metodunu bir noktada kullanıp, onun tek başına yeterli olmadığını ortaya koyar. Bütün bunlara rağmen tümel kavramın hala nasıl tesis edildiği muğlak kalmaktadır. Zira İdeaların özler olarak aranan tümelliği, sabitliği ve objektifliği sağladığı aşikârdır. Fakat tümel kavram bu denklemde nasıl belirginleştirilebilir? Bu sorunun cevabının, Platon'un yeniden hatırlama teorisiyle çözümlenebileceği düşünülmektedir. Zira yeniden hatırlama süreci, iki ayrı ontolojinin epistemik olarak birbirine nasıl bağlandığını açıklama çabasıdır. Bu nedenle tümel kavram kurgusunun belirginleştirilebilmesi için bu noktadan sonra yeniden hatırlama (*Anemnesis*) teorisini analiz etmek şarttır. Şu halde, fenomenler âleminde, idealardan yansıyan ortak özelliklere ve benzerliklere dayalı genelleştirmelerden elde edilen kavramların, tümelliğe nasıl ulaşılacağı sorusu, yeniden hatırlama teorisi bağlamında incelenmelidir. Nitekim böylece filozofun kavram teorisini ikili varlık öğretisi açısından tutarlı bir şekilde ortaya koyup koymadığı da anlaşılmış olacaktır.

³⁹⁰ Tuncay Saygın, "Platon Felsefesinde, Birlik Soruşturması", *Özne*, 24. Kitap: Platon, s. 54.

2.1.4 Kavramlar ve Yeniden Hatırlama

Platon'a göre tümevarım metoduyla pay almayla tekil varlıklarda yansıyan öz niteliklerden hareketle idealara ulaşma çabası, tümel kavramı mümkün kılan özlerin yeniden hatırlanması için tek başına yeterli değildir. Fenomenler âleminin duyumlamaları olarak sanılar ve kanaatler, eksik ya da yanlış veriler olduklarından, tümel kavram olarak nitelendirilemez. Dolayısıyla bu aşama, tam kavram değil, kavram öncesi hazırlık aşaması olarak karşımızdadır. Zira Platon'a göre tek başına endüksiyon metot olarak fenomenler âlemiyle ideaları birbirine bağlayamamaktadır.³⁹¹ Söz konusu eksiklik, kavram-varlık ve bilgi ilişkisi açısından önemli bir engel gibi gözükür. Fakat Platon, yeniden hatırlama (*anemnesis/recollection*) teorisiyle bu probleme çözüm üretme çabasıdır denilebilir.³⁹² En genel ifadeyle yeniden hatırlama teorisiyle Platon, insanoğlunun ruhunda mevcut olan fakat ruhun bedenle birleşmesi sürecinde unuttuğu gerçeklikleri hatırlamasıyla aşkın özlerin hakikatinin tekrar bilinç düzeyine çıkarılabileceğini savunur. Bu özsel hakikatler Platon düşüncesinde idealardır.³⁹³ Bir başka ifadeyle yeniden hatırlama, ruhun bedenden bağımsız var olabilen bir ilke olduğunu, onun bedene bürünmeden önce ideaları mükâşefe ettiğini, fakat bedenle birleşince bu hakikatlerin bilgisini (*episteme*) unuttuğunu (*lethe*³⁹⁴) kabul ederek, ideaların aşkın bilgisinin fenomenler âlemindeki insanlar tarafından elde edilebileceğini savunan bir varsayımdır.³⁹⁵ Dolayısıyla ruh, bu anlamda aslında formlar teorisinin epistemolojik bağına kuracak temel bir varlıktır. Öğretmen (*mathesis*) bu teoride ruhun daha önceden tecrübe ettiği hakikatleri yeniden hatırlamasından başka bir şey değildir.³⁹⁶ Şu halde, kavram-varlık ilişkisi ve kavram-bilgi ilişkisi açısından öne sürülen bu teorinin anlamı nedir?

³⁹¹ Bkz. Platon, *Symposion*, 211abc ayrıca, daha önce işaret edilen *Euthyphron* ve *Kharmides* diyalogları.

³⁹² Karsten Friis Johansen, *A History of Ancient Philosophy, From the Beginnings to Augustine*, Çev. Henrik Rosenmeier, Routledge, London and NewYork, 1998, ss. 174-175. Burada yazar, Platon'un eşit kavramının bulunmasını örnek göstererek, duyulur dünyanın verilerinden hareketle yapılacak bir soyutlama (*abstraction*) ile ideaların bilgisine ulaşamayacağını bildirir. Çünkü ideaların bilgisi duyular âleminden soyutlamayla değil, ruhta içkin olanların yeniden hatırlanmasıyla (*Anemnesis*) mümkündür. Yani idealar, fenomenler için *apriori* koşullar olarak görülür.

³⁹³ Ed. C.C.W. Taylor, *From the Beginning to Plato*, s. 373.

³⁹⁴ Yeniden Hatırlama'nın incelendiği bu başlıkta *Phaidon* diyalogundaki bazı Yunanca teknik terimleri doğru kullanmak için şu eserden yararlanılmıştır, bkz. Veli Temizkan, "Platon'un Phaidon Diyalogunda Anemnesis Kuramı", *FLSF* (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2016 Bahar, S. 21, ss. 217-230.

³⁹⁵ Ahmet Cevizci, *İdealar Kuramı*, s.4.

³⁹⁶ Platon, *Phaidon*, 72 vd.

Bu teorinin genel iddiası, ruhun bedenle buluşmadan önce ideaları aracısız temâşa ettiği, onların bilgilerini (*episteme*) aldığı ancak bedenle buluştuktan sonra bu hakikatleri unuttuğu yönündedir. Dolayısıyla içinde yaşanan fenomenler dünyasında kesin bilgi olan ideaların bilgisi, ruhun sahip olduğu ancak unuttuğu bilgileri yeniden hatırlamasıyla mümkündür. Söz konusu bilgi Platon'a göre apriori bilgi türüdür ve ruhta içkin olarak mevcuttur. Duyusal ve algısal veriler, bilgi unsurları olarak değil, unutilan bilgileri diyalektik bir araştırma yöntemiyle elde etmede, formların benzerleri olarak işlevseldir.³⁹⁷ Yani yeniden hatırlama teorisiyle Platon, hayat boyunca hiç karşılaşılmayan genel kavramlar ve gerçeklikleri insanın bilebileceğini savunur. Kanaatimizce tümel kavram, söz konusu epistemolojik kurguda, ruhtaki etkileneimler, izler ya da yetiler olarak ideaların unutilan bilgilerinin çerçeveleri olarak kabul edilebilir. Ruh iki varlık âlemini birleştiren bu teorinin en önemli unsurudur. Zira ruh³⁹⁸ yanıltıcı fenomenlerle ezeli ve ebedi formlar âlemi arasındaki ilişkiyi tesis edebilecek tek ilkedir. Bir başka ifadeyle ruh olmasaydı, Platon'a göre idealar âleminin varlığı bilinemeyecektir.³⁹⁹

Platon, *Phaedrus* adlı eserinde ruh ve ruhun bedene bürünmeden önceki durumu hakkında önemli bilgiler vermektedir.⁴⁰⁰ Filozofa göre insan olabilmek, bedene bürünmeden önceki bir zamanda (*proteron pote*) ruhların ilahi yolculuğunda İdeaların yüksek bilgisini tecrübe etmekle mümkündür. Yani ruh, dünyada bedenle buluşmadan önce, bütün varlığı görebilecek ilahi bir yolculuk yapmıştır. Bu yolculuk, doğuştan gelen bilgi teorisinin temeli olarak, ruhların yolculuk esnasında Tanrıların ardı sıra gördüğü varlıkların (ideaların) tecrübe edilmesini içerir. Bu yolculukta ideaların aracısız, doğrudan doğruya görülmesi söz konusudur. Platon, iki farklı varlık âlemi arasındaki bağ ve doğuştan gelen bilginin nasıl temellendirildiği sorusuna bu teoriden hareketle cevap verir. Kanaatimizce tümel kavramın elde edilişinin belirginleşmesi için

³⁹⁷ Ed. C.C.W. Taylor, *From the Beginning to Plato*, s. 373.

³⁹⁸ Ruhun ölümsüzlüğünün kanıtlanması için üç kanıt ortaya sürülür. Bkz. Luciano de Crescenzo, *The History of Greek Philosophy, Vol. II, Socrates and Beyond*, Tr. Avril Bardoni, Picador Publishing, London, 1990.

³⁹⁹ G.F. Parker, *A Short Account of Greek Philosophy from Thales to Empiricus*, s. 93.

⁴⁰⁰ Platon eserlerinde yeniden hatırlamanın iki farklı bilgi düzeyini işaret etmek için ikiye ayrıldığı işaret edilmektedir: *Dianoetik Anemnesis* ve *noetik anemnesis*. Bunlardan dianoetik, pistis aşamasına erişen kişilerin dili ve onun kavramlarını öğrendikten sonra araştırma yaparak doğru kanılara (ortha doksa) ulaşma sürecini kapsar. Öte yandan noetik anemnesis, pistis aşamasından yukarı doğru devam eden, dianoianın son sınırlarına kadar ulaşan bir süreçtir. Bu süreçte kişi, matematik ve geometri gibi bütün ilimleri, bilginin eidosları (ideaları) ile birlikte, bilginin temel terimleri (kavramları) ilkeleri, sebepleriyle birlikte kavramasıdır. İdeaların temâşası (noesis) bu aşamada gerçekleşir ve idealardan hareketle kişi doğru kanıları ve sanıları, fenomenleri bir bütünlük içinde ayrımlarıyla beraber farkedir. Bkz. Veli Temizkan, "Platon'un Phaidon Diyaloğunda Anemnesis Kuramı", ss. 218-219.

bu sürecin doğru analiz edilmesi gerekmektedir. Zira fenomenler âleminin özsüz kopyaları/taklitleri olan tikeller, deneysel tecrübeyle kişide sadece bir *ön kavramsallaştırmayı* mümkün kılmaktadır. Ayrıca tikellere dayanan tümevarım metodu bizlere ideaların bilgisini sağlamadığından, eksik kavramlarla ulaşılan sanıların tam bilgiye dönüşmesi, tamlığa erişmesi ancak ilahi yolculukta edinilen fakat bedene bürününce unutulmuş hakikatlerin yeniden hatırlanmasına bağlıdır:

“...Çünkü insan olabilmek için, *duyumların çokluğunu bir düşünce ile bire indiren* ve adına İdea denilen şeyi anlamak lazımdır. Bu ruhumuzun vaktiyle bir Tanrının ardı sıra gittiği, şimdiki varlığımızda gerçeklik sıfatını verdiğimiz şeylere yukarıdan baktığı, gerçekten gerçek olana doğru başını uzattığı zaman görmüş olduklarını (noesis) *anımsamasından* ibarettir. Sadece feylesof düşüncesinin kanatlı olduğu işte bunun için doğrudur. Çünkü onun düşüncesi, Tanrıyı tanı kılın şeyleri anımsama ile gücünün yettiği kadar takip etmekten geri durmaz. Anımsamadan faydalanmasını iyi bilen, en üstün gizemlere daima en tam şekilde eren insan: ancak böylesi bir gün gerçekten yetkinleşir.”⁴⁰¹

Platon’a göre bedene bürünen ruh, beden duyularıyla algıladığı sayısız nesneler arasında kendisini bulmuştur. Duyumların çokluğu ve karmaşıklığı ruhun saflığı ve temizliğini bozmaktadır. Fakat Platon, ruhu üç kısma ayırmakta bütün duyumları, algıları ve akli onun kontrolüne vermektedir. Yani ölümsüz olan ruh, cesaretin merkezi olarak akıl sayesinde beden duyu ve duygularını yönetebilmekte ve fenomenler âleminde bedenle birlikteliğinde ortaya çıkan farklı boyutları kontrol edebilmektedir.⁴⁰² Buradan hareketle Platon’un ruhu hem duyu ve algıları hem de akli kontrol eden bir üst ilke olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür. Ruh, her iki âlemin ontolojik ayrılığını birleştirebilen bir ilkedir. Platon fenomenlerden elde edilen ön kavramlardan başlayarak, duyu ve algıları akıl sayesinde kontrol eden bir ruh anlayışıyla idealar âlemine dayanan tam kavramlara ulaşabilecek bir epistemik kanal tesis etmektedir. Yeniden hatırlamanın,⁴⁰³ metot olarak ruhun bedenle birlikteliğine dayandığını söylemek mümkündür.⁴⁰⁴ Kavramlar ideaların tecrübesinin ruhtaki kalıntıları olarak, bu süreçte fenomenlerin verileriyle birleşmekte ve yeniden hatırlamanın gerçekleşmesi için bir hazırlık oluşturmaktadır. Yani kavramlar, yeniden hatırlama sürecinde etkin bir rol oynamaktadır.

⁴⁰¹ Platon, *Phaidros*, 249b-c.

⁴⁰² Ahmet Cevizci, *İdealar Kuramı*, s. 4. Bkz. Platon, *Phaidon* ve *Devlet*.

⁴⁰³ *Phaidon*’daki yeniden hatırlama teorisinin iki farklı yorumuna işaret edilmektedir. Bunlardan ilki, bu eserdeki yeniden hatırlama teorisinin gündelik bilgide kullanılan bazı soyut kavramların elde edilmesini açıkladığını savunur. Buna göre her insan bir seviyede yeniden hatırlamadan yararlanır. İkinci yorum ise, bu eserde ideaların unutulmuş bilgisine ulaşma aracının yeniden hatırlama teorisine göre mümkün olduğunu savunur. İdeaların unutulmuş bilgisi (episteme) ancak yeniden hatırlamayla mümkündür ve bunu da ancak filozoflar gerçekleştirebilir. Biz bu ikinci grup düşünürlerden hareketle kavram-yeniden hatırlama ilişkisini kurgulayacağız. Bkz. Veli Temizkan, “Platon’un *Phaidon* Diyalogunda Anamnesis Kuramı”, ss. 217-218.

⁴⁰⁴ Ed. C.C.W. Taylor, *From the Beginning to Plato*, ss. 358-359. Düşünme eylemi sık sık *mental vision* yani zihinsel görüntüler olarak başvuru yapılmaktadır.

Hatta Platon, tümel kavramın elde edilişini, bilgi teorisi açısından da tutarlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Bilgi teorisi açısından bakıldığında kavramlar, fenomenler âleminin endüktif tecrübelerinin belli bir seviyeye yükselmesinden sonra, yeniden hatırlamanın gerçekleşmesiyle tamlığa ulaşmakta ve kişiyi yanlış sanı (*doksa*), doğru kanı (*ortha doksa*) şeklinde devam eden süreç nihayetinde tam bilgiye (*episteme*) ulaştırmaktadır. Platon, ruhların bedenlere bürünmeden önce, ideaları tecrübe ettiğini ancak bedenle birleştiğinde unuttuklarını düşünmektedir. Bu nedenle episteme, yani tümel kavrama dayalı değişmez bilgi, unutilanın yeniden hatırlanması süreciyle tümelliğe ulaşmalıdır. Platon'a göre bilgiye giden süreçte yanlış sanı (*doksa*) ve doğru kanı (*ortha doksa*) aşamaları vardır. Bilgi ise doğru kanının idealar bilgisine uygunluğuyla perçinleşen ve kabul gören halidir. Şu halde kavramlar; yanlış duyu verileri ve kanaatlere dayanan eksik kavramlar ile ideaların bilgisine uyan tam kavramlar olmak üzere üçe ayrılabilir. Yanlış sanılar ve kanılar eksik kavramlarla, episteme ise tam kavramlarla elde edilmektedir. Bu aşamaları, idealar ve fenomenler âlemiyle bütüncül olarak mümkün kılan ise Platon'a göre yeniden hatırlama teorisidir. Tartışma *Menon* diyaloguna şöyle ortaya çıkar:

“Menon sorar: “peki ama Sokrates, ne olduğunu hiç bilmediğin bir nesneyi nasıl araştırabilirsin? Hiç bilinmeyen bir şeyi araştırmak için, onu ne şekilde tasarlayacaksın? Diyelim ki bahtın oldu da iyi bir nokta buldun, bu noktanın o nesneye ait olduğunu nerden anlayacaksın? Sokrates: “ ne demek istediğini anlıyorum, Menon. O söze göre insan için ne bildiği şey üzerinde araştırmada bulunmak mümkündür ne de bilmediği şey üzerinde; bilinen şey üzerinde araştırma lüzumsuzdur, çünkü zaten bilinir. Bilinmeyen şeye gelince, ne araştırılacağı bilinmediği için araştırma olmaz.”⁴⁰⁵

Buna göre, bir araştırmacı ya bildiğini yeniden araştırmaktadır, ya da hiç bilemeyeceği bir şeyi araştırma çabasına girişmiştir. Kavramsal açıdan bakıldığında, ya kavramın işaret ettiği hakikati zaten bilmektedir, ya da hakikatini bilemeyeceği kavramlarla uğraşarak beyhude bir çaba içine girmiştir. Platon bu soruya şöyle cevap verir:

“Sokrates: o halde... İlk defa eşit şeyleri görerek, kendi kendimize? ‘bütün bu şeyler eksik de olsa kendinden eşitlik gibi eşit olmak istiyorlar’ dediğimiz zaman daha önce kendinden eşiti tanımış olmamız gerekir... Bu düşünce bize ancak görme veya dokunma duyusundan veya başka bir duyudan gelmiştir ve gelebilir; çünkü benim için bütün duyular birdir. Kebes: gerçekten Sokrates, ispat etmek istediğin şey için hepsi birdir. Sokrates: O halde bütün duyular eşitliklerin o kendinden eşite başaramadan yöneldikleri fikrini, bize duyularımızın vermiş olması gerekir. Başka türlü söyleyebilir miyiz? Simmias: Hayır Sokrates. Sokrates: O halde, görmeye, istemeye başlamadan ve başka duyularımızı kullanmadan önce, *bu kendinden eşitliğin ne olduğunu öğrenmiş olmamız gerekiyor*; duyulardan gelen eşitlikleri bu kendinden eşitliğe atfedebilmemiz ve bütün bu eşitliklerin kendinden eşitliğe yaklaşmaya çalıştıklarını, fakat bunda başarı gösteremediklerini fark etmemiz ancak böyle mümkün olacaktır.”⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ Platon, *Menon*, 80de.

⁴⁰⁶ Platon, *Phaidon*, 74e-75b.

Kendinden eşit ideasına, mükemmel öz olarak duyular âleminde var olmadığından, ondan pay alan tekil örneklerden tümevarımsal bir yaklaşımla ulaşılammamaktadır. Platon bu nedenle kendinden eşiti daha önce tecrübe etmeyi zorunlu şart kabul eder. Bizde eşitlik kavramı mevcuttur ve biz bunu tikeller üzerinde kullanmaktayız. Gerçek eşitlik ideasına dayanmayan tümeller, henüz içerik olarak doğru bilginin kaynağından geçerlik kazanmamıştır. Bizler gerçek eşit ideasını yeniden hatırladığımızda, artık tümel olarak eşit kavramın neden eşit olduğunu *sebebi* ile birlikte bilebilmekteyiz:

“Biz dünyaya gelmeden önce bu bilgiyi kazandıksa, bu bilgi ile dünyaya geldikse, o dünyaya gelmeden önce de dünyaya gelirken de yalnız eşitliği, büyüğü, küçüğü değil, aynı tabiatta olan bütün şeyleri de biliyorduk; çünkü burada söylediklerimiz eşitliği ilgilendirdiği gibi kendinden güzeli, kendinden iyiyi doğruyu kutsala, bir kelime ile suallerimizle cevaplarımızda mutlağın mührü ile damgaladığımız bütün şeyleri de ilgilendirir; öyle ki dünyaya gelmeden önce, bütün bu şeyler hakkında bilgi sahibi bulunmuş olmamız gerekiyor.”⁴⁰⁷

Sokrates idealar âlemini kastederek, bütün ilk örnekleri tecrübe eden insan ruhunun bedene büründükten sonra onları unuttuğunu; unutmıyorsa eğer her zaman onların bilincinde olabileceğimizi söyler. Ona göre bilmek, kazanılmış bilgileri muhafaza etmekten başka bir şey değildir, unutmak da öğrendiğimizi kaybetmekle eş anlamlıdır.⁴⁰⁸ Sokrates, bu yüzden bilgiyi *öğrenme* olarak değil, *yeniden hatırlama* olarak nitelendirmenin daha doğru olacağı kanaatindedir. Ayrıca sadece eşitlik değil, sahip olduğumuz pek çok şey, tümel kavram yapısı ve tekel örnekleriyle fenomenler âleminde bizimle birliktedir. Lakin yeniden hatırlama süreci gerçekleşmeden hiçbir tümel kavram da *içerik* ve *nedensellik* bağı kurgulanarak *objektifliğe*, *tümelliğe* ve *sabitliğe* henüz kavuşmamıştır:

“Fakat... dünyaya gelmezden önce kazanmış olduğumuz bilgileri dünyaya gelirken unutursak, daha sonraları da duyuların yardımı ile önce bildiğimizi yeniden elde edersek, öğrenmek adını verdiğimiz şey, bizim olmuş olan bilgiyi yeniden elde etmek (*anambanein*) değil midir? Buna hatırlamak (*anamimneskasthai*) demekte haklı değil miyiz? ... Simmias: Çok haklısın Sokrates...”⁴⁰⁹

Görüldüğü üzere iki ontolojik âlem birbirine yeniden hatırlama teorisiyle bağlanmaktadır. Yani tümel, objektif ve değişmeyen bilgi problemi ve dolayısıyla kavram kazanımı, yeniden hatırlama teorisiyle çözülmektedir. Çünkü ruhlarımız bedene bürünmeden önce ideaları görmüştür. Adeta beden ruha, duyu ve algılarıyla yeniden hatırlama için yardımcı olmaktadır:

“Sokrates: Çünkü bir şeyi görme veya işitme veya duyulardan biri ile algılayarak unutulmuş başka bir şeyi – görülen şey ona benzesin benzemesin- aralarında bir yakınlık olduğu için düşünmek bize mümkün görünmüştür. Sonunda bir daha söylüyorum, iki şeyden biri zorunludur. Ya kendinden gerçeklerin bilgisi ile

⁴⁰⁷ Platon, *Phaidon*, 75d.

⁴⁰⁸ Platon, *Phaidon*, 75d.

⁴⁰⁹ Platon, *Phaidon*, 75e.

doğmuş bulunuyor ve onları yaşadıkça muhafaza ediyoruz yahut da, öğreniyor dediklerimiz, hatırlamaktan başka bir şey yapmıyorlar; bilgi de anımsamadır.”⁴¹⁰

Burada şu soru akıllara gelebilir; tümel kavram yapı olarak bize ruhun ilahi yolculuğundan geliyorsa, yeniden hatırlama sürecini gerçekleştirememiş kişiler nasıl oluyor da tümel kavram kullanabiliyor? Haklı olarak sorulacak bu sorunun cevabı ileride verilecektir. Ancak şimdilik bu merakı gidermek adına, Platon’un bilgi teorisinde sanı, kanı ve episteme ayrımındaki *nedeni bilme* ve bu bilişten hareketle tümel kavramı kullanma ile *rast gele* doğru kavram ve bilgi kullanımı arasında bir ayrım yaptığını zikretmekle yetineceğiz. Yine kavramların insanoğlunda nerede bulunduğu dair soruyu hatırlarsak, yeniden hatırlama teorisinin bu konuda da bizlere önemli veriler sunduğunu söyleyebiliriz. Zira yeniden hatırlama teorisi, sadece bir süreci, süreçle keşfedilen bir bilgiyi değil aynı zamanda bu süreçte bir zemin olarak kullanılan ruhu da ön plana çıkarmaktadır. Yani yeniden hatırlama teorisinde ruh, hem ontik hem de epistemik bir yönüne sahiptir. Platon ruha gerçek varlık âleminin bilgilerini anlama, kavrama, muhafaza etme ve yeniden hatırlama kabiliyetlerini vermektedir. Platon bu meseleyi sadece teorik olarak kurgulayarak bırakmamaktadır. *Menon* diyalogunda söz konusu teorisinin uygulamalı bir örneğini ortaya koymaktadır.⁴¹¹ Buradaki tartışmada Sokrates, Menon ile müzakeresine aniden köleyi dâhil ederek, ona geometriyle ilgili sorular yöneltir. Köle, hiçbir formel eğitim almamıştır ve kendisine yöneltilen sorular karşısında tamamen düşünerek ve içinden geldiği (*hatırladığı*) şekliyle yanıt vermektedir. Sokrates doğru cevapları aldıktan sonra Menon’a dönerek söyle söyler:⁴¹²

“Sokrates: Ne dersin Menon, bu delikanlı kendinin olmayan bir tek şey söyledi mi? Menon: Hayır, hep kendinin olan şeyleri söyledi. Sokrates: ama demin de dediğimiz gibi, bunları bilmiyordu değil mi? Menon: Evet, hakkın var... Sokrates: öyleyse bu sanılar onda zaten vardı. Doğru değil mi? Menon: Evet. Sokrates: Demek ki bilmediği şeyler üzerinde bile insanın kendiliğinden doğru sanıları olabiliyormuş? Menon: Bu açıkça görülüyor. Sokrates: Şimdi bu doğru sanılar onda bir rüyadaymış gibi belirdiler. Ama o aynı şeyler üzerinde sık sık ve türlü türlü sorguya çekilirse, şüphe yok ki bunlara dair en doğru bilgiyi elde edecektir... Böylece öğretmensiz olarak birtakım sade sorularla kendi kendine bilgiyi yeniden elde edecek... Peki, ama bilgiyi kendiliğinden bulmak, onu yeniden hatırlamak değil mi? ... Şüphesiz.”⁴¹³

Yeniden hatırlama teorisi, *Menon*⁴¹⁴ diyalogundaki köle örneğiyle uygulamalı olarak Sokrates tarafından örneklendirilmiş gibidir. Bu pasaj, bir kölenin bile hiç bilmediği

⁴¹⁰ Platon, *Phaidon*, 76a.

⁴¹¹ Karsten Friis Johansen, *A History of Ancient Philosophy, From the Beginnings to Augustine*, s. 177. Duyu bilgisi ve kavramlarıyla idealara dayalı kavramlar ve onların bilgilerinin ayrışması söz konusudur. Yeniden hatırlama bu ikisi arasındaki köprüyü kuran teori olarak kabul edilir.

⁴¹² Platon, *Menon*, 84de-85e.

⁴¹³ Platon, *Menon*, 85de.

⁴¹⁴ Veli Temizkan, “Platon’un Menon Diyalogunda Anemnesis Kuramı”, *Turkish Studies*, Vol. 11/2, winter, 2016, ss.1173-1192. Temizkan bu makalede, Platon’un yeniden hatırlama teorisinin Menon diyalogundaki gelişimini inceler. Dianoetik anemnesisi Kantçı bir yaklaşıma benzetir. Sonuç olarak Menon diyalogundaki kölenin noetik

konular hakkında doğru soru soran Sokrates sayesinde doğru kanılara ulaşabileceğini ortaya koyar. Köle, sorgulamayla bir sonuç elde etmiştir. Eğer köle bu sanıları sonradan elde etmediyse ki bu örnekte öyle olmadığı ortaya konulmaktadır, zorunlu olarak söylediklerini daha önceden biliyor olmalıdır. Fakat bu kanaatler henüz onda örtük ve belli belirsiz bir halde tıpkı rüya gibidirler. Kanaatimizce bu cümleler yeniden hatırlama teorisine dair oldukça önemli ipuçları barındırır. Buradan, filozofa göre yeniden hatırlamanın gerçekleşmesi için diyalektik sorgulamanın ilk aşama olduğu söylenebilir. Platon, kişinin kendi kendine düşünerek, derin tefekkürle de bu süreci yönetebileceğini söyler. Ayrıca ruhta bulunan bu sanılar, kişiler tarafından sorgulanarak geliştirilmektedir. Dolayısıyla bilmediklerimizi öğrenmek için elimizden geldiği kadar unuttuklarımızı hatırlamamız gerekmektedir. Sokrates, bu vesileyle muhatabına bildikleri fakat unuttukları bir şeyi araştırdıklarını onaylatır.⁴¹⁵ Buradaki önemli nokta, Sokrates'in muhatabına kavramsal olarak yeniden hatırlamayı kanıtlamak için sorgusunda kullandığı matematiksel kavramlara dayalı işlemdir.⁴¹⁶ Bir manada bu kavramlar, zihinsel işlem yoluyla çok çabuk bulunabilecek kavramlar olarak düşünüldüğünde, Platon'un karmaşık bir kavram üzerinden kendini inşa etmekten sakınmasında bir kastın olup olmadığı tartışmaya açıktır. Fakat köle matematiksel kavramlar arasındaki ilişkileri sadece düşünme ve hatırlamayla ortaya koymuştur.⁴¹⁷ Platon, bu sürecin diyalektik olarak sık sık ve tekrar tekrar sorgulamakla yahut bir hoca eşliğinde gerçekleşmesi gerektiğini söyler. Yani yeniden hatırlama, sadece bir anda olup biten bir süreç değil, bilakis karmaşık aşamaları barındıran bir teoridir. Aynı yerin devamında Sokrates ve muhatabı, uzun tartışmalardan sonra araştırılacak şeylerin bulunmasında doğru kanının önemli olduğunda birleşirler: *"Sokrates: demek ki doğru kanı, eylemlerin doğruluğu bakımından bilgi kadar iyi bir kılavuzdur. İşte biz erdem özellikleri üzerinde araştırırken bunu gözden kaçırdık. Biz eylemleri doğru olarak yönelten yalnız akıldır demiştik; oysaki doğru sanı da bu işi görüyor."*⁴¹⁸ Şu halde,

değil, dianoetik bir anemnesis sürecine girdiğini söyler. Bu ikinci sonuç noktasında kendisiyle aynı görüşü paylaşıyoruz.

⁴¹⁵ Platon, *Menon*, 85e-86abc.

⁴¹⁶ Eduard Zeller, *Outlines of The History of Greek Philosophy*, ss. 130-131. Matematiksel kavramlar Pythagoras sonrası Platon'un soyut kavramlar ve tümellere hatta idealara yükselen bilgi sisteminde oldukça etkili olmuştur.

⁴¹⁷ George F. Mclean, O.M.I.& Patrick J. Aspell, *Ancient Western Philosophy: The Hellenic Emergence*, s. 140. Yazar matematiksel öğeleri, dionetik bilgiyi noesis ile duyu verileri arasında bir aracı olarak görür. Matematiksel kavramlar, duyu verilerine göre değişmezlik yönüyle bir basamak üsttedir. İdeal bilginin de bir öncesi olarak kabul edilirler. İdealar, kendileri olmak kaydıyla biricik ve tek olurken, matematiksel öğeler pek çok çoğaltmaya maruzdur. Bu açıdan matematiksel kavramlar, idealardan bir aşama aşağıdadır.

⁴¹⁸ Platon, *Menon*, 97c.

yeniden hatırlama sürecinin anlaşılması için, bu sürecin bilgi türleriyle olan ilişkisi kavram teorisi açısından da incelenmelidir.

Yeniden hatırlama teorisiyle kavram türleri arasında ortaya çıkan önemli bir uyuma işaret etmek gerekmektedir. Platon epistemolojisi genel olarak doksa ve episteme ayrımı üzerinden incelenmektedir. Oysa dikkatli bakıldığında doksanın da iki türü olduğunu ve bu ayrımın kavramsal açıdan ciddi ayrıntılar içerdiğini söylemek mümkündür. Buna göre doksa dilimize sanı bazen de kanı olarak çevrilmiştir. Fakat ince ayrım, sanının salt sübjektif, yanlış ve duyu verilerine dayalı olduğu yanlış bilgiye götürdüğü; kanının ise sebep ve illetin (*cause*) ne olduğu bilinmeksizin, bir tür iç sezîş yahut tesadüf eseri, sonuç olarak doğru bilgi verebildiğidir. Öte yandan, episteme ise ideaların bilgisiyle, bir şeyin niçin öyle oluşunun (*cause, aitia*) sebeplerini de içeren açıklamayı (*logos*) yapabilmeyi sağlayan perçinleşmiş tam bilgidir.⁴¹⁹ Bu ayrımdan sonra paragrafta geçen doğru kanı, sebebi bilinmeden hâsıl olmuş doğru bilgi (*kanı*) olarak karşımızdadır. Kanaatimizce Platon’a göre doğru kanı, kavramsal açıdan doğru kavram kullanımı olarak anlaşılabilir. Mesela *Menon* diyalogundaki sanı ve kanı arasında yapılan ayrım da bunu desteklemektedir. Burada Menon, bilgi ile doğru kanı arasında bir ayrım yapmak ister ve bilgili kişinin her zaman doğru hedefe varacağını, doğru kanıya dayanan kişinin bazen varıp bazen varmayacağını söyler. Sokrates, eğer kişinin dayanağı doğru kanıysa, her zaman hedefe ulaşması gerektiğini yineleyince Menon, o halde *neden bilgiye daha çok değer veriliyor* şeklindeki sorusunu sorar. Mitolojik bir heykel örneğinden yola çıkan Sokrates, dolandırdığı sözün konuyla bağlantısını kurarak, tam bilgi (*episteme*) ile doğru kanı (*ortha doksa*) arasındaki farkın nereden kaynaklandığını şöyle açıklar:

“...bununla sana neyi anlatmak istiyorum? Doğru kanıların nasıl olduklarını. Doğru kanılar da yaşadıkları kadar fayda veren güzel şeylerdir. Ama *uzun zaman kalmazlar*; insanın ruhundan *kaçıp giderler*; demek ki değerleri yüksek değildir; meğerki *sebeplerin düşünceli bilgisiyle* bağlanmış olsunlar. İşte, dostum Menon, demin üzerinde anlaştığımız belirsiz hatırlayış budur. Böylece bağlanmış olan doğru kanılar önce bilgi olurlar, arkasından da sağlamlaşırlar. Bunun içindir ki bilgi, doğru kanıdan daha değerlidir. Bilgiyi doğru kanıdan ayıran da bu bağlıdır.”⁴²⁰

Pasajdan da anlaşıldığı üzere doğru kanı ile bilgi arasındaki fark, “*nedenlerin*” bilinmesidir. Kavramsal açıdan düşünüldüğünde, bilgi ile doğru kanı arasındaki benzerliğin mevcut olduğu açıkça anlaşılacaktır. Ruhumuzda *uzun süre kalmayacak* olan *belli belirsiz* kanaatler, eğer onların hakikatteki nedenlerini bilirsek, yani ideaları

⁴¹⁹ Platon, *Menon*, 98a.

⁴²⁰ Platon, *Menon*, 98a.

yeniden hatırlayarak, doğru kanıları onların bilgisiyle teyit edersek, artık sadece doğru kanı olarak kalmayacak, bilgi (*episteme-tam kavram*) düzeyine çıkacaktır. Yani fenomenler âleminin duyu verilerine dayalı kavramsallaştırmaları, idealar âleminin yetkinliği ve tamlığıyla teyit edilmektedir. Platon, Sokrates üzerinden epistemolojisinin temel dinamiklerini bu yolla kurgulamış gözüktür ve Menon ile yapılan tartışmada ulaşılan sonucu tekrarlamak ister: “*iki şeyin bizi doğru yola götürdüğünü gördük: doğru kanıyla bilgi. İnsan bunlarla kendini iyi yönetir; tesadüf insan için iyi bir yol gösterici değildir. İnsanı doğruya götüren iki kılavuz vardır: Doğru kanıyla, bilgi.*”⁴²¹ Bir başka ifadeyle kanı ve episteme arasındaki ayrım belirginleştirilmek istenmektedir. Haklı olarak paragrafın da işaret ettiği üzere, yeniden hatırlama sürecinin aslında kanı gibi bir aşamasının da olacağı akıllara gelebilir. Nitekim yeniden hatırlama sürecinin, sanıdan kanıya yükselmesi ve oradan *episteme*ye ulaşması gibi bir süreç Platon açısından tutarsız olmayacaktır. Buradan hareketle, yeniden hatırlamayı tam olarak gerçekleştirememiş olan kişilerin nasıl tümel kavramı kullanarak doğru akıl yürütmelerle hükümlere ulaşmalarının nedenini anlıyoruz. Bir başka ifadeyle bu kişiler Platon’a göre fenomenlerin aşkın sebepleri olan idealarla bağlantı kurmadan tesadüf eseri bunu gerçekleştirmektedirler. Buradan hareketle, Platon’un fenomenler âlemindeki tekillerden elde edilen ancak sadece eksik kavram ve buna bağlı yanlış sanı vermekten öte gidemeyen endüksiyon yönteminin aşamadığı problemi, yani fenomenler âlemiyle idealar âlemi arasındaki ilişkiyi *yeniden hatırlama* teorisiyle aşmaya çalıştığı söylenebilir. Öte yandan Platon yeniden hatırlamanın içeriğine dair pek fazla bilgi ver(e)memektedir. Ancak bu sürecin sadece filozoflar tarafından gerçekleştirilebileceğine dair imaları göz önüne alındığında, pek kolay ve hızlı bir süreç olmadığını söylemek mümkündür.⁴²² Şu halde kavramların teşekkülü ile yeniden hatırlama sürecinin aşamaları arasında ne tür bir ilişki kurulabilir?

Diyaloglara bakıldığında, yeniden hatırlama teorisinin Platon düşüncesinin farklı evrelerinde gelişmiş olduğu anlaşılabacaktır. Fenomenler âlemi epistemik olarak bizlere duyu verileri ve algılar sağlamaktadır. Bu veriler, farklı organlarla bizlere ulaşmaktadır ve söz konusu organlardan elde edilen veriler tek başlarına doğru bilgiyi (*episteme*) sağlamaktan uzaktır. Doksa olarak isimlendirilen bu sanı yahut kanaatlere kavramsal

⁴²¹ Platon, *Menon*, 99a.

⁴²² Platon, *Timaios*, 51de-52ab.

açından kişisel zanlara dayanan ön kavramlara işaret eder şeklinde yorumlanabilir. Şüphesiz bu süreç, fenomenler dünyasından hareketle başlamaktadır. İlk aşama, duyu ve algı verilerinin toplanmasıdır. Ruhun beden üzerinden elde ettiği duyum ve algılar, akıl ve aklı kontrol eden ruh tarafından tanzim edilmektedir. Kişi, benzer olsun olmasın, söz konusu verilerden hareketle düşünerek, soru cevap yöntemiyle yahut bir öğreticinin eşliğinde elde edilen verileri değerlendirmekte, kavramsal içerik analizine tabi tutarak sübjektif ve özsel olmayan yönleri elemektedir. Bu süreç, yeniden hatırlamanın gerçekleşmesi için gereken bir ön aşama gibi anlaşılabilir. Platon, doğru bilgiye ulaşmayı, duyu ve algı verilerinden hareket eden tetikleyici bir unsur olarak kabul edilebilecek ilk verilerin ön hazırlığında, ruhun bir işlevi olarak temellendirmektedir.⁴²³

İkinci aşamanın doğru kanı süreci olduğu söylenebilir. Söz konusu sorgulama yöntemleriyle kişi, tıpkı *Menon* diyalogundaki kölenin durumu gibi, yanlış sanılardan doğru kanılara ulaşabilmektedir.⁴²⁴ Fakat bu aşamada ideaların aşkın özsel bilgileri elde edilememiştir. Dolayısıyla var olanların yeniden hatırlanmasında *ikinci aşamanın* doğru kanı aşaması olduğu söylenebilir. Kavramsal açıdan doğru kanı aşaması, verilerin bir rüya gibi olduğu aşamadır. Doğru kanılar ruhta hâsıl olsalar da aslında çok uzun kalmayacaklarından, ilk etapla onlar belirsiz bir hatırlanmayla elde edilmektedirler. Bu nedenle, doğru kanı, bilgi ile bilgisizlik arasındaki orta bir durumdur ve bu durumda kişi sahip olduğu kanının neden doğru olduğunu açıklayamaz bir haldedir.⁴²⁵ Kavramsal açıdan doğru kanılar, bilimsel olarak değerlendirildiğinde, hipotez olarak test edilmiş ancak gerekçelendirme ve açıklamasının yani neden-sonuç bağının tam olarak bilinemediği bir aşamadan oluşmaktadır. Yeniden hatırlama süreci açısından düşünüldüğünde, doğru kanılar, yanlış sanılara göre daha üst bir hazırlığa ve kavramsal içeriğe işaret eder. Ancak henüz yeniden hatırlama süreci gerçekleşmemiştir ve bu nedenle hakikate işaret eden kavram ve hüküm, her ne kadar doğru olsa da, mantıksal olarak gerçekleştirilmemiştir. Yani neden ve sonuç, tümel bir şekilde kavranmadığından, açıklama sadece tekil olaylara işaret eder haldedir. Olgunun varlığı tespit edilse de, ona neden olan sebeplerin tespiti henüz söz konusu değildir. Bu nedenle kişi bu bilgiyi bilimsel bir şekilde diğer insanlara, mantıksal bir ilerleyiş içerisinde, neden ve sonuca işaret ederek genelleyemez. Tümel kavram olarak kurgulayamaz.

⁴²³ Platon, *Menon*, 86ab.

⁴²⁴ Platon, *Menon*, 85cd.

⁴²⁵ Platon, *Symposion*, 202ab.

Üçüncü aşamanın yeniden hatırlama evresi olduğu söylenebilir. Platon'a göre doğru kanılar, sık sık ve türlü türlü sorgulanmalıdır. Epistemeye ulaşmak yani tümel olarak o kavramı elde etmek için, söz konusu halden *sıçrayarak*, nedenlerin bilgisine yani ideaya ulaşmak gerekmektedir. Örneğin mükemmel form olarak dindarlık ideasını keşfederek, neyi dindarlık kavramı içinde değerlendirmemiz gerektiği kriterini bilmek gibidir. İşaret edildiği üzere ya kişi Sokrates gibi kendi kendine ya da Platon gibi bir hoca yardımıyla bu süreci sık sık sorgulama ve derin düşünce ile ruhundaki unutilan hakikatlere ulaşabilecektir.⁴²⁶ Yani yeniden hatırlama, süreç olarak da kavram türleri ve sınıflandırmasının oluşumunu belirlemektedir. İdealar tarafından tasdik edilmiş kavramlara dayalı doğru bilgi (*episteme*) Platon'un bilgi nazariyesinin en üstünde yer alan kavram ve bilgi türüdür. Bilgi türleri açısından düşünüldüğünde, doğru bilgi ideal bilgiye karşılık gelmektedir. Bir diğer ifadeyle, kavramsal açıdan tam-kavrama dayanan, neden-sonuç ilişkisi mantıklı bir şekilde kavranmış olan tümel kavrama dayalı bilgi türüdür. Bu aşamada tekil bir vakıa ele alınıp açıklandığında ulaşılan sonucun, tümel ile bağlantısı kurulabilmektedir. Çünkü Platon'a göre kişi, ruhtaki içkin unutilan bilgileri yeniden hatırlamıştır. Ön kavrama dayalı sanılar ve doğru kanılar, idealar tarafından doğru bir içeriğe sahip hale getirilmiştir ve tasdik edilmişlerdir. Yani geçerli bir mantıksal ve felsefi kavramsal zemine oturtulmuştur. Burhani bilgiye karşılık gelen bu bilgi türü, Platon'a göre çok az kişinin ulaşabildiği bir seviyedir. Bu seviyeye ulaşan kişi, tek olan ile çok olan arasındaki ilişkiyi, neden-sonuç bağlantısı içinde bir bütün olarak kavramıştır. Bu sayede varlığı, doğruyu ve gerçek olan ile olmayan arasında net bir şekilde kavrayabilmektedir. İdealar âlemi ile fenomenler âlemi arasındaki bağ mantıksal ve felsefi bir zeminde açıklanabilmektedir. Her şeyin nihai sebebi olan idealar keşfedilmiştir. Tek hakiki varlıklar onlar olduğu için, Platon'a göre doğru-yanlış hükmünün kavramsal açıdan sağlamasının yapılması da gerçekleşmiş olmaktadır.

Doğru kanılar, henüz bilgi denilemeyecek bir mertebedir.⁴²⁷ Sokrates bu mertebeye bilgi arasındaki farka, *Theaitetos* diyalogunda *açıklama* (*nedeni açıklayabilme- being able to explain the cause*) faktörünü de eklemektedir. Buna göre kişi, doğru kanısını bilgiye dönüştürmek için, nedenleri bilmeli ve onları açıklayabiliyor olmalıdır. Burada filozof yine kavram/öz ilişkisiyle sebep/illet ilişkisini inceler gibidir.

⁴²⁶ Platon, *Menon*, 97e-98a.

⁴²⁷ Platon, *Theaitetos*, 208ab.

Sokrates bu *açıklamanın*, açıklanacak olan herhangi bir şey, onu diğerlerinden ayıran özelliğini bilmek olarak özetlemektedir.⁴²⁸ Mantıki terminolojiyle, tümel kavram ile tekil kavramı birbirine hangi yolla bağlandığı yani orta terimin bilinmesi olarak yorumlanabilir. Bu durum, kavramlar açısından düşünüldüğünde, kavramın öz niteliğinin bilinmesiyle eş değer kabul edilebilir. Yahut sonraki dönemde belirginleşen cins-tür ayırımına dayalı beş tümelde, türü kuran mukavvim unsurun işleviyle örtüşmektedir ki bu sayede kişi, türler arasındaki farkı kavramış ve birini diğerlerinden ayırtırmayı yapabilmiştir. Buna göre kişi, bir şey hakkında doğru kanısı varken, o şey ve benzer şeylerdeki ortak yönleri görmektedir ve bu ortak yönleri ayırtıramamaktadır. Bu nedenle sıradan insanlar, bilgilerini bir rüyadaymış gibi sanı yahut doğru kanı olarak biliyorlar ancak bu haller çabuk onlardan uzaklaştığında yahut uyandıklarında akıllarında kalıcı olmamaktadır.⁴²⁹ Oysa nedeni keşfedip, sadece o şeyi o şey yapan *özü* (*ousia*) bildiğinde, diğer şeylerle olan farkını anlayabilmektedirler. Örnek vermek gerekirse, erdem kavramı tümel olarak bilindikten sonra, tekil bir edim olarak *doğru söylemenin* hangi yolla tümele bağlandığı açıklanabilecektir. Çünkü tümel olarak erdem kavramının özü bilindiğinden, doğru söyleme erdeminin tümel ile olan ilişkisi kurulabilmektedir. Bu nedenle yeniden hatırlama süreci, hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan kavramsal kurgunun doğru eşleşmesinde de önemli bir rol oynamaktadır.

Devlet diyalogundaki tartışma da *Menon* diyalogundaki düşünceleri desteklemektedir. Muhatabı Glaukon'a hakikatin nasıl anlaşılması gerektiğini anlatan Sokrates, pek çok disiplinde ustalaşmış kişilerin, diyalektik metot ile daha hızlı yol aldıklarını, diyalektik metodun *her şeyin özünü arayan* bir yöntem olduğunu belirtir.⁴³⁰ Hakikati aradığını iddia eden geometri ve benzeri disiplinlerin ise hakikati rüya halinde gördüklerini (*tıpkı doğru sanı gibi*), ancak kullandıkları temel varsayımlarını soyut bir şekilde hiçbir zaman *açıklayamadıklarını* söyler. Filozof burada neyi amaçlayarak matematik ve geometri gibi disiplinleri diyalektik yöntemden daha aşağı bir kategoride değerlendirmektedir? Bugün bile en kesin ve yanılmaz teorik disiplinler olarak bu bilimlere gösterilmez mi? Kanaatimizce burada filozof, söz konusu disiplinlerin yeniden hatırlamaya dayanmadan, aksiyomatik olarak bazı temel açıklamaları kabul ederek,

⁴²⁸ Platon, *Theaitetos*, 208e.

⁴²⁹ Platon, *Devlet Adamı*, Çev. Behice Boran, Mehmet Karasan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001, 277de.

⁴³⁰ Platon, *Devlet*, 533ab.

nedenlerinin idrakine varmaksızın uygulanmasına itiraz etmektedir. Nitekim Sokrates, temel ilkelerin bilinmeyenlerden kurulduğunda, ne sonucun ne de sonuca giden ara önermelerin de bilinmezlerden oluşacağını, dolayısıyla bunun episteme olarak nitelendirilmeyeceğini işaret eder.⁴³¹ Oysa diyalektik yöntem, varsayımlardan öte geçerek ilkenin kendisine (*idealara*) yükselmektedir ve bu sayede ruhun gözünü adeta kör eden çamurdan (*duyular/algılar ve eksik akli çıkarımlar*) kurtarmıştır.⁴³² Tartışmadan hareketle Sokrates aynı yerde bilim sıralamasını tekrarlar ve varsayımlardan ilkenin kendisine yükselen araştırmaya *bilim*; ikincisini de *anlamaya dayanan bilgi* olarak kabul eder. Ayrıca üçüncü sırada *inanmayı*, dördüncüsüne *bulanık görüntü alma* şeklinde nitelendirirerek; ilk ikisini kavrayış (*akli süreçler/kavramsal içerikler*) altında son ikisini de sanı (*doksa*) altında sınıflandırır. Sokrates'e göre kavrayışın araştırma konusu hakikat yani özsel olan iken, sanının konusu oluş ve sürekli değişimden gelen ilineksel verilerdir.⁴³³

Buna göre asıl bilim olarak kabul edilen diyalektik, kanıtlarını özlerin özü olan İyi ideası başta olmak üzere diğer tüm idealara dayandıran mantıksal/ontolojik bir temellendirmeye sahip bilimdir.⁴³⁴ Oysa henüz bilgi seviyesine ulaşamamış doğru kanı, kanıtlamasını adeta bir serap üzerine kurgular fakat bizlere en kesin kanıt kurguladığını düşündürür.⁴³⁵ Kavramsal açıdan bu durum, bilginin ontik temellerinden fenomenler âleminin algı ve duyu verilerine dayanan ön kavramlarına işaret etmektedir. Platon, bu nedenle doğru bilginin ne yanlış sanı olan algı olduğunu, ne de 'kanıta dayanan' doğru kanı olduğunu kabul etmez.⁴³⁶ Çünkü ona göre bilgi ve tam kavram, yukarıda işaret edildiği gibi, idealara ulaşmış yani öz tarafından geçerliliğini (*validation*) kazanmış olandır. Gerçek bilgiye ancak güçlü bir düşünüşle⁴³⁷ yani duyu verilerinin kirlenmediği saf bir kavram gücüyle ulaşılabilir.

Platon bütün bilgilerin dolayısıyla tümel kavramların doğuştan geldiğini ve yeniden hatırlamayla onlara ulaşmanın mümkün olduğunu düşünmektedir.⁴³⁸ Yeniden hatırlama, fenomenler dünyasındaki verilerden hareketle benzer olsun olmasın, tutarlı

⁴³¹ Platon, *Devlet*, 533c.

⁴³² Platon, *Devlet*, 533d.

⁴³³ Platon, *Devlet*, 534a.

⁴³⁴ Platon, *Devlet*, 534,bcd.

⁴³⁵ Platon, *Theaitetos*, 208bc.

⁴³⁶ Platon, *Theaitetos*, 210b.

⁴³⁷ Platon, *Timaios*, 51a-52e.

⁴³⁸ Platon, *Phaidon*, 76abc.

olsun olmasın, insan zihninin ve ruhunun birlikte gerçekleştirdiği daha üst bir bilgi arayışının, içten gelen bir özlemin sayesinde ruhtaki örtük kalan unutulmuş bilginin yeniden hatırlanmasıdır. Doğru kanaatlerin ışığında hatırlama gerçekleşmektedir. Ulaşılan bilgi unutilan bilgi olduğundan, hatırlananlar olarak isimlendirilmektedir.⁴³⁹ Dolayısıyla kişi kavramlar sayesinde unutilan içerikleri yeniden hatırlayarak, mevcut hatalı veya eksik içerikleri denetleyerek düzenleyebilmektedir.

Platon'un ilahi yolculuğuna göre, İdeaların varlığını ve bilgisini tecrübe etmemiş ruhlar insan olarak bedene bürünemeyeceğinden, var olan her insan, doğal olarak, ontolojik olarak bu bilgileri öğrenmiş ve unutilmıştır. Dolayısıyla tümel kavram yetisi ve ruhtaki etkisi de doğan her insanda eşit bir şekilde vardır.⁴⁴⁰ İnsan olmak demek, Sokrates'e göre *duyumların çokluğunu bire indiren adına da idea denilen şeyi anlamak*⁴⁴¹ olduğundan, tam kavramlar olan tümeler yeniden hatırlama sonrasında ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, yanlış sanılar işlenmemiş yahut yanlış işlenmiş duyu ve algı verileri iken, doğru kanılar, sebebi ve açıklaması henüz yapılamayan açık ve seçik olmayan kavramlardır. Tam kavramlar olan tümeler ise, doğru bilgiye ulaşıldığında ortaya çıkmaktadır ve içerik olarak açık ve seçiktir, aynı zamanda idealar tarafından da tasdik edilmiştir. Filozofa göre yeniden hatırlama, bu süreçte tam kavramlara ulaşmak için yegâne yöntemdir.⁴⁴² Sadece ideaları gören ruhların insan şeklinde bedene büründüğü göz önüne alındığında ki diğerleri hayvan ve bitki olarak tezahür etmektedir, kavramsal düşünce, akletme ve bilme yetisinin de sadece insanoğluna ait bir yeti olduğu ortaya çıkmaktadır. Yani sadece insanoğlu yeniden hatırlamayla tümel kavrama dayalı mantığa sahiptir. Şu halde yeniden hatırlama, uzun bir süreç olarak karşımızdadır. Aksi takdirde sıradan insanların da çok kolay ve hızlı bir şekilde yeniden hatırlamayla aydınlanmaları söz konusu olurdu. Oysa Sokrates bu sürecin pek az kişi için mümkün olduğunu, onların da filozof olarak adlandırıldıklarını söylediğinden, yeniden hatırlamanın ciddi bir süreç ve emek gerektirdiği sonucuna gidilebilir. Sıradan insanların da bir yönüyle kavramsal denilebilecek ancak eksik

⁴³⁹ Platon, *Phaidon*, 73abcde.

⁴⁴⁰ Yunus Kâzım Köni, *Eflatun'un İde Nazariyesi*, s. 51. Mağara örneğini tartışan yazar, ruhun bilme gücünün zaten kendisinde var olduğunu, sadece onun istikametinin doğru yöne döndürülmesi gerektiğini belirtir.

⁴⁴¹ Platon, *Phaidros*, 249bcd.

⁴⁴² Yeniden hatırlama teorisinin bazı olumsuz yönleri de işaret edilmektedir. Bunlar arasında onun, bilgiyi keşfe indirgemesi, mutlak doğrunun bilinebilir olması, tümelere doğuştan gelen bilgiyle ulaşılması ve keşif sürecinde hocaya/pedagoga aşırı önem verilmesi sayılmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Akkaya, "İdealar Kıtasının Keşfi ve Güncelliği", *Özne* 24. Kitap, Platon, Bahar 2016, ss. 111-130, ss.122-123.

içerikten oluşan verilerle hayatlarını devam ettirmelerine bakıldığında; sıradan insanların daha çok tekil kavramlarla ilgilendiklerini, filozofların ise yeniden hatırlama sayesinde tümel kavramlara ulaşabildiklerinden, tümel olandan hareketle her bir tekili daha doğru bağlarla çözümlediklerini söylemek mümkün gözükmemektedir.

Sonuç olarak, yeniden hatırlama teorisinin Platon düşüncesinde, endüksiyon metoduyla fenomenler âleminde idealer âlemine geçişin tamamlanmasına yardımcı olmak amacıyla ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Aksi takdirde, ontik olarak idealer ve fenomenler âlemleri arasındaki ilişkinin net bir şekilde ayrışması, düalist bir yaklaşımda karşılaşılabilecek âlemlerin birbiriyle ilişkilendirilmesi sorununa neden olacaktır. Platon bu sorunu çözümlemek adına Yeniden Hatırlama sürecini işlevsel kılmaya çalışmaktadır. Nihayet, tümevarımın ulaşamadığı idealer (*eidos*) *dianoetik* (duyusal dünya/sanı ve kanı) ve *noetik* (*eidos/episteme*) olarak ayrılan yeniden hatırlama türleri ile kavramlar arasındaki ilişki *anemnesis* teorisiyle ortaya konulmuştur.

2.2 ARİSTOTELES’TE VARLIK-KAVRAM İLİŞKİSİ

Platon düşüncesinde varlık-kavram ilişkisinin nasıl olduğu ortaya konulduktan sonra, benzer şekilde Aristoteles düşüncesinde kavram-varlık ilişkisi incelenmelidir. Aristoteles düşüncesinde *kavram nedir* ve *varlıkla nasıl bir bağa sahiptir*? Platon’da olduğu gibi Aristoteles’te de farklı varlık âlemleri mevcut mudur? Eğer varsa, bu âlemler arasındaki ayrışma ontik bir kopuş mudur? Aristoteles’in ontolojisi kavramlara nasıl bir dayanak teşkil eder? Şüphesiz bu sorular tıpkı Platon’da olduğu gibi temel olarak Aristoteles’in genel varlık ve hakikat görüşünü ilgilendirmektedir.⁴⁴³ Konumuz açısından filozofun varlık görüşü, hakikati yani varlığın özünü felsefi olarak tesis ederek, kavramsallaştırmanın söz konusu bu öz ile ilişkisini anlamak bakımından ele alınacaktır. *Objektif, değişmeyen* ve *evrensel* bir kavram anlayışının tesis edilebilmesi için Aristoteles’in kavramların ontik zeminini nasıl kurguladığı incelenecektir. Bir başka ifadeyle, özcülüğü *ousia* terimi üzerinden kurgulayan Aristoteles’in *ta katholou* terimiyle ifade ettiği kavramlar arasındaki ilişki ortaya konulacaktır. Filozof varlığı bir bütün kabul ederek onu birbirinin farklı seviyeleri olarak Ayüstü ve Ayaltı âlem

⁴⁴³ Aristoteles ve öncesinde hakikat hem varlığın özünü bilme hem de kendi geleneği içinde ortaya çıkan insan doğası üzerine kurgulanan hakikati bilme olarak ikili bir anlama sahip olduğu işaret edilir. Bkz. Ritter, J. "Aristoteles ve Sokrates'ten Öncekiler", Çev. Hüseyin Batuhan, *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi* 3 (2012), ss. 1-15, ss.6-7. <http://dergipark.gov.tr/iufad/issue/1313/15494>

şeklinde ikiye ayırmaktadır. Platoncu varlık anlayışının aksine Aristoteles ontolojik bir kopuşa dayalı farklı varlık anlayışını reddetmektedir. Şüphesiz bu yeni ontoloji, t/öz (substance/ousia) ve hakikatin kavramlarla olan ilişkisini de değiştirmektedir.⁴⁴⁴

Buna göre söz konusu âlemler nasıldır? O, t/öz ve hakikat kurgusunu nasıl ele almaktadır ve kavramlar bu yeni ontolojide nasıl şekillenmektedir? Şüphesiz bu kurgunun anlaşılabilmesi için Herakleitosçu varlık görüşünün getirmiş olduğu her şeyin değiştiği ve özün başkalaştığı ve aynı kalmadığı tezine Platon'un ontolojisinden hareketle cevaplamasına Aristoteles'in nasıl bir tavır takındığıyla da yakından alakalıdır. Bir başka ifadeyle bilginin imkânını sağlayacak olan değişmeden aynı kalan özün (ousia) nasıl konumlandırıldığı ve hangi yöntemle elde edileceği sorularıyla doğrudan alakalıdır. Şimdi filozofun ontolojisine geçmeden önce söz konusu yeni ontoloji için gereken gerekçeleri yani önceki filozofların ontoloji yaklaşımlarının nasıl eleştirildiğine kısaca değinilecektir.

Aristoteles *Metafizik*'te değişmeden var olan töz kurgusunu oluşturamadıkları ve tutarsız görüşler ortaya koydukları gerekçesiyle bazı Antik Yunan filozoflarını⁴⁴⁵ ve farklı varlıklar ihdas etmek olarak gördüğü idea ve fenomenler âlemleri teorisini ortaya koyan Platon'u oldukça sert bir şekilde eleştirir. Platon haricindeki filozoflara Aristoteles'in yönelttiği temel eleştiri, bütün varlığın kendisinden meydana geldiği düşünülen ilkelerin cismani olması ve buna rağmen değişim ve dönüşümden etkilenmeden özün sürekli aynı kaldığı iddiasıdır.⁴⁴⁶ Özellikle Milet Okulu

⁴⁴⁴ Kuçuradi Aristoteles'in *ousia* kavramını çok farklı anlamlarda kullandığını belirtir. Öz ile tözü birbirinden ayırır. Bu ayrım hakkında detaylı bilgi için bkz. İonna Kuçuradi, "*Aristoteles'in Ousia ve Substans Kavramı*," ed. H. Nur Beyaz Erkızan, *Özne*, Aristoteles Özel Sayısı, 2. Baskı, Çizgi Kitapevi, Konya, Kasım, 2016, ss. 53-63. Fakat biz tezde bu ayrımların farkında olarak ve onları dikkate alarak genel anlamda t/öz şeklinde bir kullanımı uygun gördük.

⁴⁴⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 983b 5-15. Aristoteles açısından bakıldığında, ilk dönem filozoflarının arkhe problemi hakkında ortaya koydukları görüşler maddi içerikli görüşlerdir. Mevcut her şey bu ilkelerden türemekte, birleşme ve ayrılma ile oluşa tabi olmakta ve nihayetinde yine bu ilkelerin kendisine dönmektedir. Filozofun çelişmezlik ilkesi üzerinden kurgulayacağı ve mantık ilminin en temel ilkesi olan özdeşlik ilkesi açısından kabul edilemez olan bu görüş, ilkeleri ve onlara dayalı açıklamaları ne var ne de yok olarak kurgulamaktan uzaktır. Dolayısıyla Aristoteles, maddi ilkeleştirmelere karşı dikkatli bir şekilde geliştireceği değişmeyen töz anlayışının temellerini söz konusu eleştirileriyle atmakta, kendisinden önceki filozofların belirsiz bir şekilde ele aldıkları töz (cevher) düşüncesini doğru kurgulayamadıklarını iddia etmektedir. Daha sonra görüleceği üzere, Aristoteles mantığı ve felsefesi, değişmeyen töz ve kategoriler üzerinden kavramsal ve epistemolojik bir boyuta doğru gelişmektedir.

⁴⁴⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 984a-10-15. Filozof, varlık hakkında görüşleri nedeniyle ilk dönem filozoflarını eleştirir. Mesela Thales, Anaksimenes, Diogenes, Metapontium'lu Hippasos, Ephesos'lu Herakleitos, Empedokles ve Anaksagoras'ın ortak hatası vardır. Buna göre zikredilen bu filozoflar varlığın kendisinden meydana geldiğini düşündükleri bir ilk ilkeyi (arkhe) farklı maddelerden hareketle ortaya koymuşlardır. Fakat su hava ateş toprak gibi maddi içerikli bu ilkelerin aynı zamanda değişimden etkilenmediğini düşünmüşlerdir. Bu filozoflara göre ilkeler, birleşme ve ayrılmayla çoğalıp azalmakla oluşa yani değişime tabi olmaktadır. Aristoteles'e göre ilke üzerinden ontoloji inşa etmek tutarsızlıklar içerir.

filozoflarıyla başlayarak devam eden arkhe anlayışı Aristoteles'in eleştirdiği ilk felsefe yapış şeklidir:

“Söylediğimiz şeylerden ve kendilerine başvurduğumuz filozofların öğretilerinden çıkan bütün sonuçlar şunlardır: Bir yandan en eski filozoflar ilk ilkeyi *cisimsel* olarak ele almaktadırlar (çünkü su, ateş ve benzeri şeyler cisimlidir). Bunlar arasında bazıları tek bir cisimsel ilkenin, bazıları ise birden fazla cisimsel ilkenin varlığını kabul etmektedir. Ancak her iki grup da onu *madde kavramı* içinde ortaya koymaktadırlar. Öte yandan bazı filozoflar hem bu *nedeni*, hem de onun yanında *hareketin kaynağını* kabul etmektedirler. Bu ikinci neden de bir kısmına göre tektir, diğer bir kısmına göre ise çifttir.”⁴⁴⁷

Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin giriş bölümünde oldukça yoğun olarak karşılaştığımız geçmiş filozofların varlık görüşlerinin eleştirisi, yukarıda alıntı yapılan paragraf etrafında toplanmaktadır. Aristoteles'e göre kendisinden önceki filozofların töz ve tanım konusundaki görüşleri basit kurgulardan öteye geçememektedir. Yani kavramların işaret ettiği varlıkların gerçekliğini sağlayacak öz (*ousia*) kurgusu hakkında ontolojik yaklaşımlar tutarlı değildir.⁴⁴⁸ Benzer bir eleştiriden Sofistler de nasibini almaktadır. Aristoteles'e göre Sofistler, “*hem gereksiz konuları felsefeye dâhil etmişlerdir*, hem de *tözün ana niteliklerden önce geldiğini*” unutmuşlardır.⁴⁴⁹ Şimdilik biz sadece bu noktaya işaret etmekle yetineceğiz.⁴⁵⁰ Çünkü Aristoteles'e göre “*eski filozoflardan ve onların izleyicilerinden öğrenebileceğimiz şey budur*”.⁴⁵¹ Konu açısından bakıldığında, Aristoteles'e göre bu filozoflar, varlığı varlık olarak (*on hei on*) anlama konusunda oldukça temel yanlışlar yapmışlardır. Dolayısıyla kavramların varlıkla olan ilişkisini tesis edebilmek için öncelikle varlığın varlık olarak ele alınıp incelenmesi gereklidir. Daha sonrada değinileceği üzere, Aristoteles varlığı fizik, matematik ve metafizik alanlarıyla incelenecek şekilde ayırarak, ilke, öz, varlık, töz ve kavram gibi konuların sistematik ayrıştırılmasını sağlayacak yeni bilim anlayışını ortaya koyar.⁴⁵² Yani *Metafizik*, Aristoteles'in önceki filozofların neden olduğu çelişkileri arındıracağı bir üst bilimdir.

Öte yandan Aristoteles'in detaylı analizlere dayanan ontoloji eleştirileri, aslında onun kendi ontolojisi için aranan gerekçelerin ortaya konulması olarak da görülebilir. Bu gerekçeler arasında Milet Okulu çizgisinde varlık anlayışı öne süren filozoflardan

⁴⁴⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 987a 5-10.

⁴⁴⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 987a 10-15.

⁴⁴⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1004b 5-10.

⁴⁵⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 987a 10-15. Aristoteles, maddi neden ve fail neden düşüncesine rastgele ulaştıklarını düşündüğü bu filozofları, hareketin kaynağını bazen tek bazen karşıt kurgu üzerinden anlamalarını sistematik açıdan yeterli kabul etmemektedir. Ona göre bu filozofların söz konusu tartışmalardaki tutumları oldukça belirsiz, tutarsız ve bazen doğruyu bilsalar bile bunu rastgele becermişlerdir.

⁴⁵¹ Aristoteles, *Metafizik*, 987a10-30.

⁴⁵² G. Patzig, “*Aristoteles'in Metafizik'inde Teoloji ve Ontoloji*”, Çev. Aylin Çankaya, ed. H. Nur Beyaz Erkizan, *Özne*, Aristoteles Özel Sayısı, 2. Baskı, Çizgi Kitapevi, Konya, Kasım, 2016, ss. 63-86.

daha çok Aristoteles'in hocası Platon'a yönelttiği eleştiriler önemlidir. Bir başka ifadeyle, Aristoteles'in ontolojik ve epistemolojik eleştirileri aslında konumuz açısından öz-kavram ilişkisini de barındırmaktadır. Bu bağlamda filozofun en sert şekilde eleştirdiği isim Platon'dur. Her şeyden önce Aristoteles, Platon'un idealar teorisini, ideaların içinde yaşanan dünyadan ayrı bir varlık olarak kategorize edilmesini, t/özün idealar âlemine atfen geliştirilmesini kabul etmemektedir.⁴⁵³ Zaten Aristoteles'in Platon hakkındaki eleştirilerine bakıldığında ilk göze çarpan şey, Platon düşüncesinin bir yönüyle *eklektik* bir yönüyle özgün olduğu iddiasıdır. Mesela Aristoteles'e göre bu etkiler arasında Platon'un hocası Sokrates'in önemli bir yeri vardır. Filozofa göre Sokrates, Platon'un üzerinde önemli etkiler bırakacak olan çalışmalarını ahlâk üzerine yoğunlaştırmış, doğal dünyadan hareket etmek yerine, ahlaki konular üzerinden tanımlı ve tümeli inşa etmeye çalışmıştır. Sokrates'in tümel kavrama dayalı tanım hakkındaki çalışmaları Platon'a önemli katkılar sağlamıştır. Zira Sokrates ilk kez tanımlar üzerine yoğunlaşan filozof olarak tanım probleminin belirginleşmesine vesile olmuştur.⁴⁵⁴ Aristoteles'e göre Platon'un eklektik görüşleri sadece Sokrates'in mirası ile sınırlı değildir.⁴⁵⁵ Burada, tanımlar en genel kavramlar olarak yorumlanırsa, Sokrates soyut tümel kavramsallaştırmalara ulaşma bakımından diğerlerinden üstündür. Hatta Aristoteles'e göre Sokrates, ilk kez ahlaki konulardan hareket ederek tümel kavramlara ya da tanımlara ulaşırken, soyut konulardan hareket etmiştir denilebilir. Bu anlamda Sokrates'in Platon üzerindeki etkisinin haklı olduğu sonucuna gidilebilir.

Aristoteles'e göre Platon, Parmenides,⁴⁵⁶ Pythagorasçılar, Herakleitos ve Kratylos başta olmak üzere, diğer pek çok filozofun görüşlerini bilmektedir. Aristoteles'e göre özellikle bu filozoflardan Herakleitos'un, bütün duyusal şeylerin sürekli bir akış içinde oldukları ve bilimin konusu olamayacakları tezi Platon'u

⁴⁵³ Aristoteles, *Metafizik*, 987b-10.

⁴⁵⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1078b30, 988a 10, Sokrates'in görüşlerini Platon o kadar ileri götürmüştür ki, ideaları bağımsız varlık kabul etmiş ve neredeyse tümeller ile tekiler aynı şey haline gelmiş, var olan her şeye bir idea bağlanmıştır.

⁴⁵⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 987a30-987b.

⁴⁵⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 984b 10-20. Maddi içerikli tekil elementlere dayalı ilk denemelerden sonra, düşünce tarihinin bir basamak üste tırmanması olarak nitelenebilecek bir başka aşama vardır. Aristoteles'e göre bu aşama, maddi içerikli ilkelerin de nedenlerinin olması gerektiği düşüncesine ulaşılmasıdır. Ona göre Parmenides haricinde hiçbir düşünür kendi dönemi içinde bu aşamaya ulaşamamıştır. Söz konusu seviyede, oluş ve bozuluşun arkasında yatan neden artık soruşturma konusudur. Bu soruşturmayı Aristoteles'e göre ilk yapan, *sıcak ve soğuk* yahut *ateş ve toprak* arasında devam ettiği düşünülen döngü Parmenides tarafından ilk kez felsefi tartışmalara dâhil edilmiştir. Parmenides'in bu ikili döngü yahut karşıtlar üzerine bina ettiği düşüncesine dayalı yeni yaklaşımı, kendisinden sonraki filozoflara da ilham vermiştir ve ondan sonraki filozoflarda ikili yani karşıtlık üzerine dayalı neden kurgusuyla tartışmaların devam ettiği görülmektedir.

etkilemiş, bu nedenle Platon özün kaybolmasından hareketle bilginin imkânsızlığını savunan Sofist eleştirilere cevap vermek için eklektik görüşler öne sürmüştür. Nitekim Aristoteles'e göre Platon fenomenler âlemini, Herakleitos'un bahsettiği değişim nedeniyle özlerin kaybolduğu âlem olarak kurgulamış ve fakat Pythagorasçı sayılarla Parmenides'in aşkın değişmeyen varlık görüşünü birleştirerek bir tür idealar teorisi ortaya atmıştır. Peki, Aristoteles'in İdealar teorisini eleştirmesi konumuz açısından ne anlama gelmektedir? İdealar teorisi, kavram-varlık ilişkisi açısından Aristoteles'i ne bakımdan rahatsız etmiştir?

Aristoteles'e göre Platon, kavramsal düşünce noktasında, idealar teorisiyle ontolojik kurgu açısından *tümelin* ve tümel kavramın duyusal şeylerden ayrı bir düzene ait gerçeklikler içinde bulunması gerektiği düşüncesine ulaşmıştır. Aristoteles'e göre tam da bu nedenden dolayı Platon ortak tanımın (*genel bir kavramın/tümelin*) herhangi bir duyusal şeyin tanımı olamayacağını savunmuş, bu düşüncesini de duyusal şeylerin sürekli değiştiği iddiasıyla temellendirmeye çalışmıştır. Aristoteles'e göre Platon "*diğer türden şeyler*" olarak bu yapıya idealar adını verir.⁴⁵⁷ Sokrates'in açmış olduğu soyut kavramsal düşünceye dayalı tümel tanım, Aristoteles'e göre Platon tarafından farklı bir varlık âlemine taşınarak adeta duyumsanan gerçek varlıktan koparılmıştır.⁴⁵⁸ Konumuz açısından bakıldığında, bir kez daha görüldüğü üzere, varlığın kavramla olan ilişkisi genel kavram teorisi açısından oldukça önemlidir. Özetle Aristoteles, Platon'un akılla bilinen idealar ve duyusal fenomenler ayırımına dayalı kurgulamış olduğu varlık görüşünü kabul etmemektedir:

"Nihayet eski filozoflar pratikte tözün üstünlüğüne işaret etmektedirler; çünkü onların ilkeleri, öğeleri ve nedenlerini aradıkları şey, tözdü. Günümüz filozofları (Platoncular) daha ziyade *tümelleri töz mevkiine yükseltmektedirler*; çünkü cinsler, tümellerdir ve bu filozofların, araştırmalarının diyalektik, soyut özelliğinden ötürü kendilerini tözler ve ilkeler olarak ortaya koymak eğiliminde oldukları cinsler, tümellerdir. Ancak eski filozoflar için tözsel bireyler şeyler, örneğin Ateş ve Toprak'tır; onlarda ortak olan şey, yani cins değildir."⁴⁵⁹

Filozofa göre t/öz anlayışı, ontolojik ihtiyaç olarak ilk dönemden beri mevcuttur. Her ne kadar Platon öncesi felsefe bu ihtiyacı tespit etse de kurgusal olarak mantıksal hatalar yapmışlardır. Ancak Platon, Aristoteles'e göre mantıksal hataları ontik olarak ayrı bir

⁴⁵⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 987b-10.

⁴⁵⁸ C. Helmig, *Concept Formation in Platonic Tradition*, ss. 98-99. Helmig, Aristoteles'in Platon eleştirisinde ontolojik ayrışmaya işaret için (*separation*) *chorizein-chorizein entities, kechorismena* (tümel tanım ve tümelleri) kelimelerini kullandığını belirtir. Daha sonraları bu ayrışma, kopuş ya da ontolojik başkalaşma, Aristoteles'in fiziki objeleri sadece zihnen ve matematiksel bir şekilde yahut mantıksal anlamda ayrışma olarak kullanacak, böylece kavramların tikellerle bağıntı ontolojik olarak koparmayacaktır. Bu sayede Aristoteles, tümelleri soyut zihni öğeler olarak kurgulayabilecektir.

⁴⁵⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1069a15-30.

varlık türü ihdas ederek çözmek gibi bir sonuca ulaşmış, nihayetinde de tümelleri idealar olarak konumlandırmıştır.⁴⁶⁰ Şüphesiz bu durum kavram-varlık ilişkisinin yeniden konumlandırılması gerektiğinin de bir işaretidir.⁴⁶¹

Aristoteles'e göre Platon eklektik bir filozoftur zira Pythagorasçıların matematiksel ve geometrik sayılar teorisinden (*sayılar burada gerçek varlıklardır*) etkilenir. Ancak Platon Pythagorasçılardan farklı olarak sadece duysal varlıkların idealar âleminden pay aldıklarını iddia etmektedir. Aristoteles bu durumu şöyle ifade eder:

“Çünkü şeyler, kendileriyle aynı adı taşıyan idealardan pay almak suretiyle var olmaktaydı. Burada sadece ‘pay alma’ yeni idi. Çünkü Pythagorasçılar şeylerin, sayıların ‘taklit edilmesi’ ile var olduklarını söylemekteydiler. Platon ise yalnızca bir ad değişikliği yaparak onların ‘pay alma’ yoluyla var olduklarını söylemektedir. Ancak İdealardan pay almanın veya onların taklit edilmesinin mahiyeti ne olabilir? Bu, onları çözmeden bıraktıkları bir sorundur.”⁴⁶²

Aristoteles'in de belirttiği gibi Platon'un eserleri incelendiğinde, ideaların tümel olup olmadığı sorunu bir yana, Platon düşüncesinde idea olarak addedilen varlıklar ile duyulur varlıklar arasındaki pay alma ilişkisi birkaç cümlelik açıklamadan başka ele alınıp sistematik bir şekilde ortaya konmuş değildir. Platon'un ontolojisini tartıştığımız önceki bölümde işaret edildiği üzere, *pay alma* teorisinin en açık şekilde anlatıldığı yer, Platon'un mühür ve balmumu üzerinden verdiği örnektir.

Aristoteles'in Platon ontolojisine dair eleştirileri bununla sınırlı değildir. Ona göre Platon, İdealar ve fenomenler âlemi dışında üçüncü bir varlık türünü daha kabul etmektedir. Matematiksel nesnelerin kendilerinden başka bir şey olmayan bu üçüncü âlemin üyeleri, tıpkı idealar gibi, ezeli ve ebedidir. Bu yönüyle matematiksel ögeler bir tür aşkınlığa sahiptir. Öte yandan bu ögeler hareketsiz olmaları yönleriyle de duysal nesnelerden ayrılmaktadırlar ki bu yönüyle de fenomenler âleminden üstündür. Fakat filozofa göre matematiksel nesneler, ideaların tek gerçek varlık olmaları, biricik ve bireysel olmaları nedeniyle idealar kadar üstün tutulmamaktadır. Aristoteles'in ifadesiyle iki âlem arasında “aracı” gerçeklikler imtiyazına sahip üçüncü bir varlık âlemi olarak konumlanmaktadır.⁴⁶³ Dolayısıyla Aristoteles'in perspektifinden bakıldığında Platon düşüncesinde idealar, matematiksel varlıklar ve fenomenler yani duyulur varlıklar olmak üzere üç tür varlık kategorisiyle karşılaşılmaktadır.

⁴⁶⁰ Aristoteles, *Nikamakhos'a Etik*, 1096a10-1097a15.

⁴⁶¹ Muttalıp Özcan, *Aristoteles, Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, Bilge Su Yay., Ankara, 2011, s. 18.

⁴⁶² Aristoteles, *Metafizik*, 987b 10-15.

⁴⁶³ Aristoteles, *Metafizik*, 987b 15-20.

Aristoteles'e göre bunlardan hangilerinin ne derece asıl varlık, ne derece kavram ve ne derece ikisi arasındaki üçüncü tür varlık olup olmadıkları sorunlu gözükmektedir.

Aristoteles'e göre Pythagorasçılar'ın Platon üzerindeki etkisi, sadece varlık âlemi olarak matematiksel varlıklarla sınırlı değildir. Filozofa göre bu etki t/öz düşüncesinin kurgulanmasında da kendisini gösterir. Pythagorasçılar matematiksel varlıkları bütün varlığı kapsayacak şekilde, varlıkların nedenleri olarak görmüşlerdir. Tıpkı bu gibi, Platon da ideaları diğer şeylerin nedenleri olarak görmekte, *İdeaların ilkelerini, madde olarak Büyük ve Küçük olanı, formel töz olarak da Bir olan'*ı kabul etmektedir. Aristoteles'e göre bu durumun nedeni, ideal sayıların, Büyük ve Küçük olandan yani idealardan pay almasıdır. Çünkü Büyük ve Küçük olan idealar da Bir ideasından pay alarak meydana gelir.⁴⁶⁴ Yani Aristoteles, Platon'un Pythagorasçılar'ın sayıların diğer varlıkların tözü olmaları gibi, İdeaların da hem matematiksel, hem de duyuşsal varlıkların tözü olarak konumlandığını düşünmektedir.⁴⁶⁵

Öte yandan Aristoteles, Platon'un Pythagorasçılar'ın mirasına kendince özgün katkılar yaptığını da vurgular. Örneğin Platon'un Pythagorasçılar'ın bir olarak tasarladıkları *Sonsuz*'un yerine *Büyük ve Küçük* idealarını kurgulamış olmasını önemser ve Platon'un bu yönüyle 'orijinal' olduğunu söyler. Platon'un ontoloji kurgusundaki bir diğer özgün katkısı Aristoteles'e göre Pythagorasçılar'ın sayıları şeylerin kendileri olarak görmekteyken, Platon'un şeylerin dışında ayrı bir varlığa sahip olduğunu söylemesidir. Aristoteles'e göre bunun sebebi şudur:

"Oysa Pythagorasçılar sayıların şeylerin kendileri olduğunu ileri sürmekte ve matematiğin nesnelerini, İdealarla duyuşsal şeyler arasında 'aracı' varlıklar olarak ortaya koymamaktadırlar. Onun Pythagorasçılardan farklı olarak Bir olan'ı ve sayıları şeylerden ayırmasının ve İdeaları ortaya atmasının nedeni, mantıksal düzene ilişkin araştırmaları idi. Çünkü ondan önce gelenlerin Diyalektik hakkında hiçbir bilgileri yoktu."⁴⁶⁶

Aristoteles'e göre Platon'un, *Bir olan*'ın yanında sınırsız *İki olan*'ı sınırsız gerçeklikler olarak kabul etmek istemesinin nedeni, bütün sayıların *İki olan*'dan kolayca çıkabileceğine olan inançtır. Lakin söz konusu durum Aristoteles tarafından kabul edilmemektedir. Çünkü ona göre gerçeğin kendisi bu iddiaya ters düşer ve akla uygun gelmez. Aristoteles'e göre önceki filozoflar birçok şeyi maddeden türetirken, eşyanın

⁴⁶⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 987b 20-25.

⁴⁶⁵ Ahmet Cevizci, *İdealar Kuramı*, s. 7. Burada Aristoteles'in Platon eleştirilerinin tamamen haksız ya da uydurma olamayacağı dile getirilir. Buna göre Platon'un kendi görüşlerini anlattığı sözlü sunumları, Aristoteles'in eleştirilerinin kaynağı olabilir. Nitekim *Mektuplar*'da Platon'un yazının iyi bir kaynak ve yöntem olmadığını söylemesi Cevizci'ye göre Aristoteles'in eleştirilerinin daha çok sözlü sunumlardan kaynaklandığını desteklemektedir.

⁴⁶⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 987b 25-35.

formunun sadece bir defaya mahsus meydana getirilebilir olduğunu unutmuşlardır. Aristoteles buradaki itirazını gözlemlerinden hareketle yaptığını belirterek, tek bir maddeden tek bir nesnenin türetilebileceğini savunur. Söz gelimi Aristoteles’e göre sınırlı bir maddeden sadece tek bir masa üretilebilir. Oysa tek bir maddeye form veren insan, *formdan* hareketle aynı türde pek çok örnek, söz gelimi pek çok masa meydana getirebilir.⁴⁶⁷ Kavramsal açıdan bakıldığında, kavram bir form olarak sürekli nesnesine bitimsiz bir varlık temeli sağlarken, bu temel sadece ve sadece madde tarafından ete kemiğe bürünebilmektedir. Dolayısıyla kavram-varlık arasındaki ilişki, Platon yorumu gibi kabul edilemeyecektir.

Aristoteles Platon’un varlık görüşü üzerine eleştirilerini sıraladıktan sonra, kendisinin kurgulayacağı dört neden ilkesi (*maddi, formel, gai, fail*) ile karşılaştırarak, Platon’un bunlardan sadece ikisine, maddi ve formel neden kısmına erişebildiğini iddia eder. Söz konusu iddiasında o, ideaları, hem matematiksel nesneler hem de duyulur nesnelerin özlerinin nedenleri olarak kabul eder ve *Bir olan*’ı da ideaların özünün nedeni olarak yorumlar. Buraya kadarki eleştirilerinde Platon’un Pythagorasçı yaklaşımdan ne kadar etkilendiği üzerine yoğunlaşan Aristoteles, kendisinin ortaya koyacağı töz ve ilinek görüşünden hareketle, Platon’un madde konusunda ileri sürdüklerinin de eklektik bir kurguda olduğunu göstermek için eleştirilerine şöyle devam eder:

“Niteliklerin taşıyıcısı olan (ve duysal şeylerle ilgili olarak İdeaların, İdealarla ilgili olarak da Bir olan’ın hakkında tasdik edildiği) maddeye gelince, o, İki olan’dır, yani Büyük ve Küçük olan’dır. Platon ayrıca bu iki ögenin her birini iyiliğin, diğerini kötülüğün nedeni olarak almaktadır. Bu daha önce belirttiğimiz gibi önceki döneme ait bazı filozofların, örneğin Empedokles ve Anaksagoras’ın savunmaya çalıştıkları görüştür.”⁴⁶⁸

Doğa filozoflarından başlayarak, kendisinden önceki felsefi sistemlerin varlık ve hareket problemi hakkında ortaya koydukları görüşleri inceleyen ve eleştiri halkasının sonunda kendi hocası Platon’u da ekleyen Aristoteles’e göre, varlığın sistematik kurgusu ve açıklamasına henüz ulaşamamıştır.⁴⁶⁹ Söz konusu eksiklik, Aristoteles’in felsefi ve bilimsel açıdan varlığı yeniden yorumlaması için aranan gerekçedir ve o *Metafizik* kitabının birinci bölümünde ağırlıklı olarak gördüğümüz analizlerinin sonucunda kendi düşüncesini ortaya koymaya başlar.

⁴⁶⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 988a-10.

⁴⁶⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 988a 10-15.

⁴⁶⁹ Aristoteles’in Platon’u eleştirirken sadece Platon’un eserleriyle sınırlı kalmadığı ve sözlü kaynaklara ve bilgilere de müracaat ettiği iddia edilmektedir. Bu konudaki görüşler, kaynaklar ve muhtemel sonuçlar için bkz. W. David Ross, “Platon’un ‘Yazılı Olmayan Öğretileri’”, Çev. Celal Sabancı, *Özne* 24. Kitap, Platon, Bahar 2016, ss. 101-110.

Burada Aristoteles'in Platon eleştirilerinin temelinde ideaların aşkın (*transandantal*) t/özler ve tümeller olduğu iddiası ve yorumu mevcuttur. Platon'un idealarının tümel olup olmadığı bir yana, Aristoteles'in idealar hakkındaki eleştirileri tarih boyunca pek çok düşünürü etkilemiş ve farklı pek çok görüşün ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Kanaatimizce bu tartışma, kimin haklı olup olmadığı yahut Aristoteles'in Platon eleştirisinin doğru olup olmadığı üzerinden değil bilakis; mantıksal kurgunun ontolojik temelini hatırlama ve bu kurguya bağlı epistemik kökleri anlama açısından bugün bizim içinde bulunduğumuz kontekst için ayrı bir öneme haizdir. Zira yapılan uzun mantıksal, ontolojik ve epistemolojik kurgulamalar yorucu, uzun ve bazen sıkıcı detaylardan çok, üzerine inşa edildiği bütünlük bakımından değerlidir. Buradan hareketle, Aristoteles'in Platon eleştirilerinden sonra kavram-varlık ilişkisini nasıl kurguladığını incelemeye geçebiliriz.

