



Kutadgubilig

FELSEFE – BİLİM ARAŞTIRMALARI

JOURNAL OF PHILOSOPHY – SCIENCE RESEARCH

17

MART 2010



BU SAYI
ÖLÜMÜNÜN 439. YILDÖNÜMÜNDE
TÜRK AHLAK FELSEFESİNİN ÖNDE GELEN TEMSİLCİSİ
KINALIZADE ALİ ÇELEBİ'YE (Ö. 1571)
İTHAF OLUŞMUŞTUR.

ISSN: 1303-3387

KUTADGUBİLİĞ

Felsefe – Bilim Araştırmaları Dergisi
Journal of Philosophy – Science Research
Sayı: 17, Mart 2010
(Altı ayda bir yayımlanır.)
ISSN: 1303-3387

Kutadgubilig hakemli bir dergidir / Kutadgubilig is a refereed journal
Kutadgubilig TÛBİTAK / ULAKBİM tarafından dizinlenmektedir.
Kutadgubilig 1. sayısından itibaren PHILOSOPHER'S INDEKS tarafından dizinlenmektedir.

Yayın Yönetmeni / Editor in Chief
ŞABAN TEOMAN DURALI

Yayın Kurulu / Editorial Board

Hans DAIBER (Main Üniversitesi, Almanya)
Erhard OESER (Viyana Üniversitesi, Avusturya)
Jose Carlos Brandao Tiago de OLIVERIA
(Euora Üniversitesi, Portekiz)
Stanley N. SALTHER (New York Üniversitesi, ABD)
Ernest WOLF-GAZO (Amerikan Üniversitesi, Mısır)
Jamil RAGEP (Oklahoma Üniversitesi, Norman/ABD)
Teoman DURALI (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Ayhan BIÇAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
İsmail KARA (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
İhsan FAZLIOĞLU (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Sadık TÜRKER (Muğla Üniversitesi, Türkiye)
Gökhan YILMAZ (İstanbul, Türkiye)

Hakem ve Danışma Kurulu / Advisory Board

Alparslan AÇIKGENÇ (Fatih Üniversitesi, İst.)
Cengiz ÇAKMAK (İstanbul Üniversitesi, İst.)
Hayati DEVELİ (Kültür Üniversitesi, İst.)
Ömer Naci SOYKAN (Mimar Sinan Üniversitesi, İst.)
Oktay TAFTALI (Viyana Üniversitesi, Viyana)
Erdal YILDIZ (Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli)
İhsan FAZLIOĞLU (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Melih BAŞARAN (Galatasaray Üniversitesi, Türkiye)
Gediz AKDENİZ (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Sadık TÜRKER (Muğla Üniversitesi, Türkiye)
İsmail KARA (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Ayhan BIÇAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Faruk AKYOL (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Teoman DURALI (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Şafak URAL (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Çiğdem DÜRÜŞKEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Jose Carlos Brandao Tiago de OLIVERIA
(Euora Üniversitesi, Portekiz)
Ernest WOLF-GAZO (Amerikan Üniversitesi, Mısır)

Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü

Dergah Yayınları A.Ş. adına
ASIM ONUR ERVERDİ

Yazışma Adresi

Klodfarer Caddesi Altan İşhanı Nu.: 3/20
34112 Sultanahmet / İstanbul
Tel: (212) 518 95 78 (3 hat)
Faks: (212) 518 95 81

Web Sayfası

www.kutadgubilig.com

e-posta

bilgi@kutadgubilig.com

Baskı

A Ajans Reklamcılık Filimcilik Matb. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Beysan San. Sitesi Birlik Cad. Yayıncılar Birliği Sit.
Nu.: 32 Kapı Nu.: 4G
Yakuplu – Büyüçekmece / İstanbul

Cilt

Güven Mücellit & Matbaacılık Sanayi Tic. Ltd. Şti.
Devekaldrımı Cd. Gelincik Sok. Güven İşhanı No: 6
Mahmutbey – Bağcılar / İstanbul

İdare, Satış, Abone

Ana Basım Yayın Molla Fenari Sokak Yıldız Han Nu.: 28
34110 Cağaloğlu / İstanbul
Tel: (212) 526 99 41 (3 hat)
Faks: (212) 519 04 21

Yurtiçi abonelik bedeli

Yıllık 2 sayı, 26 TL

Yurtdışı abonelik bedeli

Yıllık 2 sayı, 35 ABD Doları

Abonelik için hesap numaraları

Ziraat Bankası

IBAN: TR 91 0001 0008 8929 0448 1950 01
(Cağaloğlu Şubesi)

Posta Çeki Hesabı

6115869

Kendisine klasik İslâm düşünce geleneğini temel alan “*Kutadgubilig* Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi” sayfalarını bir felsefileşmiş kültür inşâasına katkıda bulunmak iddiasını taşıyan *felsefe* —‘varlık’ ile ‘bilgi’ öğretileri, ‘bilim teorisi’, ‘ahlâk’, ‘dil’, ‘din’, ‘tarih’ ile ‘toplum’— araştırmalarına; *mantık* ile *matematik* çalışmalarına ve *bilim* — fizik’, ‘gökbilim’, ‘yer bilimleri’, ‘kimya’, ‘canlılar bilimi’— incelemelerine açacaktır.

“*Kutadgubilig*”de aranan başta gelen özellik, özgünlük, felsefe-bilim ciddiliği, enginlik, derinlik ile ifâde güzelliğidir. Özgünlükten kasdımız, öncelikle Türk müellifinin, ele aldığı soruna evvelemirde klasikleşmiş İslâm düşüncesinin bakış açısını da dikkate alarak çözüm önermesi keyfiyetidir. İfâde güzelliğine gelince; bundan murad olunan, Türkçenin, yüzyılların zevk ile letâfet imbiğinden süzülerek günümüze erişmiş soylu söz varlığı ile anlatım gücünün alabildiğine ortaya koyulmasıdır.

Felsefe-bilim zihniyeti, taassub ile tek taraflılığı reddeder. Tersine, eleştiri tavrıyla yola koyulur. Felsefe-bilim akılyürütme yolunun sonu yoktur. Her akılyürütme silsilesinin sonu gibi gözüken vargı, yeni bir gidişin başlangıcını bağrında taşır. Ancak, eleştirel tutum, özellikle ahlâk-tarih-toplum-siyaset çerçevesinde, açısızlık, görüşsüzlük ile ifâdesizlik anlamına gelmez, gelemmez, gelmemelidir.

Felsefe-bilim bağlamında ortaya koyulan bir verim, ilk bakışta, nice özgün gözüktürse gözüksün, belli bir geleneğin bağrında yer almıyorsa, kalıcı bir anlam kazanamaz. Havaya saçılmış tohumları andırır. Ekinlerin yetişip serpilmeleri için tohumların, münbit topraklara atılmaları icâb eder. Benzer biçimde, düşünceler ile varsayımların kalıcı, etkiyici ve evrensel anlamlar kazanabilmeleri de belli bir felsefe-bilim geleneğinin (école) içerisine doğup bağrında neşvünemâ bulmalarına bağlıdır. İşte, “*Kutadgubilig*”, Türk düşüncesinde böyle bir geleneğin oluşmasına zemîn hazırlayabilirse, kuruluş amacı doğrultusunda hizmet görmüş olacaktır. Derginin sayfalarında yazılarıyla yer alacak felsefecibilimadamlarımızın, dialektik bir anlatışta, düşüncelerini ‘çarpıştıracak’ bir ortama kavuşmaları dileğimizdir.

“*Kutadgubilig*”, yılda iki defa yayımlanacak. Her sayı, sırasıyla *felsefe* çalışmaları, *din-dil-edebiyat-tarih-toplum* araştırmaları ile *bilim* incelemeleri biçiminde bölümlenecek.

Dergi, sayfalarını en az elli oranında, İngilizce özetleriyle birlikte, Türkçe telif yazılara açacak. Bunların yanısıra, zaman zaman, başta İngilizce olmak üzere, Arapça, Almanca ile Rusca kaleme alınmış felsefe-bilim çalışmaları ile bunların Türkçeye yapılmış tercümelerine dahî yer verilecek. Ayrıca, daha önce değişik yayım organlarında, öncelikle eski yazıyla, çıkmış önemli çalışmalar da, “*Kutadgubilig*”in sayfalarında unutulmaktan kurtarılacaklardır. Dergi, gönderilen çalışmaları, bir hakem kuruluna inceletip onun olurluğunu aldıktan sonra ancak, basar. Basılmayanlar da, yayımlananlar gibi, iâde olunmayıp arşivlenirler.

“*Kutadgubilig*”, yayımladığı çalışmalarda izhâr olunmuş düşünceler ile görüşlerin sorumluluklarını üstlenmez. Yalnız, dil ile ifâde biçimlerinde nisbî bir ortaklığı sağlamak amacıyla müdâhale hakkını mahfûz tutar. Saygılarımız ve selâmlarımızla, ‘mutluluk veren bilgi’: “*Kutadgubilig*”.

Kutadgubilig (the *Blissful Wisdom*) is a biannually —March and October— appearing periodical devoted to the study of and reflexion on *metaphysics* — that is ontology, gnoseology and ethics—, *physics* —natural history and natural philosophy— and cultural, political and *socioeconomic problems*; and with Turkish as its official language. However, it is also open to texts in some other languages, such as English, Arabic, German and Russian together with their relevant Turkish translations. *Kutadgubilig* pursues a language policy where at least fifty percent of its texts must be in Turkish.

Although identified with the Islamic tradition, *Kutadgubilig* welcomes in its pages a plurality of philosophical perspectives, its only requirement being that the work to be published be of superior quality, reveal scholarly integrity, and observe the recommended methodological guidelines for the formal and scientific presentation of texts.

The *journal* bears a distinctly philosophical character, analytical and critical by definition. Its principal aim is to provide an intellectual forum to primarily Turkish, but also foreign philosopher-scientists who will find that *Kutadgubilig*'s editorial policy does not subscribe to any philosophical posture. *Kutadgubilig* is interested in the debate between different positions and accepts any standpoint as long as it is supported by professional philosophy's analytical and argumentative rigour. Nevertheless, the *journal* expects to find in its pages ground-breaking ideas that may eventually lead to new theories and systems.

For evaluation and arbitration of any article submitted for publication consistency of arguments and coherence as strategies of the discourse will be assessed; priority will be granted to those papers both critical and creative and those within the boundaries of academic and scientific rigour, are imaginative and suggestive. Two instances of evaluation will be held: one from the *journal*'s Directive Board and another from a referee who will remain unknown to the author/s.

All typescripts submitted should be sent to the *journal* either by mail, or preferably by e-mail, in good quality printing or typing. Upon submitting the papers, authors are implicitly authorising the *journal* to publish them.

İÇİNDEKİLER

VARLIK – BİLGİ – AHLÂK ARAŞTIRMALARI: METAFİZİK

UĞUR EKREN

Alexius Von Meinong ve Nesneler Teorisi

9

C. CENGİZ ÇEVİK

Naturales Quaestiones'in 1. ve 3. Önsözünün Çevirisi ve Analizi

27

İLYAS ALTUNER

Olguların Diliyle Konuşmak: *Tractatus* Üzerine Bir Deneme

65

ALİ ÇAKSU

“Devletin Emrine Tanrı Emri Olarak İtaat”: Thomas Hobbes'ta Sivil Din

71

ŞEVKİ IŞIKLI

Lotfi A. Zadeh'nin Hayat Hikâyesi ve Bulanık
Paradigmanın Üç Temel Unsuru

89

ABDURRAHMAN BEDEVÎ

[Çeviren: Cahid Şenel]

Yeni Eflatunculuk

103

JOHN ELLIS MCTAGGART

[Çeviren: Nil Şimşek]

Zamanın Gerçekdışılığı

131

TARİH – TOPLUM – KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI

GAYE ŞAHİNBAŞ ERGİNÖZ
Mezopotamya’da Kimyasal Zanaatlar
149

İHSAN FAZLIOĞLU
Devlet’in Hesabını Tutmak:
Osmanlı Muhasebe Matematiğinin Teknik İçeriği Üzerine
165

KEMAL BAKIR
Bütün Türkçü Bir Medeniyet Yolunda İsmail Bey
Gaspıralı’nın Dil Politikası
179

GEOFFREY ROPER
[Çeviren: Ayşe Aksu]
1830’larda Malta Matbaası’ndaki Türkçe Basım ve Yayın
195

TÜRKÇENİN FELSEFE – BİLİM SÖZLÜĞÜ

Ş. TEOMAN DURALI
Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü
207

**VARLIK – BİLGİ – AHLÂK ARAŞTIRMALARI:
METAFİZİK**

ALEXIUS VON MEINONG VE NESNELER TEORİSİ

Uğur Ekren*

ALEXIUS VON MEINONG AND HIS THEORY OF OBJECTS

ABSTRACT

Alexius von Meinong, within the influence of his master Franz Brentano, had used Hume's 'bundle theory' in order to explain the structure of objects and not holding 'being' a necessary determination for 'object' he had developed the conception of 'non-existent objects'. Meinong had developed this theory with its ontological-semantic dimensions.

Keywords: Alexius von Meinong, Franz Brentano, Theory of Objects, Non-existent objects, Intentionality.

ÖZET

Alexius von Meinong hocası Franz Brentano'nun etkisi altında Hume'un demet teorisini nesnelerin yapısını açıklamada kullanmış ve varlığı nesne için onsuz olunamaz bir belirleyici olmaktan çıkartarak, 'varolmayan nesneler' kavrayışını geliştirmiştir. Meinong bu teoriyi ontolojik-semantic boyutlarıyla işlemiştir.

Anahtar Sözcükler: Alexius von Meinong, Franz Brentano, Nesneler teorisi. Varolmayan nesneler, İntentionalite.

Franz Brentano'nun öğrencisi olan Alexius von Meinong bu büyük hocanın bir diğer öğrencisi Edmund Husserl gibi çağdaş felsefeyi derinden etkilemiş seçkin bir filozoftur. Meinong özellikle Analitik Felsefe geleneği üzerinde önemli bir etki yaratmıştır.¹ Meinong'un önemini ilk fark edenlerden biri olan Bertrand Russell keskin eleştirilerini eksik etmemesine rağmen, Meinong'a saygı duymuş, düşüncelerini takdir etmiş ve bu düşüncelerden aldığı ilhamla kendi 'tasvirler

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

¹ Ancak Meinong'u fenomenolojinin bakış açısından yorumlayan çalışmalar da bulunmaktadır. Mesela bu yönden önemli bir çalışma için bkz. John. N. Findlay, *Meinong The Phenomenologist*, Revue Internationale de Philosophie, Meinong özel sayısı, No. 104-105, 1973, Fasc. 2-3, 161-177.

teorisi'ni geliştirmiştir.² Ne yazık ki Russell'ın bu eleştirileri Meinong'un tanınmasından çok uzun bir süre göz ardı edilip unutulmasına sebep olmuştur.³ Bu unutulma ve ihmal edilme garip bir biçimde Brentano'nun öğrencisi Husserl hariç neredeyse yetiştirdiği tüm diğer öğrencilerin ortak kaderi olmuştur.⁴ Ancak Meinong'un kaderi Brentano'nun diğer öğrencilerinden farklı olarak hocasıyla hayatlarının trajik boyutlarındaki benzerlikler sebebiyle daha köklü bir biçimde kesişir.⁵ Meinong 17 Temmuz 1853'de Polonya'da Lemberg (Lvov) da doğar.⁶ Büyük babası Avusturya'ya göç etmiş Alman olan bir ailenin çocuğudur. Meinong'un babası Lemberg garnizonunda Avusturya imparatoru Franz Josef'in hizmetinde olan bir askeri memurdu. Meinong aristokrat kökenli olmasına rağmen tüm hayatı boyunca bir Cumhuriyetçi olduğundan bu kökeni ifade eden Ritter von Handschuchsheim sanını kullanmamıştır. Meinong, Viyana'da bir gymnasium'a gönderilmiş ancak bunun yanı sıra özel dersler de almıştır. Ailesinin hukuk oku-

² Russell 1899 yılından başlayarak 1907 yılına kadar Meinong üzerine *Mind* dergisinde eleştirel incelemeler yayınlamıştır bkz. "Review of Meinong's *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*," *Mind* ns 14 (1905): 530-538 ve "Review of Meinong's *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*," *Mind* ns 16 (1907): 436-439. Yine ilki 1904 yılında diğerleriye 1906 ve 1907 yılında olmak üzere Meinong'a Almanca üç mektup yazmıştır. Bu mektuplar Meinong'u takdir eden ifadelerle doludur. Mesela 15 Aralık 1904 yılında yazmış olduğu ilk mektubun başlangıç paragrafı şöyledir: "Saygıdeğer bayım, Dostça mektubunuz ve 'Nesneler Teorisi Üzerine' başlıklı incelemeniz için pek çok teşekkür ederim. Bu incelemeyi Dr. Ameseder'in* denemesinin 2-7 kısımlarındaki kadar çok büyük bir ilgiyle okudum. Kendimi incelemenin genel bakış açısıyla tam bir sempati içinde buldum ve incelenen problemler benim için önemli görünüyor. Sizin 'nesneler teorisi' adını verdiğiniz şey için ben 'mantık' sözcüğünü kullanmaya alışkanım: sizin bu kullanıma karşı sayfa 20 ve devamında sunduğunuz sebepler benim için kesin görünmüyor. Ancak bu önemli değil ve yeni bir bakış açısına yani bir ad verildiği sonucunu çıkarıyorum." (Three Letters to Meinong, İngilizceye çeviren: Douglas Lackey). Ayrıca tasvirler teorisiyle ilgili olarak bkz. "On Denoting," *Mind* ns 14 (1905): 479-493. Ayrıca *Logic and Knowledge* içinde Ed. Robert C. Marsh. London: Allen & Unwin, 1956. New York: Capricorn-MacMillan 1971: 41-56.

* Dr. R. Ameseder Meinong'un bir öğrencisidir ve Meinong, Russell'a kendi çalışmasının yanı sıra konu hakkında öğrencisinin çalışmasını da göndermiştir.

³ Bu konuda bkz. Jacek Paśniczek, *Ways of Reference to Meinongian Objects, Ontological Commitments of Meinongian Theories*, Logic and Logical Philosophy, Volume 2 (1994), s.70.

⁴ 1939 yılına gelindiğinde Brentano ve öğrencilerinin artık hiçbir hayatta değildir. Bu arada patlak veren 1. ve 2. Dünya Savaşları bu unutuluşun sebeplerinden biri olmuştur. Bugün de Carl Stumpf, Christian von Ehrenfels, Alois Höfler, Anton Marty, Kazimierz Twardowski, Thomas Masaryk gibi zengin ve verimli fikirlerle dolu öğrencileri hak ettikleri ilgiyi hâlâ görememişlerdir. Brentano'nun öğrencileriyle paylaştığı bu kaderi bir görülemezlik bilmecesi olarak algılayan çok önemli bir çalışma olarak bkz. Roberto Poli, *The Brentano Puzzle*, Ed. Roberto Poli, Ashagat Publishing Company, 1998: 1-14.

⁵ Brentano'nun biyografisi için bkz. Uğur Ekren, *Franz Brentano: Hayatı, Eserleri, Okulu ve Felsefesi I*, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı: 9, Mart 2006: 120-132.

⁶ Meinong'un biyografisini yazarların hepsi kendi hayat öyküsünü yazdığı *Selbstdarstellung*'undan yararlanmışlardır. Meinong biyografisini bu eserinin *Leben und Streben* başlığı altındaki ilk bölümünde aktarmıştır. Burada başlıca bu kaynağa ve Meinong konusunda çok dikkate değer çalışmalar yayınlamış olan Dale Jacquette'in tamamen bu bölümden yararlanarak yazdığı makalesine başvurduk bkz. Alexius von Meinong, *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung, Leben und Streben, Erster Abschnitt, Mit Einl., Bibliogr. u. Reg. Hrsg. von Josef M. Werle.* Hamburg: Meiner, 1988 (Philosophische Bibliothek; Bd. 361): 54-65. Ayrıca bkz. Dale Jacquette, *Alexius Meinong (1853-1920), The School of Franz Brentano*, Ed. Liliana Albertazzi, Massimo Libardi, Roberto Poli, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands, 1996: 131-159.

ması isteğine rağmen Meinong'un müzikle uğraşmak istediğini görürüz. Alman filolojisi konusunda Profesör Karl Greistorfer ilk hocasıdır. Felsefedeki ilk hocasıysa Profesör Leopold Konvalina'dır. Bu hoca onda tarih ve felsefe'ye ilişkin ilk ilgileri canlandırmıştır. 1870'de Viyana Üniversitesine kaydolan Meinong, başlangıçta Alman Filolojisi ve tarih derslerini izlemiştir. 1874'de Arnold von Brescia'yla tarih üzerine bir çalışma hazırlayan Meinong bu arada Kant'ın ilk iki Kritiğini de titiz bir biçimde incelemiştir. Ailesinin direktmesiyle Viyana Üniversitesinde Hukuk Fakültesine kaydolan Meinong, burada 1874 güz döneminde çok önemli bir ekonomist olan Carl Menger'in ulusal ekonomi üzerine derslerini de izlemiştir. Bu hoca onun değer teorisiyle ilgili görüşlerinde etkili olmuştur. Ancak en büyük ve derin etki, onun felsefede karar kılmasına ve çalışmalarını öncelikle Hume'a yönlmesine sebep olan etki 1874-75 yıllarında Viyana Üniversitesinde karşılaştığı ve derslerini izlediği Franz Brentano'dan gelmiştir. Brentano'nun yönetimi altında felsefede büyük ilerlemeler yapmış ve hocasının izinden gitmiştir. Brentano'yla onun Hume yorumunu izleyerek *Habilitationsschrift*'ini 1877'de tamamlamıştır. Hume'un Nominalizmini ve soyutlama teorisini konu alan bu çalışma *Hume-Studien I* başlığıyla *Sitzungs-berichte der Wiener Akademie der Wissenschaften*'de 1878 yılında neşr edilmiştir. Meinong arkasından bu çalışmanın devamı olan ve Hume'un bağıntılar teorisini ele alan *Hume-Studien II*'yi 1882'de basmıştır. Meinong bu çalışmalarından sonra nesneler teorisini geliştirmeye başlamış ve 1904-1917 yıllarında bu konuda ve başka konularda çok önemli eserler yayınlamıştır.⁷ Bu arada 1878'de Viyana Üniversitesine Doçent olarak kabul edilmiş, ancak 1882'de Graz Üniversitesi felsefe kürsüsünde Profesörlüğe atanmış, 1889'da Ordinaryüs olmuş ve 1920'de vefatına kadar bu üniversitede görev yapmıştır. Avusturya'da Graz'da ilk deneysel psikoloji laboratuvarını kurmuş ve 1914 yılına kadar bu laboratuvarın yöneticiliğini yapmış ve bu tarihten sonra da yönetimi öğrencisi Stephan Witasek'e devretmiştir.⁸ Bu devrin sebebi yukarıda sözünü ettiğimiz hocası Brentano'yla kesişen hayatının trajik olaylarından biridir. Meinong hocası Brentano'yla aynı yıllar içinde tıpkı onun gibi görme yeteneğini neredeyse bütünüyle kaybetmiştir. Bu sorun otuzlu yaşlarında ortaya çıkmış ve gittikçe ilerlemiştir. Bu ıstırapına 1. Dünya Savaşı'nın yarattığı ıstıraplar ve yanı sıra bir çarpışmada, asker olan oğlu Ernst'in yaralanıp bir gözünün kör oluşundan duyduğu derin ıstırap da eklenmiştir. Meinong 27 Kasım 1920'de onun gibi görme gücünü kaybeden hocasının vefatından tam üç yıl sonra

⁷ Bu eserlerin başlıcaları şunlardır: Nesneler teorisi üzerine adlı makalenin de içinde yer aldığı ve Russell'in *Mind*'daki eleştirilerinin kaynağı olan çalışması *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Leipzig: Barth, 1904, Yine Russell'in eleştirilerinin yöneldiği bir diğer önemli çalışması *Über Annahmen*, Leipzig: Barth, 1910, bu çalışmaların yanı sıra *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, Leipzig: Barth, 1915 ve *Über emotionale Praesentation*, Keiserliche Akademie der Wissenschaften'e sunulmuş rapor, Viyana, 1917.

⁸ Meinong'un bu önemli öğrencisi hocasının nesneler teorisinde geliştirmiş olduğu düşünceleri 1904 yılında yayınladığı *Grundzüge der allgemeinen Ästhetik* adlı eseriyle estetik alana uygulamıştır. Böylece Roman Ingarden'e kadar uzanan önemli bir estetik geleneği kurulmuştur; bu konuda bkz. Barry Smith, *Pleasure and Its Modifications: Witasek, Meinong and the Aesthetics of the Grazer Schule* from L. Albertazzi (ed.), *The Philosophy of Alexius Meinong (Axiomathes VII, nos. 1-2)*, 1996, 203-232.

Graz'da hayata gözlerini yummuş, cenazesi oğlu Ernst ve eşi Doris tarafından defnedilmiştir.

Meinong nesneler teorisini üç önemli etki altında geliştirmiştir. Bunlardan ilki ve en önemlisi hocası Franz Brentano'nun görüşleri, ikincisi Brentano'nun yönlendirmesiyle incelediği David Hume ve son olarak Brentano'nun da dostu olan Ernst Mach'dır.⁹ Ancak Meinong üzerindeki bu etkileri ele almadan önce Meinong'dan bağımsız olarak nesneler teorisinin felsefe tarihinde köklerine baktığımızda araştırmacılar tarafından birçok ismin ortaya atılmış olduğunu görürüz. Bu isimler Meinong tarafından bu gözle incelenip bilinmiş olmasa da ve bu isimlerin görüşleri Meinong'un görüşlerinin özgünlüğünü hiçbir biçimde etkilemiyor olsa da onun görüşleriyle ilgili olarak araştırmacıların fark etmiş oldukları bu yakınlıklara ayrıntıya girmeksizin göz atmak teoriyi anlamak açısından belirli bir yarar sağlayacaktır. Genellikle Meinong'un teorisinin tarihsel öncülleri olarak anılanlar bazı Budistler, Eski Stoacılar, Epikürcüler, Petrus Abelardus, William Shyreswood¹⁰, J. S. Mill, Descartes, Thomas Reid'dir. Ancak araştırmacılar haklı olarak bu isimlere teori açısından aynı ağırlığı vermemektedirler. Bu isimler arasında en önemlisi tüm araştırmacıların onayladığı gibi kesinlikle Thomas Reid'dir. Araştırmacılar arasında nesneler teorisi açısından Reid kadar olmasa da önemli bulunanlarsa Eski Stoacılar¹¹, Petrus Abelardus¹² ve Descartes'tır. Diğerleriniyse araştırmacıların çoğu sadece isim olarak anmakla yetinmişlerdir. Burada amacımız nesneler teorisinin tarihsel öncülleri üzerine bir inceleme yapmak olmadıgından, bu konuda daha önce Eski Stoa'yı nesneler teorisi açısından ele alan bir çalışma yayınlamış olduğumuzdan¹³ ve Abelardus ile Descartes'ın teori açısından önemi konusunda henüz yeterince ikna olmadığımızdan kendimizi tüm

⁹ Bu etkilenmelerle ilgi olarak bkz. Dennis Sweet, *The Gestalt Controversy: The Development of Objects of Higher Order in Meinong's Ontology*, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 53, No. 3. (Sep., 1993), s. 553-555.

¹⁰ William ve Martha Kneale, mantığın tarihiyle ilgili yazmış oldukları ünlü eserlerinde William Shyreswood'un Meinong'un görüşlerini öncelemiş olabileceğine ilişkin savı onaylamamışlardır: "Ancak William Shyreswood çok güçlü bir biçimde *suppositio*'nun, *significatio*'ya indirgenemeyeceğinde ısrar eder ve böylece bu savunma hattından kendisine bir fayda sağlayamaz. Daha sonraki bazı filozoflar özellikle Alexius Meinong ve hayatının bir döneminde Bertrand Russell 'kimera' ve 'altın dağ' gibi terimlerin varoluşa sahip olmamasına rağmen bir tür varlığa sahip olan nesneler için kullandıklarını söylemişlerdir. William'ın "Introductiones" adlı eserinde böyle bir iddia yoktur." (William and Martha Kneale, *The Development of Logic*, Oxford At The Clarendon Press, 1968, s. 262.

¹¹ Eski Stoa'nın tarihsel bir öncül olarak önemli olduğu yönündeki görüşleriyle hemfikir olduğum Nicholas Rescher aşağıda makalenin devamında ele alacağımız Meinong'un nesneler teorisinin temel savı olan varolmayan nesnelerle ilgili olarak şöyle demektedir: "varolmayan bireylere ilişkin tam olarak geliştirilmiş ilk teorinin şerefi(nin kime ait olduğunu bulmak) için Stoacılara gidilmelidir". (Nicholas Rescher, *The Concept of Nonexistent Possibles*, Essays in Philosophical Analysis, New York. University of America Press, 1982, s.76).

¹² Rescher Petrus Abelardus'u da teorinin önemli tarihsel öncüllerinden biri saymaktadır: "Petrus Abelardus varolmayanlarla ilgili çok daha sofistike bir öğreti geliştirmiştir". (Nicholas Rescher, *The Concept of Nonexistent Possibles*, Essays in Philosophical Analysis, New York. University of America Press, 1982, s.84).

¹³ Bkz. Uğur Ekren, *Nesneler Teorisine Giriş I*, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı:7, Mart 2005: 43-52.

araştırmacıların öneminde anlaştıkları Thomas Reid'in görüşlerini kısaca incelemekle sınırlayacağız.

Kant'ın sandığından çok daha önemli bir filozof olan İskoç Sağduyu okulunun kurucusu Thomas Reid¹⁴, özellikle *Essays on the Intellectual Powers of Man* başlıklı eserinde (özellikle IV. ve V. bölümlerde) Meinong'un da büyük ölçüde onaylayacağı görüşler öne sürer. Mesela toplu eserlerinde Platonculara ilişkin yorumu Meinong'un görüşleriyle yakınlığın açık bir belirtisi olarak yorumlanmıştır: "...varolmayan ve hiç varolmamış şeyleri kavrama gücüne sahibiz. Varoluşlarını hesaba katmaksızın varıfları (tümelleri, ideleri) kavrama gücüne sahibiz. Bu türden bir vasfın kavranışı, zihnın, gerçek ve bölünmemiş bir aktıdır; fakat kavranılan vasıf, varolan veya varolabilen pek çok birey için ortakdır. Kavrayışın bir nesnesini bu nesnenin kavranışıyla karıştırmaya çok eğilimliyiz. ...Platoncuları... ideallara varoluş (existence) yüklemeye sürükleyen şey, kavrayışın bir nesnesi olan her şeyin gerçekten varolması gerektiğine ilişkin genel önyargıdır ve bir kez ideallara varoluş yükledikten sonra elbette idealler hakkındaki gizemli sistemlerinin kalanı bunu izlemiştir; çünkü sadece kavranılan şeyler ne başlangıca ne de sona, ne zamana ne de yere sahiptirler. Onlar değişime konu olmazlar. Bunlar Platon'un ideallerının reddedilemez vasıflarıdır ve eğer gerçek varoluşu onlara eklersek Platoncu ideallerın gizemli sisteminin tümünü elde etmiş oluruz. Varoluş vasfını çekip alırsak ve onları varolan şeyler olarak saymazsak, ancak sadece kavranılan şeyler olarak sayarsak tüm gizem uzaklaşıp gider".¹⁵ Yine bir başka pasajda Reid şöyle yazar: "Bir daire idesi nedir? Cevaplıyorum; bir daire kavrayışıdır. Bu kavrayışın dolaysız nesnesi nedir? Onun dolaysız ve tek nesnesi bir daire olmasıdır. Ancak bu daire nerededir? O herhangi bir yerde değildir. Eğer bir birey olsaydı ve gerçek bir varoluşa sahip olsaydı bir yerde olmaz gerekirdi fakat bir tümel olan varoluşa sahip olmaz böylece bir yeri olmaz."¹⁶ Bu pasajlarda ve baş-ka pasajlarda Reid'in dile getirdiği varolmayan ve hiç varolmamış şeylere ilişkin görüşleri Meinong yorumcuları tarafından farklı değerlendirilmelerin yapılmasına ve tartışmalara yol açmıştır. Bazı yorumcular¹⁷ Reid'in Descartes'tan başlayarak Locke, Berkeley ve Hume tarafından geliştirilmiş olan idelere ilişkin teoriyi toptan reddedişine dayanarak nesnenin Reid için asla bir ide olarak kabul edilemeyeceğini savunmuşlardır. Reid'in her kavrayış bir şeyin kav-

¹⁴ Kant'ın Reid'in felsefesine ilişkin bilgisi ve Prolegomena'sında İskoç Sağduyu okulu filozofları konusunda yorumu hakkında eleştirel bir çalışma için bkz. Uğur Ekren, *Kant Hakkında: Franz Brentano ve Henry Sidgwick*, Teoman Duraliya Armağan Bir Felsefe-Bilim Çağrısı, Dergâh Yayınları, Şubat 2008: 216-223.

¹⁵ Thomas Reid'in Sir William Hamilton'un yayına hazırladığı toplu eserlerinden alıntılaman Richard Routley, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, Australian National University, Cenberra, Austria, 1980, s. 2. (Alıntıdaki atlamalar Routley'e aittir).

¹⁶ Reid'in toplu eserlerinin içinden (*Essays on the Intellectual Powers of Man*, IV ii, s. 374a'dan) alıntılaman Ryan Nicholas, *Reid on Fictional Objects and The Ways of Ideas*, The Philosophy Quarterly, Vol.52, No, 209, October 2002, s.587.

¹⁷ Mesela bkz. Richard Routley, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, Australian National University, Cenberra, Austria, 1980. Yine Reid'in Meinongculuğunu kanıtlamaya çalışan en geniş ve ayrıntılı çalışma olarak bkz. Ryan Nicholas, *Reid on Fictional Objects and The Ways of Ideas*, The Philosophy Quarterly, Vol.52, No, 209, October 2002: 582-601.

rayışı olduğundan her kavrayışın bir nesneye sahip olmak zorunda olduğu fakat nesnenin asla bir ide olmadığı fikrinde olduğunu ve buradan hareketle hiç varolmamış şeylerin ve hatta daha sonra göreceğimiz gibi Meinong'un savunduğu imkânsız olan şeylerin de gerçeklikte asla olamayacakları gibi zihin içinde de bir varoluş tarzına sahip olamayacaklarını, bunların zihinden tamamen bağımsız olduklarını açıkça kabul ettiğini söylemişlerdir. Böylece bu yorumcular Reid'in tıpkı Meinong gibi varlık tarzlarının hiçbirine sahip olmayan nesnelerden, yani varolmayan nesnelerden söz ettiğini savunmuşlardır. Sözü edilen yorumcular Reid'in makalenin devamında açık kılacağımız Meinong'un nesneler teorisinde kabul ettiği iki ilkeyi yani 'bağımsızlık' ve 'kayıtsızlık' ilkelerini öngördüğünü ileri sürmüşlerdir. Ancak Reid hakkındaki bu yorumun tam olarak doğru olduğunu kabul etmeyen yorumcular da vardır.¹⁸ Bu yorumculara göre: "Reid için varolmayanlar bireyler değildir. Çünkü Reid 'zaman, yer ve varoluş olmaksızın hiçbir birey varolamaz' ([1877], s. 408)¹⁹ der. Reid için üç tür kavrayış vardır: (1) varolan ve gerçek özlere sahip olan bireyler ya da 'Tanrı'nın yaratıkları' ancak bu özler (sadece bir bireyin vasıflarını bilebildiğimiz için) bizim tarafımızdan asla bilinemezler, (2) nominal özlere sahip olan (mesela üçgen gibi tümeller) genel sözcüklerin anlamları ve (3) hayali olanlar ya da hayal gücünün yaratıkları mesela Laputa Adası. Reid için ne tümeller ne de hayal gücünün yaratıkları varolmazlar. Ancak Reid diyor ki tümeller hiç kimse onları düşlemediğinde de özelliklere sahip olabilirlerken anlayış gücünün her eseri yani hayal gücünün her yarattığı onun yaratıcısının kavrayışından başka bir şey değildir... Böylece Meinong (ve Routley)'un aksine Reid'in varolmayanlarının en azından bir kısmı (yani hayal gücünün yaratıkları) zihne bağımlıdır. Ancak öyle görünüyor ki varolmayanlar, özellikler ve tümeller kompleksine indirgenmiştir. Bu Meinong için olabilir de olmayabilir de".²⁰

Yukarıda söz edilen yorum farkları Reid'in, Meinong'un görüşlerine en çok yaklaşan filozof olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Ancak asıl önemli olan Meinong'un nesneler teorisini geliştirirken kimleri kendisine yakın bulduğu ve kimlerden etkilendiğidir. Bu isimler yukarıda da belirttiğimiz gibi Franz Brentano, David Hume ve Ernst Mach'tır. Meinong'un Hume felsefesiyle bağlantısı yukarıda da söylediğimiz gibi hocası Brentano'nun yönlendirmesinin bir sonucudur. Meinong üzerinde gerek Mach gerekse Hume etkisi Brentano'nun etkisiyle karşılaştırıldığında ikincil kalmaktadır. Brentano'nun sadece Meinong üzerinde değil diğer bütün öğrencileri ve yanı sıra çağdaş felsefede (özellikle fenomenoloji ve analitik felsefe geleneğinde) yaratmış olduğu bu derin etkiyi öncelikli olarak anlamak gerekir. Brentano başyapıtı olan *Empirik Açısından Psikoloji*'sinde Aristoteles ve Ortaçağ'dan devşirdiği intentionalite kavramının²¹ yorumuyla çığır açıcı bir

¹⁸ Mesela bkz. Kenneth J. Perszyk, *Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrechts, The Netherlands, 1993.

¹⁹ Perszyk'i 'de Routley gibi Reid alıntısını Sir William Hamilton'un yayına hazırladığı Reid'in toplu eserlerinden yapmaktadır.

²⁰ A.g.e., s.79.

²¹ "Intentionalite" terimi Ortaçağ Hristiyan ve İslam felsefesinde temel bir yer işgal etmekte ve farklı anlamlarda kullanılmaktadır: "Ortaçağ süresince ruhtaki doğal işaretlere *intentionlar* denilmiştir. Latince'nin gündelik kullanımında *intentio animae* harfî harfine "zihnin yönelimi" ve böylece de "amaç" ya da "anlam" olarak anlaşılır. Ancak İbn-i Sina tarafından Aristoteles üzeri-

etki yaratmıştır. Intentionalite pasajı olarak anılan meşhur yorumu ilk dönem düşüncelerini yansıtır. Reism olarak adlandırılan ikinci döneminde bu pasajdaki yorumu reddetmiştir. Ancak Meinong dahil neredeyse tüm öğrencileri özellikle bu ilk dönemdeki intentionalite yorumundan köklü bir biçimde etkilenmişlerdir. Bu yorumun dile geldiği meşhur pasaj şöyledir: “Her psişik fenomen Ortaçağ’ın skolastikleri tarafından nesnenin *intentional* için varoluşu (*inexistence*) denilen şeyle karakterize edilir ve bütünüyle açık terimlerle ifade edilmese de bir içeriğe gönderme (*referans*), bir nesneye yönelme (nesneyle gerçekliği anlamıyoruz) ya da için bir nesnellik adını verdiğimiz şeyle karakterize edilir. Her biri daima aynı şekilde olmasa da kendi içinde nesne olarak bir şey içerir. Tasarımda bir şey tasarılanır, yargıda bir şey onaylanır ya da reddedilir, sevgide bir şey sevilir, nefrette bir şeyden nefret edilir, arzuda bir şey arzulanır v.b. Bu *intentional* varoluş psişik fenomeninin tek karakteristiğidir. Hiçbir fizik fenomen buna benzer herhangi bir şey göstermez. Sonuç olarak psişik fenomeni, bu fenomenlerin kendi içlerinde *intentional* olarak nesne içerdiklerini söyleyerek tanımlayabiliriz.”²² Brentano’nun bu pasajdaki fikirlerinin kaynağı Aristoteles’in *De Anima*’da formun ruha transferiyle ilgili savlarına getirdiği yorumdur. Brentano’nun yorumuna göre Aristoteles’in ruh ve maddesiz form arasında kurmuş olduğu bağlantı ‘intentional’ bir bağlantıdır. Böylece cisimsel cevherde bulunan formun maddesiz olarak ruha aktarımını Aristoteles’in tasvir edişini merkeze alır. Aristoteles *De Anima*’da

ne olan bir yorumunda **ma’na** Arapça sözcüğüyle karşılanarak felsefeye teknik bir terim olarak aktarılmıştır. Ockham, *Summa Totius Logicae*, i.12’de **intentio** sözcüğünü şöyle açıklar: “Bir şeyin işareti olarak ruhta varolan ve konuşulmuş sözcüklerin, konuşulmuş önermelerin unsuru olmaları gibi aynı şekilde zihin önermelerinin unsuruna da bazen ruhun intentio’su, bazen ruhun bir kavrayışı, bazen ruhun **modifikasyonu** (*pathemata*), bazen de şeyin benzeri denilir. Boethius *De Interpretatione* üzerine yorumunda ona düşünce adını verir.” (William Kneale, *Leibniz and Picture Theory of Language*, *Revue Internationale de Philosophie*, No. 76-77, Fasc. 2-3, 1966, s. 205-6)

²² Çevirilerimize temel olarak Brentano’nun metnlerinin İngilizce’ye yapılmış çevirilerini aldık ancak orijinal Almanca metinlerle karşılaştırdık. Bu çok önemli pasajın Almanca orijinalini burada alıntılanmak pasajın daha iyi kavranması bakımından yararlı olacaktır: “*Jedes psychische Phaenomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realtaet zu verstehen ist), oder die immanente Gegenstaendlichkeit nennen würden. Jedes enthaelt etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urtheile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehren begehrt usw.*