2.2.1 Kavramsal Ontik Zemin: Töz Teorisi ve Tümel Kavram İlişkisi

Aristoteles'in varlık (*being*) görüşünü ortaya koymak oldukça zor ve detaylı bir süreci gerektirmektedir. Fakat kavramsallaştırmanın varlık zemininin anlaşılması elzemdir. Zira filozofun varlık görüşünü incelemek, kanaatimizce onun töz görüşünü incelemekle mümkündür. Nitekim Aristoteles *Metafizik*'te varlık analizine töz araştırmasıyla başlarken “*töz, varlığın ilk kategorisi(dir ve)- varlığın incelenmesi, önce tözün incelenmesidir*”⁴⁷⁰ şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Ayrıca filozof ontolojik birincil tözü, ikincil töze yahut yükleme zemin kabul ederek, ontoloji-dil ve mantık ilişkisini tesis edeceği temeli oluşturmaktadır. Zira *Kategoriler*'de tözün yüklem olarak *tekil bir ifade olup olmaması ve bir yüklem ya da yüklenen olması* açısından incelenmesi⁴⁷¹ bu görüşü desteklemektedir. Ontolojik açıdan tözler kendi başlarına, *özü gereği var olan şeyler*⁴⁷² yani *varlığın kurucu unsuru olan tözler* olarak anlaşıldığından ve tanım (*definition*) da bu özü belirtecek bir içerik ve söz diziliminden oluştuğundan ontoloji, dil ve kavram ilişkisi tesis edilebilir. Öte yandan töz (*substance/essence*) ve mahiyeti (*quiddity*) anlatan tanım da bilimin (*episteme*) kaynağıdır.⁴⁷³ Zira asıl anlamda var olanı bilmek gerçek bilimdir. Şu halde kavramların dil düşünce ve varlıkla ilişkisini

⁴⁷⁰ Aristoteles, *Metafizik*, VII, 1028a-10.

⁴⁷¹ Aristoteles, *Kategoriler*, I, II ve III. Kitaplar. *Kategoriler* adlı eserde baştan sona kadar töz ve ilineklere açıklaması yer almaktadır.

⁴⁷² Aristoteles, *Metafizik*, 1003b 25-30.

⁴⁷³ Aristoteles, *Metafizik*, 1003b 15-20.

filozofun töz görüşünden hareketle temellendirmek kanaatimizce mümkündür. Zira filozof, “Bu kanıtlardan her varlığın kendisinin, mahiyeti ile bir ve aynı olduğu ve bu aynılığın ilineksel anlamda bir aynılık olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü her varlığın ne olduğunu bilmek onun mahiyetini bilmektir.”⁴⁷⁴ diyerek, t/öz teorisiyle dil, düşünce ve varlık açısından kavramların incelenmesine oldukça uygun bir zemin hazırlamaktadır. Lakin öncelikle onun tözleri, ontolojik açıdan kavramlarla ilişkisi bakımından incelenmelidir. Nitekim Aristoteles’in Platon’a yönelttiği en büyük eleştiri, Platon’un özleri, ayrı bir varlık olan ideaları töz kabul etmesi, bu yanlışla da adeta tümel kavramlara varlık vermesidir.⁴⁷⁵ Şu halde Aristoteles düşüncesince genel olarak varlık, özel olarak tözler, kavramlarla (*katholou/ta katholou, proton katholou*⁴⁷⁶) nasıl bir ilişki içindedir? Bu soruyu cevaplamak için öncelikle töz teorisinin Aristoteles düşüncesindeki farklı yönlerden ele alınış biçimlerini ortaya koymak zoruridir. Zira töz, onun pek çok eserinde ele aldığı ve kendisinden yararlandığı bir kavramdır. Ancak, *Kategoriler*’de tözün ele alınış biçimi *Fizik* ve *Metafizik*’ten farklıdır. Öncelikle tözün, *Kategoriler*’de nasıl anlatıldığından başlayabiliriz:

“Hiçbir bağlantısı olmayan deyimler (t)öz, nicelik, nitelik, görelilik, nerelik, zaman, durum, sahip olma, etki ve edilgi ifade ederler. ... Sözgelimi insan (ve) at, (t)özdür; sözgelimi iki-dirsek-uzun, üç-dirsek-uzun (ise) niceliklidir; ak (ve) gramerci, niteliklidir; misil, yarım (ve) daha büyük (ise) görelilik; Iykeion’da, Agora’da, nerelik; dün, geçen yıl (ise) zaman; yatmıştır, oturmuştur (ise) durum; ayakkabıları ayağındadır, silahlıdır; sahip olma, o kesiyor, o yakıyor: etki; o kesiliyor: edilgidir.”⁴⁷⁷

Aristoteles’e göre bu töz ve ilineklerden hiçbirisi tek başına ne bir şeyi tasdik ne de inkâr eder. Doğruluk yanlışlık ilişkisi, bizzat bunlar arasında kurulacak bir bağlantıyla,

⁴⁷⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1031b 20-30, David Ross, *Aristoteles*, ss. 323-325.

⁴⁷⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 1039a25-1039-30: “Bütün bu söylediklerimiz, ideaların bağımsız bir varlığa sahip tözler olduklarını ileri süren, bununla birlikte onları cins ve ayrımlardan meydana gelen türler kılmaktan da geri kalmayan insanları hangi güçlüklerin beklediğini göstermektedir. Çünkü eğer idealar varsa ve eğer kendinde Hayvan, kendinde İnsan ve kendinde At da mevcutsa, ya “hayvan” sayısal olarak tek ve aynı şeydir veya o her türde farklı bir şeydir. Ancak onun tanımında bir tek ve aynı şey olduğu açıktır; çünkü “hayvan” kavramı, ‘insan’dan ve ‘at’a geçildiğinde aynı kalır. O halde eğer bir birey ve bağımsız bir varlık olan kendinde İnsan varsa, onun kendilerinden meydana geldiği “hayvan” ve “iki ayaklı” da zorunlu olarak bireysel varlıklar, bağımsız varlıklar, yani tözler anlamına gelirler. O halde kendinde hayvan da bir tözdür. Şimdi senin kendi kendinin aynı olman gibi kendinde Hayvanın, kendinde Atın ve kendinde İnsanın bir ve aynı şey olduğunu farz edelim. Bu takdirde bir olan şey, nasıl bağımsız varlıklarda bir olarak kalabilecektir ve yine bu durumda kendinde Hayvan niçin kendi kendisinden ayrı olmayacaktır? Sonra eğer kendinde Hayvanın, iki ayaklı hayvanla çok ayaklı hayvandan pay aldığı kabul edilirse, bundan mantıksal bakımdan imkânsız bir şey çıkacaktır; çünkü bu durumda bir ve bireysel olan bir aynı şeyde, aynı zamanda karşıt nitelikler bir arada bulunmuş olacaktır. Eğer bu pay almadan vazgeçersek, hangi anlamda, “hayvan” bir ikiayaklı ve yürüyen olabilir? Belki burada iki şeyin yan yana gelmesinden, yani birbirlerine bitişik olmaları veya birbirlerine karışmalarından söz edilecektir; ancak bütün bu varsayımlar aynı şekilde saçmadır.”

⁴⁷⁶ James H. Lesher, “Aristotle on Form, Substance, and Universals: A Dilemma”, *Phronesis*, Vol. 16, No. 2 (1971), pp. 169-178, s. 170. “*Ta katholou*”, “*katholou*” ve “*proton katholou*” kelimelerinin tümel kavramı ifade ettiği kabul edilse de, onların nerede hangi anlamda kullanıldığını kestirmek zordur. Ama yine de kavram araştırmaları, Aristoteles düşüncesinde genellikle tümel kavram üzerinden yapılmaktadır. Bu nedenle biz de kavramları genel kavram olan tümel kavram üzerinden yapacağız.

⁴⁷⁷ Aristoteles, *Kategoriler*, 4. Başlık, s. 6.

yani en az bir töz ve ilinekle ilişkisinin kurulmasıyla mümkündür. Kavramların varlık olup olmaması yahut varlıkla olan ilişkisi bağlamında kullanacağımız ilk töz (*primary substances*) işte bu tözdür. Bir başka ifadeyle birey ve fertlere işaret etmek için kullanılan, en temel gerçeklik olan tözdür. Nitekim aynı yerin devamında Aristoteles “*Fakat ikinci (t)öz (secondary substances) diye birinci anlamda alınan (t)özlerin içinde bulundukları nevilere (tür/species) denilir. Nevilere de bu nevilerin cinslerini (genos/genera) eklemek gerekir. Sözgelimi, fert olarak insan, insan nevi içine girer ve bu nevin cinsi hayvandır. Öyleyse ikinci adı ile bu tözler yani insan ve hayvan gösterilir.*”⁴⁷⁸ diyerek ikincil tözlere de işaret eder. Buradan da anlaşılacağı üzere Aristoteles töz kelimesini farklı yerlerde farklı anlamlara gelecek şekilde kullanmaktadır.⁴⁷⁹ Ahmet ve Mehmet, tekil insan olmak bakımından birincil tözler grubundayken, insan ve insanın bağlı bulunduğu hayvan türü de ikincil tözlere örnektir. Şu halde, birincil ve ikincil töz olmak bakımından kavramlar nasıl anlaşılmalıdır? Töz türleri arasındaki ilişki, kavramları ontolojik, epistemik yahut dilsel açıdan etkilemekte midir?

En genel anlamda Aristoteles var olanların (Tanrı hariç) hepsinin bir madde ve formdan meydana geldiğini düşünür. Bu madde ve form, farklı düzeylerde tözleri meydana getirir.⁴⁸⁰ Aristoteles’e göre töz, “... bir anlamda o, bir şeyin olduğu şeyi veya tözü, bir başka anlamda bir niteliği veya bir niceliği veya bu tür diğer yüklemelerden birini ifade eder” ve fakat ontolojik anlamda bir varlığın neliği ve tanımı, “... asıl anlamda var olan bir şeyin, ‘bir şeyi o şey yapan şey’ yani onun tözünü ifade eden şey...”⁴⁸¹ dir. Yani töz fikri ontolojik açıdan var olan nitelik ve nicelikleri taşıyan ve özü ortadan kalktığında varlığından konuşmanın mümkün olmadığı bir temel dayanaktır.⁴⁸² Aristoteles’in kavram-töz ilişkisi daha açık bir şekilde nasıl anlaşılmalıdır? Mesela

⁴⁷⁸ Aristoteles, *Kategoriler*, 5. Başlık, s. 7.

⁴⁷⁹ H. Altunya, M. Yeşil, “Aristoteles’in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri”, ss. 79-108. Aristoteles’in kategoriler ve metafizikte töz konusunu ele alış hakkında farklı yorumlar vardır. Bu makalede konu oldukça doyurucu bir şekilde incelenmektedir. Biz şimdilik birincil ve ikincil töz ayrımına işaret ederek konuyu tartışacağız.

⁴⁸⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1069a15-30. Aristoteles kendisinden önceki filozofların töz görüşlerini reddeder. Konumuz açısından ona göre bazı filozoflar tözleri tümel olarak konumlandığından, filozofun kavramların özellikle tümel kavramların tümel olduğu yönündeki itirazını tekrar hatırlatalım: “*Nihayet eski filozoflar pratikte tözün üstünlüğüne işaret etmektedirler; çünkü onların ilkeleri, öğeleri ve nedenlerini aradıkları şey, tözdü. Günümüz filozofları (Platoncular) daha ziyade tümelleri töz mevkiine yükseltmektedirler; çünkü cinsler, tümellerdir ve bu filozofların, araştırmalarının diyalektik, soyut özelliğinden ötürü kendilerini tözler ve ilkeler olarak ortaya koymak eğiliminde oldukları cinsler, tümellerdir. Ancak eski filozoflar için tözsel bireyler şeyler, örneğin Ateş ve Toprak tır; onlarda ortak olan şey, yani cins değildir.*”

⁴⁸¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1028a 10-15.

⁴⁸² Aristoteles, *Metafizik*, 1071b5.

tözün farklı anlamlarda kullanılan “öz” (*to ti en einai, essence*), “tümel” (*katholou, universal*), bazen “cins” (*genos, genus*) ve “öznenin her varlığın tözü” “konu-dayanak” (*hypekeimenon, substratum-subject*) şeklindeki anlamlarının⁴⁸³ nedeni nedir? Filozofun töz kelimesine verilen anlamları ontolojik ve mantıksal açıdan getirdiği yeni tanım ve sınırlama şöyledir:

“‘Töz’ kelimesi 1) toprak, ateş, su ve bütün benzeri şeyler gibi basit cisimler, genel olarak cisimler ve hayvanlarla tanrısal varlıklar gibi onlardan meydana gelen şeyler, nihayet bu cisimlerin kısımları anlamına gelir. Bütün bunların töz diye adlandırılmalarının nedeni, onların bir öznenin yüklemi olmamaları, tersine diğer her şeyin kendilerinin yüklemeleri olmasıdır... O halde tözün iki anlamı vardır: A) Töz bir yandan en son dayanak, başka hiçbir şeyin yüklemi haline getirilemeyendir. B) Töz, öte yandan özü bakımından ele alınan birey olarak, (maddeden) ayrılabilen şeydir, yani her varlığın şekli veya formudur.”⁴⁸⁴

Kavramlar açısından madde-form birlikteliğinde oluşan yani duyumsanabilir olan töz ne anlama gelmelidir? Şayet bu ontoloji ve epistemoloji bağı olarak da gördüğümüz duyumsanabilir ve akledilebilir olmak bakımından tözler, kavramlara kapı aralamakta mıdır? Filozofun töz görüşünden hareketle, farklı töz türlerini araştırmanın gerekli olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim onun töz teorisinden hareketle varlık görüşü en temelde asıl *anlamında var olanlar* ve *ilineksel anlamda var olanlar* olmak üzere ikiye ayrılabilir. Yani varlık, töz ve ilinekler olarak tasnif edilebilir. Buna göre töz, ilineksel anlamda var olan varlıklardan üstündür ve şu fragmanda ortaya konulduğu üzere farklı türlere sahiptir.⁴⁸⁵

“Üç tür töz vardır: Biri, duyusaldır ve o ezeli-ebedi tözle, yok oluşa tabi töz olarak ikiye ayrılır... Örneğin bitkiler ve hayvanları içine alır. Diğer töz hareketsizdir. O bazı filozoflara göre tamamen bağımsız bir gerçekliktir. Bazıları onu iki gruba bölmektedirler. Bir kısmı idealar ve matematiksel şeyleri aynı şey olarak almaktadırlar. Nihayet bazı başkaları bu iki tözden ancak matematik tözlerin varlığını kabul etmektedir. Duyusal ilk iki töz, fiziğin konusudur. Çünkü onlar hareket içerirler. Hareketsiz töz ise diğer tözlerle hiçbir ortak ilkeye sahip olmadığından farklı bir bilimin konusudur.”⁴⁸⁶

Filozofa göre duyusal töz değişime tabi olan tözdür. Değişim, bu manada söz konusu tözün taşıyıcılığında ona bağlı ilineksel karşıtların bu tözdeki dönüşümüdür. Aristoteles’e göre hayvanlar, bitkiler, doğal varlıklar bu töz türüne örnektir ve bu tözün ilineklere değişimde dayanak olması, tözü özünde gerçekleştirecek yok oluşla nihayete eder. Nitekim Aristoteles, asıl anlamda varlık ve ilineksel anlamda varlık şeklindeki

⁴⁸³ David Ross, *Aristoteles*, ss. 306-307. Aristoteles, *Metafizik*, 1030b-5. H. Altunya- M. Yeşil, “*Aristoteles’in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri*”, ss. 79 -108, s. 87.

⁴⁸⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1017b-1025. Aristoteles’in töz (*ousia/substance*) kelimesini dört anlamda kullandığı söylenebilir bunlar “konu-dayanak” (*hypekeimenon, substratum-subject*), “öz” (*to ti en einai, essence*), “tümel” (*katholou, universal*) ve “cins” (*genos, genus*), bkz. H. Altunya, M. Yeşil, “*Aristoteles’in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri*”, ss.79-108, s. 87.

⁴⁸⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 1069a15-25.

⁴⁸⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1069a30-1069b.

tasnifine burada bil kuvve ve bilfiil kavramlarını da ekler.⁴⁸⁷ Buna göre duyuşal tözler, bilfiil gerçek varlıklardır ve fakat onların ilineklerindeki değışiklik ve tözölüğün bitişine neden olan yok oluş bil kuvve olarak tözde ve töze sirayet edebilir.⁴⁸⁸ Şu halde, oluşa tabi olan her töz ve ilineğın maddesi söz konusudur ve bu madde ile ilişkisi onları diğerk tözlerden ayırmaktadır. Mesela insan, Kallias ve Sokrates, tözdür ve ancak ve ancak bir insanda madde ve form birlikteliğıyle meydana gelirler. İkinci tür tözler, Ay üstü âlemdaki gökyüzü cisimleridir. Güneş, ay, yıldızlar ve gezegenler bu gruba dâhildir. Bu cisimler de duyuşal tözlerdir. İnsan tarafından duyumsanabilirler. Lakin onların tözölüğü, Ay altı âlemdaki hayvanlar ve bitkiler gibi değildir.⁴⁸⁹ Son olarak, duyuşal iki töz türünün ötesinde bir ve hareketsiz olmak üzere üçüncü bir töz vardır. Ezeli ve ebedi olan bu tözün varlığı zorunludur. Bu ilk hareket ettirici, zamandan ve hareketten bağımsız olan ve bil kuvve değil, bilfiil var olan, bütün hareketin ve varlığın imkânını mümkün kılan sebep (*aitia*) olan tözdür. O, zorunlu olarak vardır, olduğu gibi yani kendisiyle özdeş kalan, sırf iyi olan Tanrı'dır.⁴⁹⁰ Varlık, töz ve onun dayanaklığında (*substance*) varlık bulan ilinekler olarak; duyuşal doğal tözler ve gökyüzü cisimleri olarak *maddi*, zaman ve hareket içinde var olanla, bunların ötesinde ve mükemmel bir şekilde var olan Tanrı şeklinde ayrıışmaktadır. Nitekim bu sınıflama, *Metafizik*'te varlığın farklı türlerini anlamak için bilimlerin tasnif edildiğı ve önemli açıklamalarda bulunulduğı pasajla da örtüşür:⁴⁹¹

“Fizik, kendilerinde bir hareket ilkesine sahip olan varlıkları inceler. Öte yandan matematik teoretik bir bilimdir ve o değışmez, ancak bağımsız bir varlığı olmayan şeyleri inceler. O halde bağımsız ve hareketsiz varlık – tabii ilerde göstermeye çalışacağımız gibi- eğer bu tür bir töz, yani bağımsız ve hareketsiz bir töz mevcutsa- bu iki bilimden tamamen farklı bir bilimin konusudur. Ve eğer varlıklar arasında bu tür bir gerçeklik varsa burada tanrısal bir şey olacak ve ancak bu tanrısal şey, ilk ve egemen ilke olacaktır. O halde görölüyor ki üç tür teoretik bilim vardır: Fizik, matematik ve teoloji.”⁴⁹²

David Ross, Aristoteles'in bu fragmanından hareketle *fizik*, *matematik* ve *ilahiyat* yahut *metafizik* disiplinleri ayrımına dayanan üç tür varlık-bilim yahut töz bilime işaret etmektedir. Bunlardan fizik, *bağımsız bir var oluşu olan ama değışmez olmayan şeyleri* incelerken, matematik, *değışmez olan ancak bağımsız bir varlığa sahip olmayanları* ele almaktadır. Son olarak ilahiyat yahut metafizik ise *hem bağımsız bir varlığı olan hem de*

⁴⁸⁷ Ali Durusoy, “Olanak, Olasılık ve Olabilirlik” (İmkân, İhtimal ve Kuvve), *M. Ü. İlahiyat Faköltesi Dergisi*, Sayı, 27, 2004, ss. 121-134. Durusoy bu makalede Aristoteles'in varlık görüşünde ortaya koyduğı olasılık terimiyle mantıktaki önermeler arasında ortaya çıkan paralelliğı değerlendirir.

⁴⁸⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1069b-25.

⁴⁸⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1069b25. İlk gök küresi ezeldir ve hareketi tanrı tarafından alır bkz. 1072a25-30.

⁴⁹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1071b-5, 1071b20-1072a20, 1072b20-30.

⁴⁹¹ Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeler (İbn Sina Eksenli Bir Çözümleme)*, s. 100.

⁴⁹² Aristoteles, *Metafizik*, 1064a 25-1064 b5.

değişmez olan şeyleri analiz etmektedir.⁴⁹³ Nitekim fizik ve metafizik, doğrudan bağımsız varlığa sahip tözleri ve ilineklere incelerken, matematik bağımsız bir varlığı yani tözü olmayan varlıkları konu edinir. Epistemik açıdan bakılırsa, Aristoteles düşüncesinde varlık asıl ve ilineksel anlamlarda ikiye ayrılmakta; *maddilik içeren duyusal* ve *düşünsel* olan şeklinde sınıflanmaktadır. Dolayısıyla varlık, duyumsanan ve düşünülerek bilinen olmak üzere ikiye ayrılabilir. Nitekim bu genel ayırmadan sonra her iki varlık türü farklı alt kategorilerle de tasnif edilebilecektir. Bunlardan duyusal olanlar (*aistheton*) devinen, oluş ve bozuluşa tabi olan; devinimde olup öncesiz ve sonrasız olanlar şeklinde ikiye ayrılırken, düşünsel (*noeton*) olanlar; kendi başına var olanlarla, kendi başına var olmayıp var olmak için başka varlığa muhtaç olanlar (*yahut tikellerden bağımsız varlığı olmayanlar ve soyutlamayla elde edilenler*) şeklinde sınıflanmaktadır.⁴⁹⁴ Şu halde kavramların ve tümellerin bu sınıflamadaki varlıklarla ilişkisinin nasıl olduğu incelenebilir.⁴⁹⁵

Arkhe ve *değişim* problemlerine yeni bir töz teorisi ve buna dayalı duyulur-düşünülür varlık ayırımına dayanan epistemolojisi ile cevap vermeye çalışan Aristoteles, özellikle *Fizik*, *Metafizik*, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, *Gökyüzü Üzerine*⁴⁹⁶ ve *Meteoroloji* adlı eserleri başta olmak üzere söz konusu âlemlere ve bu âlemlerdeki tözlere dair çok kapsamlı analizler yapar.⁴⁹⁷ O, hem *arkhe* hem de *değişim* problemine çözüm üretmek için, tıpkı hocası Platon'un yaptığı gibi, ancak pek çok açıdan farklı olan *Ay üstü* ve *Ay altı* olmak üzere iki farklı ontik âlem anlayışı geliştirmiştir. Hemen belirtmek gerekir ki, Aristoteles'in varlık sınıflaması ontolojik bir kopuş ve farklılaşma (*separation/koriston*) anlamında değildir. Bilakis birbirini tamamlayıcı olarak aynı ontolojik düzlem içinde incelenir. Bu âlemler söz konusu bütüncüllükle kendine has öncelik-sonralık, maddi özellikler ve hareket sınıflamalarıyla, söz konusu iki ana probleme (*değişim* ve *töz*)

⁴⁹³ David Ross, *Aristoteles*, s. 83.

⁴⁹⁴ Muttalip Özcan, *Aristoteles*, s. 19.

⁴⁹⁵ Muttalip Özcan, *Aristoteles*, s. 20. Yazar burada şöyle söyler “ilineksel olanı bir kenara bırakıp sadece asıl anlamda olanları göz önüne alarak konuşacak olursak, varlık türlerinin bu şekilde belirlenmesinde ilk ölçüt yapısında madde bulundurmak ve bulundurmamaktır. Maddi olan her şey devinir buna göre de ikinci ölçüt, devimli olmak (madde içermek) devinimsiz olmaktır (düşünsel olmak, madde içermemek). Devinimle bağlantılı olarak üçüncüsü oluş ve yok oluşa tabi olmak ve tabi olmamaktır. Dördüncü ve açar (anahtar) ölçüt ise kendi başına var olabilmek ve kendi başına var olamamaktır. Aristoteles ontolojisinde asıl anlamda var olduğu söylenen herhangi bir şeyi bu ölçütlere göre iki temel varlık türünden birisine ya da bunların alt-türleri içerisinde yerleştirebiliriz.” Şu halde tümelin durumunu açıklığa kavuşturmak gerekir.

⁴⁹⁶ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, Çev. Saffet Babür, Dost Kitapevi, 1997.

⁴⁹⁷ Hüseyin Topdemir, “Aristoteles'in Doğa Felsefesinin Ortaçağdaki Yansımaları”, *Felsefe Tartışmaları*, Sayı 37, ss. 57-58, 2006, s. 57. Bkz. Hüseyin Gazi Topdemir, “Aristoteles'in Doğa-Fizik Felsefesi”, *Felsefe Dünyası*, 2004/1, Sayı 39, ss. 3-19.

çözüm üretme iddiasındadır. Bir diğer ifadeyle, *kavram nedir?* sorusuna cevap bulabilmek için, öncelikle Aristoteles düşüncesinde *varlık nedir?* sorusunu anlaşılmalıdır. Zira “Ne(ler) vardır? (*ti esti?*) ve bu var olan nedir? (*ti esti to?*) soruları felsefenin ontolojik temelleri gelişiminin anahtarlarıdır.⁴⁹⁸ Fakat fizik, matematik ve metafizik bilimleri şeklinde ayrılan varlık inceleme yöntemleri yahut disiplinlerini zikrederken, varlığın *duyumsanabilen (aistheton)* ve *düşünülebilen (noeton)* olmak bakımından ayrımı da göz önünde tutularak daha çok kavramsallaştırmaya zemin teşkil etme açısından bu iki âlem anlaşılmalıdır. Buna göre, Ay üstü ve Ay altı âlem ne tür karakteristik özelliklere sahiptir? Kavramlar bir varlığa sahip öğeler yahut *t/özler* midir yoksa asıl varlığın zihinsel kopyaları yahut soyutlamaları mıdır?

Bu sorulara cevap verebilmek için, Ay üstü ve Ay altı âlemlerin varlık değerleriyle kavramsallaştırma süreciyle olan ilişkisi temellendirilmelidir. Platon dâhil kendisinden önceki düşünürler tarafından arkhe ve değişim problemlerinin net bir çözüme kavuşturulmadığını söyleyen Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine* adlı eserinde iki farklı âlemi açık bir şekilde birbirinden ayırmaktadır. Aristoteles’e göre gökyüzü, ay, güneş, yıldızlar ve çeşitli gezegenlerden teşekkül etmektedir. Söz konusu öğelerin dışında bütün gökyüzünü çevreleyen, hareketsiz hareket ettirici Tanrı yer almaktadır.⁴⁹⁹ Bu kısa açıklama ile Aristoteles’in, Platon gibi idealar âlemi şeklinde başka bir varlık âlemi tanımadığı sonucuna doğrudan ulaşılabilir. Platon’un idealar âlemi gibi, Aristoteles’e göre gökyüzü ezeli ve ebedidir, eşsizdir, kuşatıcıdır, tamdır, tektir ve bu nedenle birden fazla olması imkânsızdır. Ayrıca gökyüzü, Ay altı âlemde olduğu gibi, her türlü bozulma (*decay*) ve değişmeden (*alteration and generation*) bağımsızdır. Fakat Platon’un idealarının aksine, gökyüzündeki cisimler, Tanrı hariç, algılanabilir ve duyumsanabilir haldedirler.⁵⁰⁰ Bir başka ifadeyle gökyüzündeki varlıklar kendi başlarına var olabilen varlıklar olarak tözdürler ancak, kesinlikle bir varlığa (*entity*) ve gerçekliğe sahip olan Ay üstü âlemin öğeleri, idealar teorisindeki gibi varlığın genel

⁴⁹⁸ Muttalip Özcan, *Aristoteles*, s. 11.

⁴⁹⁹ Aristoteles, *Fizik*, Çev. Saffet Babür, 4. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, VIII, 267b5-10.

⁵⁰⁰ Aristotle, *On the Heavens*, Tr. J. L. Stocks, Ed. Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I. 4th Printing, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1991. 1. Kitap, 279a 11, 277b27- 278a16. Bkz. Aristoteles, gökyüzünün kapsamı dışında ne bir varlık, ne bir ses, ne bir yer ve ses ne de zamanın var olabileceğini kabul etmez. Ona göre gökyüzü ve unsurları her zaman var olan ölümsüz varlıklardır ve bu yönleriyle ilahidirler. Ayrıca gökyüzünün hiçbir eksiği yoktur, hareketi sürekli ve sürekli. Döngüsel harekete sahip olduğundan tek bir başlangıç noktası ve hedefe yani amaca sahiptir. Bahsedilen bu özellikler, Ayüstü âlemin kendi içinde değişmeyen bir kurgu yahut sabite içinde, öngörülebilir bir şekilde kurgulandığı şeklinde yorumlanabilir. Bir diğer ifadeyle Ayüstü âlem, Platon’un idelerinin aksine, duyumsanabilir varlıklardır ve tümel olarak yorumlanmaya uygun değildirler

t/özünü taşıyan varlıklar olarak kabul edilmemektedir ve insan duyumsamasından da dışlanmamaktadır. Özellikle filozofun Platon eleştirisi de hatırlanırsa, Aristoteles ontolojisinde Ay üstü âlemde yer alan varlıkların kavram olarak yorumlanabilecek bir özelliğe sahip olamayacağı anlaşılabilecektir.⁵⁰¹ Nitekim gökyüzündeki duyumsanabilen bu varlıklar, Ay üstü âlemin ötesinde, bütün diğer varlıklara hareketi veren tözlerin tözü Tanrı'yla aynı ontolojik düzleme de ait değildir.⁵⁰² Aristoteles, gökyüzündeki varlıklarla Tanrı arasında, Platon'un pay alma teorisi gibi bir ilişki kurmaz. Yani o, varlığın özü, tümel tanımını veya tarifini aşkın bir noktaya taşımaz. Gökyüzü yani Ay üstü âlemin elemanlarının Tanrı'yla olan ilişkisi sadece mükemmel form ve sebep olan tanrının çekimiyle bu varlıklara hareketi bahşetmektedir. Töz açısından bakarsak, Ay üstü âlemdeki güneş, sabit yıldızlar ve gezegenler, bağlı bulundukları küreler var olan (*entity*) gerçek varlığa sahip olan öğelerdir. Onların hareketleri ve birbirlerini hareket ettirmeleri ilineklere ve sebepleridir. Görüldüğü üzere Ay üstü âlemdeki varlıklar, Aristoteles'te kavram yahut tümel olarak konumlandırılmamaktadır. Bu varlıklar, bizzat kendileri ezeli ve ebedi olan varlıklar olarak, hareketi Tanrı'dan alan ve bir nizam içinde hareketlerini sürdüren unsurlar olarak karşımızdadır. Ayrıca Ay üstü âlem Platon'un idealar âlemi gibi ontolojik bir kopuşu ve başkalaşmayı temsil etmezler. Bilakis, Tanrı'dan başlayarak Ay altı âleme kadar incek olan sebep-sonuç ilişkisinin dikey kısmını temsil eder ve ontolojik bütünlük içerir. Açıkça anlaşıldığı üzere, Ay üstü âlemde kavramların bir diğer ifadeyle tümelerin gerçek olarak var olması (*entity/being*) söz konusu değildir.⁵⁰³ Dolayısıyla, Aristoteles'in varlık görüşünde ikinci parçayı oluşturan Ay altı âlemin özelliklerinin de incelenmesiyle kavramların varlığa sahip (*entity*) öğeler olup olmadığı anlaşılabilecektir.

Platon'un idealar âlemi ve Aristoteles'in bu âlemi tümeler açısından eleştirmesi göz önüne alındığında, Ay üstü âlemin Aristoteles açısından açık ve net bir şekilde Ay altı âlem ile ontik ayrışmaya tabi tutulmaması, kavram-varlık ilişkisinin Ay altı âlemdeki neliğiyle devam etmelidir. Platon'un fenomenler âlemi olarak tasvir edip,

⁵⁰¹ Aristotle *On the Heavens*, 280a24-280a33, 282a22-282b5, 286a3-286b9, 286b10-286b11, 287b22-288a13, 288a14-288b6.

⁵⁰² Aristotle, *On the Heavens*, 289a11-289a12.

⁵⁰³ Gökyüzündeki öğelerin her biri töz/cevher olarak kurgulandığından, onların özlerine dair bir değişme yoktur. Tanrı, bu silsilenin başındaki tek değişmeden ve hareket etmeden değiştiren ve hareket ettiren tözdür. Diğerleri ise, kendilerine takdir edilen istikamette bitimsiz bir şekilde ilahi hareketi tekrar etmektedirler. Onların söz konusu hareketleri, Ayaltı âleme kadar bir düzen sağlamaktadır. Özellikle güneşin sıcaklığı, Ayaltı âlemin düzenine doğrudan etkiler. Nitekim güneşin Ayaltı âleme üzerindeki fiziki etkisi, filozofun varlık dünyasını birbirinden keskin çizgilerle bölmediğinin de bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

kavram-varlık ilişkisi açısından güvensiz gördüğü bu ontik zemin, Aristoteles'in Ay altı âlem şeklindeki sınıflamasıyla nasıl bir zemine dönüşmüştür? Daha açık bir ifadeyle kavramların tekil duyumsanan tözlerle bağlantısı nedir?

Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine* adlı kitabında Ay altı âleme dair önemli bilgiler verir.⁵⁰⁴ Bu âlemin en belirgin özelliği, dört *temel elementin olduğu* madde ve form birlikteliğiyle teşekkül eden tözler âlemi olmasıdır. Hava, su, ateş, toprak ve benzer diğer elementlerin hareketleri, varlıkların oluşumunda yer alır.⁵⁰⁵ Bir başka ifadeyle Platon'un fenomenler âlemi, Aristoteles'in maddi âlemi olarak, gerçek varlıkların var olduğu bir âlemdir. Nitekim Aristoteles'e göre duyumsanan âlemdeki her varlık, maddi olan her şey ancak bir formla birlikte var olabilir. Filozofa göre Ay altı âlemin araştırılması demek, yani buradaki tözlerin varlığa gelen (*coming into being*) ve var olma yetisini kaybedenlerin (*passing away*) araştırılması demektir. Bu âlemdeki tözlerin anlaşılması demek, oluşun (*flux*) sebeplerinin (*cause/aitia*) anlaşılmasından başlayarak unsurların tanımlarının yapılması ve bu süreçlerin doğa (*nature*) tarafından benzer bütün diğer ögelere uygulanması demektir. Bir başka ifadeyle Platon'un idealar âlemine layık gördüğü tözler, filozofa göre hem Ay üstünde hem de Ay altında mevcuttur ve fakat Aristoteles fenomenlerin değişim ve başkalaşımının neden olduğu özsüzlük sorununu Ay altı âlem için kabul etmez. Platon oluş ve bozuluş incelemesini sadece onun konusuna ve şeylerde meydana gelen biçimine yöneltmiş ve araştırmasını sadece elementler düzeyinde ve basit şekilde kurgulayabilmiştir.⁵⁰⁶ Oysa Aristoteles Ay altı âlemdeki oluşu ve bozuluşu detaylandırarak şöyle inceler:

“Gerçekten de mutlak oluş ve bozuluş vardır, bileşme ve ayrılmadan dolayı değil, bu şeyin bütünü başka bir şeye dönüştüğünde vardır. Fakat bileşme ve ayrılmadan dolayı değil bu şeyin bütünü başka bir şeye dönüştüğünde vardır. Ancak bu filozoflar düşünürler ki bu özellikle değişme başkalaşmadır, gerçekte bir fark bulunurken,[değişme]nin konusu içinde gerçekte biçime ve maddeye göre olan şeyi ayırt etmek gerekir. Ne zaman değişim bu oluşturuca faktörlerde olur, bu oluş bozuluş olacaktır. Fakat ne zaman bu niteliklerinde ve ilinekle olur, bu bir başkalaşma olacaktır.”⁵⁰⁷

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Aristoteles, Herakleitos'un değişim anlayışı temelinde başlayıp, Sofistlerin varlığı ve bilgiyi inkâr etmeleriyle devam eden, Platon tarafından çözümlenmek istenirken, özlerin idealara layık görülmesiyle sonuçlanan ve konumuz

⁵⁰⁴ Aristotle, *On the Heavens*, 297a8-297b13, 296b6-296b24. Filozofa göre Ayaltı âlem de, diğer âlemin bir parçası olarak, küreseldir (sferiktir). Ancak yeryüzü, yıldızlara nazaran daha küçük bir haldedir. Öte yandan yeryüzü âlemin merkezini teşkil etmektedir ve göksel öğelerin aksine hareketli değil, sabittir. Ayrıca yeryüzünün tüm varlık görüşünde merkezden farklı bir yerde olması da imkânsızdır.

⁵⁰⁵ Aristotle, *Meteorology*, Tr. E. W. Webster, Ed. Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I, 4th Printing, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1991, 339a11-339a33.

⁵⁰⁶ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, Çev. Celal Gürbüz, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990, 315a-30.

⁵⁰⁷ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, 137a20-25.

açısından tümellerin idealar olup olmama tartışmasını doğuran *değişim problemi*, Ay altı âlemde madde ve form birlikteliğinde yeniden çözümleyeceği ve yapılandıracağı bir töz ve ilinek teorisiyle aşmaya çalışır. Filozofa göre değişim, töz ve ilinekler, yani idealara atfedilen varlığın özü ve maddiyatın içinde seyreden değişimin konusu olan ilinekler yaklaşımıyla çözümlenir. Tabii ki bu süreç, bilimsel bilginin değişmez ontik temeliyle alakalıdır. Kavramlar açısından bakıldığında bu yaklaşım, tümel kavramın bütün değişime rağmen hala bilime katkı sağlayabilecek varlık temelinin değişim problemi karşısında yeniden yorumlanması olarak anlaşılabilir. Aristoteles, değişimi doğal bir şekilde varlığa gelen ve yok olanların hallerini inceleyerek başlar. O, doğadaki yani Ay altı âlemdeki varlığa geliş, değişme ve yok oluşun her zaman sürekli şekilde devam ettiği ve bunun sebebinin Ay altı âlemin maddi doğasından kaynaklandığı sonucuna ulaşır.⁵⁰⁸ Ay altı âlemdeki töz için madde ve form birlikteliğini zorunlu gördüğünden ve bunu töz olarak isimlendirdiğinden filozof, değişimi tözsel ve ilineksel olarak ayırarak; ilineksel değişimi karşıtların ve zıtların yer değişimi, tözsel değişimi de oluş ve yok oluş olarak nitelendirir. Böylece Platon'un güvenilmez gördüğü duyumsanan âleme, ontolojik ve epistemik bir dayanak oluşturmaya çalışır. Salt maddenin ve salt formun tözü kurgulayamayacağını tartıştıktan sonra, töz ve ilinekleri birbirinden ayırarak, salt tözü en uygun şekilde madde+form birlikteliğine ikame eder.⁵⁰⁹ Töz sorununu bir anlamda mahiyet sorunuyla birlikte tartışan Aristoteles, mahiyet ve tanımın mutlak anlamda ancak tözlere ait olabileceğini söyleyerek, madde+form birlikteliğindeki tözü, mahiyet ve tanım sahibi olarak kurgular.⁵¹⁰ Filozofa

⁵⁰⁸ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, 318a10, 318a 15.

⁵⁰⁹ Aristotle, *On Generation and Corruption*, 319b3-319b7, Tr. H. H. Joachim, Ed. Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I, 4th Printing, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1991, 319a17-319a28, Aristoteles burada, tözün varlığa gelişi ve sürekli oluşumunun dayanağı olduğunu açıktan tekrar söyler. Maddi âlemdeki değişimin var olanda ya ilintisel ya da özsel olarak vuku bulduğunu vurgular. Söz konusu maddedeki değişimin farklı anlamlarına işaret eder, bunların var olma ve yok olma gibi temel değişimler ile büyüme, küçülme, artma ve eksilme gibi niteliksel ve niceliksel değişimler olduğunu belirtir.

⁵¹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1030b-5 vd., David Ross, *Aristoteles*, ss. 306-310. Aristoteles, *Metafizik*, 1031b-10. Aristoteles şöyle der: “ ‘özleri gereği var olan varlıklar’ (*êtres pour soi*) diye adlandırılan varlıklara gelince, acaba onların tözlerinin, mahiyetleri ile özdeşliği zorunlu mudur? Örneğin başka hiçbir tözün, başka hiçbir gerçekliğin kendilerinden önce gelmediği tözleri (bazı filozoflara göre *İdealar* bu türden sözlerdir) ele alalım: Gerçekten eğer kendinde İyi'nin mahiyeti, kendinde İyi'den; kendinden Hayvan'ın mahiyeti, kendinde Hayvan'dan; kendinde Varlık'ın mahiyeti, Kendinde Varlık'tan farklı ise, birinci olarak, bu saydıklarımızın dışında başka tözler, başka gerçeklikler ve başka idealar olacak; ikinci olarak da mahiyet töz olduğuna göre bu tözler, onlardan önce gelecektir. Eğer böylece *İdeaları* mahiyetlerinden ayırırsak a) artık *İdeaların* bilimi olmayacak b) onların mahiyetleri artık varlıklar olmayacaktır. (“Ayrılık”dan, kendinde İyi'nin artık kendinde İyi'nin mahiyetine sahip olmaması ve kendinde İyi'nin mahiyetinin artık kendinde İyi'nin içinde bulunmamasını kast ediyorum) çünkü a) her varlığı ancak bu varlığın mahiyetini bildiğimizde biliriz, b) öte yandan bütün geri kalan idealarla ilgili olarak kendinde İyi ile ilgili olan şey söz konusudur: Dolayısıyla eğer İyi'nin mahiyeti İyi değilse, Varlık'ın mahiyeti de varlık değil, Bir olan'ın mahiyeti de bir değildir. Şimdi mahiyet ya bütün *İdealarla*

göre bir şeyin mesela maddi bir öznenin varlığa gelebilmesi için onu var eden ayrımların bir varlığa işaret etmesi gerektiğini düşünür ve onun ne derece töz olmaya yakınsa o derece varlık statüsü kazandığını belirtir. Ancak, töz olmak için yeterli bir halde değilse, işte bu durumda orada yokluk söz konusudur.⁵¹¹ Maddi âlemdeki tözler ve onların değişimleri maddeyle alakalı olduğundan, yokluk da maddenin durumuna göre şekil almaktadır.⁵¹² Özellikle töz ve ilinek tasnifine dayalı yaklaşımından dolayı Aristoteles, gerçekten var olmayı tözlere; koşullu var olmayı ilinelere atfeder. Yani ilinekler, ancak tözlere göre “*herhangi bir şey olmak*” manasında bir varlıktır.⁵¹³ İlk değişim, ilineklerdeki değişimdir. İlineklere gerçekleşen değişim büyüme, küçülme artma, eksilme, genişleme, daralma gibi durumlardır.⁵¹⁴ Lakin tözlerin bizzat kendileri yok olduğunda, asıl anlamda yok oluş gerçekleşmektedir. Ay altı âlemde değişimin özellikle en temel unsuru öznedir, oluş ve bozuşun sürekli devam ettiği maddiliğin bir nevi kabıdır.⁵¹⁵

“Bu düşüncelerden sonra kaydedelim ki ne madde, ne de form varlığa gelmemişlerdir. Bunlarla yakın maddeyi ve yakın formu kastediyorum. Çünkü değişen her şey, bir şey tarafından bir şey olmaya doğru değişen bir şeydir. Değişimin kendisi tarafından meydana getirildiği şey, yakın hareket ettiricidir. Değişen şey, maddedir. Maddenin, kendisi olmaya doğru değiştiği şey, formdur. O halde eğer sadece tunç küre değil, yuvarlak şekil veya tunç da varlığa getirilmiş olsaydı, sonsuza gidilirdi. Bundan dolayı durmak gerekir.”⁵¹⁶

Peki, madde nedir ve nasıl anlaşılmalıdır? Platon’un ideaları gibi, madde özü farklı olan bir ontik varlıklardan mı şekil alırlar? Bu durum açıkça Aristoteles’e göre mümkün değildir.⁵¹⁷ Zira Maddenin kendisi Aristoteles’e göre ezelidir. Oluş ve bozuluşun sadece

ilgili, olarak şeyin aynıdır veya onların hiçbirisi ile ilgili olarak şeyin aynı değildir. O halde eğer Varlık’ın mahiyeti Varlık değilse, geri kalan bütün İdeal mahiyetlerin durumu da aynı olacaktır.”

⁵¹¹ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, 318b-15. Bu konuya örnek olarak sıcaklık ve soğukluğu vermektedir. Mesela sıcaklık olumlu bir biçim iken, soğuk ise sıcaklığın yoksunluğundan dolayı bir yokluk halindedir Söz konusu tamlik ve bir tamlikten yoksunluk, yokluk kavramını potansiyel ve görelî olarak tanımlamaya yetmektedir.

⁵¹² Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, 139a.

⁵¹³ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, 319a 10. Aristoteles’e göre tözlerin karşıtı yoktur. Ancak onlara ilişkin ilintilerin karşıtları söz konusu vardır. Sürekli oluş maddilik ve onun kendisine benzer şekilde mükemmel düzende yaratan tanrı sayesinde ebedî olarak devam ederken, tözler ancak karşıt ilinekleriyle değişmekte, başkalaşmaktadır. Tözlerdeki karşıt hallerin birinin varlığı diğerinin yokluğudur. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, 319a 20-25. Mutlak yokluk hakkında bkz. Aristoteles, age. 316a 35-317b-5, 317b10-15.

⁵¹⁴ Aristotle *On Generation and Corruption*, 314a-314a6. Bkz. Aristoteles, değişim problemini özellikle Ayaltı âlemde çözmek için töz ve onun ilinekleri teorisinden faydalanır. Mesela insan için, sağlıklı olmak ve hasta olmak durumları iki karşıt hallerdir ve insanoğlu genellikle bu iki halden birinde bulunmak zorundadır. Aksi halde özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkelerine aykırı bir iddia ortaya çıkar. Tıpkı bu gibi, bütün tözlerin niceliksel ve niteliksel değişimleri söz konusudur. Söz gelimi, karşıttan karşıta değişme artma ve eksilme iken, özelliklerin ve niteliklerin değişmesi başkalaşma olarak isimlendirilmekte; öte yandan bir özelliğin yahut genel olarak kullanılmış bir ilinek olan sınırlardan başka bir şey mevcut olmayacak derecede ortadan kalkar ya da değişirse Aristoteles’e göre bu durum oluş veya bozuluş adı alacaktır. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, 319b-320a5.

⁵¹⁵ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, 320a5.

⁵¹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1070a.

⁵¹⁷ Aristotle, *On Generation and Corruption*, 317a33- 317b6 ve 317b7-317b12. Görüldüğü üzere yaratmanın başında Tanrı vardır. Fakat bu yaratma Platon’da olduğu gibi idealardan pay almayla açıklanamaz. Zira Tanrı en

dört elementten oluştuğunu düşünen filozoflar bu nedenle hata etmişlerdir. Çünkü her ne kadar Aristoteles dört temel elementi kabul etse de, karşıt olarak onların tözsel biçimde birbirlerine dönüşmelerini kabul etmemektedir.⁵¹⁸ Görüldüğü üzere Ay altı âlemdeki unsurlar madde (*hyle*) ve formdan meydana gelmektedir. Madde bizzatıhi ezelidir. Ancak duyulur âlemde hiçbir zaman form olmadan varlık bulamaz. Diğer bir ifadeyle, algıladığımız bu dünyada formsuz bir madde görmek mümkün değildir. Öte yandan salt form da bu dünyada varlık bulamaz. Onun var olabilmesi için mutlaka bir maddeyle birleşmesi gereklidir. Aristoteles'e göre maddeye farklı zamanlarda ve mekânlarda uygulanan form sayesinde, benzer cisimler ve onlarda tezahür eden benzer nitelikler söz konusudur. Yani Ay altı âlem maddenin formla birlikte var olduğu âlemdir. Burada tözler ve onların ilinekleri vardır. Kavramsallaştırmanın töz ve ilinekler üzerinden yapılan kategorilere dayandığı düşünüldüğünde, ne Ay üstü âlemde ne de Ay altı âlemde salt kavramlar birer varlık (*entity*) olarak karşımızda değildir.⁵¹⁹ Şu halde varlık-kavram ilişkisini töz ve tümel (*katholou*) üzerinden daha net incelemek gerekmektedir.

Aristoteles'e göre bu ilişki nasıl kurulabilir? Kavramlar, Aristoteles'e göre bir varlık (Ay altı ve Ay üstü) türü olarak kabul edilmemektedir. Platon'un idealar ve fenomenler ayrımı, Aristoteles'in Ay üstü ve Ay altı ayrımından çok farklıdır. Aristoteles kendi ontolojik sınıflamasında varlık kategorilerini birbirinden koparmamakta, onları Tanrı'dan başlayarak maddeye kadar sebepler açısından birbirini etkiler kabul etmekte ve bütüncül olarak incelemektedir. Dolayısıyla kavramlar/tümel bir varlık (*entity*) olamazlar:

mükemmel tözdür ve en yetkin nedendir. Dolayısıyla Ayaltı âlemdeki varlığa gelme, oluş ve bozuluş ancak ve ancak bu yetkin nedenden hareketle açıklanmalıdır. Filozofa göre maddenin kendisi ezelidir. Madde form mükemmelliğiyle birleştiğinde tözler meydana gelir. Tözler ise, karşıt haller ve ilineksel değişimler üzerinden oluşa tabi olmaktadır. Zamana bağlı akış ise, Tanrı'dan kaynağını alır ve ilk kürelerden başlayan ilahi hareket sayesinde sonsuz bir şekilde Ayaltı âlemi de etkiler. Yani filozof varlığa geliş ve yok oluşu maddi ve formel sebeplere bağlarken, tözün etkilenimleri ve ilineklerine dair değişmeyi (*alteration*) başkalaşma olarak kabul eder. Bir diğer ifadeyle, var olanlar bir şeyden bir şeye doğru dönüşmektedir. Mesela insan sağlıklı iken, hasta olabilir yahut tam tersi hastayken iyi olabilir. Bu nedenle Aristoteles'e göre nitelikler, tözlere ilişkin ilineklerdir. Nitelikler, tözler olmadan var olamazlar ve onların tözler olmadan var olmaları ancak tümel şekilde soyutlanmış olarak zihinde mümkündür.

⁵¹⁸ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, 322b, 322b-20, 329a, 329a15, 328b. Aristoteles şöyle der: “Tanrı, başka bir şekilde, bu yüzden evrenin mükemmelliğini gerçekleştirdi: bu kesintisiz oluşu yaratarak olur, çünkü böylece ard arada geliş var oluşa daha kesin garanti sağlayabilir, sonsuz varlığa fazla benzemesi yüzünden oluş, kendisini her zaman yeniler” Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, 336b-30.

⁵¹⁹ R. D. Sykes. “Form in Aristotle: Universal or Particular?”, Published by: Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy, *Philosophy*, Vol. 50, No. 193 (Jul., 1975), pp. 311-331, s. 318. Tümel töz ilişkisini inceleyen Sykes, hiç bir tözün tümel olmadığını, bir şeyin tözünün onun formu olduğunu, hiç bir tümelin doğrudan tekil bir şeyin formu olmadığını ve bir tekil şeyin formunun tekil olduğunu belirtir.

“Nasıl ki töz, özne, mahiyet ve ikisinden meydana gelen şey anlamına gelirse, aynı zamanda tümel anlamına da gelir. Bu anlamlardan ikisini, yani mahiyetle özneyi daha önce inceledik ve öznenin iki anlama, yani niteliklerin taşıyıcısı olan bireysel varlık (örnek hayvan) veya bilfiil gerçekliğin taşıyıcısı olan madde anlamına geldiğini söyledik. ... Çünkü hangisi olursa olsun, *tümel bir ögenin töz olması imkânsız görünmektedir*. Birinci olarak, bir bireyin tözü, ona has olan ve bir başkasına ait olmayan tözdür. *Oysa tümel, bunun tersine, ortak olan şeydir*; çünkü doğal olarak *birden fazla varlığa ait olan şeye, tümel* denir. O halde tümel, neyin tözü olacaktır? Onun ya kendilerine yüklendiği bütün varlıkların tözü olması veya hiçbirinin tözü olmaması gerekir. Ne var ki onların hepsinin tözü olması mümkün değildir; eğer tek bir varlığın tözü olursa, o zaman da bu varlık aynı zaman bütün diğerleri olacaktır; çünkü tözleri bir olan, başka deyişle mahiyetleri bir olan varlıklar bir ve aynı varlıklardır.”⁵²⁰

Buradan da anlaşılacağı üzere Aristoteles, açıkça *tümelin, töz (birincil töz)* olamayacağını ortaya koyar. Esasen töz, bir öznenin yüklemi olmayan şey anlamına gelirken, tümel, her zaman bir öznenin yüklemidir.⁵²¹ Söz gelimi Sokrates’in tözü Sokrates’tir ve ona başka bir töz atfetmek imkânsızdır. Aristoteles bunu “... *Varlıklarda tümeller olarak var olan hiçbir şeyin töz olmadığını göstermektedir. Ortak yüklemelerden hiçbirinin bireysel bir varlık anlamına gelmeyip, sadece şeyin bir niteliği anlamına gelmesi de bunun diğer bir kanıtıdır.*”⁵²² şeklinde ifade eder. Nitekim onun *Önerme* kitabında tam olarak bu konuyu açıklamak için *tabiatı birçok konular hakkında tasdik edilmiş olana bütüncül (tümel)* böyle *olmayana da tekil (tekil)* kabul edilerek, bir kişi olan Kallias’ı tekil bir töz, tek tek her bir insanın ait olduğu geneli de tümel kabul eder.⁵²³ Dolayısıyla *hiçbir tümel töz değildir, tözlerden meydana gelen hiçbir töz de var değildir.*⁵²⁴ Şu halde tümeller, tekillerden bağımsız var olamazlar. Yani ancak tekilleri yoluyla tümellere ulaşılabilir. Nitekim Aristoteles, “... *Bizim birey diye adlandırdığımız, sayı bakımından bir olan, tümel diye adlandırdığımız da bütün bireylere yüklenen şeyden başkası değildir*”⁵²⁵ diyerek bunu teyit eder. Bir şeyin tözü, doğrudan o şeye özgüyken, tümel pek çok tekile ortaklık yönüyle bağlıdır. Töz ayrı başına var olabilirken, tümel ayrı başına var olamaz. Töz ayrıca, bir konunun yüklemi olamazken, tümel bir konunun yüklemi olabilir. Yani töz, ‘bu’ belirteç zamiriyle işaret edilebilirken, tümel bu gibi (*as such*) ifadesiyle göreceli olarak işaret edilebilir.⁵²⁶

Şu halde, töz-tümel ilişkisi oldukça açıktır.⁵²⁷ Tümeller, tekil tözler olmadan var olamazlar. Dolayısıyla, tümeller bir tasnif ve sınıf olarak aynı türe ait bireylerin

⁵²⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1038b-15.

⁵²¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1038b15-20.

⁵²² Aristoteles, *Metafizik*, 1038b-30-35.

⁵²³ Aristoteles, *Önerme*, s.11.

⁵²⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1041a-5.

⁵²⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 999b30-1000a.

⁵²⁶ R. D. Sykes, “*Form in Aristotle: Universal or Particular?*”, s. 318.

⁵²⁷ James H. Leshner, “*Aristotle on Form, Substance, and Universals: A Dilemma*”, ss. 169-178. Leshner, *Metafizik Z* kitabında ortaya çıkan; a) hiçbir tümel töz olamaz b) form tümeldir c) form en doğru anlamda tözdür şeklinde formüle ettiği töz-tümel (substance-universal) tartışmasını detaylıca ele alır. Nihai anlamda her üç önermenin de

tamamını kapsayacak şekilde, ancak ve ancak aynı türün bütün üyeleri tarafından elde edilecektir. Akkanat'ın ifadesiyle Aristoteles'in tümelleri, *tekillere yüklem olabilen, doğası gereği pek çok tekile yüklenen, her bir tekilde bir ve aynı anlamda olan ve pek çok tekilde genel olarak var olan*dir.⁵²⁸ Son tahlilde kavramların/tümellerin tözle ilişkisi yahut varlık değeri Aristoteles'e göre kendi başına var olmayan ancak var olmak için başka varlığa (tekillere/tözlere) muhtaç olanlar *yahut tikellerden bağımsız varlığı olmayanlar ve soyutlamayla elde edilenler* olarak anlaşılmalıdır.⁵²⁹ Peki, Aristoteles tekil tözlerden hareketle tümele nasıl ulaşmaktadır yahut kavramsallaştırmayı nasıl başlatmaktadır?⁵³⁰

2.2.2 Varlığın Kavramsallaştırılması ve Tümel Kavramlar

T/öz düşüncesi üzerinden kısaca değerlendirmesini yaptığımız Aristotelesçi varlık görüşü, kavramların özellikle tümelin herhangi bir t/öz türü olmadığını, ne de ilineksel anlamda töze ilişkin bir ilinti de olamayacağını ortaya koymuştu. Dahası Aristoteles'e göre bir tümel kavram, tekillere olmadan var olmaz. Şu halde, birinci bölümde de işaret ettiğimiz *ta katholou* terimiyle filozofun bahsetmiş olduğu tümel nasıl elde edilmektedir? Yine birinci bölümde kısaca değinildiği üzere, Aristoteles'e göre *ta katholou* bir tür soyutlamanın (*abstraction*) sonucunda elde edilmektedir. Zihin, tekil tecrübelerden hareketle nasıl soyutlama ve işlem evresinden geçerek tümele ulaşmaktadır? Bu soruya geçmeden evvel, Aristoteles'in varlığın kavramsallaştırılmasına yaklaşımını daha iyi anlamamızı sağlayacak Platon eleştirisinin yeniden hatırlanması gerekmektedir.

Hatırlanacağı üzere Platon'un bilgi (*episteme*) teorisi, Aristoteles'e göre ruhta içkin olan bilgilerin (*innate/doğuştan-unconscious-unutulmuş*) yeniden hatırlanması (*anemnesis-recollection*) ile elde edilmektedir. Platon'a göre ruh, bedene bürünmeden önce hakikatleri seyretmiş, lakin bedene büründükten sonra onları unutmuştur.⁵³¹ Aristoteles bu düşünceye *Ruh Üzerine* adlı eserinde, zihnin doğuştan hiçbir şey

savunulamaz olduğunu ortaya koymaya çalışarak, formun töz olarak anlaşılması durumunda, *Metafizik Z* ve *E* kitaplarında Platon'a yönelttiği eleştiriler yani ideaların töz olması eleştirisiyle çelişeceğini belirtir.

⁵²⁸ Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller (ibn Sina Ekseni bir Çözümleme)*, ss. 87-89.

⁵²⁹ Muttalip Özcan, *Aristoteles*, s. 19.

⁵³⁰ Aristotle, *On Generation and Corruption*, 317b15-317b17. Ayaltı âlemde var olanlar, varlığa gelmeden önce henüz bir niteliğe sahip değildir. Ancak bir kere var olmuşsalar, her nasılsa öyle var olurlar. Aristoteles, bu tür varlıkların, var olmadan önce, var olmaya potansiyel olarak açık olduklarını ancak henüz aktüelleşmediklerini belirtir. Potansiyellik ve aktüellik, var olmanın iki yönünü temsil eder

⁵³¹ Platon, *Devlet*, 621 vd.

getirmediği düşüncesiyle karşı çıkmaktadır: “Güç halinde zekânın, entelekhēia halinde yazılı hiçbir şeyin bulunmadığı bir tablet gibi olması zorunludur.”⁵³² Buna göre Aristoteles düşüncesinde zihin boş bir haldedir.⁵³³ Dolayısıyla, tözlerden bağımsız varlığı olmayan tümellerin ve kavramların oluşumu için filozof, duyu verilerinden başlayarak tümevarım (*epagoge*) yoluyla aklın (*nous*) elde ettiği tekil tecrübeleri, bir tür zihinsel işlem ve sezgi (*intuition*) yoluyla genellemeye doğru gidecek bir alternatif önerir.

Kanaatimizce, Aristoteles’in eserleri incelendiğinde, bu sürecin yani tekilden tümele geçişin en net olduğu yerlerden birisi olan ve *katholou* kelimesini de içeren pasajı bu konuda oldukça isabetli bir başlangıç olabilir. *İkinci Analitikler*’in ikinci kitabının son başlığında yer alan bu pasajda filozof, ispat ile ispatçı bilimin temelini oluşturan temel ilkelere (*protas archas*⁵³⁴) dair bir analiz yapar. Aristoteles burada kıyasın ve ispata dayalı epistemolojinin temelindeki ilk ilkeleri (*immediate/amesous*⁵³⁵) araştırır.⁵³⁶ Buradaki pasaja göre her ne kadar doğru bilgi kıyas ve ispata dayalı olsa da, onların temelinde yer alan temel ilkeler filozofa göre kendileri ispat edilmeden, apaçık bir şekilde kavranarak kabul edilen ilkelerdir ve bu yönleriyle kesinlikle ispata ihtiyaç duymamaktadırlar. Bu temel ilkeler, Platon’da olduğu gibi doğuştan gelmemiştir. Temel ilkelerin kökeni hakkında yeni bir yol arayan filozof, bu ilkelerin ne doğuştan geldiğini ne de bizim onları zaten bildiğimizi kabul etmeyerek, onları bir tür *bilebilme gücümüzle* (*duyum gücü, sense perception- faculty/dunamis*⁵³⁷) elde ettiğimizi savunur. Filozofa göre bu gücümüz duyularımız ve algılarımızla başlar. Duyu ve algıları sayesinde insan dış dünyaya dair verileri, tekilleri, töz ve ilineklerin verilerini endüksiyon metoduyla (*epagoge-induction*) elde eder.⁵³⁸ Bu ikisiyle elde ettiğimiz veriler de hafızada depolanır. Aristoteles’e göre bütün hayvanlar duyu ve algı verilerine sahiptir ancak çok

⁵³² Aristoteles, *Ruh üzerine*, 429b31-430a.

⁵³³ Aristoteles, *Metafizik*, 993a-5. Ruhta içkin bilginin var olmasını ve bizim onu bilemememizi Aristoteles en hafif ifadeyle tuhaf bularak Platon’u eleştirir.

⁵³⁴ C. Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, s. 89.

⁵³⁵ C. Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, s. 89.

⁵³⁶ Aristotle, *Posterior Analytics*, Tr. Jonathan Barnes, Ed. Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1991, 2. Kitap, bölüm 19 tamamen bu meseleyi incelemektedir. Bu ilkelerin araştırılma süreciyle ilgili detaylı açıklamalar için bkz. Mehmet Ali Sarı, “Aristoteles’te İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine”, *Kaygı*, Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, Sayı 16, 2011, ss. 123-131.

⁵³⁷ C. Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, s. 89.

⁵³⁸ Aristoteles, *Nikamakhos’a Etik*, 11098a20-1098b-10. Burada filozof ilkelerin bazılarının tümevarımla, bazılarının duyumla, diğer bazılarının (ahlaki konular) alışkanlığın bir türüyle kazanıldığını belirtir. Bilimin ilkeleri ise tümevarımla elde olunur.

azı duyu verilerini duyumsanan varlıklar olmadan da hafızada biriktirebilmektedir.⁵³⁹ Tabi ki bu hayvanlar arasında insan sadece kavramsal düşünceye sahip kabul edilmektedir. Kendi deyimiyle “*duyumdan sonra, ruhta duyulabilir izlenimi (pathemata) muhafaza*”⁵⁴⁰ edebilen hayvanların, bunu yapamayanlardan farkı, bu süreçte elde edilen verileri pek çok defa tekrarlamasıdır. Tekrarın çok olmasıyla ruhta izlenim bırakan algılar hatıralara oradan da tek bir tecrübeye dönüşür. Yani algılamadaki çokluk, çokça tekrar ederek hatıralar halini alır sonrasında hafızada depolanırlar. Bundan sonra hafıza, bu verileri sürekli tekrar etmek suretiyle bütüncül bir tecrübeye dönüştürür. Bütüncül ve *katholou*, yani tümel, işte tam olarak bu pasajda şöyle açıklanır:

“Bu suretledir ki duyumdan bizim hatıra adını verdiğimiz şey gelir ve bir şeyin birçok defalar tekrarlanan hatırasından tecrübe bir tek tecrübeyi teşkil eder. Şimdi de tecrübeden (*yani çokluk dışında ve bütün hususi konularda tek ve özdeş olarak bulunan, bir birlik olarak, ruhta tamamıyla sükûnet halindeki bütüncülden*) sanatın ve ilmin, oluşla ilgili olmasıyla sanatın, varlıkla ilgili olmasıyla ilmin ilkesi gelir.”⁵⁴¹

Görüldüğü üzere filozof epistemolojisinin temeline duyu ve algı verilerini yerleştirmektedir. Bu veriler sadece tekrardan hareketle ruhta bir etkilenim yaratır. Çünkü tekrar yahut deneyim, hafıza verilerini yani ruhtaki etkilenimin tekleşmesini (*bütüncül*) sağlamaktadır.⁵⁴² Tekil olan duyu ve algı verileri, aynı türe dair örneklerle çoğaldıkça, o türün tümeline işaret edecek, ruhta sabit kalıp değişmeyen ilk bütüncül (*tümel*) bilgiyi oluşturmaktadır. *Ruhun izlenimlerinin* takibi, Aristoteles düşüncesinde bilimin ilkelerini açıklamakta kullanılmaktadır. İlk ilkelerin oluşması, yani duyu ve algı verileriyle başlayan süreç *hafıza, tekrar, deney* süreçlerinden geçerek tümevarım yoluyla tümele ulaşmaktadır. Yani Aristoteles’e göre, kavramsal düşünce açısından bakıldığında varlığın kavramsallaştırılması, tıpkı bilimin temel ilkeleri yahut postulatlarının elde edilmesinde olduğu gibi, tecrübeden doğmaktadır. Lakin duyu ve tecrübe varlığın kavramlaştırılmasında tek başına yeterli değildir. Platon’un doğuştan gelen bilgi teorisine (*anemnesis*) itiraz eden Aristoteles, kendi felsefesinde doğuştan gelen bir kavram ve ilkeye (*innate*) yer vermediği epistemolojisinde, temel prensipleri insan aklıyla (*nous/intuition*) doğanın ilişkisinden, duyum ve tecrübeden hareketle ve

⁵³⁹ C. Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, s. 90. “*Dunamin sumphuton kritikên*” ifadesini Helmig, duyum ve algı gücüne sahip hayvanlardan çok azının eşyayı ayırt edebildiğini ve onlar hakkında yargı sahibi olabildiği şeklinde yorumlar.

⁵⁴⁰ M. Weitz, *Theories of Concepts*, s. 19.

⁵⁴¹ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, II. Bölüm 19. Başlık ss.134- 136. Aristoteles, *Posterior Analytics*, II, 19, 99b20 sonuna kadar.

⁵⁴² Aristoteles, *Posterior Analytics*, II, 19, 100a3 -100a10.

akli işlemlerle temellendirmektedir. Nitekim bu yaklaşımda tümel, bir önceki başlıkta tözle olan ilişkisinin analizinde elde edilen sonuçlarla uyumlu bir teoride temellendirilmektedir. Tam olarak *tümel* yani *katholou* da bilimsel ilkelerin elde edilmiş yönteminin açıklandığı bu pasajın devamında şöyle açıklanır:

“Nevi yönünden farklılaşmamış şeylerden biri ruhta durduğu zaman, bir ilk bütüncül bilgi (*katholou*) ile karşılaşılır; çünkü algı fiilinin konusu fert ise de, duyum bütüncüle (universal) taalluk eder: Söz gelimi, bu insandır, insan Kallias değildir. Sonra bu ilk bütüncül bilgiler arasında da, ruhta bölünemez ve gerçekten bütüncül olan bilgiler duruncaya kadar, yeni bir duraklama husule gelir. Böylece, filan hayvan nevi hayvan cinsine doğru bir merhaledir, bu son bilginin kendisi de daha yüce bir bilgiye doğru bir merhaledir.”⁵⁴³

Açıkça görüldüğü üzere algılar tekil varlıkların tecrübelerini duyumsar. İşte bu tekil algı tecrübesi zamanla tekrarlanmakta, ruhta izlenimler bırakmakta, bu izlenimler hatıralara dönüşmekte ve sonrasında o tekilin türüne dair bir genel hale ulaşmaktadır. Kavramsallaştırma bu sayede, tekil ve tikelden yükselerek, ruhta değişmez ve sabit olan, bütüncüle ulaşarak tümelleşmektedir. Çünkü Aristoteles’e göre “*çünkü parça/tekil verilince (ruh) o parça aracılığıyla bir biçimde tümeli bilir.*”⁵⁴⁴ Ayrıca, yine aynı pasajda görüldüğü üzere, algılar tekilden tümele doğru yükseldikçe, epistemik açıdan da daha yüksek bir bilgiye doğru dönüşmektedir. Şu halde var olanların kavramsallaştırılması, her şeyden önce duyumsama ve soyutlama sayesinde mümkündür. Weitz, Aristoteles’in *İkinci Analitikler*’indeki bu fragmanında geçen *to katholou* kelimesini *genel kavram* ya da *tümel* olarak yorumlamayı, tekillerden hareketle soyutlama yöntemiyle tümele ulaşma fikrine mesafelidir. Ona göre bir adam olan Kallias’ı, yani tekili görmek, zorunlu olarak onun genel insan kavramını tekil olarak taşıdığını kabul etmek olarak yorumlanmalıdır. Zira tümeler hakkında konuşmak, tek bir kavram olarak tümel fikrini konuşmayı gerektirir. Bu nedenle Kallias’ı görmek, algı (*perception*) esnasında tekilin kendinde tümeli yansıttığını görmek (*ton katholou*) demektir. Yani bir insan görmek, tümel bir kavram olan insanlık kavramına uygun olan bir örneği görmekle aynı şey olmalıdır.⁵⁴⁵ Buradan hareketle, tümel duyumlardan hareketle elde edilmelidir ve fakat burada akıl (*nous*) zihinsel işlemlere dayanan bir tür sezgi (*intuition*) yoluyla tümeli elde edebilir. Yani salt duyumlamaya dayalı tümel söz konusu değildir çünkü tümel duyumsanan bir şey değildir:

⁵⁴³ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, II. Kitap, 19. Bölüm ss. 135-136.

⁵⁴⁴ Aristoteles, *Fizik*, 7. Kitap, 247b-5.

⁵⁴⁵ M. Weitz, *Theories of Concepts*, ss. 21-22.

“Duyumlama için fiili meydana getiren etkenler dışarıdadır: Örneğin, bunlar görülebilir, ses veren şeyler ve geri kalan duyulurlardır. Bu farkın nedeni, bilim tümeller üzerine dayandığı halde ve tümeller bir anlamda bizzat ruhta oldukları halde, duyulurların bilfiil duyulmamaları bulunan bireysel nesneler olmalarıdır.”⁵⁴⁶

Görüldüğü üzere Aristoteles, kavramları özellikle bilimin dayandığı tümelleri, duyumsanan varlıktan ayırarak ruhun bir soyutlamaları haline dönüştürmektedir. Ancak tümellere giden yolun başlangıcı olan, duyuma konu olan nesneler tekil varlıklardır. Yukarıda bahsettiğimiz *İkinci Analitikler*’de yer alan bilgiler, bu kadarıyla sınırlı değildir. İlk aşamada Aristoteles bilimin temel prensiplerini tümevarım yöntemine (*epagoge*) dayandırmaktadır. Tekil varlıkların algısı ve tecrübesiyle başlayan süreç, hafızada verilerin depolanmasından sonra, bu verilerin akıl tarafından işlenmesiyle devam etmekte, nihayetinde *nousun* sezgisel olarak mevcut verilerden bir tür sıçramayla tümele ulaşmasıyla son bulmaktadır. Tümel kavrama ulaşma süreci algı, hafıza, tekrar, deneyim ve akli sıçrama (*sezgi*) gibi evreleri içeren karmaşık bir süreçtir. Ruhun izlenimleri, sezgi ve kavrama sayesinde mükemmelleşmekte ve tümele ulaşmaktadır. Tekil tecrübeler, adeta bir primitif tümel şablonu oluşturmakta ve bu şablon zamanla diğer tekillerin tecrübeleriyle tamamlanmakta ve mükemmelleşmektedir. Yani tekil insanlar olan Kallias, Sokrates, Platon, tümel *İnsan* kavramını oluşturmaktadır. Yahut aslan, kaplan ve kuş gibi tekil hayvanların duyumsanan tecrübeleri sonunda, her bir hayvanı içine alacak kadar geniş, kapsamlı ve soyut olan tümel *hayvan* kavramı elde edilmektedir. Buradan Aristoteles’in endüksiyon yöntemini kullandığını, tekillerden tikellere, tikellerden de tümellere ulaştığını anlıyoruz.⁵⁴⁷ Şu halde, fizik, matematik ve metafizik alanlarına ayırdığı varlık ve töz türlerinin kavramsallaştırılması, *İkinci Analitikler*’in sonunda yer alan pasaj ışığında nasıl anlaşılmalıdır? Zira varlığın kavramsallaştırılması, aynı zamanda bu farklı varlık yahut töz türlerinin de kavramsallaştırılması demek değil midir? Fiziki âlem yahut duyumsanan âlem, doğrudan duyu ve algı güçlerine hitap eder. Lakin matematik ve metafizik âlemlerin kavramsallaştırılması bu anlamda nasıl olabilir? Kanaatimizce bu soru filozofun *Fizik* kitabında yer alan ilgili pasajıyla açıklanabilir. Aristoteles burada, doğa kelimesinin anlamlarını analiz ettikten sonra matematikçi ve fizikçi arasındaki ayrımı ortaya koymaya çalışır. Filozofa göre matematikçi de fizikçi gibi aynı doğa üzerine çalışmaktadır. Çünkü fiziksel nesnelerde var olan en-boy, derinlik, yüzey, hacim, noktalar ve uzunluk gibi töz ve ilinekler hem fizikçinin hem de matematikçinin ortak

⁵⁴⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 417b20-25.

⁵⁴⁷ Aristoteles, *Posterior Analytics*, II, 19, 10a15-100b5.

çalışma nesnesinin özellikleri olarak kabul edilmektedir. Ancak matematikçinin eşyayı kavramsallaştırması fizikçiden farklıdır.⁵⁴⁸

“Matematikçi de bunlar üzerine çalışır ama onun çalışması her bir nesne doğal bir cismin sınırı olduğu için değil. Yine ilinekleri de böyle nesnelerin ilinekleri olarak incelemeyiz o. Bunun için o *soyutlayarak* çalışır, nitekim düşünme ile devinimden ayrılabilen, soyutlanabilen nesneler var. Bunda da bir tehlike yok, nesneleri soyutlayanlar yanlış düşer demek de değil bu. İdealın olduğunu savunanlar da bunu yapıyorlar ama bilinçsizce, çünkü onlar matematiksel nesnelerden daha az soyutlanabilir olan fiziksel nesneleri soyutlamaya kalkıyorlar. Ne ki bunların her birinin, yani nesnelerin kendilerinin ve ilineklerinin tanımı verilmeye çalışılsa, bu, (fiziksel nesnelerin matematiksel nesneler gibi soyutlanamayacağı) açıklığa kavuşabilir. Nitekim tek ile çift doğru ile eğri; yine sayı, çizgi, dış görünüm devinimden bağımsız olacaktır, oysa et, kemik, insan böyle değil. Ama bunlardan da ‘burun’dan ‘eğri’ diye değil, ‘basık’ diye söz edilmesi gibi söz edilebilir. Optik, müzik, gökbilimi gibi fiziksel nesnelere daha yakın olan matematik bilimlerde de bu açık: çünkü bunlarda geometrinin tersi bir tarz var: geometri fiziksel bir çizgi üzerinde fiziksel anlamda çalışmaz; oysa optik, matematik çizgi üzerine matematiksel anlamda değil, fiziksel anlamda çalışır.”⁵⁴⁹

Aristoteles’in belirttiği gibi fizikçi ve matematikçi arasındaki fark, matematikçinin fiziksel nesneleri devinimden soyutlayarak çalışması, onları hareketsiz ve sürekli olarak sabit kılmasıdır. Söz gelimi yuvarlak bir masa, matematikçinin gözünde zamana ve mekâna tabi olan rengi ve yüksekliği gibi ilintileriyle değil, yuvarlak ve masa olmak bakımından soyutlanırlar. Matematikçi, masanın fiziksel maddesiyle ilgilenmez. Böylece hareketten soyutlanan masa kavramı, maddeden uzaklaşmakta, zihnileşerek salt düşünsel nesnelere dönüşmektedir. Oysa Aristoteles’e göre fizikçi, nesnenin maddeyle olan bağına matematik gibi koparmamış yahut soyutlamamıştır. Nitekim fizikçi masayı eni, boyu ve derinliğiyle birlikte bütün boyutlarıyla tasarlamak ve bu tasarımla işlem yapmak durumundadır. Bu nedenle fizikçinin söz konusu soyutlama işleminde nesnenin en, boy ve derinlikle olan içkin yapısını bir matematikçi kadar soyutlayamaz. *Fizik*’teki tartışmanın devamında filozof, “*ayrı başına/soyutlanabilen*” şeyin nasıl olduğunu ve ne olduğunu belirleme işini fiziğe değil, ilk felsefeye yani metafiziğe bırakmaktadır.⁵⁵⁰ Bir başka ifadeyle, basamak basamak fizikle matematik arasında yaptığı kavramsallaştırma ayrımını, matematik ve metafizik arasındaki farkı belirterek devam ettirmektedir. Bu fark Helmig’e göre Aristoteles’in sadece metafiziği özü araştıran bilim olarak kabul etmesinden kaynaklanır. Bu nedenle fizik ve matematiksel kavramların maddeden ayrılmayan özlere araştırırken metafizik maddeden ayrı olarak özü (*ousia*) araştırır.⁵⁵¹ “Çünkü töz dışında öteki nesnelerden hiçbirisi ‘ayrı başına’ değil”⁵⁵²dir. Yani metafizik disiplininde araştırılanların maddeyle ilişkisi tamamen soyutlanmış haldedir. Buradan

⁵⁴⁸ Aristoteles, *Fizik*, 2. Kitap 193b 20-25.

⁵⁴⁹ Aristoteles, *Fizik*, 193b 30-194a-10.

⁵⁵⁰ Aristoteles, *Fizik*, 194b10-15.

⁵⁵¹ C. Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, s. 91.

⁵⁵² Aristoteles, *Fizik*, 185a30-185b.

hareketle töz türlerinin incelendiği bilimler sınıflaması olan fizik, matematik ve metafizik alanlarında kavramsallaştırmanın varlıkla ilişkisi Helmig'in şu tablosundaki gibi sınıflanabilir.⁵⁵³

<i>Objeler</i>	<i>Hareketli</i>	<i>Ayrı olmayan</i>	<i>Hareketsiz</i>	<i>Ayrı</i>
Fizik	X	X		
Matematik		X	X	
Metafizik			X	X

Tabloda da görüldüğü üzere, fizikte kavramlar varlıktan düşüncede bile soyutlanmazken, fiziğe kıyasla matematikte soyutlama en azından düşünsel olarak maddeden bağımsızdır. Öte yandan metafizikte kavramlar artık varlık olarak tamamen soyut olarak incelenir. Şu halde matematiksel objeler maddeden soyutlanarak elde edilirken (*ta ex apaireseôs-results of abstraction*) fiziksel objeler eklemeyle (*from addition-ek prostheseôs*) ulaşırlar. Hatta matematiksel objelerin maddeden ayrışması düşüncede (*in thought/chôrista têi noêsei*) mümkünken, fiziksel objelerin düşüncede bile ayrışması mümkün değildir.⁵⁵⁴ Son olarak metafizikte varlık, özü yani en genel açıdan tamamen maddeden bağımsız olarak incelenir. Nitekim Helmig'in yorumları ve tespitleri Aristoteles'in *Metafizik*'teki tartışmalarıyla örtüşmektedir. Burada Aristoteles, matematikçilerin uğraştığı büyüklük gibi kavramları duyusal varlıklardan elde etmekte, soyutlayarak işlem yapmakta ve yine duyusal varlıklar hakkında geçerli olacak sonuçlara ulaşmaktadır. Yani birincil tözler ile ikincil tözler arasında ontolojik bir bağ vardır ve bu bağ sayesinde fizik ile matematiksel tözleri ve hatta mantıksal sözleri konuşmak mümkündür.⁵⁵⁵ Şu halde matematikçiler matematiksel nesneleri ve özelliklerini var olandan hareketle, ama ayrı bir yöntem ve özelliklerle incelemelidir. Nitekim geometride ele alınan nesneler duyusal varlıklardan soyutlanmış olabilirler, lakin geometriyle uğraşanlar onları duyusal olmaları (*fizikin konusu olmak*) bakımından incelemeyip, yine onlarla bağlantılı olarak (*tamamen bağımsız metafizik tözler gibi değil*) ele almak zorundadır.⁵⁵⁶

“Soyutlamalar dediğimiz şeye gelince, zekâ onları yassıyı düşündüğü gibi düşünecektir. Yassıyı, ayrı bir halde yassı olarak düşünemeyiz; fakat onu bilfiil içbükey olarak düşünürsek, içbükeyin gerçekleştirdiği cisim

⁵⁵³ C. Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, s. 91.

⁵⁵⁴ C. Helmig, *Concept Formation in the Platonic Tradition*, ss. 91-92. Aristoteles, *Metafizik* 1030b17-19, 1035a5 gibi fragmanlarda geçen yüksek burunluluk (*snobnes*) kavramını Helmig buna örnek gösterir. Düşüncede yüksek burunluluk kavramını tahayyül edebilmek için illaki maddi burun mefhumda yer almalıdır.

⁵⁵⁵ H. Altunya, M. Yeşil, “Aristoteles’in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri”, s. 93. Tekil insanlar olan Ahmet, Mehmet ve Yusuf olmadan, genel insanlık kavramı elde edilemez. Ontolojik bağla kastımız birincil töz olan Ahmet ve diğerleridir ve ikincil töz olan genel insanlık kavramının ontik koşuludur. Yani Aristoteles’e göre tekiler olmadan tümellerden bahsetmek imkânsızdır.

⁵⁵⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1077b20-1078b.

olmadan düşünürüz. Böylece zekâ soyut terimleri düşündüğünde, yine de ayrı olmayan matematik nesneleri, ayrı olarak düşünür. Ve genel olarak, bilfiil zekâ, nesneleriyle özdeşdir.”⁵⁵⁷

Zekâ türleri ve imgelemlerden soyutlayarak elde ettiği matematiksel kavramlara daha sonra değinilecektir. Lakin şimdilik, fizikçi ve matematikçi arasındaki farkı anlamak adına bu fragmanın diğer düşünceyle örtüştüğü bir başka örnek olarak zikretmekle yetinilecektir. Şimdi, varlığın kavramsallaştırmasında töz-tümel ilişkisi, Aristoteles’in tözleri incelediği bilimler sınıflamasına göre fizik, matematik ve metafizik açısından ortaya konulmuştur. Buradan hareketle tümelin ne olduğu tekrar hatırlanarak, bir sonraki başlığa geçilebilir.

En genel manada Aristoteles düşüncesinde varlıkların bir kısmı tümel (*katholou/universal*), bir kısmı tekildir. Aristoteles’e göre “...*tekil dediğimiz tam da ‘sayıca bir’; tümel dediğimiz de tekillere yüklenendir*” (*Metafizik* 1035 999b 35). İnsanın duyusuyla “*duyumlanan, tikeller olmasına karşın; duyum, tümel hakkındadır – örneğin ‘insan’ hakkındadır, insan Kallias hakkında değil*”, (*İkinci Analitikler*, 100a 16). Buna göre filozof, *doğası bakımından pek çok şeye yüklenene tümel, yüklenmeyene tikel* demektedir; tıpkı *Kallias tekil bir insanken, ‘insan’ın tümel bir kavram* olması gibi (*Yorum Üzerine* 17a10-41.). Yani tümel, “*her bir örneğine hem de bizzat ve olduğu gibi yüklenen şeydir*” (*İkinci Analitikler*, 73b 26). Ayrıca, tümel “*her zaman ve her yerde vardır*” (*İkinci Analitikler*, 87b). Tümel, “...*bütün tümel (pan katholou) (ki bu, çoğa nispetle bir, o –çoğu oluşturan- şeylerin hepsinde bir ve aynı olandır*” (*İkinci Analitikler*, 100a6). Yani “*tekillere ancak tümel olarak yüklenen insan, at ve terimler, şu tikel tarif ve tümel olarak alınan şu tikel maddeden bileşik olan şeydir*” (*Metafizik*, 1035b27-28).⁵⁵⁸ Yani bu sonuçların tözle bağlantısını kurarsak; “*birincil cevher, başka bir şeye değil, bir tekile has olan cevherdir; oysa tümel, ortak olan şeydir; çünkü doğası gereği birden çok şeye ait olana tümel denir. ... Cevher bir öznenin yüklemi olmayan şey demektir. Tümel ise daima belirli bir öznenin yüklemidir*” (*Metafizik*, 1038b 10-17). Buradan hareketle “*tümel olan bir şeyin töz olması mümkün değilse ..., tersine o, yalnızca basit bir yüklemse...*” (*Metafizik* 1053b 18-20)⁵⁵⁹ her töz türünün kavram ve tümelle ilişkisi farklı olmalıdır. Zira bu farklı ilişki fizik, matematik ve metafizik disiplinlerine göre

⁵⁵⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 431b10-20.

⁵⁵⁸ Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeler* (İbn Sina Eksenli bir Çözümleme), s. 89 vd. Akkanat’ın tümeler hakkındaki ulaştığı sonuçlardan faydalandık.

⁵⁵⁹ Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeler* (İbn Sina Eksenli bir Çözümleme), s. 89. Akkanat’ın işaret ettiği *tümel nedir* başlığındaki fragmanları yazarın çevirisine ve gösterdiği kaynakları sadık kalarak aktardık.

ayrılabilir. Aristoteles'e göre bu ayrımın kökeni, düşüncede mezkûr her üç disiplinin düşünce kavramlarını nesneleriyle olan soyutlama derecesine dayanmaktadır.⁵⁶⁰

2.2.3 Kavramsallaştırma ve Metot İlişkisi

Doğuştan gelen bilgi ve kavram anlayışına karşı çıkan Aristoteles'in töz ve ilinekler üzerinden fizik, matematik ve metafizik disiplinleriyle incelediği varlık ve kavramsallaştırma ilişkisi bir önceki başlıkta ortaya konulmuştu. Şimdi, tekil varlıkların duyu verisiyle başlayan ve aklın sezgisi (*intuition*) ile sıçrayarak tümel kavrama ulaşmasıyla nihayetlenen metodun nasıl geliştiği incelenmelidir. Zira metot, duyu ve algı verilerinden başlayarak soyutlanan, her bir tözü kapsayacak kadar genişleyen tümel kavramın elde edilişindeki süreçleri ve varsa kavram çeşitlerini ortaya çıkarmada yardımcı olacaktır. Şu halde, *İkinci Analitikler*'in sonunda geçen pasaj yeniden hatırlanarak, incelenecek kavramsallaştırma metodu merhaleleri açısından analiz edilmelidir:

“O halde, bizim, ilkelerin doğuştan bir bilgisine sahip olamayacağımız, ilkelerin de, kendileri hakkında hiçbir bilgiye, hiçbir yetiye sahip olmadığımızı göre, kendimizde teşekkül edemeyecekleri de açıktır. Bu yüzden, gerekli olarak bunları bir elde etme gücüne sahip olmamız gerekir, fakat bu güç doğrulukta ilkelerin bilgisinden üstün olmamalıdır.”⁵⁶¹

Kendilerini kanıtlamaya ihtiyaç duyulmayacak kadar açık kabul ederek, tüm bilgi teorisinin temeline yerleştirilen bilimin ilkeleri, hatırlanacağı üzere tümel kavramların da anlatıldığı bir süreç olarak açıklanmaktadır. Bir yeti ile insan tarafından elde edilen bu aksiyomlar, Platoncu doğuştan gelen bilgi teorisine itiraz için oldukça sistematik bir şekilde temellendirilir. Filozofa göre bu yeti, doğuştan verilen ayırt etme yani akıl yetisidir. Duyumsama ve algılama yetisi bütün hayvanlarda ortak olsa da, algının devamlılığı ve bu devamlılıkla oluşan direnişin hafızaya alınması sadece insanoğluna hasır. Dolayısıyla hayvanlar, algılama ve duyumsamaya dayalı bir tür içgüdüsel itki tarafından yönlendirilirken, sadece insanoğlu, hafızası ve akli sayesinde algılama ve duyumsama verilerinin ötesine geçerek rasyonel bir bilgi inşa edebilmektedir:

“O halde bu açık olarak bütün hayvanlarda bulunan bir bilgi cinsidir, çünkü onlar *duyulabilir algı* adı verilen bir *doğuştan ayırt etme gücüne* sahiptirler. Fakat her ne kadar duyulabilir algı bütün hayvanlarda doğuştan olsa da, bazılarında *öbürlerinde husule gelmeyen duyulabilir bir izlenim devamı ve direnişi hâsıl olur*. Bu devam ve direniş kendilerinde bulunmayan hayvanlar ya mutlak olarak *algılamak fiilinin ötesinde hiçbir bilgiye sahip değildirler* veya *izlenimleri devam etmen nesneleri ancak duyuları ile bilirler*; bunun aksine olarak bu devam ve direnişin husule geldiği hayvanlar, duyumdan sonra *ruhta duyulabilir izlenimi muhafaza (hafızaya alırlar y.n)* ederler. Böyle bir devam ve direniş birçok defalar *tekrarlandığı zaman* o andan itibaren

⁵⁶⁰ Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümel* (İbn Sina Eksenli bir Çözümleme), s. 89 ve ilgili yerler.

⁵⁶¹ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, 19. Bölüm, s. 134.

başka bir ayırt, bu gibi izlenimlerin devam ve direnişinden itibaren kendilerinde bir bilginin vücut bulduğu hayvanlarla bu bilginin teşekkül etmediği hayvanlar arasında kendisini gösterir. Bu surettir ki *duyumdan* bizim *hatura* adını verdiğimiz şey gelir ve bir şeyin birçok defalar *tekrarlanan* hatırasından *tecrübe* bir *tek tecrübeyi* teşkil eder. Şimdi de tecrübeden (yani çokluk dışında ve bütün hususi konularda bir tek ve özdeş olarak bulunan, bir birlik olarak, *ruhta tamamıyla sükûnet halindeki bütüncülden -tümel y.n.-*) sanatın ve ilmin, oluşla ilgili olmasıyla sanatın, varlıkla ilgili olmasıyla ilmin ilkesi gelir. Bu yetilerin bizim içimizde belli bir şekilde *doğuştan olmadıkları* ve daha çok bilinen yetilerden değil, duyulabilir algıdan ileri geldikleri neticesini çıkarıyoruz. ... Nevi yönünden farklılaşmamış şeylerden biri ruhta durduğu zaman, bir ilk bütüncül bilgi (proton katholou) ile karşılaşılır; çünkü algı fiilinin konusu fert ise de, duyum bütüncüle taalluk eder: Söz gelimi bu insandır, insan Kallias değildir. Sonra bu ilk bütüncül bilgiler arasında da, ruhta bölünemez ve gerçekten bütüncül olan bilgiler duruncaya kadar, yeni bir duraklama husule gelir. Böylece filan hayvan nevi hayvan cinsine doğru bir merhaledir, bu son bilginin kendisi de daha yüce bir bilgiye doğru bir merhaledir.”⁵⁶²

Pasajın da işaret ettiği üzere, insan algılama ve duyumsama gücüne sahip bir varlıktır. Diğer hayvanlardan insanı ayıran özellik, filozofa göre, zamanı algılayabilmeyeyle ortaya çıkan hafıza yetisidir. Tümel de insanın ayrıcalıklı olarak sahip olduğu bu hafıza yetisi sayesinde anlam kazanmaktadır. Zira tümel kavram, tam olarak duyumsama ve algılamayla elde edilen imgelerin (*phantasia*) hafızada depolanması (*memory*), bu hafıza verilerinin daha sonraki benzer tecrübelerle pekiştirilmesi (*experience*) ve ortak duyum tarafından (*common sense*) tekleştirilmesi (*proton katholou*) ve aklın bir tür sezgiyle onu ruhta bölünmez ve gerçekten bütüncül bir halde kavramasıyla (*ta katholou* yn.) elde edilir.⁵⁶³ Aristoteles’in de belirttiği gibi, bu süreçte hiçbir veri doğuştan gelmez; tamamen tekillerin duyu ve algı verileriyle başlayarak gelişen bir karmaşık süreçle tekillerden soyutlanarak elde edilen tümel kavram ve bilim inşa etmektedir. Bir başka açıdan yaklaşırsak, tümel kavramın, tekil ve tikel tecrübeler üzerine inşa edildiğini görmekteyiz. Nitekim pasajdaki “*nevi (tür)yönünden farklılaşmamış şeylerden biri ruhta durduğu zaman, bir ilk bütüncül bilgi (proton katholou) ile karşılaşılır*” cümlesinde nev-tür ile fert/tekil arasındaki ilişkiye işaret edilmektedir. Yani akıl tekillerin tecrübelerini hafızaya kaydederken, bir tür tasnifle her bir tekilde ortak olan ayırıcı özelliğine göre, ait oldukları tür altında toplamaktadır. Şu halde tekil bir töz olan fert, söz gelimi Kallias, birincil töz olmak bakımından değil, ondan soyutlayarak ikincil bir töz olan tür, insan olmak bakımından ferdin özünü tasnif ederek türleştirmektedir:

“(T)öz, terimin en esaslı, ilk ve belli başlı anlamında, ne bir konu hakkında, ne de bir konu içinde tasdik edilmemiş olandır. Söz gelimi: fert olarak alınan insan veya fert olarak alınan at gibi. Fakat *ikinci (t)öz* diye *birinci anlamda alınan (t)özlerin içinde bulundukları nevilere* denilir. Nev’lere de bu nevilerin cinslerini eklemek gerekir. Söz gelimi: fert olarak insan, *insan nevi* içine girer ve bu nevin cinsi hayvandır. Öyleyse ikinci adı ile bu (t)özler, yani insan ve hayvan gösterilir.”⁵⁶⁴

⁵⁶² Aristoteles, *İkinci Analitikler*, 19. Bölüm, ss. 134-136.

⁵⁶³ Tümel türlerine gelecek başlıklarda değinilecektir.

⁵⁶⁴ Aristoteles, *Kategoriler*, ss. 6-7.

Şu halde, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'deki nev/tür yönünden farklılaşmamış şeylerden kast ettiği, töz bakımından belirli olan birincil töz değil, mantık bakımından ikincil töz olan türlerdir. Yani tümevarım (*epagoge*) metodunu anlatan *İkinci Analitikler*'in ilgili pasajı, varlığın kavramsallaştırılmasında birincil töz bakımından değil, onları zihinsel anlamda tasnif etmeyi sağlayan mantıksal ikincil töz olan tür bakımından tasnif edilmektedir. Aksi takdirde, Platon eleştirisinde Aristoteles'in insan kavramının da bir töz olacağı itirazı Aristoteles için de geçerli olurdu. Buradan hareketle, tekillerin (*particle/individual*) tecrübelerinin soyutlanarak tümele ulaşacak şekilde bir tümevarım yoluyla olgunlaştığı ve geliştiği görülmektedir. Nitekim yukarıda *İkinci Analitikler*'de işaret edilen pasajın devamında filozofun verdiği bozulan ordu örneği de tümevarım hakkındaki tespiti desteklemektedir: “*Bu suretledir ki savaşta, bir bozgunun ortasında bir asker durmakla bir başkası, sonra bir başkası daha durur. Ta ki ordu ilk düzenini bulur: bunun gibi, ruh da buna benzer bir şey duyabilecek tarzda yapılmıştır.*”⁵⁶⁵ Birincil töz bakımından değerlendirildiğinde, orduyu oluşturan her bir asker, her biri toplandığında yani bir formu oluşturduğunda, tözler olarak, bütüncüllüğü (*wholity*) oluşturur. Nitekim ordu, bu tekil tözlerden oluşan bir yapıdır. Her bir ferdi olmaksızın ordunun varlığı mümkün değildir. Öte yandan ordu, ikincil töz yani kavram olmak bakımından da ele alınabilir. Kavram olmak bakımından ordu, tek başına dış dünyada tekillerden bağımsız var olamaz. Tıpkı *İnsanlık/insan* kavramının kendi başına bir töz olarak var olamadığı gibi. Ve fakat ordu kavram olarak var olması için, o kavramı var edecek tekil fertlere (*individuals*) töz olarak ihtiyaç duyduğu kadar, öz olarak da ihtiyaç duyar. Ancak bu yolla, aynı öze sahip varlıkların kavramsallaştırılması mümkündür. Nitekim Aristoteles, doğrudan varlığın kavramsallaştırılmasında ihtiyaç duyduğu tümevarımı (*epagoge*) şöyle açıklar:

“O halde bize ilkeleri bildirenin gerekli olarak tümevarım olduğu apaçıktır. Çünkü duyumun kendisi bizde bütüncülü bu tarzda husule getirir. Hakikati, vasıtasıyla kavradığımız müdrike (*dianoia*?) yetisine gelince, mademki bazıları her zaman doğru, bazıları da söz gelimi, sanı ve istidlal gibi yanılmaya elverişlidir, bunun aksine olarak ilim (*episteme*) ve sezgi (*nous*) her zaman doğrudur ve mademki, sezgi müstesna, hiçbir bilgi cinsi ilimden (*episteme*) daha doğru değildir, ilkeler ise ispatlardan daha bilinebilirdir ve her ilim istidlalle olur: bundan ilkelerin ilmi olamayacağı sonucu çıkar. Mademki sezgi müstesna, hiçbir bilgi cinsi ilimden daha doğru olamaz, o halde ilkeleri elde edecek olan bir sezgidir. ... şu halde biz ilmin dışında başka hiçbir doğru bilgi cinsine sahip değilsek, ilmin ilkesi ancak sezgi olabilir.”⁵⁶⁶

Tümevarımın Aristoteles'in varlığı kavramsallaştırmada kullandığı metot olduğu yönündeki iddiamız, tam olarak burada temellenmektedir. Filozofa göre, tür yönünden

⁵⁶⁵ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 135.

⁵⁶⁶ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, 19. Bölüm, ss. 135-136

aynı olan fertlerin tecrübeleri, algı ve duyumların elde ettiği imgeler (*phantasia*) vasıtasıyla hafızaya işlenir. Oradan, tekrar eden benzer varlıkların tecrübeleriyle perçinleşir ve ruhta bütüncül olarak duruncaya kadar kavramsallaştırma devam eder. Bu veriler, en sonunda ruhta bütüncül durduğunda, hareketsiz olan tümele (*ta katholou*) dönüşür.⁵⁶⁷ Yani algılar tekil nesneleri ve tecrübeleri konu edinmektedir, ancak soyutlama ve genellemeyi de içine alan duyum yetisi bütüncüle yani tümele dair bir biliş türüdür.

H. Akkanat, Aristoteles'in *Metafizik*'te duyuların insana nedenlerin (*aita*) bilgisini yani *episteme* olan hikmeti (*sophia*) değil, tekillerin bilgisi olan *gnosis*'i verdiğini belirtir; *İkinci Analitikler*'de ise bütün akılsal öğrenim ve öğretimin insanda daha önceden var olan bilgidен (*gnoseos*) kaynaklandığını ileri sürdüğünü ekler. Yani deneyim bilgisinden söz ederken Aristoteles, Akkanat'a göre *gnosis*'i, sanat ve düşünceden bahsederken *epistemeyi* kullanır ki *gnosis*, *İkinci Analitikler*'de ilk ve doğrudan ilkelerin tümellerden elde edilmesi işleminde de temel referanstır. Tam bu noktada, *hupolepsis*, (yargı anlamında) *tümel* sıfatı eklendiğinde bir başka anlam kazanır. Böylece *hupolepsis* Akkanat'a göre tek başına hem *tümel* hem de *tikel yargı* anlamına gelirken; *tümel* sıfatı eklendiğinde *tümel yargıya* (*mia katholou hupolepsis*) işaret eder. Fakat Akkanat, Aristoteles'in bunu genellikle tercih etmediğini belirterek, deneyimden bahsettiği metinlerde kullandığı *hupolepsis*'i *deneyimsel yargı*; akıl, sanat ve bilimi tartıştığı metinlerde geçen *hupolepsis*'i *tümel yargı* olarak okumayı önerir.⁵⁶⁸ Bir başka ifadeyle Akkanat, deneyimsel yargının, tikel hatıraların birbirine benzerliği üzerinden ulaşılan bir tür hükmü belirttiğini; tümel hükmün de hem nedenlerin açıklanması hem de tikellerin belirli bir sınıf altında toplanmasını içerdiğini söyler.⁵⁶⁹ Nitekim *İkinci Analitikler*'de varlığın kavramsallaştırılma metodu olarak kabul edilen tümevarım metodu, filozofun *fizik* biliminde uygulanır. *Fizik*'te Aristoteles, parçadan bütüne yahut tekillerden tümellere ulaşma konusundaki yazdığı pasajında “*çünkü parça/tekil verilince (ruh) o parça aracılığıyla bir biçimde tümeli bilir*”⁵⁷⁰ diyerek, ortak duyunun, soyutlama ve genellemeyi de içine alan bütün faaliyetlerini ruhun bilişiyle açıklar. Nitekim tümevarıma örnek olması bakımından filozof, tek tek kişileri

⁵⁶⁷ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, 19. Bölüm, s. 135.

⁵⁶⁸ Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller* (ibn Sina Eksenli bir Çözümleme), ss. 50-51.

⁵⁶⁹ Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller* (ibn Sina Eksenli bir Çözümleme), ss. 50-51.

⁵⁷⁰ Aristoteles, *Fizik*, 247b-5.

örnek vererek, söz gelimi Kallias'ın insan olduğunu, insanın ise Kallias'ı içine alan daha geniş bir kavram olduğunu, tekilerin çoklu tecrübesinin ruhta bölünmez bir bütünlüğe erişinceye kadar devam ettiğini, sonuçta tekilerin türe, türlerin de cinse doğru yükseldiğini belirtir. Şu takdirde tümel, tekilerin soyut tasnifi olmak bakımından Akkanat'ın yorumuyla örtüşür. Bu nedenle filozofa göre ilkelerin kaynağı ve konu açısından tümelerin kaynağı, tümevarımdır.⁵⁷¹ Öyleyse tümevarım, duyumsama ve algılamadan başlayarak, imgelem, hafıza, akıllar ve soyutlama ilişkisiyle temellendirerek sırasıyla incelenmelidir.

2.2.3.1 Ruh, Ruhun Yetileri ve Kavramlar

Kavramların ontik zemini araştırılırken, Aristoteles'in varlığı töz teorisi üzerinden ele aldığı belirtilmişti. Varlığın kavramsallaştırılması için ayrıca filozofun tümevarım yöntemini, duyumcu ve deneyci bir temelde ve fakat rasyonel işlemlerle geliştirdiği ortaya konulmuştu. Lakin kavramlaştırma ve metot ilişkisinde tümevarımı bütün boyutlarıyla ele alabilmek için, tekraren filozofun töz teorisini, bilimin psikolojik olarak temelini oluşturan ruh görüşü bağlamında tekrar hatırlamak gerekir.⁵⁷² Zira hemen bir önceki sayfada, *Fizikte* de yer alan “*çünkü parça/tekil verilince (ruh) o parça aracılığıyla bir biçimde tümeli bilir*”⁵⁷³ ifadesinde, duyum ve algılama, onların ürünü olan imgeler, aktif ve pasif akıl ve işleri değil, *ruh* ifadesi geçmektedir. Buradan hareketle, tümevarımın anlaşılması için, öncelikle tümevarımı mümkün kılan, organizmanın özü diyebileceğimiz ruhun anlaşılması gerekmektedir. Lakin burada konuyu uzatmamak adına, kavramsallaştırma metodunun temelinde zorunlu olarak değişilmesi gereken ruhu, sadece töz ilişkisi bakımından hatırlatılarak onun tanımına işaret edilecektir. Şu halde, öncelikle filozofun ruh tanımıyla başlanmalıdır. Bilindiği üzere Aristoteles, ruh hakkındaki görüşlerini *Ruh Üzerine (De Anima)* adlı eserinde detaylı olarak ortaya koymaktadır. Bu esere filozof, kendisinden önceki filozofların ruh

⁵⁷¹ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, 19. Bölüm, s. 136.

⁵⁷² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a ve devamı: Burada Aristoteles varlık cinslerinden birinin töz olduğunu yineler, onun ilk anlamını madde yani kendi kendisiyle belirlenemeyen şey olduğunu belirtir. İkinci anlamda tözü, genel görünüş (figür) ve biçim olarak ele alır, biçimden dolayı maddenin belirli bir varlık olarak isimlendirildiğini söyler. Üçüncü anlamda tözü, maddenin ve biçimin bileşimi olarak kabul eder, maddeyi güç ve biçim halindeki entelekhia olarak yani yetkin fiil olarak konumlandırır.

⁵⁷³ Aristoteles, *Fizik*, 247b-5. Buranın devamında şöyle bir ifade de yer alır: “*imdi şu açık: hem bu yüzden hem de bütün bunların ortak ve tümel kavramlar olması nedeniyle her birini tek tek ele alıp incelemek gerekiyor (çünkü özel durumlar üzerine çalışma ortak durumlar üzerine olandan sonra gelir.*” Aristoteles, *Fizik*, 200b 15-25. Burada kanaatimizce filozof, tümün bilindiği durumlarda öncelikle tümel bilginin anlaşılması sonrasında da buradan hareketle tekilin özelliklerinin kavranması gerektiğini bildirmektedir.

hakkındaki teorilerini inceleyerek başlar, onları eleştirdikten sonra kendi ruh tanımını şöyle ortaya koyar:⁵⁷⁴

“...ruh, zorunlu olarak tözdür. ... Ruh, güç halinde hayata sahip doğal cismin biçimidir. Fakat biçimsel töz entelekheia’dır (yetkin fiil); o halde ruh, bu tür bir cismin entelekheiasıdır. ... Bu nedenle ruh, kesin olarak, güç halinde hayata sahip doğal bir cismin, yani organlaşmış bir cismin bir ilk entelekheia’sıdır. O halde ruh türüne uygulanabilir genel bir tanım formüle etmek zorundaysak, ruhun doğal ve organize olmuş doğal bir cismin ilk entelekheia’sı olduğunu söyleyeceğiz.”⁵⁷⁵

Filozofun töz türlerinin incelendiği bölümde, onun fiziksel tözü madde ve form birlikteliği olarak kabul ettiğini söylediği hatırlanırsa, benzer şekilde ruhu da canlı varlığın tözü olarak nitelendirdiği daha rahat kavranabilir. Yani ruh, Aristoteles’e göre *canlı bedenin nedeni ve ilkesidir*.⁵⁷⁶ Platon’un bedenden ayrı var olan ruh görüşünün aksine, ruhu *belirli bir biçim anlamında yani belirli bir nitelikteki bir cismin neliği anlamında töz*⁵⁷⁷ kabul eden filozof, konu açısından araştırılan ruhun yetilerini *beslenme, isteme, duyma, hareket etme ve akıl yürütme* olarak sıralar.⁵⁷⁸ Tümevarımın temeli ve ruhun bir yetisi olan *duyumsama*, hem *dokunma, işitme, görme, tatma* ve *koklamayı* yani beş duyuyu hem de bu duyuların ötesinde olan ortak duyuyu (*common sense*) kapsar.⁵⁷⁹ Şu halde duyumsama genel olarak hayvanlarda ve özel olarak insanda ruhun bir yetisi olarak ancak ve ancak ilgili tözde mevcutsa mümkündür. Ya da, filozofun da belirttiği gibi, duyumsamanın yukarıda sayılan kısımlarından bazılarına yahut hepsine sahip olmak, hayvanlar arasındaki duyumsama yetisinden elde edilenler kısmında ayrıştırıcı bir rol oynar. Şayet duyumsama hiç yoksa o takdirde töz de var olamaz. Peki, kavram ve özellikle tümel kavrama ulaşma konusunda ruhun bir yetisi olan duyumsama nasıl gerçekleşmektedir?

Aristoteles, genel olarak duyumsamayı “*etkisinde kalınan bir hareketin ve bir edilginin sonucu olarak gerçekleşen duyumsamadaki değişim*”⁵⁸⁰ olarak tanımlar. Yani organizma, duyumsama (*sensation and perceiving*) için bir bedene ihtiyaç duyar; beden sayesinde duyu organları işlevini gerçekleştirebilir ve elde ettiklerini de yine beden aracılığıyla ruhtaki bilişe sunar.⁵⁸¹ Bir diğer ifadeyle duyu yetileri ve organları, beden

⁵⁷⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, ss. 1-67.

⁵⁷⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a-412b.

⁵⁷⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 415b5-10.

⁵⁷⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412b5-10.

⁵⁷⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413b30-31.

⁵⁷⁹ Aristotle, *Sense and Sensibilia*, 436a7-436a16, Tr. J. I. Beare, Ed. Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotels*, Princeton University Press, Princeton, N. J. 1991. Burada filozof, *sensation, memory, passion, appetite and desire* şeklinde açıkladığı ruhun bölümlerine ek olarak *pleasure* (zevk) ve *pain* (acı) ekler.

⁵⁸⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 416a30-35.

⁵⁸¹ Aristotle, *Sense and Sensibilia*, 436b2-436b9.

sayesinde bil kuvve duyumsama için yetkindir ve fakat duyumsama eylemi için mutlaka bir dış dünya objesinin varlığına ihtiyaç duyar. “*Etkisinde kalınan bir hareketin ve bir edilginin sonucu olarak gerçekleşen duyumsamadaki değişim*” olarak tanımladığı duyumu Aristoteles, potansiyellik (*bil kuvve*) ve aktiflik (*bilfiil*) bakımından ayırır. Söz gelimi, göz organ olarak sağlıklı bir şekilde mevcutsa, potansiyel olarak bu organ duyumsamaya elverişlidir. Ne zaman göz, bir objeyi görerek ondaki rengi, şekli ve diğer ilintileri fark ederse, söz konusu potansiyellik, aktifliğe dönüşmüştür. Beş duyu organı için bu örnek geçerlidir. *Bil kuvve (potential)* ve *bilfiil (actual)* duyumsama ayırımından sonra filozof; bil kuvve duyumsamada duyumsananın dış dünyadaki objeler ve nesneler gibi etkenler olduğunu belirterek, duyum organı, duyumsama ve duyumsanan arasındaki çizgileri netleştirir. Varlığın kavramsallaştırılması açısından bakarsak, bu ayrımla, saf duyumu, objeleri ve onlardan elde edilen imgeleri birbirinden ayırır. Nitekim *Ruh Üzerine*’de duyuları tartışırken, tümelin bilgi olmak bakımından ruhta duyum ve duyumsananlardan farklı olduğu da vurgulanır.⁵⁸² Şu halde, ruhun duyumsama yetisinin sınırları nedir? Duyumsananlar nasıl tasnif edilebilir? Filozof bu soruya şöyle cevap verir:

“‘duyulur’, üç tür nesneyi belirtir: Bu türlerin ikisinin kendilerinden dolayı, oysa üçüncüsünün ilinekle algılanabilir olduğunu söylüyoruz. İlk iki türden biri her duyuya özgü duyulurdur ve diğeri herkeste ortak duyulurdur. Özel duyularla, (kendine ait duyudan) başka bir duyu tarafından duyulanamayan ve hakkında yanılmanın imkânsız olduğu duyuluru anlıyorum: Örneğin görme renk duyusu, işitme, ses ve tat, tatma duyusudur. Dokunmanın çok farklı nesneleri vardır. Fakat her duyumlama en azından kendi duyulurları hakkında yargıya varır ve renkli nesnenin mahiyeti ve yeri konusunda veya sesli nesnenin mahiyeti ve yeri konusunda yanılma bile, renk veya sesli nesnenin varlığı konusunda yanılmaz. Sonuç olarak her duyuya özgü olduğunu söylediğimiz duyular bunlardır. Ortak duyulurlar *hareket, dinginlik, sayı, biçim* (figure) ve *büyükliktir*, çünkü bu tür duyulurlar hiçbir duyuya özel değildir, fakat hepsinde ortaktır. Belirli bir hareketin, görme kadar dokunma için de duyulur olması böyledir.”⁵⁸³

Görüldüğü üzere filozof, duyumsamanın nesnelerini töz ve ona ilişen ilinekler olarak ayırmaktadır. Bunlardan beş duyu organı (görme, işitme, dokunma, tatma ve koklama), kendine has duyumsama yöntemleri ve sınırlarıyla açıklanmaktadır. Söz gelimi ne göz işitebilir, ne burun görebilir ne de dokunma koklayabilir. Bunlar birincil yahut özel duyumsamadır. Fakat ikincil duyular diyebileceğimiz ortak duyular, beş duyu organına dayanan ve onlardan bağımsız olamayan yahut onların ortaklığında gerçekleşen daha güçlü duyumlardır. Özellikle matematiksel kavramlar açısından bakıldığında *sayı*, fiziksel kavramlar açısından bakıldığında *biçim* ve *büyüklik*, Aristoteles’in duyu teorisinde ortak duyunun kapsamında tasnif edilmektedir. Buradan hareketle, fiziksel,

⁵⁸² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 417b20-25.

⁵⁸³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 418a5-20. Aristotle, *Sense and Sensibilia*, 437a4-437a16.

matematiksel ve metafiziksel kavramların elde edilmesinde hem özel duyuların hem de ortak duyuların birlikte hareket ettiği sonucuna gidilebilir. Şu halde duyumsamada, pek çok farklı eşyanın çeşitli nitelik ve niceliksel özellikleri ruha getirilir ve ruh, eşya hakkındaki hem spekülatif hem de pratik bilgisini ruhta bu duyumsamalar sayesinde oluşturur.⁵⁸⁴ Peki, tümevarımla tekillerden soyutlanarak aklın sezgisiyle kavranan tümele geçişte duyumsamanın genel mekanizması nasıl işlemektedir?

Duyumsama sürecinin nasıl olduğu, filozofun *Ruh Üzerine*'de duyumsamayı, okuyucularının aşına olduğu bir örnek üzerinden açıkladığı pasajında oldukça etkili bir şekilde ortaya konulur. Aristoteles, öncelikle kendisinden evvel Platon'da ve kendisinden sonra pek çok filozofta kullanılan balmumu ve mühür örneği üzerinden duyumsamayı genel olarak tasvir eder. Nitekim balmumu yapısı gereği, kendisine bastırılan yüzüğün şeklini alır. Fakat balmumunun aldığı yüzüğün şekli, sadece şekil olmak bakımından balmumuna etki eder. Ona bastırılan yüzüğün ne maddesi, ne de tözlüğü, balmumunun kendisine kabul ettiği bir şey değildir. Sadece şekil olmak bakımından yüzüğün formu, balmumunun elastik yüzeyinde etki bırakır. Aristoteles, tıpkı bu örnekte olduğu gibi, hem özel duyular olan tatma, görme, işitme, koklama ve dokunmayı, hem de bunlardan oluşan üst ortak duyumun işleyişini bu şekilde açıklar. Yani duyular, aktif olarak duyumsadıklarında duyumsan obje yahut nesnelerin formunu elde eder; bu formun etkisinde kalır, onların maddesiz olan duyum biçimlerini toplar, duyumsanan madde ve şeklin niteliklerini alır.⁵⁸⁵ Dolayısıyla imgelem, balmumunun aldığı şekildir, varlığın kendisi değildir. Şu halde her bir duyum türü, kendi kapasitesi ölçüsünce, duyumsananın şekli, formu ve niteliklerini duyum organı vesilesiyle duyumsar. Söz gelimi göz renkleri, dokunma sertlik veya yumuşaklığı, işitme sesi, tatma acı veya ekşiyi böyle elde eder. Öte yandan duyumsama, dokunmada doğrudan nesnelere temas edebilirken, koklama, görme ve işitmede hava yahut bazen su gibi çeşitli araçlara ihtiyaç duyar. Şu halde duyu organları, duyumsanan ilişkisi bazen direk bazen de zaman ve mekândaki araçlara ihtiyaç duyar. Aristoteles, duyumsamanın özellikle konumuz açısından bir diğer önemli özelliğini, kişinin duyu objelerinden uzaklaştığında bile duyumsamada kalan imgeler (*phantasms*) sayesinde hala onlara dair duyumsama yapabilmesi olduğunu ekler. Yani insanoğlu, bil kuvve duyumsama yetisini

⁵⁸⁴ Aristotle, *Sense and Sensibilia*, 43618-437a3.

⁵⁸⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 423a15-424b.

duyu organları vasıtasıyla bilfiil haline geçirip duyumsadıklarını, duyumsanan nesne ve objeler kendilerinden uzaklaştıklarında da imgeler (*phantasia*) vesilesiyle hem organlarda hem de hafızada saklayabilir.⁵⁸⁶ İşte duyumsamadan tümele giden süreçte, duyumsamanın ürünleri; imgelerdir.

Aristoteles, duyum algılarını ve onların imgelemelerini oldukça önemsemektedir. Mesela duyumsama, filozof için uyku ve uyanıklık arasındaki ayrımın en temel özelliğidir. Aristoteles, duyumsamayı aktif devam ettirenin uyanık olduğunu, bu aktifliğin kaybolduğu zamanın da uyku hali olduğunu söyler.⁵⁸⁷ Tabi ki ölüm, tözün duyumsamayı tamamen kaybetmesidir. Buradan hareketle, varlığın kavramsallaştırmasında zorunlu olarak ele aldığımız ruhun yetisi olan duyumsamanın, varlığın duyumsama sonrası elde edilen imgeleri (*phantasia-imaj*) olduğu aşikârdır. Şu halde duyumsama gücüne sahip olmayan bir hayvanın, ruhtaki söz konusu yetisinin eksikliğinden dolayı imge üretemediği için düşünmesi de (*thinking*) mümkün değildir.⁵⁸⁸ Dolayısıyla haklı olarak, Aristoteles'in tümel kavram ve tümele dayalı bilgi teorisinde ilk önceliği duyumsama ve imgeleme dayandırması, Platoncu doğuştancılık düşüncesine kıyasla oldukça deneyseldir denilebilir. Bu açıklamadan sonra, duyumsamayla elde edilen imgelerin (*phantasia*) varlığın kavramlaştırılması sürecindeki etkisi ne olabilir? Şüphesiz bu soru, Aristoteles'in *phantasia* yahut imajları nasıl muhafaza ettiğimiz konusundaki açıklamasıyla doğrudan alakalıdır. Şu halde hafızanın tanımı ve verilerin nasıl hafızada tutulduğu da incelenmelidir.

Duyumsama yetisiyle, hafızanın arasında filozofa göre oldukça önemli bir bağ bulunmaktadır. Bu nedenle Aristoteles içinde bulunulan 'şimdiki' zamanın ve geleceğin hatırasının olamayacağını belirtir. Zira içinde bulunduğumuz zaman ancak duyumsanabilir bir haldedir. Öte yandan geleceğin ne olacağını da asla bilemeyiz. Fakat anı algıladığımız ve duyumsadığımız gerçeğinden hareketle, yani duyumsamayla zaman ilişkisinin birleşimiyle geçmiş hafıza sayesinde bilinebilir bir hale dönüşür. Hafıza sayesinde insan, tek tek duyumsadığı içinde bulunduğu zamanları, onlar geçmiş oldukça, onların hangi zamanda yaşandığıyla birlikte kaydını tutarak, imgeleyerek kaydeder. Bu sayede insan, geçmişle bağlantı kurulabilir. Nitekim filozofa göre

⁵⁸⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 425b20-25.

⁵⁸⁷ Aristotle, *On Sleep*, Tr. J. I. Beare, Ed. Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotels*, 4th Printing, Vol. 1. Princeton University Press, Princeton, N. J. 1991, 453b25-454a6

⁵⁸⁸ Aristotle, *On Sleep*, 454a7-454a10.

algılama ve duyumsamayla elde edilen verilerle, daha önceden öğrenilmişler arasında bir bağlantı kurmak mümkündür. Yani kişi, duyumsama ve algılama ile daha önceden yaşadıklarını hafızada biriktirebilir ve onları tekrar tecrübe etmek ve hatırlamak kaydıyla sürekli kılabilir.⁵⁸⁹ Şu halde hafıza ne algı (*perception*), ne kavrama (*conception*) değildir ve fakat bu ikisinin birleşimine zaman kategorisinin eklenmesiyle oluşan bir tür durum (*state*) ya da etkinlenimdir (*affections*). Filozof, algılama ve hafıza ilişkisini, doğrudan zamanı kavramakla birleştirmekte, hafızaya sahip olmayı zamanı algılayabilir olmayla özdeş kılmaktadır. Şu durumda sadece zamanı algılayan hayvanlar, hafızaya sahip olabilir ve dolayısıyla geçmişi hatırlayabilir. Filozofun bu açıklamasından hareketle, kanaatimizce kavramsallaştırmanın duyumsayan varlığın zamanı algılamasıyla yakından alakalı olduğu sonucuna gidilebilir. Çünkü filozofa göre zamanın algılandığı organ, aslında tam olarak hatırlamayı mümkün kılan organdır.⁵⁹⁰ Peki, imgelem veya imaj ile hafızanın düşünce açısından ilişkisi nedir? Kavramsallaştırmada nasıl bir rol oynamaktadır?

Filozofa göre imaj (*phantasia*) olmadan düşünmek (*thinking*) imkânsızdır. Aristoteles, bu nedenle düşünme eyleminde, bizzat objelerin kendilerinin olmadığını, kişinin bu gerçek obje/nesnelerden hareketle duyumsadıkları ve soyutladıklarını kullandığını belirtir. Şu halde algılayan ve hafızaya sahip olan kişi, aslında düşünme eyleminde objeleri niteliklerine uygun olarak hayal eder ve bunu da nesnenin kendi niteliklerinden elde ettiği soyutlama (*abstraction*) sayesinde gerçekleştirir. Her türlü objenin düşünülmesini (fiziksel ve matematiksel kavramlar da dâhil) bu yolla mümkün olur, objelerin zihnileşmesi algı (*perception*) tarafından gerçekleştirilir ve hafızadaki zihinsel objelerin hatırlanması bir imajla mümkün olur. Bu imajlar, ortak duyumun (*common sense*) bir ürünüdür, bu nedenle hafıza aslında ilineksel anlamda *ruhun düşünce kısmına* aittir ve fakat özsel anlamda da onun algı ve duyumsama kısmına aittir.⁵⁹¹ Şu durumda hafıza, doğrudan zamanı algılamak ve kavramakla, elde edilen tecrübelerin öncelik ve sonralık ilişkisi içinde, zihinde depolanmasıdır, bu nedenle tam anlamıyla, yani çıkarımsal hükümlere (*deductive reasoning*) ulaşabilmede kullanılan biçimiyle, hayvanlar arasında sadece insana aittir. Bu noktada haklı olarak şu soru,

⁵⁸⁹ Aristotle, *On Memory*, Tr. J. I. Beare, Ed. Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotels*, 4th Printing, Vol. 1, Princeton University Press, Princeton, N. J. 1991, 449b9-449b23.

⁵⁹⁰ Aristotle, *On Memory*, 449b24-449b30.

⁵⁹¹ Aristotle, *On Memory*, 449b31-450a13.

kavramsallaştırmada cevaplanması gereken bir sorudur: Obje yahut etkilenim artık mevcut olmadığına bile, hatırlama nasıl gerçekleşmektedir?

Aristoteles, duyu algıları sayesinde elde edilen verilerin hafızada depolandığını belirtir ancak onların idrakinin ruh tarafından gerçekleştirildiğine işaret eder. Tecrübe edilen her tekil olay veya nesne, hafıza da bir tür resim şeklinde kodlanır yahut kaydedilir.⁵⁹² Gerçek etkilenim objesinin bir benzeri (*similar and likeness*) olan bu hafıza imajı, hem hafıza verisi olarak hem de gerçek objenin ya da nesnenin benzeri olarak, ruhta akledilebilir şekilde bulunur.⁵⁹³ Dolayısıyla bu veriler, hatırlama gücüyle gerçekliğe yaklaştırıldığı ölçüde neden ve sonuç, zaman ve mekân gibi ilişkilerden faydalanılarak zihin tarafından hatırlanır. Yani filozof, hatırlamanın aslında deneyim, tekrar ve basitlik gibi ilkelerle yakından alakalı olduğunu söyler. Şu halde, geometri ve matematik gibi, hafızada oldukça iyi bir şekilde belirlenmiş kavramlar, oldukça basit bir şekilde hatırlanabilmekteyken, kötü sabitlenmiş ve yeterince zaman, neden–sonuç bağlantısı kurulamadan depolanan kavramları hatırlamak oldukça zordur.⁵⁹⁴ Bu veriler ışığında, düşünce ve duyumsamayla elde edilerek hafızada saklanan imajlar arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Kanaatimizce burada filozofun hafıza verilerini işleyen akıl yahut zekâ ile ilişkisi incelenmelidir.

Filozofa göre ne duyumsama ile zekâ birbirine özdeştir, ne de genel olarak *düşünce* (*doğru düşünce ve yanlış düşünce olabilen düşünce; doğru düşünce zekâ, bilim ve doğru konudur ve yanlış düşünce onların karşıtıdır*) duyumsama ile özdeştir. Yani duyumsamadan gelen imgelem de filozofa göre hem duyumsamanın kendisinden hem de düşünceden farklıdır. Yani imgelem, varlığını duyumsamaya borçludur, imgelem olmadan da inanç (hipotez) mümkün değildir. Dolayısıyla kavramsallaştırmada kişi, duyumsamadan uzaklaşmış nesne ya da objelerin kalıntıları olan imgelem sayesinde gerçek olgu ve nesneler hakkında tahayyül edebilmektedir.⁵⁹⁵ Sonuç olarak imgeleme konusunda Aristoteles duyumsamayı, yargıların doğruluğu ya da yanlışlığını tespit konusunda düşünmeyi sağlayan bir yeti ve durum olarak görür. Yani duyumsama, kanı,

⁵⁹² Aristotle, *On Memory*, 450a26-450b10. Gençlik ve yaşlılık, olguların akışını zihinde tutma konusunda etkili olan faktörlerdir. Buna göre hafızanın güçlülüğü tekrarla sağlanırken, bedensel ve zamansal dış ve iç faktörler hafızanın saklama gücünü ve hatırlama yetisini etkilemektedir.

⁵⁹³ Aristotle, *On Memory*, 450b11-451a2

⁵⁹⁴ Aristotle, *On Memory*, 451b23-452a4.

⁵⁹⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 427b5-25

bilim ve idrak etmeyle (*intellection*) eşit derecede yargılayıcı bir yetidir.⁵⁹⁶ Şu halde imgelerin duyumsamadan farkının ne olduğu da kavramsallaştırma sürecinde anlaşılması gereken bir konudur.

Aristoteles, bil kuvve ve bilfiil olarak ayırdığı duyumsamayla imgeleme arasındaki farkı en net şekilde görme örneği üzerinden açıklar. Ona göre imgelem (*phantasia*), bil kuvve ve bilfiil olarak mevcut olan görme yetisi, hem bil kuvve hem de bilfiil olarak gerçekleşme bile, bağımsız olarak var olabilir. Mesela uykudaki rüyaların temelini oluşturduğunu belirttiği imgeler, uyku halinde yani hiçbir aktif duyumsama yokken bile mevcuttur.⁵⁹⁷ Şu halde imgelem, duyumsamanın her iki halinden bağımsız olarak, duyumsama sonrasında da var olabilir. Duyumsama ve imgelem arasındaki temel bir diğer fark ise doğruluk ve yanlışlık değerinde ortaya çıkar. İmgelemeler genellikle yanlışken, bil kuvve duyumsamalar genellikle doğrudur. Ayrıca imgeleme, duyumsamanın ürünü olarak dış dünyada değil, duyumsayan organizmanın içinde gerçekleşir. Oysa duyumsama, obje olarak hem dış dünyayı hem de bedenin kendisini konu edinebilir. Buradan hareketle imgelerin, bilfiil duyumsama tarafından meydana getirilmiş olan sonuçlar olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁹⁸ Şu halde *phantasialar* yahut imgelemeler ile duyumsama arasındaki fark ortadadır. Kavramların özellikle tümel kavramın oluşumu açısından duyumsamanın ürünü olarak imgeleri nasıl anlamak gerekir? Varlığın kavramsallaştırılmasında imgelerin rolü nedir? Düşüncenin ve kavramların oluşumunda imgeler nasıl bir rol oynarlar?

Kanaatimizce imgelerin, düşünce ve kavramlarla olan ilişkisini ortaya koymak için, yukarıda da işaret edildiği üzere, filozofun akıl teorisini anlamak gerekir. Aristoteles'e göre ruhun yetilerinden olan akıl, tıpkı duylarda olduğu gibi, aktif ve pasif akıl olarak ikiye ayrılır. Aristoteles her iki aklın genel olarak güç halinde olduğunu belirtir. Herhangi bir madde veya belirlenmiş bir form olmayan aklın yapısı, balmumu gibi, düşündüğünü akletmek için düşünülenin formunu kabul edebilen, şekli kendinde canlandırabilen esnekliktedir. Akıl bunu güç halinde bulunmasına yani, maddi bir cisim gibi şekle (*figure*) sahip olmamasına borçludur. Bil kuvve halinde olan akıl, aktif yani bilfiil aklın işlemi olmaksızın aktif düşünme gerçekleştiremez. Zira akıl bedene bağlı

⁵⁹⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 428a-5.

⁵⁹⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 428a5-15, bkz. Aristoteles, *Sense and Sensibila*, Aristoteles, *On Dreams* adlı eserler.

⁵⁹⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a-10.

değildir, bu nedenle de bir organda bulunması mümkün değildir.⁵⁹⁹ Nitekim konu açısından aklın konumu değil gücü ve işleyişi önemlidir.

Aklın işleyişi, aslında bir anlamda kanaatimizce onun kapasitesiyle doğru orantılıdır. Akıl ne tür bir kapasite ve işleyiş gücüne sahiptir? Aristoteles, aklın gücünü anlatmak için duyularla ters bir bağ kurar. Bu örneğe göre duyuların kapasitesini aşan şiddetli ve anlık fazla duyumsamalar karşısındaki yetkinsizliği, akıl için geçerli değildir. Yoğunluk arttıkça, aklın çalışma gücü de artar. Bu manada akıl, düşünme eylemi sırasında, sahip olduğu idealarını (kavramları) düşünce esnasında ortaya çıkan, düşünen bölümde var olan güç halindeki idealar işlevsel kılar.⁶⁰⁰ Zira Aristoteles'e göre pasif akıl, *entelekheia* halinde yazılı hiçbir şeyin bulunmadığı bir tablet gibidir,⁶⁰¹ bu nedenle hafızadaki veriler, düşünme eylemi sırasında aktifleşirken akla herhangi bir şekilde işleyişi engelleyecek bir şekle dönüşmez. Şu halde pasif akıl boş bir tablettir ve yapısı sayesinde duyumsanın ürünlerinin hafızaya kaydedilmesi gibi, duyumsamanın ürünleri ve imgelemlerin hatırlanmasında verilerin ilk yazıldığı yerdir. Öte yandan aktif akıl, pasif akla getirilen verilerin analiz ve tahlil edilerek farklı bağların kurulmasını sağlayan yetidir. Yani aktif akıl, adeta maddesi olan pasif aklın etkenidir. Özü bir fiil olmak olduğundan aktif akıl, pasif akıldan ayrıdır; saf, katışıksız ve tam olan aktif akıl, bizzat kendisi ilke olduğundan, onun maddesi konumunda olan pasif akıldan üstündür. Nitekim aktif aklı bu özellikleri nedeniyle ölümsüz ve ebedi kabul eder çünkü pasif aklı zamanla bozulup yok olurken (*decay*), aktif akıl her zaman töz olarak var olacaktır. Şu halde, imgelerin düşünceleşmesi de aktif ve pasif akılların işleyişi sayesinde gerçekleşmektedir.⁶⁰² Kısaca değinmeye çalıştığımız filozofun akıl görüşünün konuyla bağlantısını yineleyelim. Duyumsama ürünü olan imgelemler, hafızada toplanmaktadır. Fakat hafıza, esasen duyumsayan bölüme ait olsa da, ilineksel anlamda ruhun düşünen kısmı olan akıl ile bağlantılıdır. Bu sayede ondaki veriler, duyumsamadan düşünmeye uzanmakta, düşünme esnasında zihin tarafından pasif akla hatırlanarak yazılmakta, imgelerin şeklini alan pasif akıl, veriler hakkında işlem yapmak üzere kendini aktif akla bırakmaktadır. Nitekim bu çerçevede Aristoteles, *duyumsama*, *imgelem* ve *aktif-pasif*

⁵⁹⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a10-25.

⁶⁰⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a25-30.

⁶⁰¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 430a.

⁶⁰² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 430a 10-25

akılların ilişkisini şu örnek üzerinden kavramlara da ışık tutabilecek şekilde şöyle özetler:

“Gerçekte bütün varlıklar duyulur ya da düşünülürdür ve duyumlamanın duyulara özdeş olması gibi, kesin bilgi de nesnesine özdeştir. ... Kesin bilgi ve duyumlama, nesneleriyle aynı tarzda bölünür; güç halinde bilgi ve güç halinde duyumlama, güç halinde şeylerle uyuşur ve entelekhēia halindeki bilgi ve duyumlama da entelekhēia halindeki bilgi ve duyumlamaya uyar. –Ruhta kendi sırasında, duyusal yeti ve bilme yetisi, güç halinde duyulur nesnelerdir; bu nesnelerden biri güç halinde düşünülür, diğeri güç halinde duyulur nesnedir. Ve bu yetilerin nesnelerle veya en azından objelerinin biçimleriyle özdeş olmaları zorunludur. Yetilerin objeler olmaları mümkün değildir, *çünkü ruhta taşın kendisi değil, biçimi (kavramı yn.) vardır*. Bundan ruhun, insan eline benzediği sonucu çıkar: gerçekte el nasıl araçların bir aracıysa, zekâ da (akıl yn) biçimlerin bir biçimidir ve duyu da duyulurların biçimidir. Öyle görünüyor ki, duyulur büyüklüklerin dışında ayrı biçimde var olan hiçbir şey bulunmadığından, hem duyulurların bütün nitelikleri ve duygulanımları, hem de düşünülürler, yani *düşünülürler denen soyutlamalar (matematik soyutlamalar yahut kavramlar), duyulur biçimde bulunur*. Ve bu nedenle, bir yandan duyum yoksa bir şeyi öğrenemeyiz ve anlayamayız ve diğer yandan *zekânın kullanılması bir imgeyle birlikte olmalıdır*, çünkü imgeler maddi olmamaları istisna edilirse duyulmamalara benzer. Bununla birlikte imgeleme, iddiadan (kataphasis –tasdik-) ve yadsımadan ayrılır, çünkü doğruyu ve yanlış oluşturmak için kavramların bir kombinezyonu gerekir. Fakat burada (şunu sormalıyız) ilk kavramlar (prota noemata) imgelerden hangi bakımdan ayrılırlar? Bu diğer kavramların imgesiz var olamamalarına rağmen, imgeler oldukları anlamına gelmez mi?”⁶⁰³

Görüldüğü üzere Aristoteles, varlığı duyulur ve düşünülür olarak tasnif ettiği gibi, duyumsamayı duyumsananların şeklini alması bakımından, düşünülür olanları da bilindiğinde onlara özdeş olması bakımından ayırmaktadır. Düşünce, illaki bir imgeyle birlikte var olmaktadır. Fakat bu imgeler, kanaatimizce ham halde değil, nevi bakımından bir tür altında toplanarak, soyutlanarak elde edilen kavramlar halinde bulunmalıdır. Nitekim bu sayede pasajda geçen ‘düşünülürler’ olan matematiksel soyutlama olarak işaret edilen kavramlar (*intelligibles, ma’kulat*), hafızada kodlanan imgelerin genelleştirilmiş halleri olarak aklın hizmetindedir. Nitekim filozofun diğer bir fragmanı bu konudaki kanaatimizin güçlenmesine katkı sağlamaktadır:

“Soyutlamalar dediğimiz şeye gelince, zekâ onları yassıyı düşündüğü gibi düşünecektir. Yassıyı, ayrı bir halde yassı olarak düşünemeyiz; fakat onu bilfiil içbükey olarak düşünürsek, içbükeyin gerçekleştirdiği cisim olmadan düşünürüz. Böylece zekâ soyut terimleri düşündüğünde, yine de ayrı olmayan matematik nesneleri, ayrı olarak düşünür. Ve genel olarak, bilfiil zekâ, nesneleriyle özdeştir.”⁶⁰⁴

Kavramlar, tekil varlıklardan ve onların maddesinden bağımsız olarak kendi başlarına ancak zihinde var olabilirler. Nitekim yassılık, fiziksel anlamda ele alınırsa, mutlaka onun maddesiyle birlikte düşünülmesi gerekecektir. Fakat matematiksel anlamda ele alınırsa, onun maddesinden tamamen soyutlanması şarttır. Yani matematiksel kavramlar, fiziksel ilintileri ancak akılda ayrıymış gibi değerlendirmekte ve bu sayede işlem yapmaktadır. Zira aktif akıl, nesnelerle ancak ve ancak pasif akla çizilenler

⁶⁰³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 431b20-432a10. Özcan, bu fragmanın sonundaki sorunun Aristoteles tarafından hiçbir zaman yanıtlanmadığını söyler. Lakin Akkanat alıntının sonunu şöyle çevirir “İlk düşünülürleri (prota noemata) imgelerden yapıca farklı kılan şey nedir? Cevap vereyim: Ne (ilk düşünülürler) ne de diğer kavramlar birer imgeldir; ama onlar (imgesiz) bulunmaz.” Bu çeviriye göre hiçbir sorun yoktur. Bkz. Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeler* (İbn Sina Eksanlı bir Çözümleme), s. 71.

⁶⁰⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 431b10-20.

yoluyla yahut pasif akıl aracılığıyla temasa geçebilir. Aksi takdirde aklın, doğrudan varlıkla temasa geçmesi gerekirdi. En nihayetinde bu pasaj, fiziksel ve matematiksel soyutlamalara dair aklın nasıl işlediği sorusuna bir cevap olabilir. Zira içbükey kavramı, aktif aklın pasif akıldaki verileri maddesiz olarak sırf form olmak bakımından düşünebildiğinin kanıtıdır. Daha öncelerden, imgelerin bir resim olarak kaydedildiği hatırlandığında ve imgelerin genellikle rasyonel düzeyde kontrol edilmemiş oldukları da bu tabloya eklendiğinde, zorunlu olarak kavramların imgelerden zihinde ayrıştırılması gerektiği sonucuna ulaşıyoruz. Şu halde imgelem, kavramın içeriği ve temeli olsa da, kavramın kendisi asla olamaz. Öte yandan zeka, duyu, imgelem, kavram ve düşüncenin birbirleriyle olan ilişkilerini ortaya koyan yukarıdaki ilk fragman, beraberinde pek çok zorluğu da barındırmaktadır. Nitekim fragmanın sonunda ilk kavramlarla imgelemler arasındaki ilişki oldukça problemlili bir hale dönüşmektedir. Fakat tümelin *ta katholou* olduğu hatırladığında, üstteki fragmanda geçen kavramlar (*prota noemata*) ilk düşünülürler manasına geleceğinden, tümel kavram açısından bir zorunluluk teşkil etmez. Lakin her şeye rağmen Aristoteles'in bu konudaki görüşlerini yorumlamak oldukça zordur.⁶⁰⁵

“Özetle, iddia bir süjeye bir şey yükler ve bu yüklem her zaman doğru veya yanlıştır. Zekâ ile birlikte durum her zaman böyle değildir: onun konusu neliğinden öz olursa, dile getirdiği şey her zaman doğrudur, fakat bir süjeye bir yüklem yüklerse, her zaman doğruyu dile getirmez. Fakat kendi duyulurunun görecelik algılanması her zaman doğrudur (oysa beyazın bir insana ait olup olmadığı sorusunda algılama her zaman doğru değildir); aynı şekilde maddesiz nesnelerin de algısı her zaman doğrudur.”⁶⁰⁶

Aklın öz bakımından varlığı tanınması yani kavramsal açıdan onun neliğini ortaya koymasında doğruluk ve yanlışlık söz konusu değildir. Özü, daha önce de işaret ettiğimiz ikincil tözlerin, birincil tözleri özleri bakımından sıralayıp tasnif ettiği tür olarak anlıyoruz. Nitekim türü bilmek, her zaman geneli ve doğruyu bilmektir. Fakat fragmanda geçen süjenin birincil töz olmak bakımından sadece belirli bir töz hakkında olmasında durum değişir. Tekil konulara yüklenenler, imgesel olursa, her zaman doğru olmayacaktır. Filozofa göre doğruluk ve yanlışlık ancak iddia yani önerme formunda

⁶⁰⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.169, 891. dipnot. Burada *Ruh Üzerine*'nin çevirmeni Zeki Özcan, Aristoteles'in hemen bu fragmandan önce zekânın imgesiz düşünemediğini söylediğini hatırlatır: “Sonuç olarak imgelemeyi ve çıkarsamacı düşünceyi karıştırmamalıyız; çıkarsamacı düşünme sadece kabulü veya inkârı içerir ve kavramların bir sentezini gerektirir. Fakat buna şu şekilde itiraz edilebilir; o zaman imgeler ve *prota noemata* (ilk düşünülürler) arasında ne fark vardır? (Aristoteles, *prota noemata* (ilk düşünülürler) ifadesinden, belki, anlamı çok tartışmalı *apla* 'yı (basit mahiyet) veya *adiaioeta* 'yı (bölünmezler) veya *asyntheta* 'yı (basit doğalar) *syntheta* (bileşik varlıklar) ile karşıt kabul etmektedir. ... Cevap şöyledir: basit mahiyetler, ya da Aristoteles'in belirtiyor gibi görüldüğü şekliyle, kendilerinde sentezin bulunduğu kavramlardan başka kavramlar (*talla*) hem bileşik kavramlardan daha çok imgeler değildir; hem de onlar imgeler olmadan da meydana gelemez.”.

⁶⁰⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 430b25-30.

kavramların birleşimiyle ortaya çıkar. Nitekim doğruluk ve yanlışlık değer olarak ancak önermeye yüklenir. Öte yandan duyumsama, bizzat aktif duyumsama halinde doğruyken, maddesiz nesnelerin algısı yani imgelemler her zaman doğru olamayacaktır. Şu halde ruh, her zaman düşünme eyleminde imgesiz düşünmemektedir. Yani Aristoteles, düşünme yetisinin (*nous praktikos*) imgelerdeki (*phantasia*) biçimleri düşündüğünü, düşünce yetisinin imgelemelerle harekete geçirildiğini belirtir. Hatta ona göre gelecek olaylar şimdiki olaylardan elde edilen ve ruhta mevcut olan imgeler yahut kavramlarla tahmin etmeye çalışılır.⁶⁰⁷

Varlığın kavramsallaştırılmasında metot olarak tümevarımı benimseyen Aristoteles'in duyu, duyumsanan imgeler (*phantasms*), hafıza, akıllar ve ruh konusundaki görüşleri konu açısından kısaca bu şekilde özetlenebilir. Her ne olursa olsun “şurası açıktır ki, akletmeye benzer ve/ya akletmesiz olsun, duyumsama (*sensation*) beden aracılığıyla ruhta (ürünlerini çn) üretir”⁶⁰⁸ ve eğer tümel kavramlar, filozofun pek çok kere işaret ettiği üzere soyutlanarak akılda var ediliyorsa, bu duyumsamayla başlayan sürecin soyutlamalarla zihinde elde ettikleri kavramlardan başkası olamaz. Buradan hareketle, tümevarım metodunda etkili olduğu düşünülen soyutlamayı (*abstraction*), kavramsallaştırma bakımından tümevarımla birlikte ele alarak metot analizi tamamlanmalıdır.

2.2.3.2 Soyutlama, Tümevarım ve Tümel Çeşitleri

Soyutlamanın başlangıcı neresi olabilir? Aristoteles soyutlamayı salt aklın icraatı olarak mı kabul etmektedir? Tümevarımla soyutlama arasındaki ilişki nedir? Kanaatimizce soyutlama, doğrudan ilk olarak duyu organlarının duyumsamasıyla başlar. Zira duyumsanan objelerin kendileri değil, onların içinde bulunan (*immanent*) form soyutlanır. Bir başka ifadeyle Aristoteles'e göre form, Platon'un idealarının varlığı gibi (*per se/exist by itself*) duyu objelerinden bağımsız, farklı bir ontolojik gerçeklikler olarak var olamazlar. Bilakis form duyumsanabilir varlıkların kendi içindedir, varlığın kendilerinde içkin olarak (*in re, exist in itself*) var olabilir.⁶⁰⁹ Bütün bilginin duyumlarla başladığı hatırlanırsa, soyutlama analizinin zorunlu olarak öncelikle duyumsama-varlık

⁶⁰⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 4315-10.

⁶⁰⁸ Aristoteles, *Sense and Sensibilia*, 436b2-436b9.

⁶⁰⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 432a-10

ilişkisinden başlayarak ele alınır. Bu nedenle kanaatimizce tümevarım ve soyutlama ilişkisi doğrudan imgelemle birlikte analiz edilmelidir.

Soyutlamayı konumuz açısından ele almadan önce Helming'in konu hakkındaki önemli bir tespitine yer vermek gerekmektedir. Helmig'e göre Aristoteles soyutlama (*abstraction*) için *aphairein* fiilini (İngilizce '*taking away*') *alıp uzaklaştırmak*, *uzağa götürmek* manasında kullanılmaktadır. Helmig'e göre bu fiilin isim hali *aphairesis* ve bazen *prosthesis* (*addition*) kelimesi de toplama (*gathering*) ve ekleme (*adding*) yerine de kullanılmaktadır. Ancak bu fiil, Helmig'e göre '*taking away matter*' (*aphairein tén hulén*), maddenin yahut bazı özelliklerin alınıp uzaklaştırılması olarak kullanılmaktadır. Aristoteles, özellikle matematiksel soyutlamalarda bu tarz bir soyutlamayı, yani maddenin uzaklaştırılması, formun geriye kalması; kalanın ise matematiksel kavramlara dönüştürülmesi olarak yorumlamakta ve matematiksel kavramları '*ta ex aphaireseôs*' (*Metafizik*, Z 3, 1029a 16-17 –1029a10-11 *perihairesisthai* – boy, derinlik ve genişliğin alıp uzaklaştırılması, maddenin salt bırakılması) olarak işaret etmektedir. Çünkü matematiksel kavramlar, maddeden gerçekte ayrılmamakla birlikte (*achôrista*), sadece düşüncede ayrılabilir (*chôrista logôî*). Bu bölümde Yunanca kelimeleri Helmig'den hareketle kullanacağız. Lakin onun yaklaşımından farklı olarak soyutlamayı, imgelem ve tümevarım açısından değerlendireceğiz.⁶¹⁰ Zira Helmig'e göre Ortaçağ ve modern dönemde soyutlama kelimesine verilen anlam Aristoteles'in soyutlamasından farklıdır. Buna göre tümeller, soyutlananlar, soyutlamanın sonucunda ulaşılan soyutlamalar olarak karşımızdadır. Aristoteles, soyutlamada madde ve ilineklerini dışlayarak forma ulaşır. Doğrudan formu maddeden alarak başlamaz. Yani onun hareket noktası, maddenin dışlanmasıdır. Şu halde formun maddeden alınması değildir. Çünkü madde dışlanınca kalan formdur. Helmig'e göre *aphairesis/aphairein* kelimesinin formu maddeden çekip çıkarmak anlamında, Aristoteles düşüncesinde bir kullanımı yoktur. Ona göre filozof, eserlerinin hiçbir yerinde bu kelimeyi tümellere işaret eder şekilde de kullanmamıştır. Maddenin dışlanması, geriye formun kalması yahut soyutlanması Aristoteles düşüncesindeki soyutlama olarak anlaşılmalıdır. Formun soyutlanması ve sonucun tümel olarak yorumlanması, Helmig'in de işaret ettiği gibi, Thomas Aquinas, İngiliz duyumcu ve deneycilerin sonradan geliştirdikleri bir terminoloji olarak karşımızdadır.

⁶¹⁰ C. Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in Platonic Tradition*, s. 96 ve ilgili dipnotlar. Helmig burada Aristoteles'in soyutlama yani *abstraction* yaklaşımını analiz eder.

⁶¹¹ Buradan hareketle biz soyutlamayı, kendi konumuz bağlamında ele alarak inceleyelim.

Aristoteles, imgelemin etkisini doğrudan nesnenin duyumsanması ve obje uzaklaşsa bile, onun duyumlarda kalan etkilenimi olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Her iki hal de bilginin (*episteme*) ilk basamağıdır. Nitekim görme duyusu üzerinden filozof, duyumsama-soyutlama ilişkisini kurabileceğimiz şekilde bu süreci şöyle açıklar: “... Çünkü, her duyu organı maddesiz duyulurun toplanma yeridir; hem zaten bu nedenle, duyulurlar (duyu organlarından ç.n.) uzaklaşmış olsalar bile, duyumlamalar ve imgeler duyu organlarında var olmayı sürdürürler.”⁶¹² Objenin maddesinin ve ilgili bütün ilineklerinin etkilerinin algılar yoluyla imlendiği bu süreç, doğrudan her bir tekil veya tikelin tecrübesinde, aslında onun formunun soyutlanması olarak da anlaşılabilir. Şu halde “her duyu organı maddesiz duyulurun toplanma yeridir” ifadesi, ilk soyutlamaların toplandığı yer olabilir. Yani, duyulur nesneler, duyulardan bağımsız (*hypokeimena*) olarak, güç halinde var olabilirler.⁶¹³ Ancak, algılarımız sayesinde onların formunu duyularda soyutlama mümkündür.

Aristoteles’in duyuları beş duyu ve bunlardan oluşan ortak duyu olmak üzere ikili bir tasnifle ele aldığı daha önce belirtilmişti. Görme, tatma, işitme, dokunma ve koklama, temel duyularımız olarak öncelikle maddenin formlarını, ortak duyumuz da bu duyuların ortaklığında çalışarak büyüklük, hareket gibi kavramların formunun soyutlanmasında aktiftir: “Her duyu, o halde, kendi duyulur nesnesinin duyusudur, duyu, duyu organı, duyu organı oldukça, bu organdadır ve duyu, ilişkili olduğu duyulurun farklılıkları hakkında, örneğin, görme beyaz ve siyah; tatma tat ve acı hakkında yargıya varır. Ve diğer duyular için de aynı şey geçerlidir.”⁶¹⁴ Şu durumda, beyaz kavramı için görme duyusundan beyazlık formunu ilgili maddeden, ses kavramı için tınıdan, sertlik kavramı için dokunmadan, tatlı kavramı için tatmadan ve gül kokusu için koklamadan faydalanmak şarttır. Bir diğer deyişle, gülün kokusuna dair bir kavram, koklama dışında başka bir başka duyu aracılığıyla soyutlanarak elde edilemez. Aynı durum, diğer duyumsamalar için de geçerlidir. Öte yandan, ortak duyumun konusu ve yetisi içindeki bir kavram için geçerli değildir. Çünkü ortak duyumun kavramları elde

⁶¹¹ C. Helmig, *Concept Formation in Platonic Tradition*, s. 97.

⁶¹² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 425b18-26.

⁶¹³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, ss. 136-137, 693. dipnot.

⁶¹⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 426b5-15.

etmesi, bu duyulardan en az ikisi ya da birkaçı tarafından oluşturulmalıdır. Aksi takdirde ortak duyumun diğer beş duyu üzerindeki etkisi anlamsız olurdu. Şu halde soyutlamanın tümevarım yöntemiyle kavram elde etmedeki ilişkisi, doğrudan her duyumun kendine has yetisiyle elde ettiği tecrübelerdeki formu maddesinden ve gerekli ilineklelerinden soyutlamasıyla başlar.

Tümevarım, bilindiği üzere deneysel ve duyumsal tecrübelerimize bağlıdır. Bir sınıfa yahut türe ait her bir tekil, kendine özel özelliklerine sahip olsa da, onu aynı türün diğer üyeleriyle bir tasnifte sınıflamayı sağlayacak ayırıcı özsel niteliğe sahiptir. Söz gelimi insan türü için, Sokrates, Platon ve Aristoteles birer tekildirler ve insan genel kavramı içinde tasnif edilebilirler. Bu isimlerin her biri kendine münhasır ilintilere sahiptir. Fakat Aristoteles'in tümevarım metoduna göre onlar, natık olmak yahut düşünen hayvan olmak bakımından bir türün eşit diğer tecrübe tekillerini oluşturmaktadır. Şu halde duyumsamadaki imgelemlerde oluşan yahut tekillerinden soyutlanan formlar, türün bireylerine dair tecrübeler arttıkça, Aristoteles'in bahsettiği '*devam ve direniş*' ruhta hâsıl olacaktır. Kanaatimizce bu duyumdan elde edilen imgelerdeki türe dair tekilin şekli yahut formudur. Bu anlamda ilk soyutlama olarak kabul ettiğimiz duyumsama, etki ve edilgi hallerinde, duyumsadığı nesneyi "*bir ve aynı zamanda bildirir, ardından o, ayrılmaz bir zamanda ayrılmaz bir birlik olur.*"⁶¹⁵ Yani, geçmiş tecrübe ve duyumlarda elde edilen formlarla örtüşerek pekişir. Şu halde ilk soyutlama, doğrudan maddenin soyutlanarak duyumsanmasıyla başlar, tümevarımsal bir şekilde tek tek aynı türün bireyleri tecrübe edildikçe, o türe dair genel bir form elde edilir. Kanaatimizce bu durum tümel kavramın bütün tikellerini kapsayacak genelliğe ulaşmasının da yegâne yoludur.

Aristoteles, tümevarım-soyutlamayla ilişkisi kurulmaya çalışılan imgelemi, hem duyumsamadan hem de düşünceden zaten ayırmıştı. Bu ayrışma bilim ve bilimin dayanağı olan tümel kavram için de geçerlidir: "*Gerçekte, imgeleme, hem duyumlamadan hem de düşünceden ayrı bir şeydir. Oysa duyumlama olmadan imgeleme olmaz, imgeleme yoksa inanç da yoktur. Fakat imgelemenin ne düşünce, ne de inanç olmadığı açıktır. ...inancın çok çeşitleri vardır: bilim kanı kavrama ve karşıtları.*"⁶¹⁶ Görüldüğü üzere, tümevarımla elde edilen imgelemin soyutlamayla olan

⁶¹⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 425b25-30.

⁶¹⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 427b 15-25.

bağı sayesinde, kavramların oluşumuna katkı sağlayacak form, duyumsanan nesnelerden ilk olarak alınarak daha yüksek bilişsel işlemler için elde edilmektedir. Nitekim filozof, özellikle fizik disiplininin incelediği tözleri, madde ve formdan oluşan tözler olarak kabul etmişti. Şimdi kavramsallaştırma için imgelemde ortaya çıkan soyutlama, kanaatimizce metot olarak da filozofun imgelem teorisiyle örtüşmektedir. Çünkü Aristoteles, tözlerin ve ilineklerinin bilgisini ruh sayesinde elde ettiğimizi, ruh kelimesinden zekâyı, zekâdan ise ruhun düşünmesini ve kavramasını sağlayan şeyi anladığını açıkça belirtmekte, zekânın düşünme eylemine geçmeden önce bilfiil realite olmadığını ortaya koymaktadır.⁶¹⁷ Yani filozofa göre zekâ olarak boş bir levha halinde var olduğu için, zekâ güç halinden aktif hale geçtiğinde, imgelerle soyutlanarak gelen formları işleme alır. Bu nedenle ruhta, dış dünyada bulunan, duyuşal taşın kendisi değil (*sensible individual stone*), bu taştan elde edilen soyutlanmış taş formu (*abstracted form of stone*) mevcuttur. Şu halde ikinci soyutlama, duyumsamayla elde edilen imgelerdeki formun, düşünce açısından başka bir soyutlanması olmalıdır: “*Ruhun tümü değil, fakat düşünen bölümü ideaların yeridir; ruhun düşünen bölümünde bilfiil idealar değil, fakat güç halindeki idealar vardır.*”⁶¹⁸ Öyleyse idealar, kavramlar olarak bilfiil değil güç halinde soyutlanmış olarak saklanmakta ve aktif aklın kullanımıyla düşünceye konu olmaktadır. Buradan hareketle, ikinci tür soyutlama olarak görebileceğimiz, zihnin kendinde imgelerdeki genellikle yanlış olabilecek tekil örnekleri nasıl salt düşüncenin yanılmaz kavramlarına dönüştürebilmektedir? Bir diğer ifadeyle, tümevarım soyutlama ilişkisinin ikinci aşaması olan zihni süreç nasıl işlemektedir?

Aristoteles, insanla insanın düşündüğü varlıklar arasında oldukça önemli mantıksal ve ontolojik bir kural koyar. Bu kural, mantıktaki özdeşlik ilkesiyle oldukça alakalıdır. Filozof, tam olarak tümevarımın zihni sürecindeki soyutlamada, düşünce ile düşünülen arasında bir özdeşlik olduğunu belirterek kavramlarla dış dünyadaki gerçek varlıklar arasında sarsılmaz bağ kurar. Kanaatimizce bu kural, aynı zamanda tümevarım soyutlama ilişkisinin ikinci aşaması için anlaşılması gereken temel bir varsayımdır:

“Gerçekte maddi olmayan realiteler konusunda düşünen ve düşünülen özdeşliği vardır, çünkü kuramsal bilgi ve onun bildiği şey özdeşdir... Buna karşılık düşünülürlerden her biri, madde içeren nesnelerde, yalnız güç

⁶¹⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a 20-25: “Böylece ruhun, zekâ (zekâ ile ruhun düşünmesini ve kavramasını sağlayan şeyi anlıyorum) adını verdiğimiz bu bölümü, düşünmeden önce, hiç de bilfiil realite değildir.”. (Tezimizde zekâ ve akıl kelimeleri birbiri yerine eş anlamlı olarak kullanılacaktır. Aktif akıl, aktif zekâ veya pasif akıl, pasif zekâ)

⁶¹⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 425a 25-30.

halinde bulunur. ... Zekâ bu sonuncu şeylere ait değildir (çünkü zekâ, bu cins nesnelerin gücüdür; ancak bu nesnelerin maddesinin gücü değildir), oysa düşünürlük zekâyâ ait olacaktır.”⁶¹⁹

Pasajdan da anlaşılacağı üzere, tümevarımın ilk aşaması olan imgelem soyutlama ilişkisi, doğrudan duyularla alakalı bir soyutlama türüdür. Ancak zekâ, nesnelerle doğrudan duyular gibi bir temasta değildir. Aristoteles açısından bunun imkânı da yoktur. Ancak, zekâ-obje ilişkisi, işaret ettiğimiz mantıksal ve ontolojik bir özdeşlik ilkesiyle birbirine bağlanmaktadır. Düşünen zekâ, düşündüğü objeye uygun bir tür bilişi gerçekleştirebilir. Çünkü soyutlanan form, zihni süreçlerde ilgili türün tikellerinin formunu özsel bir şekilde zekâyâ sunabilmektedir. Duyular, maddede güç halinde bulunan formu, önce maddesi ve ilineklerinden soyutlayarak hafızaya verir. Pasif akıl ikinci bir soyutlamayla imgelemden kalan imajları da soyutlar ve salt formu pasif akla verir. Bu form düşünürlük, salt form olmak bakımından aklın konusu olur ve fakat özdeşlik ilkesi açısından ilgili formun gerçekliğiyle de örtüşür. Şu halde, tümevarım-soyutlama ilişkisinin zihni süreci, ontolojik ve mantıksal olarak düşünce ile düşünülen arasında bir özdeşliğin var olduğu varsayımı tarafından sağlanmaktadır:

“Aynı şekilde soyut varlıkların durumunu da doğru, içbükeyi andırır, çünkü sürekliliğe ekli; fakat beden neliği, en azından doğrunun neliğinden farklı ise, tamamen başka şeydir: örneğin, bunun ikilik olduğunu kabul edelim. Sonuç olarak soyut varlıkları farklı bir yetiyle veya anı yetinin farklı olma tarzıyla ayırt ederiz. Genel olarak (bilgi) nesneleri nasıl maddelerinden ayrılabilirse, zekânın işlemleri de öyledir.”⁶²⁰

Yani soyutlanmış varlık olan formlar yahut kavramlar, aynı yetinin (soyutlamanın) farklı tarzıyla; duyum ve imgelemdeki soyutlama ve zihni süreçteki (*chôrista logôî*) soyutlama olarak ayrılabilir iki merhaleyle elde edilirler. Nitekim Aristoteles’e göre bilgi, nesnesi olan maddi tözler ve ilineklerinden farklı olduğu gibi; tümevarımın zihni süreçlerindeki soyutlama da duyumdaki soyutlamalardan farklıdır. Şu halde, duyumdaki soyutlamayla, zihindeki soyutlamaya dair en önemli pasajlardan biri olan ve mantıksal çıkarımın yapılacağı akli yeti bakımından da konu şöyle bağlanabilir:

“Dianoetik ruha (çıkarımacı düşünce) gelince, imgelemeler onda duyumlamanın yerini alırlar ve bu ruh, iyiyi veya kötüyü tasdik veya inkâr ettiğinde, kaçır veya izler. Bu nedenle ruh asla imgesiz düşünmez.”⁶²¹

Yukarıda, zekânın duyu objeleriyle doğrudan temas etmediğini söylenmişti. Şimdi de üstteki pasaj ışığında, soyutlamanın ikinci kısmında zihninin objelerinin imgelemeler, yani ilk soyutlamalar olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim düşüncenin kendisi ve kavramlar imgelerden zaten ayrılmıştı. Şu halde, düşüncenin verisi olmak bakımından imgeler, ikinci bir soyutlamayla kavramsallaştırılmakta ve düşüncenin konusu olan salt genel

⁶¹⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 430a-10.

⁶²⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429b 15-20.

⁶²¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 431a 15-20.

formlara dönüşmektedir. Kanaatimizce Aristoteles, soyutlama-tümevarım ilişkisini, duyumsanan varlıklardan çok matematiksel varlıklar açısından daha açık bir şekilde ifade etmektedir. Nitekim töz ve ilinekleri üzerinden yapılan daha önceki varlık analizinde varlık, fizik, matematik ve metafizik alanlarında ayrılmıştı. Fizik ile matematik arasındaki farkın, maddenin soyutlama derecesine göre gerçekleştiği açıklanmıştı. Aynı şekilde, soyutlama ve tümevarım metodu arasındaki ilişkiyi kavramsallaştırma bakımından matematik ve geometrik kavramlar açısından şöyle devam edilebilir:

“Soyutlamalar dediğimiz şeye gelince, zekâ onları yassıyı düşündüğü gibi düşünecektir. Yassıyı, ayrı bir halde yassı olarak düşünemeyiz; fakat onu bilfiil içbükey olarak düşünürsek, içbükeyin gerçekleştiği cisim olmadan düşünürüz. Böylece zekâ soyut terimleri düşündüğünde, yine de ayrı olmayan matematik nesneleri, ayrı olarak düşünür. Ve genel olarak, bilfiil zekâ, nesneleriyle özdeşir.”⁶²²

Yassılık kavramı, esasen fizikin bir kavramıdır. Bir başka ifadeyle, düşünülme bakımından maddesi ve boyutu açısından ele alınıp kavramsallaştırılırsa, fiziksel bir şekilde kavramsallaştırılıp analiz edilir. Tabi ki bu tür fiziksel kavramların soyutlanması da Aristoteles’e göre bir soyutlamadır. Zira yassılık denildiğinde söz gelimi yassı burunlu olmak, düşüncede burun ve yassılığı yani madde ve kavramı birlikte tasavvuru gerektirir. Öte yandan, aynı kavram matematiksel alana da taşınabilir. Matematiksel kavram olarak yassılık, maddilik barındıran imgesinden bir kez daha soyutlanarak, salt zihni form yahut kavram olmak bakımından içbükey olarak, cisimsiz düşünülür. Fakat bu ikinci tür soyutlama, ancak ve ancak zihni bir şekilde gerçekleşir. Dış dünyada böyle bir durum söz konusu değildir. Nitekim geometrik veya matematiksel kavramlar başta olmak üzere, fizik matematik ve metafizik diye ayrılanlardan son ikisinde ancak bu şekilde olabilir. Bilfiil akıl, ancak meşru yünden bu kavramları zihinde varlığından ayrıştırarak kavramsallaştırabilir. *Mathematika* yahut matematiksel öğelerin mantıksal yani salt zihinsel olmak bakımından düşünülür bir maddesi (*hyle noete*) olmak zorundadır; Özcan’ın işaret ettiği gibi, doğru parçasının maddesi bu manada sürekliliktir yahut yassı burunun maddesi de burundur.⁶²³ Fakat fiziksel olarak burun, matematiksel olarak doğrusal süreklilik karşısında bir derece daha az soyutlanmıştır. Tümevarım-soyutlama ilişkisini böylece imgelem ve zihni soyutlamalar olarak birbirini tamamlayan bir yapıda kavramak mümkündür. Şu durumda genel olarak akıl ve duyumsanan

⁶²² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 431b 10-15.

⁶²³ Aristoteles, *Ruh üzerine*, s. 157, 807. dipnot.

varlıkların bil kuvve ve bilfiil olmak bakımından düşünölmeleri yahut soyutlanarak hazır hale getirilmeleri filozofun şu fragmanıyla perçinlenebilir:

“Gerçekte bütün varlıklar duyulur, ya da düşünölmödür ve duyumlamanın duyulura özdeş olması gibi, kesin bilgi de nesnesine özdeşdir. ... Kesin bilgi ve duyumlama, nesneleriyle aynı tarzda bölünür; güç halinde bilgi ve güç halinde duyumlama güç halinde şeylerle uyuşur ve entelekhēia halindeki bilgi ve duyumlama da entelekhēia halindeki bilgi ve duyumlamaya uyar. – Ruhta kendi sırasında, duyusal yeti ve bilme yetisi, güç halinde duyulur nesnelerdir; bu nesnelerden biri güç halinde düşünölür, diğeri güç halinde duyulur nesnedir. Ve bu yetilerin nesnelerle veya en azından objelerin biçimleriyle özdeş olmaları zorunludur. Yetilerin objeler olmaları mümkün değildir, çünkü ruhta taşın kendisi değil, biçimi vardır. Bundan ruhun, insan eline benzediğı sonucu çıkar: gerçekte el nasıl araçların bir aracıysa, zekâ da biçimlerin biçimidir ve duyu da duyulurların biçimidir. Öyle görünüyor ki, duyulur büyüklüklerin dışında, ayrı biçimde var olan hiçbir şey bulunmadığından, hem duyulurların bütün nitelikleri ve duygulanımları, hem de düşünölürler, yani düşünölürler denen soyutlamalar (matematik soyutlamalar), duyulur biçimlerde bulunur. Ve bu nedenle, bir yandan duyumlama yoksa bir şeyi öğrenemeyiz ve anlayamayız ve diğeri yandan zekânın kullanılması bir imgeyle birlikte olmalıdır, çünkü imgeler maddi olmamaları istisna edilirse duyulmamalara benzer. Bununla birlikte imgeleme, iddiadan ve yadsımadan ayrıdır, çünkü doğruyu ve yanlış oluşturmak için kavramların bir kombinezyonu gerekir.”⁶²⁴

Yukarıda bahsedilen düşünce ile düşünölen arasındaki özdeşlik, soyutlamanın ilk aşaması olan duyumsama ile objesi arasında da mevcuttur. Zira duyumsamanın ilk soyutlamayı zihne verebilmesi için, düşünce-düşünölen arasındaki özdeşliğin duyumsama için de geçerli olması zaruridir. Doğuştan boş olan zekâ, güç halinde kavramı kabul edebilir ve saklayabilir haldedir. Ancak onun işleme tabi tutulması bil kuvve aklın işleminde eş zamanlı ortaya çıkar. Nitekim ruhta düşünölen taş, kavram olarak mevcuttur, bizzat taşın kendisi mevcut değildir. Ruhta yani zekâda mevcut olan duyulur biçimler, genellikle matematiksel kavramlar başta olmak üzere bütün diğeri ikinci kez soyutlanmış kavramlar olarak tümel bilginin kavramlarıdır. Kavramsal boyutta ise doğruluk ve yanlışlık yoktur. Aristoteles bunu ikincil soyutlamalarla elde edilen kavramların bir önerme formunda birbiriyle ilişkiye sokulmasına hamleder. şu durumda, tümevarımla elde edilen kavramlar, hem ilk soyutlama olan imgeleme hem de ikinci soyutlama olan zihinsel meşru soyutlamayla elde edilirler. Varlığın fizik, matematik ve metafiziksel alanlardaki kavramlaştırılması, doğrudan burada belirtilen soyutlama ve tümevarım ilişkisiyle tesis edilebilir:

“Düşünme yetisi (*nous pratikos*) imgelerdeki biçimleri düşünür ve aynı şekilde düşünme yetisi neyin peşinden gideceğine, neden kaçacağına duyulurlarla karar verir ve düşünme yetisi böyle, hatta duyumlamanın dışında, imgelere kendini verdiğinde kımıldar. Örneğin, bir meşalenin ateşten olduğunu algılayarak, kıpırdadığını görünce, ortak duyu yardımıyla biliriz ki, meşale bir düşmanın yaklaştığını belirtir. Başka bir defa tersine, bir vizyonda (yani, ruhun gözleri önünde bir nesneye sahipmiş gibi olduğumuz imgelerin bir iç vizyonunda) olduğu gibi, gelecek olayları şimdiki olaylardan hareketle, ruhtaki imgelerle veya daha çok, kavramlarla tahmin ederiz ve tartışırız.”⁶²⁵

şu halde düşünme yetisinin harekete geçmesi, yine aynı özdeşlikle varlığın kendisine bağlanmaktadır. İmgeler soyutlanmak yoluyla zihne formel malzeme sağlamaktadır.

⁶²⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 431b20-43215.

⁶²⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 431b5-10. Parantez için bkz. dip not, 877 s. 166.

Lakin pasajda geçtiği üzere düşmanın geldiğini belirten imgelem yani meşalenin kımıldaması doğrudan duyumsal iken, onun kavramsal olarak ikinci kez soyutlanıp *nous praktikos* tarafından değerlendirilmesi kavramsal olarak bizim gelecek hakkında kavramsal çıkarım ve tahmin yürütmemizi de sağlar. Özcan, dianoetik ruhun nesnelerinin aslında hoş giden ya da gitmeyen olarak duyumların bizzat kendisinin değil, pratik zekâ için iyi ve kötü kavramlarının olduğunu belirterek, ruhun yani zekânın algılayamadığından, doğrudan duyumsanan nesneler yerine imgelerden yardım alarak yargılara ulaştığını, bunun temelinde de duyulur imgelerden çıkarılan iyi veya kötü kavramlarıyla ilgili, kabul ya da inkâr yargılarının istek ve tiksintiden kaynaklandığını belirtir.⁶²⁶ Yani pratik zekâ, ayrı nesneleri düşünmezken kuramsal zekâ salt formlar yoluyla ayrı şeyleri soyutlama sayesinde düşünebilmektedir. Hem fizik hem de matematik ruhun akletme yetisine soyutlama derecelerine göre iki farklı, fiziksel ve matematiksel düşünme imkânını ancak bu yolla elde edebilir. Son olarak, duyusal imgelem (*asithetike phantasia*) bütün hayvanlarda ortak iken, düşünsel imgelem (*bouleutike*) yalnızca akıllı varlıkta (*logisikois*) bulunuyorsa, ilk imgelemler, soyutlamalar olarak ancak hafıza sahibi insanda anlam kazanıyorsa, ikinci imgelem yahut soyutlama da zorunlu olarak ilk imgelemden yararlanmalıdır.⁶²⁷ Buradan, Aristoteles'in varlığı kavramsallaştırarak bilimsel düşünceye kazandırmasının, onun fizik, matematik ve metafizik olarak varlık analizindeki töz ve ilinekleri araştırdığı bilimler tasnifiyle doğrudan örtüştüğü söylenebilir. Ayrıca, Aristoteles'in varlığın kavramsallaştırılmasında kullandığı tümevarım (*epagoge*) metodunda, soyutlamayı (*abstraction- chorista-aphairesis*); hem duyumsama esnasında duyuların maddeden formu soyutlayarak imgeleştirmesi, hem de imgelerin düşüncede ikinci kez mantıksal ve zihinsel olarak (*choristo logoi*) soyutlanması şeklinde ikili bir aşamada gerçekleştirdiği eklenebilir. Yani filozofun soyutlama tümevarım ilişkisi iki evrelidir; duyuma dayalı imgelem soyutlaması, hafızadaki imgelerin salt düşünsel ve mantıksal işlemle soyutlanması.

Bu noktada Sykes'in ortaya koyduğu önemli bir noktaya kısaca işaret etmekte fayda vardır. Sykes, Aristoteles düşüncesinde tekil bir ev ile tümel ev arasında form bakımından ne tür benzerlik ve farklılıkların olduğunu analiz eder. Tekil bir evin ilk kez

⁶²⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 164. Özcan'ın yorumları için bkz. 864. Dipnot.

⁶²⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 427b 17-19. Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümevarım*, s. 30.

algılandığındaki formu ile evlerin çokça duyumsanmasıyla ortaya çıkan tümel ev kavramının formu arasındaki ilişkiyi tartışmaya açar. Zira tümel ev, tekillerin formlarından oluşan genel bir formdur. Fakat tümel bir form için tekillerde de zorunlu olarak bir formun olması gerektiğini belirtir.⁶²⁸ Nitekim duyum, tekrar, deneyim ve hafıza süreçlerinden başka hiçbir şekilde elde edilemeyen tümelin, ilk evreden itibaren gelişen bir form düşüncesi ve zeminine sahip olması kaçınılmazdır. Şu halde tekil evin formu, tekil halde mi yoksa tümel halde mi mevcuttur? Kanaatimizce Sykes'in sorusu haklıdır. Aristoteles metinlerinde bu ayrıma dair bir sonucun olmadığı noktasına ulaşan Sykes'in görüşlerine katılmakla beraber, fiziksel ve matematiksel anlamda yaptığımız iki tür soyutlamanın tekil ve tümel ev formları için de bir çözüm üretebileceğini düşünmekteyiz. Zira tekil ev, fiziksel bir evrededir ve bir formu vardır. Algıların maddeyi dışlayarak elde ettikleri bu ilk form, soyutlamanın ilk evresidir. Oysa matematiksel kavramlarda olduğu gibi, genel olarak ev kavramı tümelleşirken, zihinde ikinci kez bir soyutlamayla elde edilidir. Şu halde tekil form ile tümel form birbirine benzese de, soyutlama evreleri olarak ve türün bütün tekillerini kapsayacak kadar soyutlanmak bakımından bir formsal farklılığa kavuşur.