Diese intentionale Inexistenz ist den psychischen Phaenomenen ausschließlich eigentümlich. Kein physisches Phaenomen zeigt etwas Aehnliches. Und somit können wir die psychischen Phaenomene definieren, indem wir sagen, sie sein solche Phaenomene, welche intentional einen Gegenstand in sich enthalten.” Franz Brentano, *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*, Mit Ausführlicher Einleitung Anmerkungen und Register Herausgegeben von Oskar Kraus, Erster Band, Der Philosophischen Bibliothek Band 192, Leipzig 1924, Verlag von Felix Meiner, Buch 2, Kapitel I, s. 124-25. İngilizce çevirisinde Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, Edited by Oskar Kraus, English Edition Edited by Linda L. Mc Alister, Translated by Antos C. Rancurello, D. B. Terrell and Linda L. Mc Alister, New York, Humanities Press, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1973, s. 88-89. Pasajın yukarıda alıntılanadığımız Almanca orijinalinde görüldüğü gibi Brentano ‘psychische’ (psişik) sözcüğüyle aynı anlama gelmek üzere ‘mentale’ (zihinsel) sözcüğüne de işaret etmektedir. Bu sebeple Brentano’nun İngilizcedeki çevirilerinde çevirmenler daima bu sözü edilen sözcüğü ‘mental’ olarak karşılamışlardır. Ancak biz Brentano’nun genel kullanımını izleyerek psişik sözcüğünü kullanmayı tercih ettik.

duyu'yu "şeylerin duyulabilir formlarını maddesiz olarak kendisine alma gücüne sahip olan"²³ olarak tanımlar. Brentano'nun Aristoteles yorumuna göre duyu dış nesnelerden imajlarını alırken akıl (*intellect*) bu imajlar üzerinden idelerini elde eder. Böylece eğer duyularda uygun imajlar mevcut değilse düşünme ortaya çıkmaz. Böylece dünya şeyler (*realia*) ve formlar (*non-real*)'dan ibarettir. Brentano Aristoteles'i izleyerek bu ikinci türden olanların iki tür varoluşunun mümkün olduğunu kabul etmiştir: İlkin cisimsel şeylerde, maddeyle sınırlanmış olarak yani potansiyel olarak bulunurlar, ancak bazen de ikinci olarak zihin etkin bir biçimde onları düşündüğünde aktüel olarak zihinde mevcut olurlar. İşte Brentano için bu ikinci türden varoluş intentional içkin varoluştur.²⁴

Böylece Brentano hem fizik olan ve psişik olan arasındaki ayrımı kesin bir biçimde temellendirmiş hem de nesne kavrayışının sınırlarını onu fizik olandan ve gerçeklikten bağımsızlaştırarak genişletmiştir. Bu ilk döneminde Brentano psişik aktları bağıntılar olarak kavramıştır. Ancak bu aktların nesnelerini gerçeklik ve gerçeklikte varoluş yükünden kurtarmıştır: "Başlangıçta o (Brentano) zihinsel aktların bağıntılar olduğunu kabul etmiştir. Zihinsel aktın bir nesnesi varolmadığında, bu nesnenin zihinde içkin bir varoluşa sahip olduğunu söylemiştir. Bu hile apaçık bir biçimde, doğa hem dünyada maddi olarak ve hem de zihinde maddesiz olarak varolabilir şeklindeki Aristotelesçi savdan türetilmiştir."²⁵ Brentano varoluşa sahip olmayan türden intentional nesneleri²⁶, zihnin ürünü olan nesneleri temellendirmeye çalışmıştır: Brentano'ya göre "bir at hakkında düşünen birisiyle, bir kentauros hakkında düşünen birisi arasında bir ayrım vardır. Ayrım ilgili oldukları düşüncelerin nesnelerinde yer alır. Ancak durum ilkinin bir nesneye sahip olması ikincininse buna sahip olmaması değildir. Çünkü bir kentauros hakkında düşünen birisiyle hiçbir şey hakkında düşünmeyen birisi arasında da bir ayrım vardır: Bu ayrım ilkinin düşüncesinin bir nesnesi olmasına karşılık ikincisinin düşüncesinin bir nesnesi olmamasında yatar. O halde bir kentauros hakkında

²³ Aristoteles, *On the Soul*, The Complete Works of Aristotle, Edited by Jonathan Barnes, Volume One, Bollingen Series LXXI.2, Princeton University Press, Sixty Printing, 1995, 424a18., s.674.

²⁴ Brentano'nun Aristoteles yorumunu ele alan ayrıntılı ve yetkin bir çalışma için bkz. Barry Smith, *Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano*, Open Court Publishing Company, Chicago and La Salle, Illionis 1994, Paper Back Edition 1996, chap. 2, s. 35-54.

²⁵ Burada bir hile olduğuna ilişkin Grossmann'ın yorumuna katılmamıza rağmen konuyu özlü bir biçimde açıkladığı için pasajı alıntılادیk bkz. Reinhardt Grossmann, *II. Non-Existent Objects: Recent Work on Brentano and Meinong*, American Philosophical Quarterly, Volume 6, Number I, January 1969, s. 20.

²⁶ Burada bir yanlış anlamaya yol açmamak için bilinmesi gerekir ki Brentano'nun başını çektiği intentionalite'yi savunan okul (Twardowski, Meinong, Husserl, Ingarden) bilincin her aktının intentional bir nesneye sahip olduğunu savunmuştur. Böylece bilinç aktının yönelmiş olduğu nesne gerçek (real) olabilir ya da olmayabilir. Yani intentional nesnenin varolup olmaması intentionalite teorisi açısından bu nesnelerin aynı ontolojik konuma sahip olmalarını engellemez. Buysa yani aynı ontolojik konuma sahip olmaları bu teorinin varoluş ve varolmayış arasındaki ayrımı sildiği veya bulanıklaştırdığı şeklinde kesinlikle anlaşılmamalıdır. Nitekim Brentano ve okulu açık bir biçimde ilgisini varolmayan, gerçek (real) olmayan intentional nesnelere yöneltmiştir. Ancak açıktır ki intentional bir bağıntı (intentional relation) bilinç aktları ve (varolsun yada varolmasın, gerçek olsun yada olmasın) intentional nesneler arasındaki bir bağıntıdır. Bu konuda daha ayrıntılı bir açıklama için bkz. Jacek Pańniczek, *The Logic of Intentional Objects. A Meinongian Version of Classical Logic*, Kluwer Academic Publishers Dordrecht / Boston / London, 1998.

düşünen birinin bu esnada *intentional* olarak bağlantılı olduğu nesnesinin ontolojik yeri nedir? Bir kentauros hakkında düşünen birisinin düşüncesi apaçık bir biçimde bir nesneye sahiptir. Ancak bu nesne oldukça açık bir biçimde de kentauros olamaz. Çünkü kentauros hakkında düşünenin düşüncesi bir şeye yönelmiş ve kentauros diye bir şey yoksa o zaman onun düşüncesi kentauros'dan başka bir şeye yönelmiş olmalıdır. Fakat bu başka bir şey nasıl mümkün olabilmektedir? Dahası bu kişi bir kentauros olmayan bir şey hakkında düşünüyorsa o zaman onun bir kentauros hakkında düşündüğünü nasıl söyleyebiliyoruz?"²⁷ Bu sorulara Brentano nesnenin *intentional* içkin varoluşu (*inexistence*) fikriyle yanıt vermiştir. Brentano öncelikle bu sorularda dile gelmiş olan üç şeyi ayırt eder "ilkin insanın düşüncesinin nesnesi bir kentaurostur. İkinci olarak bu kentauros bilfiil yani gerçek (*actual*) bir kentauros değildir (çünkü bilfiil yani gerçek kentauros yoktur). Üçüncü ve son olarak da bu kentauros bilfiil yani gerçek olmaktan başka bir varlık tarzına sahiptir."²⁸ Bu varlık tarzına Brentano "*intentional* içkin varoluş" yada "içkin nesnellik" adını verir. Zihine, düşünceye bağımlı olan bu varlık tarzına bu terimin geleneksel anlamında "*ens (entia) rationis*" de demektedir. *Intentional* olarak içkin varoluşa sahip olan kentauros zihin ya da akıl (*intellect*) tarafından üretilmiş bir nesnedir (*entity*). Kentauros birisi onun hakkında düşünmeye başladığında varlığa gelen, düşünmeye son verdiğindeyse varlığı sona eren bir nesnedir."²⁹ Brentano ilk döneminde "*entia rationis*" dediği bu zihnin ürünü olan nesnelerin (kentauros, deniz kızları, tek boynuzlu atlar vb.) yanı sıra "*entia non realia*", "*entia irrealia*" ya da "*irrealia*" adını verdiği nesnelerden de söz etmiştir. Bu türden nesneler hiçbir biçimde zihne bağımlı değildir. Bunlar hiçbir varlık tarzına sahip olmayan ve 'bireysel olmayan' nesnelerdir.³⁰ '*Entia irrealia*' türünden nesnelere örnek olarak yoksunluklar, imkânlar, kavramlar,

²⁷ Roderick M. Chisholm, *Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional*, Essays One, Phenomenology and Existentialism, Edited by Edward N. Lee and Maurice Mandelbaum, The Johns Hopkins Press: Baltimore, 1967, s. 7.

²⁸ A.g.e., s. 7-8.

²⁹ A.g.e., s. 8.

³⁰ Bu türden nesneler Roderick M. Chisholm'un'da bildirdiği gibi Ortaçağ kökenlidir. 14. yüzyılda Walter Burleigh "*intentionalite*" fenomeninin bir başka yönüne işaret etmiştir. Burleigh'a göre başka bir nesne türü vardır ve bu nesne somut bireysel bir şey değildir. Burleigh'ın sözünü ettiği bu nesne "*entia rationis*"e benzemesine rağmen ondan farklı olarak zihin dışında da varolmaktadır: "*satın alma ve satma, bağış, yemin etme gibi hakkında vaatler verilmiş ve antlaşmalar yapılmış gerçek bir şey ruhun dışında varolur. Ancak antlaşmalar her zaman bireysel şeyler hakkında yapılmaz. Böylece ruhun dışında varolan bir şey bireysel olanın doğasından başka olan bir doğadadır. Büyük öncül açıktır. Küçük öncülün kanıtıysa "size bir inek vermeyi vaat ediyorum" ifadesindedir, size ruhun dışında olan bir şey vaat edilir ve henüz hiçbir bireysel şey size vaat edilmemiştir çünkü bu vaadin gücü sizi bu ya da şu belirli ineği talep etmeye götürmez.*" (Walter Burleigh'in *On the Existence of Universals* adlı eserinden alıntılan Roderick M. Chisholm, *Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional*, Essays One, Phenomenology and Existentialism, Edited by Edward N. Lee and Maurice Mandelbaum, The Johns Hopkins Press: Baltimore, 1967, s. 10). Böylece ruhun dışında olan bu 'bir şey' size vaat edilmiş olan bireysel şeyden başkadır. Brentano, Burleigh'in ifade ettiği zihin tarafından üretilmeyen ve herhangi bir biçimde zihne bağımlı olmayan bu şeylere "*entia rationis*" demenin uygun olmayacağı kanaatindedir. Brentano bunlara yukarıda da belirtildiği gibi "*entia non realia*", "*entia irrealia*" ya da basitçe "*irrealia*" demeyi önerir.

özellikler, olay durumları ve önermeler verilebilir.³¹ Bren-tano'ya göre '*entia realia*' türünden dediği nesneler 'bireysel nesneler' olarak anlaşılmalıdır ve bunlara '*entia rationis*' dedikleri de dahildir. Böylece bu türden yani (*entia realia*) türünden olan nesnelerin adlarının aksine '*real*' (gerçek) olmaları zorunlu değildir. Brentano, ikinci döneminde daha önce sözünü ettiği *entia irrealia* türünden olan nesneleri tüm 'bireysel olmayan nesneleri' dilsel kurmacalar (*fictions*) olarak kabul edip reddetmiştir.³² Brentano, kesin bir bilim olarak saymadığı ve genetik psikoloji dediği (yani özellikle Wilhelm Wundt tarafından geliştirilmiş olan) Fizyolojik Psikoloji'ye alternatif olarak, tasvirici psikoloji, psikognosi ya da tasvirici fenomenoloji adını verdiği ve kesin bir bilim olarak saydığı bir bilim dalını ve buna bağlı bir yöntemi geliştirmeye çalışmış ve bu girişimi özellikle Meinong ve diğer tüm öğrencileri için çok önemli bir ilham kaynağı olmuştur.³³ Brentano yukarıdaki tüm analizlerini bu bilimin yani tasvirici fenomenoloji'nin işi olarak görmüş ve nihai psikolojik ya da zihinsel unsurların toplamının ve aralarındaki bağlntıların araştırılması esnasında intentional nesneler kavrayışına ulaşmıştır.

Meinong'un üzerinde Brentano dışında etkili olan iki filozoftan Hume, nesneler teorisini henüz geliştirmemiş olduğu gençlik döneminde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Meinong tıpkı Hume gibi tecrübede sunulmuş olanın analiziyle ilgilenmiş ve varolan her şeyi Hume'un demet (*bundle*) teorisinin etkisi altında tikel (*particular*) olarak kabul etmiştir.³⁴ Aynı zamanda Meinong bu dönemde

³¹ Bkz. Roderick Chisholm, *Brentano and Intrinsic Values*, Cambridge University Press, 1986, s. 9-10.

³² Brentano'nun ikinci döneme ait çalışmalarından yaptığım çeviriler için bkz. Franz Brentano, *Gerçek ve Kurmaca Nesneler*, Çev. Uğur Ekren, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı 7., Mart 2005; yine bkz. Franz Brentano, *Entia Irrealia ile ilgili Hatalı Öğretinin Kökeni Üzerine*, Çev. Uğur Ekren, İstanbul Üniversitesi Yayın No. 4667, Felsefe Arkivi, Sayı 31, İstanbul, 2007: 131-136. Bu ikinci döneminde, 'reism' (şeycilik) olarak adlandırılan dönemde Brentano psikik aktların bağlntılar olduklarını reddeder. Grossman, Brentano'nun bu ikinci dönemdeki görüşünü yetkin bir biçimde örnekleyerek açıklamıştır: "*Mesela birisi X'in, Y'den daha uzun olduğunu hayal ederse Brentano'ya göre X'i doğrudan, Y'yi dolaylı bir biçimde hayal eder. Benzer bir biçimde X'in, Y'yi düşündüğünü hayal edersek, X'i doğrudan ve Y'yi dolaylı bir biçimde hayal ederiz... Brentano Y varolmaması bile X, Y'den daha uzundur demenin doğru olduğunu kabul eder. Çünkü bu sadece X'in hayal ettiği Y'den daha uzun olduğunu düşündüğü anlamına gelir.*" (Reinhardt Grossmann, *II. Non-Existent Objects: Recent Work on Brentano and Meinong*, American Philosophical Quarterly, Volume 6, Number 1, January 1969, s. 20-21). Alıntındaki atlamalar bana aittir.

³³ Bkz. Franz Brentano, *Descriptive Psychology*, Translated and edited by Benito Müller, Routledge London and New York, 1995 ayrıca bu eserden yapmış olduğum çeviri için bkz. Franz Brentano, *Tasvirici Psikoloji yada Tasvirici Fenomenoloji*, Çeviren: Uğur Ekren, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı: 9, Mart 2006: 133-140.

³⁴ Meinong'un Hume ile bağlantısı çok daha geniş araştırma gerektiren bir konudur. Bu sebeple burada kısaca değinilecektir. Bu konuda bkz. Dennis Sweet, *The Gestalt Controversy: The Development of Objects of Higher Order in Meinong's Ontology*, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 53, No. 3. (Sep., 1993), s. 553-555. Ayrıca özellikle bkz. Alexius von Meinong, *Hume Studies I-II*, Translation and Commentary by Kenneth Barber, Iowa Üniversitesinde Profesör Gustav Bergmann yönetiminde hazırlanmış doktora tezi ve çeviriler, August, 1966. Meinong'un Hume incelemeleriyle ilgili olarak en önemli inceleme için bkz. Kenneth Barber, *Meinong's Hume Studies Part I: Meinong's Nominalism*, Philosophy and Phenomenological Research, Vol.30, 1970: 550-567. yine bkz. Kenneth Barber, *Meinong's Hume Studies, Part II: Meinong's Analysis of Relations*, Philosophy and Phenomenological Research Vol.31, 1971: 564-84. Hume'un ideler koleksiyonuna ilişkin görüşleri için bkz. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, İngilizce orijinaliyle bir arada çevirip yayımlayan Aziz Yardımlı, Kitap I, Kesim VI, İdea Yayınevi İstanbul 1997, s. 56. Ayrıca bir

tüm bu tikel varolanların zihinsel yada psikik varolanlar olduğunu da savunmuştur. Böylece Hume'un her şeyin ideler koleksiyonundan ibaret olduğu yönündeki savını onaylamıştır.³⁵

Meinong üzerinde etkili üçüncü ve son filozof olan Mach duyumcu bir dünya anlayışını savunmuştur. Mach'a göre "evren sadece bizim duyularımızdan ibarettir".³⁶ Mach için duyumlar aynı zamanda geleneksel felsefe sorunlarının çözümü için bir anahtardır da. İndirgemeci bir tavırla her şeyi duyum öğelerine geri götüren Mach mesela metafizik bir ben anlayışını bu anahtar aracılığıyla çözer. Asli olan ben değildir ancak öğelerdir. Yani bedeni kurduğu gibi ondan bağımsız olmayan Ben'i de kuran duyum öğeleridir.³⁷ Ancak burada Meinong açısından asıl önemli olan Mach'ın bu duyumcu evren anlayışına ulaşmakta kullandığı araştırma yönteminin temeli olan basitlik (yada ekonomi) ilkesidir. Kökleri Aris-toteles, Ockham'lı William ve Robert Grosseteste gibi filozoflara dek götürülen bu ilke³⁸ Meinong tarafından herhangi bir konunun araştırılmasında mümkün olan en az sayıdaki kategorinin açıklama ve anlama için kullanılması zorunluluğu şeklinde yorumlanmıştır.³⁹ Böylece konuyu zorlayan önceden kabul edilmiş varsayımlar yerine duyusal tecrübeyle uyum içinde olan açıklayıcı kategorilerin kullanılması araştırmacı için bir tür düşünme ekonomisi sağlayacaktır. Meinong bu ilkeyi felsefe kariyerinin başından sonuna kadar benimsemiş ve ele aldığı sorunlara uygulamaya çalışmıştır.

Meinong, Brentano'nun diğer öğrencileri gibi hocasının *Empirik Açından Psikoloji* adlı eserinde dile getirdiği yukarıda alıntılanmış pasajdaki intentionalite

öğrencimle birlikte yapmış olduğum çevirinin içinde bkz. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İncelemenin Özeti*, Çevirenler: Ece Aydoğdu-Uğur Ekren, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı:10, Ekim 2006 s.204.

³⁵ Bu kabulü daha sonra nesneler teorisini ele alırken göreceğimiz gibi Sein (varlık) olmaksızın Sosein'dan (böyle olan, böyle ya da şöyle olan özellikler diye çevrilebilir Meinong bununla özellikleri ve nitelikleri anlatmak istemiştir) ibaret olan nesnelerden söz edebilmesine yol açmıştır.

³⁶ Ernst Mach, *The Analysis of Sensations and The Relation of Physical to The Psychological*, Translated From The First German Edition by C. M. Williams, Dover Publications, Inc. New York, 1959, s.12. Ayrıca ağırlıklı olarak Mach'ın görüşlerini içeren yayınlanmış doktora çalışmasında bkz. Şafak Ural, *Pozitif Bilimde Basitlik İlkesi'nin Belirlenmesi Yolunda Bir Deneme*, Doktora Tezi, İ.Ü. Edebiyat fakültesi Yayınları, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1981, s.36. Yine ayrıca bir doktora tezi olarak başlanmış, fakat bitirilememiş ancak daha sonra tamamlanıp yayınlanmış bir diğer çalışma için de bkz. Ömer Naci Soykan, *Bilgi ve Betimleme: Pozitivizm ve Ernst Mach Üstüne*, Küyerel Yayınları, İstanbul Kasım 1998, s.16.

³⁷ Ernst Mach, *The Analysis of Sensations and The Relation of Physical to The Psychological*, Translated From The First German Edition by C. M. Williams, Dover Publications, Inc. New York, 1959, s. 23-29. Ayrıca bkz. Şafak Ural, *Pozitif Bilimde Basitlik İlkesi'nin Belirlenmesi Yolunda Bir Deneme*, s. 40-41. Yine bkz. Ömer Naci Soykan, *Bilgi ve Betimleme. Pozitivizm ve Ernst Mach Üstüne*, s. 41-53.

³⁸ Bu konudaki tarihsel köken incelemesi için bkz. Şafak Ural, *Pozitif Bilimde Basitlik İlkesi'nin Belirlenmesi Yolunda Bir Deneme*, s. 17-26. ve yine bkz. Ömer Naci Soykan, *Bilgi ve Betimleme. Pozitivizm ve Ernst Mach Üstüne*, s. 87-107.