Aristoteles öte yandan, hiçbir zaman soyutlamayı (*abstraction/aphairesoes*), Platon'a idealar teorisine yönelttiği eleştiride olduğu gibi, duyulur bireylerin dışında (*as existing next to or besides the sensibles-para ta pola*), onlardan bağımsız (*separation/chorizein-kechorismena*) gerçeklikler yahut tümeller (*entity-universal definitives*) manasında (*ontological separation*) kullanmaz. Hem fizik hem de matematiksel kavramları yani tümelleri, duyumsanan tekillerden (*sensible individuals*) bağımsız olarak dış dünyada var saymaz; aksine kavramın özsel formunun duyumsanan tekillere içkin olduğundan hareket ederek (*in re*); soyutlamayı onlara dayanarak, onlarla bağlantılı olarak duyumların imgelerinde ve zihnin ikinci soyutlamalarında, koşullu olarak, *varlıkmuş gibi* değerlendirir. Şu durumda Aristoteles, üç tür varlık (*idealar, fenomenler ve matematiksel öğeler*) türü ihdas etmekle suçladığı Platon'dan, hem tümellerin ayrı varlıklar olmadığı hem de matematiksel kavramların bir ara varlık türü (*metaxu*) değil, zihindeki koşullu soyutlamalar olması yönünden ayrılır.

⁶²⁸ R. D. Sykes. "Form in Aristotle: Universal or Particular?", s. 316. Bu makalede Sykes, tekil duyumsanan varlığın formu ve tümel form (kavram) tartışması yapar. Hem tekil bir evin (*this -house-, tode ti*), hem de genel "ev" kavramının, her ikisinin de bir forma sahip olduğu sonucuna gider. Kanaatimizce tekil bir evin hem duyumsanabilir olmak bakımından hem de tümel olmak bakımından formunun olması, duyumdaki ve zihindeki soyutlama evreleriyle örtüşmektedir.

Ontolojik açıdan bu önemli nokta açıklandıktan sonra, Aristoteles'e göre fizik disiplinindeki kavramsallaştırmaların, disiplinin varlıkla olan ilişkisi nedeniyle, varlıkların kavramlarını ilgili madde ve ilineklerinden tam olarak soyutlamadığı (*mechorista-maddeden ayrı değil*) anlaşılmaktadır. Her ne kadar bu disiplinindeki kavramlar, düşünce açısından kavram olsalar da, maddeyle bir şekilde ilişkili olmak bakımından saf (*pure yahut matematiksel kavramlarda olduğu gibi ta ex aphairesoes*) soyutlanmışlığa ulaşmazlar. Nitekim daha önce örnekleri verilen *basık burunluluk, içbükey* yahut *yüzey, hareket* ve *derinlik* gibi fiziksel kavramlar, (*qua being in motion etc*) doğaları gereği madde veya maddenin ilinekleriyle (*yani eklemeyle, from addition-ek prostheseos*) birlikte imaj-düşünce halinde olmak zorundadır. Tümevarım metoduyla soyutlama ilişkisinin araştırıldığı bu başlık açısından, fiziksel kavramların daha çok imaj içerdiği ifade edilebilir.

Fiziksel kavramsallaştırmaların bir adım ötesinde, ikinci kez zihinsel ve mantıksal olarak soyutlanmış (*ta ex aphairesoes*) matematiksel kavramlar vardır. Aristoteles'e göre matematiksel kavramlar da soyutlamayla elde edilmektedir. Fizik kavramları gibi, bu kavramlar da tekil ve tikel duyumsananlardan çıkartılır (*inseparable from matter-achorista*). Fakat onların fizik kavramlarından farkı, ikinci soyutlamanın sadece düşüncede zihinsel ve mantıksal olarak yapılmış olmasıdır (*objects that are separable from matter only in thought-chorista tei noesei*). Yani varlıkla kavram arasındaki ayrışma sadece düşünseldir (*chorista logoi, tei noesei, kata ton logon, toi logoi gnosei*). Şu durumda, varlığın kavramsallaştırılmasında kullanılan tümevarım metodu, hem ilk duyumsamada tekillerde içkin olan özsel formun soyutlanması, hem de bu imgelemlerden oluşan hafıza verilerinin ikinci kez saf mantıksal olarak zihinde ayrışması anlamında olan soyutlamayla doğrudan alakalıdır.⁶²⁹

Aristoteles'in varlığın kavramsallaştırılmasında kullandığı *epagoge* metodu ve soyutlama ilişkisini ortaya koyduktan sonra, açıklığa kavuşturulması gereken tümel çeşitlerine geçebiliriz. Tümel, kendi içinde farklı sınıflamalara sahip midir?⁶³⁰ Akkanat, *İkinci Analitikler*'de *epagoge*'nin anlatıldığı pasajın başında “*ruha (gelerek) yerleşmiş*

⁶²⁹ Aristoteles'in Yunanca eserlerinde kullandığı kelimeler için bakınız: C. Helmig, *Concepts and Forms Concept Formation in Platonic Tradition*, ss. 87-98. Fragmanlarda ortaya çıkan lingustik analiz için bu eserden yararlandık. Fakat maddenin soyutlanması ve formun soyutlanması olarak Helmig'in yaptığı soyutlama analizine işaret etsek de, onu tümevarım, imgelem ve soyutlama ilişkisi bakımından yorumladık.

⁶³⁰ Tümel çeşitlerinin ne olduğunun ortaya konulabilmesi için, lingustik analiz şarttır. Biz bu bölümde Akkanat'ın eserinden yoğunluklu olarak faydalanacağız.

olan bütün tümel” ifadesindeki *bütün tümelin pan katholou* kelimesiyle ifade edildiğine dikkatleri çeker. Akkanat’a göre *pan katholou* pasajın gidişatı açısından *bir şekilde ruha gelerek ona yerleşen, tekilerin aksine çoğa nispetle bir olarak, çokluğu oluşturan şeylerin her birinde bir ve aynı olan*, son olarak *sanat veya bilimin ilkesi şeklinde* içeriklerle kullanılmaktadır.⁶³¹ Tabi olarak soru, Platon’un doğuştancılığını inkâr eden Aristoteles’te ruha gelen tümel ifadesi nasıl anlaşılacağı noktasındadır. İster daha önceki deneyim ve duyumsamadan, ister anlık deneyimden elde edilsin, *pan katholou*, bilimin ve sanatın ilkesi kabul edilmelidir. Zira tümellerin duyumlardan elde edilecek verilerden başka kaynağının bulunmadığı aşikârdır. Nitekim sanat ve bilimin kaynağını Aristoteles’in işaret ettiği üzere bilimsel tümel yani *pan katholou* olması zorunludur. İkinci tartışma yahut tümel türü yine *İkinci Analitikler*’in sonunda işaret edilen pasajda belirir. Akkanat’ın bu pasajı çevirisi şöyledir:

“Az önce değinip de açıkça söylemediğimiz şeyi yine diyelim. Ayrımsız şeylerden birisi (adiaforon) yer tuttuğunda, ruhta ilk tümel (proton katholou) ortaya çıkar (çünkü duyumlanan, tikeller olmasına karşın, duyum, tümel hakkındadır; örneğin ‘insan’ hakkındadır, insan Kallias hakkında değil). Ardından (duyumdan gelen) şeylere bir diğeri daha katılır ki sonunda parçasız (ameré) ve tümel (ta katholou) bir şey yer tutar. Örneğin (ruha, ilkin) filanca hayvan yerleşir, ta ki (tümel) hayvan yer edinene kadar; yine bu hayvan (kavramında), (gelen yenisi) aynı şekilde yer alır.”⁶³²

Metinde geçen *adiaphoron*’un yer tutmasıyla ilk tümel olan *proton katholou*, Akkanat’ın da belirttiği gibi, ortaya çıkmakta; söz konusu ilk tümel daha fazla tecrübeyle desteklendiğinde de bir başka tümel kabul edilen ve parçasız olan *amaré* hâsıl olmaktadır. Akkanat’a göre *diaphoron* bölen yahut ayırım anlamındadır ve *adiaphoron* bunun tam tersi anlama sahiptir.⁶³³ Akkanat’a göre bu ayırım, mantıksal anlamda en alt, altında artık başka türsel ayırımın yapılamayacağı tür (*infima species*) ayırımıdır. Bu nedenle, ruhtaki ilk tümelin ayrımsız şeylerden ortaya çıkması ifadesi, *adiaphoronun proton katholou* ile geniş anlamda örtüştüğünün kanıtıdır.⁶³⁴ Yazar, mantıksal olarak tür denilebilecek bu ilk tümelin, psikolojik olarak ilk soyutlamaya karşılık geldiğini belirtmektedir. Nitekim aynı pasajdaki tümel insan ve tekil insan

⁶³¹ Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller*, s. 90. Tümel çeşitleri için bu eserde ayrı bir başlık açılmış, oldukça detaylı ve kapsamlı analizlere yer verilmiştir. Biz kısaca tümel çeşitlerine işaret etmek bakımından bu esere atıfta bulunacağız.

⁶³² Aristoteles’in bu fragmanın çevirisi için bkz. Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller*, s. 92.

⁶³³ Ahmet Cevizci, *İdealar Kuramı*, ss. 5-6. Bölme anlamında kullanılan *diairesis* ve toplama anlamında gelen *synagoge*, Platon düşüncesinde de önemlidir. *Diairesis*in, öğeleri ortaya koyacak bir çözümleme, daha sıklıkla ayırt etme gibi anlamlarda kullanıldığı bilinmektedir. Aristoteles’in mantıksal cins ve tür ayırımının atası olarak Platon’un bu kullanımlarına işaret edilir zira bir formun bileşensel formlarının bölünmesi anlamına gelerek, bir formun tanımına ulaşmayı ve aynı zamanda gözle görülür bir şekilde onun doğruluğunu kanıtlamayı amaçladığı zikredilir. Öte yandan *synagoge* Platon’da hem tikellerdeki tümeli ve hem de türlerdeki cinsleri içeren çokluktaki biri görmek anlamına gelir.

⁶³⁴ Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller*, ss. 93-94.

kavramlarından hareketle, *proton katholoun*un aynı zamanda aynı pasajın başında geçen ve az önce işaret edilen *pan katholou* ile de örtüştüğünü belirtir. Son olarak, *amere* yani parçasız olan tümel de bu manada cinslere tekabül eden en yüksek soyutluk olan bir tümel türü olarak aynı yerde bahsedilmektedir. Hatta Akkanat, Ross’a göre *ameren*in parçasız yapısından dolayı, diğer tümelleşme süreçlerinin en üstü olarak kategoriler olduğunu da işaret etmektedir.⁶³⁵

Son olarak, varlık analizinde yer verilen fizik, matematik ve metafizik alanlarında ortaya çıkan tümel kelimeleri ve kullanımları konusunda da analiz yapan Akkanat, genel olarak bu disiplinlere ait metinlerden elde ettiği sonuçları da ele alır. Bu sonuçlara göre, *İkinci Analitikler*’de *epagoge* ile elde edilen tümeler, bilimle uğraşan birinin ilk ilkeleri kazandığı aşamaları anlatır. Nitekim kanaatimizce mantığın doğası gereği bütün bilimlere giriş olarak anlaşıldığı bir noktada Akkanat’ın tespiti doğrudur. Yani kişi öncelikle düşünceyi ve ilkelerini ortaya koymalıdır. Zira fizikte geçen ilgili pasajlar, yazara göre doğa biliminin teorik çerçevesini oluştururken tümeleri ve ilk elde edildiği *İkinci Analitikler* gibi değil, onun devamı olarak anlaşılmalıdır. Akkanat’ın ifadesiyle, “Fizik’in ‘genel’ anlamındaki *katholou*’su, *İkinci Analitikler*’in *salt tâ katholousuna* değil, bir yönden *amerésine* diğer yönden de *ta prôtasına* karşılık gelir. *Ameré*, henüz çözümlenmemiş ve ilkin parçasız gibi görünen genel adlardır. ... *Ta prôta*, zihne gelen ilk şeyler olmak bakımından hem tümeleri hem de genel ilkeleri içine alır. Tümeleri ve ilkeleri öğrenmiş olan fizikçi, onlardan hareketle kesin kanıtlamaların konusu olan *amere*’yi öğelerine ayırarak zihinde, onun somut cevherinin öğelerini de dış dünyada çözümlemiş olur.”⁶³⁶ Buradan hareketle Aristoteles’in Platon’dan farklı olarak soyutlama temelli bir kavramsallaştırma yaparak, tümelin elde ediliş süreçlerini daha detaylı ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

2.3 BÖLÜM DEĞERLENDİRMESİ

Kavramların ontolojik temelini araştırılmaya çalışıldığı bu bölümde, Platon ve Aristoteles’in varlık görüşleri (*t/öz; eidos/phenomena, ousia/substance/form*) bağlamında kavramların özellikle tümel kavramın mahiyeti ortaya konulmaya çalışılmıştır. Her iki düşünür için kendilerinden önceki felsefi mirasın ne kadar önemli

⁶³⁵ Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeler*, ss. 94-95.

⁶³⁶ Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeler*, ss. 118-119.

olduğu, tartışılan pek çok problem bağlamında (*değişim ve özdeşlik*) kendisini hissettirdiği gibi, kavram/tümel hususunda karşımıza çıkmaktadır. Elde edilen sonuçlar itibariyle kavramların varlıkla olan ilişkisinin, öncelikle filozofların farklı varlık (*ontoloji/öz*) görüşlerinden kaynaklandığı söylenebilir. Bir başka ifadeyle, varlık öğretisi değişirse, kavramsallaştırma da değişir. Ontolojik açıdan belirleyici ilk ve en temel unsur, ontik özün (*idealar-eidos ve t/öz: substance-ousia-form*) nasıl tesis edildiğiyle alakalı olduğudur. T/öz, (*eidos/substance-ousia*) yahut değişmeyen varlığın özünün (*hakikati olanın*) kavramsallaştırmaya olan etkisi, değişmeden özdeş kalan, her zaman aynı olmasıyla değişim probleminden sıyrılarak bilginin imkânını bütün insanlığa tümel bir zemin oluşturabilen ve bu sayede tümel kavramı mümkün kılan mezkûr temel tercihtir. Nitekim ontolojik olan bu temel tercih, beraberinde asıl varlığın nasıl bilinebileceği (*duyusal-sensible, akledilebilir-intelligible*) sorusunu taşıdığından, asıl olan ve asıl olana hamledilen ikincil varlık türlerinin (*ideler-fenomenler, töz ve ilinekleri*) biliniş metotlarının da (*yeniden hatırlama-anemnesis/recollection, tümevarım: duyumsama-imgeleme, soyutlama, akledişle sezme*) gelişimini belirlemiştir. Bir başka ifadeyle, duyular, akıl ve ruhtaki içkin bilginin ortaya çıkarılması gibi farklı biliş yöntemleri, özü, ontolojik konumuna uygun olarak elde etmeyi zorunlu kılmıştır.

Buradan hareketle, Platon idealar ve fenomenler âlemi olarak ikiye ayırdığı varlıkta, özellikle Herakleitosçu varlık görüşü (*panta rhei*) ve Sofist eleştiriler karşısında, özü idealar âlemine yerleştirerek *özdeş, sabit, değişmez evrensel objektifliği* tesis edecek tümel bilginin ontolojik temelini tesis etmek istemiştir. Bu manada idealar (*eide/eidos*), daha çok mantıksal ve ontolojik açıdan fenomenlerden (*duyusal tekillerden*) başkalaşan bir varlıktır (*entity*). İdeaların aşkın t/özler olarak ontik temel kabul edilmesi, varlıksal bir hakikati temsil etmektedir. Bu anlamda, özler ya da hakikat (*idealar*), fenomenlerden (*hakikatin yansıdığı âlemden*), yani hiçbir zaman kendileriyle özdeş kalmayan, özleri kendilerinde bulunmayan koşullu ikincil varlıklardan hareketle elde edilemez. Hakikati bedenle buluşmadan önce gören ruh, bedenle buluştuktan sonra unuttuğu bu hakikatleri *ancak yeniden hatırlayabilir*. Her ne kadar yeniden hatırlama, bir metot olarak mahiyetini Platon'un tartışmalarında gizlese de, mevcut pasajlar ışığında onun, duyumsanan âlem verilerini tamamen yadsımayarak, yeniden hatırlama sürecini tetikleyen bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.

Bu bağlamda kanaatimizce idealar, hakikate sahip varlıklardır (*entity*) ve salt zihinsel kavram (*mental concepts*) olarak yorumlanamazlar. Bu nedenle Platon düşüncesinde kavramlar, tözler olan (*entity*) *idea/eide/eidos* kelimesiyle değil; bu gerçekliklerin ruhta bıraktığı yeti/kalıntı (*ability/affections*) manasında *énnoia* kelimesiyle anlaşılabilir. Nitekim bu sayede, duyusal olan ile akledilebilir olan arasındaki ontolojik kopukluk da ortadan kaldırılabilecektir. Şu halde *énnoia* duyusalda içkin olan mükemmellikten uzak hakikat yansımalarını, yeniden hatırlama (*recollection*) sürecinde basamak olarak kullanarak, bir manada tekilden tikele geçebilir. Ancak tümel (*universal*) anlamını ancak ve ancak ideaları (*eidos*) yeniden hatırladığında kazanabilir. Buradan hareketle, Platon düşüncesinde tekil ve tikel kavram *énnoia* ile kazanılabilirken ki, bu yeti de tümele ulaşma aracıdır, tümellik ancak *eidos*'un yeniden hatırlanmasıyla mümkündür. Nihayet, kavramlar hiçbir zaman salt öze sahip varlık (*entity*) olarak ne idealar âleminde, ne de fenomenler âleminde yoktur. Şu halde, *eidos*, *ennoiaya* hakiki tümelliği yani değişmez özün genel bilgisini veren ontolojik bir temeldir.

Aristoteles'e bakıldığında, varlık analizinde fizik, matematik ve metafizik disiplinlerine ayırdığı töz ve ilinekleri (*Ay üstü ve Ay altı dâhil*) mahiyetleri kendilerinde madde-form bütünlüğünde taşıyan asıl yahut asla hamledilen varlıklardır. Birbiriyle ontolojik bir kopuş ve başkalaşma olmayan Ay üstü ve Ay altı âlemin dışında sadece formların formu, tözlerin tözü ve sebeplerin sebebi olan Tanrı vardır. Fakat öz (*ousia*), her bir disiplinin incelediği tözün (*substance*) doğasına göre sahip olduğu tözlükte içkin olarak da mevcuttur. Şimdi bu tözler ve ilinekleri Platon'dan farklı olarak, duyulur içinde ikame edilen düşünülürde (*intelligible in sensibles*) mevcuttur ve kavramsallaştırmanın ontolojik temeli doğrudan duyumsanan varlıklar âlemidir. Dolayısıyla, Aristoteles doğuştan boş olduğunu kabul ettiği aklı, duyu ve tecrübeden elde edilen imgelem, imgelemlerin depolandığı hafıza ve bu hafıza verilerinin işlendiği zihinsel süreçlerle temellendirerek tümevarımsal bir kavramsallaştırma metodu geliştirmiştir. Tümevarım, beraberinde soyutlama süreçlerini de barındırmaktadır. İlk soyutlama, duyumsama esnasında tözlerin duyu tarafından imgelemleştirilmesini, ikinci soyutlama, düşüncenin konusu olan bu imgelemlerin zihin tarafından mantıksal ve zihinsel işlemlerinde kendini serimlemektedir. Bu bağlamda, her disiplin fizik, matematik ve metafizik, kendi kavramsallaştırmasını gerçek varlıktan elde edilen verileri soyutlayarak genelleştirmekte, kavramsallaştırmakta ve tümelleştirmektedir.

Nitekim fizik, konusu itibariyle matematiğe göre kavramlarında (*basık burunluluk, yüzey ve içbükey örneklerinde olduğu gibi*) madde ve ilinekleriyle ilişkisini göz ardı edememektedir. Düşüncede kavram, zorunlu olarak maddesiyle (*mesela burunla, çizgiyle vs*) birlikte bulunur. Öte yandan matematik, aynı kavramları zihinde maddesinden ikinci kez soyutlayarak yeniden yapılandırır ve kullanır. İkinci kez soyutlanarak zihnin düşünme konuları olan bu kavramlar, yine ontolojik açıdan kendi başına bir varlık ve öze sahip değildir, bilakis dış dünyadaki varlıklar olan tekillerden hareketle elde edilmiştir. Buradan hareketle, kavramların ontolojik zemini bağlamında dil ile nasıl bir ilişki içinde olduğunun analizine geçebiliriz.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KAVRAMIN DİLSEL VE EPİSTEMİK KÖKENİ

Dil; düşünce, duygu ve isteklerin topluma uygun ses ve anlam yönünden ortak olan öğeler ve kurallardan yararlanılarak başkalarına aktarılmasını sağlayan, kapsamlı, gelişmiş bir dizge olarak tanımlanmaktadır.⁶³⁷ Yani dil, varlık ve düşünce bağıını pek çok yönden tesis ederek, zihinsel anlamları yahut kavramları kurallı cümlelere dönüştürmemizi ve bu sayede iletişimde bulunmamızı sağlamaktadır.⁶³⁸ Dilin söz konusu işlevi ve kapsamı, Antik Yunan'dan günümüze kadar, dile olan ilginin hep güncel kalmasının nedenidir. Hatta dilin Antik Yunan'daki ele alınışı, Homeros'a kadar dayandırılmakta ve dilin bu dönemde söylem (*logos*) ile hakikat (*aletheis*) arasındaki ilişki üzerinden incelendiği belirtilmektedir.⁶³⁹ Dilin söylem (*logos*) ve hakikat (*aletheis*) arasındaki ilişki üzerinden incelenmesi, kavramların varlık, dil ve düşünce bütünlüğüyle elde edilebilecek hakikat araştırmasından başkası değildir. Buradan hareketle, kavramların varlıkla olan ilişkisini ortaya koyduktan sonra, kavram-dil ilişkisinin nasıl olduğu söylem (*logos*) ve hakikat (*aletheis*) bağlamında değinilebilir. Bu bölümde, Platon ve Aristoteles'in öncelikle dili nasıl anladıkları ortaya konulacak, sonrasında dil kavram ilişkisinin mahiyeti sorgulanacaktır. Çünkü dil, bilmenin aracı olarak kabul edildiğinden, bilgiye kıyasla hep ikincildir,⁶⁴⁰ fakat epistemoloji açısından gerekli bir şarttır. Bu nedenle öncelikle söylem (*logos*) ve hakikat (*aletheis*) ilişkisini epistemik açıdan ele alabilmek için dilin analiz edilmesi gerekmektedir.

⁶³⁷ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Ana Çizgileriyle Dilbilim, 6. Baskı, TDK, I. Cilt, Ankara, 2015, s. 55.

⁶³⁸ Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, Çev. Vural Ülkü, 3. Baskı, Türk Dil Kurumu, Ankara, 2011, ss. 121-129.

⁶³⁹ Erman Gören, *Arkaik Yunan'da Adlandırma ve Hakikat*, Dergâh, İstanbul, 2015, ss. 23-26.

⁶⁴⁰ Eren Rızvanoğlu, "Platon'un Dil Görüşünün Kratylos, Theaitetos ve Sofist Diyaloqları Bağlamında Değerlendirilmesi", *Özne* 24. Kitap: Platon, Bahar, 2016, ss. 293-306, s. 293.

Bu bölümün ilk amacı, hem Platon hem de Aristoteles düşüncesinde kavramların dille olan ilişkisinin nasıl olduğunu tespit etmektir. Platon ve Aristoteles'in bir önceki bölümde incelenen özcü varlık anlayışlarının kavram teorisini de belirlediği yönündeki tespitten sonra, bu bölümde varlık-kavram ilişkisini tutarlı bir şekilde taşıyacak dilin nasıl inşa edildiği araştırılacaktır. Birinci bölümde anlatılan Presokratik filozofların varlık-dil ilişkisini, söylem-hakikat ilişkisi üzerinden değerlendirdiğinden hareketle, öncelikle Platon sonra Aristoteles dili nasıl varlıkla bütüncül olarak incelemektedir? Onlara göre dil nedir? Dilin kökeni nedir? Filozoflar kavramlarla dili, varlık ve bilgiyle tutarlı bir şekilde nasıl örtüştürmektedirler? Daha da önemlisi, filozofların dil anlayışlarından mantıksal ve felsefi dil, varlıkla bütüncül olarak inşa edilebilmiş midir? Bu bölümde Platon ve Aristoteles'in dil görüşleri, söylem (*logos*) ile hakikat (*aletheis*) ilişkisi bağlamında kavramların bilgiyle olan ilişkisi özelinde incelenecektir.

Dil problemiyle beraber Presokratik filozofların Platon ve Aristoteles'e bıraktıkları bir diğer sorun; *doğru bilginin imkânı (episteme)* tartışmasıdır.⁶⁴¹ Doğru bilginin evrensel ve değişmez olarak insan bilişi için mümkün olup olmadığının tartışıldığı bu problem, epistemolojinin konusudur. Bilgi teorisi yahut epistemoloji, felsefenin bir alt dalı olarak bilginin doğasını incelemektedir.⁶⁴² Bu problem üzerinden tarih boyunca epistemoloji, pek çok farklı yaklaşımdan gelişen akımlarla çeşitlenmiştir.⁶⁴³ Söz konusu geniş akımları ve modern tartışmaları bir kenara bırakarak Platon ve Aristoteles'in epistemolojiden ne anladığı ile konumuz ilişkilendirilmelidir. En genel anlamda Platon'un epistemolojiden, bir zihin durumu olarak, doğru ve yanlış bilginin ayrıştırılması adına varlıkla düşüncenin (*logos*) ilişki biçimini incelemeyi anladığı işaret edilmektedir. Benzer şekilde Aristoteles'in bilgi objesinin akli olarak (*reason*) sebepleriyle (*cause*) bilmeyi episteme olarak kavradığı belirtilmektedir.⁶⁴⁴ Şu halde, epistemik süreçlerin de vazgeçilmez elemanı olan kavramlar, varlık ve dille olan bağlantısından sonra epistemolojiyle de bütüncül olarak tahlil edilebilir. Zira kavramlardan oluşan düşünceler, iç konuşmalar olarak ele alındığında dış dünyada dille

⁶⁴¹ Jean Roberts, "Knowing About Understanding", Ed. Julia Annas, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. II, Clarendon Press, Oxford, 1984, ss. 223-235.

⁶⁴² C. E. M. Joad, *Philosophy*, Hodder –Stoughton Limited for the English University Press Ltd. 1944, ss. 44-45.

⁶⁴³ Hasan Yücel Başdemir, *Epistemoloji Temel Metinler*, 1. Baskı, Hitit Kitap Yayınevi, Ankara, 2011, s. 10. Bu epistemik akımlara içselcilik (internalism), dışsalcılık (externalism), temelcilik (foundationalism), tutarcılık (coherentism), güvenilirlik (reliabilism), uygun işlevcilik (proper functionalism), sarsılmazlık (undefeasibility), yanılabilirlik (fallibilism) vd. gibi pek çok örnek verilebilir.

⁶⁴⁴ Bkz. D. W. Hamlyn, "history of epistemology" maddesi, ed. Ted Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*, ss. 242-245.

ifade edilmektedir.⁶⁴⁵ Buradan hareketle üçüncü bölümün ikinci amacı, kavramların varlık ve dil ile olan bağına ortaya koyduktan sonra, her iki filozofun epistemolojilerinde kavramların bilgi türleriyle nasıl bir ilişkiye sahip olduğunu sorgulamaktır. Buna göre, özcü varlık anlayışından hareket eden her iki filozof, kavram-bilgi ilişkisini nasıl tesis etmektedir? Platon ve Aristoteles, Presokratik filozofların konuyla ilgili görüşleri bağlamında, birbirlerinden farklı öz anlayışlarıyla bu ilişkiyi nasıl varlık, dil ve düşünceyle bütüncül olarak ele almaktadır? Söz konusu bağlamda; kavram ve bilgi türleri arasında bir ilişki tespit edilebilir mi? Bu kavram türlerinin Platon ve Aristoteles'in bilgi türleriyle ilişkisi ortaya konulabilir mi? Bu sorular, tıpkı dil bahsinin söz (*logos*) ve hakikat (*aletheis*) arasındaki ilişki üzerinden ele alınarak sınırlandırıldığı gibi, Platon ve Aristoteles'in epistemoloji anlayışları kapsamında, konu açısından değerlendirilecektir.

3.1 PLATON: AŞKIN ÖZ TEMELİNDE KAVRAM-DİL VE BİLGİ İLİŞKİSİ

Dil felsefecilerine göre, dildeki anlam problemine ilk olarak temas eden Platon'dur. Platon öncesindeki dil tartışmalarının, gerçek varlık ve sözcükler arasındaki temsil ilişkisi bağlamında ele alındığı bilinmektedir.⁶⁴⁶ Platon ise dil üzerine yapılan tartışmalarda genellikle ifadelerin doğruluğu ve yanlışlığı perspektifinden dili değerlendirir.⁶⁴⁷ Platon; hem dilin fiziksel yapısını bir gramerci gibi adlar (*onamata*) ve fiiller (*rhemata*) şeklinde ikili bir yapıda ele almıştır ve özneleri *haklarında konuşulan* ve fiilleri *hakkında konuşulan* şeklinde tanımlamıştır, hem de dil-düşünce ve gerçekliğin yapısını felsefi ve mantıksal açıdan diyalektik sanatıyla analiz etmiştir.⁶⁴⁸ Burada önemli nokta, Platon'un dilin mantıksal yapısının gerçeklikle (*aletheis-idealar*) uygunluğunu kabul ederek, dile dayalı felsefi problemleri çözümlemeye çalışmasıdır.⁶⁴⁹ Nitekim konu açısından netleştirilmesi gereken, düşünceyle konuşmayı aynı gören Platon'un⁶⁵⁰ nesnelerin adlandırılmasıyla kavramları, varlık görüşüyle tutarlı bir şekilde analiz edip etmediğidir. Daha önce de belirtildiği üzere Platon varlığı asıl olan idealar

⁶⁴⁵ Robert J. Stainton, *Words and Thoughts*, Oxford University Press, Oxford, 2009, ss. 171-173.

⁶⁴⁶ Hakan Poyraz, "Adlandırmanın Doğası ve Adların Nesnesine Uygunluğu Ekseninde Doğalcılık- Uzlaşmacılık Tartışması", *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı 7, 2004, ss. 226-241. s. 229.

⁶⁴⁷ Eren Rızvanoğlu, "Platon'un Dil Görüşünün Kratylos, Theaitetos ve Sofist Diyalogları Bağlamında Değerlendirilmesi", s. 294.

⁶⁴⁸ Cengiz Çakmak, *Platon'da Anlam Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ABD, 1991, s. 28.

⁶⁴⁹ Cengiz Çakmak, *Platon'da Anlam Problemi*, s. 29

⁶⁵⁰ Platon, *Sofist*, 263a-264a.

(*eidos*) ve onların yansımaları olan fenomenler âlemi şeklinde ayırmakta, kavramları (*ennoia*) da ruhun bedene bürünmeden önceki tecrübelerinin kalıntıları ve yetisi olarak her iki âlemle ilişkili olan ruha ikame etmektedir. Bu süreçte *kavram-bilgi* ilişkisinin incelenmesi için dilin de incelenmesi zorunludur.⁶⁵¹ Araştırma sorusu burada şöyle şekillenmektedir: *Kavram-idea ve dil Platon düşüncesinde nasıl bir ilişkiye sahiptir? Dil ve hakikat (idealar) arasındaki ilişkide kavramların rolü nedir?* Bu başlık altında bu sorulara cevap aranacaktır. Zira kavramlar adlara/terimlere, adlar cümleler, önermeler ve tanımlara, önermeler de çıkarım yoluyla hükümlere dönüştüğünden, kavram bilgi ilişkisinin incelenmesinde dilin işlevi de analiz edilmelidir. Zira kavramların epistemik analizi için kavram-dil arasındaki ilişki aydınlatılmalıdır.

Varlık tartışmalarında olduğu gibi, dil konusunda da Platon'u etkileyen yaklaşımların belirtilmesi gerekmektedir. Bunlar; a) Herakleitos'un sürekli değişen, dönüşen ve başkalaşan varlık görüşü ile aşkın kural olan *logosa* dayalı dil anlayışı b) Parmenides'in bir öze sahip değişmeyen sabit aşkın varlığı ile dili ve dilin sınırlarını özdeş kabul eden yaklaşımı c) Sofistler'in "*varlığın var olmadığı, var olsa da kavranamayacağı, kavransa bile dile aktarılamayacağı*" şeklinde özetlenebilecek dil anlayışları olarak sıralanabilir. Bu üç ana görüşün hem Platon hem de Aristoteles'i etkilediği söylenebilir. Zaten ilk bölümde Parmenides'in sabit, Herakleitos'un değişen ve Sofistlerin bilinemez olarak kabul ettikleri varlık teorilerine karşı Platon'un *idealar âlemi* teorisini geliştirdiği ortaya konulmuştu. Platon, Parmenides'in açıklamadığı aşkın varlık ve görünür varlık ilişkisi ile Herakleitos'un zorlu üslubunda muğlak kalan sürekli değişen varlık ve öz (*logos*) bağlantısını pay alma teorisiyle çözümlemeye çalışmıştı. Böylece idealar ve fenomenler arasında bağlantı kurarak epistemolojinin temelini oluşturan ontik sabitlik (özdeşlik, çelişmezlik, objektiflik ve süreklilik) kriterlerini tesis etmeye çalışmıştı. Şu durumda, işaret edilen ontolojik farklılıklarda gelişen dil teorilerine karşı Platon'un kendi varlık teorisinden hareketle nasıl bir dil anlayışı geliştirdiğine bakarak, kavram-dil ve düşünce ilişkisi analiz edilebilir. Buradan hareketle, Platon dile nasıl bir değer atfeder? İdealar (*eidos*) ile fenomenler (*phenomenon*) arasındaki ilişki, dil üzerinden nasıl tesis edilmektedir?

⁶⁵¹ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 155. Platon'a göre *logos*'un ortaya çıkması, ideaların kendi aralarındaki dalgalanmadan kaynaklanır. Formlar'ın birbiriyle etkileşimi olmasaydı, *logos* yani söz, iletişim olmazdı. Dolayısıyla dilin kaynağı da idealar atfedilir.

Bu kısımda, kavramlar (*ennoia*) ve idealar (*eidos*) arasındaki ilişkide dilin yahut adların/isimlerin (*onoma*) nasıl bir rol oynadığını kavramak için filozofun dil görüşlerinin ağırlıklı olarak yer aldığı *Kratylos* diyaloguna başvurulacaktır. Bu eser dilin kökeni, kapsamı ve işlevi üzerine temel bir referans olarak kabul edilmektedir.⁶⁵² Dil ve bağlantılı olduğu problemler üzerine yapılan tartışmaların hepsinde Platon'un tavrını belirleyen, sistematik düşünce yapısının kilit taşı olan idealar teorisi olarak yorumlanabilir.⁶⁵³ Bir diğer ifadeyle dil, kavramları kelimeler yardımıyla görünür âleme aktarma aracıdır. İç konuşma olarak tanımlanan düşünce de (*thoughts*) ideaların fenomenler âlemindeki ipuçları yani temsilcileri olduğundan, dil ile idealar arasında bir bağlantının var olduğu anlaşılabilecektir. Fakat bu bağlantı nasıl bir bağlantıdır? Şu halde, *Kratylos*'ta yer alan *dilin hangi kaynaktan geldiği ile bir adı doğru yapan şeyin ne olduğu*⁶⁵⁴ (*orthotês ton onomatôn*⁶⁵⁵, *adların doğruluğu*) şeklindeki iki temel tartışmayı, hem adlandırmanın kavramsallaştırma ile olan ilişkisini çözümleyebilmek hem de bu temelde mantıki dilin oluşumunu takip edebilmek için konu açısından analiz edilecektir.

3.1.1 Kavram, Dil ve İdea İlişkisi

Platon'a göre dil, insanoğlunun düşüncelerini açıklamak için kullandığı kaçınılmaz bir araçtır. Nitekim bu araç sayesinde anlamlı ve kurallı sözler oluşturabilen insan bütün bilişsel ve bilimsel aktivitesini gerçekleştirebilmektedir. Bu nedenle Platon'a göre felsefe ve bilimsel düşünce (*diyalektik*) zorunlu olarak dilden faydalanmalıdır: “...eğer (söylem yani dilin) varlığı mutlak olarak reddedilip, bizler ondan yoksun bırakılacak olursak, sonuçta herhangi bir şey üzerinde konuşma imkânı elimizden alınmış olur.”⁶⁵⁶ Kanaatimizce Platon açısından buradaki hayati soru, dilin bağımsız, kendi başına var olan bir gerçekliği temsil edip etmediği üzerinedir. Nitekim bu gerçeklik tez açısından tümel kavramsal yapının kendisine kılıf olarak seçeceği lafızlar yahut adların, varlığın değişmeyen özünü yansıtır yansıtmamasıyla doğrudan alakalı olarak, tümel bilginin imkânını da incelemektedir. Platon'un varlık anlayışı göz

⁶⁵² Cengiz Çakmak, *Platon'da Anlam Problemi*, s. 27. Çakmak, dilin fizik yapısının Platon'da *Philebos* 17-18, *Kratylos* 424c ve *Sofist* 253a'da ele alındığını; üç tür ses ünlü, ünsüz ve söylenemeyen sesler olduğunu, bunların bir araya getirilmesiyle uygunca heceler, sözcükler ve düşüncenin yüklendiği sözcüklerle tam cümlelerin elde edildiğini belirtir, bunların da *tekhne* dalının Gramatika (*dilbilgisi*) ile incelendiğini söyler (*Sofist* 253a'ya atıfla).

⁶⁵³ Cengiz Çakmak, *Platon'da Anlam Problemi*, s. 27. Çakmak, Platon'un dili adlar ile kavramlar ve adlar ile işaret edilen nesneler arasındaki ilişkinin doğal mı yaksa temsili mi olduğunu tartışma konusu yaptığını belirtir.

⁶⁵⁴ Platon, *Kratylos*, 383a-385a.

⁶⁵⁵ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 1. cilt s. 34.

⁶⁵⁶ Platon, *Sofist*, 260a-b.

önüne alındığında, dilin fenomenlerden bağımsız olan aşkın, gerçek ve aynı zamanda dilsel anlama da sahip olan idealardan (*eidos*) hareketle temellendirilmesi gerektiği ortaya çıkar. Şu halde ideaların (*eidos*) kavramlar (*ennoia*) ve dille yahut filozofun *Kratylos*'ta tartıştığı gibi adlarla (*onoma*⁶⁵⁷) arasındaki ilişki, genel olarak filozofun özcü varlık görüşüyle tutarlı mıdır? Zira dil tartışmalarının yapıldığı ilk dönemde, varlıkla dil, sözcük ve anlam bütün kabul edilmiş, birbirinden ayrıştırılmadan ele alınıp incelenmiştir.⁶⁵⁸ Şu halde, kavram-varlık ilişkisinin dile yansımaları nasıldır?

En genel manada Platon'a göre dil,⁶⁵⁹ fenomenler dünyasındaki insanın tanrısal yönüyle kazanıp,⁶⁶⁰ aklı sayesinde kullandığı ve organize ettiği⁶⁶¹ bir iletişim aracıdır. *Logos*, dil ve düşüncenin en genel kavramı olarak Platon'a göre kaynağını idealardan (*eidos*) ve ideaların kendi arasındaki etkileşiminden almaktadır.⁶⁶² İdealar sayesinde kişi, ağızdan rastgele değil, düşünerek, planlayarak (*mêsato*-düşündü/tasarladı) düzenli yapılar (*desise*) kurarak ifade ettiği sözlerle konuşur (*eirein/legein*).⁶⁶³ Filozofa göre konuşmak (*eirein/legein*), böylesi anlamlı seslerden oluşmuş bütüncül cümleler (*logos*) vasıtasıyla düşünceleri ortaya koyarak paylaşmak demektir.⁶⁶⁴ Burada Platon'un *legein* ile *logos* arasında bir ayrım yaptığı görülmektedir. Platon, bir gramerci olarak cümleleri ve kelimeleri analiz etmeyi *legein*'le ifade etmektedir. Öte yandan ifade ve yargı içeren önermeler ise *logos*la ifade edilmektedir ve *logosa* dayalı sözler, gramerci tarafından değil, ancak bir diyalektikçi tarafından analiz edilmelidir. Yani Platon hem gramer hem de diyalektik açıdan *logosu legeini* de içeren fakat daha genel ve felsefi manada kullanmaktadır denilebilir.⁶⁶⁵ Buradan *logosun*, dilsel anlamda fenomenler ve idealar âlemini birbirini bağlayan bir teknik terim olduğu sonucuna ulaşılabilir. Ayrıca, Platon'un *doksa* ve *episteme* şeklindeki bilgi türleri için de *logosun* önemli olduğu

⁶⁵⁷ Erman Gören, *Kratylos'a Yorumlar, Physis-Nomos ve Yorumbilimsel Bir İnceleme*, 2. Cilt, Dergâh, İstanbul, 2016, s. 9, *Kratylos*'ta adların tartışılması, diyalektik ve diyalektik açısından adların önemidir. Fakat eser pek çok açıdan yaklaşarak genel olarak dili ve doğasını döngüsel olarak inceler.

⁶⁵⁸ Hakan Poyraz, "Adlandırmanın Doğası ve Adların Nesnesine Uygunluğu Ekseninde Doğalcılık-Uzlaşmacılık Tartışması", ss. 226-241, s. 229.

⁶⁵⁹ Cengiz Çakmak, *Platon'da Anlam Problemi*, s. 25. Çakmak, Platon'da dil için kullanılan kelimeleri şöyle açıklar: *Glotta*: ağızdan çıkan sesler, dil (language) ve dilbilimsel olarak dil, (*Kratylos* 423b ve *Theaitetos* 185c'ye atıfla), *Phone*: dil'e karşılık olarak ve insanın sahip olduğu bildirişim yeteneği anlamında; *Dialektos*: eklenmiş ses, ağızdan çıkan ses olarak kullanıldığına işaret eder. Ayrıca yazı dili için sadece 7. Mektup 343a ve *Phaidros* 274e-275e'yi bu anlamda kullanılan yerler olarak belirtir. Çakmak ayrıca, *Legein* kelimesini, seslerden oluşmuş sözü (*logos*) kullanarak düşüncenin açıklanması anlamında kullanıldığını belirtir (*Kratylos* 408a'ya atıfla).

⁶⁶⁰ Platon, *Protagoras*, 322-323.

⁶⁶¹ Platon, *Kratylos*, 416-417.

⁶⁶² W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 155.

⁶⁶³ Platon, *Kratylos*, 408a-b.

⁶⁶⁴ Cengiz Çakmak, *Platon'da Anlam Problemi*, s. 25.

⁶⁶⁵ Cengiz Çakmak, *Platon'da Anlam Problemi*, s. 20-50.

söylenbilir. Çünkü Platon'a göre *logos*, isim ve fiilleri bir araya getirerek hem cümleleri, hem de önermeleri oluşturulmasını sağlamaktadır. Hatta *logosun* bunu, doğrudan idealarla olan bağ sayesinde, ideaların cins ve tür olarak kendi aralarındaki kategorik ilişkilerinden hareketle yaptığı da söylenbilir. Yahut Platon iddia taşıyan mantıksal bir önermeyi *logos* sayesinde mümkün görmektedir. Çünkü önermelerin doğruluk değeri (*truth value*), gerçek varlık olan idealara uygunlukla doğru, uyumsuzlukla da yanlış değeri almaktadır.⁶⁶⁶ Zira Platon'a göre adların bilinmesi, nesnelerin bilinmesi demektir.⁶⁶⁷ Konu açısından bu ifadelerden, adı ve kendisi bilinen eşyanın kavramsal olarak da doğru bilineceği sonucuna gidilebilir.

Nitekim Platon'a göre eşya, onlarda içkin olan özellikleri veren aşkın ideaların özlerinden pay alarak var olduğu için, eşyanın adlandırılması da aşkın özlere ve onların doğasına uygun olmalıdır.⁶⁶⁸ Buradan, kavramların, adlar ve varlık arasında vazgeçilmez bir aracı olduğunu da söylemek mümkündür. Çünkü idealar, Platon'a göre ancak ruhtaki unutulmuş hakikatlerin yeniden hatırlanmasıyla, yani ruhtaki kavramlarla mümkün olmaktadır. Öyleyse, yeniden hatırlamanın sadece aşkın hakikatlerin epistemik anlamda yeniden hatırlanması değil, aynı zamanda dilin içerik olarak idealarla bağlantısını sağlayan bir araç olduğu da anlaşılmaktadır. Fakat Platon'un *logosa* dayalı anlamlı mantıksal önermelerin incelenmesini diyalektikçinin işi olarak kabul ettiği hatırlandığında, fenomenler âleminde yeniden hatırlama sürecini gerçekleştirememiş kişilerin dille olan bağlantısının ne olduğu sorusu belirlemektedir. Peki, bu soru nasıl cevaplanabilir?

Kanaatimizce bu soru, yeniden hatırlamayı gerçekleştiren ve gerçekleştiremeyen şeklinde insanları iki gruba ayırarak Platon düşüncesiyle tutarlı bir şekilde cevaplanabilir. Bunlardan sıradan insanlar, idealar âleminin tasdikine ulaşamadıkları için zorunlu olarak dili fenomenlerin yansımalarına dayalı, doksa düzeyindeki içeriklerle oluşan bir tür *ön kavramlar* düzeyinde kullanacaktır. Öte yandan, ideaların unutulmuş bilgisini yeniden hatırlamayla kavuşan nadir kişiler olarak filozoflar fenomenler âleminin yansıma/kopya olduğunu fark ederek, dili, hakikati özsel biçimde değişmez varlıklarında barındıran idealardan hareketle kullanmaktadırlar. Yani dil hakikati yeniden hatırlayan ve hatırlamayanlar gibi iki sınıfın kullanımı açısından

⁶⁶⁶ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 156.

⁶⁶⁷ Platon, *Kratylos*, 435cd.

⁶⁶⁸ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, s. 55 fr. 386-b.

incelenebilir. Ayrıca, filozofun ileride açıklayacağımız *sanı*, *kanı* ve *episteme* ayrımından hareketle, sanı dili ile episteme dili arasına kanı dilini de yerleştirmek mümkündür. Filozofun epistemolojisiyle uyumlu şekilde, kanaatimizce söz konusu kişilerin dil yetisi a) *epistemik* dil b) *kanısal* dil c) *doksaya* dayalı dil, olmak üzere üçe ayrılabilir. Hatta bu üçlü ayrım, kavram türleri ve bilgi türleri ilişkisini dil üzerinden bağdaştırmanın da imkânını kendinde barındırmaktadır. Bunlardan ideaların yeniden hatırlanmasıyla elde edilen tümel kavramlara dayalı dil ile kanısal dili, nihai nedenleri (*aitia/cause*) bilmek kriteri açısından ayırırsak, kanısal dilin aşkın nedenleri bilmeden tesadüf eseri kişinin dili doğru kullanması şeklinde özetleyebiliriz. Son olarak duyu verilerine dayalı *phantasialar* düzeyindeki kavramsal dili de ekleyerek üçlü bir ayrım yapabiliriz. Burada araştırmanın odaklandığı nokta, bir türün altındaki tekillerin o türün ideasından hareketle içkin ortak özellikler ve benzerlikler sayesinde gruplanarak, aynı isim altında kategorize edilebilip edilememesidir.⁶⁶⁹ Lakin Platon, dilin hakikatle olan ilişkisini, kendi döneminde tezahür eden ve günümüzde de halen etkisini devam ettiren *doğalcılık* ve *uzlaşmacılık* tartışmaları üzerinden tartışmayı tercih etmektedir.⁶⁷⁰ Bu nedenle biz de öncelikle bu klasik tartışmayı konumuz açısından değerlendirerek başlamayı uygun gördük.

Kratylos'a bakıldığında dil tartışmaları konusunda Platon'un itiraz ettiği iki görüşün yer aldığı görülecektir. Bunlardan ilki, adlandırmanın ve genel olarak dilin uzlaşım ile elde edildiğini ve toplumsallaştığını savunan uzlaşım (*conventionalist* yaklaşım) teorisidir. Teorinin savunucusu Hermogenes, en genel manada hiçbir adın doğal ve zorunlu olarak eşyanın özüne işaret etmediğini iddia eder. Bu teoriye göre eşyanın adları toplumsal uzlaşım ile belirlenir. Bu nedenle herhangi bir nesneye verilen bir adın yerine pek çok farklı adın da verilmesi mümkündür. Yani bütün adlar, bir nesneyi temsil etme konusunda aynı doğruluktadır. Adlandırma toplumsal bir uzlaşım ile gerçekleştiği için, kullanımdan düşen adın yerine konulan her bir yeni ad, dil-eşya arasındaki ilişkiyi bir önceki gibi "doğru" temsil eder.⁶⁷¹ Hatta devletin koyduğu bir

⁶⁶⁹ Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, s. 164. Copleston, çoğul tekillerdeki ortaklığın, tekil bir tümelde toplandığını kabul eder.

⁶⁷⁰ Hakan Poyraz, "Adlandırmanın Doğası ve Adların Nesnesine Uygunluğu Ekseninde Doğalcılık-Uzlaşmacılık Tartışması", s. 228. Burada Poyraz, doğalcılık ve uzlaşmacılık teorilerini ilk kez dildeki anlam problemi olarak ele alıp inceleyen filozofun Platon olduğunu söyler.

⁶⁷¹ Platon, *Kratylos*, 384d-e. Hakan Poyraz, "Adlandırmanın Doğası ve Adların Nesnesine Uygunluğu Ekseninde Doğalcılık-Uzlaşmacılık Tartışması", s. 228.

isim şahıslar tarafından bile farklı isimle çağrılabilir.⁶⁷² Kanaatimizce uzlaşmacı teoride kavram-dil ilişkisi aşkın bir ontoloji yahut temel özden hareketle değil, toplumsal, kültürel ve hatta bireysel tercihe dayanan kullanımlara indirgenmektedir. Bu yaklaşım, dil ve kavram teorisinin, tümel kavram yapısına dayalı, doğru bilginin imkânını savunmak açısından oldukça kırılgandır. Çünkü kavram-varlık ilişkisini değişmez bir özden hareketle ifade eden bir dil anlayışı mevcut değildir. Bir başka ifadeyle, uzlaşmacı teori, dil-düşünce ve varlık arasında güvenli bir bağ sağlayacak temel referans noktasını ortaya koymalıdır.

Kratylos'ta adlandırma ve varlık ilişkisi üzerine yer alan ikinci görüş, adların eşyaya doğası gereği, zorunlu ve doğru olarak işaret ettiğini savunan doğalcılıktır (*natüralizm*); ve diyalogda bu görüş *Kratylos* tarafından savunulmaktadır. En kısa şekilde “adları bilen kişi eşyayı da bilir”⁶⁷³ olarak özetleyebileceğimiz bu görüşe göre bir ad, nesnenin kusursuz taklididir. Bu taklidi tam yapan adlar anlamlı ve doğru, eksik ya da yanlış yapan adlar ise anlamsız boş seslerdir.⁶⁷⁴ Konu açısından bakıldığında doğalcı yaklaşımın, adlarla eşya arasında kurduğu zorunlu ilişkiden hareketle, adlar sayesinde kişilerin eşyanın özünü yansıtan doğru kavramları da doğal olarak kazandığı iddiasında olduğu söylenebilir. Çünkü kavramlar, eşyaya işaret eden adların içerikleri olarak, doğal bir bağla zihnileştirilmektedir. Tabii ki Platon açısından bu da uzlaşmacılık gibi, ihtiyatla yaklaşılmalı ve değerlendirilen bir görüştür. Bir başka ifadeyle, Hermogenes ve *Kratylos* karakterleriyle canlandırılan uzlaşmacılık ve doğalcılık, Presokratik gelenekteki Herakleitos, Sofistler ve Parmenides’in ontolojileri bağlamında ortaya koydukları dil görüşlerinin birer yansımaları olarak, Platon’un idealara dayalı kavram-dil ilişkisi tesisi için analiz ettiği görüşler olarak anlaşılabilir. Burada Platon’un adlandırma tartışmasıyla, özcülüğe yer vermeyen varlık görüşlerinden çıkacak dil anlayışlarının uzlaşma dayalı kullanımla (*thesei on*) dile getirildiği, öte yandan özcülük üzerine inşa edilen ontolojilerin de dili aynı özden, nesnelerin doğasından (*physei on*) hareketle kurarak adlandırma konusunda temel bir farklılık benimsediklerine işaret ettiği söylenebilir. Bir başka ifadeyle kavramlardan oluşan adlar ya doğuştan (*natura verborum*) eşyanın özünden ve ona uygun bir zihinle, ya da sonradan toplumsal yaşamla

⁶⁷² Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 1. Cilt, 385d-386.

⁶⁷³ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 435d-436a.

⁶⁷⁴ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 430a vd.

belirlen uzlaşılarda (*usus loquendi*)⁶⁷⁵ kazanılan yetilerle elde edilmektedir. Peki, Platon için bu teoriler ne anlama gelir? Ona göre bu ikisinden farklı olarak, üçüncü bir yol var mıdır? Eğer varsa, bu yeni anlayışta kavram-varlık ilişkisi dil üzerinden nasıl tesis edilmektedir?

3.1.1.1 Doğal ve Uzlaşmacı Teorilere İtiraz: Doğalcılığın İdealist Yorumu

Kratylos diyalogunda Platon'un ilk karşı çıktığı görüş uzlaşmacılığı savunan Hermogenes'in görüşüdür. Burada Hermogenes, “Evet,...adların doğruluğu için başka bir şey yok kafamda. Ben bir şeyi bir adla çağırırım, benim koyduğum ad başkadır, sıran geldiğinde senin koyduğun başka”⁶⁷⁶ şeklindeki ifadeleriyle uzlaşmacı yaklaşımını ortaya koyar. Hermogenes'in adların uzlaşım ile belirlenmesi gerektiği görüşü, Protagoras'ın her şeyin ölçüsünü insan kabul ederek olguların kime nasıl görünüyorsa öyle olacağını savunmasından etkilenmektedir.⁶⁷⁷ Platon, Hermogenes'in dil yaklaşımının temelinde Sofistlerin etkilerinin olduğunu farkındadır.⁶⁷⁸ Yani Hermogenes, özlerin sabitliğinin ortadan kalktığı bir varlık anlayışından etkilenmektedir.⁶⁷⁹ Değişim felsefesinden etkilenen Hermogenes, dilin kaynağı ve adların doğası konusunda özcü bir yaklaşıma sahip olmadığından, toplumsal uzlaşmayı kendine referans alır. Hatta uzlaşım, ilgili eserde toplumdan topluma hatta bireyden bireye bile değişebilir. Bir başka ifadeyle bu teoride, aynı konu yahut nesne hakkında ulaşılan farklı bireysel hüküm ve tasdikler; kişisel algılara indirgediğinden ve objektifliği tesis eden bir temel referansa sahip olmadığından, genel olarak dili uzlaşım dışında bir açıklamayla temellendirmek zordur.⁶⁸⁰ Nitekim aranan öz, ya varlıksal ya da

⁶⁷⁵ Erman Gören, *Kratylos'a Yorumlar, Physis-Nomos Karşıtlığı Bağlamında Filolojik ve Yorumbilimsel Bir İnceleme*, s. 8.

⁶⁷⁶ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 385d-e.

⁶⁷⁷ Hakan Poyraz, “Adlandırmanın Doğası ve Adların Nesnesine Uygunluğu Ekseninde Doğalcılık-Uzlaşmacılık Tartışması”, s. 230. Poyraz'a göre Herakleitosçu *Kratylos*'un savunduğu doğalcılık terosinin karşısında Demokritosçu Hermogenes'in savunduğu uzlaşmacı teori yer alır. Bu görüşe göre adlar nesnelere insanlar tarafından verilmektedir. Ancak bu edim, keyfiyetle değil, belirli bir temel (*thesei on*'a karşıt olarak *physei on*) üzerine olduğu yönündedir.

⁶⁷⁸ Platon, *Theaitetos*, 161de. Hermogenes'in ayrıca Parmenides'ten etkilendiği ve dilin değişen yapısı nedeniyle ileri yaşlarda konuşmamayı tercih ettiği de işaret edilir bkz. Eren Rızvanoğlu, “Platon'un Dil Görüşünün *Kratylos*, *Theaitetos* ve Sofist Diyalogları Bağlamında Değerlendirilmesi”, s. 294.

⁶⁷⁹ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 386-b.

⁶⁸⁰ Platon, *Euthydemus*, Çev. Halil Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2000, 286bcd. Erman Gören, *Kratylos'a Yorumlar*, ss. 29-30. Gören burada, Hermogenes'in şeylerin adının değiştirilmesini mümkün görürken, onların kavramları ve inançlarının değiştirilebileceğini ileri sürmediğini, sadece söylem biçimlerinin değişimine dikkat çektiğini belirtir. Öte yandan Empedokles ve Thukydide'te kavramın değişince içeriğinin de değiştiğini, bütün anlamın değiştiğini söyler. Sonraki iki ismin görüşlerinin Hermogenes'e katkı sağladığını ve fakat bu ayrımların *Kratylos*'ta belirtilmediğine işaret eder. Bu ayrımın muğlaklığını ortaya koyar. Fakat kanaatimizce biz, Hermogenes'in kavramsal içeriğin de değiştiğini savunduğunu düşünüyoruz. Bu bazen bizzat kendi soruları

bilgisel anlamda dili tesis edebilmelidir. Protagoras'ın görüşleri dikkate alındığında, Platon'un *Kratylos*'ta uzlaşmacı ve doğalcı dil tartışmasıyla aslında değişen varlık ve değişmeden sabit kalan varlık tartışması yaptığını söylemek mümkündür.⁶⁸¹

Hermogenes'i adların kökeni tartışmasında etkileyen bir başka filozof olan Demokritos'a da uzlaşmacı dil teorisinin gelişimi açısından işaret edilebilir. Protagoras gibi Demokritos da eşyanın adlandırılması konusunda uzlaşmacı bir yaklaşım sergilemektedir. Demokritos'un “*çünkü (uylaşım)la tatlı denir (ve de) (uylaşım)la acı, uylaşım)la sıcak, uylaşım)la soğuk, (uylaşım)la renkli, oysa gerçekte atomlar ve boşluk*”⁶⁸² vardır şeklinde aktarılan sözlerinin altında, temelde atom ve boşluk üzerine inşa edilen bir varlık görüşü mevcuttur. Her ne kadar atom ve boşluk teorisıyla Atomcular varlığın en küçük parçalarına işaret etseler de, atomların bilinemez olması ve atomlardan oluşan yapıların öngörülemezliği nedeniyle, Protagoras gibi adların uzlaşım)la verilmesi gerektiği sonucuna ulaşırlar. Nitekim Atomcu teori incelendiğinde, eşyanın doğasıyla adlar arasındaki ilişkisinin zorunlu, tutarlı ve genel geçer şekilde tesis edilemeyeceği görülecektir. Ayrıca atomlar, epistemik olarak bilginin algılananlarla sınırlanması gibi kendince tutarlı fakat evrensel tümel bilginin tesis edilemeyeceği bir bilgi açıklamasını kabul ederler. Proclus tarafından aktarılan bir diğer pasaj, Demokritos'un dildeki adların ve buna dayalı tüm söylemin uzlaşmaya dayalı olduğu yönündeki gerekçelerini şöyle sıralar:

“Demokritos adların uylaşım)sal olduğunu söyleyerek bunu dört diyalektik kanıtla temellendirir. İlki eş anlamlılıktır: Farklı şeyler aynı adla çağırılır, bu nedenle adlar doğal olamazlar. İkincisi çok-anlamlılıktır: farklı adlar tek bir şeye uyar, hatta birbirlerine bile, bu imkânsızdır. Üçüncüsü adların değişmesidir: şayet doğalsa, neden adları, Aristokles'i Platon'la, Trytamos'u da Theophrastos'la, ikame ediyoruz? Dördüncüsü benzer terimlerin eksikliğidir: ‘Basiret’ten (phronêsis) hareketle ‘basiretli olmak’ (phronein) diyoruz, ancak ‘adalet’ten (dikaiosynê) hareketle neden başka bir ad/fiil türetemiyoruz? Öyleyse adlar raslantısaldır, doğal değildir. Kendisi (Demokritos ç.n.) ilk diyalektik kanıtla ‘çokanlamlılık’ (polysêmon), ikincisine ‘dengelenmişlik’ (isorrhopon), üçüncüsüne ‘ad-değişikliği’ (metonymon) ve dördüncüsüne ise ‘adsızlık’ (nônymon) der.”⁶⁸³

bazen de başvurduğu Sofist kaynaklarla da desteklenebilir. Zira Sofistlere atfedilen *varlık yoktur, varsa da bilinemez, bilinse de kavranıp dile aktarılamaz, aktarılsa da karşı taraf tarafından anlaşılamaz* mealindeki temel önermeler bunu desteklemektedir.

⁶⁸¹ Eren Rızvanoğlu, “Platon’un Dil Görüşünün *Kratylos*, *Theaitetos* ve Sofist Diyalogları Bağlamında Değerlendirilmesi”, s. 294.

⁶⁸² Erman Gören, *Kratylos’a Yorumlar*, s. 26.

⁶⁸³ Erman Gören, *Kratylos’a Yorumlar*, ss. 22-25 ve ilgili yorumlar. Bkz. Gören, Demokritos’un atomculuk teorisine dayalı dil anlayışıyla yeni bir dil teorisinin ortaya konulduğunu, Atomcular’ın, Elealılardan farklı olarak, bilimsel anlayışı terk ettiğini, Elealıların kullanımındaki *estin* ile *ouk estin* yahut *on* ve *mê on* karşılığının yerine kendi terminolojilerindeki *den* ile *mêden* yahut *plêris* ile *kenon* arasındaki bağlantıyı tercih ederek var olan ile olmayanın ayrışımın artık atom teorisine göre bulunan ve bulunmayan kelimeleriyle ayrıştırılabilecek boşluk fikrini ortaya koyduklarını belirtir. Böylece sözcük/ad (*onoma*) ile şey (*pragma*) arasına atomcular mesafe koymuş, sözcüğün adlandırdığı şeyden farklı olabileceği iddiasını temellendirmeye çalışmışlardır. Konumuz açısından bu, kavram varlık ve ad arasındaki ilişkinin uzlaşım)sal olabileceğinin temeli olarak da değer taşımaktadır. Platon’un tartıştığı uzlaşım)cı Hermogenes bu temelde kendini inşa etmektedir.

Şüphesiz Demokritos'un ontolojisini oluşturan atomlar ve boşluk fikri, adların sabit bir öz ve varlık üzerinden temellendirilebileceği düşüncesine karşı önemli bir argümandır. Bu görüş, detaylarda farklı olmakla birlikte, dil konusunda Hermogenes'in beslendiği kaynaklardan biri olarak, Herakleitosçu değişen varlık ve Sofistlerin iddia ettiği varlığın bilinemezliği yaklaşımlarıyla da oldukça uyumludur. Zira Sofistlerden Antiphon “*bir şey söyleyen birisi için, gerçekte hiçbir zihinsel kavram (nous) yoktur, ne de herhangi bir şey vardır, ne en iyi şekilde bakışıyla (opsis) gördüğü bir şey, ne de en iyi şekilde düşüncesiyle (gnome) bildiği bir şey vardır*”⁶⁸⁴ diyerek tıpkı Protagoras ve Gorgias gibi, dil-düşünce ve varlık arasındaki bağı açıkça inkâr etmektedir. Buradan hareketle, adların kökeni tartışmasında Hermogenes ile karakterize edilen uzlaşmacılık anlayışı, sözü edilen bu farklı yaklaşımların birleştiği, varlığın öze sahip sabit bir dayanak olarak adlandırmaya, oradan söyleme (*logos*) yahut mantıksal ve felsefi dili özcükle kurgulamaya imkân vermeyen yaklaşımlarını tümünü temsil eder. Açıkça görüldüğü üzere, özcülüğün olmadığı bir dil teorisi, kavramları kişilerin algılarıyla eşit tutarak, dilin varlıkla olan ilişkisini bu bireysel algılardan hareketle temellendirmektedir. Peki, tartışma nasıl ilerlemektedir?

Kratylos'taki ilk tartışmanın Hermegones'in kendi adının anlamını taşıyıp taşımadığıyla başlatılması oldukça manidardır. *Kratylos*, Hermegones isminin muhatabına mana ve karakterin tezahürü açısından uygun olmadığını savunmaktadır. Aslında tartışılan adların doğruluğudur (*orthotês onomatôn*) ve buradan sonra söylemin (*logos*) doğruluğu analiz edilmektedir.⁶⁸⁵ Hermogenes'in şu ifadeleri, uzlaşmacı dil anlayışı incelemesini başlatır:

“Bana kalırsa ey Sokrates, ... sözleşme ve hemfikirlikten başka, adın bir doğruluğu olduğu sonucuna varamıyorum. Zira bana öyle görünüyor ki bir şeye her ne ad koyarsan koy, o onun doğru adıdır. Yine bu ad bir başkasıyla ikame edildiğinde, artık eskisiyle çağrılmadığından, bir sonraki ad bir öncekinden daha az doğru olamaz, bu tıpkı evimizdeki bir köleyi bir diğeriyle ikame etmek gibidir. Çünkü hiçbir ad doğal olarak ortaya çıkmış olan bir şeye sahip değildir, bu sadece onları koyanların ve de alıştıranların âdeti ve alışkanlığıdır.”⁶⁸⁶

Özlerin idealara ikame edildiği aşkın varlık görüşüyle Platon, her türlü özcülüğe karşı kavramları ve onların dildeki karşılığı olan adları kişisel kullanım keyfiyetine kadar indiren Hermegones'in bu yaklaşımını yine aynı noktadan hareketle eleştirmektedir. Öncelikle insan ve at isimlerini örnek gösteren Platon, kişi ve devlet nazarında bu

⁶⁸⁴ Erman Gören, *Kratylos'a Yorumlar*, s. 35.

⁶⁸⁵ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, s. 34.

⁶⁸⁶ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 384d-e.

ikisinin birbirinin yerine kullanılıp kullanılamayacağını sorarak, sosyal ve devlet düzenindeki kullanımda ortaya çıkacak doğruluk ve yanlışlık kriterini tayin eder. Hemen sonra Platon, muhatabıyla söylemde doğruluk ve yanlışlığın mevcut olduğunu ve söylemin en küçük parçasının da adlar olduğunu açıklar. Sonrasında Hermogenes'in dayandığı Protagorasçı söylemi, yani her şeyin ölçüsünün insan olduğu, olguların kişilerce değiştiği savı üzerinden varlığın özünü dil tartışmasına dâhil eder.⁶⁸⁷ Özlerin yani ideaların dile de etki ettiğini gösteren Platon, kendi başına doğalcılığı değil, eşyanın doğasına uygun isim vermeyi dil teorisine adapte ederek, adın nesneye işaret eden bir tür alet olduğunu, bunu özel bir kişi olan ad/yasa koyucunun (*nomothetês*⁶⁸⁸) yaptığını belirtir.⁶⁸⁹ Tabi ki bu ad koyucu, soru sormasını ve cevaplamasını bilen ve bunu eşyanın doğasına (*idealara*) uygun yapabilen diyalektikçidir.⁶⁹⁰

Hermogenes'le yapılan tartışma, mantığın akıl ilkeleriyle devam eder. Platon, diyalogun başkarakteri Sokrates üzerinden çelişki ilkesini dil analizinde kullanır. Bu ilkeye göre bir konu hakkında aynı zamanda birbirinin karşıtı olan hem iyi, hem de kötü yargılar, aynı konuya yüklenemez ve karşıtların aynı anda aynı özneye yüklenmesiyle de çelişkili bir durum baş gösterir. Protagorasçı yaklaşımda çelişki problem olarak sayılmadığından Hermogenes, Platon'un detaylı açıklamalarıyla kendi teorisini gözden geçirme ihtiyacı hisseder. İşte bu nokta, dilin varlıkla, değişmeyen özle bağının ilk açığa çıktığı yerdir: “*Madem her şey herkes için daima, her bir şey her bir kimse için aynı değilse, açıktır ki şeylerin kendilerinde sabit bir özleri vardır ve bu ne bizimle ilişki içindedir, ne de bizim içindir. Bizim izlenimlerimize göre bir yukarı bir aşağı dalgalanırlar, ancak kendilerinde doğuşlarından ortaya çıkan bir özleri vardır.*”⁶⁹¹ Pasajdan da anlaşılacağı üzere, dilin ve dile dayalı yargıların temelinde kişilerden bağımsız ve değişmez gerçekliği olan bir öz var olmalıdır. Özün kendi başına bireylerin algılarından bağımsız olarak var olması, Platon'un adlandırma dâhil bütün *logosa* dayalı süreçleri temellendirmek istediği idealar teorisine olan ihtiyacı ortaya koyma amacındadır. İdeaların doğasından pay alan fenomenler, ancak bu değişmeyen özle sabitlik kazanabilir. Platon, bu doğaya uygun adlandırma yapmaya (*pyhsei on*) olan

⁶⁸⁷ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 385-386.

⁶⁸⁸ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, s. 35.

⁶⁸⁹ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 388-390.

⁶⁹⁰ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, s. 35.

⁶⁹¹ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 386e. Karşıtlar için bkz. Platon, *Kriton*, , Çev. Tanju Gökçöl, *Diialoglar-2*, 4. Basım, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1994, 48-49.

gereksinimi tespit ederek, uzlaşmacı teorinin cevap veremediği tümel kavrama dayalı doğru bilginin imkânını ve bunun için gereken dili, özcülükten hareketle temellendirmek ister. Bir başka ifadeyle Platon, eşyanın öz doğasına uygun bir adlandırmayla, bu özü dikkate almayan uzlaşmacılık arasında kesin bir ayrım oluşturur. Nitekim eşyanın ve eylemlerin adlandırılması da, dil yetisinin (*logos*) bir parçasıdır.⁶⁹²

Platon adlandırmayı bir eylem, adı da bu eylemin bir aleti kabul etmekte,⁶⁹³ eşyanın ve olguların özüne uygun bir biçimde varlığın isimlendirilmesini gerekli bulmaktadır. Bu sayede her bir nesne ve olgunun birbirinden ayrıldığı özsel farklılıklar, varlığın doğasına uygun verilen adlar sayesinde iletişimde doğru anlamlarla kullanılabilir. Bu nedenle “*ad, bilgi verici bir alet ve özün bir ayırıcısı ...*”⁶⁹⁴dır ve her meslek için bir meslek erbabının olduğu gibi, ad koyma işinin de bir ad koyucu tarafından yapılmalıdır. Nitekim bu yetiye sahip olan ad koyucu, bir şeye adını koyarken, o şeyin çürüyen bozulan ve yok olan tekil örneğinden değil, her bir tekil örnekte içkin olan özden hareketle varlığı isimlendirir. Söz gelimi, mekik yapan usta, kırık bir mekiği değil, mükemmel ve tam olan mekik formunu dikkate alarak yeni bir mekik yapar. Nitekim Platon da “*zaten... o biçime göre onu, en uygun bir şekilde tam da mekik diye çağırılmaz mıyız?*”⁶⁹⁵ diyerek, isimlendirmeye form arasında bir bağlantı kurmaktadır. Bütün şekilsel formlar, nihai olarak Platon’a göre formların formu olan idealarla ilişkili olmak zorundadır. Şu halde adlandırma, uzlaşmacı teorinin aksine, idealardan hareketle, ad koyucuların yapması gereken önemli bir iştir:

“O halde, ey aziz dostum, ad/yasa-koyucunun her bir şeye doğasına uygun sesi ve heceyi belirlemeyi bilmesi; bütün adları üretirken ve onları tayin ederken, bakışını onun kendisine, yani o ada yöneltmesi gerekmez mi? Şayet her bir ad/yasa-koyucu aynı heceleri belirlemezse, bizim bunu asla garipsememiz gerekir. Zira bütün demirciler aynı demire biçim vermezler, ancak aynı amaç için aynı aleti yaparlar, benzer şekilde aynı *idea*’yı yeniden üretirler; başka bir demir olsa bile, alet aynı doğruluktur, buradan biri de yapsa, Barbarların diyarından biri de yapsa, öyle değil mi?”⁶⁹⁶

Görüldüğü üzere Platon’a göre idealar eşyanın isimlendirilmesinde temel dayanaktır. İdea; ilgili bütün tekilerin, söz gelimi farklı zamanlarda ve bölgelerde yapılan demirden herhangi bir objenin ilk ve değişmez örneği olarak, adın da değişmez referansıdır. Bu nedenle ad koyma işi, aslında Hermegones’in iddia ettiği gibi her önüne gelenin yapabileceği sıradan bir iş değil, Kratylos’un iddia ettiği gibi, zor ve çetin bir iştir. Fakat

⁶⁹² Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 387c.

⁶⁹³ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 388-b.

⁶⁹⁴ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 388b-c.

⁶⁹⁵ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 389dc.

⁶⁹⁶ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 390-b.

Platon, ad koymayı üstün bir sanat kabul ettiği için, bunu ancak bir diyalektikçinin hakkıyla yapabileceğini savunur. Nitekim bu iddia, Hermogenes'in adları herkesin kendine göre verebileceği iddiasının tam tersidir. Buradan anlaşılıyor ki Platon dil ve kavram ilişkisini uzlaşmacı bir şekilde değil, doğalcı bir yaklaşıma yakın bir şekilde inceleyerek ele almaktadır. Fakat Kratylos'un doğalcılığı ile Platon'un doğalcılığı arasında ne tür bir fark vardır? Platon'a göre bir şeyin doğasına uygun adlandırılması nasıl anlaşılabilir?⁶⁹⁷

Burada Hermogenes ile yapılan tartışma nihayetlenir ve Kratylos yani doğalcılığı savunan karakter tartışmaya dâhil olur.⁶⁹⁸ Yukarıda Hermogenes'in kaynaklarına kısaca işaret ettiğimiz gibi, Kratylos'un düşüncesini etkileyen görüşlere de kısaca değinmemiz yararlıdır. Hatırlanacağı üzere Hermogenes'in uzlaşım teorisi Demokritos'un öne sürdüğü *eş adlılık*, *çok adlılık*, *adların değişmesi* ve *benzer terimlerin değişmesi* eleştirilerine dayanarak çeşitlenen argümanlara dayanmaktaydı. Zira Proclus, Demokritos'un adlandırmanın ve genel olarak dilin uzlaşımına var olduğunu kanıtlamak için öne sürdüğü doğalcılık eleştirileri sıraladıktan sonra metnin devamında bu argümanların nasıl çürütüleceğini Kratylos'a da dayanak olabilecek şekilde şöyle özetler:

"Bu söylenenleri çürütmek üzere birisi birincisine karşı tek bir ad birden çok şeyi tasvir ederse, örneğin 'aşk' (eros) hem 'kudret' (rhôme) hem de 'kanatlı'dan (pterôs) hareketle açıklanırsa, bunun hiç de şaşılacak bir şey olmadığını; ikincisine karşı, farklı adların aynı şeyi bir ona bir buna göre açıklamasını hiçbir şeyin engellemeyeceğini, tıpkı merops ve anthrôpos'ta olduğu gibi (her ikisi de insana işaret eder ç.n.), zira merops yaşamın 'bölünmüş kısımlarına' (memerismenê) sahiptir, anthrôpos ise 'gördüğü şeye gözünü dikip temaşa eden'dir (anathrein ha opôpen); üçüncüsüne karşı, bunun tam da adların doğal olduklarının bir işareti olduğunu, zira bizim tayin edilen adları 'sahici' (kyrios) olmadan, doğanın dışında değil, doğaya göre ikame ettiğimizi; dördüncüsüne karşı ise, başlangıçta koyulan adların uzun zamanla kullanım dışı kalmasının da hiç şaşılacak olmadığını söyleyebilir."⁶⁹⁹

Her ne kadar bu pasaj, Demokritos'un eleştirilerine karşı Proclus tarafından yazılsa da, kanaatimizce genel olarak doğalcılığa özel olarak da Kratylos'un düşüncesine anlam ve amaç açısından hizmet etmektedir. Zira tartışma, uzlaşmacılık eleştirisinden doğalcılık analizine döndüğünde Kratylos'un temsil ettiği karakterin, Platon öncesi ve Platon dönemindeki doğalcılığı savunanları genel olarak temsil ettiği söylenebilir. Yine Kratylos'un temsil ettiği doğalcılık teorisini destekleyenler arasında Laertios tarafından aktarılan pasajdan hareketle gösterilebilecek bir başka kaynak Antisthenes'e aittir.

⁶⁹⁷ Platon, Hermogenes'le birlikte uzun bir isim analizine yer verir. Şahısların, soyluların ve hatta tanrıların isimlerini analiz ederek bir tür etimoloji ve harf incelemesiyle anlam tespit etmeye çalışır. Fakat etimolojik çözümü yeterli görmez, Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 409e-410.

⁶⁹⁸ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 427c.

⁶⁹⁹ Erman Gören, *Kratylos'a Yorumlar*, s. 23.

Antisthenes “söz, olmuş ya da olmakta olanı açıklayan şeydir”⁷⁰⁰ şeklindeki ifadesiyle, açıkça var olan ve olmakta olanla dilin doğal olarak birbirine karşılık geldiğini savunur. Ayrıca bu kaynaklara ilk bölümde işaret ettiğimiz Parmenides’in dil görüşü de eklenebilir. Parmenides “varlık vardır, yokluk yoktur, düşünülen ile var olan ve konuşulan özdeşdir” şeklinde özetle hatırlayacağımız iddialarıyla olmayan yahut varlıkla örtüşmeyen şeyler hakkında konuşmayı imkânsız kabul eder. Kanaatimizce onun bu cümleleri “adlandırma açısından varlık olduğu gibi adlandırılır, olmadığı şekilde ona ad koyulamaz” şeklinde de yorumlanabilir. Bu eleştiriler ve filozofların görüşleri hep birlikte değerlendirildiğinde, hepsinde dilin varlığın kendisine uygun, onunla özdeş olduğu yahut olması gerektiği yönündeki bir noktada birleştikleri söylenebilir. Hatta kavramlar açısından bakıldığında, varlığa uygun dilin, eşyanın doğasına uygun verilmiş adların kavramlarla bütüncül olarak inşa edilmesi gerektiği sonucuna bu filozofların ulaştığı rahatlıkla söylenebilir. Tabi ki bu ilişkinin detaylarında farklılıklar mevcuttur. Peki, bu temelde Platon ile Kratylos’un tartışması nasıl şekillenmektedir?

Şüphesiz her iki karakter, adların doğallığı üzerine anlaşılmaya daha yakındır. Fakat doğallıktan her ikisinin anladığının farklı olduğu aşikârdır. Her şeyden önce, bir türün doğal akışına uygun devam eden üremesinde olduğu gibi, bir inekten doğana inek, attan doğana da at demek Platon’un kabul ettiği bir doğallıktır. Zira bir tür olarak ilgili idea, fenomenler âlemindeki türün bütün tekillerini kapsamaktadır. Öte yandan, insanda, mesela dindarlık örneğinde olduğu gibi, bir dindar adamdan ve eşinden doğacak dinsiz bir evlat, babasına göre değil ait olduğu cinse yani dinsizliğe göre isimlendirilmesi gerekir.⁷⁰¹ Nitekim bu yaklaşım da tek bir öze ve tümel kavramın içeriğini sağlayan ideaya bütün türün tekillerinin ait olması anlamına gelmektedir. Kratylos, Sokrates’in “adın doğruluğu tam da şeye/olguya gönderme yapabilmesidir”⁷⁰² şeklindeki görüşüyle muhatabıyla uyum sağladıktan sonra,⁷⁰³ özcülüğün ve doğalcılığın kendi içinde ortaya

⁷⁰⁰ Erman Gören, *Kratylos’a Yorumlar*, ss. 36-37. Gören, Antisthenes’in “Atı görüyorum, atlığı görmüyorum” şeklindeki sözünü de aktarır ve onun evrensel tümelleri kabul etmediğini ekler. Kanaatimizce aşırı doğalcılık da tümel kavramları Sofistler kadar buharlaştırmaktadır denilebilir. Nitekim Antisthenes, özü kabul etmeyerek zaten Platon’un idealarını ve tezimiz açısından tümel kavramın içeriğini sağlayan gerçek varlıkları reddetmiş olmaktadır.

⁷⁰¹ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 394-395.

⁷⁰² Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 428e.

⁷⁰³ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 428e.

çıkan farklılıkları üzerine tartışmaya başlarlar.⁷⁰⁴ Her iki filozof da ad koyma işinin ad koyucu tarafından titizlikle ve maharetle yapıldığını kabul ederler. Fakat bazı ressamın daha güzel bazılarının ise aynı güzellikte eser koyamaması gibi, ad koyucular arasında da bir fark olup olmadığını soran Sokrates, Kratylos'un "*bana öyle görünmüyor*" şeklindeki itirazından sonra muhatabıyla doğalcılık ve ad koyma hakkında detaylar üzerine tartışmaya başlar. Nitekim bu konu, konulan adların aralarında fark olmadığı, herhangi bir adın bir diğeriyle aynı doğruluğu ve anlamı taşıdığını savunan Kratylos ile Sokrates'in ilk ayrıştığı noktadır.⁷⁰⁵ Yani kavramların adlardan hareketle mi yoksa varlığın kendisinden hareketle mi elde edilmesi gerektiği tartışmasının ilk kıvılcımıdır.

Sokrates ilk olarak, bir taraftan Hermogenes'i yanlış isim taşımak ve adının doğasına uygun karakter sergileyememek ile eleştiren öte yandan da yanlış isim vermenin imkânsız olduğunu savunan Kratylos'u kendi eylemi ve söylemi arasındaki çelişkiden hareketle eleştirir. Zira Kratylos, yanlış bir adlandırmanın mümkün olmadığını iddia etmektedir, öte yandan da Hermogenes adının arkadaşına uygun olmadığını savunmaktadır. Kavramlar açısından Kratylos'un iddiası, kavram-ad ilişkisinin zorunlu olarak doğru olduğu şeklinde yorumlanabilir. Platon, yanlış söylemin imkânını, bir şey söylemenin var olanı söylemekten başkası olamayacağından hareketle reddeden Kratylos karşısında, tıpkı Hermogenes'le tartışırken olduğu gibi, öncelikle söylemin doğru ve yanlış olabildiğini ortaya koyar.⁷⁰⁶ Platon kanaatimizce doğru ve yanlış hem ad hem de önerme boyutuyla açıklamakta ve fakat yanlışlığın idealardan değil, *idea-fenomen* ilişkisini doğru kuramayarak insanların yanlış adlandırmalarından kaynakladığını savunmaktadır. Platon'un görüşleri karşısında Kratylos, yanlış bir isim kullanılmasını "*...bu türden şeyler söyleyen biri, sanki tunç bir kazana vurarak hareket etmiş gibi, kendi kendine beyhude hareketler yaparak yalnızca gürültü çıkarmaktadır*"⁷⁰⁷ diyerek geçiştirmeye çalışır. Fakat Platon'un çürütmeleri karşısında Kratylos, ilk önce ad ve adı taşıyanın farklı olması gerektiğini kabul eder. Sonrasında

⁷⁰⁴ Hakan Poyraz, "Adlandırmanın Doğası ve Adların Nesnesine Uygunluğu Ekseninde Doğalcılık-Uzlaşmacılık Tartışması", s. 232. Poyraz, Kratylos'un adı ses yönü ile fizik nesne arasında doğal bir ilişki olduğunu savunduğunu, Sokrates'in ise adın anlam içeriği ile nesnenin doğası (*physis*) arasında doğal bir ilişkiyi savunduğunu belirtir. Platon da adlar ile nesneler arasında doğal bir uyum olması gerektiğini savunur. Poyraz'ın da işaret ettiği üzere, buradaki sorun, adların kimin tarafından verildiği değil, daha ziyade adların aşkın gerçekliklere işaret edip etmemesiyle alakalıdır.

⁷⁰⁵ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 429b-c.

⁷⁰⁶ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 429b-e.

⁷⁰⁷ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 430-b.

ad, taklidi olduğu için nesneler kümesine uygulanmalıdır. İdealar teorisi açısından bir adım daha Platon'a yaklaşan Kratylos, *gruplama örneği* üzerinden doğruluk ve yanlışlığın imkânını anlamaya çalışır. Nitekim Sokrates, yanlış temellendirmek için adın verildiği tekiler kümesinin içeriğinde yanlış gruplamadan kaynaklanabilecek hataların ihtimalini ortaya koyarak, “... *ben bu türden bir gruplamaya, her iki taklit için de –gerek resimler gerekse adlar bağlamında- doğru, adlar bağlamında sadece doğru değil, aynı zamanda hakiki diyorum*”⁷⁰⁸ diyerek doğruluk ve hakikat ilişkisini kurgular:

“Şayet burada bu türden bir gruplama varsa, bunlardan birini doğru söyleme diye adlandırmak isteyebiliriz. Bu böyle ise, adları doğru olmayan bir şekilde gruplamak, her birine ait olduğu adı atfetmemek, hatta bazen ait olmadığı adı atfetmek mümkünse, bu fiillerde de yapılabilir. Şayet adlar ve fiiller bu şekilde koyuluyorsa, zorunlu olarak sözler/cümleler de öyle olur. Sözler/cümleler, bana kalırsa, bunların (adların ve fiillerin Ç.N.) bir terkidir.”⁷⁰⁹

Buradan hareketle, ressamlar arasındaki fark gibi, ad koyanlar arasında da nesnesinin doğasına uygunluğu sağlama noktasında ortaya çıkacak farklar, adların daha iyi ve kötü ya da doğru yahut yanlış olabileceği anlamına gelir. Fakat Sokrates bu uzlaşmayla kalmayıp, adlandırmanın doğasında eşyanın sureti ve içeriğinin aslında birer kopya olan türün tekil üyelerinin kendilerinde barındırdıkları özler nedeniyle değil, paragrafta geçmese de, örtük olarak onların “*asıllarından ne kadar uzak*” kopyalar olarak konumlandırır.⁷¹⁰ Nitekim birbirinden farkı bulunmayan, bir yönüyle eksik olan, türü kendi başına temsil edemeyecek olan fenomenler, idealar kadar özü tam ve yetkin aynı zamanda değişmez ve özdeş olarak temsil edemeyeceklerdir. Zaten Sokrates, bir adı taşıyan tekil örneğin, ismen yanlış harfleri içeren bir lafızla isimlendirilmesine ve ait olduğu türü temsildeki eksiklikleri önemsemez.⁷¹¹ Kanaatimizce bu ifadelerden Platon'un kavramların yanlışlığını, asıl varlıktan hareketle elde edilen kavramlarda değil, eksik varlıktan hareketle yapılan gruplamalar ve kavramsallaştırmalara ait kabul ettiği söylenebilir.

Kratylos ile Platon arasındaki bir diğer anlaşmazlık, “*adın eşyanın ifşa araçları (dêlôma)*”⁷¹² olup olmadığıdır. Kratylos'un adların ve lafızlarının içerdiği harfleri, rastgele değil, öze uygun ve tayin edilmiş bir şekilde, aynı türün tekillerine benzerlik (*similarities*) üzerinden verilmesi gerektiği fikri, Platon için tek bir ideadan ve özden pay alan türün bütün tekillerinin ideadan kaynaklı benzerliklerle sınıflanması fikriyle

⁷⁰⁸ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 430d-e.

⁷⁰⁹ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 431c.

⁷¹⁰ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 432d.

⁷¹¹ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 433-b.

⁷¹² Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 433d.

örtüşmektedir. Nitekim adların neye göre güzel, neye göre isabetli olduğu sorusu, her iki filozofun benimsediği doğalcılığın temel referans noktasındaki farkın açığa çıkarılmasına yönelik olarak Kratylos’a yöneltilince,⁷¹³ o sadece “*adları bilen kişi şeyleri de bilir*” diyerek cevap verir. Fakat Platon adlar yoluyla eşyayı bilmeyi, eşyanın hangi türe ait olduğunu tespit edebilmek açısından bilgi sayar. Bu nedenle Platon, adlarla eşyanın bilinmesi iddiası karşısında, ad koyucular üzerine daha önce işaret edilen farklılığa atıfla, kastedilen özün idealar olduğunu gizlice işaret eder. Lakin Kratylos, ilk adları koyanın gerçekten eşyanın doğasını bilerek koyduğunu söylerken, Platon’la aynı şeyi anlayıp anlamadığından emin değildir. Platon, Kratylos’tan farklı olarak, ilk ad koyucunun bunu yaparken hata yapabileceğini ve bu ilk hatadan dolayı diğer pek çok hatanın kaynaklanabileceğini ısrarla söyledikten sonra, Kratylos ile dilin dayanağında farklılaşır.⁷¹⁴ Zira ilk ad koyucu Kratylos’a göre hatasız isim vermişken, Platon ilk ad koyucunun kendisine referans aldığı hatasız kaynağı sorgulamaktadır. Kratylos, ilk adların konulmasının insanüstü bir referanstan hareketle yapılması gerektiğini savunur.⁷¹⁵ Platon’a göre bu ilk ad koyucu bir tanrı bile olsa, mevcut yaşamda adlarda ve adlandırmalarda ortaya çıkan yanlışlıkların tanrılara atfedilemeyeceğini, bunun aslında tutarsız bir dil soruşturması olduğunu, netice itibarıyla ilk adları koyanların, adlar olmadan da eşyanın doğasını bilebileceğini söyler.⁷¹⁶ Kanaatimizce böyle büyük bir hata ne idealara, ne de Platon’un Demiurgos’una layık değildir. Bu nedenle ilk adların nasıl verildiği, doğru verilen ilk adlar yaklaşımıyla değil, başka bir yolla temellendirilmelidir:

“Mademki şeyler özellikle de adlar aracılığıyla öğrenilebilir; onları kendileri aracılığıyla öğrenmek daha güzel ve daha güvenilir bir öğrenim sağlamaz mı? Şayet güzel bir şekilde tasvir edildiyse, hakikatin sureti olan, suretten hareketle hem sureti hem de hakikati öğrenmek mi; yoksa hakikatten hareketle hem hakikatin kendi kendini hem de onun suretini mi öğrenmek uygun bir şekilde icra edilmiş olur?”⁷¹⁷

Açıkça görüldüğü üzere Platon, adlardan hareketle hakikati değil, hakikatten hareketle adları öğreneceğimiz bir kavram, dil ve hüküm ilişkisi tesis etmektedir. Kratylos ile arasındaki en büyük fark, kanaatimizce bu noktadır. Nitekim hakikatin kendisinden hareketle elde edilen adlar, bilgi türleri ve tasnifi açısından da kavram, dil ve varlık

⁷¹³ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 435d.

⁷¹⁴ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 437.

⁷¹⁵ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 438c.

⁷¹⁶ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 438e.

⁷¹⁷ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 439-b.

ilişkinin oluşturabilecektir. İronik bir şekilde ad koyma meselesini yani dil düşünce ve varlık ilişkisini Sokrates şöyle dile getirir:

“Şayet adları koyanların, bu adları koyarken kafalarında onların daimi olarak hareket halinde oldukları ve aktıkları vardıysa-zira bana da kafalarında bu varmış gibi görünüyor-, ya gerçekte böyle değilse, sanki bir anafora kapılmışçasına dönüp duruyor ve bizi de içine çekerek peşlerinden sürüklüyor olmasınlar! ... Var olanların her biri için, tek bir tane güzelin kendisi ve iyinin kendisi ya da herhangi bir şeyin kendisi var mıdır yok mudur?”⁷¹⁸

Heraklitosçu akış teorisine dayanan varlık görüşünü tekrar reddederek dil tartışmalarını birbirine bağlayan Sokrates, aşkın ideaların adlandırmanın da kaynağı olduğunu söyler. Özdeşlik ilkesinden hareketle, varlık ancak kendisiyle her zaman özdeş kalırsa vardır. Bu sayede, ilk adlar teorisine başvurmaksızın, doğrudan hakikatin kendisinden hareketle ad koyucu ilk adları koyabilir. Bu nedenle Platon muhatabına “*şayet daima aynı şekilde ve kendisi olursa, kendi ideasının dışına hiç çıkmaksızın nasıl değişebilir ve hareket edebilir?*” diye sorarak, “*hiçbir şekilde*” cevabını alır.⁷¹⁹ Zira değişen bir varlık bilinemez, çünkü bilinmek istendiği anda bile sürekli değişir. Konumuz açısından bakarsak, değişen varlık hiçbir zaman sabit, evrensel ve genel geçer olarak kavramsallaştırılamadığı için doğru adlandırılmaz ve bilinemez. Bu nedenle Sokrates, hiç bir akıl sahibi (*nous*) kişinin kendisini adlara emanet ederek, Herakleitosçu bir varlık anlayışıyla hakikate ulaşamayacağını belirtir. Hatta Kratylos’un ilk adları koyanın hatasız ad koymakla eşyanın doğasını dile aktardığı görüşü de Platon açısından kabul edilebilir değildir. Buradan Platon’un ilk adları, doğrudan ideaların kendisinden hareketle adlandırma olmaksızın temellendirdiği sonucuna ulaşabiliriz. Ayrıca, ideaların varlık olarak adlandırmaya temel olduklarını da söyleyebiliriz. Son olarak, ideaların hakikat olarak önce kavramsallaştırılarak anlaşıldığını sonrasında ideaların doğasına uygun kavramlarla adlandırıldığını da ekleyebiliriz. Nitekim Platon’un ilk adların doğruluğu noktasında ileri sürülen hatalı olabileceği yönündeki itirazını, ilk adların doğrudan varlıktan hareketle yapıldığını iddia ederek çözümlemek istediği sonucuna ulaşabiliriz.

Sonuç olarak Platon’a göre “... *var olan (to on) ve öz (ousia) ... hakiki olan (alethes) ile uyuşmaktadır*”⁷²⁰ ve dil bu hakikati ancak aracısız olarak doğru temsil edebilir. Nitekim Platon’a göre insanoğlu, aynı adı verdiği muhtelif çokluklar için tek

⁷¹⁸ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 439-c-d.

⁷¹⁹ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 339-440.

⁷²⁰ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 421bc.

bir idea ya da biçim ortaya koymaktadır.⁷²¹ Dolayısıyla Platon ne Hermogenes'in uzlaşım teorisiyle, ne de Kratylos'un aşırı doğalcılığıyla uyum içindedir. Ad koyma Platon'a göre varlıktan yani idealardan hareketle yapılmalıdır. Bu sayede bir türün özü olan ilgili ideanın fenomenlere yansıyan karakteristik özellikleri benzerliklerle gruplanarak fenomenler âleminde kavramlaştırılabilir ve bu öbeğe bir ad takılabilir. Şayet bu işlem ad koyucu tarafından yapılıyorsa düzgün ve doğrudur ve fakat başkaları tarafından yapılıyorsa hata ve eksiklikler baş gösterecektir. Platon'a göre idealar sabittir ve dil işaret ettiği varlığın değişmez özünü bu ideaya uygun olarak dile getirmelidir. Aksi takdirde kavram dile ve önermeye, önerme de kıyas yahut hüküm elde etmeye yanlış bir basamak oluşturacaktır. Bu sonuçlardan hareketle, Platon'un ad-kavram ve hakikat arasında tesis ettiği ilişkiden bir mantık dili inşa edip etmediğinin analizine geçebiliriz.

3.1.1.2 Kavram-Dil İlişkisi Bağlamında Mantıksal Düşüncenin İnşası

Platon, adların (*onoma*) ad/yasa koyucu (*nomothetês*) tarafından eşyanın özüne (*ideasına*) uygun bir şekilde verildiğini savunur.⁷²² Adlar, özü tasvir eden yapılar olarak, tam cümlelerin anlamlı en küçük parçasıdır.⁷²³ Şüphesiz adların idealara uygun olarak tasnif edilmiş eşyaya verilmesi, kavramlarla dili, buradaki haliyle adlandırmayı birbirine bağlamaktadır. Nitekim Platon “*dimağ/iz'ân (nous) sahibi hiçbir insan kendisini adlara emanet etmez, kendi ruhunun bakımını onlara teslim etmez*”⁷²⁴ diyerek, anlamlı mantıksal ve felsefî sözü (*logos*) yahut yargı bildiren önermeleri dilbilimsel anlamdaki sözden (*legein/erein*) ayırır. Buna göre idealara dayalı anlamlı ve bütüncül cümleler (*logos*) söylemden (*erein/legein*) farklıdır ve diyalektikçinin inceleyeceği bir konudur. Artık bu aşamada dil, sadece dilbilimsel anlamda değil, diyalektik açısından da incelenir. Nitekim söylem (*logos*), diyalektikçinin sanatında kullandığı aletler olarak, felsefî ve mantıksal dili kuran yapılarıdır.⁷²⁵ Gören'in ifadesiyle felsefî ve mantıksal dil için Platon'un aradığı sabitlik (*bebaiotês*), yani kavramsal açıdan değişmezlik, adlara (*onamata*) ve sonra bütün söyleme (*erein/legein/logos*) yine Platon ontolojisindeki

⁷²¹ Platon, *Devlet*, 596a vd.

⁷²² Simon Brittan, *Poetry, Symbol, And Allegory, Interpreting Metaphorical Language from Plato to the Present*, University of Virginia Press, Charlottesville and London, 2003, s. 5.

⁷²³ Antik Yunan'dan itibaren dilin gelişimi için bkz. R. Hulusi, “Dil Mükemmeliği ve Dil Mükemmelleştirme Görüncüleri – I”, *Türkiyat Mecmuası*, 4, 2010, ss. 63-88. <http://dergipark.gov.tr/iuturkiyat/issue/18499/194955>

⁷²⁴ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 440c-d; Ayrıca bkz. Erman Gören, *Kratylos'a Yorumlar*, s. 10.

⁷²⁵ Erman Gören, *Kratylos'a Yorumlar*, s. 11.

temel kavram olan öz (*ousia*) sahibi olan idealar (*eidos*) tarafından verilmektedir.⁷²⁶ Nitekim Platon adların, *Kratylos* 386 ve sonrasında Sofist yaklaşımda kaybolan özlerinin var olması gerektiğini vurgulayarak, dilde aranan sabitliği (*bebaiotês*) idealardan (*eidos* ve *ousia*) hareketle temellendirmek ister. İşte bu temelle, yani adların, ad koyucu tarafından özlere (*ousia*) sahip idealar (*eidos*) sayesinde sabitlenmesiyle (*bebaiotês*) söylem (*logos*) mümkün hale gelmektedir.⁷²⁷ Peki, *logos* mantıksal ve felsefi bir dili bütüncül olarak kavramlara uygun şekilde mi inşa etmektedir?

Platon'un eserlerine bakıldığında; onun dili mantıksal ve felsefi dile yükseltirken üç aşamadan geçirdiğini söylemek mümkündür. Bunlardan ilki dilbilimsel anlamda gramercinin yaptığı gibi, harfleri, heceleri, adları, fiilleri ve ekleri incelediği aşamadır. İkinci aşama retorikçinin yaptığı gibi, tam cümlelerin birbiriyle olan ilişkisini ve doğruluk yanlışlık değerleri ve söz sanatları açısından tahlil etmektedir. Son aşama ise, *logosa* dayalı sözün mantıksal ve felsefi açıdan diyalektik sanatının bir konusu olarak araştırılmasıdır. Buradan hareketle ontolojinin öncelediği bir dil yaklaşımında Platon dilbilimsel yahut etimolojik açıdan değil, fakat mantıksal ve felsefi yönü temsil eden retorik ve diyalektik açısından sözü ve konuşmayı (*legein*) mantıksal konuşma (*logos*) düzeyine nasıl taşımaktadır? Kavramların doğrudan adlandırma işleminde adların doğruluğu tartışmasıyla *logosa* yani mantıksal dile katkısı nedir? Kavramların mantıksal dil ile olan ilişkisini, retorik ve diyalektik aşamalarıyla, akıl ilkeleri, önerme, tanım, kıyas ve bölme gibi mantık disiplininin içinde ele alınan konuları idealarla bağlantılı olarak yukarıdaki soruları odağa alarak üzerinde düşünebiliriz.

Platon her şeyden önce adları incelerken doğruluk ve yanlışlık değerlerini önermelere, yani *logosa* dayanarak yapılan anlamlı ve yargı bildiren cümlelere değil, doğrudan adın kendisinde de aramaya başlar. Buna göre ideaların özüne uygun verilmemiş adlar yanlış adlardır. Yani filozof, kavramları adlar üzerinden doğru ve yanlış olarak birbirinden ayırmaktadır. Tıpkı bu gibi, adlar ve fiillerden oluşan bütüncül yapılar da doğruluk ve yanlışlık değeri alabilir. Hatta filozof “*biliyorsun ki, söz her-şeye işaret eder ve her şeyi devridaim ettirir ve daima birbirinin peşi sıra döndürür; bir de iki veçhesi vardır: doğru ve yanlış*”⁷²⁸ şeklindeki ifadesiyle, adeta önermelerin doğruluk

⁷²⁶ Erman Gören, *Kratylos'a Yorumlar*, s. 11, Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 386 vd.

⁷²⁷ Wincenty Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Locis*, ss. 1-4. Burada Platon'u ilk mantıkçı olduğu iddiası vardır.

⁷²⁸ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 408c.

değerlerini (*truth value*) tanımlamaktadır. İdealara dayalı dilin, fenomenler âlemindeki değişim göz önüne alındığında, var olanı ve olmayanı aktarabilmesi için Platon sözü doğru ve yanlış olarak birbirinden ayırmaktadır. Nitekim idealara dayanarak yapılan bir yargı, hakikati temsil etme noktasında, mantıksal ve felsefi manada kavramsal içerik bakımından sağlam bir dayanak sağlamaktadır. Bu nedenle Platon, fenomenler âleminin değişmesinden dolayı doğruluk ve yanlışlığı tek başına bu ontik zeminin tesis edemediğine işaret etmekte; kavramların retorik ve diyalektik sanatları üzerinden mantıksal konularla olan bağının temellerini şöyle anlatmaktadır: “*Onun doğru veçhesi düzgün/pürüzsüz ve tanrısaldir; yukarıda tanrıların arasındadır. Yanlış veçhesi ise aşağıda insanların çoğunluğunun arasında, kaba saba/pürüzlü ve “tekvari”dir (tragikos). Söylenenlerin pek çoğu ve yalanlar işte bu “trajik” (tragikos) bir hayatta ortaya çıkar.*”⁷²⁹ Pasajdan da anlaşılacağı üzere, mantıksal doğruluk ve yanlışlık değeri, tıpkı kavramlarda olduğu gibi, Platon’a göre idealara uygun olup olmamaya tasnif edilmektedir. Yani Platon, dilin kökenini incelediği uzlaşmacılık ve doğalcılık tartışmasında bir gramercinin sınırları içinde kalmayarak, aynı zamanda mantıksal ve felsefi bir dili de inşa etmektedir. Hatta o, varlık türleri ile mantıksal yargı değerleri konusunda bir eşleştirmeyi de açıkça tarif etmektedir. İdealar hakkında ve onlara uygun konuşmak, Platon’a göre mantıksal olarak genellikle doğru yargılarda bulunmak demektir. Tabi ki bu konuda konuşan kişinin yeniden hatırlama süreciyle kavramsal içerik ve varlık ilişkisini tesis etmesi gerektiğini söylemek mümkündür. Nitekim kavramsal içerikleri ideaların aşkın gerçeklikleri, sabitlikleri ve tümelliklerinden hareketle tasdik etmiş yetkin kişiler, doğru ve yanlış önermeler ortaya koyma konusunda, ideaların özüne uygun elde edilmiş kavramlar sayesinde, varlık hakkında yetkin konuşabilmektedirler. Öte yandan, kaba saba yani ideaların varlığına uygun olmayan kavramsal içerikle planlanmamış, içerik analizi yapılmamış yahut değişmeyenle bağlantısı kurulmamış konuşmalar, Platon’a göre yanlış içeren konuşmalardır ve genellikle fenomenler âlemine aittir denilebilir.

Daha önce Platon’un dili isimler ve fiiller şeklinde ayırdığına işaret edilmişti. Mantıksal önermelerin doğru ve yanlış olarak ikiye ayrıldığı göz önüne alınırsa, Platon’un gramercinin yaptığından farklı olarak, ancak yine aynı temelde, isim ve fiilleri birleştirerek cümleleri özel bir ele alışla önermelere dönüştürdüğünü söylemek

⁷²⁹ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 408c-d.

mümkündür. Nitekim var olanı olduğu gibi söyleyen anlamlı ve planlı konuşmalar yahut önermeler, doğru; var olanı olmadığı gibi söyleyen, plansız ve anlamsız konuşmalar ise yanlıştır. Burada Platon'un dua, istek, ünlem gibi, önermenin tarifine dâhil edilmeyen cümleleri, yargı bildirip bildirmeme kuralına göre ayırttığını söylemek de mümkündür. Nitekim Platon, isim ve fiil olarak ayırdığı dili, doğru ve yanlış değerler olarak tespit ettiği iddia bildiren cümleleri, konu-yüklem ilişkisini hatırlatacak şekilde ortaya koymalıdır: *"Sokrates: Bundan sonra, heceleri de bir araya getirerek adları ve fiilleri terkip edeceğiz; ve bu ad ve fiillerle –tıpkı az önce ressamın meydana getirdiği canlı varlık gibi- büyük ve güzel bir bütün teşkiline gireceğiz. Bu teşkil edeceğimiz şey söylemdir; ve biz bunu, adları kullanma sanatı veya retorikle, kısacası bu işe özgü sanatla yapacağız."*⁷³⁰ Hecelerin bir araya getirilerek adlara, adların da fiillerle birleştirilerek önermelere ulaştığının açıklandığı bu pasaj, dil incelemesinin ikinci aşaması olarak görülebilir. Retoriksel aşama olan bu süreçte, ressamın resim çizerken kendisine örnek aldığı ilgili obje gibi, dilsel açıdan da kendisinde canlılığı tesis edecek bir gerçeklik noktasından hareketle cümleler oluşturmalıdır. Nitekim bu ikinci ifade, varlık ile kavramlardan oluşan cümlelerin birbiriyle olan ilişkisinin önermeleri mümkün kılacak mantıksal ve felsefi yapılara dönüştüğü söylenebilir. Bütünlük teşkil eden yani özne ve yüklem arasındaki ilişkinin konu ve yüklem haline dönüşeceği bu yeni yapılar, artık dilbilimsel anlamda değil, konuşmanın mantıksal anlamda incelendiğinin bir kanıtıdır. Zira son cümle, Platon'un cümleleri bir sanatla (retorikle) incelendiğinin göstergesi olarak, filozofun mantıksal ve felsefi dil ile dilbilimsel anlamdaki dil araştırmalarını birbirinden ayırdığına dair önemli bir işarettir. Hatta retorik, gramerden farklı bir sanat olarak bizzat anlamlı cümlelerin söz söyleme sanatları açısından incelendiği bir üst sanattır. Nitekim şu gelen ifadeler Platon'un, retorikle incelenen dilin, mantıksal dilin incelendiği diyalektiğin bir önceki aşaması olarak, önermelerin mantıksal açıdan nasıl anlaşılması gerektiğinin temellerini attığını ortaya koyar:

"Yabancı: Mesela yürü, koş, uyu ve eylemleri ifade eden bütün başka fiiller. Bunlar, art arda ne kadar dizilirlerse dizilsinler, yine de bir söylem teşkil etmezler.... Keza aslan, geyik at ve eylemleri yapan fiillere verilen bütün başka adlar da, art arda istendiği kadar söylensin, bu dizeden de hiçbir zaman hiçbir söylem çıkmaz. Çünkü ne bu dizide, ne de bundan öncekinde çıkarılan sesler, ne eylemi, ne eylemsizliği, ne de varlık'ı –bir varlık ya da bir yokluk'u- işaret ederler; meğerki adlara fiiller karıştırılsın. Ancak o zaman uyum hâsıl olur ve ilk birleşme hemen söylem halini alır. Bu bütün söylemlerin adeta ilki ve en kısasıdır."⁷³¹

⁷³⁰ Platon, *Kratylos*, 425a.

⁷³¹ Platon, *Sofist*, 262bc.

Anlamalı cümleler kurarak iddia ve yargı bildiren önermelerin elde edilmesini açıkça ortaya koyan bu pasaj, Platon'un mantıksal dilin farkında olduğunun açık bir işaretidir. Nitekim dili isim, fiil ve ekler olarak ayırmak bir dilcinin işidir. Öte yandan isim ve fiillerin tek başına özne ve yüklem bağına kurmadan söylenmesi, söylem yani önerme veya yargı değildir. Hatta bu tarz isim ve fiilleri tekrar etmek, anlamsız ve boş laflar olarak bile yorumlanabilir. Nitekim pasajın devamında, isim ve fiillerin birbiriyle birleştirilmesi gerektiği açıkça ortaya konmakta ve bu özne-yüklem ilişkisinin tesis edildiği mantıki önermelerin varlık ve yokluk bildiren hükümler olması gerektiği açıkça vurgulanmaktadır.⁷³² Şu halde Platon, kavram-dil ilişkisini mantıksal ve felsefi dile kadar yükselterek, kavram-dil ve varlık arasındaki ilişkiyi bütüncül bir şekilde tesis etmektedir denilebilir. Yukarıdaki pasajın devamında Platon, bu ilişkinin bizzat nasıl olduğunu uygulamalı olarak şöyle örneklendirmektedir:

“Yabancı: Theaitetos oturuyor. Uzun bir söylem mi?
Theaitetos: Hayır, kısa bir söylem.
Yabancı: öyleyse, söyle bana, kimin hakkında kimin üzerine bu söylem?
Theaitetos: Elbette benim hakkımda, benim üzerime.
Yabancı: ya şu? ... Kendisiyle konuşmakta olduğum Theaitetos, uçuyor.⁷³³
Yabancı: O halde, her birine hangi niteliği (tasdik ya da inkâr) yüklememiz gerekiyor?
Theaitetos: Birine yanlış, ötekine doğru diyebiliriz.
Yabancı: Bu söylemlerden doğru olanı, senin hakkında var olanı olduğu gibi söyleyendir.
...ve yanlış olanı da, var olandan başka şey söyleyendir.”⁷³⁴

Buradaki *oturmak* ve *uçmak*, bir özneye yüklenen yargılar olarak mantıktaki konu yüklem ilişkisini tesis etmektedir. Yani doğru ve yanlış, önermenin alabileceği doğruluk değerleri olarak açıkça ilgili cümlelerin konusu ve yüklemidir. Hatta Platon, oturmakta olan muhatabına, içinde bulunduğu zaman ve mekânda yaptığı eylem olan oturmaktan başka uçmak eylemini içeren bir yargıyı karşılaştırma yapmak üzere örnek vererek, önerme ile olgu ilişkisini kurgulamaktadır. İçinde bulundukları eylem olan oturma göz önüne alındığında, “*Theaitetos uçuyor*” şeklindeki bir önermenin dış dünyadaki referansı ile uyum sağlamadığı, bu nedenle bu önermenin yanlış olduğu belirtilmektedir. Nitekim “*Theaitetos oturuyor*” şeklindeki ikinci önerme, doğrudan referansı ile örtüşen bir önerme olarak doğrudur. Şu halde varlıkla örtüşen bir önermenin doğru, örtüşmeyen önermenin ise yanlış olacağı açıktır. Peki, Platon anlamlı konuşma olarak tanımladığı,

⁷³² Platon sadece doğru ve yanlış gibi önermelerin doğruluk değerini değil, ayrıca iyi kötü, güzel çirkin şeklinde de ayrımlar yaparak mantıksal dil ile ahlaki ve estetik yargıların birbirinden nasıl ayrıldığını da ortaya koyar. Bkz. Platon, *Kriton*, 47ce.

⁷³³ Platon, *Sofist*, 263a.

⁷³⁴ Platon, *Sofist*, 263bc.

konu ve yükleme sahip tam/bütüncül cümleler ile düşünce ve kavram arasındaki ilişkiyi açıktan ortaya koymakta mıdır?

Sofist diyalogunda yer alan şu ifadeler, kavram-dil ve varlık arasındaki ilişkinin mantıksal dile temel oluşturup oluşturmadığı sorusuna adeta cevap verir: “*Düşünce ve söylem aynı şeydir. Ancak ruhun, kendi kendisiyle içinden ve sessiz konuşmasına, biz düşünce adını vermişiz... Fakat ruhtan kaynaklanarak sesli yayın halinde ağızdan çıkan akıma, söylem deniliyor... Öte yandan söylemde bir şeyin daha bulunduğunu biliyoruz... Tasdik ve inkâr...*”⁷³⁵ Söylem, genel olarak dilin dilbilimsel açıdan incelendiği en geniş ele alınış biçimidir. Fakat tasdik ve inkâr açısından dili incelemek, Platon’un mantıksal dili inşa etmeye başladığı temel referanstır. Söylemin dilbilimsel anlamda daha çok *legein*, fakat mantıksal anlamda ise *logosla* ifade edildiği söylenebilir. *Legein*, konuşmanın gramer alanındaki incelemesini içine almaktadır. Fakat *logos*, daha çok mantıksal konuşmaya dairdir. Yine de Platon’un bu iki kelimeyi zaman zaman birbiri yerine farklı yerlerde kullandığını söylemek de mümkündür.⁷³⁶

Platon, kelimeler olmadan adeta bir iç sesle ruhun kendisiyle konuşmasını düşünce olarak tanımlamakta, sözlü konuşmayı da buna özdeş kılarak, konuşulan ve yazılan dilin düşünceyle bağını tesis etmektedir. Hatta söylemle Platon, görüldüğü üzere konuşmanın bütün türleri olan istek, dua, emir arasından önermeyi ayırarak mantıksal dil ile düşünce arasındaki ilişkiyi netleştirmektedir. Zira söylem, doğru ve yanlış değeri almakla mantıksal bir hale dönüşmektedir. Nitekim Sofist diyalogunda yer alan ifadeler “*var olan şeyleri oldukları gibi söyleyen söylem doğru, olmadıkları gibi söyleyen ise yanlıştır, öyle mi? Sokrates: Evet.*”⁷³⁷ şeklinde *Kratylos* diyalogunda da tekrarlanmaktadır. Mantıksal önermelerin doğruluk ve yanlışlık değeri açısından ayrılması Platon’un eserlerinde farklı yerlerde mevcuttur. Zira filozof, kavramları doğru ve yanlış diye de ayırmıştı ve doğru kavramı idealara uygun yanlış kavramı da onlara uygun olmayan şekilde verilen adlar üzerinden, kavram-varlık ilişkisinden hareketle tasnif etmişti. Benzer şekilde, mantıki dilde filozofun, önermeleri cümlelerden ayırırken, doğruluk ve yanlışlığı bir değer olarak kabul ettiği görülmektedir. Değer yoluyla ayırıştırılan mantıki önermeler, kavramları da içermektedir. Kavramlar, hem

⁷³⁵ Platon, *Sofist*, 263e.

⁷³⁶ Cengiz Çakmak, Platon’da Anlam Problemi, ss. 1-50. Ayrıca bkz. Cengiz Çakmak, “Platon’da Gerçekliği Tasvir eden Önermelerin Yapısı Hakkında bir Çalışma”, *Felsefe Arkivi*, Sayı 30, ss. 123-139, İstanbul, 1997.

⁷³⁷ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 385bc.

köken, hem de doğruluk ve yanlışlık değeri açısından mantıki dilin oluşturulmasında da rol oynarlar. Hatta kavramların idealarla olan bağı, önermelerin varlıkla olan bağıyla tutarlıdır denilebilir.

Önermenin yapısını oluşturan ilk harfler ve heceler, önermenin unsurları olarak değil, cümleyi oluşturan ve kendisinden daha aşağı geçilmesi mümkün olmayan temel parçalardır.⁷³⁸ Ancak Platon ifadeden harf, hece, adlar ve fiillerin ötesinde, uyumlu adlar ve fiillerin bir araya gelmesiyle oluşan anlamlı cümleleri anlar. Platon önermeyi bu manada canlı bir organizmaya benzeterek şöyle açıklar: “*Her nutuk bir canlı varlığa benzemelidir: bir gövdesi olmalıdır, başsız ayaksız olmamalıdır, bir ortası, iki ucu bulunmalıdır, kısımları birbirine ve bütüne uygun düşecek gibi yazılmış olmalıdır.*”⁷³⁹ Nitekim *bir ortası ve iki ucu* şeklindeki ifadeler; büyük orta ve küçük terimle kurulan kıyas yapısını da çağrıştıracak şekilde, önermelerin epistemik bir yapıda incelenmesi gerektiğine işaret eder.

Öte yandan, kazanım olarak mantıksal dili, önermeleri doğru ve yanlış şeklinde ayırarak tasnif etmeyi Platon kendisinin bir eseri olarak görmez. O, adları ve fiilleri kavramları tutarlı ve önerme meydana getirecek şekilde bir araya getirerek, mantıklı bütüncül cümleler kurmayı “*atalarının kendilerine bıraktığı bir miras*” olarak değerlendirmekte, bu sanatın kurallarını bilerek tutarlı bir şekilde dili incelemeyi, oluşturulan önermelerin cümle ve mantıksal yapılarda doğru olup olmadığını analiz etmeyi gerekli görmektedir.⁷⁴⁰ Buradan hareketle Platon’un kavram, dil ve düşünce ilişkisini mantıksal bir bütünlük içinde tesis ettiğini söylemek mümkündür. Fakat kavram ve mantıksal dilin idealarla olan bağı ontik ve mantıksal ilkeler açısından daha net bir şekilde ortaya konulmalıdır.

Daha önce Platon’un idealar âlemini incelerken yüksek cinslere işaret etmiştik. Kanaatimizce, *İyilik* ideasının en başta olduğu bütün ideaların kategorik veya cins-tür ilişkisi içinde açıklandığı idealar ve yüksek cinslerle mantık bağı kurulabilir. En yüksek cinsler (*mégista géene*), *İyilik* ideası altında; *Varlık* (on), *Ayni* (aynılık/identity), *Başka(lık)* (*héteron*), *Hareket* (*kînêsis*) ve *Sukunet*⁷⁴¹ şeklinde sıralanmaktadır.⁷⁴²

⁷³⁸ Platon, *Theaitetos*, 205abcde.

⁷³⁹ Platon, *Phaidros*, 264c.

⁷⁴⁰ Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, 425b.

⁷⁴¹ Platon, *Sofist*, 254a-255a, bkz. “*eîdos*” maddesi, s. 89. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, ss. 84-91.

Mantıksal ve felsefî dili önermelerin doğruluk ve yanlışlığı üzerinden inşa eden Platon'un, kavram dil ve varlık ilişkisini bu yüksek cinsler üzerinden birbiriyle tutarlı bir ontik temelde analiz ettiği söylenebilir. Nitekim bu cinsler arasında bir uyum ve mutabakat çerçevesinde bir öznde birlikte bulunma ve bulunamama şeklinde tasnif edilen idealar arası ilişkiler, fenomenler âlemindeki önermelerin kurulması için de gereklidir. Platon, varlık cinsi üzerinden bütün önermelerde "... *dır*, ... *değildir*" şeklinde tezahür eden önermeleri doğrudan varlık ideasıyla ilişkilendirmektedir. Yani, "*bardak masanın üzerindedir*" şeklindeki bir önermede bile örtük olarak "*bardak masanın üzerinde –vardır*" yahut "*bardak masanın üzerinde var değildir*" şeklinde varlık yokluk ilişkisini bu ideadan hareketle temellendirmektedir. Öte yandan o, "*araba hareket etmektedir*" şeklinde *hareket* ideası yahut "*araba hareket etmemektedir*" şeklindeki *sükûnet* ideası üzerinden ilgili yargıları idealara atıfla mümkün görmektedir. Çünkü fenomenler âlemindeki bütün hareket, sükûnet, varlık, birlik, farklılık ve başkalık, nihai olarak idealar âleminden hareketle anlam kazanmaktadır. Hatta Platon, *aynılık* ve *başkalık* ideaları sayesinde, kavram-önerme ilişkisi gibi, kavramsal ve ilkesel olarak özdeşlik,⁷⁴³ çelişmezlik⁷⁴⁴ ve üçüncü halin imkânsızlığı⁷⁴⁵ olarak bilinen akıl ilkelerini mantıksal dile söz konusu idealar üzerinden dâhil etmektedir:

"Yabancı: Demek ki cinslerden bazıları karşılıklı olarak birleşmeye yatkın, bazıları ise değil; bazıları, bunu ancak başka birkaçıyla kabul ederken, bazıları bunu birçoğu ile kabul etmekte; ve nihayet, bazıları da, her yere nüfuz edebilirken, hiçbir engelle karşılaşmadan hepsiyle birleşebilmektedirler... İmdi, cinslerin en büyükleri, bizim gözden geçirdiklerimizden başkası değildir: yani varlık'ın kendisi, sükûnet ve hareket... öte yandan bunlardan son ikisinin birbirleriyle karışamayacaklarını da söyledik... fakat varlık bunlardan her ikisiyle de karışabilir... Demek ki bunlardan her biri, öteki ikisinden başka ve kendi kendisinin aynısıdır."⁷⁴⁶

⁷⁴² Ed. Sarpavelli Radhakrishnan, *History of Philosophy Eastern and Western*, Vol II, s. 56. İyilik ideası en yüksek ideadır, en yüksek bilgidir, diğer her şey onun bilgisinin kullanılmasıyla işlevsellik kazanır.

⁷⁴³ Platon'a göre idealar, "*ezeli ve ebedidir, onlar ne doğar ne ölür, ne artar ne eksilir ve de ne bir yanıyla güzel, bir yanıyla çirkin, ne bu an güzel, şu an çirkin, ne bir bakıma güzel, bir bakıma çirkin; ne de bazıları için güzel, başka bazıları için çirkindir*". Bu özellikler, ideaların özdeşlik için gereken bütün kriterlere en mükemmel şekilde sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Platon, *Symposion*, 211a-b.

⁷⁴⁴ Platon'un çelişmezlik ilkesi tarifi şöyledir: *Şurası apaçıktır ki aynı varlık, aynı parçasında, aynı şeyle ilişkili olarak, aynı anda birbirine karşı eylemler yapamaz ya da böyle eylemlere uğrayamaz. Öyle ki, ondan böyle karşıt haller görürsek, ortada bir değil, birden çok varlık bulunduğunu anlayacağız. ... aynı varlığın aynı zamanda, aynı parçasıyla hem hareket, hem de hareketsizlik halinde bulunması mümkün müdür? ... değildir... elleriyle hareket edip ayakları üstünde sabit olan, hem durup hem hareket halinde değildir, bir parçası böyleyken diğer parçası öyledir deriz. Tıpkı kendi etrafında dönen topağın kendi etrafında hareketli, yer itibarıyla hareketsiz olduğu gibi... O halde kimse bizi bu gibi sözlerle şaşırtamaz. Bir varlığın parçasıyla, aynı anda, aynı nesneye ilişkili olarak, karşıt şeylere uğrayabileceğine karşıt şeyler olabileceğine ya da karşıt şeyler yapabileceğine kimse inandıramaz bizi"* bkz. Platon, *Devlet*, 436b-437.

⁷⁴⁵ Üçüncü halin imkânsızlığı ilkesine dair Platon *İkinci Alkibiades*'te şöyle tartışır: "*sence bir insan ya akıllı ya da akılsız mı olacak, yoksa insanı ne akıllı ne de akılsız kılan ikisi ortası üçüncü bir hal biliyor musun?... hayır hiç bilmiyorum, demek insan her ne olursa olsun bu iki halden birinde olacak*", bkz. Platon, *İkinci Alkibiades*, Çev. Dr. Suat Baydur, Maarif Matbaası, 1943, 139b.

⁷⁴⁶ Platon, *Sofist*, 254c-255abc.

Varlık ve *aynılık*, en yüksek cinsler olan idealardandır ve mantıksal dilin omurgasını oluşturan önermelerde olduğu gibi, akıl ilkelerinin elde edilmesinde de bu yüksek cinsler vazgeçilmezdir. Nitekim bütün var olanlar ancak *varlık* ideasından hareketle var olabilir. Bu idea, *aynılık* ideası ile birleştiğinde, kendiyle aynı veya özdeş olmaklığı tesis eder. Kanaatimizce bu, mantıktaki özdeşlik ilkesinin ontolojik temeli olarak anlaşılabilir. Nitekim *hareket* ve *sükûnet* idealarının birbirlerinden ayrı olarak *varlık* ideası ile birleşmeleri mümkünken, aynı anda aynı zamanda aynı *varlık* ideasıyla var olmaları mümkün değildir. Çünkü bu idealar, birbirlerinin karşıtı olan idealardır. Karşıtlar ise aynı özcede aynı zamanda, aynı açıdan var olamazlar. Platon'un bu yüksek cinsler arasında kurduğu karşıtlık, çelişmezlik ilkesinin de ontolojik temelidir. Zaten yukarıdaki pasajda da açıkça görüldüğü üzere, bazı idealar yani karşıtlar *varlık* ideasıyla bile bir araya getirilememektedir. Şu halde, fenomenler âlemindeki önermelerin ontolojik olarak, tıpkı kavramlar gibi, idealara atıfla var olduğunu söylemek mümkündür. Hatta özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkelerinin bile mantıksal bir ilke ve kural olarak bu yüksek idealardan hareketle elde edilir. Nihayet Platon, kavramlar, önermeler ve akıl ilkelerini incelemeyi, bir sanatın işi olarak kabul etmekte, bu sanata da *diyalektik* adını vermektedir:

“Yabancı: O halde, cinsler de –kabul etmiş olduğumuz gibi- karşılıklı olarak bu tür karışımlara elverişli olduklarına göre, söylemlerin (önerme/ifade/hüküm y.n.) akışı içinde bize kılavuzluk edecek bir bilime –yani hangi cinslerin karşılıklı olarak iyi uyumlu ve hangilerinin uyuma yanaşmaz olduğunu; bütün kombinezonlarını mümkün kılan ya da, aksine, bölünmeler söz konusu ise, kümeler arasında bu bölünmeden olan başka cinsler bulunup bulunmadığını doğru olarak gösteren bilime- mutlaka ihtiyacımız yok mudur? Öyleyse bu bilime ne ad vereceğiz Theaitetos? Böyle cinslere ayırmak ve aynı bir formu başka bir yerine, başka bir formu da aynı biri yerine asla almamak; diyalektik biliminin işi demez miyiz buna biz?”⁷⁴⁷

Açıkça buradan, mantığın kavramları, akıl ilkeleri ve önermeleri sistemli olarak idealarla ilişkilendirilmektedir. Platon, dilbilimsel açıdan incelediği adlar, fiiller ve ekleri, diyalektik sanatı sayesinde doğruluk ve yanlışlık değeri alabilen önermeler, bu önermeleri mümkün kılan akıl ilkeleri ve kavramları bütüncül olarak ele almaktadır. Daha önce Platon'un söylemi ruhun kendi kendine yaptığı bir konuşma olarak düşünce ismiyle tanımladığını ve düşüncenin sesli ve anlamlı cümlelerle (*logos*) ifade edilmesiyle de mantıksal önermeleri elde edildiğini belirtmiştik. Şu halde Platon'da mantıksal dil, düşünce ve söylem olmak bakımından bütüncül bir yapıdadır ve idealardan hareketle mümkün olan akıl ilkelerine dayanmak suretiyle de mantıksal tutarlığa sahiptir denilebilir. Ayrıca, varlık ve yokluk, ideaların çeşitli ilişkilerinden

⁷⁴⁷ Platon, *Sofist*, 253cde.

hareketle, fenomenler âleminde karşılaşılabilecek bütün var ve yok değerlerini de yine bu idealardan hareketle temellendirmek mümkündür:

“Yabancı: öyleyse, yalnız hareket’te değil, bütün cinslerde de yokluk’un bir varlık’ı vardır. Çünkü bütün cinslerde, başkanın doğası, onların her birini varlık’tan başka yapar ve böyle yapmakla da, onları yokluk’a dönüştürür. Böylece, evrendeki bütün cinslerin hem yokluk; hem de, bunun aksine, varlık’a katıldıkları için, varlık olduklarını söyleyebiliriz ve onlara varlık diyebiliriz... Her şeklin çevresinde, bir sürü varlık ve sonsuz miktarda yokluk vardır... Öyleyse Varlık’ın kendisinin, geri kalan bütün cinslerden başka olduğunu söylememiz gerekiyor.”⁷⁴⁸

Platon, bir önermeyi inkâr etmeyi kavramsal olarak idealardan yükselen akıl ilkeleri bağlamında, karşıtlar üzerinde değil, önermedeki kavramların delalet ettikleri idealara atıfla, “olmayan” veya “değil” gibi inkâr deyimlerini ancak, “-den başka bir şeydir” anlamında kullanmaktadır.⁷⁴⁹ Mantıksal dilin inşasında kavramlar, doğrudan ideaların özünden hareketle tartışılan konuyu bu aşkın referansları sayesinde doğru ve yanlış olarak değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Söz gelimi herhangi bir şeyin güzel olması, ancak ve ancak *Güzel* ideasına nispetle bir değer olabilir. Aksi durumda, yani güzelin *Güzel* ideasıyla bağı kurulamadığında, yahut *Güzel* ideasının doğasına uygun olmayan bir sıfat yahut niteleme mevcutsa, bu *Varlık* ideasıyla *Güzel* ideasının uyumlu olarak bir araya gelmemesi olarak anlaşılmalıdır. Şu halde, *yanlış*, *yok* yahut “... değildir” ifadeleri, varlık ideasına muhalif bir içeriğe sahip olduğundan, ilgili niteliğin *Varlık* ideasına nispetle ortaya çıkan yoksunluğunu dile getirir.⁷⁵⁰ İdeaların cinsleri arasındaki karışım ve karşılıklı uyum, doğrudan kavramların öze uygunluğu sayesinde mantıksal dili inşa etmektedir.⁷⁵¹ Hatta kavramlardan oluşan ve ilgili ideaların özünden hareketle bütün benzerleri bir araya getiren ortak tanımlar da idealardan hareketle mantıksal bir boyut kazanmaktadır:

“Söylenilen veya yazılan şeylerin her birinin hakikati bilinmedikçe, bir şeyin tanımı yapılamaz ve tanımlansa bile artık bölünemeyeceği bir noktaya varıncaya değin bölümlere ayrılması mümkün olmaz. Ruhun tabiatı iyi kavranmadıkça; hangi ruha hangi sözün uygun düşeceği bilinip nutuk karmaşık bir ruha, istediğine noktası noktasına uygun karmaşık sözler ve yalın bir ruha yalın sözler sunacak gibi tertip edilmedikçe söz sanatı, deminden beri göstermeye çalıştığımız gibi, öğretmede olsun, inandırmada olsun, hiçbir zaman sözün tabiatının gerektirdiği bir mükemmellikle kullanılamaz.”⁷⁵²

Platon tıpkı kavramlar gibi, söylemi oluşturan adları, fiilleri ve bu ikisinden meydana gelen mantıksal dili doğrudan idealar ile bağlantılı olarak tanım için de kullanır. Ruh, ideaların doğasını anlayabilen bir ilkedir ve bu ilke, kavramlardan önermelere hatta tanımlara kadar bütün mantıksal dil ve öğelerin oluşturulmasında etkin rol

⁷⁴⁸ Platon, *Sofist*, 256e-257a.

⁷⁴⁹ Platon, *Sofist*, 257b.

⁷⁵⁰ Platon, *Sofist*, 257e-258a.

⁷⁵¹ Platon, *Sofist*, 259ab.

⁷⁵² Platon, *Phaidros*, 277e.

oyunmaktadır. Bir başka ifadeyle, dil düşünce ve varlık arasında idealar üzerinde kurulan temel, tanımların elde edilmesinde de etkindir. Platon, ideaların özelliklerine uygun olarak fenomenler âlemindeki tekileri tek bir öz etrafında toplayarak ve ona uygun tasnif ederek, aynı özden hareketle cins ve tür ilişkisini de mantıksal olarak tesis eder:

“...birbirinden ayrı birçok arı çeşidi vardır derken, bunların birbirinden ayrı olmak bakımından mı ayrı olduklarını söylemek istiyorsun, yoksa bunları birbirinden ayıran başka bir şey mi var; mesela her cinsin güzelliği, boyu yahut bunlar gibi herhangi bir tarafı mı var? Menon: Bana göre bunlar arı olmak bakımından birbirinden farklı değildir. Sokrates: Peki Menon, şimdi ben sana bütün arılarda özdeş olup onları birbirine benzeten şey nedir diye sorsam, buna da verilecek hazır bir cevabın vardır herhalde? Sokrates: Erdemler için de aynı söyleyebiliriz. Ne kadar çok, birbirinden ne kadar ayrı olurlarsa olsunlar, hepsinde bir olup bunların erdem olmalarını sağlayan genel bir öz vardır. Erdem nedir sorusuna verilecek cevabın doğru olabilmesi, erdemin ne olduğunun anlaşılması için bu öz, göz önünde tutulmalıdır...”⁷⁵³

Pasajda da anlatıldığı üzere, bütün arıları arı olmak bakımından en genel cins altında bir araya toplayan ilgili ideadır. Onların aralarında bireysel yahut türsel farklılıklar, ilgili cinsin altında değişen özelliklere göre alt türlere ayrılabilir. Hatta soyut bir kavram olan erdem bile, bütün alt çeşitleriyle en genel anlamda erdem ideası altında tasnif edilmelidir.⁷⁵⁴ Yukarıdaki pasajın devamında Platon, objelerin ve nesnelerin ayırt edici karakterinin adın yahut kavramın içinde olup olmamasına göre tanımlı oluşturacak kurucu unsuru tesis ederek, kurucu özellik haricinde olan ilintileri bir kenara bırakır, sadece özsel paydaşlık üzerinden tanımın yetkin olduğunu belirtir. Hatta tanımlı oluşturacak temel özellikler haricindekilere önem vermeyerek, ilintisel özelliklerin fazlasıyla var olduğu ancak özsel özelliğin bulunmadığı durumlarda tanımın tam olarak yapılamadığına işaret eder.⁷⁵⁵ Yani tanımlanacak olanlar, tanımdaki temel kavramlardan oluşan adlara içerik olarak uygunsa, yetkin olarak tanımlanmakta; şayet adlara ilintisel anlamda bir bağla yüklendiyse kötü olarak tanımlanmaktadır.⁷⁵⁶ Şu halde, mantıksal dilin inşasında tanımlar için de kavramlara ihtiyaç vardır. Tanımlar da idealardan hareketle cins ve türü oluşturan ayrımların analiz edilmesini sağlar. Çünkü adlar, kavramların terimleri olarak ilgili idealarla ve özle bağlantılı olarak kullanılmalıdır. *Theaitetos* diyalogundaki pasaj Platon’un tanım hakkında ulaştığı noktayı bir kez daha gösterir: “*haydi bakalım: biraz önce ortaya güzel bir örnek koymuştun. Çarpımlar sorunundaki yanıtını örnek olarak al, orada birçok sayıyı nasıl bir kavramda*

⁷⁵³ Platon, *Menon*, 72bcd.

⁷⁵⁴ Platon, *Devlet*, 596a.

⁷⁵⁵ Platon, *Kratylos*, 433 abc.

⁷⁵⁶ Platon, *Kratylos*, 433 abc.

topladinsa, türlü bilgileri de tek bir tanımda ifade etmeye çabala".⁷⁵⁷ Burada Platon, ortak bir öz olan idealardan hareketle fenomenler âlemindeki bütün tekileri tek bir kavram altında toplamayı tanım açısından gerekli görmektedir. Şu halde Platon'un kavramla tanımları birbiriyle özdeş kabul ettiği de söylenebilir. Burada ayrıca, adlandırma, tanım ve kategorik olarak cins tür ilişkisini de bütüncül açıdan değerlendirmek mümkündür:

"Sokrates: bu ayrımları yaptıktan sonra adlandırılacak olan bütün varlıkları da doğru bir şekilde ayırmamız ve bunu yaparken bütün bu varlıkların, birer eleman olarak, indirgenebilecekleri bazı kategorilerin bulunup bulunmadığını ve bu kategorilere göre onları görüp tanımanın ve elemanlarda olduğu gibi, bazı türler içerip içermediklerini araştırmamız gerekir. Bütün bu problemler esaslı bir şekilde incelendikten sonra, her bir elemanı benzerliğine göre belli bir objeye tahsis edebiliriz; tek bir objeye tek bir eleman mı, yoksa bir elemanlar karması mı tahsis etmek gerektiğini bilebiliriz."⁷⁵⁸

Kavramlarla idealara bağlanan düşünce-varlık bağı, tanımların elde edilmesi ve tanımlananların cins-tür ilişkisi içinde mantıksal olarak ayrıştırılması konusunda da önemli bir rol oynamaktadır. Platon, neyin bir cins neyin tür olup olamayacağının tespitinde bölme yöntemini kullanarak, özden hareketle temel farklılıkların nasıl kategorize edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Hatta uygulamalı olarak özlerden hareketle bölmeyi, tanım oluşturmaya ve cins tür ilişkisi kurmayı şöyle tarif etmektedir:

"Yarı yarıya bölerek ilerlemek daha güvenlidir. Böyle gidilirse, "türün" vasıflarını bulmak umudu da daha çok olur; bizim araştırmamız için her şeyden önemli olan budur... Bu yanlış tıpkı, insan cinsini bölümlere ayırırken, bu civar haklının ayrıldığı gibi ayırmak yanlışlığıdır. Burada Hellenleri kendi başlarına bir tür olarak ayırıyorlar, aralarında hiçbir bağlılık olmayan, bir dil konuşmayan bütün öbür insan cinslerini bir araya koyuyorlar. Bunların hepsine birden "barbar" dedikleri için de hepsinin tek türden olduğunu sanıyorlar. Yahut da sayıları ayırırken on bin sayısını öbürlerinden ayırarak onu bir cins diye alıyorsun; geri kalanları da tek bir ad altında topladığın için bunların tek bir cins olduğunu söylüyorsun. Hâlbuki sayıları tek ve çift olarak veya insan cinsini kadın ve erkek olarak ayırırsan; Lidyalıları, Frikyalıları ve öbür kabileleri dünyanın başka kavimlerinden ancak, her biri bir tür olan parçalara bölmek artık mümkün olmadığı zaman ayırırsan, daha iyi, daha mantıklı, bölümleri birbirine daha eşit bir bölme elde etmiş olursun."⁷⁵⁹

Kavramların *bölmede* ne kadar önemli bir rol oynadığı bu pasajdan da anlaşılabilir. Zira ideaların özleri, ancak doğru kavramsallaştırmayla anlaşılabilir.⁷⁶⁰ Bu doğru kavramlar sayesinde doğru adlar koyulabilir ve doğru adlarla fiillerin birbirine birleştirmesiyle önermeler elde edilir. Dahası, mantıksal önermeler, tanımlar, cins ve tür ilişkisi de kavramlara uygun bir bölümlenmeyle mümkündür. Adlar, kavramların dildeki karşılıkları olarak, bölümlenerek anlaşılmaya çalışılan her konuya temel dayanak oluşturmaktadır. Kavramlara uygun olarak, varlığın doğasından hareketle yapılan

⁷⁵⁷ Platon, *Theaitetos*, 148d.

⁷⁵⁸ Platon, *Kratylos*, 424de.

⁷⁵⁹ Platon, *Devlet Adamı*, 262abcd.

⁷⁶⁰ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 151. kategorik olarak bazı formlar birbiriyle birleşip, bazıları birleşmezler. Fenomenler âlemindeki oluşumun cins-tür yahut kategorik olarak tekil bir vücutta var olması böyle açıklanmaktadır.

bölümler, fenomenler âlemindeki hayatın tümüne, matematiksel kavramlardan sosyolojik tasniflere kadar bir bütüncüllük içinde mantıksal dilin kullanılmasına imkân verir. Platon tek bir kavram üzerine yaptığı tartışmalarda, söz konusu kavramın içine girecek bütün unsurları, bir tanım altında birleştirmek düşüncesindedir. Fakat kavram ve tanım tartışmaları, Platon'un yaşadığı dönemde henüz mantıksal ve tutarlı bir zeminde gelişmemiş gözükür. Platon bu eksikliği hissetmiş olduğundan, tümel bir kavram ve ona dayalı tanım anlayışının eksikliğine işaret eder fakat kolay kolay teknik açıdan tanımın tanımını vermeye istekli değildir.⁷⁶¹ Mesela *Minos* diyalogunda Sokrates, muhatabı Talebe'ye “*kanun nedir?*” diye sorsa da, bir cevap alamaz ve kendisi de bir cevap vermez.⁷⁶² Fakat tanım teorisi açısından bu soru, cevap tekniğiyle elde edilen sonuç yönünden önemlidir. Talebe ve Sokrates, teknik olarak kanunun ne olduğunu tanımlayamasalar bile, yapılacak tüm tanımlarda izlenecek bir yola işaret eder gibi, kanun tanımında da, tanımda olmazsa olmaz özellikleri ortaya çıkarmaya çalışırlar. “*Dürüst olan iş*”, “*kanunun iyi olması*” ve “*kanunun faydalı olması*” gibi özellikler, kanun tanımının vazgeçilmez unsurlarıdır.⁷⁶³ Ulaştıkları sonuç, mezkûr özellikler eğer tanımda bulunmuyorsa, kim tarafından konulursa konulsun kanunun tanım olarak eksik olduğudur.⁷⁶⁴ Tartışma, Platon düşüncesinin temel dayanak noktası olan idealar âleminde işaret eder ve zaten kanunun var olan bir şey (*entity*) olduğu, yapılacak tartışmaların ve uygulanacak kuralların da kanun gibi zaten var olanların (*entities*) keşfedilmesinden ibaret olduğuyula sonuçlanır.⁷⁶⁵ Benzer bir başka tanım tartışması, *Lakhes* diyalogunda da yer alır. Muhataplar cesareti tanımlamak isterler ve tıpkı kanun tanımı tartışmasındaki gibi, sadece belli özellikleri ortaya koyabilirler. Fakat bir sonuca ulaşmadan tartışmayı bitirirler.⁷⁶⁶

Bu tartışmalar ışığında, fenomenler âleminin sebepleri olan idealar âleminin, aynı zamanda hem gramere dayalı dil, retoriğe dayalı söz sanatları ve logosa dayalı mantık dilinin de temelleri olduğu sonucuna ulaşılabilir. Adlandırma, doğrudan adlar olmadan ilk kez idealardan elde edilen kavramlar üzerinden gerçekleştirilir. Adların

⁷⁶¹ Aristoteles, *Metafizik*'te Sokrates'in ortaya koyduğu metotla tümel kavram ve tanım konusunda ilk çalışmaları yapan kişi olduğunu söyler. Fakat yazılı eserlerle bu sonraki nesillere bırakmak bakımından Platon'un referans alınabileceği söylenebilir.

⁷⁶² Platon, *Minos*, 314abcd.

⁷⁶³ Platon, *Minos*, 315bcde, 317b.

⁷⁶⁴ Platon, *Minos*, 317c.

⁷⁶⁵ Platon, *Minos*, 137c-d.

⁷⁶⁶ Platon, *Lakhes*, 199-201de.

varlıkla olan bu sarsılmaz bağı, dili bahsedilen üç aşamasıyla mümkün kılar. Önermeler, doğruluk değerleri, akıl ilkeleri, tanım, cins tür ilişkisi ve kategorik yapıyla bölme gibi mantığın konuları yine adların özcü bir ontoloji üzerinden doğrudan varlığın kendisinden hareketle verilmesiyle mümkündür. Sonuç olarak Platon'un ad koyma teorisiyle kendi ontoloji görüşüne uygun olarak mantıksal bir dili inşa ettiği söylenebilir. Dolayısıyla Platon'un varlığı tanıma, adlandırma, bölme ve tasnif etme eylemleri başta olmak üzere bütün mantıksal dili idealara uygun olarak inşa ettiği anlaşılmaktadır. Buradan Platon'un idealar görüşünden hareketle, kavramları mantıksal dilin inşası için kullandığını söyleyebiliriz. Zira ideaların özü, yeniden hatırlamayla ancak kavramsal olarak anlaşılabilir ve bu doğru kavramlar sayesinde mantıksal dil kavram-varlık ve dil ilişkisi üzerine inşa edilebilir. Şimdi, Platon'un kavramlardan hareketle inşa ettiği mantıkla epistemolojiyi nasıl temellendirdiğini incelemeye geçebiliriz.

3.1.2. Kavram, Dil ve Epistemoloji İlişkisi

Birinci bölümde Doğa filozoflarıyla başlayıp, Pythagoras, Herakleitos, Parmenides, Atomcular ve Sofistler ile devam eden değişim problemi tartışmasının bir yönü de epistemolojiyle alakalıdır. Özellikle Herakleitosçu varlık anlayışı ve bu anlayış üzerine hareketle bilginin imkânsızlığını savunan Sofistler, varlığın sürekli değiştiği ve başkalaştığını gerekçe göstererek doğru bilginin imkânsız olduğu sonucuna ulaşmışlardı. Bundan farklı olarak Herakleitos, değişimi idare eden logosu bir üst maksim olarak belirleyerek, doğru bilginin logosla sezgisel olarak bilinebileceğini iddia etmişti. Öte yandan Pythagorasçılar, benzer şekilde matematiksel sayıları aşkın gerçeklikler olarak kabul edip, değişmez bilginin ancak bu sayılar yardımıyla tutarlı bir şekilde kurgulanabileceğini savunmuşlardı. Atomcular, boşluk ve atom kavramları üzerinden oluşturdukları ontolojilerinden hareketle, atomların özünün bilinemezliği ve atomların hareketlerinin öngörülemezliği nedeniyle bilginin kişisel algılardan başka bir şey olamayacağı sonucuna ulaşmışlardı. Son olarak Parmenides, bu düşünürler arasında aşkın ve sabit Varlık teorisiyle, dil, düşünce ve kavramları bu varlıkla özdeş görerek doğru bilginin imkânını savunmuş fakat bilgide yanlışlığın algılardan ibaret olduğunu söyleyerek olmayanı bilmenin imkânsızlığı öne sürmüştü. Platon'un idealar ve fenomenler ayrımını ontolojik açıdan özcü bir şekilde tesis etmesinin nedeninin bu

temel problem olduğuna işaret etmiştik. Şimdi, bu problemin kavramların idea ve fenomenler ayırımından hareketle epistemolojisiyle olan bağı kurarak, filozofun doksa ve episteme ayırımıyla bir kategorizasyonun mümkün olup olmadığını analiz edelim.

İdealara dayalı kavramsallaştırma, mantık kadar epistemolojinin de üzerine inşa edildiği önemli bir başlangıç noktasıdır. Bu başlıkta, kavramların epistemolojiyle olan ilişkisinin Platon düşüncesinde nasıl izah edildiği üzerinde durulacaktır. Temel amacımız, kavramların bilgi türleriyle olan ilişkisini tespit ederek, kavram bilgi ilişkisini idealar teorisi bağlamında bilgi tasnifi açısından ortaya koyabilmektedir. Öncelikle yukarıda anlattığımız üzere kavram ve mantıksal dilin epistemolojiyle olan bağı kurulmalıdır. Diğer bir ifadeyle, dil-düşünce ve varlık birbiriyle uyumlu halde ve bütüncül olarak ortak bir temele indirgenmelidir. Kanaatimizce Platon'un söz konusu noktayı açıktan dile getirdiği nadir ve önemli pasajlardan biri olarak, 7. *Mektup*'ta yer alan ifadelerden hareketle aranılan zemin oluşturulabilir:

“Var olan her şey için onun bilgisini edinmeyi sağlayan zorunlu üç araç ayırt edebiliriz; bilginin kendisi dördüncü olarak gelir ve bilginin nesnesi olan ve gerçekten var olan şeyin kendisini beşinci olarak saymalıyız. Birincisi ad, ikincisi tanım, üçüncüsü imge ve dördüncüsü bilgidir. Eğer ne demek istediğimi anlamak istiyorsanız, bunları tek bir örnek durumunda alın ve bu anlayışı evrensel olarak uygulayın. “Daire” denilen bir nesne vardır ve adı tam şimdi söylediğimiz sözcüktür. Ona ait olan ikinci şey adlardan ve sözel biçimlerden yapılmış olan tanımdır. Çünkü “yuvarlak”, “çember” ya da “daire” adını taşıyan şey çevresinden özeğine uzaklığı her yerde eşit olan şeydir. Üçüncü olarak, çizilen ve yeniden silinen, ya da bir torna üzerinde döndürülen ve kırılıp giden şey gelir ki bu şeylerden hiç biri dairenin kendisi olamaz ve sözü edilen başka şeylerden ona gönderme yoluyla söz edilir; çünkü onlardan ayrı düzende olan bir şeydir. Dördüncü olarak, bu şeyler konusundaki bilgi, anlayış ve doğru görüş gelir. Bu başlık altında toplamamız gereken her şey varoluşunu sözcüklerde ya da cisimsel şekillerde değil, ama ruhlarda bulunur ve buradan açıktır ki dairenin doğasının kendisinden ve daha önce değinilen üç şeyden başka bir şey değildir. Bu şeylerden akrabalık ve benzerlikte beşincinin en yakınına anlak gelir ve ötekiler daha uzakta kalırlar.”⁷⁶⁷

Kavramları dil, düşünce ve varlık ilişkisi üzerinden epistemolojik bütünlük içinde birbirine bağlayan bu pasaj, öncelikle adlara, tanımlara, objelerin imgelerine ve son olarak da onların bilgisine işaret eder. Bilinecek olanın kendisi (obje-nesne-idea) bunların en sonuncusu olarak konumlandırılmıştır. Daha önce kavramların mantıksal dilde tanımı ve önermeleri idealar teorisiyle nasıl inşa edildiğini açıklamıştık. Bundan sonra kavram-bilgi ilişkisinin tespitine geçilebilir. Muhtemelen Platon'un adlandırma konusundaki görüşleri, bilgiye giden süreçte tutarlı ve sağlam bir zeminedir. Zira Platon, adlandırmayı tasviriden ayırarak, sadece adların nesnelere işaret ettiğini bu sayede kişilerin adların gösterdiği objelere yöneldiklerini belirtir. Platon'un doğruluk ve yanlışlık değerlerini hem adlara, hem de önermelere uyguladığı da hatırlandığında, Platon'un kavram-bilgi ilişkisini idealarla başlattığını söylemek mümkündür. Zira

⁷⁶⁷ Platon, *Mektuplar*, 7. *Mektup*, 343abcd.

kavramlar; adlar olmadan, doğrudan tek gerçeklik olan ideaların temasıyla elde edilmiştir. Şu halde, kavram-bilgi ilişkisi Platon'a göre birbiriyle doğrudan ilişkilidir. Fakat adların doğrulukları, bir yönüyle idealarından elde edilen doğru kavramlarla ilişkisi bağlamında incelenirken, adlardan ve kavramlardan oluşan önermelerin olguyla örtüşmesi, olanı olduğu gibi aktarması yönüyle mantıksal bir boyut kazanmaktadır. Çünkü bütüncül yapı olarak önermeler, logosa dayalı olarak ifade edilir.⁷⁶⁸ Kavramları ad olarak düşündüğümüzde, adlar sadece nesnelerin özelliklerini ortaya koyan bir küme yahut temel çerçeve olarak karşımızdadır. Önerme, kavram yahut adlardan (*isim-fiil*) oluşan bütünlüğün kendisidir. Tasdik ve inkâr ise bu bütüncül yapılardan teşekkül eden önermeler hakkındadır. Bir diğer ifadeyle, kavramların mantıksal değeri önermelerin olguyla ilişkisinde kendini açılar. Bu yüzden önermelerin, tasdik ve inkâr değeri, doğrudan kavramsal temelle ilişkili olarak tartışılmalıdır. Zaten Platon 7. *Mektup*'ta objenin kendisine en yakın kabul ettiği bilginin ruhta gerçekleştiğine işaret eder. Platon'a göre bilgi de unutilanların yeniden hatırlanmasıdır. Şu halde kavramlar, ruhta olmak bakımından bilginin de en temel yapı taşlarıdır. Zira unutilan hakikatleri bilmek, ruhtaki kalıntılar olan kavramlar sayesinde gerçekleşir. Platon'a göre bu hakikatler ise idealardır.

Kavram-bilgi ilişkisine dair bu kısa analizden sonra idealar ile fenomenler arasındaki ilişkinin önerme açısından da analiz edilebilir. Zira yukarıdaki pasaj, kavram-bilgi ilişkisi açısından fenomenler ile idealar arasındaki ilişkiyi de açıklamaktadır. Platon bu pasajda, daireyi ad, tanım ve fenomenler âlemindeki çizilen sonra silinen resmiyle, kırılıp dökülen maddi haliyle birlikte zikreder. Dairenin adı ve tanımı, filozofun daha önce değindiğimiz adlandırma ve tanımlama konusuyla uygun bir şekilde tekrarlanmaktadır. Bu dilsel ifadeler, dairenin taklidi olan çizimleri ve bu taklitle maddeden yapılan fenomenal örnekleri, dairenin kendisinden ayırtırmaktadır. Daire ideası, bütün bunlardan farklıdır ve onun bilgisi ancak ruhlarda mevcuttur. Şu halde Platon, değişim problemini hapsedtiği fenomenler âlemi ögesi olan daire ile idea olan daireyi ayırarak, bilginin nesneleri ve aşkın gerçekliklerini birbirinden ayırmaktadır. Fakat Platon aşkın özler için *“bu şeylerden hiç biri dairenin kendisi olamaz ve sözü edilen başka şeylerden ona gönderme yoluyla söz edilir; çünkü onlardan ayrı düzende*

⁷⁶⁸ Cengiz Çakmak, “Platon'da Gerçekliği Tasvir eden Önermelerin Yapısı Hakkında bir Çalışma”, s. 124.

olan bir şeydir”⁷⁶⁹ diyerek, idealar ile fenomenler arasındaki gönderme yoluyla tesis edilen bağa işaret eder. Yani epistemik ve kavramsal açıdan bakıldığında, fenomenler (olgu) ile idealar (aşkın özler) arasında bağ mevcuttur.

Platon felsefesinin temelini oluşturan idealar teorisi, adlandırma, bölme ve kategorizasyonda etkili olduğu gibi, önermeler ve çıkarımlarda da etkilidir. Bu bağlamda, fenomenler dünyasına dair çıkarımlar, duyu verileri ve hâlihazırdaki varlık durumuna uygunluk açısından değerlendirilebilir. Mesela “*Theaitetos oturuyor*” önermesi, bu bağlamda fenomenler dünyasına dair bir önerme olarak karşımızdadır. Bu ve bu tür önermelerde kullanılan kavram da, fenomenler dünyasıyla ilişkilendirilerek ortaya çıkmıştır. Bu tür önermelerin doğruluk yanlışlık değeri, kişinin konu ve yüklem ilişkisinin olguyla uygunluğunu tespit etmesiyle gerçekleşmektedir. Eğer Theaitetos oturuyorsa, “*oturmaktadır*” yüklemi nitelik olarak özneyle uygunluk sağlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında doğru bir önermedir. Şu halde, idealar ve fenomenler arasındaki ontik ayrım, epistemik açıdan birlikte değerlendirilmeye uygundur. Çakmak, Platon düşüncesindeki önermeleri, fenomenler âlemine dair önermeler (*empirik önermeler*) ve idealar âlemine dair önermeler (*epistemik önermeler/felsefi önermeler*) şeklinde tasnif ederek, ontolojik temelde bir sınıflama yapmıştır.⁷⁷⁰ Söz konusu çalışmalarında Çakmak, doksa yani duyu verilerine dayalı önermeleri deneysel olarak ayırmış, Platon’un idealar âlemini tümel ve değişmez gerçeklikler olarak kabul ettiğinden bu önermeleri de bilimsel önermeler şeklinde tasnif etmiştir. Biz, büyük oranda Çakmak’la örtüşmekle birlikte, bu sınıflamaya ek olarak farklı bir tasnif öneriyoruz.

Bu tasnife göre, duyu verilerine dayalı somut önermeler yani günlük önermeler/tekil bir süjeye dair önermeler ve bilimsel soyut önermeler/türe dair önermeler şeklinde ikiye ayrılabilir. İlk tür önermeler, duyu verilerine dayalı ve tasdik ya da inkârı içinde bulunulan hale bakan önermeler olarak görülebilir. Söz gelimi, “*Theaitetos oturuyor*”⁷⁷¹ önermesi, zahir olarak gözlemlenebilen ve doğru yanlış olarak anında hüküm verilebilecek önermelerdir. Bir diğer ifadeyle, önermenin konusuna nispet edilenin, yani yüklemın söz konusu halde öyle olup olmadığının incelenmesine dair önermelerdir. Kanaatimizce günlük dil ve yaşamda kullanılan konuşmalar bu

⁷⁶⁹ Platon, *Menon*, 74 vd.

⁷⁷⁰ Cengiz Çakmak, *Platon’da Önermeler*, s. 132. Cengiz Çakmak, *Platon’da Anlam Problemi*, ss.116-190.

⁷⁷¹ Platon, *Sofist*, 263a.

türden önermelerdir. “Ahmet geliyor”, “Recep hastadır”, “Mehmet doktordur” şeklindeki önermeler, durum bilgisi veren günlük ihtiyaçlara dairdir. Bu türden önermelerin özelliği, cins ve türün altındaki tekil sùjeler hakkındaki nispetler/yüklemlerin değeriendirilmesi olarak gözükmeektedir. Tekil bir üyenin hal bilgisine dair olan bu önermelerde, tekilin türüne dair değışmeyen özellikleri soruşturma konusu değildir. Daha çok, tekile dair yapılan nispetin hale uygunluğunun tartışılması ve incelenmesine dairdir.

Duyu verilerinin bir üst seviyedeki işlenmiş halleri, türlerin altındaki tekil bireylerin türe uygun özellikleri olarak görülebilir. Bir diğer ifadeyle, bilimsel araştırmaların deneysel önermeleri şeklinde anlaşılabilir. “*Theatetos uçuyor*”⁷⁷² önermesi, insan olmak bakımından türün asli bir özelliğı olmadığından, bu tarz önermelerin kabulü ya da reddi, önermenin konusuna nispet edilen yüklemnin türün özelliğine uygun olup olmamasıyla denetlenebilecektir. Mesela, “*İnsan anlar-öğrenir*”⁷⁷³ önermesi, insan türünün bir özelliğı olarak tasdik edilebilecek bir önermedir. Burada şu ayrımı yapmak gerekir; duyu verilerine dayalı önerme çeşitlerinden ilki açısından “*İnsan anlar/öğrenir*” ifadesi türe dair olduğundan daha genel bir önermedir ve “*Ahmet şuan anlıyor*” önermesinin türsel bir üst denetçisi yahut günlük deneysel önermenin üst denetçisi olarak görülebilir. Dolayısıyla Platon açısından günlük önermeler ve bilimsel önermeler duyu verileriyle başlasa da, bilimsel önermeler tekil bir konu hakkında değil, tekilin ait olduğu tür/idea hakkındadır. Bu bakımdan bilimsel önerme olarak sınıflanabilir. Sonuçta türe dair önermeler ile tekil günlük önermeler arasında bir sınıflama farkı yapılmalıdır. Türe dair önermelerin doğruluğı, türün doğasında olan karakteristik özelliklerin tespit edilmesini gerektirdiğinden, günlük deneysel önermelerden daha kapsamlı bir araştırmayı ve gözlemi gerekli kılmaktadır. Fakat türe dair önermeler, aşkın özlerin yeniden hatırlanmasıyla (*noetik anemnesis*) değil, bir önceki basamak olan *dianoetik anemnesis* sayesinde genellenmiştir. Yani tümevarımla elde edilen verilerin, *dianoetik anemnesis* ile genellenmesi söz konusudur. Genellikle doğru olan bu önermeler, değışen varlık nedeniyle zamanla hatalı hale gelebilir.

⁷⁷² Platon, *Sofist*, 263a.

⁷⁷³ Platon, *Sofist*, 263a-266a.

Son olarak, Platon düşüncesinde bir başka önerme türünden bahsedilmesi zorunludur. Bu önerme türü idealar âleminde kurulan önermelerdir. İdealar âlemi, ontolojik ve epistemolojik olarak fenomenler âleminin sebepleri ve ilk örnekleri olduğundan, önermeler açısından da nihai kontrol merkezi olarak kabul edilmelidir. Tümel kavramsal yapı ve değişmez bilgiye dayalı burhani önermeler ve çıkarımların yegâne dayanağı ideaların kendi doğalarından kaynaklanan özellikleridir. Dolayısıyla, bir ideanın nasıl olduğuna dair kurulan önerme, ideanın doğasına uygunsuz mutlak olarak doğrudur. “*Hareket vardır*” (knesis estin⁷⁷⁴) önermesi, hareket ideasının varlığına dair kurulmuş bir önerme olarak mutlak doğruluk iddiası taşıyan ideal önermelere örnektir. “*İyi ideası vardır*”, “*Hareket, Sükûnet’in zıddıdır*”, “*Aynılık ve Farklılık başkadır*” şeklindeki idealar âleminin en yüksek cinslerine dair önermeler söz konusu bu son tür önermelere örnek gösterilebilir. Şunu da ifade etmek gerekir ki, Platon söz konusu önerme türüne dair pek az örnek getirmekte, söz konusu âlemin bilgisini yeniden hatırlama sürecine indirgeyerek, rasyonel bir analiz tarzının ötesinde bir tutum sergilemektedir.

Platon düşüncesindeki önerme türleri, günlük önermeler, bilimsel önermeler ve ideal önermeler şeklinde tasnif edilebilir. Günlük önermeler, türe ait tekil bir örneğin hâlihazırdaki durumuna dair önermeler olarak ele alındığında, türe dair bir soruşturma ön planda değildir. Tasdik ya da inkâr, tekil süjeye isnat edilen niteliğin yani yüklem, konuya uygunluğunun denetlenmesiyle alakalıdır. Öte yandan, günlük önermelere göre daha çok çaba ve genellemeyi gerektirecek olan ve büyük ölçüde bilimsel önerme şeklinde kabul edilebilecek önerme türüdür ve günlük önermelerin denetlenmesinde bir temel olarak karşımızdadır. Bu tür önermeye göre, tekil bir süjeden çok, süjenin ait olduğu türün özellikleri ön plana çıkmaktadır. Türün özelliklerinin bilinmesiyle, tekil üyelerin geneline dair bir çıkarım yapılabilir. Bu nedenle, söz konusu iki tür, birbirinden ayrılmalıdır. İkinci tür sayılabilecek önermeler, sadece duyu verilerine ve kısa zihinsel işleme tabi tutulmamaktadır. Türün özellikleri, daha kapsamlı bir araştırmayla ortaya konulduğundan, daha detaylı bir analize ihtiyaç duyulur. Kavramsal açıdan düşünüldüğünde, günlük önermeler daha çok duyu verilerine dayalı *ön kavramlarla* gerçekleşir. Ön kavramdan kastedilen şey; tekile dair, daha çok duyu ve algı verilerine dayalı ve soyut düşünce açısından ham halde olan kavramlardır. Oysa bilimsel

⁷⁷⁴ Cengiz Çakmak, *Platon'da Anlam Problemi*, s. 125.

önergeler, sadece duyu verileriyle değil, zihnin bir üst etkinliğiyle ulaşılan *ara kavramlara* (doğru kanı) dayanır. Fakat ara kavramlar, idealar âleminin tesciline *noetik anemnesis* ile ulaşmamış olduğundan, bilimsel önermelerde *hata payı mevcuttur*. Bu önermeler genellikle hatasız olsa bile, ilgili konu neden bağıyla idealarla ilişkilendirilmediğinden *ideal önermeler* statüsüne yükselmez. Bu nedenle idealar âleminin bilgisine ulaşmamış bilimsel önermeler, söz konusu bu ikinci kategoride tasnif edilebilecektir.

Öte yandan ideal önermelerin süjeleri, konu olarak günlük ve bilimsel önerme türlerinden farklı olarak, idealar dünyasının üyeleridir. Ontik olarak farklı bir âleme dair olan bu önermelerin kurgulanmasında, yeniden hatırlama süreciyle *tam kavramsallaştırmaya* dayanan bir önerme kurgusu vardır. *Tam kavramlara* dayalı bu ideal önermeler, epistemik açıdan ilk iki türden ayrılmaktadır. Ayrıca, bu tür önermelerin kurgulanmasında, günlük önermelerde olduğu gibi, salt duyu verileriyle kısa zihinsel etkinlikler yahut bilimsel önermelerde olduğu gibi, duyu verilerinin daha uzun zihinsel etkinlikle işlendiği ve türe dair tutarlı genel hallerinin ötesinde bir kurgu söz konusudur. İdeal önermeler, *noetik anemnesis* düzeyine ulaşmış filozofların, duyu verilerinin ve zihinsel soyutlamaların ulaştığı ancak ya hata payı içeren ya da *ideal neden* (*cause*) temelinden yoksun hallerinin ötesindedir. Bilimsel önermelerin ulaşabildiği genel tür bilgisi, artık ideaların etkin sebep olma durumlarıyla tamamen aydınlanmıştır. Bu nedenle ideal önermeler, bilimsel önermelerden üstündür. Günlük önermeler ve bilimsel önermeler hata payı barındırmakta yahut yeni gelişmelerle değişmeye açıktır. Oysa ideal önermelerde yeni gelişme ve değişmelere dayalı bir yeniden yapılanma söz konusu değildir. İdeal önermeler, bu sabit ve net halleriyle, bilimsel önermelerin de denetçisi olarak görülebilecektir. Peki, Platon kavram-dil ve varlık ilişkisini epistemik olarak nasıl inceler?

Yeniden hatırlama sürecinde kısaca değinilen bilgi türleri, kavramsal içerik açısından yeniden incelenmelidir. Bilindiği üzere Platon epistemolojisi genel olarak *doksa* ve *episteme* ayırımına dayanır.⁷⁷⁵ Fakat *doksa* kendi içinde *sanı* ve *doğru kanı*

⁷⁷⁵ George F. Mclean, O.M.I - Patrick J. Aspell, *Ancient Western Philosophy: The Hellenic Emergence*, s. 131. Bu ayırım, evrensel bilgi (*Universal Knowledge*) ve tekilerin Kanısı (*Particular Opinion*) şeklinde ele alınır. Duyu ve akıl kanallarındaki ayırma dayandırılır. Bu ayırım Platon'un metafiziksel ikili tasnifine dayanır (*Metaphysical Duality: Reality and Phenomena*).

olarak ikiye ayrılır.⁷⁷⁶ Bu ikisi arasındaki ince ayrım, sanının salt sübjektif, yanlış ve duyu verilerine dayalı olduğu ve yanlış bilgiye götürdüğü; kanının ise sebep ve illetin (*cause*) ne olduğu bilinmeksizin, bir tür iç sezış yahut tesadüf eseri, sonuç olarak doğru bilgi verebildiğidir. Önerme türü olarak bakılırsa, doksa *sanısal* önermeler ve *kanısal* önermeler olarak ikiye ayrılabilir. Yeniden hatırlama açısından değerlendirildiğinde, kanı *dianoetik anemnesis* ile elde edilir. Son olarak *tam bilgi* (episteme⁷⁷⁷), ancak ideaların bilgisini yeniden hatırlamakla mümkündür. Tam bilgi de, kanı ve sanıdan farklı olarak, bir şeyin niçin öyle olduğu (*cause, aitia*) sebepleri ve açıklamasıyla (*explanation*) birlikte bilinir.⁷⁷⁸ Doğru kanı, sebebi bilinmeden hâsıl olmuş bilgiyken, tam bilgi onun bir üst aşaması olarak aşkın özlerden hareketle elde edilir. Yeniden hatırlamada *noetik* sürecin tamamlanmasıylaadır. Muhtemelen bu tür bilgi *ideal önermeler* olarak tasnif edilebilir. Çünkü ancak *noetik* hatırlamayla idealara ulaşılır ve kavramlar bu süreçte yetkin ve tamdır. Şu halde, kavramların söz konusu bilgi türleriyle olan ilişkisi dil, düşünce ve varlık açısından bütüncül şekilde ele alınarak analiz edilmelidir.

3.1.2.1 Sanı ve Kavram İlişkisi

Platon düşüncesinde kavram bilgi ilişkisinin incelenmesi gereken ilk bilgi türü doksadır. Değişim problemine çözüm üretmek isteyen Parmenides'in duyumsanan (*aisthêsis*) varlığın değişkenliğini ontik olarak ait olduğu varlık türünü, gerçek varlıkla ayırtırmak üzere doksa kelimesini kullandığı, gerçek varlığın bilgisini de daha üst bir statüde kurguladığı bilinmektedir.⁷⁷⁹ Buna göre doksa, değişen duyumsanan varlığın bilgisini ifade eder.⁷⁸⁰ Benzer şekilde Platon'un da doksayı, fenomenler âleminin algı ve duyu verilerine işaret etmek için kullandığı söylenebilir. Fakat Platon doksayı sanı ve doğru kanı (*ortha doksa*) olarak ikiye ayırmaktadır.⁷⁸¹ Buna göre sanı, inanmakla, episteme de bilmekle eş anlamlıdır.⁷⁸² Yani bilmek ve inanmak bu bağlamda birbirinden

⁷⁷⁶ Mustafa İlboğa, "Platon Epistemolojisinde Episteme-Doxa Ayrımı", *Turkish Studies*, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume, 9/11, Fall 2014, pp. 283-294, s. 287.

⁷⁷⁷ Antik Yunan'da episteme kelimesinin farklı kullanımlarına işaret edilmektedir. Fakat doksanın karşıtı olarak doğru bilgiye işaret etmek için bu kelimenin ilk kez Platon'la birlikte ıstılahi anlam kazandığı kabul edilmektedir. Bkz. Mustafa İlboğa, "Platon Epistemolojisinde Episteme-Doxa Ayrımı", *Turkish Studies*, s. 287.

⁷⁷⁸ Platon, *Menon*, 98a.

⁷⁷⁹ "Doksa" maddesi, Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, ss. 74-76.

⁷⁸⁰ Platon, *Timaios*, 29 vd.

⁷⁸¹ Platon, *Gorgias*, 454d.

⁷⁸² Platon, *Devlet*, 476bc.

net bir şekilde ayrılmıştır. Doksanın sanı ve doğru kanı olarak ayrıştırıldığı en zengin kaynaklardan biri *Theaitetos* diyalogudur. Bu eserde episteme ve doksa ayrımı üzerine uzun tartışmalar yer alır. Söz konusu tartışmalar, salt olarak kavram çeşitleri ve hüküm ilişkisi bağlamında ele alınmıyor gibi gözükse de aslında kavram çeşitleri, önerme ve hüküm ilişkisi açısından doğrudan alakalıdır. Burada bilginin yani epistemenin ne olduğunu araştıran Sokrates ve Theaitetos, bilginin algı verilerine dayandığı ve kişilerce değiştiğini iddia eden Sofist yaklaşımı incelemektedir. Sokrates, yukarıda önerdiğimiz üçlü tasnifi destekleyen ayrımı şöyle ortaya koyar: “İşte *Theaitetos*, böylece bilgi ne algıdır, ne doğru sanıdır ne de kanıta dayanan doğru kanıdır.”⁷⁸³ Bu bağlamda Platon, değişim problemini çözmek adına fenomenler âlemini duyuların alanı olarak sınırlar. Zira yanlış sanı, değişen üzerine bina edilmiştir.⁷⁸⁴

Sanıyı *görünüşe göre yargı vermek*⁷⁸⁵ olarak tanımlayan Platon, bilim ve sanının ayrı varlıklar hakkında olduğunu belirtir. Platon’a göre sanılar da (*doksa*)⁷⁸⁶ düşünsel soruşturma sonucunda ortaya çıkar. Çünkü duyum ve algının imgeleriyle düşüncenin doksaları arasında fark vardır. Bu anlamda, sanılar da doğru ve yanlış değeri olabilen önermeler arasında tasnif edilmelidir. Yani önermeler, bilgiye (*episteme*) dönüşmeden önce sanı aşamasından geçecektir.⁷⁸⁷ Şu halde Platon’a göre tek başına değişen fenomenlerin varlık olarak bilgi değeri yoktur. Hatta bilgiyi tam anlamıyla açıklamadan, sanıyı ve kanıyı doğru anlamak mümkün değildir.⁷⁸⁸ Bir diğer ifadeyle, Platon’un söz konusu ayırmada sanı, kanı ve bilgiyi birbirleriyle bağlantılı kavramlar olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Sanının en önemli özelliği, hata içermesidir. *Philebos* diyalogunda Protarkhos ile tartışan Sokrates, sanının bu özelliğine şöyle işaret eder: “Sokrates: Görmüştük ki herhangi bir şey için bir sanısı (orj. Kanısı) olan kimsenin, gerçekten, bir sanısı vardır ama kimi zaman bu sanının var olmayan, var olmamış ve asla var olmayacak bir konusu olabilir.... İşte bana kalırsa bu durum bir sanının yanlış olmasına ve yanlış

⁷⁸³ Platon, *Theaitetos*, 210 b.

⁷⁸⁴ Mustafa İlboğa, “Platon Epistemolojisinde Episteme-Doxa Ayrımı”, *Turkish Studies*, s. 289.

⁷⁸⁵ Platon, *Devlet*, 478e.

⁷⁸⁶ Sadece düşünce verisiyle ulaşılanlar doksa, eğer duyuru verilerinden hareketle elde edilirse fantezi (*phantasia*) olarak isimlendirilir. *Logos* olmadan (söz konuşma, düşünme) ne doksanın ne de fantezinin değerlendirilmesi mümkün olmaz. Platon’da *logos*’un doğuşu, ideaların birbirleri arasındaki dalgalanmaları yahut etkileşimleriyle ortaya çıkar. bkz: W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 155.

⁷⁸⁷ Ed. C.C.W. Taylor, *From the Beginning to Plato*, s. 382. Hükümler, doksalara dayalıyken yanlıştır. Zira episteme yani tam bilginin kavramsal yapısı thought yahut noesis’dir, yani gerçekliğe işaret eden doğru kavramlardır.

⁷⁸⁸ Platon, *Theaitetos*, 210de.

*sanılar edinmesine yol açar değil mi? ... Protarkhos: Evet.*⁷⁸⁹” Söz konusu tasnifte, sanının genel olarak konusu gerçek ve hayal ürünü olabilmektedir. Sokrates, bazen hiçbir şekilde var olmayacak şeyler hakkında bile sanılara sahip olma olasılığını, adeta duyu verilerine dayalı yanlış kavramsallaştırma ve buna dayanan önerme yapısıyla elde edilen yanlış hükümlerle beraber değerlendirmektedir. Sanının konusunun hem var olan, hem de var olmayan hakkında olabilmesi, onun epistemik kategorizasyonda en alt kısımda yer almasında önemli bir etkidir.