³⁹ Bkz.Dennis Sweet, *The Gestalt Controversy: The Development of Objects of Higher Order in Meinong's Ontology*, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 53, No. 3. (Sep., 1993), s. 553-554. Basitlik ilkesinin Mach felsefesindeki yeri ve uygulanması konusunda bkz. Şafak Ural, *Pozitif Bilimde Basitlik İlkesi'nin Belirlenmesi Yolunda Bir Deneme*, s. 42-57. Ömer Naci Soykan, *Bilgi ve Betimleme. Pozitivizm ve Ernst Mach Üstüne*, s. 90-107.

yorumundan derinlemesine etkilenmiştir. Nitekim ‘nesneler teorisi’yle ilgili düşüncelerini açıkladığı *Über Gegenstandstheorie* adlı eserinin ilk cümleleri hocasının sözünü ettiğimiz intentionalite pasajının temel fikrinin adeta bir yansımasıdır: “Bilme, bilinen bir şey olmaksızın imkânsızdır ve daha genel bir şekilde yargıların ve ideler ya da tasarımların (*Vorstellungen*) bir şey hakkında verilmiş yargılar ve bir şeyin tasarımları olmaksızın imkânsız oldukları bu tecrübelerin oldukça temel bir incelenmesiyle kendinde apaçık bir şekilde görülür.”⁴⁰ Meinong ‘bir şeye yönelmiş olma’ (*auf etwas Gerichtetsein*) özelliğini tıpkı hocası gibi psikolojik olanı böyle olmayandan ayıran temel bir ölçüt olarak görmektedir.⁴¹ Meinong ‘nesneler teorisi’nin ayrı bir bilim olduğu iddiasındadır. Farklı bilimleri birbirlerinden ayıran sınırlar konusunda bazı belirsizlikler vardır. Bunun sebebi bilimlerin iki karşıt biçimde birbirleriyle ilişkiye girmeleridir: ya bilimlerden biri diğerinin araştırma alanına tecavüz eder ya da her biri diğerinden kendi araştırma alanını özenle ayırt eder. Meinong’a göre bunun sonucunda bir ara alan hiç dokunulmamış olarak şimdiye kadar kalmış ve onun deyimiyle bu ‘tarafsız bölge’ (*neutrale Zone*) hiçbir bilim tarafından fark edilmemiş ve araştırılmamıştır.⁴² Yukarıda sözü edilen ilk durum yani “bölgesel hak iddialarının çakışması tipik bir çıkar çatışması durumu gösterirken, ‘tarafsız bölge’ (daima arzulanan fakat nadiren gerçekleşen) dostça ilişkilerin garantisidir.”⁴³ ‘öte yandan’ ikinci durumda yani ‘bir ayırım yapma’ durumunda ‘ciddiliği bu ara bölgenin büyüklüğü ve önemine bağımlı olan bir dezavantaj daima’⁴⁴ söz konusu olacaktır. Meinong kendi biliminin uygun toprağı olarak işte tam da bu ‘tarafsız bölge’ye işaret eder: “Burada ortaya konulmuş olan sorunun amacı bazen fark edilmemiş, bazen de seçik özelliği (karakteri) yeterince takdir edilmemiş olan böyle bir bilgi alanına dikkati çekmektir.”⁴⁵

Meinong’a göre bu alanda temelleri atılacak olan bu yeni bilim ‘evrensel bir bilim’ olmalıdır. Gerçi elimizde zaten böyle bir evrensel bilimin mevcut olduğu iddia edilebilir. ‘Metafizik’ tam da bu ihtiyacı karşılayan bir bilim olarak önerilebilir. Ancak Meinong bütün kapsamıyla, toplamında (*totality*) nesneleri konu alan bir bilimi teklif etmektedir ve ona göre metafizik ‘nesnelerle’ doğrudan ilgili bir bilim olsa da onun göz önüne aldığı nesneler gerçek bir nesneler bilimiyle karşılaştırıldığında sonsuz derecede küçük bir nesneler sınıfıyla ilgili olacaktır. Bu sebeple metafizik nesneleri tüm kapsamıyla göz önüne alabilen yeterince evrensel bir bilim değildir: “Şüphesiz metafizik varolan her şeyle ilgilenir. Ancak varolmuş

⁴⁰ Almanca orijinalinde Alexius von Meinong, *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung, Leben und Streben, Erster Abschnitt, Mit Einl., Bibliogr. u. Reg. Hrsg. von Josef M. Werle.-Hamburg: Meiner, 1988 (Philosophische Bibliothek; Bd. 361), s.1. İngilizce çevirisinde: Alexius von Meinong, “The Theory of Objects” trans. Isaac Levi, D. B. Terrell, and Roderick M. Chisholm, *Realism and the Background of Phenomenology*, Edit. by. Roderick M. Chisholm, The Free Press of Gleacoe, Illinois 1960, s. 76. Bundan böyle bu iki metne sırasıyla kısaca *Über Gegenstandstheorie* ve *The Theory of Objects* adlarıyla göndermeler yapacağız.*

⁴¹ Bkz. *Über Gegenstandstheorie*, s.1., *The Theory of Objects*, s.77.

⁴² Bkz. *Über Gegenstandstheorie*, s.2., *The Theory of Objects*, s.77.

⁴³ *Über Gegenstandstheorie*, s.2., *The Theory of Objects*, s.77.

⁴⁴ *Über Gegenstandstheorie*, s.2., *The Theory of Objects*, s.77.

⁴⁵ *Über Gegenstandstheorie*, s.2-3., *The Theory of Objects*, s.77.

olan ve varolacak olanları da içeren varolanların toplamı, bilginin nesnelerinin toplamıyla karşılaştırıldığında sonsuz derecede küçük kalacaktır.”⁴⁶ Metafiziğin evrensel bir bilim, bir nesneler bilimi olamamasının sebebi diğer bilimlerle ve felsefenin başka disiplinleriyle ortaklaşa paylaştığı bir önyargıya dayanır. Meinong buna ‘*das Vorurteil zugunsten des Wirklichen*’ yani ‘aktüel’, ‘gerçek’ lehine olan önyargı der.⁴⁷ Oysa hakiki bir evrensel nesneler bilimi nesnelerin varolması, gerçek olması ya da olmamasıyla yine ideal nesneler (*Alm. Bestehen, İng. subsist*) olup olmamasıyla bütünüyle ilgisizdir. Meinong’un temel tezlerinden biri ‘varoluş’un, ‘gerçek’ olmanın herhangi bir nesneyi belirleyen (karakterize eden) bir özellik olamayacağıdır.⁴⁸ Meinong’un tezi nesneyi özel bir biçimde tanımlamaya ve kavramaya dayanır. Geleneksel ‘nesne’ kavrayışının dar kalıplarını kıran, geçmişte daha önce sözünü ettiğimiz nüveleri bulunmakla birlikte hakiki kapsamına ve anlamına ancak Meinong’la erişen özgün bir kavrayıştır bu. Bu kavrayışın temel tezleri şunlardır:

“M1. Düşünülebilir, mümkün, tam olsun ya da olmasın hatta paradoks taşıyın ya da taşımasın her şey nesnedir.

M2. Pek çok nesne varolmaz ve pek çok durumda herhangi bir varlık tarzına ya da ne olursa olsun herhangi bir varlık formuna sahip olmaz.

M3. Varolmayan nesneler bir şekilde kurulmuşlardır ve az ya da çok belirli doğalara sahiptirler. Bu sebeple de özelliklere (*Sosein*) sahiptirler...

M4. Varoluş herhangi bir nesneyi belirleyen (karakterize eden) bir özellik değildir. Daha eski dilde ifade edilirse varlık (*Sein*) bir nesnenin belirleniminin ya da özünün parçası değildir.

M5. Her nesne onun varolup olmamasıyla ilgisiz olan özelliklere sahiptir ya da daha kısa bir biçimde ifade edilirse öz varoluştan önce gelir.

M6. Bir nesne onu belirlemeye yarayan belirleyici özelliklere sahiptir. Mesele, yuvarlak ve kare olarak belirlenmiş bir nesne olan yuvarlak kare; hem kare hem de yuvarlaktır.”⁴⁹

Yukarıda alıntılarladığımız maddelerde Meinong’un iki temel ilkesi yani Bağımsızlık (*independence*) ve Kayıtsızlık (*indifference*) ilkeleri en açık ifadelerini bulmuştur: Meinong Bağımsızlık ilkesini öğrencisi Ernst Mally’den ödünç almıştır.⁵⁰ Bu ilke bir nesnenin *Sosein*’ının (doğasının, özelliklerinin) onun

⁴⁶ *Über Gegenstandstheorie*, s. 4, *The Theory of Objects*, s.79.

⁴⁷ Bkz. *Über Gegenstandstheorie*, s. 3-7., *The Theory of Objects*, s.78-81.

⁴⁸ Bkz. *Über Gegenstandstheorie*, s. 7-13., *The Theory of Objects*, s.81-87. Yine bkz. Richard Routley, *Exploring Meinong’s Jungle and Beyond*, Australian National University, Canberra, Austria, 1980, s.2. Ayrıca bkz. Anne L. Michaelis, *The Conception of Possibility in Meinong’s “Gegenstandstheorie”*, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.II, Number.3, March 1942, s.395.

⁴⁹ Burada Routley’in ustaca yazılmış eserinden Meinong’un tezinin özü, özeti niteliğinde sıraladığı maddeleri bazı kısımlarını çıkararak alıntılamaı tercih ediyorum. Bu tercihin sebebi bu özeti açıklığı ve teoriyi temel savlarıyla ve kısa bir biçimde ifade edebilme üstünlüğüne sahip olmasıdır. Bkz. Richard Routley, *Exploring Meinong’s Jungle and Beyond*, Australian National University, Canberra, Austria, 1980, s.2-3.

⁵⁰ Ernst Mally bu ilkeyi Meinong’un 1904 yılında yayınladığı *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie* adlı eserinin içinde *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie des Messens* adlı çalışmasında formüle etmiştir.

Sein'ından (varlığından) bağımsız olduğunu dile getirir.⁵¹ Bu ilkenin ontolojik formülüdür. Aynı ilkenin semantik formülüyse şöyledir: “ ‘a, F’dir’ formundaki bir cümle ‘a (nın varlığa sahip olması)’yanlıştır formundaki bir cümle aracılığıyla doğru olabilir.”⁵² Meinong böylece olağanüstü derecede zengin bir ontolojiyi savunmuştur. Olağan varolan nesnelerin yanı sıra ideal nesneleri mesela matematik nesneleri (*bestand, subsistence*) ve hatta özellikle ilk bakışta tuhaf görünse de yukarıda açıklanan ilkelere hareketle varolmayan nesneleri de (*non-existent objects*) ontolojisine dahil etmiştir.⁵³ Varoluş nesne olmanın zorunlu bir koşulu değildir. Mesela ‘yuvarlak kare’ bu türden bir nesnedir: “Ontolojik düzende bir nesnenin *Sosein*’i onun *Sein*’ından (varlığından, varoluşundan) önce gelir. Belirlenimler ve özellikler nesneyi biricik bir biçimde kurarlar; sonuç olarak farklı nesneler farklı *Sosein*’lara sahiptir. Bir nesneyi kurabilen özelliklerin sayısı ve seçimi hiçbir şekilde sınırlanmamıştır. Ne kadar özellikler kümesi varsa o kadar çok sayıda nesne vardır.”⁵⁴ Meinong bu tezine aynı zamanda saf nesnenin ‘*aussersein*’i (varlıkdışılığı) der. Bununla nesnenin, varolmanın ve varolmamanın ötesinde yer aldığını söylemek ister.⁵⁵ Meinong, gençlik çalışmalarında derinlemesine incelemiş olduğu Hume’a bir bakıma benzer bir şekilde ontolojisini bir tür nesnelerin demet (*bundle*) teorisi olarak tasarlamıştır. *Sosein*, Hume’un ideleri gibi bir tür demet olarak tasarlanmıştır yani özellikler kümesidir.⁵⁶

Kayıtsızlık ilkesiye bağımsızlık ilkesine ilişkin formülün bir sonucudur. Bu ilkeye göre varoluş gerçek bir yüklem değildir. Bu yüzden nesnenin kurulması için ne zorunlu ne de yeterli bir koşuldur. Böylece nesne varolmaya ve hatta varolmamaya bütünüyle kayıtsızdır.⁵⁷ Bu yukarıda alıntılanmış olduğumuz M5 numaralı tezdır. Bu teze ilişkin olarak dikkat edilmesi gereken husus şudur: varoluşun geçek bir yüklem olmadığını söylemek Meinong’u daha çağdaş bir dilde ifade etmektir ve bu ifade içinde bir yanlış anlamayı ve sakıncayı barındırır. Elbetteki varoluş dilbilgisi (gramer) bakımından bir yüklemidir. Ancak Meinong burada farklı bir şey söylemektedir. Bilindiği gibi Kant da varoluşu gerçek bir yüklem

⁵¹ Bkz. *Über Gegenstandstheorie*, s.8, *The Theory of Objects*, s. 82.

⁵² Kenneth J. Perszyk, *Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrechts, The Netherlands, 1993, s. 40.

⁵³ Meinong daha sonraları *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften* adlı eserinde bu türden nesnelere yani varolmayan nesnelere ya da varolma ve varolmamanın ötesinde duran nesnelere ‘*Heimatlose Gegenstände*’ demiştir. İngilizceye ‘*Homeless Objects*’ olarak çevrilen bu kavramı, sevgili meslektaşım ve dostum Erdal Yıldız’ın önerisiyle dilimize ‘*Yersiz Yurtsuz Nesneler*’ olarak çevirmek uygun olacaktır. Çünkü bunlar mesela ‘yuvarlak kare’ gibi hiçbir varlık tarzına sahip olmayan hatta Chisholm’un ifadesiyle Platon’un cennetinde (göğünde) bile yeri bulunmayan nesnelerdir. Bkz. Richard Routley, *Exploring Meinong’s Jungle and Beyond*, Australian National University, Canberra, Austria, 1980, s. 5 ve ayrıca bkz. Roderick M. Chisholm, *Homeless Objects*, *Revue Internationale de Philosophie*, No. 104-105, Fasc. 2-3, 1973, s. 207-223.

⁵⁴ Jacek Paśniczek, *The Logic of Intentional Objects. A Meinongian version of Classical Logic*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London 1998, s. 59.

⁵⁵ Bkz. *Über Gegenstandstheorie*, s. 9-13, *The Theory of Objects*, s. 83-87.

⁵⁶ Bkz. Jacek Paśniczek, *The Logic of Intentional Objects. A Meinongian version of Classical Logic*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London 1998, s. 63.

⁵⁷ Bkz. Kenneth J. Perszyk, *Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrechts, The Netherlands, 1993, s. 51-54.

olarak kabul etmemiştir. Ancak Meinong, kesinlikle Kant'la aynı şeyi söylememektedir. Çünkü Kant bunu sadece varolanlar (*exists*) sınıfı için söylemiştir. Oysa Meinong çok daha geniş bir ontolojik sınıfa işaret etmiştir. Bu sınıfın içine 'mümkün olanlar', 'yaratılmışlar', 'ölüler' ve 'kurmaca olanlar' da (*fictional*) dahil edilmiştir.⁵⁸

Meinong nesneler teorisinde açıklanan bu ilkelere bağlı olarak iki temel formal-ontolojik kavramı da geliştirmiştir. Bu kavramlar nesnelerin 'tamlığı' (*completeness*) ve 'tutarlılığı'dır (*consistency*). Meinong'un bu kavramlara ilişkin vermiş olduğu tanımlar ve örnekler başta Russell olmak üzere birçok çağdaş filozof ve mantıkçıyı olduğu gibi birçok semantik çalışmayı da derinden etkilemiştir. Bu kavramların tanımları şöyledir: "Bir nesne, her özellik için, nesne ancak ve ancak bu özelliğe sahipse ya da özellik onun için tamamlayıcıysa, *tamdır*. Bir nesne eğer çelişik özelliklere sahip değilse *tutarlıdır*."⁵⁹ Bu kavramlara ilişkin tanımların ışığında Meinong kendi nesneler alanını bütün yönleriyle belirleme imkânına sahip olmuştur. Böylece bu alanda hangi nesne söz konusu olursa olsun tamlık ve tutarlılık kavramlarının ya da bunların olumsuzlarının yani eksiklik (*incomplete*) ve tutarsızlık (*inconsistent*) kavramlarının altında kendisine özelliklerine uygun bir yer bulabilmektedir. Böylece Meinong'un nesneler alanı şu şekilde sınıflanabilmektedir: "tam ve tutarlı (mesela John Paul II gibi bireyler), tam ve tutarsız (mesela tikel niceleyicilerin uygulandığı nesneler: bazı köpekler), eksik ve tutarlı (mesela bütün yuvarlak masalar), eksik ve tutarsız (mesela yuvarlak kare)."⁶⁰

Metnimizin başlarında Meinong'un burada dile getirilen görüşlerinden etkilendiğini ve onunla 1904-1907 yılları arasında mektuplaştığını ifade ettiğimiz Russell ilk baskısını 1921 yılında yapmış olduğu *The Analysis of Mind* adlı eserinde Meinong'un düşüncelerini yeniden tahlil eder ve eleştirir. Brentano'nun izinden giden Meinong'un düşünmenin üç zorunlu kurucu unsurunu ayırt ettiğini söyler. Bunlar sırasıyla düşünme aktı, içerik (*content*) ve düşünme nesnesidir. Russell'ın tanımıyla Meinong, hakkında düşündüğümüz ne olursa olsun daima aynı kalan'a düşünme aktı, başka düşüncelerle karşıtlık içinde düşüncemizin özelliğini (karakterini) meydana getiren şeye içerik der ve bunlara ek olarak düşüncemizin nesnesinden söz eder.⁶¹ Russell'a göre: "Fakat Meinong haklıysa, nesnesiz düşünce olamaz: ikisinin bağlantısı temeldir. Düşünce olmaksızın nesne varolabilir fakat nesne olmaksızın düşünce olamaz."⁶² Russell'a göre düşüncenin bu tahlili yanlıştır. O eleştirisini şu noktalarda yoğunlaştırır: "İlk eleştirim aktın gereksiz ve kurmaca olduğudur. Bir düşüncenin içeriğinin mevcudiyeti düşünmenin mevcudiyetini oluşturur. Empirik olarak varsayılmış olan akta karşılık gelen herhangi bir

⁵⁸ Bkz. Richard Routley, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, Australian National University, Canberra, Austria, 1980, s. 2.

⁵⁹ Jacek Paśniczek, *The Logic of Intentional Objects. A Meinongian version of Classical Logic*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London 1998, s. 61.

⁶⁰ A.g.e., s. 61.

⁶¹ Bertrand Russell, *The Analysis of Mind*, London: George Allen and Unwin LTD., Fourth Impression, 1933, s. 2.

⁶² A.g.e., s. 17.

şey keşfedemiyorum ve teorik olarak bunu varsaymayı zorunlu görmüyorum... Meinong'un 'akt'ı öznenin hayaletidir ya da bir zamanlar canlı olan ruhtur.”⁶³

Sonuç olarak Meinong'un teorisi Russell ve benzeri birçok filozof tarafından çeşitli yönlerden eleştirilmiş olmasına rağmen bugün özellikle Analitik Felsefe geleneğinde (Çağdaş Mantık ve Semantik çalışmalarında) kendisine önemli bir yer edinmiş ve birçok yeni fikirlere ilham kaynağı olmuştur. Burada ifade edilen Meinong'un tezleri hangi disiplin ya da bakış açısı altında kendine yer edinirse edinsin Meinong'un dediği gibi: “Son tahlilde önemli olan işin altında yapıldığı bayrak değil, başarılmış olan iştir.”⁶⁴

KAYNAKLAR

- Alexius von Meinong, *Hume Studies I-II*, Translation and Commentary by Kenneth Barber, Iowa Üniversitesinde Profesör Gustav Bergmann yönetiminde hazırlanmış doktora tezi ve çeviriler, August, 1966.
- , *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung, Leben und Streben, Erster Abschnitt, Mit Einl., Bibliogr. u. Reg. Hrsg. von Josef M. Werle.*-Hamburg: Meiner, 1988 (Philosophische Bibliothek; Bd. 361).
- Anne L. Michaelis, *The Conception of Possibility in Meinong's "Gegenstandstheorie"*, Philosophy and Phenomenological Research, Vol.II, Number.3, March 1942, s.395.
- Aristoteles, *On the Soul*, The Complete Works of Aristotle, Edited by Jonathan Barnes, Volume One, Bollingen Series LXXI.2, Princeton University Press, Sixty Printing, 1995.
- Barry Smith, *Pleasure and Its Modifications: Witasek, Meinong and the Aesthetics of the Grazer Schule* from L. Albertazzi (ed.), *The Philosophy of Alexius Meinong (Axiomathes VII*, nos. 1–2), 1996.
- , *Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano*, Open Court Publishing Company, Chicago and La Salle, Illionis 1994, Paper Back Edition 1996
- Bertrand Russell, “Review of Meinong's *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*.” *Mind* ns 14 (1905).
- , “Review of Meinong's *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*.” *Mind* ns 16 (1907).
- , *The Analysis of Mind*, London: George Allen and Unwin LTD., Fourth Impression, 1933.
- , *Three Letters to Meinong*, İngilizceye çeviren: Douglas Lackey: (çevrimiçi) <http://digitalcommons.mcmaster.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=1727&context=russelljournal>
- , “*On Denoting*” *Logic and Knowledge*, Ed. Robert C. Marsh. London: Allen & Unwin, 1956. New York: Capricorn-MacMillan 1971.
- Dale Jacquette, *Alexius Meinong (1853-1920), The School of Franz Brentano*, Ed. Liliana Albertazzi, Massimo Libardi, Roberto Poli, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherland, 1996
- David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çeviren: Aziz Yardımlı, Kitap I, Kesim VI, İdea Yayınevi İstanbul 1997.
- , *İnsan Doğası Üzerine Bir İncelemenin Özeti*, Çevirenler: Ece Aydoğdu-Uğur Ekren, Kutadgu-bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı:10, Ekim 2006.
- Dennis Sweet, *The Gestalt Controversy: The Development of Objects of HigherOrder in Meinong's Ontology*, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 53, No. 3 (Sep., 1993).