Platon’a göre sanı ile insan hafızası arasında önemli bir ilişki mevcuttur. Bir diğer ifadeyle sanı, insan zihninde kavramsal içeriğiyle var olmak açısından süreklilik sağlayamadığı için, gerçek varlığın olmayan hayallerle karıştırılmasına neden olmaktadır:

“Sokrates: Öyleyse, sırf incelememize gerektiğinden ötürü, *ruhumuzda balmumundan bir levha bulunduğunu varsay*. Bu levha, bazısında daha büyük, bazısında daha küçük olsun, bazısında daha saf, bazısında daha karışık. Birininki daha sert, ötekininki daha yumuşak veya bazılarında orta bir nitelikte olsun... Bu levha bize Musa’ların anası Mnemosyne’nin bir bağısı olsun. Bu levhanın algılarımızla düşüncelerimiz için bir dayanak olduğunu düşünerek, gördüklerimizden, işittiklerimizden veya düşündüklerimizden hatırdaki kalmalarını istediklerimizi, tıpkı yüzüklerdeki kabartma resimler gibi, bunun üzerine basalım. Bu basılan şeyin izi bu levhada kaldıkça onu hatırlar, biliriz. Fakat bu iz silinir veya hiçbir iz bırakılmazsa onu unuttur, artık bilmeyiz... O halde, gördüğü veya işittiği şey üzerinde düşünen kimse, dikkat edersek, şu şekilde yanlış bir sanıya varır. Theaitetos: hangi şekilde? Sokrates: Bildiği şeyi bazen bildiği, bazen de bilmediği şey diye kabul etmekle.”⁷⁹⁰

Aklı balmumuna benzeten Platon; gerek duyu verilerinin gerekse soyut kavramların hafızaya kaydedildiklerini söyleyerek onların akılda uzun süreli kalıp kalmamasından hareketle bilgi türleri arasında bir ilişki kurmaktadır. Buradan açıkça sanıların yaş, hafıza, sorgulama gibi pek çok kriter açısından değişen özellikler ışığında uzun süreli ve sağlam olmadığı anlaşılmaktadır. Sanılara kıyasla doğru kanı ve tam bilgi sırasıyla hafızada daha güçlü bir halde muhafaza edilmektedir. Dolayısıyla sanılara dayalı kavramlar, içeriği sürekli değişen, unutilan ve karıştırılan bir haldedir. Bu nedenle sanılara dayalı önermeler hiçbir konu hakkında doğru bilgi verememektedir. Dolayısıyla ulaşılan sonuçlar, epistemik olarak bir değere sahip değildir.

Öte yandan Platon sanının ortaya çıkma sebeplerini de detaylı bir şekilde analiz eder.⁷⁹¹ Uzun analizler sonucunda sanıya neden olan durumları filozof şöyle açıklar:

⁷⁸⁹ Platon, *Philebos*, 40abc.

⁷⁹⁰ Platon, *Theaitetos*, 191cde.

⁷⁹¹ Sanının sebepleri için bakınız Platon, *Theaitetos* 192bcd: “*imkânsız olan bu durumları şu şekilde sınıflandırarak yeniden belirtelim (1) Bir şey algılanmaksızın bilinen ve ruhta hatırası olan bir şeyin; bilinen, keza izine de sahip olunan ve algılanılmayan başka bir şeyle karıştırılması; (2) bilinen bir şeyin bilinmeyen izine de sahip olunmayan bir şey diye adlandırılması (3) bilinmeyen aynı şekilde bilinmeyenle karıştırılması; (4) bilinenin bilinmeyenle karıştırılması; (5) algılanan bir şeyin, algılanan başka bir şeyle karşılaştırılması; (6) algılanmayan*

*“(1) bilinen şey, bilinen ve algılanan şeyle karıştırılırsa; (2) bilinmeyen fakat algılanan bir şey, bilinen ve algılanan başka bir şeyle karıştırılırsa, (3) veya bilinen ve algılanan bir şey, bilinen ve algılanan başka bir şey diye alınırsa.”*⁷⁹² Yani Platon’a göre söz konusu durumlarda ortaya çıkan kavramsal karışıklık nedeniyle zihinde sanılar ortaya çıkmaktadır. Yanlış sanı, görüldüğü gibi, hakikatin karıştırılması, gerçeğin çarpıtılması ve gerçek varlığın olmayan bir şekilde algılanmasıyla ortaya çıkar. Hatta kesin bilgiyi mümkün kılan tam kavramlar, kesin olmayan kanaatler ile birleşince, bilgi ölçeğindeki yerini kolayca kaybedebilmektedir. Yanlış sanıya dayalı kavramsallaştırmalar, duyu verileri ve onlara dayalı tutarsız düşünceler, süreklilikten yoksun olması gibi temel nedenlerle hata payı içermektedir. Kanaatimizce günlük yaşantımızda söz konusu duyu verilerine dayalı hatalı kavramsallaştırma ve buna bağlı önerme-hüküm ilişkisi sıklıkla söz konusudur.

Devlet diyalogundaki benzer tartışma da bu tasnifi desteklemektedir. Burada bilgi ve bilgisizlik birbirinden ayrıştırılmakta, mutlak bilgi gerçek ideaların bilgisi olarak görülmekte; bilgisizlik bilginin yokluğu kabul edilerek sanı, fenomenler âlemine ait kabul edilmektedir.⁷⁹³ Platon düşüncesinin temelini oluşturan idealar âlemi göz önüne alındığında ve tek hakikat olarak kabul edildiğinde, yanlış sanıya dayalı kavramsallaştırmalar ve hükme giden süreç, sadece sanı boyutuyla sınırlı kaldığında, hiçbir zaman hakikatin bilgisine ulaşmada yeterli sayılmaz. Fakat Platon düşüncesinin geneline bakıldığında, yanlış sanı, eğer sahibi tarafından fark edilirse, hakikate ulaşmada araştırmacının başlangıcını oluşturacaktır. Zira diyaloglarda diyalektik metotla tümevarımsal olarak araştırılan kavram analizleri öncelikle doksa aşamasındadır. Salt tümevarım metoduyla analiz edilen bu sanılar, kişiyi ancak sanı düzeyinde bir araştırma yapmayı mümkün kılar. Bir başka ifadeyle, değişim problemine çözüm üretmek adına,

bir şeyin algılanmayan bir şeyle karşılaştırılması; (7) algılanmayan bir şeyin algılanan bir şeyle karıştırılması; (8) algılanan bir şeyin algılanmayan bir şeyle karıştırılması; (9) bundan başka: bilinen, algılanan ve algının karşılığı izine sahip olunan bir şeyin, gene bilinen, algılanan ve algının karşılığı izine sahip olunan bir şeyle karşılaştırılması, hele bu bundan öncekilerin hepsinden daha imkânsızdır; (10) bilinen, algılanan ve izine iyice sahip olunan bir şeyin bilinen başka bir şeyle karşılaştırılması; (11) ve bilinen, aynı koşullarla algılanan bir şeyin algılanan başka bir şey ile karıştırılması; (12) bilinmeyen ve algılanmayan bir şeyin bilinmeyen ve algılanmayan şeyle karıştırılması (13) ve bilinen, aynı koşullarla algılanan bir şeyin, bilinmeyen bir şeyle karıştırılması (14) ya da bilinmeyen ve algılanmayan bir şeyin, algılanmayan bir şeyle karşılaştırılması. Bütün bu hallerde yanlış bir sanısı olmak doğrudan doğruya imkânsızdır. Yanlış sanının mümkün olduğu yalnız şu durumlar geriye kalıyor: (1) bilinen şey, bilinen ve algılanan şeyle karıştırılırsa; (2) bilinmeyen fakat algılanan bir şey, bilinen ve algılanan başka bir şeyle karıştırılırsa, (3) veya bilinen ve algılanan bir şey, bilinen ve algılanan başka bir şey diye alınırsa.”

⁷⁹² Platon, *Theaitetos*, 192d. Ayrıca sanı-kanı ayrımı için bkz. Platon, *Symposion*, 202 vd.

⁷⁹³ Platon, *Devlet*, 477abcd.

fenomenler âleminin bilgisinin sanı düzeyinde kalması, ideaların değişmez bilgisi olan episteme için gereklidir. Çünkü değişen hiçbir şeyin bilinebilecek bir objesi olmayacaktır.⁷⁹⁴ Nitekim kişi, yanlış sanılarını soru sorma yöntemiyle analiz etmeye başladığında, hakikate erişme çabasına girişmiştir. Bu bağlamda, mantıksal ve felsefi olarak yanlış sanıyı epistemeye giden yolun başlangıç noktası olarak görmek gerekmektedir.

Sonuç olarak yanlış sanı, fenomenler âleminin tekil varlıklarının duyumlarından elde edilir. Yeniden hatırlama sanı boyutunda ne *dianoetik* ne de *noetik* olarak henüz gerçekleşmemiştir.⁷⁹⁵ Fakat *dianoetik* hatırlama için gereken sorgulamanın verilerinin sağlandığı bir aşama olarak görülebilir. Bu nedenle sanılar, epistemik olarak her ne kadar alt sırada olsalar da, yeniden hatırlama süreci için gerekli bir adım olarak değerlendirilebilir. Adlandırma açısından bakıldığında, sanı verileriyle adlar arasındaki kavramsal içerik, ideaların özleriyle bağlantılı olarak ortaya konulamamıştır. Bu aşamada kişi, kavram ve varlık arasındaki ilişkiyi, adların idealarla özünü yeniden hatırlama süreciyle henüz perçinleyerek tümel kavrama ulaşamamıştır. Kanaatimizce sanılar, ön kavramlar olarak sınıflanabilecek bir kavramsal içeriğe sahiptir.

3.1.2.2 Doğru Kanı ve Kavram İlişkisi

Platon düşüncesinde önerme türleri ve epistemik kategorizasyonunda ikinci sırada doğru kanı yer almaktadır. En kısa ifadeyle doğru kanı, sanı ve episteme arasında bir yere konumlanmaktadır. Doğru kanı, ne tam olarak yanlış sanı ne de tam bilgidir: “*Sokrates: Bununla beraber, dostum, mahkemelerde bilgi ile doğru sanının ayrılığı kabul edilseydi, en ehil hâkim bile hiçbir zaman bilgi olmadan, doğru bir yargı veremezdi. Onun için, bunların birbirinden ayrı oldukları anlaşılıyor.*”⁷⁹⁶ *Theaitetos* diyalogunda Sokrates muhatabıyla olan tartışmasında kesin bilgi (episteme) ile doğru kanıyı (*ortha doksa*) birbirinden ayırmaktadır. *Theaitetos*, *logosa* dayanan, kanıtlanabilen bilginin tam bilgi olduğunu ileri sürse de, Platon bu noktada ihtiyatlı yaklaşmaktadır.⁷⁹⁷ Platon açısından kanıt, ideaların kendileridir ve kanıtın mahiyeti yeniden hatırlamayla eşdeğerdir. Yani Platon bizatihi kanıtlamayı ideaların bilgisine

⁷⁹⁴ Platon, *Kratylos*, 439 vd.

⁷⁹⁵ Veli Temizkan, “Platon’un *Phaidon* Diyalogunda Anemnesis Kuramı”, ss. 217-230. Platon, *Menon*, 80 vd. Burada *dianoetik* anemnesis için *doksa* verilerinin nasıl analiz edildiği ortadadır.

⁷⁹⁶ Platon, *Theaitetos*, 201abc.

⁷⁹⁷ Platon, *Theaitetos*, 201d.

ulaşma yahut yeniden hatırlama süreci olarak kurgulamak istemektedir. Ancak öte yandan, kanıtın mahiyeti bilim anlayışlarına göre değişiklik gösterebildiğinden, Platon doğru sanının içinde bulunan bilgi anlayışının bir kanıtıyla da desteklenebileceğini göstererek,⁷⁹⁸ tam bilgi (*episteme*) ile “*kanıta dayanan doğru kanı*” karşısında muhatabını dikkatli olmaya çağırır. Kanıt kelimesi üzerine yaptıkları araştırmada, son derece mantıksal bir temelde doğru kanıyı bilgi düzeyine taşıyabilecek olan teknik açıklamayı da şöyle serimler: “*Theaitetos: iyi hatırlattın. Çünkü bir tane daha kalmıştı. Birincisi ‘düşüncenin dilde toplanması’ idi; şimdi konuştuğumuz ise ‘öğeler yoluyla bütüne erişmek’ idi. Fakat üçüncüsü nedir? Sokrates: Herkesin düşündüğü, yani konuyu bütün başka şeylerden ayıran bir işaret göstermek.*”⁷⁹⁹ Doğru kanıyı bir kanıtla ispat edebilmek tartışması, ‘*kanıtlanmak istenilen şeyi bütün başka şeylerden ayıran bir işaretle göstermek*’ şekline ulaşmıştır. Mantık açısından bir şeyi başka bütün diğer şeylerden ayırmak, onun kurucu unsurunu ortaya koyabilmektir. Diğer bir ifadeyle insanı ‘konuşan/düşünen hayvan’ şeklinde tanımlamak, onun diğer türlerinden natık olmak bakımından farklı olduğunu ortaya koymakla eşdeğer anlamdadır. Platon bu noktada örneklemini güneş üzerinden devam ettirir:

“Sokrates: Örnek olarak güneşi alırsak, güneş gökte, *dünya etrafında dönen cisimlerin en parlağıdır*, denildiği zaman, bunu yeter derecede kesin bulacağını sanıyorum... Yukarıda söylenenlerin anlamı şudur: *bir şeyi başka şeylerden ayıran farkı* kavrayan kimse, bazılarının dediği gibi açıklamayı da kavrar. *Fakat sadece müşterek olan temas edildikçe açıklama da birçokları için müşterek olana dayanır...* Herhangi bir konu hakkındaki doğru kanıya bir de bu konuyu başka şeylerden ayıran farkı katınca önce sadece bir sanısına sahip oluna bu konu hakkında şimdi bir bilgi elde edilmiş olur.”⁸⁰⁰

Burada güneş, tam tanımla tanımlanmıştır. Onun ayırıcı unsuru dünya etrafında dönen unsurlar arasında en parlak olmasıdır. Platon’a göre bu tanım, bir şeyi (yani güneşi), diğer şeylerden (dünyanın etrafında dönen cisimlerden) ayırmaktadır. Bu tanıma erişebilen kişi, açıklamayı da kavramıştır. Eğer kişi bu dereceye ulaşmamışsa, doğru kanıya sahip olsa da, açıklamadan yoksundur. Bu nedenle ‘müşterek olan’ (yani dünyanın etrafında dönmek) açısından güneş, diğerlerinden sadece güneşe özgü bir nitelikle (en parlak olmak) ayrılmamıştır. Yani kavram açık olsa da seçik değildir. Epistemoloji açısından bakıldığında, sadece doğru kanıya sahip olan kişi, konu hakkında tam bilgiye sahip olmadığından, net bir ayırıştırma ve gerekçeli açıklama

⁷⁹⁸ Platon, *Theaitetos*, 201-208e

⁷⁹⁹ Platon, *Theaitetos*, 201de.

⁸⁰⁰ Platon, *Theaitetos*, 208cde.

yapabilir durumda değildir. Platon doğru kanının bu özelliğinden dolayı onu tam bilgi ile yanlış sanı arasında bir yere konumlandırmaktadır:

“Bilgiyle bilgisizlik arasında bir orta yer olduğunun farkında değil misin? – Nedir o? Doğru bir kanıya sahip olmak, ama neden doğru olduğunu açıklayamamak. Bunun, ne bilgi (çünkü nedenini açıklayamadığımız bir şey bilgi olabilir mi?) ne de bilgisizlik (çünkü rastgele de olsa gerçeğe ulaşmış bir bilgi nasıl bilgisizlik sayılabilir?) olduğunu bilmiyor musun? Doğru kanı, bence tıpatıp söylediğin şeydir: doğru düşünceyle ile cehalet arasındaki orta yer.”⁸⁰¹

Platon’a göre tam bilgi, yanlış ve doğru kanıdan ayrıdır. Doksa ve episteme yahut bilim ve sanının konuları birbirinden farklıdır. Zira doksanın konuları fenomenlerin duyumları ve algılarıdır. Benzer şekilde doğru kanının da konuları fenomenler âlemindeki tekilerdir. Platon, sonradan Aristoteles’in itiraz edip yeniden kurgulayacağı, bilimin konusunu idealar âlemi olarak kabul etmekteyken, doksanın konusunu fenomenler âlemiyle sınırlamaktadır. Ontolojik ayırmadan kaynaklanan hakikat düzlemleri de burada açıktan kendini belli etmektedir.⁸⁰² Doğru kanı, tam bilgi ve bilgisizlik anlamına gelen yanlış sanı arasında yer almaktadır.⁸⁰³ İdealar, tam bilginin nesneleridir. Fakat doğru kanıda henüz açık olan kavramlar seçik hale gelerek ideaların özüyle irtibatta değildir. Bu nedenle bir doksa türü olan doğru kanı da fenomenler âlemiyle sınırlıdır. Bu nedenle Platon, gerçek varlığa her zaman bağlı kalan ve onun bilgisine ulaşanları filozof, görünenler hakkında yargıda bulunanları da *filodoks* olarak nitelendirmektedir.⁸⁰⁴ Zira ontik olarak henüz idealar bu aşamada da keşfedilmemiştir.

Öte yandan Platon *Menon* diyalogunda da doğru kanı ve bilgi arasındaki farkı ele alır. Doğru kanı burada bilgi kadar değerli kabul edilse de Menon, doğru kanı ve bilgi arasında bir ayırım yapmak istemektedir. Muhatap, bilginin her zaman doğru yola eriştireceğini, oysa doğru kanının bazen bilgiye eriştirmeyeceğini düşünmektedir. Platon buna itiraz ederek, doğru kanının her zaman bilgi gibi doğru sonuç doğuracağını savunur. Lakin ikisi arasında epistemik olarak yapılacak ayırmadaki kriterin başka bir noktadan olacağını ortaya koyar. Buna göre, doğru kanılar insanoğlunda kaldıkları sürece fayda verirler ancak söz konusu birliktelik bilgide olduğu gibi uzun süreli ve devamlı olmadığından unutulmaya yahut zamanla karıştırmaya açıktır. Bu durumsa açıkça yanlışla yol açacaktır. Oysa doğru kanılar eğer *sebeplerin düşünceli bilgisiyle*

⁸⁰¹ Platon, *Symposion*, 202a.

⁸⁰² Platon, *Devlet*, 478abc.

⁸⁰³ Platon, *Devlet*, 478de.

⁸⁰⁴ Platon, *Devlet*, 480.

bağlanırlarsa artık insan ruhunda sürekli bir yer edineceklerdir.⁸⁰⁵ Platon, doğru kanıların sebeplerin bilgisiyle perçinleştirilmelerinden sonra önce bilgi düzeyine eriştiklerini sonrasında da kalıcı hale dönüştüklerini ifade etmektedir.⁸⁰⁶ Bilginin doğru kanıdan daha değerli hale gelmesindeki sebep de, epistemik olarak, sebeplerin bilgisiyle yani neden, nasıl sorularının cevaplanıp, illet bağlarının çözümlenmesidir. Doğru bilginin doğru kanıdan ayrılmasının nedeni de budur.

Doğru kanı, kavramsal açıdan değerlendirildiğinde, tümle yani ideaların yanılmaz özüyle henüz perçinleşmemiştir. Halâ duyusal olana tabidir. Dolayısıyla, gerçek varlık olan idealar âlemi tarafından geçerlilik kazanmamıştır. Buradan hareketle, yanlış sanının *ön kavramlarından* farklı olarak, doğru kanının *ara kavramlarla* elde edilebileceğini söylemek mümkündür. Platon'a göre devlet adamları başta olmak üzere, pek çok bilge kişiler sadece doğru kanıya dayalı ara kavramsallaştırmalarla akıl yürütmeler yaparak ulaştıkları hükümler sayesinde doğru kararlar alabilmektedirler.⁸⁰⁷ Platon epistemik açıdan söz konusu doğru tahminleri ve eylemleri çok değerli kabul etmekle birlikte, mantık ve felsefe açısından yani tam bilgi açısından onları değerlendirdiğinde, bu tarz kişileri tam bilgi karşısında gaipten haber veren kâhinlerden farksız bulmamaktadır.⁸⁰⁸ Filozofa göre bu tür kişiler, ne dediklerinin farkında olmadan yani neden ve illet bağıyla tek gerçek varlıklar olan idealar âleminin kavramsal ve nedensel içeriğinden yoksun bir şekilde adeta kendilerine bahşedilmiş bir ilahi sezgi ile işlerinde başarılı olmaktadır.

Şu halde doğru kanı, tümevarımla elde edilen sanıların *dianoetik anemnesis* süreciyle bir üst bilgi seviyesine ulaşılmış halidir. Kavramsal açıdan bakıldığında *ara kavramlar* aşamasıdır; nitekim bu aşamada kavramlar açıktır fakat seçik değildir. Ayrıca, *noetik anemnesis* süreçleri henüz gerçekleşmediği için, kavram ideaların özüne uygun olarak, neden bağıyla hafızada kalıcı hale gelmemiştir. Bu nedenle ara kavramlar ontik olarak hala duyusal olan fenomenler âlemine aittir. Adlandırma açısından bakıldığında, kişiler doğru kanı veren hükümler oluşturmada doğru içerik ve ad kullanırlar. Fakat bu içeriğin detaylarına vakıf sayılamazlar. Öte yandan kanaatimizce yeniden hatırlama türlerinden *diaonetik anemnesis* evresiyle elde edilen doğru kanılar,

⁸⁰⁵ Platon, *Menon*, 97d-98e.

⁸⁰⁶ Platon, *Menon*, 98a.

⁸⁰⁷ Platon, *Menon*, 99c.

⁸⁰⁸ Platon, *Menon*, 99cd.

epistemenin *noetik hatırlamayla* elde edilmesinde öncül süreç olarak anlaşılabilir. Fenomenlerin tümevarımla elde edilen duyum ve algılarını (sanılarını) çeşitli diyalektik sorgulamalarla yahut hoca yardımıyla kişi *dianoetik anemnesis* sürecini gerçekleştirdiğinden, ruhunda içkin olan kavramları daha doğru kullanmaya başlamıştır. Adların doğru kullanımı, tanımlar, doğru çıkarımlar ve varlığı bölümler konusunda, sanıya göre çok daha doğru kararlar verebilir. Fakat bu kararların sürekliliği, tam bilgi kadar henüz kalıcı değildir. Yine de değişen varlığın değişmeyen kurallarını kavrama konusunda önemli mesafeler doğru kanı safhasında aşılmıştır denilebilir.

3.1.2.3 Episteme ve Kavram İlişkisi

Kavram-bilgi ilişkisinin analiz edileceği son bilgi türü tam bilgi (*episteme*) dir. Zira Platon'a göre episteme, sanıyla başlayan ve kanıyla devam eden süreçlerin tamamlanarak kişinin ideaların özsel bilgilerine ulaştığı son aşamadır. Bir başka ifadeyle, *dianoetik anemnesis* ile elde edilen doğru kanı kavramlarının, *noetik anemnesis* ile aşkın özlerin unutulmuş bilgilerinin yeniden hatırlandığı son aşamadır. Bu aşamada inanma değil, bilme söz konusudur.⁸⁰⁹ Bu aşamada kişi fenomenler âleminde ve onun duyumlarından kurtularak, idealar âlemini yeniden hatırlamakta, tam kavramsal yetkinlikle bilginin değişmez özlerine ulaşmaktadır. Artık, cehalet değil, gerçek bilgi elde edilmiştir. Duyu ve algılara dayalı eksik kavramlarla değil, tam kavramsal düşünme söz konusudur. Tümevarım ve *dianoetik anemnesisten* ziyade, *noetik anemnesis* gerçekleşmiştir. Yani tam bilgi, tam kavramlarla aşkın özleri değişimin dışında bir gerçeklikle mükâşefe edilmiştir. Burada bilginin objeleri, olmayan yahut değişen varlık değil, her zaman var olan ve sabit kalan özlerdir. Bir başka ifadeyle, aşkın özlerin unutulmuş hakikatleri kavramların apriori olan içerikleriyle yetkince bilinmektedir.

Doğru kanıdan farklı olarak tam bilgi seviyesinde kavramlar, zihinde kalıcı hale gelmiştir. Artık ruhtan kaçıp giden bir kavram söz konusu değildir. Kişi, bir şeyin sebebini (özünü) bildiğinden, gerekli açıklamaları da yapabilmektedir.⁸¹⁰ Bu nedenle epistemik olarak tam bilgi, doğru kanıdan da değerlidir. *Dianoetik anemnesis* ile elde edilen doğru kanının ara kavramları, artık hem açık hem de seçiktir. Platon, hakikate

⁸⁰⁹ Platon, *Devlet*, 477a, 479e, 507c, 533c.

⁸¹⁰ Platon, *Menon*, 98a.

ulaşmanın son basamağı olarak, tam bilgi aşamasında kişinin en doğru kılavuzu bulduğunu belirtir. Zira tam bilgiyle kişi, doğru kanıda ortaya çıkan tesadüf faktöründen de kurtulmuştur.⁸¹¹ Öte yandan *dianoetik anemnesisten noetik anemnesise* geçişin zaman aldığı hatırlandığında, tam bilginin kolaylıkla elde edilmediği de anlaşılacaktır.⁸¹²

Sonuç olarak Platon düşüncesine içerik bakımından kavramlardan elde edilebilecek üç tür bilgi ve önerme türü tasnifi yapmak mümkündür. Bunlardan ilki, değişmeyen kavramların tam olarak anlaşılabilir, kişinin fenomenler dünyasında hiçbir kafa karışıklığıyla karşılaşmaması demek olan *ideal* önermelerdir. İkincisi, bir tekilin değişen yorumlarını mümkün kılan *kanısal (ortha doksa)* önermelerdir. Üçüncüsü ise, günlük yaşamın duyusal ve algısal verilerine dayalı yanlış *sanısal (doksa)* önermelerdir.⁸¹³ Bir başka ifadeyle, söz konusu yaklaşım, Parmenidesçi yaklaşım ve Herakleitosçu evren görüşlerine dayalı önerme ve bilgi türlerinin Platon tarafından yeniden tasnifi olarak karşımızdadır.⁸¹⁴ Fakat bu süreç her ne kadar uzun ve çetin bir yol olsa da, sonuçta kişi artık “*zannediyorum*” gibi ifadelerle değil, “*biliyorum*” gibi net bir dil kullanır.⁸¹⁵ Platon’a göre episteme aşamasında, duyumlardan kaynaklanan kafa karışıklığı söz konusu değildir.⁸¹⁶ Tam bilgi olan her şey, kişinin doğru düşünmesini, doğru kavramasını ve doğru hükümlere ulaşmasını sağlar. Ruh, tam kavramlar sayesinde tam bilgi kapsamında kararlar verir.⁸¹⁷ Tam bilgi aşamasında, artık iç ses olarak düşünce yetkinliğe ulaşmıştır.⁸¹⁸ Kişi neyin doğru, neyin yanlış olduğunu ayırt edebilmektedir.⁸¹⁹ Kavramsal düşünce, olgusal değişimi idealar sayesinde yanılmaz bir şekilde analiz etmeye elverişlidir.⁸²⁰ Buraya kadar yapılan tartışmalar ve analizler ışığında, Platon düşüncesinde kavramların varlık, dil ve düşünce açısından özcülüğün aşkın idealarla tesis edildiği felsefede ortaya çıkan eşleştirmelerini aşağıdaki tablolardaki gibi sonuçlandırmak mümkündür.

⁸¹¹ Platon, *Menon*, 99a.

⁸¹² Platon, *Timaos*, 51de-52ab.

⁸¹³ N. P. Stallknecht, R. S.Brumbaugh, *The Spirit of Western Philosophy*, ss. 76-77.

⁸¹⁴ N. P. Stallknecht, R. S.Brumbaugh, *The Spirit of Western Philosophy*, s. 77.

⁸¹⁵ Platon, *Sofist*, 264b.

⁸¹⁶ Platon, *Philebos*, 38abcd-39abcd.

⁸¹⁷ Platon, *Theaitetos*, 185abcd.

⁸¹⁸ Ed. C.C.W. Taylor, *From the Beginning to Plato*, s. 361. Zihinsel durumlar, eğer duyusal objelere dayanıyorsa, algılar ve kanaatlere ve bunların yargılamaları olarak sonuçlanıyorsa bilgi değildir, doksadır.

⁸¹⁹ Platon, *Philebos*, 38a-39b.

⁸²⁰ Platon, *Theaitetos*, 190a.

a) Ontolojik Temel Bakımından Kavram Türleri

Fenomenler âleminin kavramları	Ön kavramlar (sanı)	İmgelerden farklıdır. Kavramsal bir değere sahiptir. Duyu ve algı verilerine dayalıdır. Henüz soyut düşüncenin ilk evresindedir. Daha çok türün tekillerine dairdir. Hata payı oldukça yüksektir. Genellenemezler. Doğru ad ve kavram kullanımı açısından oldukça zayıftır. Günlük yaşama dairdir. Tam bilgi değil, inanç aşamasıdır. Tümevarımsal bir yöntem söz konusudur. Yeniden hatırlama için hazırlık aşamasıdır.
	Ara kavramlar (doğru kanı)	Soyut düşüncenin ikinci evresindedir. Tekillerden hareketle türlere ulaşmaya çalışır. Hata payı oldukça azdır. Fakat ruhta süreklilik arz etmezler. Yanlışlanma olasılıkları hala mevcuttur. Sebep bağı ile idealara bağlanmamıştır. Bu nedenle kavramlar açık olsa da seçik değildir. Doğruya ulaşmada tesadüf önemli bir aşamadır. Tam bilgi değil, hala inanç söz konusudur. Dianoetik anemnesisle elde edilirler.
İdealar âleminin Kavramları	Tam Kavramlar (episteme)	Tam soyut düşünce evresidir. Ruhtaki içkin kavramlar apriori olarak noetik anemnesis ile elde edilirler. Bu tür kavramlar, her zaman doğrudur. Tümel kavramlardır. Varlığı ilgili ideanın özelliklerinden hareketle bütüncül olarak çözümleme yetisi verir. Tüm ve tekil arasındaki bağı, sebep sonuç ilişkisi içinde, işlem ve kaplamla uygun olarak bilmeyi sağlar. Ruhta süreklidirler. Unutulmazlar.

b) Epistemik değeri ve kökleri açısından kavramlar

Kavramsal Statü	Önerme Tipi	Epistemik Değer	Metot
Ön kavramlar	Günlük Önergeler	Sanı/ Doksa	Duyum ve algılar ile kısmen tümevarım
Ara kavramlar	Bilimsel Önergeler	Kanı/ Doksa	Tümevarım ile Dianoetik Anemnesis
Tam kavramlar	İdeal Önergeler	Tam bilgi/ Episteme	Noetik Anemnesis

3.2. ARİSTOTELES: İÇKİN ÖZ TEMELİNDE KAVRAM, DİL VE BİLGİ İLİŞKİSİ

Bu bölümde, Platon’la uyumlu olarak Aristoteles’in öncelikle kavram-dil ilişkisini nasıl tesis ettiği incelenecektir. Sonrasında, kavram-dil ilişkisi üzerinden kavramların epistemolojideki oynadığı rol bilgi türleriyle analiz edilerek ortaya konulacaktır.

3.2.1 Kavram-Dil ve Öz İlişkisi

Birinci bölümde özellikle Sofistlerin kavramlarla dil ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi hedef aldığı anlatılmıştı. Platon’un buna reaksiyon olarak doğalcılık ve uzlaşmacılık tartışmasında idealardan hareketle kavram-dil ve varlık ilişkisini tesis eden yeni bir yaklaşım geliştirdiğinden bahsedilmişti. Benzer şekilde Sofistlerin iddialarına karşı Aristoteles’in hocasından farklı olarak dil konusunda nasıl bir yaklaşım sergilediği de araştırılmalıdır. *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine* adlı eserinde Aristoteles, Platon gibi⁸²¹, dil tartışmalarında sözcüklerin eşyayı temsil ettiğini yahut eşyayı gösterdiğini (*signification*) kabul eder. Fakat Aristoteles, gerçek varlıkların konuşmaya her birinin dâhil edilmesinin imkânsız olduğundan hareketle, sadece sözcükler üzerinden yapılan analizlerin ve elde edilen çıkarımların dış dünyadaki gerçek varlıklara uygun olacağı düşüncesine mesafelidir. Buradan, Aristoteles’in kendisinden önceki dil teorilerinden farklı bir yaklaşım sergilediğini anlamak mümkündür. Zira sözcüklerle nesnelerin durumunu aynı saymak, hatalıdır. Çünkü sözcükler ve onları oluşturan kavramlar sınırlıdır ancak varlık sınırsızdır. Bu nedenle, aynı kavram ve sözcükler pek çok varlığı tanımlamak zorunda olduğundan, Aristoteles sözcüklerin doğal olarak eşyayla uyumlu olduğu savını kabul etmemektedir.⁸²² Nitekim *Topikler* adlı eserinde Aristoteles, sadece sözcükler üzerinden eşyanın doğasının araştırılamayacağını, akli çıkarımlarda gerçek varlığın kendisinin de hesaba katılması gerektiğini söyler. Bu nedenle kullanılan dilsel terim ve kavramların içeriklerinin ayrıştırılması gerekir ve çıkarımlarda belirginleştirilmiş olan bu terim ve kavramsal içerikle gerçek varlık ilişkisinin tesis edilmesi zorunludur.⁸²³ Hatta *Metafizik*’te Aristoteles, kavram-dil ve gerçeklik ilişkisi hakkındaki bu açıklamalarıyla paralel şekilde, sözcüklerin işaret ettiği anlamların ve

⁸²¹ Platon, *Kratylos*, 384b. Burada bilginin elde edilmesinde isimlerin önemli bir yere sahip olduğu söylenir.

⁸²² Aristoteles, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, Çev. Oğuz Özgül, Say Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 7-9.

⁸²³ Aristoteles, *Topikler*, Çev. Hamdi Ragıp Atamdemir, MEB, İstanbul, 1989, I. Kitap, 18. Başlık, ss. 34-35.

kavramların, gerçek varlıkla özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine uygun olarak incelenmesi gerektiğini de ekleyerek, kavram-dil ve varlık arasındaki ilişkinin akıl ilkeleriyle olan bağına da söz konusu eder.⁸²⁴ Şu halde Aristoteles de varlığın özü ile kavram-dil ilişkisini bütüncül olarak ele almaktadır. Peki, Aristoteles, kavramları dil ve varlıkla tutarlı bir şekilde nasıl bir araya getirir? Aristoteles'in dilden ne anladığı ve kavram-dil ilişkisini, varlıkla bütüncül olarak anlamak üzere *Önerme* kitabında yer alan mantıksal, linguistik ve ontolojik denklemlerle başlamak oldukça önemlidir:

“Sesin çıkardığı sadalar ruh hallerinin işaretleridir. Yazılmış kelimeler, sesin çıkardığı kelimelerin işaretleridir. Yazı her insanda (aynı) olmadığı gibi konuşulan kelimeler de bir değildir; her ne kadar bu deyimlerin doğrudan doğruya işaretleri oldukları ruh halleri herkeste bir ise de; tıpkı bu hallerin, hayalleri oldukları şeylerin aynı oldukları gibi.”⁸²⁵

Bu pasaj, dil ile kavram arasındaki ilişkiyi oldukça kısa ve net bir şekilde açıklar. Hatta bu pasajın, filozofun bütün eserlerinde onun anlam teorisini bütüncül ve kısa olarak ortaya koyan tek yer olduğu kabul edilmektedir.⁸²⁶ *Önerme*'de yer alan bu pasaj, dil-düşünce ve varlık ilişkisi arasında araştırdığımız bağı kurar. Zira Aristoteles, dil, düşünce ve varlık arasındaki ilişkiyi açıkladıktan hemen sonra kavramları da bu denkleme dâhil eder. Daha önce değinildiği üzere kavramlar, *ruhun etkilenimleridir*. Kavramlar, gerçek varlıktan duyum ve tecrübe verilerinin akli işlemlere tabi tutulmasıyla soyutlanır. Gerçek varlığın ruhtaki etkilenimleri olarak kavramlar, değişmez ontik öz ve bu özün kavramsallaştırılması yönünden bütün insanoğlundaki ortaklık sayesinde dil, varlık ve düşünce ilişkisini tesis eder. Bir başka ifadeyle Aristoteles'in uzlaşmacı dil anlayışı, farklı diller ve alfabelerle ifade edilen sözcüklere rağmen, ruhun etkilenimleri olmak bakımından kavram sayesinde doğru bilginin imkânını dil ve varlık ilişkisi üzerinden kurgulanır. Dil ve yazının uzlaşım ile çeşitlenmesi, Aristoteles için bir tutarsızlık değildir. Çünkü *ruhun etkilenimlerinin* işaret ettikleri varlıklar, değişmez özler olarak bütün insanlar için ontik bir dayanak oluşturmaktadır.⁸²⁷ Buradan Aristoteles'in Platon'un doğalcılığından farklı olarak uzlaşım sal dil anlayışında, varlığın özünden elde edilen tümel kavrama dayalı doğru bilginin imkânını nasıl tesis ettiğini anlamak mümkün müdür? Bir başka ifadeyle Aristoteles, uzlaşım dan neyi anlamaktadır?

⁸²⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1006b20-25.

⁸²⁵ Aristoteles, *Önerme*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB, İstanbul, 1989, s.5.

⁸²⁶ Gyekye Kwame, “Aristotle on Language and Meaning”, *International Philosophical Quarterly*, Vol. 14, Issue 1, March 1974, ss. 71-77, s. 71.

⁸²⁷ Aristotle, *De Interpretatione*, Tr. J. L. Ackrill, Ed. Jonathan Barnes *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I, 4th Printing, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1991, 16a1 – 16a18.

Açıkçası dilin en küçük anlamlı yapısı olan adları incelemekle bu sorunun cevabına ulaşılabilir. Aristoteles nesnelerin isimlendirilmesinden, zamandan ve mekândan bağımsız olarak; ilgili toplumun bireyleri tarafından uzlaşım ile verilen isimleri anlamaktadır. Yani hiçbir şey, doğası gereği (*natural*) bir ada sahip olmayacağından, adlar ancak uzlaşım ile (*convension*) eşyaya verilir. İsimleri oluşturan heceler ve sesler uzlaşım olmadan bir anlam kazanamazlar. Hatta isim olmayan sesler ile hayvanların çıkardığı sesleri bile, işaret olarak ele alındığında bunların ancak *uzlaşım ile mana* sahibi olabilir. Zira filozofa göre hayvanların sesleri, isimler olarak anlaşılamazlar. Çünkü onlar vezinli ve anlamlı söz değildir. Fakat yine de bu tür sesler manaya sahip işaretler olarak uzlaşım ile anlaşıldığında göstergeler olarak tanımlanabilir.⁸²⁸ Çünkü ses sayesinde oluşan sözcükler, eşyaya işaret edecek araçlar arasında en yetkindir.⁸²⁹ Tıpkı bunun gibi isim ve fiillerden oluşan cümleler de, beyan ve anlam taşıyan yapılar olarak, uzlaşım ile oluşurlar.⁸³⁰ Buradan Aristoteles'in uzlaşımından kastının daha çok anlamlı isimlerle başladığı ve yargı bildiren ifadeler olan cümlelerde de geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Zira filozof, adların hecelerinin bir anlama sahip olmadığını açıkça ifade etmektedir. Tam bu noktada Platon'un adları idealara işaret eden taklit semboller olarak kabul etmesiyle Aristoteles'in dil-varlık arasındaki taklit ilişkisinden farklı şeyler anladığını belirtmek gerekir. Platon dil anlayışında bir anlamda doğalcıdır çünkü ideaların taklitleri olarak kabul ettiği sözcüklerle varlık arasında bir ilişki tesis eder. Öte yandan Aristoteles, aşkın formları kabul etmediği için, sözcüklerin eşyanın doğal taklitleri ve zorunlu işaret edicileri olarak kabul edilmesine karşı çıkar.⁸³¹ Bu nedenle, Aristoteles'in uzlaşmacılık teorisiyle varlıkla bir öz ilişkisi tesis eden yeni bir yaklaşım sergilediğini söyleyebiliriz. Ayrıca Aristoteles'in uzlaşım teorisinde seslerden oluşan anlamsız sedaların değil, insanlar arasında uzlaşım ile kabul gören sembollerle anlamlı isim ve cümlelerin, vezinli sözlerin eşyayı gösterdiği anlaşılmalıdır.⁸³² Aksi takdirde, Aristoteles kendi uzlaşım anlayışına aykırı bir iddiayı kabul etmek zorunda kalırdı.

⁸²⁸ Aristoteles, *Önerme*, 2. Başlık, ss.6-7

⁸²⁹ Aristoteles, *Retorik*, Çev. Mehmet H. Doğan, 10. Baskı, YKY, İstanbul, Şubat 2012, III. Kitap, 1404a20.

⁸³⁰ Aristoteles, *Önerme*, 4. Başlık, ss. 8-9.

⁸³¹ Sister Miriam Therese Larkin, C.S. J., *Language in the Philosophy of Aristotle*, s. 23. Yazar, Aristoteles'in dil görüşünde doğrudan Sofistleri hedef aldığı yönündeki kaynakları zikrederek, bu yorumun eksik olduğunu söyler. Zira Aristoteles'in Platon'un idealar teorisini reddetmekle dil-varlık arasındaki doğalcılığa dayanan taklit yorumuna karşı çıktığını belirtir. Kanaatimizce yazarın tespiti doğrudur.

⁸³² Sister Miriam Therese Larkin, C.S. J., *Language in the Philosophy of Aristotle*, s. 23.

Konu açısından bakıldığında, kavramlar *ruhların etkilenimleri* olarak, ırkı ve yaşadığı mekânı neresi olursa olsun, “*ruhun etkilenimleri*” olmak bakımından bütün insanoğlunda ontolojik ve epistemolojik açıdan ortak olduğundan, Aristoteles’in kavramsallaştırma ve dil ilişkisini bütün insanlarda aynı özden hareketle tesis ettiğini söylemek mümkündür. Uzlaşmacılık yaklaşımıyla Aristoteles konuşma ve yazının, milletlere ve dillere göre çeşitlilik gösterebileceğini savunsa da, kavramsallaştırma ve varlık ilişkisinin evrenselliği sayesinde, uzlaşmacı dil anlayışıyla tümel kavrama dayalı doğru bilginin imkânını kendi ontolojisi ve epistemolojisi açısından yeni bir yorumla ortaya koyar. Zira kavramlar bütün insanoğlunda ortak şekilde, ruhun etkilenimleri olarak, dış gerçekliklere işaret etmektedir. Yani kavramların, kavramı oldukları asıl varlıklara işaret etmesi Aristoteles’e göre evrenseldir. Buradan Aristoteles’te kavramların ruhun etkilenimleri olarak, *Önerme* adlı eserinin giriş paragrafında da belirtildiği üzere, uzlaşmacı dil anlayışında, varlık-dil ilişkisini tesis eden bir aracı eleman olarak kurguladığı sonucuna gidilebilir. Şu halde, Aristoteles’in Platon’dan farklı olarak, kavram-öz ilişkisini uzlaşmacı dil yaklaşımıyla tutarlı bir şekilde ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

Uzlaşmacı dil anlayışıyla Aristoteles’in Platon’dan ayrıldığı noktalar arasında en temelde sözlerin yahut anlama sahip adların olduğu söylenebilir. Platon nesnelerin ad koyucu tarafından ideaların özüne uygun isimlerle adlandırılmaları gerektiğini düşünür. Ayrıca o, ideaların taklitleri olarak gördüğü adların ideal özlere işaret etmesi gerektiğini belirterek, doğruluk ve yanlışlık değerini ad koymaya kadar indirir. Bundan farklı olarak Aristoteles, adların özel bir ad koyucu tarafından verilmesi konusunda Platon’dan ayrılır. Aristoteles eşyanın, uzlaşım ile belirlenen sözcükler ve dil yapılarıyla, anlamı taşıyacak şekilde oluşturulması gerektiğini savunur. Dolayısıyla Aristoteles, adların eşyaya zorunlu olarak işaret etmesini kabul etmeyerek, doğruluk ve yanlışlık değerlerini (*truth values*⁸³³) Platon’daki gibi adlara değil, adlardan ve fiillerden oluşmuş vezinli cümlelere yahut önermelere ait kabul eder.⁸³⁴ Çünkü Aristoteles, tekil fenomenlerde aynı cins ideadan pay almakla oluşan benzerlik tezinden hareket eden Platon’un aksine,⁸³⁵ duyusala içkin özden soyutlanan imgelerdeki benzerlikleri referans

⁸³³ Aristotle, *De Interpretatione*, 16a10-16a18.

⁸³⁴ Aristoteles, *Önerme*, 5. Ve 6. Başlık, ss. 10-11. Tasdik ve inkâr, önermelerin alabileceği mantıksal doğruluk değeridir.

⁸³⁵ Platon, *Kratylos*, 397a425e.

alır. Yani varlıkla ilişki bağlamında Platon ideaları doğrudan kriter kabul ederken, Aristoteles, varlığın duyumsanarak soyutlanan imgelerini önceler. *Poetika*'da şiir sanatı başta olmak üzere resim ve diğer sanat dallarının varlığı tasvir edişlerini taklit (*nimesis*)⁸³⁶ üzerinden mümkün gören Aristoteles,⁸³⁷ dilin gerçekliği tasvir etmesini doğrudan özün kendiyile değil ondan elde edilen imgelerle aklileştirildiği için, bu imgeler sayesinde dile aktardığını söyler.⁸³⁸ Fakat Platon *Ion* diyalogunda şairleri cezbeyle ne söylediğini bilmemekle itham ederek şiirin hakikati yansıtmadığını savunur.⁸³⁹ Zira Aristoteles'e göre varlık, ancak imgeler vasıtasıyla aklileşmektedir ve akıl dış dünyayı ancak dış dünyanın özdeş taklitleri olarak imgeler yoluyla oluşturduğu kavramlar ve anlamları dille ifade eder. Nitekim *Retorik*'te Aristoteles'in konuşmada doğru mesajın aktarılması için göz önünde tutulması gereken hususları sıralarken, dilin hangi biçimde kullanıldığının tespitiyle, yapı olarak sözcüklerin doğru ya da yerli yerinde olduğunun analizini gerekli sayması,⁸⁴⁰ imgeler vasıtasıyla taklit ettiği varlığa dair hükümlerin uzlaşımsal bir dille aktarılmasının gereklilikleridir. Şu halde, “*adlardan ve fiillerden oluşan dil*”⁸⁴¹, Aristoteles'te kavram, düşünce ve varlık ilişkisini uzlaşımsal olarak kabul edilen kurallar çerçevesinde anlamlı bir şekilde ortaya koyabilir. Buradan, Aristoteles'in Platon'un doğalcılık yaklaşımında farklı olarak, nesnelerdeki özün evrensel olarak elde edilen kavramlarının uzlaşımsal olarak dile döküldüğünü savunan bir uzlaşımla farklı bir dil anlayışı ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Şu halde, özcülüğün farklı bir kurguda geliştiği Aristoteles düşüncesinde uzlaşımcı dilin kökeni, işlevi ve kavramlarla olan ilişkisi detaylı incelenmelidir.

⁸³⁶ Nimesis'e iki filozofun verdiği farklı değer, konumuzla ilginç benzerliklere sahiptir. İdealara ve duyumsanana için özlere ulaşmada taklit üzerine bina edilen şiir sanatı hakikatin kopyasının bir kopyasıyken; Aristoteles'e göre gerçeğin birincil taklididir. Detalı bilgi için bkz. Feyruze Cılız, “Platon ve Aristoteles'te Şiir Sanatı”, Özne 24. Kitap: Platon, Bahar 2016, ss. 267-278. Ayrıca bkz. Emrah Akdeniz, “Platon'un Dizgesinde Sanatın ve Şairin Dönüştürülen Konumu”, Özne 24. Kitap: Platon, Bahar 2016, ss. 279-292.

⁸³⁷ Aristoteles, *Poetika*, I. II. Ve III başlıklar ss.19-25.

⁸³⁸ Bkz. İmgelem düşünce ilişkisini önceden ele aldığımız başlıklarda varlık, imgelem ve düşünce ilişkisini açıklamıştır. Ruhta taşın kendisi değil, taşın formu vardır. Aristoteles ancak imgeleri meydana getiren duyular aracılığıyla akıl varlık ilişkisini tesis eder. Dolayısıyla dil de hakikati imgeler aracılığıyla, taklitte var edebilir.

⁸³⁹ Platon (Eflâtun), *Ion*, Çev. İhsan Bozkurt, MEB, İstanbul, 1997, 542-b. Şiir konusunda Platon ve Aristoteles karşılaştırması için bkz. Simon Brittan, *Poetry, Symbol, And Allegory, Interpreting Metaphorical Language from Plato to the Present*, ss. 5-19. Aristoteles, şiir ile katarsizi amaçlar. Platon'un şiir görüşleri için bkz. Ed. Pierre Destrée –Fritz- Gregor Herrman, *Plato and the Poets*, Brill, Leiden-Boston, 2011.

⁸⁴⁰ Aristoteles, *Retorik*, III. Kitap, 1403b10-20.

⁸⁴¹ Aristoteles, *Retorik*, III. Kitap, 1404b25-30.

3.2.1.1 Dil ve Aşamaları: Uzlaşım Dilin Özcü Yorumu

Aristoteles *Hayvanların Tarihi* adlı eserinde farklı tür hayvanları incelerken dilin kökenini de ses bahsi üzerinden ele alır. Burada filozof, nefes ve havayla üretilen gürültüyle anlamlı sesi (*diyalektos*) birbirinden ayırmaktadır. Filozofa göre gerekli organlar yoluyla dilden ses çıkaran varlıklar arasında sadece insanoğlu anlamlı sesi dilini ve ağzını kullanarak sesli ve sessiz şekilde kurgulayabilmekte, anlamlı seslere dönüştürebilmektedir. Dil, ağız, dudak gibi organlarını bağımsız kullanamayan hayvanlar, insanoğluna has şekilde ses çıkarma ve dil kullanma kabiliyetine sahip değildir.⁸⁴² Filozofa göre bazı böcekler ve arılar çeşitli sesler çıkarsa da, bu insanoğlunun ses çıkarma yetisinden ve sürecinden farklıdır.⁸⁴³ İnsanoğlu dışındaki varlıkların çıkardığı sesler konuşma sesleri değildir, bilakis sıradan seslerdir. Hayvanlar arasında kuşlar ses çıkarma açısından insanoğluna en yakın varlık gibi görünse de, insanın dili kullanma yetisi onlardan farklıdır.⁸⁴⁴ Yani filozofun kavramsal düşünceye dayalı ses çıkarma yetisini sadece insanlara özgü kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁸⁴⁵ Şu halde Aristoteles her sesin değil, sadece anlamlı (*phone semantike*) konuşulan seslerin “ruhun etkilenimlerinin” (*affections of soul*) sembolleri olduğunu (*to en te phone*), yazılan işaretlerin de konuşulan seslerin karşılıkları olduğunu belirtir.⁸⁴⁶ Buradan Aristoteles’in Platon’dan farklı bir dil anlayışına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira dil ve varlık arasındaki gerçeklik ilişkisi artık doğal dil anlayışı üzerinden değil, uzlaşım dil (*conventional*) bir teoride şekillenmektedir.⁸⁴⁷

Aristoteles *Ruh Üzerine* adlı eserinde, ruhun yetilerini incelerken duyu ve algı bahsinde işitme ve ses konusuna da yer verir. Sesi bilfiil ses ve güç halinde ses olmak üzere ikiye ayıran filozof, nesnelerin sesi yayma gücünü bilfiil ses olarak kabul etmekte; tunç gibi genel olarak sert ve kaygan cisimlerin durumunu buna örnek göstermektedir. Yani filozof burada bilfiil sese sahip olmayı sesi yayabilme gücü olarak kabul etmektedir.⁸⁴⁸ Burada fiziksel olarak sesin üretici nedeni çarpma olarak işaret edilmekte,

⁸⁴² Aristoteles, *History of Animals*, Tr. A. W. Thompson, Ed. Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, Princeton, N.J, 1991, Book IV, 9, 535a29-535 b2.

⁸⁴³ Aristoteles, *History of Animals*, Book IV, 9, 535b3-535 b13.

⁸⁴⁴ Aristoteles, *History of Animals*, IV, 9, 536b-9-536b21.

⁸⁴⁵ Aristoteles, *Nikamakhos’a Etik*, 11098a-5.

⁸⁴⁶ Gyekye Kwame, “Aristotle on Language and Meaning”, s. 71.

⁸⁴⁷ Sister Miriam Therese Larkin, C.S. J., *Language in the Philosophy of Aristotle*, Mouton The Hague, Paris, 1971, s. 10.

⁸⁴⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, II, 8, 419b-15.

sesin ortaya çıkması sebep sonuç ilişkisi içinde incelenmektedir. Bir başka ifadeyle, buradaki açıklama katı cisimlerin birbirine çarpması sonucu çarpışmanın etkisiyle havayı titretmeleri olarak kabul edilmektedir.⁸⁴⁹ Fakat Aristoteles, canlı organizmadan çıkmak yönünden insan sesini yani telaffuza dayalı sesi diğer seslerden ayırmaktadır. Filozofa göre telaffuz edilen ses, hayvanın kendisinin çıkardığı bilfiil sestir. Fakat daha önemlisi, filozofa göre telaffuz edilen sesle düşüncenin birleşmesi sadece insana özgüdür.⁸⁵⁰

Aristoteles telaffuz edilen sesi akciğer, gırtlak, dil, ağız gibi organlar vesilesiyle oluştuğunu fakat sesin asıl var olma sebebinin ruh olduğunu belirtir. Şu halde Aristoteles'e göre, öksürmek gibi arızî ve kasıtsız olarak çıkarılan gürültülü ses değil, canlı organizmanın telaffuzuyla kavramsal bir tasarımı barındıran ifadeler anlamlı seslerdir. Aristoteles, sesle kavramsal düşüncenin kurallı cümlelere dönüşmesiyle anlamlı cümlelerin oluştuğunu belirtir.⁸⁵¹ Dolayısıyla filozofun kavram-dil ilişkisini de sadece insanoğlunun kullandığı dile indirgediği sonucuna ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Buradan Aristoteles'in insan sesinden, anlamlı ve vezinli cümlelerin gerekli organlarla iletişimde bulunmak için ortaya çıkan ruhun bir edimi olduğu anlaşılmaktadır. Görüldüğü üzere Aristoteles'te ses, tasarım yani kavramsal içerikle söylenen ve anlam taşıyan bir ruh etkinliğidir.⁸⁵² Nitekim Aristoteles insanoğlunun, ahlaki ve felsefî değerlere dayalı bir yaşama ulaşmak da dâhil hayatın her alanında, insanlarla birlikte yaşayabilmek için düşüncelerini dili kullanarak başkalarına aktarması gerektiğini söyleyerek, dilin insanoğlu için vazgeçilmez bir araç olduğunu kabul eder.⁸⁵³ Buradan hareketle Hermogenes'in Heraklitosçu evren anlayışı üzerine şekillenen ve Sofistlerin bir adım daha öteye geçerek bireysel dile kadar indirgedikleri uzlaşım dil ile Aristoteles'in uzlaşım dil yaklaşımı arasında da oldukça önemli farklılıklar olduğunu söylemek mümkündür. Aristoteles'in savunduğu uzlaşım dil ile, Sofistlerin ve Heraklitosçu geleneğin aksine, doğru bilginin imkânını evrensel olarak tesis etmek amacının bu farklardan en önemlisi olduğunu söyleyebiliriz. Zira öz, Aristoteles'e göre değişmeden mevcuttur. Nitekim sadece anlamlı seslerin zihindeki kavramları vezinli ölçülerle ifadelere dökmesi, seslerin değişmeyen bir öze işaret etmesi de Aristoteles ile

⁸⁴⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, II, 8, 419b15-25.

⁸⁵⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, II, 8, 420b-20.

⁸⁵¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, II, 8, 420b25-421a.

⁸⁵² Aristoteles, *Poetika*, Çev. Hasan İlhan, Alter Yay., Ankara, 2010, 6. Bölüm, ss.30-31

⁸⁵³ Aristotle, *Nichomachean Ethics*, ch. 9, 1170b9-15.

diğer uzlaşmacı yaklaşımlar arasındaki temel farklardan biridir. Şu halde Aristoteles'in uzlaşımsal dil anlayışında, değişmeden var olan öz hala mevcuttur ve fakat ona işaret eden isimler, fiiller ve cümleler bu özü yok saymadan, toplumsal uzlaşımla ifade edilirler.

Aristoteles'e göre sesin bir ürünü olan konuşma kavramların işaretleridir. Yazı ise çıkarılan seslerin ve zihindeki kavramların sembolleridir.⁸⁵⁴ Diğer bir ifadeyle filozofa göre kavram, konuşma ve yazı arasında bir bağlantı mevcuttur. Düşünceler, sözlü olarak dile ifade edilirler, sözlü dil ise yazı sayesinde kalıcı bir şekle kavuşur. Filozofun kurgulamış olduğu bu denklem düşünce-dil ve yazı arasındaki ilişkiyi en net şekilde ifade ettiği yerlerden birisi olarak kabul edilebilir. *Ruh Üzerine* adlı eserde Aristoteles'in belirttiği üzere, ruhun etkilenimleri olan kavramlar, ruhun yetisi olan telaffuza dayalı konuşmayla iç içedir.⁸⁵⁵ Şu halde, kavramlarla dil ve yazı arasında filozofun planlı, tasarımı ve vezinli konuşma üzerine kurguladığı bir öz birlikteliği söz konusudur.

Aristoteles, nesnelerin toplumsal uzlaşıyla adlandırıldığını savunur.⁸⁵⁶ Platon'un idealarından farklı olarak kurguladığı duyusala içkin özler, akıl (*intellectual*) sayesinde uzlaşımsal isimlerin elde edilmesini mümkün kılar. Nitekim dil, seslerle eşyanın özünü değil, eşya hakkında insanların düşüncesini ortaya koyar.⁸⁵⁷ Filozofa göre zihinde eşyanın kendisi değil, imajlarından elde edilen kavramları olduğundan, seslerin eşyayı taklit yoluyla işaret ettiği ortadadır. Hatta o, söz sanatlarını incelediği *Poetika* adlı eserinde, tragedya, komedy ve şiir gibi sanatların varlığı taklitle anlattığını belirtir.⁸⁵⁸ Bu nedenle insana düşen, eşyayı temsil etmesi için mümkün olduğunca sesleri uygun taklitler olan kavramlarla uzlaşımsal olarak kullanmaktır.⁸⁵⁹ Zira insanların ilk bilgilerini de taklitle elde ettiğini söyleyen filozof, dilin taklitle nesneleri tarif etmesini de adeta bundan duyulan hazzla bağlamaktadır.⁸⁶⁰ Şu halde dil, filozofa göre sözcüklerin vezne sokulmuş bir düzeninden oluşur.⁸⁶¹ İnsanlar dille, sözcükler aracılığıyla

⁸⁵⁴ Aristoteles, *Önerme*, 1, s. 5.

⁸⁵⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, II, 8, 419b-15.

⁸⁵⁶ Aristotle, *De Interpretatione*, 434e-435a.

⁸⁵⁷ Aristoteles, *Retorik*, 1404a vd.

⁸⁵⁸ Aristoteles, *Poetika*, s. 19. Bu sanatlar kendi içinde taklit araçları, taklit edilen nesneler ve taklit tarzı açısından birbirinden ayrılabilir da, genel olarak nesnelerin taklidiyle dili ve sanatı kurgularlar.

⁸⁵⁹ Aristoteles, *Poetika*, 1447abc.

⁸⁶⁰ Aristoteles, *Poetika*, s.24.

⁸⁶¹ Aristoteles, *Poetika*, s. 31.

düşüncelerini anlatırlar.⁸⁶² Şu halde düşünceler, sözler olmadan ortaya çıkamazlar.⁸⁶³ Peki, Aristoteles dili kaç aşamada ve nasıl incelemektedir?

Aristoteles'in dili üç aşamada incelediği söylenebilir. Bunlardan ilki dilin gramerci tarafından ele alınmasıdır. İkincisi, dilin söz ve sahne sanatları açısından incelenmesidir. Söz sanatları, dilsel anlatım içinde konuşma biçimlerini, cümle çeşitlerini, kipleri vs. inceler. Emir, arzu, öykü soru ve yanıt gibi konuları kendine has biçimde ele alır.⁸⁶⁴ Son olarak mantık ve felsefenin dili kendine has biçimde ele alıp kullanmasıdır. Kanaatimizce sanatsal dil ile mantıksal dilin anlaşılabilmesi için öncelikle dilin gramerci tarafından nasıl ele alınıp incelendiğini anlamak gereklidir.

Her şeyden önce Aristoteles bir dilcinin incelediği gibi dili derinlemesine incelemeyi. Fakat *Poetika*, *Kategoryalar*, *Önerme* ve *Retorik* adlı eserlerinde filozof dilin bir dilci tarafından nasıl incelendiğine yer verir. Aristoteles dilin *harf*, *hece*, *bağlaç*, *tanım edatı*, *isim*, *fiil*, *hal* ve *cümle* olarak dil bilgisi içinde (metrik araştırmalar) incelendiğini söyler.⁸⁶⁵ Filozofa göre harf, daha başka seslere ayrılamayan en küçük sestir. Hece, bitişik ve anlamsız bir sestir. Bağlaç ise bileşik, anlamsız olan bir ses bütünüdür. Tanım edatı da bileşik, anlamsız bir ses bütünüdür.⁸⁶⁶ Dolayısıyla bu öğelerin kavramlarla olan bağı, ancak tam kavramların yani isim ve fiillerin oluşturduğu yapıların genelinden hareketle anlaşılabilir. Bu nedenle biz doğrudan isim ve fiil ile araştırmamıza devam ederek, mantıksal dilin alt yapısının bir dilci tarafından nasıl oluşturulduğunu ortaya koymaya çalışalım. Aristoteles, *Poetika*'da ismi şöyle tanımlar:

“İsim, birleşik ve anlamlı ve zaman yönünden belirlenmemiş olan bir ses bütünüdür. Bu bütünden hiçbir parçanın kendi başına bir anlamı yoktur. Çünkü bileşik isimlerde, onların parçalarını kendi başlarına anlamlı olarak kullanmayız, örneğin Theodoros (tanrı armağanı) bileşik isminde dorun'un yalnız kullanımında hiçbir (tek başına, bağımsız) anlamı olmadığı gibi.”⁸⁶⁷

Filozof *Poetika*'da bir dilcinin analiz ettiği gibi ismi zamanla ilgisi olmayan bir ses bütünü olarak tanımlar. Buna göre uyulaşım ile kullanılan isimlerin parçaları olan heceler ve harfler tek başlarına anlam ifade etmezler. Hatta bileşik isimler de tek başlarına filozofa göre anlamsızdır. Nitekim onun *Poetika*'daki bu açıklamaları *Önerme* adlı eserlerdeki açıklamalarıyla da örtüşmektedir: “*isim, zamanla ilgisi olmayan ve*

⁸⁶² Aristoteles, *Poetika*, ss. 33-34.

⁸⁶³ Aristoteles, *Poetika*, s. 65. filozof söz ve sahne sanatlarının düşünceyi açıklama konusunda kısmen dille anlatılacak mesajı ortaya koyduğunu söylese de, dil kadar etkili olmayacağına işaret eder.

⁸⁶⁴ Aristoteles, *Poetika*, s. 65.

⁸⁶⁵ Aristoteles, *Poetika*, s. 68. Bu öğelerin detaylı açıklamaları için 20. Bölümden başlayarak detaylı analiz için müracat edilebilir.

⁸⁶⁶ Aristoteles, *Poetika*, ss. 67-69.

⁸⁶⁷ Aristoteles, *Poetika*, s. 68.

uyulaşımila bir mana kazanan, hiçbir bölümünün ayrı ayrı alındığında hiçbir manası olmayan bir sestir. Korsan gemisi, bütüncül isim olarak, parçaları anlama sahiptir, fakat korsan ve gemi birleştğinde yeni bir anlama sahip olur.”⁸⁶⁸ Öte yandan *Kategoriler* adlı eserinde Aristoteles, isimleri incelerken öncelikle, homonim, sinonim ve paronim olarak üçe ayırır. Buna göre homonim; farklı nesnelerin aynı adla ifade edilmeleridir. Hem isim birliği, hem de anlam özdeşliği olanlar sinonimdir. Hal yönünden bir başkasından farklı olmakla beraber, onun ismine göre adlandırılan nesnelere de Aristoteles paronimler (gramerden gramerci cesaretten cesaretli gibi) olarak niteler.⁸⁶⁹ Kanaatimizce Proclus’un daha önce işaret edilen pasajlarında yer alan dilin uzlaşmacı ve doğal olarak nesneleri işaret ettiği yönünde ortaya konulan kanıtlarla Aristoteles’in *Kategoriler*’in başında adlar için yaptığı bu ayrım birbiriyle örtüşmektedir. Nitekim cümlelerin en anlamlı parçası olan ve uzlaşımila verilen isimler sınırlıdır, fakat insanlar bu sınırlı araçlarla sayısız nesneler çoğunluğunu ifade etmektedirler. Şu halde kavramlar, dilde isim ve fiillerle en temelde etkileşim içindedir.

Aristoteles isim gibi fiili de detaylı olarak incelemektedir. *Poetika*’da fiili o; “Fiil, bileşik, anlamlı ve zaman belirlenmesine sahip olan bir ses bütünüdür. Bunun da hiçbir parçası isimde olduğu gibi, kendi başına anlamlı değildir. Çünkü insan yahut beyaz hiçbir “hangi zaman”! bildirmez, buna karşılık “o geliyor” ya da “o gitti” “o gidecek”, şimdiyi, geçmişini ve geleceğini bildirir”⁸⁷⁰ şeklinde tanımlamaktadır. Yani fiil, filozofa göre kendi öz anlamına isimden farklı olarak zamanı ekler. Fakat fiilin bölümlerinden hiçbirisi yine tek başına bir anlam ifade etmemektedir. Ayrıca filozof fiilin her zaman başka bir şey hakkında söylenen bir şeyi gösterdiğini belirtir.⁸⁷¹ Nitekim Aristoteles hem isim hem de fiilin birbirleriyle birleştirilmediklerinde salt kavramlar halinde (insan ve ak gibi) kaldıklarını söyler.⁸⁷² Bir başka ifadeyle isimler ve fiiller tek başlarına bir konu hakkında tasdik edilmemiştir. Bu nedenle dilin parçaları olarak yalın halde incelenmelidir.⁸⁷³ Bu nedenle filozof isim ve fiillerden yahut isim fiillerden oluşan bütüncül cümleler oluşturulmasını gerekli görür.

⁸⁶⁸ Aristoteles, *Önerme*, s. 6.

⁸⁶⁹ Aristoteles, *Kategoriyalar*, s. 3.

⁸⁷⁰ Aristoteles, *Poetika*, s. 69.

⁸⁷¹ Aristoteles, *Önerme*, s.7.

⁸⁷² Aristoteles, *Önerme*, s. 5.

⁸⁷³ Aristoteles, *Kategoriyalar*, ss. 4-5.

Aristoteles *Poetika*'da “cümle, bileşik ve anlamlı bir ses bütünü olup, bunun bazı parçaları da kendi başlarına da anlamlı olabilirler. Her cümle fiil ve isimlerden meydana gelmiş değildir. Fiil olmadan da bir cümle kurulabilir, insanın tanımında olduğu gibi. (y.n. insan düşünen hayvan) Ama bununla birlikte cümle daima anlamlı bir öğeyi içine almalıdır. Örneğin giderken, kleon, kleonun oğlu gibi”⁸⁷⁴ şeklinde tanımlar. Ayrıca o cümleyi *Önerme* adlı eserde (*söz/logos*) ayrı ayrı alınan her bir bölümünün bir tasdik ve ya inkâr olarak değil, bir beyan olarak bir anlamı olan uylaşımlı ses olarak kabul eder.⁸⁷⁵ İsim-fiil ve isimle fiilden oluşan cümlelerin bir birlik oluşturduğunu belirten filozof, cümlelerin genel olarak insanın tanımında olduğu gibi (insan düşünen hayvandır) tek bir şeyi ya da birçok farklı şeylerin bir şeyle olan bağlılığını (bütün *İliada* bir cümleden ibarettir) göstermektedir.⁸⁷⁶ Buradan filozofun mantıksal dili oluşturan önermelerin doğruluk ve yanlışlık değerinin isim ve fiillerden elde edilen cümlelere verdiğini anlamak mümkündür. Zira Platon'un aksine Aristoteles ruhtaki kavramların doğru ve yanlış değeri alamayacağını açıkça ortaya koymaktadır.⁸⁷⁷ Adlandırma da uzlaşımla yapıldığı için doğruluk ve yanlışlıktan çok kullanılan/kabul edilen ve kullanılmayan/kabul edilmeyen şeklinde tasnif edilmektedir. Hatta kavramların doğru ve yanlış olarak nitelenemeyeceğini filozof *Önerme*'nin başında “teke-geyik, anlamlı bir kelimedir fakat “vardır” ve “yoktur” ifadeleri ona eklenmediği için ne doğru ne de yanlıştır”⁸⁷⁸ şeklinde belirtir. Fakat cümleler de uylaşımla anlam kazanmalarına rağmen, iddia ve yargı içeren (*deklarativ*) cümleler doğru ve yanlış değeri alan bütüncül yapılardır. Yani Aristoteles, dua, istek, ünlem gibi bir iddia ve yargı içermeyen cümleleri birbirinden ayırmakta ve sadece iddia bildiren cümlelerin doğru ve yanlış olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir.⁸⁷⁹ Kavramların terim, cümle ve önerme üzerinden değerlendirilmesiyle aslında Aristoteles'in felsefi ve mantıksal dil aşamasına geçilmiştir. Bu nedende terim ve önermelerden başlayarak filozofun mantıksal dili nasıl inşa ettiği incelenmelidir.

Görüldüğü üzere Aristoteles'in dil anlayışı dilin, gramer, söz sanatları ve mantıksal aşama olarak farklı bir şekilde incelenmesiyle anlaşılabilir. Her ne kadar

⁸⁷⁴ Aristoteles, *Poetika*, s. 69.

⁸⁷⁵ Aristoteles, *Önerme*, ss. 8-9.

⁸⁷⁶ Aristoteles, *Poetika*, s. 69.

⁸⁷⁷ Aristoteles, *Önerme*, s. 1.

⁸⁷⁸ Aristoteles, *Önerme*, ss.5-6.

⁸⁷⁹ Aristoteles, *Önerme*, s. 5.

filozof bir gramerci olarak dili detaylı incelemese de, *Poetika* ve *Organon* adlı eserlerine bir giriş babında yer yer bu konuyu ele almaktadır. Biz burada dilin söz sanatları tarafından incelenmesine sadece işaret etmekle yetindik. Bir sonraki başlıkta da dilin mantıksal ve felsefi düzeydeki ele alınışını inceleyeceğiz. Aristoteles Platon'dan farklı olarak dilin uzlaşım ile ortaya çıkan bir alet olduğunu kabul eder. Doğruluk ve yanlışlığı, isim ve fiillerin yalın hallerine değil, iddia ve yargı içeren bütüncül cümlelere ait olduğunu söyler. Eşyaya içkin özün, uzlaşım dilde hakikati temsil açısından bütün insanlarda ortak bir zemini akıl sayesinde oluşturduğunu söylemek mümkündür. Hatta filozof Proclus'un işaret ettiğimiz fragmanlarına uygun olarak farklı eserlerinde isimleri buna uygun olarak gruplar.

Aristoteles Platon gibi, dilin söz sanatları açısından incelenecek bir boyutu olduğuna işaret eder. Bunu *Poetika* ve *Retorik* gibi eserlerinde detaylı olarak analiz eder. Sonuç olarak, Aristoteles'in uzlaşım dil anlayışında kavram, dil, düşünce ve varlık arasında bir özdeşlikten hareketle yeni bir yaklaşım sergilediğini söylemek mümkündür. Dilin kökenine dair tartışmalar hatırlandığında, dilin doğuştan bütün insanlara verilen bir yeti olarak geldiğini iddia eden dil teorisyenleriyle, dilin bir toplumsal uyulaşım ile teşekkül ettiğini iddia eden gelenek arasında filozofun tarafının anlaşılması gerekmektedir. Aristoteles'in Platon eleştirisinde doğuştan gelen hiçbir şeyin olmadığını ancak sadece insanın yetilerinin geldiğini iddia ettiği hatırlandığında, dilin kökenine dair tartışmada da onun tarafının neresi olacağı sorusu tutarlı bir şekilde cevaplanabilir. Filozofun bu konuyu birkaç cümleyle net bir şekilde ortaya koyduğunu belirtmeliyiz. *Önerme* adlı eserinde o, ruhtaki etkilenebilirliklerin dış dünyadaki ilk işaretleri olan seslerin bütün insanlar için aynı olmadığını, tıpkı bu gibi yazının ve yazı sembollerinin de farklılık gösterebileceğini söylemektedir.⁸⁸⁰ Doğuştancı (*innate*) ve uzlaşmacı teoriler (*conventional*) açısından bakıldığında, seslerin (*sounds*), dilin (*language*) ve yazının farklılık gösterebileceğinin kabulü, Aristoteles'in uzlaşmacı bir dil anlayışından yana olduğunu gösterir. Lakin filozofun doğru bilginin imkânı için kaçınılmaz olan tümel düşünce birlikteliğini inşa etmek için, aşırı uzlaşmacı yani göreceli dil teorisyenlerinden farklı olarak, her ne kadar konuşma ve yazma farklı olsa

⁸⁸⁰ Aristoteles, *Önerme*, 1. Aristotle, *De Interpretatione*, 16a4-16a9.

da, *ruhtaki etkilenimleri*⁸⁸¹ dilin bütün insanlık açısından ortak temeli olarak kurgulamasını kabul ederek, kendine has bir yöntem benimsediği görülmektedir.

Ruhtaki dış dünyanın bıraktığı etkiler, aynı zamanda dış dünyada reel olarak kurgulanan hakikat ile de özdeş kabul edilmekte ve bütün insanlık için düşüncenin varlık temeli, sabit ve değişmez bir şekilde kurgulanmaktadır. Bu nedenle, ruhtaki bu etkilenimler, –gerçek varlıkların- benzerliklerinden, yani herkes için objektif ve tek bir dış dünyadaki benzer öğeler grubundan kaynaklanır. Bir diğer ifadeyle, düşünceler ve kavramlar, ortak ve tek bir objektif dış dünyaya ikame edilir; ancak bu etkilenimler, dile ve yazıya dönüşünce farklılaşabilir. Burada Aristoteles salt doğuştancı ve salt uzlaşmacı dil yaklaşımlarından birini benimsemezken, konuşma ve yazıda çoğulcu bir yaklaşımı tercih eder. Lakin ontolojik temel ve kavramsallaştırmada objektif bir tümel düşüncüyü kurgulamak adına, Platon gibi, özden yükselen bir karakteristik sergiler. Bir başka ifadeyle, dili ortaya çıkaran organlar biyolojik olarak bütün insanlarda var olması, insan zihninin kavramlarının dış dünyadan hareketle ve ona uygun şekillenmesi, toplumlar arasında farklı diller ve yazı çeşitleri görünse de, dil-düşünce ve varlık birlikteliği ve özdeşliği açısından bir bütünlük teşkil etmektedir. Dolayısıyla filozof, dil-düşünce ve varlık arasında tesis ettiği özdeşlik yahut müteakabiliyet üzerinden, dilin ve düşüncenin sınırlarını tanımlama çabasındadır. Zira anlamlılık açısından, konuşulanlar ve konuşmaya konu olan kavramlar, işaret ettikleri gerçeklikler üzerinden değerlendirildiğinde, anlamlı konuşmak da buna uygun şekilde kendini açıklamaktadır.

3.2.1.2 Kavram-Dil İlişkisi Bağlamında Mantıksal Düşüncenin İnşası

Aristoteles’in kavram, dil ve varlık ilişkisi üzerine ortaya koyulan görüşlerinden sonra onun mantıksal dili nasıl inşa ettiği de analiz edilmelidir.⁸⁸² Platon’dan farklı olarak, filozofun mantığı *Kategoriler*, *Önerme*, *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler* ve *Topikler* adlı eserlerinde inşa ettiği ortadadır. Tezin konusu ve kapsamı açısından, kavram-dil ilişkisinin terim ve önerme üzerinden nasıl mantıksal konularla filozofun uzlaşımsal dil anlayışıyla tutarlık olarak inşa edildiği ele alınacaktır. Bunun dışında,

⁸⁸¹ Aristoteles, *Önerme*, 1, *De Interpretatione*, 16a3-4.

⁸⁸² Çiçekdağı’ya göre Aristoteles “mantıksal” terimi olarak *ek ton keimenon* (εκ των κειμένων, öncüllerden çıkan) ya da analutikos (αναλυτικός, analitik) kavramlarını kullanmıştır. Fakat filozof logikos (λογικός) yani “mantıksal” kavramını çoğunlukla “diyalektik” (olasılıklı) anlamına gelecek şekilde kullanmıştır. Bkz. Caner Çiçekdağı, “Aristoteles’te Mantık Kavramı ve Temel Akıl Yürütme Çeşitleri”, *MSKU Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 3, Sayı SI, Nisan-2016, ss. 55-63, s.56.

önerme türleri, kıyas çeşitleri, döndürme, bölme gibi konuları detaylı olarak incelemek bu tezin kapsamı dışındadır.

Dilin gramer ve söz sanatları açısından incelenmesinden sonra, Aristoteles'in kavram-dil ve varlık ilişkisi üzerinden mantıksal dili nasıl kurguladığına geçilebilir. *Kategoriler* kitabının başında Aristoteles *homonim*, *sinonim* ve *paronim* isimler ayrımını yaptıktan sonra,⁸⁸³ isimleri tek tek olmaları yahut bir dizide bağlantılı olmalarına göre ayırmaktadır. Buna göre, tek başlarına ve diğer kelimelerle bağlantısı olmayanlar, kelimeler; öznesi ve fiili olan ve bir yargı bildiren cümleler de önermelerdir. Bir başka ifadeyle isim ve fiiller, kopula bağlacıyla birbirine iddia bildiren yapılar olarak bağlanmıştır.⁸⁸⁴ Çünkü öncelikle adlar, zihinde imlemeler yaparak varlığa işaret ederler, adların bu özellikleri sayesinde önermeler mümkün olurlar. Aksi takdirde adlar boş sesler olarak anlaşılacaktır.⁸⁸⁵ Artık kavramlar, ruhun etkilenimleri olarak mantık dilinde isim ve fiil değil, konu ve yüklem olarak ele alınmaktadır. Ayrıca kavramlar, dildeki sözcüklerden öte, mantıkta terimler veya lafızlar olarak analiz edilmektedir. Filozof terimi yüklem kendisi hakkında tasdik edildiği konu olarak tanımlamaktadır.⁸⁸⁶ Ayrıca konu ve yüklem ilişkisi içinde bir iddia bildirmeyen terimler (isim ve fiiller), doğru ve yanlış olarak nitelenemez.⁸⁸⁷ Çünkü filozofa göre yüklem kendisi hakkında tasdik edildiği konuya terim denir.⁸⁸⁸

Aristoteles önerme cümlesini ünlem, istek, dua, soru, emir gibi diğer cümle çeşitlerinden ayırır. İddia ve yargı bildiren (*deklarativ*) cümleler, tasdik veya inkârı barındıran önermelerdir.⁸⁸⁹ Önerme kabul edilmeyen cümlelerin incelenmesini Aristoteles, *Retorik* ve *Şiir* sanatına bırakmaktadır.⁸⁹⁰ Şu halde Aristoteles, dilin üçüncü aşamasında cümle çeşitlerinden sadece deklarativ olanlarıyla ilgilenir. Nitekim her önermede en az bir konu bir de yüklem bulunur. Yargı bildiren önermenin elde edilebilmesi için, kavramların doğru vezinlerden oluşturulmuş öğelerle cümleleşmesi

⁸⁸³ Aristoteles, *Kategoriyalar*, s. 1.

⁸⁸⁴ Caner Çiçekdağı, "Kopula Üzerine", *Kaygı*, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, Sayı 26, Bahar 2016, ss.131-141, s. 132-135. Kopula bağlacı olumlu önermelerde *dır-dir*, olumsuz önermelerde *değildir* olarak yer alır. Fakat önermede bu bağlaç doğrudan Aristoteles'in varlık görüşünden hareketle "vardır-yoktur" şeklinde varlık olmaklık (to be) bağına işaret eder. Buradan kavram-varlık ve önerme arasında doğrudan kopula ile kurulan bir bağın olduğunu söylemek mümkündür.

⁸⁸⁵ Caner Çiçekdağı, "Kopula Üzerine", s.138.

⁸⁸⁶ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 5.

⁸⁸⁷ Aristoteles, *De Interpretation*, 16a4-16a9.

⁸⁸⁸ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 5.

⁸⁸⁹ Aristoteles, *Önerme*, s. 9.

⁸⁹⁰ Aristoteles, *Önerme*, IV. Başlık, Aristotle, *De Interpretation*, 17a1-17a7.

gerekir. Filozofun belirttiği gibi “*insan, ak, yürüyen, iki ayaklı*” gibi tam bir dizge oluşturmayan yapılar önerme olarak kabul edilemez. Yalın bir önerme, filozofa göre bir şey hakkında bir şeyi tasdik etmekte veya bir şey hakkında bir şey inkâr etmektedir. Tasdik, filozofa göre bir şeyin başka bir şey ile bağlanmasının beyanıdır. İnkâr ise, bir şeyin başka bir şeyden ayrılışının beyanıdır. Fiil olmadan ne tasdik ne de inkâr mümkündür.⁸⁹¹ Beyan bildiren cümleler “...*dir*”⁸⁹² veya “...*değildir*”⁸⁹³ bağlaçlarının fiile birleşmesiyle elde edilir. Diğer bütün önermeler, bu yalın önermeden hareketle türetilmektedir. Zira yalın önerme filozofa göre zaman ayırımlarına göre bir konuda bir yüklem varlık veya yokluğunu ifade eden bir sestir.⁸⁹⁴ Söz gelimi Ahmet, Mustafa, koşmak, gelmek gibi isimler ve fiiller, doğru bir şekilde birbirleriyle bağlanmamış, bir konu hakkında bir yargı ifade etmemiş haldedirler. Oysa *Ahmet koşuyor, Mustafa geldi* gibi cümlelere dönüşen ve yargı bildirenler artık tekil halde değildirler.⁸⁹⁵ Bir diğer ifadeyle, Aristoteles’e göre isimler ve fiiller, bir bütünlük içinde kategorik bir yapı kazanmadan, zaman ve mekânla bir bağ kurmadan yargılara dönüşmemektedir.⁸⁹⁶

“İlkin ismin ve fiilin, sonra inkâr ve tasdik, önerme ve sözünün ne olduğunu ortaya koymak gerekir. Sesin çıkardığı sedalar ruh hallerinin işaretleridir. Yazılmış kelimeler, sesin çıkardığı kelimelerin işaretleridir. Yazı her insanda olmadığı gibi, konuşulan kelimeler de bir değildir; her ne kadar bu deyimlerin doğrudan doğruya işaretleri oldukları ruh halleri herkeste bir ise de; tıpkı bu hallerin, hayalleri oldukları şeylerin aynı oldukları gibi. Bu konu Ruh Üzerine adlı kitabımızda incelendi. Çünkü bu ayrı bir bilim kolunu ilgilendirir. Ruhta kâh doğru ve yanlış ile ilgili olmayan kavramlar, kâh gerekli olarak doğru veya yanlış olan kavramlar bulunduğu gibi, söz için de bu böyledir. Çünkü doğru ve yanlış, birleştirme ve ayırmada olur.”⁸⁹⁷

Filozofun açıkça ifade ettiği üzere isimler ve fiiller; yani kendilerine hiçbir şey eklenmemiş yalın halleri, *İnsan* ve *ak* örneğinde olduğu gibi salt kavramlara benzemektedir. İsim ve fiiller, kavramlar olarak ele alındıklarında henüz ne doğru ne de yanlış şeklinde bir doğruluk değeri almamışlardır. Aristoteles’e göre bu bütüncül yapının adı isim ya da fiil değil önerme (cümle) olacaktır ve parçalarına ayırdığımızda isim ve fiil gibi alt bölümlere ayrılacaktır.⁸⁹⁸ En önemlisi, önermeler bir yönüyle bir iddiayı yahut hükmü barındıran isim veya fiillerden oluşan yapılara dönüşecektir. Önerme, doğru ve yanlış değeri alabilen hüküm cümleleri olarak tasdik (*affirmation*) ve inkârın (*negation*) konusudur. Filozofa göre yargı bildiren her önerme yapısında fiil ya

⁸⁹¹ Aristoteles, *Topikler*, s. 22

⁸⁹² Aristoteles, *Topikler*, s. 23.

⁸⁹³ Aristoteles, *Topikler*, s. 32.

⁸⁹⁴ Aristoteles, *Önerme*, s. 10.

⁸⁹⁵ Aristoteles, *Kategoriyalar*, ss. 3-4.

⁸⁹⁶ Aristoteles, *De Interpretation*, 16a19-16a26.

⁸⁹⁷ Aristoteles, *Önerme*, 1 veya Aristotle, *De Interpretation*, 16a416a9.

⁸⁹⁸ Aristoteles, *Önerme*, II. Başlık, Aristotle, *De Interpretation*, 16a26-16b28.

da hal bildiren fiil içermelidir.⁸⁹⁹ Önermeler yalın ve bileşik olabileceği gibi, önermenin konusu da ifadelerin dizilişlerine göre çok kelimeyle anlatılan tek bir şey yahut birden fazla şey yani konu hakkında olabilecektir. Aristoteles'in kendi örneği takip edilirse, *teke-geyik*'in isim olarak bir anlamı vardır ve bir canlı hayvan sınıfına işaret etmektedir. Öte yandan mutlak olarak veya zamanla ilgili olarak “*vardır*” veya “*yoktur*” eklenmedikçe o henüz ne doğru ne de yanlıştır. Bir başka ifadeyle, teke-geyik beyazdır, teke-geyik karşımızda yürüyendir şeklinde bir önermeye dönüşmediğinden, ifadelerin dış dünyadaki karşılıklarıyla ifadelerde atfedilen hükümsel değerlerin örtüşüp örtüşmediğinin analizi mümkün değildir. Bu nedenle de doğru yahut yanlış değerleri salt isim ve fiillere verilememektedir.⁹⁰⁰ Kavram-hüküm ilişkisi açısından bakıldığında hocası Platon'un kavramlara doğruluk ve yanlışlık değeri atfettiği hatırlandığında, Aristoteles'in bu değerleri hükümlerin alabileceği şeklinde farklı bir görüş ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

Bir önermenin doğruluk değeri, onun konusuna uygunluğunun denetlenmesiyle ortaya çıkar. Filozofa göre bir yargı, konusuna ait olup olmaması bakımından değerlendirilmektedir ve bu değerlendirme zaman ve mekân ile doğrudan alakalıdır. Bir başka ifadeyle, kavramların işaret ettiği anlamların, işaret edilen konunun kapsamı içinde olup olmadığının detaylı incelemesi gerekir. Mesela hakkında yargıda bulunan konu, bir dönem tasdik bir başka dönem inkâr değerlerinden birini alabileceğinden, her tasdikin bir karşıtı inkâr ve her inkârın karşıtı bir tasdik durumu söz konusudur. Fakat filozof, bu karşıtlığın aynı zamanda aynı özneye aynı açıdan nispet edilmesini çelişme olarak isimlendirir.⁹⁰¹ Mesela aynı konuya aynı zamanda karşıt hallerin yüklenmesi akıl ilkeleri açısından imkânsız olduğundan bu durum *çelişki* adını alırken; haller arasında orta bir durumun bulunmasıyla (sıcak-ılık-soğuk) *karşıt* haller ortaya çıkacaktır. Nitekim varlığın kendisinden hareketle Aristoteles, “*aynı niteliğin aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması hem de olmaması imkânsızdır*”⁹⁰² şeklinde tanımladığı çelişmezlik ilkesi üzerinden özdeşlik ve üçüncü halin imkânsızlığını ortaya koyar. Şu halde akıl ilkeleri ile önermeler ve kıyaslar arasında sıkı bir ilişki mevcuttur.

⁸⁹⁹ Aristoteles, *Önerme*, VI. Başlık, Aristotle, *De Interpretation*, 17a8-17a16.

⁹⁰⁰ Aristotle, *De Interpretation*, 16a10-16a18.

⁹⁰¹ Aristoteles, *Önerme*, VI Başlık, Aristotle, *De Interpretation*, 17a25-17a37.

⁹⁰² Aristoteles, *Metafizik*, 1005b-1006a.

Önermelerin doğruluk değeri de, gerçek varlığın konuya ve yargıya uygun olup olmamasıyla belirlenir.

Yargı bildiren ve doğruluk yanlışlık değeri açısından incelenebilen önermeler, olumlu ve olumsuz, konusunun tümel ya da tekil olmasına göre de şekillenir.⁹⁰³ Aristoteles'e göre gerçek hayattaki şeyler (*actual things*) bazen bütün yani tümel (*universal*) olarak, bazen de tekil (*particular*) olarak önermelere konu olmaktadır. Mesela *insan* denildiğinde, her bir tekil insanın ait olduğu bütün sınıf anlaşılırken, *Kallias* denildiğinde sadece tek bir insana işaret edilir.⁹⁰⁴ Filozofa göre tümel ve tekil terim de böyledir. Bir başka ifadeyle, “*tabiatı birçok konular hakkında tasdik edilmiş olana tümel, böyle olmayana ise tekil denilmektedir*”⁹⁰⁵. Yani “*bütün insanlar aktır*” ifadesi tümel bir önerme iken, “*Ahmet aktır*” ifadesi tekil bir önermedir. Tümel önermeler, bir şeyin ona ait olduğunu belirttiği gibi, bir şeyin ona ait olmadığını da ifade eder. Ayrıca, tümel bir önermeyle konuya bir şeyin ait olduğu veya ait olmadığı da söylenebilir. Aristoteles'e göre bunlar karşıt/zıt önermelerdir. “*Her insan aktır ve hiçbir insan ak değildir*” önermeleri zıt önermelere örnektir. Kavramlar açısından bakıldığında, tümelliği ifade eden *her* ve *hiçbir* ifadelerinin içerikle birleşerek zıtlık oluşturduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan *insan aktır* önermesi, *insan ak değildir* önermesiyle birlikte ele alındığında zıtlık teşkil etmemektedir.⁹⁰⁶ Sonuç olarak kavramlar, kavramların işaret ettiği varlıklar ve önermeleri niteleyen ve niceleyen terimler önerme çeşitlerinin oluşmasında oldukça etkilidir. Önermelerin doğruluk değerleri de nesnelerin kendilerine uygunluklarıyla anlaşılırlar.⁹⁰⁷ Bu nedenle filozof gelecek hakkındaki önermeleri bilfiil ve bil kuvve olmak bakımından orantısal tahminde bulunulsa da, henüz gelecekte olacak bir olayın gerçekleşmediği için aynı anda hem doğru hem de yanlış olabileceğine işaret eder.⁹⁰⁸ Bir başka ifadeyle önermeler haklarında oldukları nesnelerle örtüştüğünde doğru veya örtüşmediğinde yanlış olduğundan, gelecekteki önermeler önceden ne doğru ne de yanlıştır.

Önerme kitabında Aristoteles önermeleri pek çok açıdan tasnif eder. Ayrıca günümüz mantık eserlerine bakıldığında önermeler konusunda farklı sınıflama ve

⁹⁰³ Aristoteles, *Önerme*, VI Başlık, Aristotle, *De Interpretation*, 17a37. 17b16.

⁹⁰⁴ Aristoteles, *Önerme*, s. 7.

⁹⁰⁵ Aristoteles, *Önerme*, VI Başlık, Aristotle, *De Interpretation*, 17a37-39.

⁹⁰⁶ Aristotle, *De Interpretation*, 17a37-39.

⁹⁰⁷ Aristoteles, *Önerme*, s. 21.

⁹⁰⁸ Aristoteles, *Önerme*, s. 20.

tasnifler söz konusudur. Fakat en temelde Aristoteles'in önermeleri, Emiroğlu'nun⁹⁰⁹ da işaret ettiği gibi, yapıları bakımından ele alındığında *olumlu* ve *olumsuz* önermeler şeklinde ayrılır. Bu tarz önermeler, konusu hakkında verilen hükmün konuya yaklaştırılması yahut uzaklaştırılmasına göre şekillenmektedir. Ayrıca filozof önermeleri basit ve *bileşik* önermeler olarak da ele alır. Basit önermeler, bir şey hakkında bir şeyin tasdiki yahut bir şey hakkında bir şeyin inkârı olarak karşımızdadır. Bir diğer ifadeyle basit önermeler, "*zaman ayırımlarına göre bir konuda bir yüklem varlık veya yokluğunu*"⁹¹⁰ ifade etmektedir. Öte yandan bileşik önermeler, "*tek bir nesneyi değil de, birçokluğu ifade eden veya bölümleri arasında hiçbir bağ bulunmayan önermeler*"⁹¹¹dir. Önermenin konusu ve konuya yüklenenlerin bir ya da birden fazla olması; tekil-tikel ve tümel önermeler ise, konunu kapsadığı yahut işaret ettiği üyelerin tamamı yahut bir parçası olup olmamasıdır. Filozofun ifadesiyle, "*tabiatı birçok konular hakkında tasdik edilmiş olana bütüncül; böyle olmayana da tekil*"⁹¹² yani tekil önermeler denilmektedir. Bir başka ifadeyle, önermelerin oluşturulmasında tümel, tikel ve tekil kavramlar doğrudan etkilidir.⁹¹³ Nitekim tümel olumlu önermeler *A*, tümel olumsuz önermeler *E*, tikel olumlu önermeler *I* ve tikel olumsuz önermeler de *O* harfleriyle sembolleştirilir. Bu tasnif, önermenin tümel, tekil ve tikel olmasına ve olumlu ve olumsuz olmasına göredir. Buradan Aristoteles'in Platon'a göre önermeler konusunda çok detaylı açıklamalar yaptığını söylemek mümkündür.

Olumlu ve olumsuzluk, konuya yüklenenin yani nispet edilenin konuda bulunup bulunmamasıyla doğrudan alakalıyken, basit ve bileşik önermeler konunun tekliğine ve çokluğuna göre şekillenmektedir. Öte yandan tümel ve tekil ayrımı, nispet edilenin tekil bir varlığa mı yoksa o varlığın tamamına dair olup olmadığıyla alakalıdır. Ayrıca filozofun önermeler konusunda çelişik önermeler ve karşıt önermeler şeklinde sınıflama yaptığı da görülmektedir.⁹¹⁴ Çelişik ve karşıt önermeler aynı zamanda, aynı konuya, aynı mekânda ait olmak bakımından hem doğru, hem yanlış olamamaktadır. Filozofa göre tek tek varlıklara dair hükümlerde bulunmak mümkündür. Ancak her koşulda çelişik ve zıt ifadelerden bir tanesinin doğru olması gerekmektedir. Aristoteles

⁹⁰⁹ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantık*, s. 110. Önerme çeşitleri hakkında detaylı bilgi için bu esere müracat ediniz.

⁹¹⁰ Aristoteles, *Önerme*, IV. Başlık.

⁹¹¹ Aristoteles, *Önerme*, VI. Bölüm.

⁹¹² Aristoteles, *Önerme*, VII. Bölüm.

⁹¹³ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 3. Burada filozof öncülün tümel tekil ya da belirsiz olduğunu ekler.

⁹¹⁴ Aristoteles, *Önerme*, 4-10. Başlıklar.

önermelere modal olarak bir sınıflama getirerek, önermenin işaret ettiği varlıkla ilişkisini ortaya koymaktadır. Burada şunu ifade etmekte fayda vardır, Aristoteles'in kendisi *modal* kelimesini kullanmamıştır ancak onun yaklaşımı modern mantıkçılar tarafından modal önermeler için de bir çerçeve sağladığından, Aristoteles'i modal önermelerin kurucusu saymaktadırlar. Buna göre modal önermeler, basit, zorunlu ve mümkün olmak üzere üçlü bir şekilde zikredilmektedir.⁹¹⁵

Filozof, *Önerme* kitabında detaylı bir şekilde önermeler arası ilişkileri incelemektedir. Önermeler arası ilişkiler; karşıt olma, alt karşıt ve altık önermeler; çelişik önermeler şeklinde teşekkül etmekte ve önermelerin sağlaması manasında kullanılan döndürme (düz-ters) işlemine tabi tutulmaktadırlar.⁹¹⁶ Konu açısından burada Aristoteles'in Platon'a göre terminolojik olarak mantığı kurduğu, tanımladığı ve *Organon* adlı mantık külliyyatının her bir ögeyi ve önermeleri detaylı olarak analiz ettiği söylenebilir. Hatta Aristoteles'in mantığının, önermeler üzerine inşa edilmiş Stoa mantığından farklı olarak, tamamen kavramlar üzerine kurulmuş olduğunu söylemek mümkündür.⁹¹⁷ Şu halde kavramlar Aristoteles'in bütün mantığına temel oluşturmaktadır.

Benzer şekilde Aristoteles'in mantıksal dil inşasında önermeleri de mümkün kılan en temel yapılar olarak kategorilerden yararlandığına işaret edilebilir. Kategoriler, hatırlanacağı üzere Platon'da idealar âlemindeki yüksek cinslerden hareketle elde edilmekteydi. Fakat Aristoteles hocasından farklı olarak kategorileri şöyle tanımlar:

"Hiçbir bağlantısı olmayan deyimler, (t)öz, nicelik, nitelik, görelilik, nerelik, zaman, durum, sahip olma, etki ve edilgi ifade ederler. Bir kelime ile söylenecek olursa, sözgelimi, insan, at özdür. Sözgelimi iki dirsek uzun, üç dirsek uzun niceliktir. Ak, gramerci: nitelik. Misil yarım, daha büyük, görelilik; İykeion'da, Agora'da: nerelik; dün, geçen yıl, zaman; yatmıştır, oturmuştur durum; ayakkabıları ayağındadır, silahlıdır: sahip olma; o kesiyor, o yakıyor: etki, o kesiliyor edilgidir. Bu terimlerden hiç biri kendi kendine bir şeyi ne tasdik ne de inkâr eder. Bu tasdik ve ya inkâr ancak bu terimler arasındaki bağlantı ile olur. Gerçekte her tasdik ve inkâr görüldüğüne göre, doğru veya yanlıştır. Hâlbuki hiçbir bağlantısı olmayan deyimler için ne doğru, ne de yanlış vardır. Sözgelimi insan, ak koşuyor, galiptir gibi."⁹¹⁸

Şu halde mantık dilinin inşasında kategoriler, bir tözü ve ilineklerin bulunabileceği bütün halleri tasnif eden temel yapı olarak doğrudan öz konusuyla alâkalıdır. Hatta Aristoteles, önermelerin yapısının mümkün olması için kategorileri şart koşar. Daha önce de işaret edildiği üzere varlık ve özle doğrudan alakalı olan kategoriler, mantıksal

⁹¹⁵ Aristoteles, *Önerme*, 12. Başlık, İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantık*, s. 118.

⁹¹⁶ Aristoteles, *Önerme*, İbrahim, Emiroğlu, *Klasik Mantık*, ss. 125-134.

⁹¹⁷ Caner Çiçekdağı, "Aristoteles'te Mantık Kavramı ve Temel Akıl Yürütme Çeşitleri", s.56. Stoa mantığı önermeler mantığı olarak kabul edilirken, Aristoteles'in mantığı kavramlar mantığı olarak bilinir. Yani kavramlar, önermeler, kıyas, kategoriler ile cins ve türün oluşturulmasında temel etmendir.

⁹¹⁸ Aristoteles, *Kategoriyalar*, s. 6. Filozof bu eserinde töz ve diğer ilinekleri detaylı olarak açıklar.

dilde birincil değil ikincil töz olmak bakımından dâhil olur. Bir başka ifadeyle kategoriler en yüksek kavramlar olarak karşımızdadır. Bu en yüksek kavramlar bütün önermelerin ve dilin yapısını kopula bağlacıyla birlikte mümkün kılarlar. Nitekim Aristoteles, ikincil tözü birincil tözden ayırarak birincil tözlerin içinde bulundukları üst kavramlara yahut türler (*nev*) ulaşır. Hatta türler de onların cinslerini ekleyerek cins-tür ilişkisini oluşturur.⁹¹⁹ Yani kategoriler, duyusal olan birincil töz ve ileneklerin ikincil töz olmak bakımından mantığa konu edilmesiyle hem önermeleri mümkün kılar, hem de mantıksal olarak üst kavramları, cins ve türü elde etmeye dayanak olur. Kavram teorisi açısından bakıldığında, Aristoteles'in bu üst kavramlar olan kategorilerle cins ve türü yani beş tümeli kavram olmak bakımından, soyutlamalar olarak zihnileştirdiğini söylemek mümkündür. Zira ikincil tözler, gerçek varlıklar değil, gerçek varlığın *İkinci Analitikler*'de anlatılan şekilde soyutlanarak zihnileştirilmesidir. Nitekim bu nedenle filozof, cinsi değil türü birincil töze daha yakın kabul eder.⁹²⁰ Şu halde Aristoteles, Platon'un idealar âlemindeki özden hareketle kategoriler ve yüksek cinsleri oluşturduğundan farklı olarak, duyusal birincil tözleri, soyutlanmış kavramlar olan ikincil tözler olarak mantık dilinin inşası için kullanır. Farklı öz kurgusu, kavramsal olarak kategorilerle cins-tür ilişkisinin farklı şekilde konumlandırılmasına neden olmuştur. Buradan mantıksal dil konusunda Platon'un Aristoteles'ten ayrıldığı bir başka noktanın kategoriler olduğunu söylemek mümkündür. Zira kategoriler, Platon'a göre aşkın idealar iken, Aristoteles'e göre zihinsel soyutlamalardır.

Platon ve Aristoteles arasındaki bir diğer temel fark, mantığın metodu noktasında ortaya çıkar. Platon mantıksal dilde doğruya ulaşmak için diyalektiği ve yeniden hatırlamayı kullanırken, Aristoteles kıyasa önem verir. Çünkü kıyas, Aristoteles'e göre ispattır ve ispatçı bir bilimdir: “*kıyas bir sözdür ki kendisinde, bazı şeylerin konulmasıyla, bu verilerden başka bir şey, sadece bu veriler dolayısıyla gerekli olarak çıkar.*”⁹²¹ Yani Aristoteles, büyük, orta ve küçük terimlerin (kavramların) kıyas yapısını oluşturacak şekilde kurgulandığında, neticenin birincil ve ikincil öncülde zorunlu olarak elde edilebileceğini savunur. Eğer çıkan sonuç, zorunlu öncüllerden değil olası öncüllerden sonuç çıkarmaktaysa, bu filozofa göre diyalektiktir.⁹²² Özellikle

⁹¹⁹ Aristoteles, *Kategoryalar*, s. 7.

⁹²⁰ Aristoteles, *Kategoryalar*, s. 9.

⁹²¹ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 5.

⁹²² Aristoteles, *Topikler*, s. 4.

ispatçı bilim olarak kabul ettiği kıyası, Platon'un diyalektiğinden şöyle ayırır: “İspatçı öncülde çelişmenin iki bölümünden biri alınır, hâlbuki diyalektik öncülde hasma çelişmenin iki bölümünden biri sorulur. ...hâlbuki diyalektik öncülde sorguyu soran, hasımdan bir çelişğin iki bölümünden birini seçmesini ister, ama kıyas yaptığı anda... görünüş ve olası üzerinde bir hüküm ortaya koyar.”⁹²³ Bir başka ifadeyle Aristoteles orta terim üzerine kıyası inşa etmekte, kıyasın da genel olarak varlıkla doğrudan alakalı olduğunu belirtmektedir. Zira Aristoteles ispatçı bilimin kanıtlamasının kelimelerle değil, ruhtaki şeylerle (kavramlarla) alakalı olduğunu söylemekte; konuşmanın da ruhtaki bu şeylerin karşılıkları olduğunu, bir hükmün doğruluğu veya yanlışlığı konusunda dil, düşünce ve varlığın birlikte ve uygun ele alınması gerektiğini savunmaktadır.⁹²⁴ Şu halde, ispatçı bilim olan kıyas, mantıksal dilde doğru düşünmeyle mümkündür. Nitekim filozofun duyum, algı, deneyim ve soyutlamayla elde edildiğini savunduğu kavramlarla, tümevarımsal olarak kıyasları elde ettiği işaret edilmektedir. Yani bilgi, ya tümevarım (*epagoge/επαγωγή*) ya da kıyas yoluyla (*συλλογισμός, sullogismos*, tümdengelim anlamında) elde edilmektedir ve bütün bilgilerin temeli de, bu ikisidir.⁹²⁵ Hem tümevarım hem de tümdengelim Aristoteles'in orta terimi bilmek için kullandığını söylemek mümkündür. Fakat filozofun kendi ifadesiyle “*bütüncül tümel yoksa ne orta terim olacaktır, ne de bunun sonucu olarak ispat.*”⁹²⁶ Nitekim Aristoteles'e göre sadece duyum yoluyla bilgi elde etmek mümkün değildir, tekil ve tikellerin tümel kavramla olan ilişkisini ortaya koymak şarttır.⁹²⁷ Zira zihin, filozofa göre orta terimi tespit etmek konusunda oldukça mahirdir ve şartlar hâsıl olduğunda birdenbire orta terimi bilir. Platon'un idealar olarak kabul ettiği sebepler (*cause-aitia*), Aristoteles'e göre orta terimi bilmekle mümkündür. Çünkü orta terim sebepleri ortaya koyar.⁹²⁸ Mantıksal dil, işte bu orta terimin kıyas yapılarında doğru şekilde ortaya konularak araştırılmasıdır. Şu halde, kavram dil ve kıyas arasında doğrudan bir ilişkinin var olduğunu söylemek mümkündür. Fakat Aristoteles'te büyük, küçük ve orta terimin birbiriyle ilişkilendirilerek bilgi vermesi aklın sezmesiyle alakalıdır. Platon gibi yeniden hatırlama sürecine benzerlik yoktur. Zira mantıksal dil açısından tümel ve tekil

⁹²³ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 5.

⁹²⁴ Caner Çiçekdağı, “Aristoteles'te Mantık Kavramı ve Temel Akıl Yürütme Çeşitleri”, s. 57.

⁹²⁵ Caner Çiçekdağı, “Aristoteles'te Mantık Kavramı ve Temel Akıl Yürütme Çeşitleri”, s. 57.

⁹²⁶ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 31.

⁹²⁷ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 78.

⁹²⁸ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 86.

arasındaki ilişkinin tesis edilmesi, bütün insanların duyum, deney ve tecrübeden gelen verileri soyutlayarak, aklın sezgisıyla elde edebilmesine dayanır.

Aristoteles'in kıyas çeşitlerini farklı eserlerinde detaylıca incelediği aşîkârdır. Fakat filozof *Topikler*'de kıyası genel olarak öncül yapılarına ve sonuç vermedeki zorunluluk ve ihtimale göre üçe ayırır.⁹²⁹ Filozof *apodeiktikos*, *diyalektikos* ve *eristikos* olarak ayırdığı kıyas türlerinin temel farkının kanıtlama açısından öncülün zorunlu doğru, olasılıklı yahut hatalı olması bakımından şekil ve içerik açısından ayırdığını belirtir. Hatta bunlar arasından kategorik kıyasın en yararlı kıyas olduğunu ve doğru sonuçlar için tek araç olduğunu söyler.⁹³⁰ Yani filozof, kavramlara dayalı mantıksal dilin inşasında kıyas türlerini yine kavramlar ve kavramların dayandığı varlığın kendisinden hareketle inşa eder.⁹³¹ Şu halde Aristoteles, tümevarım ve tümdengelim metotlarıyla yahut kıyas türleriyle orta terimi tespit etmek ve kavramsal olarak işlem ve kaplama dayanan zorunlu metotla netice elde etmektedir denilebilir. Tümevarımla kavramlar tek tek elde edilirler ve tümel kavram ortaya konulur. Çünkü tümevarım parçadan bütüne ulaşmaktır. Yani tekillerden tümele geçmektir.⁹³² Tümdengelim ise tümel kavramdan hareket ederek tekil olayları (kavramları) tümel kavramla ilişkilendirerek orta terime (nedeni) ulaşmaktır. Bu nedenle de tümdengelim, tümevarımdan kıyas bakımından üstündür.⁹³³

Mantıksal dilin inşasında dil, düşünce ve varlık arasındaki özdeşlikten yararlanan Aristoteles, bu temeli tanım için de kullanır. Tanım, filozofa göre bir tür cümledir. Filozofun ifadesiyle bir tanım cümlesi, bir ismin bir şeye işaret ettiği gibi, tanım cümlesi de bütün olarak bir şeye işaret eder.⁹³⁴ Tanımın dilsel olarak işaret ettiği varlık, aslında özsel olarak işaret edilenin cins ve tür ilişkisi içinde ayırıcı özelliğine göre tasnif edilmesidir. Çünkü tanım, tanımlananı doğal türü ve cinsi içinde ortaya koymalıdır. Hatta tanım, cins-tür ve ayırım ilişkisinin birbirine yakınlığı ve uzaklığına göre, sebepleri ortaya koyması yahut kanıtlama açısından çeşitlenebilir. Fakat filozofun bütün tanım çeşitleri için *İkinci Analitikler*'de tanımın ortaya konulabilmesi için

⁹²⁹ Aristoteles, *Topikler*, ss. 3-5.

⁹³⁰ Caner Çiçekdağı, "Aristoteles'te Mantık Kavramı ve Temel Akıl Yürütme Çeşitleri", s. 57.

⁹³¹ Kıyas türleri hakkında detaylı bilgi için bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantık*, ss.135-201. Kapsamın genişlememesi için biz sadece genel ayırma işaret ederek, kıyas yapısının kavramlarla olan ilişkisini ortaya koymaya çalıştık.

⁹³² Aristoteles, *Topikler*, s. 22.

⁹³³ Aristoteles, *Topikler*, s. 22.

⁹³⁴ Aristotle, *De Interpretation*, ch 5 17a vd.-21a vd, Aristotle, *Posterior Analytics*, ch. 10, 93b-c, Aristotle, *Metaphysic*, 1039b- 1045a12.

öncelikle tanımlanacak olanın türünü ve cinsini tespit etmeyi gerekli görür.⁹³⁵ Benzer şekilde *Topikler*'de o, doğru tanımın zorunlu olarak şeyi cins ve ayırımına uygun olarak tanımlaması gerektiğini, türünün bu şekilde ortaya konulabileceğini, cins ve ayırımın ortadan kalktığında, türlerin de ortadan kalkacağını, bu nedenle cins ve ayırımın türden önce geldiğini söyler.⁹³⁶ Bir başka ifadeyle filozof, en genel ve özeli objenin tanımı için türü kuran araştırmalar olarak kabul eder. Bu sayede sebep ve sonuç arasındaki ilişki, tanımlanacak objenin açıklamasını yani mahiyetini ortaya koyacaktır.⁹³⁷ Şu halde Aristoteles, tanım için bölmeyi kullanmakta, bölme de soyut üst kavramlar olan cins, tür, ayırım, hassa ve ilintiden oluşan beş tümelle öz ilişkisini ortaya koymaktadır. Yani filozofun tanım ve bölme ilişkisi, mantıksal dil olarak tamamen öz, kavram ve dil üzerinden ortaya çıkmaktadır. Hatta Aristoteles, tanım ile kanıtlama arasında bir ilişki kurarak, kendinden öncekilerin; mesela Platon'un, tanımda bölme metodunda hata yaptıklarını, kanıtlama ile töz ve öz arasındaki ilişkiyi ortaya çıkardıklarını zannettiklerini belirterek, kendisinin onlardan ayrıldığını iddia eder.⁹³⁸ Fakat mantıksal dilin inşasında, tanımları ortaya koymak için bölmenin metot olduğu konusunda Platon ve Aristoteles'in farklara rağmen genel olarak uyuştuğunu söylemek mümkündür.

Aristoteles'in kavramlardan başlayarak, terim, önerme ve türleri, çıkarım metotları olarak tümevarım ve tümdengelim, kıyas ve türleri, bölme ve tanım gibi mantık konularını Platon'a göre çok kapsamlı ve detaylı olarak ortaya koyduğu ortadadır. Mantık dilinin inşasında filozof, her bir konuda çeşitli, uzun ve detaylı açıklamalar ortaya koymuştur. Bu tezde sadece bu aşamalarda kavramların farklı öz kurgusundan hareketle, dille olan ilişkisini ortaya koymak adına kısaca işaret etmekle yetinilmiştir. Filozofun dili gramer, sanatsal ve mantıksal dil olmak üzere genel anlamda üç kısımda incelediği anlaşılmıştır. Duyusala içkin öz anlayışı, töz ve ilinekler üzerinden inşa ettiği kategoriler, buna dayalı beş tümel (cins, tür, ayırım, hassa ve ilintiler) ve kıyasın mantıksal dilde tamamen kavramlar üzerine inşa edildiğini söylemek mümkündür. Platon'la Aristoteles arasındaki özün farklı kurgulanması, kavramların dil üzerinden farklı mantık içerikleri oluşturmalarına vesile olduğu söylenebilir. Benzerlikler olsa da, daha çok farklıların baskın olduğu bu mantık

⁹³⁵ Aristotle, *Posterior Analytics*, 96b-97a10.

⁹³⁶ Aristotle, *Topics*, 141b25-30.

⁹³⁷ Aristotle, *Topics*, 142b-20.

⁹³⁸ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 92.

dillerinden sonra, Aristoteles'in epistemolojisinde kavramların işlevinin analizine geçilebilir.

3.2.2 Kavram, Dil ve Epistemoloji İlişkisi

Herakleitosçu değişen varlık anlayışı, bu anlayış üstüne inşa edilerek varlığın bilinemez olduğunu savunan Sofistlerle ciddi bir sorun haline gelen duyumsanan varlığın değişimini çözmek adına Platon varlığı idealar ve fenomenler olarak ayırıp, değişimi fenomenlere özgü ve onlarla sınırlamış ve aşkın gerçeklikler olan ideaları (*eidos*) bilginin değişmeyen objeleri kabul ederek doğru bilginin imkânını savunmuştu.⁹³⁹ Platon'da kavramlar (*énnoia*), ruhun bedene bürünmeden önceki ilahi yolculuğunda mükâşefe ettiği ideaların (*eidos*) unutulmuş bilgileri olarak, *dianoetik* ve *noetik anemnesis* süreçleriyle bu varlık anlayışında ortaya çıkan ontik ayrıklığı birleştirmişti. Dil yahut adlar (*onomas*), ideaların özüne uygun olarak ad koyucular tarafından idealardan pay alan fenomenlere benzerlik ve öz ilişkisi üzerinden kavram ve varlıkla uygun şekilde her iki âlemi anlamlandırmayı mümkün kılmıştı. Bu tabloda, duyumsanan tekil fenomenler değişen gelişen ve yok olan görüngüler olarak, asıl bilgi objeleri değil, sanılar olarak yer bulmuştu. İdealar ise gerçek bilginin objeleri⁹⁴⁰ (*episteme*) olarak, değişmeyen, sabit ve tümel kavrama dayalı evrensel bilgiyi mümkün kılmıştı.⁹⁴¹ Peki, bu süreç Aristoteles'te nasıl anlaşılabilir? Çünkü Platon ve Aristoteles arasında bilginin doğası konusunda özsel (*eidos/ousia*) ve kavramsal fark mevcuttur. Aristoteles'e göre tekiler, birincil tözler olarak gerçek varlıklardır ancak bilgi objeleri değildir. Aristoteles, Platon gibi tekilerin değişen, dönüşen ve başkalaşan varlık olduğunu kabul eder. Öte yandan tümeller, ikincil tözler olarak birincil tözlere göre varlık değildir. Fakat Aristoteles bilginin değişmeyen objelerini tümeller olarak kabul etmektedir. Bu tümeller, Platon'un ideaları gibi, tekillere aşkın ve ayrı bir ontik düzlemde de değildir. Aristoteles farklı bir şekilde tümellerin tekillere içkin olan ortak özlerden soyutlanan zihni varlıklar olarak, değişmeyen gerçek bilgi objeleri olduğunu savunur.⁹⁴² Bir taraftan da Aristoteles'e göre bilgi, tekilerin duyumsanmasıyla yani

⁹³⁹ Platon, *Timaios*, 28b, 29c, 52 vd. Platon, *Devlet*, 529 vd., Platon, *Phaido*, 78c, 79a.

⁹⁴⁰ Platon, *Devlet*, 477e-478b. İdealar, epistemenin konusudur, inacın (doksa) karşıtıdır. İdealar hiçbir zaman hata içermezler.

⁹⁴¹ Platon, *Devlet*, 508d, Platon, *Timaios*, 27e vd. İdealar bilgi objeleri olarak sabit ve değişmezdir. İdealar hiçbir zaman oluşa tabi değildir.

⁹⁴² Aristoteles'e göre değişim iki türdür: ilki azalma, eksilme ve büyüme gibi fiziksel değişimler, ikincisi var olma yok olma gibi temel değişikliklerdir. Bu değişim, bilgi konusunda değişenin nasıl bilindiği sorusuyla doğrudan

deneyimle başlar.⁹⁴³ Şu halde, değişim problemi yahut tekil-tümel ilişkisi üzerinden, filozofun kavram, dil ve bilgi ilişkisi ortaya konulmalıdır. Bir başka ifadeyle değişen öz kurguları bağlamında Aristoteles'in kavram, dil ve bilgi ilişkisini değişim problemi üzerinden nasıl tutarlı açıkladığı anlaşılmalıdır.

Aristoteles *Metafizik*'te değişen, dönüşen ve başkalaşan varlıkla her zaman aynı kalan, akledilebilen formları birbirinden ayırır; özü gereği zorunlu olmayanın bilgisinin olmayacağını, asıl bilginin özü gereği zorunlu olarak öyle olanın bilgisi olduğunu söyler.⁹⁴⁴ Bu ayrıma göre tekil tözler (*birincil töz/primary substances*⁹⁴⁵) gerçek varlıklardır ve ilinekler ise zorunlu olmayan, düzensiz ve öngörülemez olanlardır. Şu halde bilgi, zorunlu olarak var olan tözlere dairdir ve ilineklerin bilgisi de ancak onlar bir tözde (*substance*) var oldukları sürece araştırılabilir.⁹⁴⁶ Öte yandan birincil tözler, bilginin objeleri de değildir.⁹⁴⁷ Çünkü onlar tekildir (*particul-singular*). Her zamana tabi olan tekil değişim, dönüşüm ve yok olmaya tabidir.⁹⁴⁸ Fakat dış dünyada var olan tekil tözler, tümel bilginin temelleridir.⁹⁴⁹ Tümel ise birincil tözlerden soyutlanan kavramlar olarak, ikincil tözdür (*secondary substances*); onların dış dünyada gerçekliği yoktur. Tümel kavramlar ancak zihinde var olabilir. Aristoteles tümelerin kavram olarak birincil tözleri aklileştirilmesiyle, bütün tekilin içinde bulunduğu sınıfa hitap edecek şekilde geniş, sabit ve yanılmaz bir bilgi objesi haline geldiğini savunur. Zira tekil varlıklar, tanımlanamayacak kadar karmaşık yapıdadırlar ve onlar sürekli oluş ve bozuluş halindedirler; bu nedenle Aristoteles'e göre tekiler/birincil tözler bilgi objesi olamazlar.⁹⁵⁰ Fakat *Ruh Üzerine*'de yer alan düşünce ile düşünülenin herkeste özdeş olması, değişen varlığın epistemik ve ontolojik olarak güvenilir bir temel

alakalıdır. En kısa olarak Aristoteles, değişimin başı ve sonunu nedensel olarak bir görür. Tamamlanmış değişimdeki tözleri, değişimin başı ve sonu olarak zaten potansiyeli gerçekleştirmiş aktüeller olarak kabul eder. Diğer değişimler de değişimin altında yatan düzenden dolayı öngörülemez değildir. Detaylı bilgi için bkz. Edward Halper, "Aristotle on Knowledge of Nature", *The Review of Metaphysics*, Vol. 37, No:4, (June, 1984), pp. 811-835.

⁹⁴³ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, ss. 134-136. Duyum, algı, deneyim tekrar, hafıza ve tümele ulaşmayı anlatan bu pasajı daha önce incelemiştik. Aristoteles'e göre tekiler olmadan tümel olamaz. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1039b30-35.

⁹⁴⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1065a-10 vd.

⁹⁴⁵ Sadık Türker, *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu*, 2. Baskı, Külliyat Yayınları, İstanbul, 2011, s. 155, Aristoteles, *Kategoriler*, 3. ve 4. Başlıklar ss. 4-6.

⁹⁴⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1065a20-25

⁹⁴⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 991a10-15, 991b-10.

⁹⁴⁸ Aristoteles, *Fizik*, 191a-191b. Zaman ve mekana tabi olmak, var olup yok olmayı zorunlu kılar.

⁹⁴⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1038b20-30.

⁹⁵⁰ Aristoteles, *Retorik*, 1356b31-32 vd. Aristoteles, *Metafizik*, 103925-30.

olduğunu da ortaya koyar.⁹⁵¹ Çünkü düşüncede maddi tekil tözün kendisi değil, potansiyel olarak onun formlaral özdeşı mevcuttur. Bu özdeşlik de dış dünya ile akledilebilir olan için güvenli bir zemin oluşturarak doğru bilginin imkânını sağlamaktadır.⁹⁵² Buradan anlaşılıyor ki, Aristoteles, bilginin objesi olmak bakımından zihni tümelleri kendisine değişmeyen, sabit ve evrensel yapılar olarak kabul eder.

Tekiller tek başlarına değişen, dönüşen ve başkalaşan varlıklar olarak bilginin konusu olamazlar. Bu nedenle filozof, tekilleri değil, tümelleri bilginin değişmeyen unsurları olarak kabul eder. Zaten filozofa göre tümeller, tekiller olmadan var olamayacağından, tekiller birincil tözler olarak tümellerin ve dolayısıyla bilginin deneysel temelidir. Nitekim *İkinci Analitikler*'in sonundaki pasaj, maddi ve zamanda olan birincil tözlerin sırasıyla duyum-algı, deneyim-tekrar, hafıza, pasif ve aktif aklın işlemleriyle soyutlanma ve son olarak sezgisel olarak tekillerdeki ortak özün kavranması süreci de bu tespitle örtüşmektedir.⁹⁵³ Öyleyse varlık olmak bakımından birincil tözler olan tekiller, ikincil töz olan tümellerden üstünken; bilgi objesi olmak bakımından tümeller sabit ve evrensel olduğundan, akış halinde olan tekillerden üstündür. Şu halde, değişenin bilgisi Aristoteles'e göre değişmeyen tümeller yani kavramlar sayesinde mümkündür. Filozofun kendi ifadesiyle "*bütüncül tümel yoksa ne orta terim olacaktır, ne de bunun sonucu olarak ispat.*"⁹⁵⁴ Tümel kavramlar sayesinde Aristoteles, değişen tekillerin değişmeyen bilgilerini mümkün kılar.⁹⁵⁵ Aristoteles bunu yaparken de tümellerin birincil töz olmadığını belirtir, onları zihindeki varlıklar yani kavramlar olarak kabul eder. Peki dil, buradaki bilgi objesi olan tümel kavram ile tekiller arasında nasıl bir rol oynar?

Uzlaşımıcı dil teorisiyle Aristoteles'in eşyanın adlandırmasının eşyanın özünden hareketle, toplumların kullanımı ve uylasımla yapıldığını savunduğu daha önce incelenmişti. Yani adlar, doğrudan özü yansıtan dil öğeleri değildir. Buradaki soru, tekil tözler ile tümeller arasında, değişim problemini çözmek adına epistemik açıdan dilin nasıl bir işleve sahip olduğudur. Kanaatimizce bu ilişki Platon'da olduğu gibi özcü kavram- adlandırma ve dil ilişkisi temelinde değil, alternatif olarak mantıksal cins-tür

⁹⁵¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 420 vd.

⁹⁵² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1139a-15. Burada filozof, ruhun düşünen yanını ikiye ayırır. Bunlardan ilki, var oluşu zorunlu olanı bilir (tümel), diğeri olguyu anlar (tekil).

⁹⁵³ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, ss. 134-136.

⁹⁵⁴ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 31.

⁹⁵⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Zeki Özcan, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2014, 1139b15-25.

(beş tümel), kategoriler ve tanım- öz ilişkisi üzerinden anlaşılabilir. Yani dil türlerinden mantıksal dil, bu soruyu cevaplamaya yardımcı olur. Zira Aristoteles'e göre adlar, zorunlu olarak tekilerin özlerini yansıtmazlar. Adların doğruluğu ve yanlışlığı söz konusu değildir.⁹⁵⁶ Fakat tanımlar (logos), tekil olmak bakımından herhangi bir tekili değil, o tekilin ait olduğu türü, cinsi ve ayrımı yoluyla⁹⁵⁷ ortaya koyarak, türün bütün tekillerindeki ortaklığa yani öze dayanarak eşyayı tanımlar.⁹⁵⁸ Hatta cins ve ayrım ortadan kalktığında filozofa göre tür de yani ilk tümel kavram da ortadan kalkar.⁹⁵⁹ Şu halde uzlaşımsal adlar eşyanın özünü zorunlu olarak temsil etmese de tanımlar cins, tür ve ayrımla (ki bunların hepsi farklı derecelerde tümel kavramdır) bütüncül yapılar olarak tümel kavramla tekil varlık arasındaki ilişkiyi içlem kaplam açısından kurgulayarak onu özsel açıdan ayrımına göre kategorik olarak sınıflar ve tanımlar. Yani tanım, dilsel açıdan mantıksal cins-tür ve ayrım vasıtasıyla, tekil eşyayı kategorik olarak özüne uygun tasnif eder. Nitekim filozofun varlık, düşünce ve dil arasında bir özdeşliğin mevcut olduğunu söylediği daha önceden açıklanmıştı. Bu açıklamalara, tanımın ispatçı bir yapıya sahip olduğunu eklemek de gerekir.⁹⁶⁰ İspatçı bir yapı olarak tanıma, epistemik açıdan varlığı özüne uygun bölerek tasnif etme sonucunda ulaşılır. Şu halde dil, kavram ve varlıkla özdeştir ve bu özdeşlik en temelde tanımlar üzerinden tümel kavramlara dayalı ispatçı bilimle örtüşür.

Aristoteles'e göre sadece ispatçı bilim tam bilgiyi (*episteme*) mümkün kılar. Tümevarım, tümdengelim ve analogi gibi yöntemler, kıyas türleri ve yargılar tamamen aksiyomlar sayesinde mümkündür.⁹⁶¹ *İkinci Analitikler*'in sonunda filozof, bilimin dayandığı temel ilkelerin ancak sezgiyle (*nous*) elde edildiğini söyler.⁹⁶² Bu prensiplere ulaşmak duyum, deney, tümevarım ve akli işlemlerden oluşan bir süreçle mümkündür. Bir başka ifadeyle tümel kavramla bilimin temel prensiplerine ulaşmak, hem deneysel hem de rasyonel evreleri içerir.⁹⁶³ Kendileri kanıtlamaya ihtiyaç duyulmayacak kadar açık ve seçik olan bu prensipler, aksiyomatik bilimsel bilginin temel taşlarıdır. Doğru

⁹⁵⁶ Aristoteles, *De Interpretation*, 16a4-16a9.

⁹⁵⁷ Aristotle, *Posterior Analytics*, 96b-97a10.

⁹⁵⁸ Aristotle, *De Interpretation*, ch 5 17a vd.-21a vd, Aristotle, *Posterior Analytics*, ch. 10, 93b-c, Aristotle, *Metaphysic*, 1039b3 ?- 1045a12.

⁹⁵⁹ Aristotle, *Topics*, 141b25-30.

⁹⁶⁰ Aristotle, *Topics*, 142b-20.

⁹⁶¹ Aristoteles, *Nikamakhos'a Etik*, 1095a30-1095b. Aristoteles, tümevarımla ilkelere ulaşmakla, ilkelere tümden gelimle sonuçlara ulaşmak konusunda ayrım yapar.

⁹⁶² Aristoteles, *İkinci Analitikler*, ss.135-136.

⁹⁶³ Aristoteles, *Metafizik*, IV. Kitap, 1005a20-1005b30.

bilgi, bu kanıtlanmaya ihtiyaç duyulmayan sezgisel apaçıklık halinde bulunan ilkelerden hareketle özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı olan düşünce kurallarıyla bütün bilimi temelini oluşturur. Bu prensiplerle önermeler, düşünsel ve dilsel olarak özdeş olduğu dış dünyadaki varlığın bilgisini doğru olarak ortaya koymaya çalışır.⁹⁶⁴ Çünkü filozofa göre bilgi, süje ve obje arasındaki bir benzerlik ve yakınlığa dayanmaktadır.⁹⁶⁵ Nitekim önermelerden oluşan kıyaslar da çeşitli türleriyle kavram, dil, varlık arasındaki özdeşlikten hareketle, yargıların gerçekliğe uygunluğunu deneyleyerek kıyas yapılarında elde edilen sonuçları değerlendirir.⁹⁶⁶ Bir başka ifadeyle tümel kavramlar ile tekil olgular arasındaki işlem kaplam ilişkisi, dış dünyadaki tekilin türüne ve olguya uygun olup olmamasına göre değerlendirilir. Fakat Aristoteles'e göre bilim, zorunlu olanı sebepleriyle (*aitia*) birlikte bilmektir. Bilimde sebepler, kıyasta orta terimi bilmekle mümkündür. Çünkü orta terim her zaman sebeplerin bilinmesini sağlar:

“Tümevarım veya tümevarımlık kıyas uçlardan birine dayanarak öbürünün orta terime yüklendiğini çıkarmaktan ibarettir. Söz gelimi, B, A ile G arasında orta terim olmak üzere, A'nın B'ye ait olduğu G vasıtasıyla ispat olunacaktır: işte gerçekte, tümevarımlarımızı biz böyle yaparız. A'nın uzun yaşamak, B'nin safradan mahrum olmak, G'nin de, söz gelimi, *insan, at ve katır* gibi *uzun ömürlü fertler* demek olduğunu kabul edelim. O zaman A, G'nin bütününe aittir; çünkü safrasız her hayvan uzun yaşar. Fakat B (safradan mahrum olmak) da her G'ye aittir. Öyleyse G, B ile aks olunur ve orta terimin G'den daha çok kaplamı olmazsa, gerekli olarak A, B'ye ait olur. Gerçekte, daha yukarıda ispat olundu ki iki yüklem aynı konuya ait olurlarsa ve uç onlardan biriyle aks olunursa, öbürü aks olunan yükleme ait olacaktır. Fakat G'nin bütün hususi varlıklardan mürekkep olarak anlaşılması gereklidir, çünkü tüme varım onların hepsi ile olur.”⁹⁶⁷

Tümel kavram, Aristoteles'in ispatlanmış ve kanıtlanmış olanın doğru bilgi olarak sayılmasında oldukça önemli bir işleve sahiptir. Kıyas yapılarında büyük terim ile küçük terimin birbirine uygunluğu orta terim sayesinde mümkündür. Orta terim, sebeplerin bilgisini ortaya koyan terim olarak, büyük terim (tümel kavram) olmadan anlamsızdır. Dolayısıyla orta terim de tümel olmadan var olmayacak ve hüküm yani sonuç ulaşılamayacaktır.⁹⁶⁸ Aristoteles'e göre kesin bilgi, yargılanmış ve ispatlanmış olan bilgi olmasının yanında eşyanın özüne uygun olan bilgi türü demektir. Bir başka ifadeyle özün bilgisi hiç değişmeyen ve her zaman olduğu gibi kalan bilgi olarak, tümel bilgiyle özdeşdir. Dolayısıyla öze dair yapılan çıkarımlar, zorunlu olarak öyle olanın bilinmesinden ibaret olacaktır. Özün bilgisi, zorunlu olanın bilgisi olarak, o şeyin niçin öyle olduğunun bilinmesidir. İşte tümel kavramlar, ait oldukları kavramsal içeriğin her zaman aynı kalan, zorunlu olarak öyle olan yönlerinin niçin öyle olduğunun bilinmesini

⁹⁶⁴ Aristoteles, *Nikamakhos'a Etik*, 1098b5-10. Burada filozof “...çünkü tüm olgu verileri doğru bir ilkeyle uyumludur; oysa realite, yanlış bir ilkeyle uyumsuzdur” diyerek, varlık olgu ilişkisini ilkeler üzerinden anlatır.

⁹⁶⁵ Aristoteles, *Nikamakhos'a Etik*, 1139a5-10.

⁹⁶⁶ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, ss.30-32.

⁹⁶⁷ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 183.

⁹⁶⁸ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 31.

sağlayan kavramlardır. Tümdengelim, tümevarımın ulaştığı son noktadan en genel ve değişmez düşüncenin tekrar genelden öze inmesi olarak anlaşılabilir.

Aristoteles'in tümdengelim metodu, Platon'un yeniden hatırlama ve sonrasında kişinin tekrar fenomenler âlemine dönerek aydınlanma süreciyle benzerlikler taşır. Platon düşüncesinde yeniden hatırlama süreci uzun ve sancılı bir hazır bulunuşluktan sonra bireyin doğuştan unuttuğu idealar âlemini yeniden hatırlayarak içinde yaşadığı âlemdeki tekil olayların *niçinini* yani sebebini tümel bir şekilde bilmektedir. Yeniden hatırlama için uzun hazırlıklar ve sorgulamalar, Aristoteles düşüncesinde tümevarım sürecini anımsatır. Platon düşüncesinde yeniden hatırlama ise, Aristoteles'teki zihnin sıçrayarak tümelere ulaşması gibidir. Tümdengelim ise, her iki düşünüre göre '*niçin*' yani *sebebin* bilinmesi ve buna bağlı olarak öze dair olan bu açıklamanın üst bir kural kabul edilip tekil olaylara uygulanması olarak karşımızdadır. Bir diğer ifadeyle tüme ulaşan kişi, tümü kavrarken, o tüm altında duran bütün tekillerin açıklamasını yani *niçinini* anladığından, tekillerle olan bağlantıyı ve bütünde tekilin neden öyle olması gerektiğini kavramıştır. Şu halde Aristoteles düşüncesinde tümdengelim metodu, *tümün* sahip olduğu değişmezlik, zorunlu olarak öyle olma, bütünü kapsama, öze dair olma ve açıklamayı sağlayan '*niçin*' sorusunun cevabını barındırma gibi alt bileşenleri barındırmaktadır.⁹⁶⁹ Mantıksal açıdan tasnif sisteminin de tümdengelim yakından ilişkisi olduğu görülmektedir.

Bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse, tümevarım yöntemiyle bir tekilden elde edilen duyu verileriyle tekilin imgesine ulaşıldığını farz edelim (A1); aynı türe ait diğer tekillerin hepsinin tecrübesiyle elde edilenler (A1,2,3-N) aynı kavrama doğru soyutlandığında artık bu tür (A) genel kavramıyla tümelleştirilebilir. Artık (A) kavramı, o türün bütün üyeleri için geçerlilik kazanmaktadır. Filozof, *İkinci Analitikler*'deki örneği tümel kavrama dayalı tümdengelim metodunun tümel kavram-tümdengelim metodu arasındaki işleyişe bir örnek olarak gösterilebilir: "*Her kıyas üç terimle yapılır: bir kıyas nevi, A, B'ye, B de G'ye ait olduğundan ötürü A'nın G'ye ait olduğunu ispat etmeye muktedirdir...*"⁹⁷⁰. Bu örnekteki sembolleri kavramlar olarak yorumlamak

⁹⁶⁹ Aristoteles, *Nikamakhos'a Etik*, 1095a30-1095b. Aristoteles'e göre tümel kavramın temeli tümevarımla elde edilir. Nitekim olgu, karmaşık yapısıyla tekildir ve tümelde içkin olan sebebi ancak tüme ulaşıldıktan sonra kişi anlayabilir.

⁹⁷⁰ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 50.

mümkündür. Buradan hareketle, örnekteki sembolleştirmeler meşhur örneğin cümlelerine dönüştürülürse;

Bütün insanlar ölümlüdür (Tümel önerme ve tümel kavram –G-)

Sokrates insandır (Tekil önerme ve tekil kavram-B-)

Sokrates ölümlüdür (Sonuç, -A-)

şeklinde bir sonuca ulaşmak mümkün gözükmektedir. Tümdengelim sahip olduğu büyük, orta ve küçük terim vasıtasıyla tümel olarak bilinen bir hükmün tekil olana aktarılmasını gerçekleştirmektedir. Tümdengelim metodunun düzgün işleyebilmesi de bu kıyasın doğru sonuç vermesi için önemlidir. Bunun yanı sıra, tümdengelim nesnenin niçin var olduğunu yahut sonucun niçin öyle olduğunun açıklamasını vermek zorundadır. Yani kavramsal olarak, özsel nedeni ortaya koyabilmelidir. Aristoteles’e göre eğer niçin (*aitia*) yani açıklama (*explanation*) gerçekleştirilemiyorsa burada bilimsel bir gayeden bahsetmek de mümkün değildir.⁹⁷¹ Tümel kavram ve tümden gelim ilişkisi açısından bakıldığında, tümdengelim doğru öncül sıralaması ve kullanılan üç terimin birinci şekle uygun olmasıyla en mükemmel şekilde tümdengelim kıyasını kurgulamakta ve bilimsel gaye için araştırılan *niçini* yahut açıklamayı ortaya koyabilmektedir. Tümevarım ile kıyaslandığında tümden gelim, niçin sorusuna ‘*çünkü bütün insanlar ölümlüdür*’ diyerek, Sokrates’in ölümlü olmasının nedeni (orta terimi) onun ‘insan’ olmasına bağlanmaktadır.⁹⁷²

Tümel kavrama, tekillerden hareketle ulaşılırken; ispat ve tümden gelim ancak tümden hareketle işlevsel hale gelebilmektedir. Tekiller ile kavram yani soyutlama sonucunda elde edilenler arasındaki ilişki de burada bir kez daha dikkatleri üzerine çekmektedir. Zira tüme varmak, bir özün tabiatına uygun olarak soyutlama yapmayı ve diğer tekil üyelere genellemeyi gerektirmektedir. Bir diğer ifadeyle, türün altındaki tekillerden hareketle türe, türlerden hareketle de cinslere uzanma süreciyle benzerdir. Tür ve cins, tümel kavramın farklı aşamalarıdır. Dolayısıyla tüme ulaşmak ve tümden tekile dönmek, Aristoteles düşüncesinde bir döngü içerisinde birbirinin devamını sağlamaktadır. Tümevarımla tekillerden elde edilen ve genelleştirilen kavramlar; tümden geri dönüşte tekile uygulanmakta ve tam tersi bir süreç izlenmektedir. Ancak, buradaki bir önemli nokta, duyum ile kavram arasındaki ilişki arasındadır. Zira filozof,

⁹⁷¹ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 20.

⁹⁷² Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 24.

duyumlar olmadan kavramların olmayacağını açıkça ifade etmektedir. Söz gelimi görme duygusunun olmadığı bir kişi, tekil örnekleri tecrübe edip duyumsaymadığı için, görmeye alakalı tümellere ulaşması mümkün gözükmemektedir. Buradan hareketle, kavram-tümdengelim ilişkisinin mümkün olabilmesi için duyu yetilerinin doğru bir şekilde işlevsel olması zorunlu gözükmemektedir.

Tümdengelim metodu, öncülleri doğru ve terimleri apaçık olduğunda ve kıyas yapısına uygun şekil ortaya konulduğunda sonucu zorunlu olarak verdiği⁹⁷³ kabulüyle Aristoteles tarafından (1. Şekil) diğer çıkarımlardan üstün tutulmuş, bilimsel bilginin en kesin formu ve aracı olarak kabul edilmiş gözükmemektedir.⁹⁷⁴ Filozof burada hakiki ispatın tümdengelimle dayandığını ancak her tümden gelimin ise ispat olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü tümdengelim yapısına uygun olsa da, yanlış öncüle dayanan bir çıkarım doğru terimlere sahip olsa da diğer şartları yerine getirmeyen tümdengelim formundaki çıkarımlar, yanlış sonuçlara yol açabilecektir. Buradan da anlaşıldığı üzere tümdengelim varlığını, tümevarımla genelleştirilen tekil verilerin aynı türün tümünü kapsayacak kadar zihin tarafından soyutlanıp genelleştirilmesiyle ulaşılan tümel kavrama, doğru öncüllere, üç terime ve bu kıyas türünü doğru kurgulayacak kıyas yapısına borçludur. Aristoteles'in tümelleri tekillere bağlı zihin soyutlamaları ve insan aklının ulaşabileceği bir konumda tek bir ontik düzlemde kurgulaması, tümevarımın daha rasyonel ve mantıki bir süreç içerisinde, objektif ve denetlenebilir bir şekilde kullanılmasını sağlamıştır. Buradan da anlaşılabacağı üzere Aristoteles, kavram, dil ve varlık ilişkisini içkin öz anlayışında kendi epistemolojisi üzerinden tutarlı bir denklem kurar. Kanaatimizce daha önce işaret edilen Platon'un 7. *Mektup*'ta kavram, dil ve aşkın öz üzerinden varlık ilişkisini epistemik bütünlük içinde ortaya koyan pasajı gibi; Aristoteles'in içkin öz anlayışında gelişen deney temelli kavramsallaştırması, varlığın özünü değişmez olarak tür ve cins yardımıyla ortaya koyan tanımlar ve gerçek varlığın özdeşi olan zihinsel tümeller üzerinden bilimle bağ kurduğu söylenebilir. Buradan hareketle, Aristoteles düşüncesinde kavram ve bilgi türleri arasındaki ilişkinin analizine geçilebilir.

Aristoteles'in yazıları incelendiğinde *Nichomakhos'a Etik* adlı eserinin VI. kitabında epistemik açıdan bilgi türlerine dair oldukça net ve kategorik bir yapıyla

⁹⁷³ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, ss. 4-5.

⁹⁷⁴ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, ss. 76-78. Aristoteles burada kıyas türlerinin kesinlik ve üstünlüklerini açıklamalarla anlatır.

karşılaşılmaktadır. Teorik bütünlük açısından bakıldığında eserin bu bölümü, epistemoloji açısından oldukça zengin bir kaynaktır. Burada Filozof, söz konusu epistemik ayrımlara geçmeden önce, bilgiyi temellendirdiği ruhu ve ruhun bölümlerini uzun uzun incelemekte ve asıl bilginin ruhun düşünen kısmında elde edildiğini ortaya koymaktadır. Filozof, *Ruh Üzerine* adlı eserinde ruhun bölümlerini beslenme, isteme, duyma hareket etme ve akıl yürütme olarak sıralamakta, farklı ruh türlerine dair açıklamalar getirmekteydi.⁹⁷⁵ Burada ise ruhu hayvani ve bitkisel ruh şeklinde ayırt ettikten sonra, akıl yürütme yetisinin sadece insana ait bir özellik olduğunu belirterek ruhu da kendi içinde ruhun düşünen kısmı ve diğer kısmı şeklinde bir ayrıma tabi tutmaktadır. Bir diğer ifadeyle ruh, *Ruh Üzerine* adlı eserin ortaya koyduğu bölümlerden biri olan ikinci kitaptakiyle paralel ancak ona göre daha sistematik bir şekilde epistemolojik yapıyı ortaya çıkarabilmektedir.⁹⁷⁶

Aristoteles'e göre ruhun düşünen kısmı bilginin üretilmesinde etkin rol oynayan *aktif* ve *pasif akıl* ile hakikate ulaşma çabasındadır. *Nichomakhos'a Etik* adlı eser, filozofun diğer teorileriyle tutarlı bir şekilde, bu ayrımı detaylı ve kapsamlı bir yapıda önümüze koyarak, epistemik açıdan kavramların nasıl bir işleve sahip olabileceğine dair önemli bilgiler vermektedir. Epistemik açıdan, ruhun rasyonel ve irrasyonel olmak üzere iki kısmına işaret eden filozof, *akletmeyi (reason)* de kendi içinde iki kısma ayırmaktadır. Ruhun kısımlarından olan *akleden* entelekhianın ilk kısmı şeylerin (*things*) türünü kavrayabilmektedir ki bunlar, olduklarından başka olması mümkün olmayan *değişmez (invariable)* kısmının kavranmasıdır. Öte yandan, kalan diğer kısım ise olduğundan farklı *değişen (variable)* şeyleri kavradığı kısım olarak konumlanmaktadır. Epistemolojinin temel problemlerinden birisinin değişen varlığın bilgisinin nasıl bilinebileceği sorusu olduğu hatırlandığında, tıpkı Platon'un idealar ve fenomenler ayrımıyla çözmeye çalıştığı değişim problemini Aristoteles'in ruhun iki ayrı bölümüyle ancak tek bir ontolojide aşmayı amaçladığı anlaşılmaktadır.

Ruhun değişmeyenleri kavrayan *akleden* kısmı, şeylerde var olan *benzerlikleri* ve *aynı türe aitliklerini (likeness ve kindship)* tespit edip epistemeye ulaşmaktadır. Yine Platon'un ideaların bilgisinin değişmeyen bilgi olduğunu söylemesi gibi, Aristoteles de *değişmeyen* kısmın bilinmesini en kesin bilgi türü olarak kabul ettiği *bilimsel bilgi*

⁹⁷⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414a-30.

⁹⁷⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, II. Kitap, ss. 67 ve sonrası.

(*episteme/scientific knowledge*) olarak isimlendirmektedir. Öte yandan ruhun diğer kısmı da ise hesaba dayalı (*calculative*) kavranan, endüktüf ve deneysel metotlarla ulaşılan değişenlerin (*thing in being*) bilgisini elde etme çabasıdır.⁹⁷⁷ Ruhun iki kategorisi nihai olarak üç tür bilgi tasnifiyle hem değişen hem de değişmeyen şeylerin bilgisini elde etmektedir. Bunlar ise *episteme* ya da bilimsel bilgi (*knowledge* ya da *scientific knowledge*), *tekhne* ya da sanatsal bilgi (*craft-art*) ve son olarak *phronesis* ya da pratik bilgi (*practical wisdom*) olmak üzere üç başlıkta sınıflanmaktadır.⁹⁷⁸ Kavramsal alt yapı açısından bu üç tür bilgi türü *objeleri*, elde olunuş *yöntemleri* ve bilgi türü olarak başlangıç noktaları ve bitiş *gayeleri* açısından zengin kavramsal çeşitlilik içermektedir. Son olarak Aristoteles ruhun hakiki olan şeyleri olumlu ve olumsuz ifade ettiği şeyleri sanat (*Tekhne*) bilim (*episteme*), ihtiyat (*phronesis*) bilgelik ve sezgisel akıl olarak kabul etmekte, yargı ve kanıyı üstteki *dianoetik* erdemlerden her zaman doğruya ulaştırmamaları nedeniyle dışlamıştır.⁹⁷⁹ Bunlardan bilgelik (*sophon*) ve sezgisel akıl (*nous*) doğrudan bilgi türü olarak değil, ilki bilgi cinsi ve diğeri bilgi cinsini sağlayan temel ilkeleri elde etme yöntemi olarak ele alındığında, *episteme*, *tekhne* ve *phronesis* incelemek gerekir.⁹⁸⁰

3.2.2.1 Kavram-Episteme İlişkisi

Aristoteles'te *episteme*, *tekhne* ve *phronesis* olarak ayrılan bilgi türlerinde en yüksek yeri *episteme* (bilgi-bilimsel bilgi) almaktadır. Bu ayrıma geçmeden önce, *episteme* ile doksa arasındaki ayrımı incelemek gerekmektedir. Zira bu ayrım, *episteme* ile diğer bilgi türleri arasındaki farkların ortaya çıkmasına da yardımcı olacaktır. Aristoteles *İkinci Analitikler* adlı eserinde *episteme* (*ilim*) ile sanı (*doksa*) arasında oldukça net bir ayrım yapar. Bu ayrıma göre *epistemenin* konusu zorunlu olan iken, *sanının* konusu zorunlu olmayıp değişenlerdir. *Episteme*, tümel kavram yapısına dayanır ve gerekli zorunlu önermelerden başlanarak akli çıkarımlar sonucunda elde edilir. *Doksa*, her ne kadar doğru ve var olan hakkında olsa da, tümel kavram yapısına dayanmaz. Ayrıca doksa, konusu bakımından değişenleri inceler. Kavramsal açıdan

⁹⁷⁷ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Tr. W. D. Ross, Ed. Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*, Vol. II, 4th Printing, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1991, 1138b36-1139a16.

⁹⁷⁸ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, VI. Kitap.

⁹⁷⁹ Aristoteles, *Nikamakhos'a Etik*, 1139b15-20.

⁹⁸⁰ Aristoteles, *Nikamakhos'a Etik*, s. 282. Burada çevirmen, Hypolepsis'i bir tür bir tür tümellik özelliği taşıyan inanç ve yargı olarak tanımlar. Bunun türlerini bilim (*episteme*), ihtiyat (*phronesis*) ve kanıyı verir.

tümellik ve konu bakımından zorunluluk, episteme ile doksa arasındaki ince ayrımı oluşturur.⁹⁸¹ Tümel kavramsal yapıya dayalı episteme (tam bilgi), zorunlu nedenlerin (*aitia*) bilgisidir. Oysa doksa, zorunlu öncülü değil, bu öncül yerine gelişi güzel bir öncülü yakalayarak doğru bilgileri zorunlu kılan değişmez sebeplere ulaşamaz.⁹⁸² Aristoteles, sanının da belli bir düzeye kadar epistemeyle aynı süreçten geçtiğini kabul eder, lakin ulaşılan sonuçta hakikatler tam olarak kavranamaz:

“Episteme’nin (ilmin) ve sanının konusunun özdeşliği için de bu böyledir. Episteme, söz gelimi, *hayvan* yüklemine yakalar, öyle ki yüklem hayvan olmaması mümkün değildir; bunun aksine olarak, sanı için yüklem, olduğundan başka olabilecektir. Birinci halde, söz gelimi *hayvan* insanın özlük bir unsuru olarak kavranır; ikinci halde ise, *hayvan* insanın bir yüklemi olarak kavranır, ama insanın özlük bir unsuru olarak değil. Her iki halde de konu aynıdır; çünkü konu, insandır, fakat bilgi şekli aynı değildir.”⁹⁸³

Konusu bakımından episteme ile doksayı ayıran filozof, bu ikisinin aynı şahısta aynı zamanda var olmasını mümkün görmez. Fakat farklı zamanlarda aynı kişide yahut aynı zamanda farklı kişilerde ortaya çıkmasını mümkün görür.⁹⁸⁴ Nitekim episteme ile doksa arasındaki en önemli fark, bir yargının konusuna özsel olarak ait olup olmadığının bilmesidir. Oysa doksada kişi algılardan uzaklaşan tekilin hala algılandığı gibi olup olmadığını bilemez. Buradan hareketle episteme ile sanı arasında şöyle bir ayrım yapmak mümkündür:

a) Episteme-doksa ayrımı

	Konusu	Kavramı	Öncülü	Sebebi
Episteme	Zorunlu	Tümel/soyut	Zorunlu ve dizgeli öncül	Orta terimi (sebebi) kesin bilir
Sanı	Değişken	Tekil/duyumsal	Rastgele-zorunsuz	Orta terimi (sebebi) bildiğini zanneder

Tümel kavrama dayanan episteme, aklın (*nous*) sezgiyle kavradığı kendiliğinden açık ilk prensiplere dayanır. Bu nedenle ilk prensipler, epistemedен daha açık ve hızlı bilinen temellerdir.⁹⁸⁵ Fakat hakikate ulaşmak için söz konusu üç bilgi türünden *episteme* yahut *bilimsel bilgi* (*scientific knowledge*) Aristoteles’e göre *tekhne* ve *pronesisten* üstündür. Çünkü episteme, ilk ilkeler ve sebepleri, değişmez ve zorunlu olarak bilmeyi mümkün kılan bilgi türü olarak sanatsal (*tekhne*) ve irfani (*phronesis*) bilgiden teorik bakımdan

⁹⁸¹ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, ss. 82-83. Aristoteles, *Nikamakhos’a Etik*, 1139b15-25.

⁹⁸² Aristoteles, *Metafizik*, 981b5-10.

⁹⁸³ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 85.

⁹⁸⁴ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s.85.

⁹⁸⁵ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 83.

üstündür.⁹⁸⁶ Çünkü teorik bilgi, nedenleri en üstün şekilde bilmeyi ve başkalarına öğretmeyi mümkün kılarak diğer ikisinden ayrılır:

“...her şeyi bilmenin, en yüksek ölçüde tümelin bilgisine sahip olana ait olması gerekir. Çünkü o, bir anlamda, tümelin içine giren bütün özel durumları bilir. Sonra bu şeyler, yani tümeller, genel olarak insanlar tarafından bilinmeleri en zor olan şeylerdir. Çünkü onlar, duyulardan en uzak olanlardır. Sonra bilimler arasında en kesin olanlar, ilk ilkelerle en çok uğraşanlardır. Çünkü daha az ilke içeren bilimler, ilave ilkeler içeren bilimlerden, örneğin aritmetik, geometriden daha kesindirler. Sonra bir bilim ne ölçüde nedenleri araştırıyorsa o ölçüde öğreticidir. Çünkü öğretmek bir şeyin nedenlerini söylemektir.”⁹⁸⁷

Episteme, filozofa göre varlığın *olduğundan başka olamayan*, olduğu gibi olan özünün bilgisi olarak, konusu bakımından *zorunlu* ve *değişmeyen* bilgisidir (*knowledge of necessity*). Episteme, her zaman *geçerli*, değişmeyen ve bozulmayanın bilgisi⁹⁸⁸ olarak, en kesin, yanılmaz ve objektif bilgi türüdür. Kavramsal açıdan bakıldığında bilimsel bilginin yapısı, tümel kavrama dayanmaktadır. Çünkü tümel kavram, *en soyut* ve *en genel* kavram olarak bütün tekilleri içine alan, tekillerin zorunlu tözlerinin niteliklerini belirten ve her zaman bu niteliklerin değişmeden var olduğunu ön görerek akli işlemin bir aktif unsuru olan kavram türüdür. Ayrıca tümel kavram, hiç değişmeyen yapısıyla geçmiş, şimdiyi ve geleceği kapsayan kavramdır. Platon’un tümel kavramı idealar âlemi sayesinde kurgulaması göz önüne alındığında, Aristoteles’in tümelleri içinde yaşanan âlemdeki tekillerden hareketle zihinde soyutlanan ama bir varlığı (*entity*) olmayanlar olarak bilimsel bilgi düzeyinde istihdam etmesi istisna edildiğinde, kesinlik ve bilgi değeri açısından Platon’un ideal kavramları ve epistemesiyle eşdeğer konumda oldukları söylenebilir. Zira Aristoteles’e göre episteme ve tümel kavramları *zorunlu*, *değişmeyen* ve *sürekli aynı olan* bilgi türü olarak Platon’un ideal kavramlarına ve onlara dayalı epistemesine denk düşmektedir.

Filozofa göre değişmeyen ve evrensel olan episteme tüm insanlık açısından ulaşılabilir olmasıyla hem öğretilbilir ve öğrenilebilir özelliktedir. Aristoteles, bilimsel bilgiyi ontik olarak objektif bir zeminde kurguladığından, bu bilgi türünün tüm sağlıklı insan tarafından öğrenilebileceğini söylemesiyle onun genelleştirilebildiğini de ortaya koymaktadır. Zira epistemenin objektif ontik zemine sahip olduğu ve genelleştirilebileceği iddiası Septik ve Sofist yaklaşımlara da bir karşı çıkıştır. Epistemenin ilkeleri tümevarımla elde edilirler fakat tümdengelimsel çıkarımlar ancak

⁹⁸⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 981b25-982a-5.

⁹⁸⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 982a20-982b.

⁹⁸⁸ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1139b19-1139b35.

tümel kavramlar sayesinde mümkündür; filozofa göre bu nedenle episteme kanıtlayıcı bir bilgidir.⁹⁸⁹

Epistemenin elde edilmesi, bir diğer ifadeyle yöntemi, filozofun diğer eserlerinde de ortaya konulduğu gibi, bazen tekillerden hareketle tüme doğru işleyen tümevarımla;⁹⁹⁰ bazen de tümün elde olunup bilindiği durumlarda tümdengelim sayesinde gerçekleşir.⁹⁹¹ Daha önceki başlıklarda da işaret edildiği üzere, tümel kavramlar tekillerden hareketle soyutlanarak elde edilmektedir. Filozof, *Birinci ve İkinci Analitikler* adlı eserlerinde bu konuyu açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca o epistemenin ispata ihtiyaç duymayan ilk prensiplerden hareketle, *kanıtlayıcı* (*demonstrative*) bir yapı ve özellik sergilediğini ifade etmektedir. Burada kişi, epistemenin prensiplerini, bilimsel bilgiyi mümkün kılan sürecin özelliklerini, formel yapısını ve en önemlisi değişmeyen sebeplerini (*why*) tümel olarak bilmektedir ve bu sayede bütün tekil olanlarla bağlantı kurarak yanılmaz bir bilgiye ulaşabilmektedir. Şayet tümel kavram sayesinde tekil olaylar arasındaki ilişki kurularak genelleme olmasaydı, elde edilen bilgi her ne kadar doğru olsa da, bu tesadüfen ulaşılmış bir sanı (doksa) olmaktan ileri gidemeyecektir.⁹⁹² Platon'un ideal önermeleri ve kavramlarındaki süreç hatırlanırsa, kişi yeniden hatırlamaya ulaşmadan da doğru bir kavrama dayalı hükme ulaşabilmekteydi. Fakat bu tesadüf eseri olan hakikati yakalama, hakikatin niçin (*why/aitia-cause*) öyle olduğunun açıklamasından yoksundu. Tıpkı bu gibi Aristoteles de tümel olarak söz konusu araştırmanın açıklamasını (*why/explanation*) elde etmeden ulaşılan bilginin, tesadüf olacağını düşünmektedir. Bir diğer ifadeyle her iki düşünüre göre tümellik, aranan açıklamanın kavranmasını gerektirmektedir. Yani tümel kavramlar, hem Platon'da idealar âlemine dayanan yapısıyla, hem de Aristoteles'in zihinsel soyutlamaları olarak; kapsamına giren her bir tekilin ya da tekil olayın niçin öyle olmak zorunda olduğunu detaylı açıklayabilmektedir. Bu nedenle tümel kavram sayesinde her iki düşünürün epistemesi olgunun tekrarlandığı durumlarda zorunlu olarak bu açıklamadan hareketle aynı sonucun elde edileceğinin garantilenmesi olarak da anlaşılabilir. Şu halde, kurgu farklı olsa da episteme her iki filozofta da yanılmaz bilgi türüdür ve episteme ancak tümel kavramla mümkün olabilir.

⁹⁸⁹ Aristoteles, *Nikamakhos'a Etik*, 1139b30-35.

⁹⁹⁰ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, ss. 135-136.

⁹⁹¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1139b19-1139b35.

⁹⁹² Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1139b30-35.

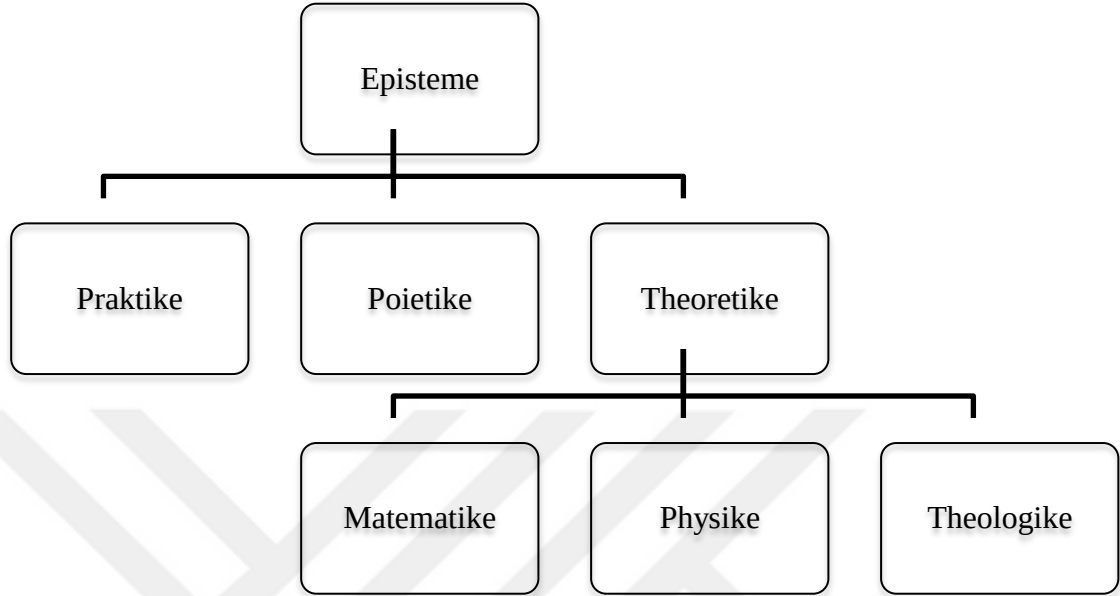
Aristoteles'e göre episteme, *zorunlu, değişmez ve her zaman olduğu gibi olan* kavramsal alt yapı özellikleri sayesinde bilgi türlerinin en üstünüdür. Dayanağı ve başlangıcı olan temel ilk prensipleri sayesinde episteme, endüktif yahut dedüktif metotlarla, kanıtlanabilir bilgidir. Episteme, *niçini* yani sebebi ortaya koyan bilgi türü olarak evrensel bir şekilde öğrenilebilir ve öğretilir olandır. Aristoteles'e göre episteme, tümel kavramsal yapının tesis edildiği, soyutlayıcı ve soyut düşüncenin tekil örneklerle ilişkisinin kurulduğu objektif ve kanıtlamacı bilgi türüdür. Burada Aristoteles'in episteme ile özsel olanı bilmekle zorunlu olanı bilmeyi eşit gördüğü anlaşılmaktadır. Zira meşhur "*bütün insanlar ölümlüdür*" örneğinin, deneysel olarak tüm insanların öldüğünü tecrübe etmeyerek, belirli bir deneyimden hareketle yapılan tümel genellemeler olduğu ve Aristoteles'in tümeller üzerinden kurgulanan genellemelere dayalı bilimsel bilgiyi asıl amaç edindiği unutulmamalıdır.

Aristoteles'e göre kategorik olarak en üst teorik bilgi olan episteme en mükemmel şekilde matematik ve geometride yani maddi âlemle ilişkisi en uzak olan disiplinlerde işlevseldir. *Metafizik* adlı eserde filozof, matematik disiplinindeki kavramsal altyapının, sistematik metodun ve terimler arasındaki zorunlu işleyişin maddi âlemle, yani oluş ve bozuluşun sürüp gittiği alanla ilişkilendirildiğinde aynı mükemmellikle işlevsel kılınamayacağını açıkça işaret etmektedir.⁹⁹³ Zira soyut yani teorik akli süreçlere dayalı episteme, varlıkların özlerine dair olduğundan ve varlığın ikincil özellikleri (*accidents*) değişim ve başkalaşma gösterebildiğinden, fizik alanı gibi maddi içerikli disiplinlerde matematik gibi salt düşünsel ve teorik olan disiplinlere göre daha az başarı gösterecektir.⁹⁹⁴ Aristoteles'in niçin ağırlıklı olarak matematiksel, geometrik, metafizik ve kısmen de teorik fizik alanlarından örnekler getirdiği de daha anlaşılır olmaktadır. Zira genellemelere dayanmayan, tümele ulaşmamış bilimsel etkinlik ona göre tam bilim değildir. Öte yandan kavramsal açıdan bakılırsa, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, matematik kavramları soyutlama olarak fizik kavramlarına göre daha üstündür. Şu halde matematik gibi tam soyut kavramlara dayanan disiplinlerde episteme, işlem-kaplam, zorunluluk ve ispat gibi açılardan fizik konularına göre daha kavranır bir haldedir denilebilir. Nitekim *Metafizik*'te bilimler sınıflamasında ilk

⁹⁹³ Aristoteles, *Metafizik*, II Kitap, 995a15-20.

⁹⁹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, VI,1027a20-30.

nedenleri araştırmak bakımından epistemenin disiplinlere göre üstünlük ayrımı şöyle sıralanmaktadır.⁹⁹⁵



Metafizik'te yer alan bu  ekil, Aristoteles'in episteme ile bilimler arasında kurduğu ilişkiyle yakından ilgilidir. Buna göre episteme ilk önce pratik, poetik ve teorik olarak ayrılır. Sonrasında bunlardan teorik, matematik, fizik ve teoloji olarak ikinci kez ayrılır. Aristoteles'e göre bu disiplinler arasında, varlıkların ilkeleri ve nedenlerini araştırmak bakımından epistemik olarak teoloji hepsinden üstündür.       o, varlık olmak bakımından varlığı, varlığın özünü, ilkelerini en genel ve en soyut şekilde bütün prensipleriyle beraber inceler. Metafizik sayesinde diğerleri, bir hipotez olarak yahut kanıtlamadan kabul ettikleri bir dayanak olarak aldıkları varlığı, özü ve ilkelerini kendileri için bir temel olarak kullanırlar. Bu nedenle metafizik en üstün bilimdir.⁹⁹⁶

3.2.2.2 Kavram-Tekhne İlişkisi

Tekhne yahut *sanat (craft-art)*, insanoğlunun *episteme* gibi hakikat arayışında kullandığı *dianoetik* erdemlerden ikincisi olan bir bilgi türüdür.⁹⁹⁷ *Tekhne*, insanoğlunun *inşa etme, üretme* yahut *yapma* kapasitesi olarak kişinin d     me, analiz etme ve *akletme* süreçlerini kullandığı yeteneğe dayandığı sanat/zanaat olarak kar ımızdadır.⁹⁹⁸

⁹⁹⁵ Aristoteles, *Metafizik*, s. 293. Episteme ayrımı için kullanılan  ekil Arslan'a aittir.

⁹⁹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1025b-1026a30. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.284, 5. Dipnot.

⁹⁹⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1140a. Filozof burada tekhnenin incelemesini yapar.

⁹⁹⁸ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1140a1-1140a23.

Filozofa göre bütün tekhneye dayalı edimlerin epistemolojiye konu olması, her ne kadar var etme kapasitesi ve amacına yönelik olsalar da, zihinsel olarak bir akli süreci, akletmeyi içermeleri nedeniyledir. Fakat tekhnenin bütün türlerinin konusu her zaman olguyla (tekillerle) alâkalıdır. Yani tekhne, filozofa göre gerçekte zorunlu olarak var olan veya var olmayan şeyleri ilgilendirmez; ilkeleri kendilerinde olan doğal varlıkları da incelemeyi.⁹⁹⁹ Dolayısıyla *tekhne*, epistemeyle kıyaslandığında bazı temel açılardan farklılık göstermektedir.

Episteme gibi tekhne de iyiye doğru yönelen bir eylemdir. Tekhne, “*belli bir sonucu üretmeye yarayan eylemler bütünü*” olarak poetik aklın bir erdemi olarak kabul edilmekte ve onun teorik aklın bilimi olan epistmeden farklı olduğu belirtilmektedir.¹⁰⁰⁰ En genel manada episteme ile tekhne arasındaki fark, sanatın epistemenin yani pratik aklın tümel kavramlarını tikel durumlara uydurmasını sağlayarak sanatçının (*teknites*) kendi dışındaki bir eseri (*poiesis*) gerçekleştirmesini amaç edinmektedir.¹⁰⁰¹ Tez açısından bakılırsa, tekhne doğrudan tümel kavramla değil, tümel kavram ile tikel kavramlar arasında bir bağ kurarak, tekillere yönelik bir yaklaşım içindedir denilebilir.

Tekhne hekimlik, çeşitli yapı ustalığı vs. gibi pek çok açıdan farklı türlere ayrılabilir. Bu nedenle tekhne ilgili alanın amacına, mesela hekimlikte insanı iyileştirme gibi, hizmet eder.¹⁰⁰² Ancak bütün tekhne türlerinin nihai amacı En yüce İyi’dir.¹⁰⁰³ Episteme, genel olarak ilkelerin ilkesini araştırırken, tekhne özel olanların ilkesini araştırarak dolaylı yoldan iyiye ulaşır. *Nikamakhos’a Etik*’te Aristoteles, bir sanatçı olan marangoz ile geometrici üzerine karşılaştırma yaparak tekhne ile episteme arasındaki farklı şöyle açıklar “...gerçekte bir marangoz ve bir geometrici araştırmalarında dik açıyı... farklı nedenlerle arar; marangoz sadece işi için kendine yarayan bir açıyı (gönye yn.) ister; oysa geometrici dik açının özünü ya da özelliklerini araştırır. Çünkü geometrici hakikatin bir temaşacısıdır.”¹⁰⁰⁴ Şu halde, sanatçı tekil bir ihtiyaca yönelik özsel olmayan bir arayıştayken, geometrici genellenebilir olanı özsel olarak bilmek,

⁹⁹⁹ Aristoteles, *Nikamakhos’a Etik*, 1140a5-15. Burada filozof, sanatın konusun her zaman oluş olduğunu, kişinin kendisini bir sanata vermesinin, var olabilen ve var olamayan fakat var oluş ilkeleri, meydana getirilen şeyde değil de, sanatçıdan bulunan şeylerden birini varoluşa gönderme biçimini düşünmekte olduğunu belirtir.

¹⁰⁰⁰ Aristoteles, *Nikamakhos’a Etik*, 1094a ve 2. Dipnot s. 37.

¹⁰⁰¹ Aristoteles, *Nikamakhos’a Etik*, s. 37, 2. Dipnot.

¹⁰⁰² Aristoteles, *Nikamakhos’a Etik*, 1094a5-15.

¹⁰⁰³ Aristoteles, *Nikamakhos’a Etik*, 1094a20-25.

¹⁰⁰⁴ Aristoteles, *Nikamakhos’a Etik*, 1095a25-33.

tümel olarak kavramak amacındadır. Yani *tekhne*de kişi var olan eşyadan ilham alır, fakat üretilen sanat eseri dış dünyadaki ilham kaynağıyla tam olarak benzeme ya da onu yüzde yüz temsil etme veya onunla uyuşma zorunluluğunda değildir. Sanatçının bireysel görüşlerinden etkilenir. Oysa epistemede bireysellik değil objektiflik ve tümellik söz konusudur. Bu zorunlu olmayış hem sanat objelerinin doğası hem de akli süreçlerin farklı işlemesi gibi sebeplere dayanabilir. Her ne kadar *tekhne* doğru akli çıkarım sürecini içerse de, sanat ürününün *zorunluluk* kriterine uymayabilmesi, değişebilen ve sanatçının hayal gücünden etkilenebilen bir yapıda olması onu epistemeden, dolayısıyla tümel kavramsal yapıdan farklılaştırmaktadır.

Kavramsal açıdan bakıldığında, *tekhne* tümel kavramı dış dünyadaki tekil üyelerle tam uyuşma çabası taşımadan, üreticisinin hayal gücü, estetik kaygıları ve vermek istediği mesaj gibi kriterlere göre değişebilmektedir. Söz gelimi, bir sandalyeyi resmeden ressam, ilham aldığı tekil sandalyeyi hayalinde çeşitlendirerek farklı bir şekilde çizebilmektedir. Bir başka ifadeyle kavram, *objesiyle örtüşmeyebilmekte, zorunluluk ve uygunluk* kriterlerini yerine getirmeyerek anlamsız hatta bazen çelişik şekillerde sanat objesini şekillendirebilmektedir. Objesine uymayabilen sanat eseri, hakikat arayışını farklı amaç ve gayelerle süslemekte, objektif bir zeminden çok sanatsal bir gaye ve kaygıyla işlevsel kılmaktadır. Zira *tekhne* türündeki elde olunan bir eser ya da sonuç, kişiden kişiye değişebilmekte, bilgi değeri olarak objektiflik ve genellenebilirlik kriterini karşılayamamaktadır. Nitekim *İkinci Analitikler* adlı eserinde filozofun bildiğimiz şeyleri onları var eden sebepler sayesinde bildiğimizi ve bu sebeplerin tümelliği ve zorunlu oluşları nedeniyle olduklarından başka olmalarının mümkün olmadığı sayesinde bildiğimizi söylemesi, konunun bütünlüğü açısından tutarlı ve destekleyici bir ifade olarak karşımızdadır.¹⁰⁰⁵ *Tekhne*'de epistemeden farklı olarak, bilginin objesi doğrudan tözün özü değil, ilinekleri olabilmektedir. Tekile dair olan konu ve sanatçının kişisel özellikler, bilgi sürecinde önemli bir rol oynar. Dolayısıyla *tekhne* ile episteme arasında kavramsal ve zihinsel süreç farklı işlemektedir. Bu nedenle epistemenin sonuçları doğru ya da yanlış değeri alırken, *tekhnenin* ulaştığı sonuçlar estetik ya da estetik olmayan ya da ahlaki ya da ahlaki olmayan gibi terimlerle ifade edilecektir. Kısacası *tekhne*, kavramsal açıdan genellenemeyen, ontik objektifliği sağlayamayan, zorunluluk kriterine bağlı olmayan ama yine de zihni akletme süreçlerini

¹⁰⁰⁵ Aristotle, *Posterior Analytics*, 71b10-20.

içeren ve hayatın farklı alanları açısından kullanılan bir bilgi türü olarak Aristoteles tarafından epistemoloji içerisinde tasnif edilmektedir. Öte yandan, tümel kavram yapısının tekhne'de aranan bir kriter olmadığı da aşîkârdır. Sonuç olarak önermeler ve hüküm değeri açısından da bakıldığında tekhne episteme kadar genel, kesin ve zorunlu sonuçlar ortaya koymamaktadır.