⁶³ A.g.e., s. 17-18.

⁶⁴ *Über Gegenstandstheorie*, s.2, *The Theory of Objects*, s. 77.

- Ernst Mach, *The Analysis of Sensations and The Relation of Physical to The Psychical*, Translated From The First German Edition by C. M. Williams, Dover Publications, Inc. New York, 1959.
- Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Mit Ausföhrlicher Einleitung Anmerkungen und Register Herausgegeben von Oskar Kraus, Erster Band, Der Philosophischen Bibliothek Band 192, Leipzig 1924, Verlag von Felix Meiner, Buch 2, Kapitel I.
- , *Psychology from an Empirical Standpoint*, Edited by Oskar Kraus, English Edition Edited by Linda L. Mc Alister, Translated by Antos C. Rancurello, D. B. Terrell and Linda L. Mc Alister, New York, Humanities Press, Routledge & Kegan Paul Ltd. 1973.
- , *Descriptive Psychology*, Translated and edited by Benito Müller, Routledge London and New York, 1995.
- , *Gerçek ve Kurmaca Nesneler*, Çev. Uğur Ekren, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı 7:, Mart 2005.
- , *Tasvirici Psikoloji yada Tasvirici Fenomenoloji*, Çeviren: Uğur Ekren, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı:9, Mart 2006.
- , *Entia Irrealia ile ilgili Hatalı Öğretinin Kökeni Üzerine*, Çev. Uğur Ekren, İstanbul Üniversitesi Yayın No. 4667, Felsefe Arkivi, Sayı 31, İstanbul, 2007.
- Jacek Paśniczek, *The Logic of Intentional Objects. A Meinongian Version of Classical Logic*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1998.
- , *Ways of Reference to Meinongian Objects, Ontological Commitments of Meinongian Theories*, Logic and Logical Philosophy, Volume 2 (1994).
- John. N. Findlay, *Meinong The Phenomenologist*, Revue Internationale de Philosophie, Meinong özel sayısı, No. 104-105, 1973, Fasc. 2-3.
- Kenneth J. Perszyk, *Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrechts, The Netherlands, 1993.
- Kenneth Barber, *Meinong's Hume Studies Part I: Meinong's Nominalism*, Philosophy and Phenomenological Research, Vol.30, 1970.
- Kenneth Barber, *Meinong's Hume Studies, Part II: Meinong's Analysis of Relations*, Philosophy and Phenomenological Research Vol.31, 1971.
- Nicholas Rescher, *The Concept of Nonexistent Possibles*, Essays in Philosophical Analysis, New York. University of America Press, 1982.
- Ömer Naci Soykan, *Bilgi ve Betimleme. Pozitivizm ve Ernst Mach Üstüne*, Küyerel Yayınları, İstanbul Kasım 1998.
- Reinhardt Grossmann, *II. Non-Existent Objects: Recent Work on Brentano and Meinong*, American Philosophical Quarterly, Volume 6, Number 1, January 1969.
- Richard Routley, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, Australian National University, Cenberra, Austria, 1980.
- Roberto Poli, *The Brentano Puzzle*, Ed. Roberto Poli, Ashagate Publishing Company, 1998.
- Roderick M. Chisholm, *Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional*, Essays One, Phenomenology and Existentialism, Edited by Edward N. Lee and Maurice Mandelbaum, The Johns Hopkins Press: Baltimore, 1967.
- , *Homeless Objects*, Revue Internationale de Philosophie, No. 104-105, Fasc. 2-3, 1973.
- , *Brentano and Intrinsic Values*, Cambridge University Press, 1986.
- Ryan Nicholas, *Reid on Fictional Objects and The Ways of Ideas*, The Philosophy Quarterly, Vol.52, No. 209, October 2002.
- Şafak Ural, *Pozitif Bilimde Basitlik İlkesi'nin Belirlenmesi Yolunda Bir Deneme*, Doktora Tezi, İ.Ü. Edebiyat fakültesi Yayınları, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1981.
- Uğur Ekren, *Nesneler Teorisine Giriş I*, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı:7, Mart 2005.
- , *Franz Brentano: Hayatı, Eserleri, Okulu ve Felsefesi I*, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı: 9, Mart 2006.

- , *Kant Hakkında: Franz Brentano ve Henry Sidgwick, Teoman Duralıya Armağan Bir Felsefe-Bilim Çağrısı*, Dergâh Yayınları, Şubat 2008.
- William and Martha Kneale, *The Development of Logic*, Oxford At The Clarendon Press, 1968.
- William Kneale, *Leibniz and Picture Theory of Language*, *Revue Internationale de Philosophie*, No. 76-77, Fasc. 2-3, 1966.

NATURALES QUAESTIONES'İN 1. VE 3. ÖNSÖZÜNÜN ÇEVİRİSİ VE ANALİZİ

C. Cengiz Çevik*

TRANSLATION AND ANALYSIS OF THE FIRST AND THIRD PREFACES OF *NATURALES QUAESTIONES*

ABSTRACT

In this work, we present translation and analysis of the first and third prefaces of Seneca's *Naturales Quaestiones* that is unique in Latin literature and Roman philosophy.

Keywords: Concept of god, determinism, *Naturales Quaestiones*, philosophy, science, Seneca, stoicism, theology.

ÖZET

Bu çalışmamızda Seneca'nın, Latin edebiyatında ve Roma felsefesinde kendine has bir yeri olan *Naturales Quaestiones* adlı eserinin birinci ve üçüncü önsözlerinin Türkçe çevirisini ve analizini sunacağız.

Anahtar Kelimeler: Tanrı kavramı, determinizm, *Naturales Quaestiones*, bilim felsefesi, Seneca, Stoacılık, teoloji.

SENECA, *NATURALES QUAESTIONES*

Liber I, Praefatio

1. Quantum inter philosophiam interest, Lucili virorum optime, et ceteras artes, tantum interesse existimo in ipsa philosophia inter illam partem quae ad homines, et hanc quae ad deos, spectat. Altior est haec, et animosior: multum permittit sibi: non fuit oculis contenta. Maius esse quiddam suspicata est, ac pulchrius, quod extra conspectum natura posuisset. Denique tantum inter duas interest, quantum inter Deum et hominem.

* İstanbul Üniversitesi, Latin Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yüksek Lisans (2010).

2. Altera docet, quid in terris agendum sit: altera, quid agatur in coelo. Altera errores nostros discutit, et lumen admovet, quo discernantur ambigua vitae: altera multo supra hanc caliginem in qua volutamur excedit, et e tenebris ereptos, illo perducit, unde lucet. Equidem tunc naturae rerum gratias ago, quum illam non ab hac parte video, quae publica est, sed quum secretiora eius intravi: quum disco, quae universi materia sit, quis auctor sit, aut custos: quid sit Deus: totus in se intendat, an ad nos aliquando respiciat: faciat quotidie aliquid, an semel fecerit: pars mundi sit, an mundus: liceat illi hodieque decernere, et ex lege factorum aliquid derogare; an maiestatis deminutio sit, et confessio erroris, mutanda fecisse.

3. Necesse est enim ei eadem placere, cui nisi optima placere non possunt. Nec ob hoc minus liber et potens est: ipse enim est necessitas sua. Nisi ad haec admitterer, non fuerat nasci. Quid enim erat, cur in numero viventium me positum esse gauderem? An ut cibos et potiones percolarem? Ut hoc corpus causarium ac fluidum, perituumque nisi subinde impleatur, farcirem, et viverem aegri minister? Ut mortem timerem, cui omnes nascimur? Detrahe hoc inaestimabile bonum, non est vita tanti, ut sudem, ut aestuem.

4. O quam contempta res est homo, nisi supra humana surrexit! Quamdiu cum affectibus colluctamur, quid magnifici facimus? Etiam si superiores sumus, portenta vincimus? Quid est, cur suspiciamus nosmetipsos? Quia dissimiles deterrimis sumus? Non video quare sibi placeat, qui robustior est [in] valetudinario. Multum interest inter vires et bonam valetudinem. Effugisti vitia animi: non est tibi frons ficta, nec in alienam voluntatem sermo compositus, nec cor involutum, nec avaritia, quae quidquid omnibus abstulit, sibi ipsi negat: nec luxuria pecuniam turpiter amittens, quam turpius repareret: nec ambitio, quae te ad dignitatem nisi per indigna non ducet.

5. Nihil adhuc consecutus es. Multa effugisti, te nondum! Virtus enim ista quam affectamus, magnifica est: non quia per se beatum est, malo caruisse, sed quia animum laxat, ac praeparat ad cognitionem coelestium, dignumque efficit, qui in consortium Dei veniat. Tunc consummatum habet plenumque bonum sortis humanae, quum, calcato omni malo, petit altum, et in interiorem naturae sinum venit. Tunc iuvat, inter sidera ipsa vagantem, divitum pavimenta ridere, et totam cum auro suo terram: non illo tantum, dico, quod egressit, et signandum monetae dedit, sed et illo, quod in occulto servat posterorum avaritiae.

6. Nec potest ante contemnere porticus, et lacunaria ebore fulgentia, et tonsiles silvas, et derivata in domos flumina, quam totum circumeat mundum, et terrarum orbem superne despiciens angustum, et magna ex parte opertum mari, etiam qua exstat, late squalidum, et aut ustum aut rigentem. Sibi ipse ait: hoc est illud punctum, quod inter tot gentes ferro et igni dividitur? O quam ridiculi sunt mortaliū termini!

7. Ultra Istrum Dacus non exeat: Strymo Thracas includat: Parthis obstet Euphrates: Danubius Sarmatica ac Romana distermine: Rhenus Germaniae modum faciat: Pyrenaeus medium inter Gallias et Hispanias iugum extollat: inter

Aegyptum et Aethiopias arenarum inculta vastitas iaceat! Si quis formicis det intellectum hominis, nonne et illae unam aream in multas provincias dividunt?

8. Quum te in illa vere magna sustuleris; quotiens videbis exercitus subrectis ire vexillis, et quasi magnum aliquid agatur, equitem modo ulteriora explorantem, modo a lateribus affusum, libebit dicere:

It nigrum campis agmen.-

Formicarum iste discursus est, in angusto laborantium. Quid illis et nobis interest, nisi exigui mensura corpusculi? Punctum est istud in quo navigatis, in quo bellatis, in quo regna disponitis: minima, etiam quum illis utrimque Oceanus occurrit.

9. Sursum ingentia spatia sunt, in quorum possessionem animus admittitur: at ita si minimum secum ex corpore tulit, si sordidum omne deterisit, et expeditus levisque ac contentus modico emicuit. Quum illa tetigit, alitur, crescit: ac velut vinculis liberatus, in originem redit.

10. Et hoc habet argumentum divinitatis suae, quod illum divina delectant: nec ut alienis interest, sed ut suis. Secure spectat occasus siderum atque ortus, et tam diversas concordantium vias. Observat, ubi quaeque stella primum terris lumen ostendat, ubi culmen eius summum, qua cursus sit, quousque descendat. Curiosus spectator excutit singula, et quaerit. Quidni quaerat? Scit illa ad se pertinere.

11. Tunc contemnit domicilii prioris angustias. Quantum enim est, quod ab ultimis litoribus Hispaniae usque ad Indos iacet? Paucissimorum dierum spatium, si navem suus ventus implevit. At illa regio coelestis per triginta annos velocissimo sideri viam praestat, nusquam resistenti, sed aequaliter cito. Illic demum discit, quod diu quaesivit: illic incipit Deum nosse.

12. Quid est Deus? Mens universi. Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil maius excogitari potest, sic solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet. Quid ergo interest inter naturam Dei et nostram?

13. Nostri melior pars animus est: in illo nulla pars extra animum. Totus ratio est: quum interim tantus error mortalia teneat, ut hoc, quo neque formosius est quidquam, nec dispositius, nec in proposito constantius, existiment homines fortuitum et casu volubile, ideoque tumultuosum inter fulmina, nubes, tempestates, et cetera quibus terrae ac terris vicina pulsantur. Nec haec intra vulgum dementia est, sapientiam quoque professos contigit.

14. Sunt qui putent, sibi ipsis animum esse, et quidem providum ac dispensantem singula, et sua, et aliena: hoc autem universum, in quo nos quoque sumus, experts esse consilii, et aut ferri temeritate quadam, aut natura nesciente quid faciat. Quam utile existimas ista cognoscere, et rebus terminos ponere? quantum Deus possit? materiam ipse sibi formet, an data utatur? utrum idea materiae prius superveniat, an materia ideae?

15. Deus quidquid vult efficiat, an in multis rebus illum tractanda destituant: et a magno artifice prave formentur multa, non quia cessat ars, sed quia id in quo exercetur, saepe inobsequens arti est? - Haec inspicere, haec discere, his incubare,

nonne transilire est mortalitatem suam, et in meliorem transcribi sortem? Quid tibi, inquis ista proderunt? Si nihil aliud, hoc certe sciam, omnia angusta esse, mensus Deum. Sed haec deinde.

Liber III, Praefatio

1. Non praeterit me, Lucili virorum optime, quam magnarum rerum fundamenta ponam senex, qui mundum circuire constitui, et causas secretaeque eius eruere, atque aliis noscenda prodere: Quando tam multa consequar, tam sparsa colligam, tam occulta perspiciam? Premit a tergo senectus, et obiicit annos inter vana studia consumptos. Tanto magis urgeamus, et damna aetatis male exemptae labor sarciat.

2. Nox ad diem accedat: occupationes recidantur: patrimonii longe a domino iacentis cura solvatur: sibi totus animus vacet, et ad contemplationem sui saltem in ipso fugae impetu respiciat! Faciet, ac sibi instabit, et quotidie brevitatem temporis metietur. Quidquid amissum est, id diligenti usu praesentis vitae recolliget. Fidelissimus est ad honesta ex poenitentia transitus.

3. Libet mihi exclamare illum poetae inclyti versum: Tollimus ingentes animos, et maxima parvo Tempore molimur.

Hoc dicerem, si puer iuvenisve molirer. Nullum enim non tam magnis rebus tempus angustum est. Nunc vero ad rem seriam, gravem, immensam, post meridianas horas accessimus.

4. Faciamus quod in itinere fieri solet. Qui tardius exierunt, velocitate pensant moram. Festinemus, et opus nescio an superabile, magnum certe, sine aetatis excusatione tractemus. Crescit animus, quoties coepti magnitudinem attendit, et cogitat, quantum proposito, non quantum sibi supersit.

5. Consumsere se quidam, dum acta regum externorum componunt, quaeque passi invicem ausique sunt populi. Quanto satius est, sua mala extinguere, quam aliena posteris tradere? quanto potius, deorum opera celebrare, quam Philippi aut Alexandri latrocinia, ceterorumque, qui exitio gentium clari, non minores fuere pestes mortalium, quam inundatio, qua planum omne perfusum est, quam conflagratio, qua magna pars animantium exaruit?

6. Quemadmodum Hannibal superiecerit Alpes, scribunt: quemadmodum confirmatum Hispaniae cladibus bellum Italiae inopinatus intulerit: fractisque rebus, etiam post Carthaginem pertinax, reges pererraverit, contra Romanos duces promittens, exercitum petens: quemadmodum non desierit senex omnibus angulis bellum senex quaerere. Adeo sine patria esse pati poterat, sine hoste non poterat.

7. Quanto satius, quid faciendum sit, quam quid factum sit, quaerere, ac docere eos, qui sua permisere Fortunae, nihil stabile ab illa datum esse, eius omne fluere aura mobilius? Nescit enim quiescere, gaudet laetis tristia sustinere, utraque miscere. Itaque secundis nemo confidat, adversis nemo deficiat: alternae sunt vices rerum.

8. Quid exsultas? Ista, quibus veheris in summum, nescis ubi te relictura sunt: habebunt suum, non tuum finem. Quid iaces? ad imum delatus es: nunc est resurgendi locus. In melius adversa, in deterius optata flectuntur. Illa concipienda est animo varietas, non privatarum tantum domuum, quas levis casus impellit, sed etiam publicarum. Regna ex infimo coorta supra imperantes constiterunt.

9. Vetera imperia in ipso flore cecidere. Iniri non potest numerus, quam multa ab aliis fracta sint: nunc cum maxime Deus alia exaltat, alia submittit, nec moliter ponit, sed ex fastigio suo nullas habitura reliquias iactat. Magna ista, quia parvi sumus, credimus.

10. Multis rebus non ex natura sua, sed ex humilitate nostra, magnitudo est. Quid praecipuum in rebus humanis est? Non classibus maria complesse, nec in rubri maris litore signa fixisse, nec deficiente terra ad iniurias aliorum errasse in Oceano, ignota quaerentem: sed animo omne vidisse, et qua nulla est maior victoria, vitia domuisse. Innumerabiles sunt, qui urbes, qui populos, habuere in potestate: paucissimi, qui se. Quid est praecipuum? Erigere animum supra minas et promissa fortunae. Nihil dignum putare quod speres.

11. Quid enim habet dignum, quod concupiscas? qui, a divinorum conversatione quoties ad humana recideris, non aliter caligabis, quam quorum oculi in densam umbram ex claro sole rediere. Quid est praecipuum? Posse laeto animo adversa tolerare: quidquid acciderit, sic ferre, quasi tibi volueris accidere. Debuisses enim velle, si scisses omnia ex decreto Dei fieri.

12. Flere, queri, ingemere, desciscere est. Quid est praecipuum? Animus contra calamitates fortis et contumax, luxuriae non adversus tantum, sed infestus; nec avidus periculi, nec fugax; qui sciat fortunam non exspectare, sed facere: et adversus utramque intrepidus inconfususque prodire, nec illius tumultu, nec huius fulgore percussus.

13. Quid est praecipuum? non admittere in animum mala consilia, puras ad coelum manus tollere: nullum petere bonum, quod ut ad te transeat, aliquis dare debet, aliquis amittere: optare, quod sine adversario optatur, bonam mentem: cetera magno aestimata mortalibus, etiamsi quis domum casus attulerit, sic intueri, quasi exitura, qua venerint.

14. Quid est praecipuum? Altos supra fortuita spiritus attollere: hominis meminisse, ut, sive felix eris, scias hoc non futurum diu; sive infelix, scias hoc te non esse, si non putes. Quid est praecipuum? in primis labris animam habere. Haec res efficit non e iure Quiritium liberum, sed e iure naturae. Liber autem est, qui servitutem effugit sui. Haec est assidua servitus, et ineluctabilis, et per diem ac noctem aequaliter premens, sine intervallo, sine commeatu.

15. Sibi servire, gravissima servitus est, quam discutere facile est, si desieris multa te poscere, si desieris tibi referre mercedem, si ante oculos et naturam tuam posueris et aetatem, licet prima sit; ac tibi ipse dixeris: Quid insanio? quid anhe-lo? quid sudo? quid terram verso? quid forum viso? Nec multo opus est, nec diu. - Ad hoc proderit nobis inspicere rerum naturam: primo discedemus a sordidis, deinde animum ipsum, quo magno summoque opus est, seducemus a corpore.

16. Deinde in occultis exercitata subtilitas, non erit in aperto deterior. Nihil autem est apertius his salutaribus, quae contra nequitiam nostram furoremque discuntur, quae damnamus, nec ponimus.

SENECA DOĞA ARAŞTIRMALARI

1. Kitap, Önsöz¹

1. Pek sevdiğim Lucilius, felsefe ile diğer uğraşlar arasında ne fark varsa, felsefenin insanlarla ilgili kısmıyla tanrılarla ilgili kısmı arasında da öyle bir fark olduğunu düşünüyorum. Bunlardan ikincisi, daha ulvî, daha coşkun olmakla birlikte kendi içinde daha fazla tahayyüle açık olmakla birlikte göz önüne serilebilecek gibi değildir; nitekim o, doğanın ortaya serdiğinden daha güzel ve daha yüce bir şeyin varlığından şüphelenir. İşte bu iki saha arasında, Tanrı'yla insan arasındakine benzer bir fark vardır.

2. (Bu sahalardan) Biri yeryüzünde ne olması gerektiğini, diğeri ise gökte ne olduğunu öğretir. Biri yanılgılarımızı def eder ve bizi, sayesinde yaşamdaki muâllâklarımızdan kurtulduğumuz ışığa yöneltir: Diğeri bizi, içinde mahkûm olduğumuz zulmeti aşarak karanlıktan çıkmamızı sağlayan ışık kaynağına taşır. Kuşkusuz nesnelerin doğasına olan minnetim, doğanın, herkese açık olan kısmını görmemden değil, onun sırlarına vakıf olmamdan kaynaklanıyor. Böylece evrenin yapısının nasıl, yaratıcısının veya kollarıcısının kim olduğunu öğrenmiş oluyoruz: Tanrı nedir? Tümüyle kendine mi dönüktür, yoksa ara sıra da olsa bizimle ilgilenir mi? Sürekli yaratma hâlinde mi, yoksa her şeyi bir kerede mi yarattı? Evrenin bir parçası mı, yoksa bizzat kendisi mi? O veya bu zaman için diyeceğini deme ve kaderin yasında değişiklik yapma gereğini duydu mu? Yoksa bu durum, onun büyüklüğüne hâlel getirir mi ve sonradan değiştirilebilir şeyler yaratmış olması, hatasının bir itirafı mı?