3.2.2.3 Kavram-Phronesis İlişkisi

Phronesis (*practical wisdom/iẖtiyat*¹⁰⁰⁶) ya da pratik hikmet, Aristoteles'e göre üçüncü bilgi türü ya da formudur. İnsanoğlunun mutluluğu yahut saadetine giden arayışı ve çabasının en önemli unsuru olarak pratik hikmet, kişinin eylemlerinin erdeme uygun bir şekilde zuhur etmesini hedefleyen bir tür erdem-bilgi yahut idraki bilgi türü olarak karşımızdadır.¹⁰⁰⁷ Phronesis, epistemenin tersine, geneli değil özeli ve tikeli, soyut olanı değil somut olanı, ilkelerle incelenen tümevarım ve tümdengelim kullanan metodu değil, evrenselin tikelle ilişkisini duruma göre değerlendiren kişisel yaklaşımı, teoride salt kavramı değil hayatın içinde karşılaşılan olgularda idrakte varılan ve uygulanan bilgi türüdür. Aristoteles'in ifadesiyle pratik hikmet, "*insanın iyilikleri hakkında doğru ve akli selim bir şekilde hareket etme kapasitesi olmak zorundadır*".¹⁰⁰⁸ Bir diğer ifadeyle phronesis, tıpkı tekhne'de olduğu gibi tümel kavram yapısına sahip değildir. Aristoteles, phronesis, episteme ve tekhne ayrımını şöyle açıklar:

"Fakat olduklarından başka türlü olamayan şeyler üzerinde ve bizim için gerçekleştirilmeleri imkânsız şeyler üzerinde asla düşünüp taşınamayız; sonuç olarak doğrusu, bir bilim (episteme), kanıtlamayla birliktedir; fakat ilkeleri olduklarından başka türlü olabilen şeyler kanıtlamayı kabul etmezler (çünkü onların tümü olduklarından başka türlü de olabilirler ve zorunlu olarak var olan şeyler üzerinde düşünüp taşınmak mümkün değilse, iẖtiyat (phronesis) ne bir bilim, ne de bir sanat olamaz; bir bilim olamaz; çünkü eylemin objesi olduğundan başka türlü olabilir. Bir sanat olamaz, çünkü eylemin cinsi üretiminin cinsinden başkadır. Sonuçta geriye kalan şudur: iẖtiyat (phronesis), hakiki kuralla birlikte olan, bir insan için iyi veya kötü olan şeyin alanında hareket edebilen bir ruhsal durumdur."¹⁰⁰⁹

Aristoteles, phronesis'e sahip kişinin derin düşünceye sahip olan ve bu düşünceden hareketle genel olarak hayatın tümüne dair *iyi, uygun ve faydalı* olan şeyleri belirlemede kasıtlı (*deliberate*) eylemler yapabilen kişi olduğunu belirtmektedir.¹⁰¹⁰ Genel olarak *iyi, uygun ve faziletli* olanı her şartta ve koşulda arama ve ona ulaşmaya yönelik olan bu

¹⁰⁰⁶ Aristoteles, *Nikamakhos'a Etik*, 1140a25. Çevirmen, Aristoteles'e göre phronesis'in pratik bilgeliğin anlamına geldiğini, onun ruhun hesaplayıcı ya da kanı sahibi olabilen (to logistikon) bölümünün erdemi olduğunu belirtir. A.g.e., s.286, 4. Dipnot.

¹⁰⁰⁷ Aristoteles, *Nikamakhos'a Etik*, 1140a25-30. Aristoteles'e göre düşünüp taşınabilen kişi ancak iẖtiyatlı (phronesis) davranabilir. Dolayısıyla phronesis'te bir düşünme ve taşınma söz konusudur. Şu halde, bir tür kavramsal yapı mevcuttur, denilebilir.

¹⁰⁰⁸ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1140b-21.

¹⁰⁰⁹ Aristoteles, *Nikamakhos'a Etik*, 1140a30-1140b5.

¹⁰¹⁰ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1140a24-30.

bilgi türü, söz konusu yönüyle bilimsel bilgiden ayrılmaktadır. Çünkü bu bilgi türünün amacı, tümel olarak bütün insanlık için iyi olanın ne olduğunu değil, tekil ve bireysel olarak kişinin kendi iyiliğini araştırmaktır. Ayrıca, ulaşılan sonucun *iyi* ve *faydalı* olması hedefiyle de tekne yani sanattan ayrılmaktadır. Zira filozofa göre hiç kimse anlayamayacağı yahut olduğundan başka olması mümkün olmayan gerçekler (tümeller) hakkında derinlemesine araştırmaz. İlk prensipleri değişmeyen ve bu prensiplerden hareketle ispatlayıcı şekilde bilgi ortaya koyan epistemedan farklı olarak phronesis, ne ilk prensiplere ne de ilk prensipleri olabilecek değişmeyen sabit şeyler hakkında değildir. Bir diğer ifadeyle, konusu itibariyle *değişebilen* ve *zorunlu olmayan* günlük hayatın içinden şeylerle ilgilendiğinden, phronesis ne episteme ne de üretimle alakalı olan tekne bilgisi değildir. Bu nedenle Aristoteles phronesis ruhun düşünen kısmının ürettiği bir kapasite olarak görmekte; günlük hayat karşısında entelektin akıl süzgecinden geçirilerek neyin iyi neyin kötü olduğunu kavramaya yahut iyi-kötü davranış ortaya koymaya çalışan bir *eylemsel kapasite yahut yargı gücü* olarak kabul etmektedir. Phronesis örnek getirme çabasında olan filozof, Pericles ve benzeri kişilerden bahsederken, phronesis kelimesini kullanarak, phronesisin adeta bir tür feraset olduğunu söyleyerek, bu kişilerin hem kendileri hem de genel olarak insanoğlu için neyin iyi olduğunu görebildiklerini belirtmekte, bu tarz kişilerin evlerini hatta devletlerini iyi yönetebileceklerini belirtmektedir.¹⁰¹¹ Bir başka ifadeyle phronesis, günlük hayatın içinde çokça karşılaşılan ev idare etmek, devlet yönetmek gibi, değişen ve girift ilişkileri barındırabilen konularda problemlere yönelik ferasete dayalı bir karar verme yetisi yahut portresi çizmektedir.

Phronesisin özelliklerine bakıldığında da söz konusu feraset yahut irfani bilginin, kişilerin, toplumun yahut devletin ihtiyaç ve beklentilerine göre onların çıkarının öncelediği, bu beklentilerin günlük hayata dayanan pratik tecrübeler ışığında kullanılmasıyla bireyin, toplumun yahut devletin faydalı olana ulaşmaya çalıştığı görülmektedir. Günlük yaşamın değişen şartlarına göre kişi, duyu verileri ve kişisel tecrübeler ışığında *kendi pratik kazançlarını* ön planda tutmaktadır. Tekil tecrübelerin ve duyu verilerinin günlük yaşama dair pratik cevaplar oluşturma çabasında dolaylı bu bilgi türü; kavramsal yapı açısından *zorunluluk* ve *tümellik* teşkil etmekten uzak görünmektedir. Bir diğer ifadeyle, tümelin sağladığı sebepleri bilme rahatlığı, kesinliği

¹⁰¹¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1140b-10.

ve zorunluluğu phronesisde olmadığından dolayı, eldeki tecrübe ışığında, faydalı olanı elde etmeye yönelik bir karar verme, eylemde bulunma yahut seçme iradesi söz konusudur.

Phronesis, epistemeden *objektiflik*, *zorunluluk* ve *faydacılık* açısından ayrırmakta, kişinin kendi yararını gözeten *pratik*, *günlük* ve *bağlama* göre değişebilen bir yapıya dönüşmektedir. Öte yandan phronesis, tekhneden ise sonuçta ulaşılanlar ve üretim (*create*) açısından farklılık arz eder. Mesela filozofa göre neyin sağlık açısından iyi veya kötü olduğunun tespiti ve bu pratik kazanç için akli süreçlerin işlemesi, tekhne'de elde edilen sonuçlar yani konu ve hüküm açısından farklı olacaktır. Zira tekhne'de ulaşılan sonuçların değerlendirilmesi iyi ya da kötü olarak değil, sanatsal, estetik yahut ahlaki açıdan bir değer alacaktır.¹⁰¹² Tekhne'de ulaşılan sonuçların mükemmelliği ve sanatı üreten kişinin kasıtlı olarak yaptığı hata tercih ve kabul edilebilir haldeyken, pratik hikmet ne sonucu mükemmel olan veya olmayan şeklinde nitелеmekte, ne de kasıtlı hatayı kabul etmektedir. Ayrıca tıpkı sanının (*opinion/doksa*) değişebilen şeyler hakkında ruhun ürettiği bir epistemik durum olması gibi, phronesis de değişebilen şeyler hakkında ruhun ürettiği bir *kanaattir*.¹⁰¹³ Epistemik açıdan kanaatler doğruluğu yahut phronesis durumunda faydalı olup olmamasının kesin olarak bilinmemesi açısından yüksek zanniyat içermesiyle tam bilgidен ayrılmaktadır.

Tabidir ki kişinin neyin faydalı olup neyin olmadığını kendisi açısından pratik bir şekilde değerlendirmesi, akli bir çıkarım yetisine ve kavramsal içeriği gerektirir. Öte yandan, bu bilgi türünün dayandığı temel prensipler, bilimsel bilgide olduğu gibi *sabit* ve *değişmez* yani *tümel* olmadığı için, pratik hikmetin ne episteme ne de tekhne ile eşdeğer olmadığı ortadadır. Bir başka ifadeyle *phronesisde* kişi, kendisi için neyin iyi neyin kötü olduğu kendi tecrübelerinden ve karakterindeki özelliklerden hareketle yaptığı akli çıkarımlara borçlu olduğundan, *kişiden kişiye değişen bir sonuç* ve *değerlerden* sadece birine ulaşmaktadır. Zira bazı ev idarecilerinin ferasetli kararları daha isabetliyken, diğer bazıları bu başarıyı gösterememektedir. Yani elde edilen pratik sonuçlar, kavramsal açıdan değerlendirildiğinde tümel değil tikel ya da tekildir ve herkes açısından genellenebilir değildir. Bu nedenle de bu bilgi türünün ortaya koyduğu sonuçlar epistemedede olduğu gibi *doğru* ya da *yanlış*; tekhne'de olduğu gibi *estetik* ya da

¹⁰¹² Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1140a24-114b19.

¹⁰¹³ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1140b25-31.

ahlaki vb. gibi değil, *faydalı* ya da *faydasız* gibi bir terminolojiyle isimlendirilmektedir. Sonuç olarak phronesis, kişinin kendisinin, toplumunun vs. çıkarlarına ulaşmak için kendi kapasitesinden hareketle yaptığı kişisel yetiye ve tecrübeye dayalı, günlük şartlar ve çıkarları göz önünde bulunduran, algısal ve tecrübi kavramsallaştırma ve akli çıkarım yapısına sahip bir bilgi türüdür. Tam da bu sebepler nedeniyle filozof, ruhun akli çıkarım yapan diğer kısmına işaret ederek, pratik bilginin aslında kişisel *kanaat* içerdiğini belirtmekte, kasıtlı olarak yapılan hatanın sanatta doğurduğu sonuçlar ile pratik bilgide doğurduğu sonuçları birbirinden ayırmaktadır.¹⁰¹⁴ Bir diğer ifadeyle pratik hikmet, iyiyi ve faydalıyı bulma adına, tekil bir konu hakkında derinlemesine düşünüp, akıl süzgecinden geçirilen bir tür davranış ve karar verme kapasitesidir. Söz konusu derin düşünüş, tümel kavram odaklı olmayıp genellikle kişisel, algısal ve tecrübi eylem odaklıdır.

Filozofa göre phronesis, zihnin aynı bölümüne tabi olmakla birlikte kapsam açısından toplumu incelemesiyle politik hikmet olarak isimlendirilen bir türe de sahiptir. Episteme ve tekhneden farklılığını korumakla birlikte politik phronesis, hitap ettiği kapsam ve kullandığı retorik bakımından pratik hikmetten ayrılmaktadır. Buna göre söz gelimi bir şehre dair yasa koyucu ve kontrol edici pratik hikmetin kapsamındaysa, onu tekil olandan tümel olana bağlama iddiasında olan politik hikmettir. Filozofa göre politik hikmet eylem ve ince düşünceyi gerektirmektedir. Çünkü teorik olarak verilen herhangi bir karar, tümel olarak değil, bir tekil durum üzerinden verilmekte ve somutlaşmaktadır. İşte bu tekil kararın politize edilerek, epistemolojik içerik ve statü açısından değil de, hitap ettiği kesim açısından genelleştirilmesine politik hikmet denilmektedir. Zira kişinin kendi kendine olan faydasını düşünmesi pratik hikmet iken, başkalarının işine karışma ve başkaları adına konuşma politik hikmettir.¹⁰¹⁵ Kavramsal açısından bakıldığında her iki hikmet türünün çeşitlilik göstermediği, bilimsel bilginin kesinliğine ve tümelleğine ulaşamadığı aşikârdır. Burada sadece iki türün ayırımına dair kısa bilgi verip, kavramsal açıdan bir farklılaşmanın olmadığına işaret etmekle yetinilmiştir.

Sonuç olarak anlaşıldığı üzere phronesis, matematik gibi konuları ve öğeleri soyut, tümel ve teorik olan bilimlerin bir yana, uzun zamana dayanan tecrübeler ve bu

¹⁰¹⁴ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 114b19.

¹⁰¹⁵ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1141b30-1142a11.

tecübelerle dayalı ulaşılan ‘tecübî kişisel prensipler’ üzerinden uygulanmaktadır.¹⁰¹⁶ Genellik, objektiflik ve zorunluluk kriterlerini taşımayan; olay ve olgularının nihai sebebini açıklama kaygısı olmayan *phronesis*, daha çok bir feraset yahut idraki bilgi türü olarak günlük hayatta kullanılmaktadır. Tümel kavrama dayalı sistematik çıkarımsal metot yapısı burada mevcut değildir. Aristoteles’in epistemolojisinde bir bilgi türü olarak yer almasının sebebi ise, tıpkı *tekhne* gibi *phronesis*’in de akli süreçlere sahip olmasıdır. Öte yandan, günlük yaşantıda pek çok konuda kişilerin bilimsel süreçlerden geçmiş bilgilere sahip olmadıklarında bu bilgi türünün pratik, çabuk ve ihtiyaca yönelik cevaplar üretebildiği unutulmamalıdır. Hatta Aristoteles’in episteme olarak matematik, metafizik, geometri gibi somut konuları ve öğeleri anlaması hatırlandığında, bilimsel bilginin kapsamı dışında kalan alanlara dair oldukça faydalı bir bilgi türü olduğu da aşikârdır.

Aristoteles’e göre ruh, söz konusu bilgi türleri ışığında kişinin eylemleri ve ulaşmaya çalıştığı gerçeklikleri duyu (*sensation*), düşünce (*thought*) ve arzu (*desire*) üçlüsü sayesinde kontrol etmektedir.¹⁰¹⁷ Yani insan, duyuları, düşünceleri ve arzularının hep birlikte hitap ettiği bir bütüncül varlık âleminde yaşamaktadır. Dolayısıyla bu farklı alanlara dair biliş süreci de söz konusu üç tür bilgidir hareketle bir cevap yahut doğruya ulaşmaya çalışacaktır. Bu üç bilgi unsuru, bilgi türleri açısından eşleştirmeye incelendiğinde; duyuların *phronesis*; düşüncenin *episteme* ve arzuların *tekhnenin* oluşumunda daha baskın rol oynadığı söylenebilir. Bir dür denge ve eşitlik üzerine kurulu söz konusu bu kontrol işleminde kişi, düşüncesinde *kabul* ve *red* (*affirmation* ve *negation*); arzularında *ikna* ve *uzak durma* (*persuit* ve *avoidance*) seçeneklerindeki tercihleriyle ahlaki açıdan kasıtlı ve hür bir şekilde doğru eylemde bulunma gayretindedir. İster *phronesis* ister *tekhne* isterse de episteme düzeyinde olsun, ruhun bu iki kısmının aktif eylemleri doğru-yanlış, ahlaki-gayri ahlaki ve pratik-pratikdışı şeklinde nitelendirilecek eylem sonuçlarıyla doğrudan alakalıdır. Her üç bilgi türünün de zihinsel süreçlere sahip olduğu hatırlandığında, bu türlerin bir tür zihinsel öğelere ya da kavramlara ihtiyaç duyacağı da aşikârdır. Söz konusu bilgi türlerinin kavramsal zemini, duyular, arzular ve salt düşünce açısından şekillenen bir kavramsal içeriğe ve derecelendirmeyi de mümkün kılmaktadır. Zira episteme, salt zihinsel soyut kavramlara

¹⁰¹⁶ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1142a21.

¹⁰¹⁷ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 113917-1139a18.

dayanırken, phronesis kişinin duyu ve algılarına, tekhné ise arzu ve isteklere daha ağırlıklı yer vermektedir. Kavramsal içeriğin değişmesi, bu zemin üzerine inşa edilecek akli çıkarım sürecini de etkilemekte, kişinin objektif yahut sübjektif akli süreçlere başvurarak arzu ettiği sonucu elde etmesine vesile olacaktır. Aristoteles’in kendi epistemolojisini açıkladığı en iyi paragraflardan biri olan pasaj, konuyu en net ve özet biçimde şöyle açıklamaktadır:

“Bilgi, eşya hakkında *tümel* ve *zorunlu* olan kanaattir; her bilginin konusu olan şeylerin kanıtlanmış bir ilk prensibi vardır (çünkü bilgi akletmeyi içerir). Bu nedenle, bilinen şeyin ilk prensibi, tekhné ve phronesis de olduğu gibi, bilginin konusu olamaz; çünkü bilinebilen *kanıtlanabilir*dir, oysa tekhné ve phronesis *farklı şekillerde olabilen* (yani değişebilen) şeylerle ilgilenir. Bunlar hikmetin objelerinin ilk prensipleri de değildir, çünkü şeyler hakkında bir kanıt (demonstration) sahip olmak, hikmet (wisdom) sahibi kişinin bir işaretidir. Şu halde eğer, gerçekliğe kendileriyle ulaştığımız haller (states) eşya hakkında öyle ya da başka türlü olabildiği konusunda hiçbir zaman yanılmazlarsa onlar bilgidir, pratik bilgidir, felsefi hikmettir ve algılamadır; ve o bu üçünden hiçbiri ilk prensipleri yakalayan olamaz (yani pratik bilgi, bilimsel bilgi ya da felsefi hikmet), kalan alternatif ise kavramadır (comprehension).”¹⁰¹⁸

Bu pasajın açıkça ortaya koyduğu üzere, kesin bilgi tümel ve zorunlu olandır. Bir başka ifadeyle tümel kavrama dayalı, endüktif ya da dedüktif metodu olan ve kanıtlanmış kanaatler ancak bilgidir. Tekhné ve phronesis, konusu itibarıyla değişen şeylerle ilgilendiklerinden, episteme gibi tam bilgi vermekten uzaktır. Ayrıca, episteme de dâhil olmak üzere bütün epistemolojinin dayandığı, asla yanlış içermeyen ve kendileriyle bilgi teorisinin inşa edildiği ilk prensipleri ne tekhné ne de phronesisle değil, sadece kavramayla (*comprehension/nous*) ulaşmaktayız. Kavrama, hikmetin (*wisdom*) yani en yüksek formda tamamlanmış ve doğruluklarından emin olunan ilk prensiplerden hareket edilerek ulaşılan bilginin vazgeçilmez bir parçasıdır. Hikmet hem kavramayı, hem ilkeleri hem de bilgiyi (*episteme*)nin yetkin bütünlüğüyle ulaşılabilir. ¹⁰¹⁹

Phronesis ise yaşama dair kendi varoluşu için iyiliğin ne olduğunu keşfedilmesi olduğundan, o sadece insanoğlunda değil, bazı diğer hayvanlarda da mevcuttur. Oysa episteme sadece insanoğluna has bir bilgi türüdür. Phronesis, tümeli değil tekili ve tek bir örneğin duyuşal verileri üzerinden hareket ettiği için bilimsel bilgi seviyesine asla ulaşmamaktadır. Öte yandan kavrama ise phronesis ve tekhneden farklıdır çünkü o tanımlarla (*definitions*) yani en genel kavramlarla ilgilenmektedir; algılara dayalı tekilden öte soyut ve genele hitap etmektedir. ¹⁰²⁰ Yani gerçek anlamda bilgi, epistemedir, çünkü bahsedilen epistemik kriterlere tam olarak uyan sadece odur. Öte

¹⁰¹⁸ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1140b31-1141a8 (orijinal İngilizce olan bu metin tarafımdan çevrilmiştir.)

¹⁰¹⁹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1141a17-20.

¹⁰²⁰ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1142a23-30.

yandan filozof, hikmeti (*wisdom*) açıkça her anlamda tam formuna ulaşmış bilgi türü olarak ortaya koymakta,¹⁰²¹ hikmet sahibi kişinin sadece temel prensipleri ve onlardan ortaya çıkacak bilgiyi değil, ilk prensipler hakkındaki gerçekliği ve hakikati de kavrayan kişi olarak görmektedir. Her ne olursa olsun, *phronesis* filozofa göre episteme kadar bilgi değildir, çünkü o tekil olan hakkındadır ve onun konusu da tekil olandan öteye geçememekte, tümel bir biliş ve kavramaya ulaşamamaktadır.¹⁰²² Bir diğer ifadeyle, kavrama (*comprehension*) halinde kişi tümel tanımlara akli süreçlerin ötesinde bir güçle ulaşırken, *phronesis* tekil ve teklin doğasıyla sınırlı kalmaktadır. *Phronesis*, tekili duyularla sınırlandırılmış bir şekilde ve tümelin kapsamına ulaşamamış bir halde işlevsel kılabilmektedir. Ayrıca, tümelere tekiler vasıtasıyla ulaşıldığından, algı ve kavramaya zorunlu olarak ihtiyaç duyulmaktadır.¹⁰²³

Sonuç olarak Aristoteles'in bilgi türlerini episteme, *tekhne* ve *phronesis* olmak üzere üçlü bir ayrımla ele aldığı anlaşılmaktadır. Episteme, bilgi ya da bilimsel bilgi olarak, objesi değişmez, zorunlu ve süreli öyle olan konular hakkındaki teorik bilgi olarak, bilgi kategorisindeki en üst yeri almaktadır. Öte yandan *tekhne*, sanatsal ya da üretme yetisi olarak, kişi tecrübesine dayalı pratik bilgiyi temsil etmektedir. *Tekhne* düzeyindeki bilgi, tekil tecrübelerden kazanılan pratiklik üzerine inşa edilmiş, konusu itibarıyla değişen, zorunluluk teşkil etmeyen ve sonuçları itibarıyla gerçekliğin zorunluluğu ve tutarlılığına bağlı kalmak zorunda olmayan bir yapıdadır. *Phronesis* ise, tekil bir konu hakkında kişiye yarar sağlayacak olan sonuca nasıl ulaşılması gerektiğini ortaya koyan bir bilgi türüdür. Buradan hareketle, kavram bilgi ilişkisini şu tablodaki bir tasnifle ortaya koymak mümkün gözükmemektedir:

a) Epistemik değeri ve kökleri açısından kavramlar

Episteme (bilimsel bilgi)	Tekhne (Sanatsal bilgi)	Phronesis (Pratik bilgi)
Tümel Kavram	Tekil Kavram	Tekil Gündelik kavram
Değişmeyen/sabit ve sürekli	Değişebilen/ sabit olmayan ve süreksiz	Değişebilen/ sabit olmayan ve süreksiz
Bilimsel bilgiye yönelik	Üretime, sanata ve yetiye yönelik	Kişisel faydaya ve günlük yaşama yönelik
Teorik, zorunlu ve soyut	Objektif olmayan göreceli teorik ve pratik bir arada	Nedeni bilinmeyen toplumsal ve bireysel tecrübelerle dayalı, göreceli
Temel ilk prensiplere dayalı	Temel prensiplere bağlılık zorunlu değil	Temel prensiplere bağlılık zorunlu değil

¹⁰²¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1141a9-1141a19.

¹⁰²² Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1142a23-1142a30.

¹⁰²³ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1143b-5.

Kanıtlamacı	Kanıtlamacı değil	Kanıtlamacı değil
Her zaman genel geçerliğe sahip	Bireysel ya da toplumsal olarak değişebilen	Bireysel ya da toplumsal olarak değişebilen
Tümdengelim ve tümevarım gibi metotlara sahip	Bireysel yahut toplumsal tecrübeye dayalı ve yeti temelli	Bireysel yahut toplumsal tecrübeye dayalı ve yeti temelli
Doğru ve yanlış gibi değer alabilen	Estetik, ahlaki ve vb. şekillerde değer alan	Faydalı yahut faydasız şeklinde bir değer alan
Eşyanın tözü ve değişmez mahiyetine dair	Eşyanın tözü ve ilineklerine dair kişisel değişkenlere bağlı	Kişinin faydasını gözetken töz ve ilineklerin çok önemsenmez
Genellikle soyut bilimlerin kapsar: Matematik, geometri ve teorik fizik gibi	Üretime ve pratik hayatta karşılığı olan alanlar: sanat, ahlak, hekimlik, ressamlık vs.	Kişinin kendi yararı için kullanılabilecek alanlar; ticaret vs gibi
Tutarlı ve metotlu	Tutarlılık ve metot kaygısı taşımaz	Tutarlılık ve metot kaygısı taşımaz
Salt düşünsel konuları kapsar	Maddi içerikli konuları kapsar	Maddi-manevi içerikli faydacı
Her zaman tümel olana dairdir	Tekil ve tikel olana dairdir	Tekil ve tikel olana dairdir
Arzu ve istekler tarafından yönlendirilebilir olmayan salt zorunlu olana dair	Arzu ve istekler tarafından yönlendirilebilir	Arzu ve istekler tarafından yönlendirilebilir
Sebebi açıklayabilen	Sebebi her zaman açıklayamayan ve bu gayeyi taşımayan	Sebebi her zaman açıklayamayan ve bu gayeyi taşımayıp, kişisel çıkarları ön planda tutan
Düşünce gücüne dayalı	Yeteneğe ve yaratıcılığa bağlı	Bireysel gayrete bağlı
Objektif	Sübjektif	Sübjektif

b) Ontolojik Özellikleri Bakımından Kavram Türleri

Kavramsal Özelliklerine göre tasnif	Tekil	Tikel	Tümel	Hareketli	Hareketsiz	Varlıkla birlikte	Salt düşünsel
Fiziki kavramlar	Tek bir basık burunlu imaj			Maddilikle birlikte akla gelir ve devinim bildirir		Bir tekilin tefekküründe ortaya çıkar	
Matematiksel kavramlar			x		Fiziki özelliklerden arındırılmıştır. Zihindedir	Kendi başlarına bir varlık (entity) değildirler.	x
Metafiziksel kavramlar			x		Maddilikten arındırılmıştır salt zihinsel, madde ötesi kavramlardır	Var olmak bakımından varlığı en genel ve soyut haliyle ele alır	Sadece düşüncede varlık bulurlar, dış dünyadan soyutlanmıştır
Mantıksal kavramlar		x	x		x		x

3.3. BÖLÜM DEĞERLENDİRMESİ

Bu bölümde Platon ve Aristoteles'in farklı öz kurgularından hareketle kavramları dil ve bilgi ile nasıl bütüncül ele aldıkları incelenmiştir. Genel olarak Platon'un aşkın özleri olan ideaları, hem ruhtaki kavramlar hem de dil ilişkisini adlandırma üzerinden temellendirdiği anlaşılmaktadır. Dil, Platon'a göre düşüncenin görünür olmasını sağlayan bir alettir. Dil en temelde adlardan oluşur. Adlar, doğal olarak eşyanın aşkın özünün sözsüz kavranılan kavramlarının doğru ad koyucular tarafından eşyaya verilmesiyle kavram-dil ilişkisini tesis etmektedir. Filozofa göre adlar, öze uygun verilip verilmemesine göre doğru yahut yanlış olabilirler. Şu halde dil, uzlaşım ile değil, doğalcılığın idealist bir yorumuyla, eşyanın özüne uygun olmakla kavramlarla örtüşmektedir. Öte yandan Aristoteles, dilin uzlaşım sal bir alet olduğunu kabul eder. Platon'dan farklı olarak, Aristoteles dilin anlamlı en küçük yapıları olan adlarla eşyanın özü arasında zorunlu bir bağ kurmaz. Adlar, toplumsal uzlaş ve kullanımla eşyalara verilirler. Bu nedenle farklı pek çok dil ve adlandırma filozofa göre doğaldır. Fakat Aristoteles, kavramların her insanda aynı süreçle, değişmez varlığın özüne uygun süreçlerle elde edildiğini savunarak, farklı adlarla aslında aynı eşya ve kavramların dille ifade edildiğini söyler. Şu halde Aristoteles, içkin öz anlayışıyla dili ve kavramları, dil düşünce ve varlık arasında kurduğu özdeşlikten hareketle tümel bilginin imkânı için yeni bir yaklaşımla kurgular.

Platon, ideal özlere uygun kavram ve bu kavramlarla eşyadaki benzerlikle ideal özlere arasındaki pay almadan hareket ederek, mantıksal bir dil oluşturur. Bu mantıksal dilde doğru ve yanlış adlara kadar iner. Adlar da dâhil olmak üzere, önermeler idealar ve olgular göz önüne alınarak doğruluk ve yanlışlık değeri alır. En yüksek cinsler olarak kabul ettiği Varlık, Hareket, Sükûnet, Aynılık ve Başkalık, mantıksal dilde kategorileri, cins ve türü, akıl ilkelerini, önermeleri ve diyalektik çıkarımları mümkün kılar. Bir başka ifadeyle kavram-dil ve varlık ilişkisini, mantıksal dili inşa etmek için kendi öz anlayışından hareketle ortaya koymaya çalışır. Öte yandan Aristoteles, hocasından farklı olarak mantıksal dili *Organon* adlı külliyyatı başta olmak üzere *Metafizik* gibi diğer eserlerinde detaylı bir şekilde ortaya koyar. Platon'a kıyasla mantıksal dili ve terminolojiyi çok açık, seçik ve kategorik olarak var eder. Aristoteles mantıksal dilin inşasında t/öz ve ilineklere hareket ederek, oluş halindeki varlıkla sabit tümel kavramları birleştirerek değişim problemini çözen bir mantık inşa eder. Bir başka

ifadeyle, tek bir ontolojide hem değişeni hem de değişmeyi birincil ve ikincil töz olmak bakımından ayrıştırarak mantıksal dili epistemolojiye dayanak olacak şekilde çözümler. Kategoriler, önermeler, cins ve tür, tanım, akıl ilkeleri, bölme gibi bütün mantık konuları çok detaylı olarak ortaya koyar. Bu açıdan Platon'da muğlak olan mantıksal dil içeriklerini ilk kez felsefe tarihinde ortaya koyduğu söylenebilir.

Platon, kavram, dil ve bilgi ilişkisini en temelde episteme ve doksa ayrımı üzerinden gerçekleştirir. Doksa, sanı ve doğru kanı olarak ikiye ayrılmaktadır. Sanı, yanlış ve ön kavramlara dayalı bilgi türüdür. Kanı, *dianoteik anemnesis* sürecini yaşamış kişilerin kavramlarına dayalı bilgi türüdür. Fakat bu bilgi her zaman doğru bilgiyi nedenleriyle birlikte ortaya koyamaz. Öte yandan episteme, *noetik anemnesisi* yani ideaların unutulmuş bilgisini yeniden hatırlayan kişilerin ulaştığı bilgi türüdür. Kavramsal açıdan en yetkin bilgi türünün episteme olduğu söylenebilir. Kavramlar, bu anlamda, söz konusu üçtür bilgi çeşidine göre ön kavramlar, ara kavramlar ve ideal tam kavramlar olarak tasnif edilebilir.

Öte yandan Aristoteles, kavram-dil ve bilgi ilişkisini varlık, dil ve düşüncedeki özdeşlik üzerinden tesis eder. Filozofa göre bilgi, kanıtlayıcı ve nedenleri içeren bilgidir. Bu anlamda filozofun kavramları episteme, tekhné ve phronesis olarak ayırdığı anlaşılmaktadır. Bunlardan episteme, tümel kavrama dayalı bilgidir. Konusu zorunlu olan ve değişmeyendir. Her zaman genel geçer ve objektif bir bilgidir. Sanı, filozofa göre bir bilgi değil, yanılmadır. Zira sanının konusu epistemenin zıttı olarak değişebilen tekilerdir. Ayrıca, Aristoteles'e göre ikinci sırada tekhné bilgisi yer alır. Tekhné, tekil olan varlıklarla tümel olanı birleştirmeye çalışan bir üretim sanatıdır. Bu sanat, pek çok çeşide ayrılabilir. Fakat genel olarak tekhné, hiçbir zaman tümel olanın bilgisini genel geçer olarak, sebepleriyle birlikte ortaya koymayı amaç edinmez. Benzer şekilde phronesis, kişinin bireysel faydalarını hesaplayan bir bilgi türüdür. Onun da konusu tekil olan varlıklardır. Tekhné ve phronesis, kavramsal açıdan tekil kavramlara dayanan, konusu itibarıyla zorunlu olmayan şeyler hakkındadır. Aristoteles'in bu bilgi türleriyle hayatın farklı alanlarında ortaya çıkan ihtiyaca cevap vermeye çalıştığı söylenebilir.

Böylece farklı öz kurgularının hem Platon hem de Aristoteles'in kavram, dil ve bilgi ilişkisinde belirleyici olduğu söylenebilir. Nitekim farklı öz kurgularının, değişim probleminin cevabı verme ihtiyacıyla birlikte kavram, dil ve bilgi ilişkisini, metotları ve kapsamlarıyla etkileyen en temel faktör olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Bu tezde, Platon ve Aristoteles'in farklı öz anlayışları temelinde, tümel bilginin imkânını evrensel olarak tesis edebilmek için kavramların varlık, dil ve düşünceyle olan bağları epistemik açıdan mantık felsefesi kapsamında analiz edilmeye çalışılmıştır.

Birinci bölümde, ilk olarak kavram kelimesinin farklı dillerdeki karşılıkları günümüzden Antik Yunan'a kadar kısaca ele alıp incelenmiştir. Günümüzden başlanarak, İslam filozoflarıyla Miladi ilk yüzyıllar ve Ortaçağ'da yaşamış bazı Hristiyan filozoflarının eserlerinde karşılaşılan kavram kelimeleri ve kullanımları, Antik Yunan'da kullanılan kavram kelimeleri ve içerikleriyle birlikte tarihsel bütünlüğü sağlamak adına değerlendirilmiştir. Buna göre, özellikle kavram (*concept*, *begriff*, *pansee*, *mefhum*, *suret*) kelimesinin süreç içerisinde içerdiği detayların Türkçe, İngilizce, Almanca, Fransızca, Arapça ve Osmanlıca gibi farklı dillerde, farklı disiplinlerin ıstılahî kullanımlarıyla ve yapılan çevirilerle değiştiğini söylemek mümkündür. Ayrıca, Platon'un *énnoia*, Aristoteles'in *katholou* ile mantıksal ve felsefi manada işaret ettikleri düşünülen kavram kelimelerinin, her ne kadar kendi metinlerinde bunu tespit etmek zor olsa da, eldeki veriler ışığında Cicero'nun yaptığı çevirilerle Yunanca'dan Latince'ye aktarıldığı anlaşılmaktadır. Cicero'nun Platon'un kullandığı ve sonradan Orta Dönem Platonculuk'ta doğuştan gelen bilgi (*innate knowledge*) anlamında kullanılan Yunanca *énnoia* kelimesiyle; Stoacılar'da kavram öncesi (*previous conception*) manasında kullanılan Yunanca *prolepsis*, Latince'de tek bir kelime olan *notio* ile karşılaştığı anlaşılmıştır. Augustine'nin doğuştan Tanrı'nın insan zihnine verdiği (*transplantation*) Tanrı kavramına işaret etmek için *notio* kelimesini kullanması da bu yorumu desteklemektedir. Latince *notio*, kök olarak İngilizce ve benzer dillerde kullanılan *notion* kelimesinin köküdür. Öte yandan Platon'dan farklı

olarak Aristoteles, doğuştan verili olmayan, duyum, tecrübe ve soyutlamayla genellenen tümel kavram için *katholou* (*ta katholou*) kelimesini kullanmıştır. Ne tür bir tümel kavramı kastettiği literatürde tartışılrsa da, Aristoteles'in *ta katholou* ile genel anlamda mantıksal ve felsefi tümel kavrama işaret ettiğinin ittifakla kabul edildiği tespit edilmiştir. Varlıktan soyutlamayla elde edilerek, zihnin genellemeleriyle eşyayı tasnif etme anlamında *ta katholounun*, tümel kavram olarak sonradan Latince'de *conceptum* ile karşılandığı anlaşılmaktadır. Eşyadan soyutlanarak zihnileştirilen manasında olan ve İngilizce'de *concept* olarak karşılanan *conceptum* kelimesi, soyutlamalar anlamında Aristoteles'in kullandığı gibi, öncelikle Boethius, Ockham'lı William ve sonraları Thomas Aquinas tarafından da kullanılmıştır. Bu filozofların eşyadan soyutlanarak zihnileştirilen anlamında *conceptum* kelimesi kullanımlarının Aristoteles'in *ta katholou* kullanımıyla içerik olarak benzer olduğunu söylenebilir. Öte yandan bu birikimin ilk kez Kindi, Farabi ve İbn Sina sayesinde Arapça'ya mantıki ve felsefi tartışmalardaki kavram kelimesiyle aktarıldığı anlaşılmaktadır. İslam filozofları kavram kelimesi için *mefhum*, *ma 'kul*, *musavvire*, *suret*, *tasavvur*, *misal*, *müsül*, *suret*, *suret zihni* gibi çeşitli kelimelerle Platon ve Aristoteles'ten gelen iki farklı geleneği, verili ve soyutlanmış kavram anlayışını, kendi ontolojilerine ve epistemolojilerine uygun olarak, akıllar teorisi ışığında yeni bir kullanım kazandırmıştır denilebilir. Nitekim ilk dönem Arapça sözlüklerde kavram kelimesinin mantıksal bir içerikle yaygınca ele alınıp incelenmemesi de bu yorumu desteklemektedir.

Birinci bölümde ayrıca genel olarak mantıksal ve felsefi tartışmalarda Platon ve Aristoteles üzerinde etkili olan Antik Yunan filozofları kavram, varlık, dil ve düşünce ilişkisi açısından değerlendirilmiştir. *Arkhe* tartışmalarıyla başlayan varlığın değişmeyen prensipleri arayışı, Herakletios'ta *Logos*, Pythagoras'ta Aşkın *Sayılar*, Parmenides'te değişmeyen *Varlık* ve Atomcularda *Atomlar* gibi kelimelerle ifade edilen ontik açıdan sabit, değişmeyen bir öz (*essence/ousia*) ve ilke arayışı olarak yorumlanabilir. Duyumsanan varlığın sürekli değiştiği ve başkalaştığı, bu nedenle söz konusu akışta hiçbir özün sabit kalmadığı iddiası karşısında, doğru bilginin imkânının mantıksal ve felsefi açıdan nasıl tesis edilebileceğinin farklı denemeleri olarak görülebilecek bu tartışmalarda kavramların varlık, dil ve düşünce ile bağlantısının doğru bilginin imkânı tartışmasında içkin olarak geliştiği söylenebilir. Özellikle aynı dönemde, doğru bilginin imkânı için değişmeyen ontik öz kurgusundan hareket eden bu

filozoflar, Sofistlerin özün bilinemeyeceği, bilinse de dile dökülemeyeceği ve dille ifade edilse bile başkaları tarafından anlaşılamayacağı şeklinde gelişen doğru ve evrensel bilginin inkârı eleştirileriyle zenginleşerek Platon ve Aristoteles'e oldukça önemli katkılarda bulunmuştur. Doğru bilginin imkânını savunmak için değişim problemi karşısında özün değişmezliğini savunma ihtiyacı, Platon'da idealar ve fenomenler âlemi teorisinin, Aristoteles'te duyumsanan varlığa içkin akılsal öz anlayışının (töz ve ilinekler teorisinin) temellerini atmıştır. Duyumsanan varlığın değişimi karşısında değişmeyen özü farklı iki teoriyle ortaya koyan Platon ve Aristoteles, bu sebeple hem dil, hem de bilgi felsefesi açısından farklı kavram anlayışları geliştirmiştir.

İkinci bölümde, Platon ve Aristoteles'in ontolojileri bağlamında kavram-varlık ilişkisi incelenmiştir. Değişim problemini çözmek için Platon'un idealar ve fenomenler âlemi olarak varlığı ikiye ayırdığı ontolojisinde ideaların bütün varlığın özü, tözü, değişmeyen hakiki gerçeklikleri ve sebepleri oldukları anlaşılmıştır. Öte yandan fenomenlerin, ideaların kopyaları, yansımaları olarak, ikincil varlıklar oldukları görülmüştür. Platon, problemsiz bir ontoloji ile değişmez özleri tesis etmek için bütün değişim ve başkalaşmayı bu ikinci âlemle sınırlayarak, doğru bilginin imkânını aşkın özler olan idealarla temellendirmek istemiştir. Her iki âlemin kendi özellikleri ışığında; kavramların ne idea, ne de fenomen olarak anlaşılamayacağı sonucuna varılmıştır. Bir başka ifadeyle Platon'da kavramlar; ne duyumsanan, ne de akledilen zihin dışı gerçek varlıklar (*entity*) olarak anlaşılamaz. Kavramlar, ruhun ve zihnin yetileridir. Kavramlar, Platon düşüncesinde ruhun doğuştan ideaları tecrübe ettiği kalıntıları ve yetileri olarak anlaşılmalıdır. Nitekim Platon doğru bilgi için ne fenomenlerin duyumsanan ve soyutlanan verilerini bir dayanak kabul etmekte, ne de bu verilere dayalı salt zihinsel çıkarımları idealara ulaşmak için yeterli görmektedir. Değişmeyen öze dayalı doğru bilginin imkânı Platon'a göre ancak ve ancak ruhun bedene bürünmeden önce tecrübe ettiği bu özlerin unutulmuş bilgisinin tam kavramlarla yeniden hatırlanmasıyla (*anemnesis*) mümkündür. Yeniden hatırlama, her ne kadar Platon diyaloglarında kısa ve muğlak tasvirlerle açıklansa da, fenomenlerden elde edilen doksaların hakikatle bağını kurabilecek yegâne bilgi yöntemidir. Yeniden hatırlama sayesinde, fenomenler âlemindeki yanlış ve eksik duyu verileri, ideal özlerin değişmeyen özellikleriyle kavramsal içerik açısından mükemmelleşir ve tümelleşir. Platon, ideaları tecrübe eden ruhların insan olarak fenomenler âlemine geldiğini söylediği için kanaatimizce ruhun

yetileri olarak kavramlar, ideaların ortak tecrübesine içkin olarak sahip bütün ruhlar anlayışı sayesinde evrenselleşmektedir. Buradan hareketle Platon'un kavram anlayışının ikili ontolojisinin, ruh görüşü ve yeniden hatırlama teorisi üzerine bina edildiğini, kavramların varlık olarak anlaşılamayacağını, kavramların aşkın özlerin unutulmuş bilgisini taşıyan ruhun yetileri olduğunu söyleyebiliriz.

İkinci bölümde ayrıca Aristoteles'te kavram-varlık ilişkisinin ne olduğu, filozofun varlık görüşünden hareketle incelenmiştir. Platon'dan farklı olarak Aristoteles'in özü duyumsanan varlığa içkin olarak kurguladığı anlaşılmıştır. Duyumsananları, töz (*substance*) ve ilinek olmak bakımından ikiye ayırarak Aristoteles, duyumsanan varlıktaki değişim problemini çözümlmek istemiştir. Varlığı Platon'a benzer şekilde Ay üstü ve Ay altı âlem olarak ikiye ayıran Aristoteles'te, Platon'un aksine, iki âlem arasında ontik bir kopuş ve başkalaşma anlamında farklılık söz konusu değildir. Ayrıca filozofun ontolojisinden hareketle, Aristoteles'in de Platon gibi kavramları dış dünyada varlığa sahip gerçeklikler (*entity*) olarak kabul etmediği anlaşılmıştır. Aristoteles, kavramları, öze sahip gerçeklikten hareketle töz veya ilinek olarak ayırdığı varlıklardan duyum ve düşünce yardımıyla elde ettiği zihinsel soyutlamalar olarak kabul eder. Dolayısıyla kavramlar ne akılla ne de duyumla algılanan gerçek varlıklar (*entity*) yahut kendi başına var olabilen tözler (*substance*) olarak yorumlanamaz. Kavramlar zihnin soyutlamaları olarak, tekillerde içkin özlerden bağımsız var olamazlar. Bu manada tümel kavramlar, filozofa göre türün altındaki tekillerin paydaşı olduğu özün en genel, en soyut halidir. Aristoteles'in kavramları gerçek varlıklardaki içkin özlerin, cins ve türün altında tasnif ettiği tekillerden hareketle, duyulardan başlayarak duyumsama, imgeleme ile pasif ve aktif aklın soyutlama süreçleriyle elde ettiği genellemeler olduğu anlaşılmıştır. Filozofun kavramsallaştırmasında, varlık, düşünce ve dil arasında kabul ettiği özdeşlik ilkesinin önemli bir temel oluşturduğu görülmüştür. Zira akıl, duyular yoluyla gerçek varlıkla iletişime geçebilir, duyumsama da gerçek varlığın özünü soyutlayarak imgeler. İmgeler ise pasif akla yazılır. Aktif akıl da, pasif aklın verilerini işleyerek farklı bilim dallarına göre soyutlamalar gerçekleştirerek kavramsallaştırmalar yapar. Buradan Aristoteles'in, tekil varlıkların duyumsanarak elde edilen tecrübelerini, tekrar ve süreklilikle çoğalttığı, bu tecrübelerin hafızada saklandığı, aktif ve pasif aklın bu verilerden hareketle üst zihinsel faaliyetlerle genellemeler yaparak, sezgisel bir sıçrayışla tümele ulaştığı

söylenbilir. Nitekim Aristoteles, bu süreci tümevarım (*epagoge*) yöntemi olarak isimlendirmektedir. Ayrıca, varlığı maddi olmak bakımından en, boy ve derinlik yahut töz türleri açısından *Fizik*, *Matematik* ve *Metafizik* olarak farklı disiplinlerle inceleyen Aristoteles'in, tümevarım metoduyla kurguladığı kavram anlayışında, farklı disiplinlerin gerektirdiği ölçüde en, boy ve derinlik açısından kavramları zihinsel olarak farklı seviyelerde soyutladığı tespit edilmiştir. Nitekim Filozofun kavramsallaştırma ile disiplinler arasındaki ayrımından hareketle, deneyimsel ve bilimsel anlamda Platon'a göre daha açık ve tutarlı bir sistem inşa ettiğini söyleyebiliriz. İkinci bölümden elde edilen veriler ışığında, Platon ve Aristoteles'in kendilerinden önceki filozoflardan etkilendiklerini, değişim problemi ve öz anlayışı konusundaki temel farklılıktan dolayı kavram varlık ilişkisini farklı şekilde tesis ettiklerini belirtebiliriz. Ayrıca, duyum, imge, akıl, soyutlama, sezgi, ruh gibi kelimelerin mantıksal ve felsefi olarak her iki filozofta kendi ontolojine uygun şekillendiğini ekleyebiliriz.

Üçüncü bölümde, önceki bölümler ışığında Platon ve Aristoteles'in kavramları dille sonrasında da düşünceyle yani bilgi felsefesiyle nasıl tutarlı bir şekilde ortaya koydukları incelenmiştir. Öncelikle aşkın özler olarak ideaların Platon düşüncesinde kavram-dil ilişkisini nasıl etkilediği ele alınmıştır. Bu bağlamda Platon'un, dilin kökeni ve hakikati yansıtmaması konusunda doğalcılık ve uzlaşmacılık teorilerini inceleyerek farklı ve orijinal görüşler ortaya koyduğu söylenebilir. Kratylos'un doğalcılığı, adların doğaları gereği varlığın özünü tam ve yetkin yansıttığı; bunun aksine, Hermogenes'in uzlaşmacılığı adların toplumsal mutabakatla verildiği ve dolayısıyla zorunlu olarak eşyanın özünü yansıtamadığı şeklindedir. Doğalcılık ve Uzlaşmacılık karşısında Platon'un idealar teorisine uygun yeni bir dil-varlık anlayışı tesis ettiği anlaşılmıştır. Platon'un, her işi ilgili uzmanlar tarafından yapılması gerektiği düşüncesiyle paralel şekilde, adların da ad koyucular tarafından eşyanın doğasına/özüne uygun verilebileceğini savunarak, dil-varlık ilişkisini kendi ontolojisiyle tutarlı bir şekilde tesis ettiğini söyleyebiliriz. Dilin en küçük anlamlı parçası Platon'a göre adlardır, adlar da kavramların dildeki taşıyıcılarıdır. Dolayısıyla Platon, hem adların öz olan idealara uygun verilmesinde, hem de kavramların içerik olarak ilgili idealardan hareketle tümelleştirilmesinde kendi ontolojisinden hareket etmektedir diyebiliriz. Nitekim bu, kavram varlık ve dil ilişkisinin temeli olarak değerlendirilebilir. Çünkü ad koymak, adlandırılacak olanın kavramsal olarak idealarla bağını kurmak demektir. Eşyanın

doğası ancak aşkın özler olan idealar sayesinde bilinebilir. Hatta Platon'un dil teorisiyle, adlardan oluşan cümleler ile önermeleri birbirinden ayırarak, mantıksal ve felsefi bir bilim dili inşa ettiğini de ekleyebiliriz. Önermeler ve kıyaslar, Theaitetos örneğinde de görüldüğü üzere, dış dünyayı doğru olarak yansıtarak idealar ve fenomenler âlemini bir arada tutan bir kavram-dil ve varlık ilişkisi üzerine bina edilmiştir. Anlamlı söz olan logos, mantıksal kavramla (*énnoia*) isimleri (*onamata*) aynı idealara (*eidos*) bağlayarak, varlık olgu ilişkisini bütüncül bir şekilde ortaya koymuştur. Nitekim filozofun *Kratylos*'ta (421bc) "... *Var olan (to on) ve öz (ousia) de hakiki olan (alethes) ile uyuşmaktadır*" şeklindeki ifadesi dilin işaret ettiği varlığın, öz ve hakikat bağıını bütüncül olarak kurduğunun bir göstergesidir.

Platon'un kavram-varlık ve dil arasında inşa ettiği bu ilişki, mantık ve felsefi dilde de tutarlıdır. Filozofun öğrencisi Aristoteles'ten önce önermeyi tanımladığı, kıyasa işaret ettiği, tanımın mahiyetini ortaya koyduğu, yüksek idealar sayesinde akıl ilkelerini tarifi ve uygulamasıyla birlikte kullandığı, cins ve türü mantıksal anlamda idealardan hareketle kurguladığı, mantıksal bölmeyi kendi ontolojisine uygun olarak içerik kazandırdığı görülmektedir. Hatta tümevarım yöntemiyle yeniden hatırlama olmadan tüme ulaşılamadığını bu nedenle daha çok yeniden hatırlamayı ön plana çıkararak, bilginin yeniden hatırlama olarak anlaşılması gerektiğini savunduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle, Platon'da kavramlar, ontolojik açıdan fenomenler âlemine dayanan ön kavramlar ile idealar âlemine dayanan tam kavramlar şeklinde ontolojik bir ayrım tasnif edilmiştir. Ayrıca, bu temelde, epistemik açıdan salt duyu verilerine dayanan kavramların günlük önermeleri sanı ve kanı, bilimsel araştırmalara dayanan önermelerin ön kavramlar olarak kanı ve son olarak idealara dayalı önermelerde tam kavramlar olarak epistemikle eşleştirilebileceği sonucuna ulaşılmıştır. Önerilen bu tasnifle, kavramların Platon'da varlık, dil ve düşünceyle olan bağlarının epistemik açıdan analizi yapılmıştır.

Üçüncü bölümde, Aristoteles'in kavramları dil ve düşünceyle nasıl bütüncül ele aldığına değinilmiştir. Öncelikle Aristoteles'in dilin kökeni ve varlıkla ilişkisi konusundaki tartışma açısından uzlaşımçı olduğu anlaşılmıştır. Aristoteles, kavramların dille ilişkisini toplumdan topluma ve milletten millete değişebileceğini savunur. Filozofa göre kavramlar, her milletin kendi uzlaşımına göre tezahür eden seslerden ve isimlerden oluşur. Dolayısıyla adlar, zorunlu olarak eşyanın özünü doğru olarak

yansıtmazlar. Aristoteles'e göre de adlar, dilin en küçük anlamlı yapı taşlarıdır. Diller değişse de, Aristoteles evrensel olarak adlar ve fiillerle ifade edilen kavramların evrensel olduğunu savunmaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre kavramlar, dil düşünce ve varlık özdeşliği temelinde, eşyanın özünden soyutlanarak elde edilmektedir. Kavramların, farklı dillerde farklı seslerden oluşmuş farklı uzlaşım sal adlarla ifade edilmesi, aynı özün bütün insanlarda aynı yöntemle soyutlanarak anlaşılan kavramları sayesinde evrensel olarak dile yüklenmektedir. Buradan, Aristoteles'in uzlaşmacı dil anlayışını bütün insanlıkta ortak olan evrensel kavramsallaştırma sayesinde ve herkes için değişmeden var olan öz anlayışıyla bir bütünlük içinde kurguladığı sonucuna ulaşılmıştır. Aristoteles de doğru bilginin evrensel, sabit ve değişmez öz ve bu özün duyum ve soyutlamayla herkeste aynı süreçle kavramsallaştırılmasından hareketle kavram-dil ve varlık ilişkisini tesis eder.

Aristoteles'in kavram, varlık ve düşünce arasında inşa ettiği özdeşlik, dilin uzlaşım sal olarak değişmesinden etkilenmemektedir. Nitekim aynı temel filozofun mantıksal ve felsefi dili kurgulamasında da etkili olmuştur diyebiliriz. Platon'dan daha açık ve sistematik bir şekilde önerme, tanım, kıyas ve çeşitleri, bölme, tümevarım, tümdengelim gibi mantıksal konuları Aristoteles tanımlamakta, tafsilatlı açıklamalar vermekte, bunu değişmeyen varlık ve öz anlayışıyla bu özden elde edilen kavram türleri olan tekil, tikel ve tümel kavramlarla birbiriyle tutarlı bir şekilde epistemolojisine uygulamaktadır. Aristoteles; duyum, algı ve imgelem; deneyim, tekrar ve hafıza, aktif ve pasif aklın işlemleri ve soyutlamaları üzerine gelişen bir tümevarım süreciyle sezgisel olarak tümel kavramı inşa etmektedir. Nitekim kategorilerle cins ve tür gibi soyut kavramlara dayalı yapıları yine Aristoteles, varlık, dil ve düşünce arasında kurguladığı özdeşlik üzerinden gerçekleştirmektedir. Tümel kavram, türün altındaki tözler ve ilineklerden bağımsız var olamadığından, filozof her zaman olgu ve teori arasındaki ilişkiyi tümdengelimle tesis etmektedir. Nitekim bu temel, filozofun *phronesis* (pratik bilgi), *tekhne* (sanatsal bilgi) ve *episteme* (bilimsel bilgi) olarak ayırdığı bilgi türleriyle kavramları, tutarlı bir tasnifle eşleştirerek incelemeye de uygundur. Ayrıca, Platon'dan daha detaylı bir şekilde, kavramların fizik, matematik ve metafiziksel olarak farklı türlerde, varlıkla ilişkisi bağlamında tasnif edilebilmektedir.

Platon ve Aristoteles'in farklı öz kurgularına dayanan varlık anlayışlarının kavram, dil ve düşünce ilişkisinin tesisinde belirleyici rol oynadığı anlaşılmıştır. Özün

değişen kurgusu, doğru bilginin imkânı için kavramların varlıkla değişen bağı sayesinde bilginin elde ediliş yöntemlerini farklılaştırmaktadır. Öte yandan dilin varlıkla olan bağı değişse de, bu ilişkiyi filozofların kendi felsefelerindeki ontoloji ve kavram anlayışlarından hareketle tesis ettiği görülmektedir. Her iki filozof varlık, öz, neden, ruh, akıl, bilgi ve türleri, bilgi metotları gibi mantıksal ve felsefi konuları kendine has olarak inşa etmiştir. Sonuç olarak, kavramların varlık, dil ve düşünceyle olan bağını her iki filozofun kendine özgü bir şekilde kurguladığı anlaşılmaktadır. Buradan hareketle birinci, ikinci ve üçüncü bölümlerde elde edilen sonuçlar ışığında, tezin ana sorusu yanıtlanmıştır. Kavram, varlık- dil ve düşünce ilişkisi tek değildir; filozoftan filozofa değişebilir. En temelde özün kabulü, reddi veya özün içkin yahut aşkın kurgulanması, kavramların varlık, dil ve düşünceyle olan bağının çeşitlenmesine neden olmaktadır.

Nihayet, kavramlarla ilgili çalışmaların artırılarak, farklı felsefi dönemler ve paradigmlar üzerinden değişimlerin tezlerle ortaya çıkarılması; geleneğimizdeki kendi kültürümüze özgü kurulan bağların tespiti adına oldukça önemli bir boşluğu dolduracaktır. Zira belli bir varlık ve bilgi anlayışına özgü temel tercihlerin, farklılaşan, değişen ve bazen kaybedilen zeminlerde nelerin ön plana çıkartılarak, nelerin arka planda bırakılması gerektiğine ışık tutacak ve bu sayede karşılaşılan problemlerin çözümüne dair önemli katkılar sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- AKDENİZ, Emrah, “Platon’un Dizgesinde Sanatın ve Şairin Dönüştürülen Konumu”,
Özne 24. Kitap: Platon, Bahar 2016, ss. 279-292.
- AKSAN, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, Ana Çizgileriyle Dilbilim, 6. Baskı, Türk Dil Kurumu, I, II, ve III. Ciltler, Ankara, 2015.
- AKKANAT, Hasan, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeler (İbn Sina Eksenli Bir Çözümleme)*, Karahan Kitapevi, Adana, 2016.
- AKKAYA, Mehmet, “İdealar Kıtasının Keşfi ve Güncelliği”, Özne 24. Kitap, Platon, Bahar 2016, ss. 111-130.
- ALLEN, R. E., *Plato’s ‘Euthyphro’ and Earlier Theory of Forms*, Routledge, London, 1970.
- ALPYAĞIL, Recep, (Yay. Haz.), *Felsefe Dili Olarak Türkçenin Gelişim Aşamaları ve Felsefe Sözlüklerimiz*, I-II ciltler, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- ALTUNYA, H., - YEŞİL, M., “Aristoteles’in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Vol. 6, Issue 2, December, 2006, ss. 79-108.
- Aristoteles, *Birinci Analitikler*, Çev. Hamdi Ragıp ATADEMİR, İstanbul, 1996.
- Aristoteles, *Fizik*, Çev. Saffet Babür, 4. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.
- Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, Çev. Saffet Babür, Dost Kitapevi, Ankara, 1997.
- Aristoteles, *İkinci Analitikler*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul, 1989.
- Aristoteles, *Kategoryalar*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul, 1989.
- Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, 3. Baskı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2010.
- Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, Çev. Celal Gürbüz, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990.
- Aristoteles, *Önerme*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul, 1989.
- Aristoteles, *Retorik*, Çev. Mehmet H. Doğan, 10. Baskı, YKY, İstanbul, 2012.
- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, 3. Baskı, Birleşik Dağıtım, Ankara, 2011.

- Aristoteles, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, Çev. Oğuz Özgül, Say Yayınları, İstanbul, 2007.
- Aristoteles, *Topikler*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB, İstanbul, 1989.
- Aristoteles, *Poetika*, Çev. Hasan İlhan, Alter Yayınları, Ankara, 2010.
- Aristotle, *De Interpretatione*, Tr. J. L. Ackrill, Ed. Jonathan Barnes *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I, 4th Printing, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1991.
- Aristotle, *History of Animals*, Tr. A. W. Thompson, Ed. Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1991.
- Aristotle, *Meteorology*, Tr. E. W. Webster, Ed. Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I, 4th Printing, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1991.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Tr. W. D. Ross, Ed. Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*, Vol. II, Princeton University Press, 4th Printing, Princeton, N. J., 1991.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Zeki Özcan, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2014.
- Aristotle, *On Generation and Corruption*, Tr. H. H. Joachim, Ed. Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I, 4th Printing, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1991.
- Aristotle, *On Memory*, Tr. J. I. Beare, Ed. Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I, 4th Printing, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1991.
- Aristotle, *On Sleep*, Tr. J. I. Beare, Ed. Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I, 4th Printing, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1991.
- Aristotle, *On the Heavens*, Tr. J. L. Stocks, Ed. Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I, 4th Printing, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1991.
- Aristotle, *Posterior Analytics*, Tr. Jonathan Barnes, Ed. Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I, 4th Printing, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1991.

- Aristotle, *Sense and Sensibilia*, Tr. J. I. Beare, Ed. Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I, 4th Printing, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1991.
- ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi I, Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.
- ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi II, Sofistlerden Platon'a*, 1. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.
- BARNES. Jonathan, (Ed.), *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I-II, 4th Printing, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1991.
- BAŞDEMİR, Hasan Yücel, *Epistemoloji Temel Metinler*, 1. Baskı, Hitit Kitap Yayınevi, Ankara, 2011.
- Boethius, *The Consolation of Philosophy*, Tr. V. E. Watts, Penguin Books, Great Britain, 1979.
- BOLAY, M. Naci, *Farabi ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı*, MEB Yayınları, İstanbul, 1990.
- BORCHERT, Donald, M., (Ed) *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. II, Macmillian Reference USA, Thomson & Gale, Detroit, Newyork, 2006.
- BRITTAN, Simon, *Poetry, Symbol, And Allegory, Interpreting Metaphorical Language from Plato to the Present*, University of Virginia Press, Charlottesville and London, 2003.
- BURNET, John, *Early Greek Philosophy*, 2nd Edition, Adam and Charles Black, London, 1908.
- CASSIRER, Ernst, *An Essay on Man, An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Doubleday Anchor Books, New York, 1944.
- Cevdet Paşa, Ahmet, *Mi'yâr-ı Sedât*, Açıklama ve Sadeleştiren, Hasan Tahsin Feyizli, Fecr Yayınevi, Ankara, 1998.
- ÇETİN, Ali, "Kavram ve Kuramları", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 9 (17), Ocak 2015, ss. 251-274.
- CEVİZCİ, Ahmet, (Der.), *İdealar Kuramı, Platon'un Felsefesi üzerine Araştırmalar*, 2. Basım, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1999.

- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 7. Baskı, Paradigma, İstanbul, 2010.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Tarihine Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- CHERNISS, Harold, “İdealar Kuramının Felsefi Yönden Sağladığı Tasarruf”, Der. ve Çev, Ahmet Cevizci, *İdealar Kuramı*, 2. Basım, Platon’un Felsefesi üzerine Araştırmalar, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1999.
- CILIZ, Feyruze, “Platon ve Aristoteles’te Şiir Sanatı”, *Özne* 24. Kitap: Platon, Bahar 2016, ss. 267-278.
- COOK, Roy T., *A Dictionary of Philosophical Logic*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009.
- COPLESTON, Frederick A., *History of Philosophy*, Vol. I Greece and Rome, Burns and Oates, Great Britain, 1946.
- CORNFORD, F. M., *Plato’s Cosmology*, Routledge, London, 2000.
- ÇAKMAK, Cengiz, “Platon’da Gerçekliği Tasvir eden Önergelerin Yapısı Hakkında bir Çalışma”, *Felsefe Arkivi*, Sayı 30, ss. 123-139, İstanbul, 1997.
- ÇAKMAK, Cengiz, *Platon’da Anlam Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ABD, 1991.
- ÇAPAK, İbrahim, *Anahatlarıyla Mantık*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2012.
- ÇAPAK, İbrahim, *Porphyrios ve İbn Sina Mantığında Tümmeller*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011.
- ÇELGİN, Güler, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010.
- CHOMSKY, Noam, *Aspects of the Theory of Syntax*, MIT Press, Cambridge, 1965.
- CHOMSKY, Noam, *Language and Mind*, Harcourt Brace Jovanovich Inc., New York, 1968.
- ÇOTUKSÖKEN, Betül, UYGUR, Gülriz, ŞİMGİ, Hülya (Ed.), *İonnna KUÇURADI Çağın Olayları Arasında*, Tarihçi Kitapevi, İstanbul, 2014.
- ÇÜÇEN, Abdülkadir, *Mantık*, Kitabevi & Asa, Genişletilmiş 2. Basım, Bursa, 1999.
- ÇİÇEKDAĞI, Caner, “Kopula Üzerine”, *Kaygı*, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, Sayı 26, Bahar 2016, ss.131-141.

- ÇİÇEKDAĞI, CANER, “Aristoteles’te Mantık Kavramı ve Temel Akıl Yürütme Çeşitleri”, *MSKU Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 3, Sayı SI, Nisan-2016, ss. 55-63.
- DE CRESCENZO, Luciano, *The History of Greek Philosophy, Vol. II, Socrates and Beyond*, Tr. Avril Bardoni, Picador Publishing, London, 1990.
- DE VAAN, Michiel, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Ed. Alexander Lubotsky, Brill, Vol. 7, Leiden/Boston, 2008.
- DE VOGEL, C. J., *Greek Philosophy*, Vol. 1, 4th Edition, Brill, Leiden, Netherlands, 1969.
- DEMİR, Barışcan, “Parmenides’in Büyük Bilmecesi”, *Özne*, 24. Kitap, Platon, Bahar 2016, ss. 83-100.
- DESTREE, Pierre- Fritz Gregor Herrman (Ed), *Plato and the Poets*, Brill, Leiden-Boston, 2011.
- DUMITRIU, Anton, *History of Logic*, Vol. 1, Abacus Press, Tunbridge Wells, Kent, 1977.
- DURUSOY, ALİ, “Olanak, Olasılık ve Olabilirlik” (İmkân, İhtimal ve Kuvve), *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı, 27, 2004, ss. 121-134.
- Ebu Nasr el-Fârâbî, *Kitabu’l Burhân*, Çev. ve Yay. Haz., Prof. Dr. Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî’nin Şerâ’it ul-Yakîn’i* (içinde) Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı:30, Farabi Külliyyatı sayı:2, Ankara, 1990, ss. 63-78.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu’l-Luga ve Sihâhu’l-Arabiyye*, I-VI, Tahkik: 2. Cilt. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut, 1984.
- el-Curcânî, Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *et-Ta’rîfât*, Dâru’l-Marife, Beyrut, 2007.
- Fârâbî *Şerâ’it ul-Yakîn*, Çev. Mübahat Türker Küyel. *Fârâbî’nin Şerâ’it ul-Yakîn’i*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı 32, Ankara, 1990 (içinde), ss. 45-62.
- Fârâbî, *et-Tavti’atu Fi’l-Mantık* (Mantığa Başlangıç) Çev. Mübahat Türker KÜYEL, *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı:31 Ankara, 1990 (içinde) ss. 17-31.

- Farabi, *Kitâbu'l Burhan*, Çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012.
- Fârâbî, Uyûnü'l mesâil, (el-Mecmû' içinde) Mısır, 1325/1907, s. 65-75 Çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 7. Baskı, Klasik Yay., İstanbul, Ekim, 2010 içinde ss.117-126.
- el-Fârâbî, *Risale fi' me 'âni'l akl*, nşr. Mourice Bouyges, Dâr'ul-meşrik, Beyrut 1983, (Aklın Anlamları) Çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 7. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, Ekim, 2010 içinde ss.127-138.
- FODOR, J., *The Language of Thought*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1975.
- *The Modularity of Mind*, MIT Press, Bradfor, Cambridge, 1983.
- *Concepts: Where Coginitive Science Went Wrong*, Clarendon Press, Oxford, 1998.
- el-Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî, *Tertîbu Kitâbi'l-Ayn*, I-III, Tahkik: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, Üsve Matbaası, 1591.
- EMİROĞLU, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, 9. Basım, Elis Yayınları, Ankara, 2012.
- ERTUĞRUL, İsmail Fenni, *Lûgatçe-i Felsefe, Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Yay. Haz., Recep Alpyağıl, Çizgi Kitapevi, 2015.
- Eyyüb Bin Musa Elhüseyni Elkeferi (Ebu'l-Beka), *Elkülliyyat*, 2. Baskı, Müessesetü Risale, Beyrut, 1998.
- FREEMAN, K., *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, A complete translation of the Fragments in Diels, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1948.
- GÖREN, Erman, *Arkaik Yunan'da Adlandırma ve Hakikat*, Dergâh, İstanbul, 2015.
- FROLOV, İvan, vd. *Felsefe Sözlüğü*, Türkçesi Aziz Çalışlar, 2. Basım, Cem Yayınevi, İstanbul, 1997.
- GÖREN, Erman, *Kratylos'a Yorumlar*, Physis-Nomos Karşıtlığı Bağlamında Filolojik ve Yorumbilimsel Bir İnceleme, 2. Cilt, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016.
- GUTHRIE, W. K. C., *Yunan Felsefe Tarihi*, Cilt 1, Çev. Ergün Akça, Paradigma, İstanbul, 2011.

- GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. 5, The later Plato and the Academy, Cambridge University Press, London, 1978.
- GÜRBÜZ, Celal, “Platon Diyalektiğinin Gelişim Evrelerinde ‘Önceden Görme (Proeidenai)’nin Araştırılması Üzerine”, *Özne*, 24. Kitap, Platon, Bahar 2016, ss. 71-82.
- HACINEBİÖĞLU, İsmail Latif, *Argümanda Kavramsal ve Yargısal Açından Mantıksal Analiz*, Nokta Digital Yayınları, Isparta, 2014.
- HALPER, Edward, “Aristotle on Knowledge of Nature”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 37, No:4, (June, 1984), pp. 811-835.
- HASIRCI, Nazım, *Klasik Mantık El Kitabı*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2015.
- HEIDEGGER, Martin & FİNK, Eugen, *Heraklitus Üzerine Dersler*, Çev. İbrahim Görenler, Kesit Yayınları, İstanbul, 2006.
- HEINAMAN, Robert, “Plato: Metaphysics and Epistemology”, C.C.W, TAYLOR, (Ed) *From the Beginning to Plato: Routledge History of Philosophy*, Vol.1, Routledge, London and Newyork, 1997.
- HELMIG, Christoph, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, Walter De Gruyter GmbH, Berlin/ Boston, 2012.
- Herakleitos, *Fragmanlar*, Çev. Cengiz Çakmak, 2. Basım, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2009.
- HULUSİ, R., “Dil Mükemmeliği ve Dil Mükemmelleştirme Görüncüleri – I”, *Türkiyat Mecmuası*, 4, 2010, ss. 63-88.
<http://dergipark.gov.tr/iuturkiyat/issue/18499/194955>
- HONDERICH, Ted (Ed.), *The Oxford Comapanion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Zekeriyâ, *Mu‘cemu Mekâyîsi'l-Luga*, I-VI, Tahkik: Abdusselam Muhammed Harun, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1999.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl, Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu'l-Arab*, XV, Dâru Sâdır, Beyrut, ty.
- İbn Sina, *Fizik*, Çev. Muhyittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

- İbn Sina, *En-Necat*, Çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012.
- İbn Sina, *II. Analitikler- Burhan*, Çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, Çev. Ali Durusoy, Muhyittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- İbn Sina, *Kategoriler*, Çev. Muhyittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- İbn Sina, *Medhal (Mantiğa Giriş)*, Çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- İbn Sina, *Metafizik I (İlahiyat I)*, Çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014.
- İbn Sina, *Metafizik II (İlahiyat II)*, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, TYEKB, İstanbul, 2014.
- İbn Sina, *Yorum Üzerine*, Çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- İLBOĞA, Mustafa, "Platon Epistemolojisinde Episteme-Doxa Ayrımı", *Turkish Studies*, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume, 9/11, Fall 2014, pp. 283-294.
- JOAD, C. E. M., *Philosophy*, Hodder –Stoughton Limited for the English University Press Ltd. 1944.
- LOCK, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1690/1975.
- JOHANSEN, Karsten Friis, *A History of Ancient Philosophy, From the Beginnings to Augustine*, Çev. Henrik Rosenmeier, Routledge, London and New York, 1998.
- JONES, W. T., *Klasik Düşünce, Batı Felsefesi Tarihi*, Cilt 1, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006.
- KANT, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. Ioanna Kuçuradi, 3. Baskı, Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.
- KANT, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, 1. Baskı, İdea Yayınları, İstanbul, 2003.
- KANT, Immanuel, *Pratik Usun Eleştirisi*, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, 7. Baskı, Say Yayınevi, İstanbul, 2008.
- KANT, Immanuel, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2016.

- KARA, İsmail, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, 2. Baskı, Dergâh Yayınları, 2015.
- KAYA, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 7. Baskı, Klasik Yayınları, 2010.
- KIRK G. S. - RAVEN, J. E., - SCHOFIELD, M., *The Presocratic Philosophers*, Second Edition, Cambridge University Press, New York, 1983.
- KUÇURADİ, İonna, “Aristoteles’in Ousia ve Substans Kavramı,” ed. H. Nur Beyaz Erkızan, *Özne*, Aristoteles Özel Sayısı, 2. Baskı, Çizgi Kitapevi, Konya, Kasım, 2016, ss. 53-63.
- Kindî, *Risâle fî'l-akl*, nşr. Abülhâdi Ebû Rîde, Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye içinde), Kahire 1359/1950, I, 353-358, Kindî, *Akl Üzerine*, Çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, 7. Baskı, İstanbul, 2010 içinde ss. 33-35.
- Kindî, *Kitâb fî'l-felsefeti'l-ûlâ*, nşr. Abülhâdi Ebu Rîde, Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye içinde, 1369/1950, I, 97-162, Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, Çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 7. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 6-22.
- KLEIN, Ernst, *Etymological Dictionary of the English Language*, Elsevier Publishing Comp., Amsterdam/ Hollanda, 1966.
- KÖNİ, Yunus Kâzım, *Eflatun'un İde Nazariyesi*, Şirketi Mürettibiye Basımevi, İstanbul, 1937.
- KRANZ, Walter, *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, 2. Baskı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994.
- KRIPKE, S. “Naming and Necessity” in D. Davidson and G. Harman (eds.) *Semantic of Natural Language*, Dordrecht, D. Ridel, 1972.
- KWAME, Gyekye, “Aristotle on Language and Meaning”, *International Philosophical Quarterly*, Vol. 14, Issue 1, March 1974, ss. 71-77.
- LAERTIOS, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, 6. Baskı, YKY, İstanbul, 2015.
- LARKIN, Sister Miriam Therese Larkin, C.S.J., *Language in the Philosophy of Aristotle*, Mouton The Hague, Paris, 1971.

- Latince –İngilizce online sözlük <http://athirdway.com/glossa/> Erişim tarihi: 17.03.2017.
- LEE, G. M., (Ed) *Oxford Latin Dictionary*, Oxford University Press, UK, 1968.
- LESHER, James H., “Aristotle on Form, Substance, and Universals: A Dilemma”, *Phronesis*, Vol. 16, No. 2 (1971), pp. 169-178.
- LIDDEN, Henry George - SCOTT, Robert, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon/Oxford University Press, USA, 1996.
- LONGRIGG, James, *Greek Rational Medicine, Philosophy and medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, Routledge, London & NewYork, 2003.
- LUTOSLAWSKI, Wincenty, *The Origin and Growth of Plato’s Logic*, Longmans, Green and Co., New York, 1987.
- MACHERY, Edouard, *Doing without Concepts*, Oxford University Press, Oxford and Newyork, 2009.
- MCLEAN, G. F., O.M.I.& P. J. Aspell (Ed), *Ancient Western Philosophy: The Hellenic Emergence*, Appleton, Century, Crofts, Meredith Corporation, 1971.
- MORGOLIS, Eric and LAURENCE, Stephan (Ed), *Concepts, Core Readings*, MIT Press, 1999.
- NAKAMURA, Hajime, *A Comparative History of Ideas*, Kegan Paul Inter., London& New York, 1990.
- NAMIK, Mustafa, *Eflâtun*, Tefeyyüz Kitaphanesi, 1933.
- NIETZSCHE, F., *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çev. Nusret Hızır, 2. Basım, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1992.
- ÖNER, Necati, *Klasik Mantık*, 12. Baskı, Divan Yayınları, İstanbul, 2013.
- ÖZCAN, Muttalip, *Aristoteles, Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, Bilge Su Yayınları, Ankara, 2011.
- ÖZKAN, Cengiz İskender, “Platon’da Varlık Sorunu ve Bilgi Sorunu Bağlamında İdea ve Çokluk Arasındaki İlişki”, *Özne*, 24. Kitap Platon, Bahar 2016, ss. 31-49.
- ÖZLEM, Doğan, *Mantık, Klasik/Sembolik Mantık Felsefesi*, 9. Baskı, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2007.
- PARKER, G. F., *A Short Account of Greek Philosophy from Thales to Empiricus*, Published by Edward Arnold, London, 1967.

- Parmenides, *Doğa Hakkında* (Şiir), Çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2015.
- PATZIG, G., “Aristoteles’in Metafizik’inde Teoloji ve Ontoloji”, Çev. Aylin Çankaya, ed. H. Nur Beyaz Erkızan, *Özne*, Aristoteles Özel Sayısı, 2. Baskı, Çizgi Kitapevi, Konya, Kasım, 2016, ss. 63-86.
- PETERS, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çev. Yay., Haz. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004.
- Plato, Charmides, Tr. Benjamin Jowett, Ed. Edith Hamilton- Huntington Cairns, Plato The Collected Dialogues, Bollingen Series, LXXI, 20th Printing, Princeton, USA, September 2009.
- Plato, *The Collected Dialogues*, Ed. Hamilton and Huntington Cairns, Princeton University Press, Princeton, 2009.
- Platon, *Phaidon*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.
- Platon, *Philebos*, Çev. Sabri Esat Siyabuşgil, MEB Dünya Klasikleri, 1998.
- Platon, *Symposion*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2000.
- Platon, (Eflatun), *Alkibiades I*, Çev. İrfan Şahinbaş, İkinci Basım, MEB Basımevi, Ankara 1963.
- Platon, (Eflatun), *Phaidros*, Çev. Hamdi Akverdi, MEB, İstanbul, 1997.
- Platon, (Eflâtun), *Rakipler*, Çev. N. Ş. Kösemihal, MEB Basımevi, İstanbul, 1989.
- Platon, *Devlet Adamı*, Çev. Behice Boran, Mehmet Karasan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.
- Platon, *Devlet*, Türkçesi Hüseyin Demirhan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2002.
- Platon, *Euthydemos*, Çev. Halil Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2000.
- Platon, *Euthyphron, Küçük Hippias*, Çev. Naili Noratav, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2000.
- Platon, *Gorgias*, Çev. Melih Cevdet Anday, *DİYALOGLAR*, remzi kitapevi, İstanbul, 9. Basım, 2012.
- Platon, *İkinci Alkibiades*, Çev. Dr. Suat Baydur, Maarif Matbaası, 1943.
- Platon, *Kharmides*, Çev. Tanju Gökçöl, 4. Basım, *Diyaloglar-2*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1994.

- Platon, *Kratylos*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2000.
- Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, Dergâh Yay., İstanbul, 2016.
- Platon, *Kriton*, Çev. Tanju Gökçöl, *Diyaloglar-2*, 4. Basım, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1994.
- Platon, *Lysis ve Lakhes*, Çev. Sahabettin Eyüpoğlu - N. Şazi Kösehimâl, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.
- Platon, *Mektuplar*, Çev. İrfan Şahinbaş, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943.
- Platon, *Menon*, Çev. Adnan Cemgil, *Eflatun Küçük Dialoglar-I*, Remzi Kitapevi, 9. Basım, İstanbul, 2012.
- Platon, *Minos*, Çev. Hamdi Varoğlu, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.
- Platon (Eflatun), *Ion*, Çev. İhsan Bozkurt, MEB, İstanbul, 1997.
- Platon, *Parmenides*, Çev. Saffet Babür, 3. Baskı, İmge Kitapevi, Ankara, 2001.
- Platon, *Phaidon*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir- Kemal Yetkin, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.
- Platon, *Philebos*, Çev. Sabri Esat Siyavuşgil, MEB Dünya Klasikleri, Çağdaş Matbaacılık, 1998.
- Platon, *Protagoras*, Çev. Nuri Şaz Kösemihal, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.
- Platon, *Sofist*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2000.
- Platon, *Symposion*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2000.
- Platon, *Theaetetos*, Çev. Macit Gökberk, *Diyaloglar-2*, 4. Basım, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1994.
- Platon (Eflatun), *Theages*, Çev. Hamdi Varoğlu, 1. Basım, Dey Yayınları, Haziran 1999.
- Platon, *Timaios*, Türkçesi Erol Güney, Lütfi Ay, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2011.
- Platon, *VII. Mektup, Plutark, Dion*, Çev. Aziz Yardımlı, Deniz Canefe, I. Baskı, İdea, İstanbul, 1997.
- Porphyrios, *İsagoji*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, Atademir Yayınevi, Konya, 1948.
- PORZIG, Walter, *Dil Denen Mucize*, Çev. Vural Ülkü, 3. Baskı, Türk Dil Kurumu, Ankara, 2011.

- POYRAZ, Hakan, “Adlandırmanın Doğası ve Adların Nesnesine Uygunluğu Ekseninde Doğalcılık-Uzlaşmacılık Tartışması”, *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı 7, 2004, ss. 226-241.
- PUTNAM, H., “The Meaning of ‘Meaning’”, in K. Gunderson (ed.) *Language, Mind and Knowledge*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science VII, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1975.
- RADHAKRISHNAN, Sarpavelli (Ed.), *History of Philosophy, Eastern and Western*, Vol. II, George and Allen, London, 1953.
- RIZVANOĞLU, Eren, “Platon’un Dil Görüşünün Kratylos, Theaitetos ve Sofist Diyalogları Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Özne* 24. Kitap: Platon, Bahar, 2016, ss. 293-306.
- RITTER, J. "Aristoteles ve Sokrates'ten Öncekiler", Çev. Hüseyin Batuhan, *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, 3/ (2012), ss. 1-15.
<http://dergipark.gov.tr/iufad/issue/1313/15494>
- ROBERTS, Jean, “Knowing About Understanding”, Ed. Julia Annas, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. II, Clarendon Press, Oxford, 1984, ss. 223-235.
- ROSS, W. David, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002.
- ROSS, W. David, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1951.
- ROSS, W. David “Platon’un ‘Yazılı Olmayan Öğretileri’”, Çev. Celal Sabancı, *Özne* 24. Kitap, Platon, Bahar 2016, ss. 101-110.
- RUSSEL, Bertrand, *Felsefe Meseleleri*, Çev. ADNAN Adıvar, Yeni Kitapçı, İstanbul, 1936.
- SARI, Mehmet Ali, “Aristoteles’te İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine”, *Kaygı*, Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, Sayı 16, 2011, ss. 123-131.
- SAYGIN, Tuncay, “Platon Felsefesinde, Birlik Soruşturması”, *Özne*, 24. Kitap, Platon, Bahar 2016, ss. 49-70.
- SKIRBEK, G. - GILJE, N., *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrah Akbaş –Şule Mutlu, 4. Baskı, Kesit Yayınları, İstanbul, 2011.
- SÖZER, Önay, *Felsefe’nin ABC’si*, 2. Baskı, Kabalcı Yay., İstanbul, 1995.

- STERELNEY, K., *The Representational Theory of Mind: An Introduction*, Oxford: Basic Blackwell, 1990.
- STERELNEY, K., “Fodor’s Nativism”, *Philosophical Studies*, 55, 1989, pp. 119-141.
- STALLKNECHT, N. P., BRUMBAUGH, R. S., *The Spirit of Western Philosophy*, Longmans, Green and Co., NY, London, 1950.
- STANTON, Robert, *Words and Thoughts*, Oxford University Press, Oxford, 2009.
- SUTER, Rufus, “Aristotle and the Scientific Method”, *The Scientific Monthly*, Vol. 49, No.5 (Nov., 1939), pp. 468-472.
- SYKES, R. D., “Form in Aristotle: Universal or Particular?”, Published by: Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy, *Philosophy*, Vol. 50, No. 193 (Jul., 1975), pp. 311-331.
- TAYLAN, Necip, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, 4. Basım, MÜİFVY, İstanbul, 1996.
- TEHANEVİ, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istılâhâtı’l Fünûn*, Ed. Dr. Ali Dahruc, Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1. Baskı, Beyrut, 1996.
- TEMİZKAN, Vedi, “Platon’un Phaidon Diyalogunda Anemnesis Kuramı”, *FLSF* (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2016 Bahar, Sayı, 21, ss. 217-230.
- TEMİZKAN, Vedi, “Platon’un Menon Diyalogunda Anemnesis Kuramı”, *Turkish Studies*, Vol. 11/2, Winter, 2016, ss.1173-1192.
- TOPDEMİR, Hüseyin Gazi, “Aristoteles’in Doğa-Fizik Felsefesi”, *Felsefe Dünyası*, 2004/1, Sayı 39, ss. 3-19.
- TOPDEMİR, Hüseyin, “Aristoteles’in Doğa Felsefesinin Ortaçağdaki Yansımaları”, *Felsefe Tartışmaları*, 2006, Sayı 37, ss. 57-78.
- TÜRKER, Sadık, *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu*, 2. Baskı, Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2011.
- WEITZ, Morris *Theories of Concepts, A History of Major Philosophical Tradition*, Routledge, London and New York, 1988.
- WILSON, Robert A. - KEIL Frank C., (Ed.), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1999.

YANIK, Nevzat H., UTKU, Ali, (Yay. Haz.) *Ma'ârif-i Umûmiye Nezâreti Istilâhât-ı İlmiyye Encümeni Kâmûs-ı Felsefe Istilâhâtı Mecmû'ası* (Rıza Tevfik'in Notlarıyla), Çizgi Kitabevi, 2014.

ZELLER, Eduard, *Outlines of The History of Greek Philosophy*, 13th Edition, Routledge, London, 2001.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler:

Adı ve Soyadı : Yunus Emre AKBAY

Doğum Yeri ve Yılı : İzmir/1986

Medeni Hali : Evli

Eğitim Durumu:

Lisans Öğrenimi : Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 2008.

Yüksek Lisans Öğrenimi: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri ABD, 2011.

Yabancı Dil(ler) ve Düzeyi:

1. İngilizce, (92,500 ÜDS)

2. Almanca, (46,250 YÖKDİL)

3. Arapça

İş Denevimi:

1. Araştırma Görevlisi, SDÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011-2016

2. Araştırma Görevlisi, SDÜ, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Mantık, 2016-

Bilimsel Yayınlar ve Çalışmalar:

1. Ilgaroğlu, M. C.- AKBAY, Y. E., “İslam and the West: The Description of Philosophy and Science Produced by Two Civilizations in terms of Their Aims and Results”, *Iğdır University, Journal of Divinity Faculty*, No: 9, April/2017, pp. 9-25.
2. Hacınebioğlu, İ. L., Altunya, H., Akbay, Y. E., Keleş, S., “İslam Mantıkçılarına göre Hulfi Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlemesi”, *FLSF Dergisi*, Sayı: 16, Güz/2013, ss. 41-62.
3. Medkur, İ., “Aristo Mantığı ve Arap Grameri”, Çev. Bünyamin Aydın- Yunus Emre Akbay, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 32, 2014/1, ss. 189-199.
4. Kwame, G., “Filozof Kelamcılarının Argümanlarının Mantığı Üzerine Farabi”, Çev. Yunus Emre Akbay, *FLSF Dergisi*, Sayı: 18, Güz/2014, ss. 247-256.
5. Pinto, R. C., “Mantık, Epistemoloji ve Argüman Değerlendirme”, Çev. Yunus Emre Akbay, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 28, 1/2012, ss. 163-175.
6. Ed. Hacınebioğlu, İ.L., Altunya, H., Akbay, Y. E., Keleş, S., *Mantık Araştırmaları I, Isparta mantık Araştırmaları Çalıştay Kitabı*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta, Ağustos/2013 (ISBN 978-9944-452-71-7).
6. Rescher, N., *İslam Mantık Tarihi Üzerine Araştırmalar*, Ed. Ahmet Kayacık, Baskı: Tez-Mer Ofset, Kayseri, 2013 içinde V. Bölüm, "Aristoteles'in Mümkün Gelecek Doktrini ve Üçüncü Halin İmkânsızlığı Üzerine Bir Yorum", ss. 41-57. (Çev. Doç.Dr. İsmail Latif Hacınebioğlu, Yrd. Doç. Dr Hülya Altunya, Arş. Gör. Yunus Emre Akbay, Arş. Gör. Saliha Keleş)
7. Akbay, Y. E., “Theology or Religion Studies? An Interview with Prof. Dr. Christoph Boehinger”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 30, 1/2013, ss. 259-272.