3. Tanrı'nın, tatmin olabileceği en iyi şey ne ise, onunla tatmin olması gerekir. Bu yüzden daha az özgür ve gücü daha az değildir; bizzat o, zorunluluğun kendisidir. Bütün bunları bilemeseydim, doğmamın da bir anlamı olmazdı. Nasıl olurdu da, kendimi, yaşayanların içindeki herhangi biri olarak görüyorum diye mutluluk duyardım? Yoksa yemekleri ve içecekleri hazmedebiliyorum diye mi? Yoksa devamlı olarak beslenmezse ölecek olan şu sağlıklı ve zayıf bedeni, hastaya bakar gibi, yaşıyorum diye mi? Yoksa herkesin, kendisine yazgılı olarak doğduğu ölümden korkuyorum diye mi? Bırak şu beş para etmez rahatlığı; yaşam tere ve sığağa lâayık değil.

¹ Metnin Latincesi için "L. Annaei Senecae Philosophi Opera Omnia, Tomus V., Sumptibus Et Typis Caroli Tauchnitii, Lipsiae 1832" künyeli editio kullanılmıştır. Bu çalışmanın oluşmasındaki desteği ve yönlendirmeleri için, Seneca'nın *Naturales Quaestiones*'i konusunda sayılı otoritelerden biri olan Prof. H. Hine'a (School of Classics, The University of St Andrews) teşekkürü bir borç bilirim.

4. İnsan, insanlığının da üzerine çıkmadıkça, ne değersiz bir şey! Tutku-larımızla dövüştükçe, olağanüstü bir iş yapmış olmaz mıyız? Sanki üstün gelmi-şiz, canavarları yenmişiz gibi... Niçin kendimizden şüphe duyuyoruz? Zira en kötü olandan farkımız mı var? Kişinin (aynı) hastanede (diğerlerinden) daha sağlıklı olmasıyla nasıl tatmin olabildiğini anlayamıyorum. Güçlü olmak ile sağlıklı olmak arasında büyük bir fark vardır. Zihnî sıkıntılardan kaçtın diyelim; ikiyüzlünün suratından, başka birine hizmet eden dalkavuşun konuşmasından, içten pazarlıklarının yüreğinden, her şeyi çalan ancak kendini utandıran kederlinin ruhundan da kaçtın. Diyelim ki, artık ne alçakça yitiren ve yitirdiklerini daha alçakça telafi eden şatafatın ne de seni değersiz şeylerle herhangi bir değere götü-remeyecek olan hırsın avısın.

5. (Böyle bir durumda) Bir şey başarmış olmadın ki. Sadece birçok tehlike-den kaçmış oldun, kendinden değil! Oysa peşinde koştuğumuz erdem, hari-kulâdedir; bu da, kötülükten kaçınmak güzel olduğu için değil de ruhu dinlendir-diği, kutsalların bilgisine hazırladığı, Tanrı'yla bütünleştirerek değerli kıldığı için böyledir. İnsanın kaderindeki iyiye doygunluk, ancak insan kötülüğü ayakları altına alıp çiğnedikten sonra doğanın doruğunu arzulayıp içindeki oyuklara vardığında tam anlamıyla gerçekleşir. Bu, yıldızların arasında dolaşan insanın, zenginlerin döşemelerini, tümünden altınla dolu toprakları, abartmıyorum, hani yeryüzünün ürettiği ve değerli kıldığı fakat gelecek kuşakların doymak bilmezliği için sakladığı altını küçümsemesine yardımcı olur.

6. Biri, ancak tüm evreni incelerse görkemli revakları, fildişinden parlak ta-vanları, süslü korulukları ve varlıklı konaklara taşınan ısıtıcı su kaynaklarını kü-çümseyebilir; ancak yukarıdan bakarsa, çoğu kısmı denizlerden oluşan ve aşırı sıcakla ya da soğukla israfa dönüşmüş karalardan oluşan bu kısıtlı dünyanın farkına varabilir. Böyle biri kendine sorar: Birçok kavmin kılıçla, ateşle bölüştüğü yer burası mı? Ölümlülerin belirlediği sınırlar ne kadar da gülünç!

7. Dacialis, Aşağı Danube'yi geçmemeli; Strymon, Thracialıları tecrit etme-meli; Euphrates, Parthların sınırı olmalı; Danube, Sarmatialis ile Romalı arasında sınır oluşturmali; Rhenus, Germania'ya kadar uzanmalı; Pyrenaeus, sırasını Gal-lia ile Hispania kentleri arasında çekmeli; Mısır ile Ethiopia arasında kumlardan set uzanmalı! Karıncalara insan akli bahşedilse, onlar da tek bir yeri birçok böl-geye bölmez mi?

8. Yüce olana eriştiğinde, ne kadar daha dalgalı sancaklarla ilerleyen orduları ve her taraftan kümelenmiş, öndeki keşifçi süvari alayını büyük bir iş yapıyormuş gibi göreceksin ve hoşça diyeceksin ki:

Kapkara bir yığın, ovalardan geçiyor-

Aslında darlık içinde çırpınan karıncaların geçişi bu. Küçük beden ölçüleri dışında aramızda ne fark var? Uğruna deniz seferi düzenlediğiniz, savaştığınız ve krallıklarınızı idare ettiğiniz yer, okyanus boyunca da uzansa, küçücük bir nok-tadır aslında.

9. Ancak ruhun sahip olabildiği, göksel mekân alabildiğine geniştir, tabi ki bedenle ilişkisi pek kalmamışsa, lekelerinden tümüyle arınmışsa ve hafif silahlı ya da arzularında ölçülü biri gibi ileri atılmışsa. Ruh bu yükseklığe erişince, besinini

almış, serpilmiş; yeryüzünün zincirlerinden kurtulmuşçasına, kaynağa geri dönmüş olur.

10. Ayrıca kutsalların onda tatmin edici bulduğu kutsallık kanıtına kavuşarak kendisini yabancı bir yerde değil de, kendi yerinde hisseder. Yıldızların doğuşunu, batışını ve birbiriyle uyumlu nesnelerin farklı rotalarını güvenle seyrederek. İlk her yıldızın, yeryüzü üzerinde ışığını gösterirken, doruğuna vardığında ışığını geri çektiğini gözlemler. Meraklı bir izleyicisi, tek tek her bir şeyi analiz eder ve araştırır. Neden araştırmasın ki? Her bir şeyin, kendisiyle ilgili olduğunu bilir.

11. Daha sonra ise önceki yaşamının sağladığı dar sınırları küçümser. Hispania'nın en uzak sınırlarından Hindistan'a kadarki kısım, en fazla ne kadar geniş olabilir? Eğer rüzgâr gemiyi sürüklerse, birkaç günlük mesafe bile kapanır. Buna karşılık göksel mekân, hiç bitmeden aynı hızda seyreden en hızlı yıldız için bile 30 yıllık rotaya izin verir. Ruh da burada uzun süredir aramış olduğu şeyi bulur: Tanrı'yı bilmeye başlar.

12. Nedir Tanrı? Evrenin zihni. Nedir Tanrı? Gördüğün ve göremediğin her şey! O hâlde Tanrı'nın büyüklüğü düşüncenin sınırlarını aşarak, asla daha büyüğü düşünülemeyen şey olur. Buna göre Tanrı bir başına her şey ise, yarattığı eserin içinde ve dışında kalan her şeydir. O hâlde Tanrı'nın doğasıyla bizimki arasında ne fark var?

13. Bizdeki en iyi parça ruhtur; onda ise ruhtan başka hiçbir şey yoktur. Tümülle akıldır: Kimi zaman yanlış düşünce akıllarını öyle sarar ki, insanlar kendisinden daha güzeli, intizamlısı, tutarlısı bulunmayan bu kudretin geçici, tesadüf olduğunu düşünüp, yıldırımlar, bulutlar, fırtınalarla birlikte yeryüzüne ve sınırlarına ilişkin diğer bütün güçlerin karmaşa içinde olduğunu sanırlar. Bu sadece avama özgü bir yanılgı değildir, bilge birini de sarıp sarmalar.

14. Hem kendisiyle hem de başkalarıyla ilgili olan olayları öngörüp yönetebilen bir zihne sahip olduğunu düşünenler de vardır. İçinde bizim de bulunduğumuz bu evrenin gayesiz olduğunu, doğanın rastlantılarla ya da yaptığı şeyin bilincinde olmadan hareket ettiğini düşünüyorlar. Bütün bunları öğrenmeye ve nesnelere sınırlar atfetmeye ne değer biçiyorsunuz? Örneğin Tanrı ne kadar muktedirdir? İlk kendi mi maddeyi yarattı yoksa zaten var olan bir maddeyi mi kullandı? Tasarım mı maddeden önce geldi, madde mi tasarımdan?

15. Tanrı istediği her şeyi yaratabilir mi yoksa eserinde herhangi bir bozukluk olmasa da, işlenmesi zor bir maddeden yararlanan bir sanatçı gibi, birçok yaratımında işlediği madde onu yanıltabilir mi? Bütün bunları araştırmak, öğrenmek ve onlar üzerinde yoğunlaşmak, niçin ölümlülüğün sınırlarını aşmak ve daha iyi bir kader yazmak anlamına gelmesin? Bütün bunların senin ne işine yarayacağını mı soruyorsun? Bu sayede hiçbir şeyi değilse de, en azından her şeyin Tanrı ölçüsünde kısıtlı olduğunu bilmiş olacağım.

3. Kitap, Önsöz

1. Pek sevdiğim Lucilius, evreni incelemeye, ondaki gizli nedenleri açığa çıkarıp başkalarına aktarmaya karar veren ve ancak şimdi, kendisini oluşturan temelleri değerlendirebilen bir yaşlı olarak bu yapının büyüklüğünün farkındayım. Ne kadar çok şeyi irdelersem, o kadar çok dağılmış veriyi bir araya getirerek saklı olan bilgiyi açığa çıkartabilirim. Yaşlılık geçmişten sıkıştırıyor ve boş işlerle heba edilmiş yıllarla vuruyor. O hâlde alabildiğine çalışmalıyız; ortaya koyduğumuz emek, kötü bir şekilde geçen zamanı telafi etmeli.

2. Gece gündüze eklenmeli: Diğer görevler kısa kesilmeli: Sahibinden kalan mirasla uğraşmaktan vazgeçilmeli. Zihin tümüyle kendisine bırakılmalı ve en azından kendi başına tefekküre dalarken, bizzat kaçışın o içtepisinde geri bakabilmeli! Bunu yapacak, kendine dönecek ve her gün, geçen zamanın hesabını tutacak. Nitekim kayıp zaman, yaşamın geri kalan kısmının faydalı kullanılmasıyla telafi edilir. Pişmanlıktan erdeme en güvenli geçiş de budur.

3. O görkemli şairin şu dizesini aktarabilirim:

Kısa sürede büyük ruhları yüceltiyor,
en büyük eserleri veriyoruz.-

Ben de çocukluk ve gençlik için aynı şeyi söylemeliyim. Zira başka hiçbir dönem, büyük işler için böylesine kısıtlı değildir. Nitekim yaşamın ortasından itibaren, kendimizi artık ciddi, ağır ve heybetli bir işe adanmış oluyoruz.

4. Tıpkı yolculukta aşına olduğumuz gibi yapıyoruz. Daha geç yola çıkanlar, süratleriyle gecikmeyi hesap ederler ya; biz de acele edelim, zaman sıkıntısı olmaksızın, çalışmamızın tamamlanıp tamamlanmayacağını ya da ne kadar büyük olduğunu düşünmeden elimizden geleni yapalım. Zira zihnim, sorumluluğumun büyüklüğüne bakıp, plânımın ne kadarının tamamlanmamış olduğunu düşündüğünde onurla doluyor.

5. Kimi yazarlar, vaktini; yabancı kralların yaptıklarını, milletlerin çektiğini ve çektiğini anlatmakla tüketiyor. Oysa gelecek kuşaklara başkalarının kötülüklerini aktarmaktan ziyade kendi kötülüklerimizi ortadan kaldırmak daha yerinde bir davranış değil midir? Tanrıların işlerini övmek; insanlığın büyük bir bölümünü ortadan kaldıran selle, yangınla eşdeğerdeki felâketlere neden olan Philip-pus'un, Alexander'ın ve insanlığa verdikleri zararlarla tanınan diğer fatihlerin kötü işlerini övmekten daha iyi değil midir?

6. Tarihçiler, Hannibal'in Alp'leri nasıl geçtiğini; nasıl birden İtalya'ya, İspanya'daki Roma yıkımlarından daha ürkünç bir savaşı taşıdığını; nasıl hem kendisinin hem de Kartaca'nın talihi kapanmış olmasına rağmen krallıklar arasında dolaşarak Roma'ya karşı kendisini lider olarak öne sürdüğünü ve bir ordu için yalvardığını; nasıl ileri yaşına rağmen dünyanın her köşesinde savaşı körüklemekten vazgeçemediğini anlatıyorlar. Oysa Hannibal vatansız yaşayabilirdi de, düşmansız asla!

7. Ne olup bittiğinden ziyade, ne olması gerektiğini araştırmak ve bunu, kalıcı hiçbir şey vermeyen aksine yanardöner hediyeler sunan talihe fazla güvenmiş insanlara öğretmek daha yerinde bir davranış değil midir? Zira talih dinlenmek nedir bilmez; eğlencesi hüznle mutluluğu, kahkahayla gözyaşını karıştır-

maktır. O hâlde kimse durum iyiye aşırı sevinmesin, ya da kötüye yerinmesin: Her an durumlar değişebilir.

8. Niçin böbürleniyorsun böyle? Seni zirveye taşıyan talihin, yine seni ne zaman aşağıya çekeceğini bilmiyorsun: O kendisine göre bir son belirleyecek, sana göre değil. Niçin perişan haldesin? Dibe çöktün: işte şimdi, burası yükselmenin yeri! Kötü durumlar daha iyiye, iyi durumlar ise daha kötüye dönüşür. Bu türden bir değişiklik, hafif bir nedenle, sadece müstakil bir evde değil, bir topluluk içinde de gerçekleşebilir. Dipten yükselen krallıklar, zirvede, yönetici kademesinde bulunurlar.

9. Eski krallıklar, en parlak dönemlerinde yıkılmıştır. Başka krallıkların eliyle yıkılan krallıkların sayısı ise belirsizdir: O hâlde Tanrı kimisini yüceltir, kimisini çökertir; işini yumuşak bir şekilde de yapmaz; zirvedeyken vurur, geride herhangi bir kalıntı bırakmaz. Bu kadar küçük olduğumuz için, bütün bunların yüce işler olduğuna inanıyoruz.

10. Birçok şeyin büyüklüğü, kendi doğasından değil de bizim güdüklüğümüzden kaynaklanır. O hâlde insana ait işlerde esas olan nedir? Denizleri donanmalarla doldurmak değildir; kıvıllı denizin kıyısına sancak yerleştirmek değildir; toprak tükenince bilinmeyenin peşine düşüp başkalarının zararına olacak şekilde Okyanus'ta dolanmak değildir: aksine asıl büyük zafer, her şeyin kafamızda olduğunu görmek ve kusurlarımızı gidermektir. Niceleri kentleri ve halkları egemenliği altına alır, ama pek az insan kendine hâkim olur. Nedir esas olan? Ruhunu, talihin vaatlerinin ve tehditlerinin ötesine taşımandır! Ümit beklediğin hiçbir şeyin değerli olmadığını düşünmendir!

11. Arzuladığın şeyin ne gibi bir değeri olabilir? Kutsallarla temasından, insanlığa döndükçe gözlerin tıpkı aydınlıktan karanlığa geçenlerin gözleri gibi karacak. Nedir esas olan? Talihsizlikleri memnuniyetle karşılayabilmendir: Başına geleni, sanki gerçekleşmesini çok istemişsin gibi kabul etmendir. Zira her şeyin, Tanrı'nın istenciyle gerçekleştiğini bilseydin, zaten mecburen isteyecektin.

12. Ağlaman, şikâyet etmen, ağıt yakman isyan anlamına gelir. Nedir esas olan? Felâketlere cesurca direnen, dik başlı ruhun bolluğa karşı durmayacağı gibi, kendisinden de uzak tutar; talihini beklemeden, doğrudan eyleme geçtiğini bildiğinden ne tehlikeyi arzular, ne de ondan kaçınır: Yılmadan, korkusuzca ileri atılır; ne birinin verdiği rahatsızlıktan, ne de diğerinin ateşinden etkilenir.

13. Nedir esas olan? Ruhuna kötü düşünceleri sokmaman, temiz ellerini göğes açmandır: sana dönük olacak diye, başkasının vermesinin ya da kaybetmesinin gerekmediği iyi bir şeyi istememendir: her zaman gerekeceği için, iyi bir zihni arzulamandır. Ölümlülerin büyük ölçüde arzuladığı diğer şeyler ise evine gelmiş bir kişinin içeri girerken kullandığı kapıdan çıkması gibi, gitsin.

14. Nedir esas olan? Ruhunu şansın üzerinde tutman, insanın yapısını hatırlamandır: mutlu da olsan, bunun uzun sürmeyeceğini ya da mutsuz da olsan, istemezsen bunun böyle olmadığını bilebilirsin. Nedir esas olan? Her şeyden önce yaşamı dudaklarında halletmendir. Bu, seni Roma vatandaşlığının sağladığı hakla değil, doğa yasasıyla özgür kılar. Kendisine köle olmaktan kurtulan kişi, gerçekten özgürdür. Nitekim bu, kendisinden kurtulmanın zor olduğu, gece gündüz hiç durmadan, yorulmadan, aynı şekilde baskı uygulayan, daimî bir köleliktir.

15. Senin kendine köleliğin, aşırı isteklerden vazgeçersen, ödül beklemekten vazgeçersen, doğanı ve yaşamını gözler önüne serersen ya da kendine şunları sorarsan, kolayca yenebileceğin en ağır köleliktir: Neden çıldırıyorum? Neden burnumdan soluyorum? Neden ter döküyorum? Neden yüzüm yere dönük? Neden forumu ziyaret ediyorum? Bunlara ne uzun süre, ne de çok ihtiyaç var. – Bunu gösterebilmemiz için nesnelerin doğasını incelememiz gerekiyor: İlkin temelden başlayacağız, sonra fazlasıyla ihtiyacını duyduğu şeyi kendisine vererek ruhu bedenden kurtarmış olacağız

16. En nihayetinde karanlıkta tecrübe edilmiş olan kesinlik, açıklıkta daha kötü değildir. Lanetlediğimiz ancak bir türlü bırakamadığımız kötü yanlarımıza ve taşkınlığımıza karşı bizi eğiten bu faydalı bilgilerden daha açık hiçbir şey yoktur.

ANALİZ

a. Giriş

M. Lapidge, “Hiçbir Latin kaynağı, Stoa kozmolojisi ve onun temel ilkelerine ilişkin tam teşekküllü bilgi sunmaz; fakat farklı metinler, kozmolojinin temel unsurlarına ilişkin kimi dikkat çekici bilgileri de içerir... Kozmoloji söz konusu olduğunda Seneca'nın metinleri daha az önemli olmakla birlikte tümünden göz ardı edilecek gibi değildir.” diyor ve ekliyor: “Özellikle de *Naturales Quaestiones*'i düşününüz. Bu eserde işlenen konular, depremle, yıldırımlar, şimşekler, rüzgârlar ve bulutlar gibi doğa fenomenleriydi. Seneca'nın doğa fenomenlerine ilişkin fizikî açıklamalarından bazılarının daha eski Stoacı fizikçilerden, özellikle de Posidonius'tan alındığı söylenebilir. Ancak Seneca aynı zamanda Aristoteles'in *De Caelo* ve *Meteorologica*'sı gibi, başka eserlerden de faydalanmıştı; bu yüzden Seneca'nın *Naturales Quaestiones*'ini bir Stoa fiziği çalışması olarak görmek yanıltıcı olabilir.”²

Yazarın, alıntıladığımız ifadelerinde de geçtiği gibi, Seneca'nın *Naturales Quaestiones*'i Roma'daki Stoa kozmolojisi ve fiziğine ilişkin metin kıtlığında önemli bir yere sahiptir. Yazarın ifadesinden daha da öteye giderek bu eserin işlediği konu, içerdiği mesaj kaygısı bakımından Roma'da bir muadilinin bulunmadığını da söyleyebiliriz. Yukarıda bahsedilen eklektiklik meselesine gelince; E. J. Kenney'in editörlüğünü yapmış olduğu Klasik Edebiyat derlemesinde de geçtiği gibi, Seneca'yı Stoa felsefesini körü körüne takip etmiş bir filozof olarak görmemek gerek, Kinik ekolünden ya da Epicurusçu düşünceden fikir edinmiştir; ancak bu açık-fikirliği yine de filozofun zihninin Stoa evreninde yaşadığı gerçeğini değiştirmez³.

M. Ceccarelli ve P. De Paolis'in yorumlarında ise Seneca'dan, Antikçağ biliminin belirli niteliklerinin sentezini kusursuz bir şekilde yapmış filozof olarak bah-

² P. Lapidge, p.101-102, 1992.

³ E. J. Kenney, p.517, 1982.

sedilir⁴. A. Dihle'ye sorarsanız, Seneca *Naturales Quaestiones*'inde özgün bir gözlem ya da derin bir düşünce sunmamıştır; eser uzman okuyucuya seslenmekten ziyade, meslekten olmayan birine 'doğa bilimlerine giriş dersi' veriyor gibidir. Doğayla ilgili temel görüşleri aktarmayı hedefler; bu görüşler doğal olarak etik çıkarımları da kavranabilir kılmakta işe yarar. En nihayetinde Seneca'nın buradaki tüm uğraşı, okuyucu için lezzetli ve akılda kalıcı bir eser ortaya koymaktır⁵.

J. G. F. Powell'a göre felsefe tarihindeki önemli figürlerden olan Seneca'nın *Naturales Quaestiones*'inde bir doğa fenomeninin bilimsel ve felsefî terimlerle ele alınışı, sadece entelektüel merakı yakışan bir hareket olarak değil, aynı zamanda ahlâkî ve psikolojik açıdan doğru tutumların geliştirilmesinde bir adım olarak görülür⁶. Bu da, yerinde bir yorum olsa gerek. Gerçekten de Seneca'nın *Naturales Quaestiones*'i salt fizik kitabı olmadığı için, doğa fenomenlerine ilişkin yapılan bilimsel açıklamaların Stoacı Posidonius'tan ya da Aristoteles'ten alınmış olması da, Seneca'nın güttüğü etik hedef açısından pek önemli değildir. Nitekim bilimsel açıklamaların ardından gelen ahlâkî çıkarımlar, fiziğin etik nezdinde amaca dönüştüğünün bir göstergesidir. Bu da, Stoa disiplininin, etiği fiziğin önüne çıkaran belirgin bir niteliğidir. Zira J. Ree'nin bildirdiği gibi, Stoa felsefesinde etik, fizik ve mantık birbirine geçmiş olup, aralarında derece farkı vardır⁷. Genel hatlarıyla bir ahlâk felsefesi olması yanında, mantık ve fizik bilimlerine de ayrı bir önem vermiş olan Stoa filozofları, evrenin yapısını inceleyen fiziği bir ağaca, insanların bu yapı içinde nasıl hareket edeceğini gösteren ahlâkî verimli bir tarlaya ve fizik ile ahlâkî koruduğu için mantığı da bir sura benzetmiştir⁸. E. Craig'in aktardığı başka bir benzetmeye göreyse, Stoa felsefesi bir meyve bahçesidir; mantık, etraftaki çit; fizik, toprak ve ağaçlar; etik ise meyvedir⁹. Posidonius'a atfedilen bir benzetme ise şöyledir: Stoa felsefesi yaşayan bir canlı ise; mantık, kemikleri ve kasları; fizik, eti; etik ise ruhudur¹⁰.

Yine P. Hadot'nun bildirdiği gibi, Stoacılar göre, fizik, fiziğin kendisi için gerekli değildir; doğa araştırması en nihayetinde etik hedefi güder. Stoa fiziği etik için kaçınılmazdır. İnsanın aklî niteliği, doğanın aklî niteliğine dayandığı müddetçe fiziğin bir etik hedefi vardır. Fizikten hareketle Stoacı tutumun temelini oluşturan kendine uygunluk arzusu, varlıkların her birine ve bütününe içkin olan zarurî gerçekliğin esas yasasıdır¹¹. P. Jaroszynski'nin yorumuna göre, Zenon ve Stoacıların çoğu, felsefenin en önemli alanı olarak etiği görmüştür. Bu da Sokratesçi yaklaşımın bir mirasıdır. Ancak Stoacılar, Sokrates'in değer vermediği fiziği de etik için gerekli olan ikinci çalışma alanı olarak görmüştür¹². Aynı yaklaşımı çok daha belirgin bir şekilde, Seneca'nın *Naturales Quaestiones*'inde görüyoruz;

⁴ M. Ceccarelli – P. De Paolis, p.87, 2009.

⁵ A. Dihle, p.89, 1994.

⁶ J. G. F. Powell, p.237, 2005.

⁷ J. Ree, p.367, 2005.

⁸ Ç. Dürüşken, Sf.287, 1991.

⁹ E. Craig, p.144, 1998.

¹⁰ E. Craig, p.144, 1998.

¹¹ P. Hadot, p.128, 2004.

¹² P. Jaroszynski, p.58, 2007.

Seneca'nın doğa fenomenlerine ilişkin fizikî açıklamalarındaki eklettiklik yanında, bütün olarak bu fizikî açıklamaların tamamının Stoacı ahlâk anlayışına hizmet ettiği ve buna göre E. J. Kenney'nin yukarıdaki tespitine uygun olarak Seneca'nın zihninin de Stoa evrenine ait olduğu açıktır.

Stoa evreninde teoloji de fiziğin son/doruk noktası olarak görülmüştür¹³. B. Inwood bunu şu şekilde açıklıyor: Stoa fiziği, fiziksel dünyaya dair manasız/kuru bir çalışma sahası olarak görülemez. Felsefenin her kolu gibi, fizik de Zeus tarafından yönetilen insan varlığıyla derinden ilgilidir. Eusebius'tan aktarılan bir ifadeye göre¹⁴, evren sadece yeryüzünün, gökyüzünün, havanın, denizin ve onlardaki doğal nesnelerin oluşturduğu "fizikî" bir sistem değildir; bunun yanında tanrılar ve insanlar için de bir yerleşim mekânı, tanrısız sistem ve tanrısız amaçlara dönük bir düzendir¹⁵. Nasıl ki devlet düzeninde liderler ve takipçiler varsa, evrende de yönetici olarak bulunan tanrılar ve onlara biat eden insanlar vardır. İnsanlar ve tanrılar, doğayla yönetilen logos'u/aklı paylaşır¹⁶. O hâlde "Stoa fiziği" terimiyle kast edilen araştırma sahası, insanların ahlâkî yapılarının biçimlendirilmesi yanında, tanrıların doğasının anlaşılmasını da amaçlar; hatta bu iki amaç birbirinin içine geçmiş durumdadır.

İnsan doğadaki tanrısız düzene bakarak hem kendisine, hem de evrendeki kutsal bütünlüğe dair aklî çıkarımlar yapmalıdır; amaçlanan budur. Nitekim Seneca'nın *Naturales Quaestiones*'inde işlenmiş konuları sıralayan B. Inwood'a göre, filozofun, insanın yıkılmaya yüz tutmuş durumu için önerdiği tedavi yöntemi, insanın, evreni anlaması, bunun için de aklî bir tutum içinde olmasıdır¹⁷. Bu, yerinde bir tespittir; zira Seneca, eseri boyunca insanları evreni aklî bir biçimde anlamaya, bunun koşulu olarak da doğayı gözlemleye çağırır. Seneca'nın zihninde beliren ideal insan tipi bu çağrıya kulak vermiş olandır. Zira filozofa göre kimse, göklerdeki kutsalları (divina) görmeyecek ve zihnen yükselmeyecek kadar yüzü yeryüzüne dönük (demissus in terram), kıt akıllı ve budala (tardus et hebes) olmamalı¹⁸. Burada insanların ancak göğü seyredip kutsalı anladıklarında yüceleceklerine duyulan inanç yatmaktadır. Buna göre insanın dik durarak yüzünü yukarıya çevirmesi ve günlük kaygılarından, maddî telâşlarından sıyrılarak kutsal olanın peşine düşmesi gerekir. Aynı telâşı Seneca'nın başka bir eserinde de görürüz. Seneca, *Epistulae Morales* 92.30'da, bu durumu açıklar; ona göre bedenimizin dik durup göğe yönelmesi doğal olduğu müddetçe, daha yükseklerle ulaşmak isteyen ruhumuz da doğal olarak, Tanrı katına varma hedefine yaklaşmış olur¹⁹. Benzer bir açıklamayı Seneca'dan evvel yaşamış olan Cicero'da da görürüz; ona göre doğa ilkin göğe bakıp da tanrı kavramını edinebilsinler diye, insan-

¹³ Bkz. *De Stoic. Rep.* 1035a; Diogenes Laertius 7.40-41.

¹⁴ Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* ii.528.

¹⁵ B. Inwood, p.158, 2005.

¹⁶ B. Inwood, p.158-159, 2005.

¹⁷ B. Inwood, p.159, 2005.

¹⁸ Seneca, *Naturales Quaestiones* VII. Cp.I.1.

¹⁹ Seneca, *Epistulae Morales* 92.30: "Quemadmodum corporum nostrorum habitus erigitur et spectatur in caelum, ita animus, cui in quantum vult licet porrigi, in hoc a natura rerum formatus est, ut paria dis vellet..." Ayrıca bkz. Seneca, *De Otio* 5.4.

ların topraktan ayakları üzerinde kalkmasını ve dikilmesini kararlaştırmıştır. İnsanlar yeryüzünde ekip biçsinler, yaşasınlar diye değil de, sanki gözlemci gibi göksel olayları izlemek için yaratılmıştır; insandan başka hiçbir canlı göğü böylesine derin bir şekilde seyredip, anlamlandıramaz²⁰.

b. Önsöz I'ın Analizi

Seneca'ya göre felsefe ile diğer hür sanatlar arasında, felsefenin içindeki insan yapısıyla ilgili olan kısım (etik) ile göklerin doğası ve kudretiyle ilgili olan kısım (fizik) arasındakine benzer bir fark vardır. Seneca'nın buradaki ifadelerinden anlıyoruz ki, felsefenin içinde iki bölüm vardır: 1. Pars quae ad homines, 2. Pars quae ad deos (spectat). Filozof, insanlara bakan ve tanrılara bakan bu iki farklı bölümden ikincisini daha yüce bulmakla birlikte, onun gözler önüne serilemeyecek bir yapıda olduğunu da (non fuit oculis contenta) ekler; buna göre kutsal göğe dönük yapılan inceleme, doğa tarafından meydana getirilmiş daha büyük ve daha güzel bir gerçeği (maius... ac pulchrius) ortaya koymaya çalışır²¹. Dahası bu iki saha arasında, Tanrı'yla insan arasındakine (inter Deum et hominem) benzer bir fark vardır²². İlki yeryüzünde ne olması gerektiğini (quid in terris agendum sit), ikincisi ise göklerde ne olduğunu öğretir (quid agatur in coelo)²³. İlki yanlışlarımızı sona erdirir (errores nostros discutit) ve kendisi sayesinde yaşamdaki muğlâklıklarımızın (ambigua vitae) giderildiği bir ışık yakarken (lumen ad-movet), ikincisi, içinde mahkûm olduğumuz zulmeti aşarak (supra hanc caliginem in qua volutamur excedit) bizleri karanlıktan çıkarıp ışık kaynağına taşır (e tenebris ereptos, illo perducit, unde lucet)²⁴.

Böylece Seneca burada 'insanın ahlâkıyla ilgili olan etik' ile 'doğayla ilgili olan fiziki' birbirinden ayırırken, teolojiyi de fizikle bağdaştırmış olur. Buna göre evrenin hangi maddeden oluştuğunu (quae universi materia), yaratıcısının ya da kollayıcısının kim olduğunu (quis auctor sit, aut custos²⁵), Tanrı'nın kim olduğu-

²⁰ Cicero, *De Natura Deorum* 2.140: "Qui primum eos humo excitatos, celsos et erectos constituerunt, ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent. Sunt enim ex terra homines non ut incolae atque habitatores, sed quasi spectatores superarum rerum atque caelestium, quarum spectaculum ad nullum aliud genus animantium pertinet."

²¹ Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.1.

²² Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.1.

²³ Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.2. Buradaki dilsel ayrımı iyi görmek gerekiyor: Seneca dil ustalığıyla tek bir fiili her iki araştırma alanı için kullanmış oluyor. "olmak, gerçekleştirmek, yapmak, hareketlendirmek, sürmek vb." birçok anlama gelen agere fiilini yeryüzündeki (in terris) etik nezdinde gereklilik bildiren gerundium terkiibiyle (agendum sit), göksel yüceliği (in coelo) araştıran ilahiyat nezdinde ise subiunctivus kipiyle (agatur) sunuyor. Gerçekten de etik, insanın yeryüzündeki gerçekleştirileşi, dönüştürüleşi yapısına seslenen bir sahadır. "Olması gereken"e ilişkin, insana bilgi verir. İlahiyat ise burada gökle ilişkilendirilen kutsalın bilgisini doğrudan verir. Seneca ifadenin devamında bunu açıklar.

²⁴ Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.2. Burada karanlığa ışık getirilmiyor; kişi ışık kaynağına taşınıyor.

²⁵ Seneca burada açıkça auctor (yaratan) ile custos (kollayan) arasında bir ayrım görerek, ikisinin birden Tanrı'nın sıfatı olabileceğini düşünmez. R. Cudworth'a göre filozof burada duraksar ve şüphe içinde olduğunu belli eder; Tanrı'nın maddenin yaratıcısı mı, yoksa kollayıcısı mı olduğuna

nu (quid sit Deus) bilmemiz gerektiğini dile getirir; cevaplanması gereken bazı sorular vardır; örneğin Tanrı kendine dönük müdür (totus in se intendat), yoksa bazen bizimle ilgilenir mi (an ad nos aliquando respiciat)²⁶? Her gün iş başında mıdır (faciat quotidie aliquid), yoksa her şeyi bir kerede mi yarattı (an semel fecerit)? Evrenin bir parçası mıdır (pars mundi sit), yoksa kendi başına evren midir (an mundus)? Bugüne özgü yeni yasalar belirleyip kaderin işleyişini değiştirir mi (liceat illi hodieque decernere, et ex lege factorum aliquid derogare)? Eğer bunu yaparsa, bu, onun yüceliğine zarar verir mi (an maiestatis deminutio sit); evvelce

ilişkin kesin bir karar veremez. Yazar, Seneca'nın burada kullandığı auctor ve custos ünvanları üzerinde dururken şu tespiti yapar: "Gözlemlediğimiz kadarıyla Stoacılar maddenin ezeli olduğuna kesinkes ikna olmuştu; kolayca inanabileceğim gibi, Tanrı'ya 'maddenin yaratıcısı' (the author of matter) diyenler salt, Tanrı'nın maddeye, şimdiki doğasını verdiğini ve onu tümüyle şekilsiz, herhangi bir amacı olmayan bir durumdan daha iyi ve daha kullanışlı bir duruma dönüştürdüğünü kast ediyordu; buna karşılık Tanrı'ya 'maddenin koruyucusu' (the guardian of matter) diyenler salt maddede gizli olarak var olan formları ve nitelikleri koruduğunu, sakladığını kast ediyordu." (R. Cudworth, p.161, 1845). Ancak R. Cudworth'un aksine, Seneca'nın Tanrı'ya hem custos hem de auctor niteliğini yakıştırdığını düşünebiliriz. Zira *Naturales Quaestiones* II. Cp.XLV.1'de Etrüsklerin, Romalılarla (nos = bizlerle) aynı Iuppiter'e inandığından bahsederken, onun diğer nitelikleri yanında "evrenin kollayıcısı" (custodemque universi) niteliğine sahip olduğunu da söyler. Aynı yerde bahsedilen niteliklerden biri de, yine Iuppiter'in, "eserinin efendisi ve sanatçısı" (operis huius dominum et artificem) olmasıdır. Bunun yanında V. Cp.XVIII.13'te yine Tanrı'nın rüzgârları, göğün ve toprakların kıvamını korumak için yolladığından bahsederken, custos isminin doğrudan ilgili olduğu "kollamak, korumak" anlamındaki custodire fiilini kullandığını görüyoruz: "Dedit ille ventos ad custodiendam coeli terrarumque temperiem". Seneca'nın başka bir eserinde, *Epistulae Morales* 70.24'te bahsedildiğince, bizi koruyan doğaysa (nos natura custodit), o hâlde gerek Stoa felsefesine gerekse *Naturales Quaestiones*'in bütününe sızdığınca "doğa = Tanrı" kabulü de bize Tanrı'nın kollayıcılığına ilişkin bir fikir verebilir. Metindeki diğer auctor ve custos kullanımları için krş. *Naturales Quaestiones* II. Cp.XIII.4; II. Cp.XLIII.1; III. Cp.XXXV.4; V. Cp.XVIII.13.

²⁶ Seneca'nın burada dile getirdiği sorun, açıkça tanrıların insan işleriyle ilgilenip ilgilenmediği üzerinedir. Nitekim Epicurusçular, tanrıların, tıpkı iyi Epicurusçular gibi, sadece kendilerine dönük olduğunu ve insan dünyasıyla ilgilenmediğini düşünmüştü (J. M. Rist, p.8, 1982). Epicurusçu felsefe kapsamında bu ve bununla ilgili diğer yaklaşımları *Kutadgubilig: Felsefe – Bilim Araştırmaları*'nda (s. 47-62, s.16, Ekim 2009) yayınlanan "Epicurusçu Felsefede Özgürlük ve Mutluluk Anlayışı Üzerine" başlıklı makalemizde ayrıntılı bir şekilde incelemiştik. Seneca ise *Naturales Quaestiones*'te, yer yer Epicurusçu felsefenin yukarıda bahsettiğimiz yönelimini andıran Stoacı duyusuyla, Tanrı'yı değersiz bir işin tatbikçisi (*Naturales Quaestiones* II. Cp.XXXII.3: "pusillae rei ministrum") olarak görme temayülünde değildir. Filozof, aynı yerdeki kehanet bahsinde, gelecekle ilgili bilgi getiren kuşların kanatlarının bizzat Tanrı tarafından yönlendirilmediğini (non a Deo penna avium reguntur) söyleyerek, onun insanın da dâhil olduğu dünyadaki tek tek olaylara etki etmediğini dile getirmiş olur. Seneca'ya göre, evrensel düzen, bir nedenler silsilesidir. Seneca bunu II. Cp.XLV.1'de Tanrı'yı kader olarak nitelerken (vis illum fatum vocare? non errabis) açıkça dile getirir; ona göre var olan her şey, bu tanrısal iradede hareketle, nedenlerin nedenidir (omnes causae causarum). O hâlde Seneca'nın burada bahsettiği Tanrı, tek tek olaylarla ilgilenen, belirleyici kudret olmaktan öte nedenlerin kaynağını sağlayan bir kudret olmalıdır. Aynı yaklaşımı II. Cp.XLII-XLIII'de de görürüz; nitekim Iuppiter tek tek insanlara yıldırım fırlatmakla uğraşmaz. Seneca, eskilerin böyle bir düşünce uydurmasını; eski bilgelerin, olası suçlara karşı art niyetlilerin gözünü korkutma amacıyla ilişkilendirir. Bu, bir doğa fenomeninin aklileştirilmesi anlamına gelir. Zira kötülerin yanında iyilere de yıldırım çarpabilir; o hâlde Tanrı yıldırımını kötülerin üzerinden aşırıp iyilere fırlatabiliyorsa (quum emisit ignes, quibus innoxia capita percuteret, scelera transiret), onun adaletinden şüphe duymak gerekmez mi? Seneca'dan sonraki Hristiyan ve İslâm ilahiyatında da tartışma konusu olan, bu teodisenin (theodicy: kötülük problemi) Seneca'cı çözümünün temelinde, tıpkı Epicurusçu yönelimde olduğu gibi, tanrısal cezalardan ve ölümden kaynaklanan korkunun giderilmesi amacı yatar.

yaratmış olduğu bir şeyin değiştirilmesi, hatalı iş yaptığının bir göstergesi midir (confessio erroris, mutanda fecisse)?²⁷ Seneca'ya göre, bütün bunları öğrenme çabası önemlidir; nitekim nesnelerin doğasına olan şükranının, herkesin görebildiği kısmı (quae publica²⁸ est) görmesinden değil de, onun sırlarına vakıf olmasından (secretiora eius intravi) kaynaklandığını belirtir²⁹. Burada doğa bilgisi ile Tanrı bilgisi iç içe girer. Aktarılan öğretiye göre, görünen doğadan ziyade görünmeyen doğaya ilişkin sorular sorulmalı, cevaplar aranmalıdır³⁰. Böylece doğa bilgisi sayesinde, kutsalın da bilgisi edinilmiş olur.

Seneca'ya göre, bu bilgilere erişim imkânı olmasa, doğmuş olmanın da bir anlamı kalmaz (nisi ad haec admitterer³¹, non fuerat nasci)³²; aksi hâlde, yaşayanlardan herhangi biri olmanın keyif duyulacak hiçbir yanı yoktur. Kutsalın bilgisine erişmeyen insan sırf yiyecekleri ve içecekleri sindirebiliyor; sanki hasta birine bakıcılık yapıyormuşçasına, devamlı beslenmezse ölecek olan şu güdük ve sefil bedenini sağlıklı kılıyor ya da doğarken kendisine yazgılı olduğu ölümden korkuyor diye mutlu olabilir mi? O hâlde insan, hiçbir anlamı olmayan, şu değersiz rahatlıktan vazgeçmelidir; zira yaşam sıcağa ve tere lâayık değildir³³.

Seneca bu yaklaşımıyla okuyucuları daha yüce bir hedef olarak gördüğü kutsalın bilgisi için, doğayı araştırmaya, fizikî bilgiye çağırıyor gibidir. Bu çağrısı da, Stoa felsefesinin genel yapısına uygundur; nitekim B. Inwood'a göre, Stoa felsefesinde teoloji, fiziğin son noktasıdır. Bununla birlikte fizik de, Zeus tarafından yönetilen insan varlığıyla doğrudan ilgilidir³⁴. Stoa düşüncesinde evren (mundus) sadece göğün, yerin, havanın, denizlerin ve doğanın diğer kısımlarının oluşturduğu bir sistem değildir; bunun yanında onu tanrıların ve insanların bulun-

²⁷ Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.2. G. Pfligersdorffer, Seneca'nın buradaki ifadelerini göz önünde bulundurarak onun görüşleriyle Augustinus ve Boethius'un ele aldığı kimi konuları karşılaştırır. Yazarı göre Seneca, adı geçen Hristiyan düşünürlerle kaynak teşkil etmemişse de, sonraki düşünürlerin daha derin bir şekilde incelediği problemlerin ve yaklaşımların çatısını belirlemiş olmalıdır. Yazar buradan hareketle *Naturales Quaestiones* I. P.3 ile Augustinus'un yaratım ve her şeye gücü yeten tanrısallık üzerine yaklaşımlarını karşılaştırmıştır (G. Pfligersdorffer, p.238, 1989).

²⁸ Seneca'nın burada kullandığı publicus sıfatındaki "herkese açıklık" manasına dikkat etmek gerekir. Zira populus (halk) isminden gelen bu sıfat (bkz. C. T. Lewis, *A Latin Dictionary*; Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary, 1879: "publicus") ilkin "devlete ait, halka ait, umuma ait, genel, yaygın" anlamlarında olup burada insanların yüzeysel olarak şahidi olabildikleri doğa âleminin bu apaçıklığını ortaya koyar. Bu ifadenin, metnin bu bölümündeki zıddı ise, "gizli, mahrem" anlamlarındaki secretus sıfatının comparativus-pluralis-neutrum hâli olan secretiora'dır. Böylece Seneca nesnelerin doğasına (naturae rerum) publica yönünü gördüğü için değil, secretiora yönüne nüfuz ettiği için içten bir şekilde teşekkür etmiş olur (gratias ago).

²⁹ Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.2.

³⁰ Burada Heraclitus'un 54. Fragmanı akla gelebilir: "Görünmeyen uyum, görünenden daha iyi." Heraclitus'taki "görünen uyum" (phaneres harmonie) gibi, Seneca'nın *Naturales Quaestiones*'indeki "görünen dünya" da nesneler âlemine denk gelir.

³¹ "Müsaade etmek, kabul etmek" anlamlarındaki admittere fiilinin edilgen kullanımından anlıyoruz ki, insana bütün bu bilgilere (haec) erişme izni verilmiştir.

³² Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.3. F. W. Bussell'e göre, Seneca'nın burada ortaya koyduğu sorular, günümüzdeki teoloji anlayışı için de geçerlidir (F. W. Bussell, p.68, 2007).

³³ Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.3. Seneca'nın burada kullandığı yüklemelerin hepsinin öznesi birinci tekil kişidir: gauderem... percolarem... farcirem... viverem... timerem". Sadece son cümlede, yazının muhatabı olan Lucilius'a doğrudan seslenir (detrahe hoc inaestimabile bonum...).

³⁴ B. Inwood, p.158, 2005.

duğu bir düzen olarak da düşünmek gerekir³⁵. Nasıl ki siyasî sistemde liderler ve takipçiler varsa, evrende de tanrılar yönetir, insanlar onları izler. Doğayla yönetilen aklı (logos) tanrılar ve insanlar paylaşır³⁶. Böylece Seneca'nın, insanların tanrısal doğayı anlamak için doğduğuna ilişkin savı da kavranmış olur; zira insan, tanrısal doğayı ve evrenin diğer iştirakçileri olan tanrıların doğasını anladıkça Seneca'nın "mens universi" dediği evrensel aklı da kavrar. O hâlde Stoa düşüncesinde tanrı-bilim, insanın kendisini anlayabilmesi için şarttır.

Seneca'ya göre insan, insanlığının üzerine çıkmadıkça, değersiz bir canlı olarak kalır (O quam contempta res est homo, nisi supra humana surrexit!)³⁷. Peki, filozofun "insanlığının üzerine çıkma" tabirinden kastı nedir? Lord Bolingbroke'un *İnsan Bilgisi Üzerine Denemeler*'indeki (XII. bölüm) bir yorumunda geçtiğince, tanrısal esinle (vahiy) bağlantısı olmayan bütün gizemler, metafiziksel hezeyanla ve dinsel taşkınlıkla ortaya çıkar; en parlak zekâlı insanlar da bunlara kapılabilir. Yazara göre, Seneca'nın burada bahsettiği insanın 'insanlığının da üzerine çıkma' durumu tümüyle dinî taşkınlıkla alakalı olmalıdır³⁸. A. Wlosok'un bir incelemesinde Cicero'nun *Somnium Scipionis*'i ile Seneca'nın *Naturales Quaestiones* I. P.'si arasında zihnî yükseliş, göklerin incelenmesi, yeniden yeryüzüne bakma ve onun değersizliğini görme konularında paralellikler görülmüştür. Yazara göre, Seneca'nın metni, *Naturales Quaestiones* VII. Cp.XXX.6 ile birlikte bazı argümanlar sunar: Dünya nimetlerinden elini eteğini çekme, bedeni küçümseme, ruhun bedenden kurtulmasıyla birlikte göksel evine erişmesi, insanı Tanrı'nın bilgisine taşıyan göklerin irdelenmesi ve sonunda tanrılaşma (*Naturales Quaestiones* I. P.15: "transilire mortalitatem et in meliorem transcribi sortem") Oysa Seneca burada mistik bir deneyimden bahsetmez, onun yerine felsefî soruşturmayı ve felsefe aracılığıyla bilgiye erişimi tasvir etmek için metaforik olarak mistik deneyim dilini kullanır³⁹.

P. L. Donini'nin yorumunda ise insanın insanlığından yükselmesi fikri, insanın zihninin bedeninin sınırlarından taşması olarak görülmüştür. Buna uygun olarak yazar, buradan hareketle Seneca'yı tümüyle ortodoks Stoacı olarak görenlere karşı gelir ve onu basitçe eklektik olarak etiketlendirenlere katılmaz. Seneca başından beri bağımsız düşüncesinin örneğini vermiştir ve *Naturales Quaestiones* ile ahlâk mektuplarındaki (Epistulae Morales) entelektüel merakı da bunun göstergesidir. Epicurus felsefesine karşı izlediği yumuşak tutum da Stoacılığın sınırlarından taşıdığını gösterir⁴⁰. Seneca resmî görevinden ayrıldıktan sonra Yeni-Plâtoncu felsefeyle karşılaşmıştır. Bunu özellikle anladığımız Epistulae Morales 58 ve 68'den ikincisinde, Seneca'yı Stoa prensiplerini akıl ve madde olmak üzere iki parça halinde değerlendirirken ve sezilebilir olan ile anlaşılabilir olanın ikili-

³⁵ B. Inwood, p.158, 2005.

³⁶ B. Inwood, p.158, 2005.

³⁷ Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.4. Şair S. Daniel'in (1562-1619) 'To the Lady Margaret Countess of Cumberland' başlıklı şiirinin 95-96. dizelerinde Seneca'nın buradaki ifadesine gönderme vardır: "And that unless above himself he can / Erect himself, how poor a thing is man." Bkz. J. Redpath, p.39, 1860; M. V. Albrecht, p.173-192, 2004; V. Gabrieli, p.9-10, 1997.

³⁸ L. Bolingbroke, p.440, 1841.

³⁹ A. Wlosok, p.23vd., 1960. Aynı durum için benzer bir ifadeyi A. Setaioli de kullanır (A. Setaioli, p.321vd., 1997).

⁴⁰ P. L. Donini, p.181vd., 1979.

ğini kabul ederken görüyoruz. Buna uygun olarak Seneca, zihni bedende hapsedilmiş bir değer olarak değerlendirir. O hâlde zihin, daha yüce bir seviye için bedenın üzerine çıkmak durumundadır⁴¹.

Buradaki farklı yaklaşımlardan ötürü Seneca'nın din anlayışı da önem kazanır. A. R. Bachiller'e göre Seneca, monoteist değil de panteistti; yazar özellikle de *Naturales Quaestiones* I. P.13 ve II.XLV'ten parçalar üzerinde durmuştur⁴². A. A. Ortega ise 'Tanrı', 'dinsel tutum', 'din ve ahlâk', 'ölüm sonrası yaşam' gibi hususlarda Seneca'nın görüşleriyle Hristiyanlık arasındaki benzerliklere ve farklılıklara yer vermiştir; yazar *Naturales Quaestiones* I. P.'de insan aklını aşan Tanrı anlayışının ilk pırıltılarını görür⁴³. Gonzalo de la Torre, 'Tanrı, ruh, ibadet ve duacı' hususlarındaki görüşlerini açmılayarak Seneca'yı panteizmin etkisinden kurtarmaya çalışır. Sonuç olarak Seneca'yı paganizm ile Hristiyanlık ortasında bir yere yerleştirir; hatta yazara göre Seneca'nın son dönem eserleri olan *Epistulae Morales* ve *Naturales Quaestiones* sanki Aziz Paulus'tan ve Hristiyan fikirlerinden etkilenmiş gibidir⁴⁴. Sadece *Naturales Quaestiones* üzerine eğilerek diğerlerinden ayrılan J. B. y Duran ise, bu eser üzerinde yaptığı dikkatli ve ayrıntılı toacı panteist olduğunu söyleyip Hristiyan teolojisinin bir müjdeleyicisi sayılamayacağını altını çizmiştir. Ayrıca Seneca'nın özellikle burada, I. kitabın önsözünde Tanrı konusunda belirsiz bir tavır takındığını, Plâtoncu görüşlere yaklaştığında Hristiyan teolojisine de yaklaşmış olduğunu söyler. T. Montull, *Naturales Quaestiones*'ten çeşitli alıntılar yaparak, Tanrı için öngörü ve kader gibi farklı isimlerin kullanıldığını göstermiştir⁴⁵. L. M. Gomez'e göre Seneca'nın Stoacılığının merkezinde her şeyin, insanın, doğanın ve Tanrı'nın birliktelik, bağlanmışlık sezgisi yatmaktadır; bu sezginin bir parçası olarak Tanrı'ya bağlanmışlıktan hareketle Seneca'yı panteist ya da deist görmek mümkün değildir⁴⁶.

G. Mazzoli'ye göre *Naturales Quaestiones* I. P. ile Cicero'nun *Somnium Scipionis*'i arasında bazı paralellikler varsa da, Seneca'nın metni için eskatolojik mistisizmden ya da Plâtoncu dualizmden bahsedilemez. Seneca'nın *Naturales Quaestiones* I. P.'de ve diğer yerlerdeki hedefi, mistik bir durum ya da ölümsüzlük değil, ahlâkî gelişim ya da bilgidir (örn. *Naturales Quaestiones* VI. Cp.XXXII.1). Seneca Posidonius'un mistisizminden değil, Sextius'larca geliştirildiği şekliyle Pythagorasçı eskatolojiden etkilenmiştir. Fakat Seneca, Posidonius'un fikirlerinden de alıntılar yapar, ona tümünden karşı değildir⁴⁷. G. Faggin, Seneca'nın *Epistulae Morales* 41.3-4 ve *Ad Marciam* 18.4-5 gibi metinlerde dinsel bir duyuş, 'astral mistisizm' olduğunu düşünür. Yazara göre bu dinsel duyuş, *Naturales Quaestiones*'in VII. Cp.I.1-2 ve I. P. gibi bölümlerinde aklî sorguyla iç içedir ve Seneca, mitolojiden, ruhun yıldızlardan bedendeki hapsine dönüşü ve ölümden sonra yeniden yükselişi tasvirini almıştır. Bu noktada Seneca'nın düşüncesinde dualizm görmek

⁴¹ P. L. Donini, p.181 vd., 1979.

⁴² A. R. Bachiller, p.295 vd., 1965.

⁴³ A. A. Ortega, p.29 vd., 1965.

⁴⁴ J. G. De La Torre, p.77 vd., 1965.

⁴⁵ T. Montull, p.263 vd., 1966.

⁴⁶ L. M. Gomez, p.329 vd., 1965.

⁴⁷ G. Mazzoli, p.203 vd., 1967.

mümkündür; ancak son kertede onun, içinde Tanrı'nın fiziksel evrenle özdeş olduğu Stoa fiziği, evren duyusu için aklı bir temel sunmaz⁴⁸. G. Scarpat'a göre Seneca için din, Stoa teolojisinin öğretilerine eklenilebilirliği bulunan temel yapıdır ve burada dinsel duygulanıma değil, *Naturales Quaestiones* I. P.1-4'teki gibi bir açıklamaya yer vardır. Tanrı ziyadesiyle zihinsel düzeyde logos'la kimliklenir⁴⁹. J. F. O. Muñoz, 'varlık', 'neden ve madde ikiliği', 'temel gaye', 'Tanrı' gibi konuları içeren Seneca metafiziği ile teolojisi üzerinde durur. Yazara göre Hristiyan mono-teizminden evvel tam bir panteizmden söz etmek imkânsızdı ve Seneca'nın Tanrı'sının iki niteliği vardı: 'Kendinde bir ruh'tu ve 'dünyadan bağımsız'dı; buna karşın 'dünyayla birlikte' vardı, 'yaşam ve şekil veren' oydu⁵⁰. Bkz. *Naturales Quaestiones* I. P.; Cp.II.XLV; VII.XXX ve VII.XXXII.4. Sonuç itibarıyla Seneca'nın burada bahsetmiş olduğu zihinsel yükselişin dinî arka planı çok farklı şekillerde değerlendirilmiştir, diyebiliriz⁵¹.

M. Natali, Seneca'nın felsefe bölümlemelerine ilişkin görüşlerindeki Plâtoncu unsurları ayrıntılı şekilde incelerken kuramsal düşünme ile etik arasındaki bağıl öneme, ruhu özgürleştirici olan felsefeye ve insan yaşamının hedefine vurgu yapar. Yine aynı yazar, Seneca'nın Stoa ilkelerinden asla şaşmadığını, sadece sisteminin kimi noktalarında Plâtoncu öğelerin belirlediğini söyler⁵². G. Stahl'ın yorumunda da benzer bir yaklaşım görüyoruz; ona göre de 'doğa âlemiyle bütünleşme'de göze çarpan felsefî ilkeler ve dinî ilgi, Seneca için tam teşekküllü bilimsel incelemeden daha önemlidir. *Naturales Quaestiones* de Seneca'nın diğer eserlerinden çok daha fazla, Tanrı bilgisinden ahlâkî gelişim elde etmeyi amaçlar. Seneca Tanrı'ya 'evreni yöneten prensip' olarak 'kader'le, 'kutsal öngörü'yle ve 'akıl'la kimliklendirerek Stoa felsefesinin temeline uygun davranmış olur. Ancak Seneca'nın buradaki söylemleri üzerinde duran biri, 'Tanrı ve madde ikiliği'ndeki ve 'ruhun bedenden ayrılıp yükseklerle erişmesi'ndeki Plâtoncu eğilimleri de görebilir⁵³.

Plâton felsefesinin *Naturales Quaestiones* I. P.'nin üzerindeki etkisi üzerine farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu konu üzerinde kısaca durmakta fayda var. Örneğin J. Pfeiffer, Seneca'nın göğü/kutsallığı inceleme anlayışını Cicero'nun ve Ovidius'unla karşılaştırır ve Seneca'nın, 'dünyanın kutsal düzenliliği'ni göstermek ve 'erdemli yaşam'ı desteklemek için göklerde dururken, tam bir Stoacı olduğu sonucuna varır; nitekim Seneca, *De Otio* 4.2'de Tanrı'nın insan izleyicilere ihtiyaç duyduğunu da dile getirmiştir⁵⁴. Burada Plâton'un ikili yak-

⁴⁸ G. Faggin, p.23, 1967.

⁴⁹ G. Scarpat, p.26-27, 1983.

⁵⁰ J. F. O. Muñoz, p.301, 1983.

⁵¹ Ayrıca bkz. F. Buzzi, p.365 vd., 2000.

⁵² M. Natali, p.427 vd., 1994.

⁵³ G. Stahl, p.425 vd., 1964.

⁵⁴ J. Pfeiffer, p.51-61, 2001. Bkz. Seneca, *De Otio* 4.2: "Huic maiori rei publicae et in otio deservire possumus, immo uero nescio an in otio melius, ut quaeramus quid sit uirtus, una pluresne sint, natura an ars bonos uiros faciat; unum sit hoc quod maria terrasque et mari ac terris inserta completitur, an multa eiusmodi corpora deus sparserit; continua sit omnis et plena materia ex qua cuncta gignuntur, an diducta et solidis inane permixtum; quae sit dei sedes, opus suum spectet an tractet,

laşımı kabul edilmemiş olur; sadece Plâtoncu düşüncelerin Seneca'nın Stoa anlayışına yedirildiği düşünülür. Donini'nin, Seneca'nın geç dönem eserlerindeki Plâton-cu bağı ilişkin yaklaşımları genelde kabul görmemiş ve akademisyenler arasında tartışmaya neden olmuştur. Sözgelimi G. Mazzoli'ye göre, *Naturales Quaestiones* I. P., Stoa panteizmiyle alâkalı olmalıdır⁵⁵. A. Setaioli, Donini'nin, Seneca'nın dünya görüşünün Plâtoncu unsurlara karıştığına, fakat tutarlılığını yitirmediğine ilişkin söylemine⁵⁶; F. R. Chaumartin ise yine Donini'nin, Seneca'nın kimi noktalarda Stoacılığını bıraktığıyla ilgili ifadesine karşı çıkar⁵⁷. B. Inwood, Donini'nin 'nesnelerin varlığının sadece akılla kavranabileceği düşüncesi Stoa monizmiyle tutarlıdır' söylemini reddeder⁵⁸. B. M. Gauly'nin yaklaşımıyla, Donini'nin yaklaşımı arasında küçük farklılıklar bulunur⁵⁹; J. Wildberger ise Donini'nin yaklaşımına katılmaz⁶⁰. Görüldüğü gibi, Seneca'nın buradaki Stoacı yaklaşımlarına Plâtoncu etkinin olup olmadığı, varsa da ne kadar olduğu tartışmalıdır.

Sonuç olarak, Seneca'nın burada kast ettiği yükselme, dinsel taşkınlıktan ya da tanrılaşmadan ziyade insanın hem doğayı inceleyip ondaki tanrısallığın farkına varması, hem de zihnen kendisini, bu tanrısallığın bir parçası sayıp alçaklığın göstergesi olan dünyevî ihtiraslardan, arzulardan kurtarmasıdır. Bu da Stoa felsefesinin içerdığı genel mesaja uygun bir söylemdir. Nitekim Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.4-5'te 'insanın insanlığının da üstüne çıkışı'nı şu şekilde açıklamıştır:

“Tutkularımızla dövüştükçe, olağanüstü bir iş yapmış olmaz mıyız? Sanki üstün gelmişiz, canavarları yenmişiz gibi... Niçin kendimizden şüphe duyuyoruz? Zira en kötü durumda olandan farkımız mı var? Kişinin (aynı) hastanede (diğerlerinden) daha sağlıklı olmasıyla nasıl tatmin olabildiğini anlayamıyorum. Güçlü olmak ile sağlıklı olmak arasında büyük bir fark vardır. Zihni sıkıntılardan kaçtın diyelim; ikiye bölünmüş suratından, başka birine hizmet eden dalkavuşun konuşmasından, içten pazarlığının yüreğinden, her şeyi çalan ancak kendini utandıran kederlinin ruhundan da kaçtın. Diyelim ki, artık ne alçakça yitiren ve yitirdiklerini daha alçakça telafi eden şatafatın ne de seni değersiz şeylerle herhangi bir değere götüremeyecek olan hırsın avısın. (Böyle bir durumda) Bir şey başarmış olmadın ki. Sadece birçok tehlikeden kaçmış oldun, kendinden değil! Oysa peşinde koştuğumuz erdem (virtus), harikulâdedir; bu da, kötülükten kaçınmak güzel olduğu için değil de zihni, dinlendirdiği, kutsalların bilgisine hazırladığı, Tanrı'yla bütünleştirerek değerli kıldığı için böyledir.”⁶¹

O hâlde anlaşılıyor ki, ister tümüyle Stoacı ister Plâtoncu etkiyle şekillenmiş Stoacı düstura uygun olsun, bir şekilde, Seneca'nın burada göstermeye çalıştığı ideal insan tipinin, zihnen Tanrı'yla bütünleşerek yüceldiği düşünülebilir. Zira

utrumne extrinsecus illi circumfusus sit an toti inditus; immortalis sit mundus an inter caduca et ad tempus nata numerandus. Haec qui contemplatur, quid deo praestat? ne tanta eius opera sine teste sint.”

⁵⁵ G. Mazzoli, p.203 vd., 1967.

⁵⁶ A. Setaioli, p.505-510, 1988.

⁵⁷ F. R. Chaumartin, p.177 vd., 1996.

⁵⁸ B. Inwood, p.194, 2005; p.151, 2002.

⁵⁹ B. M. Gauly, p.15-16 vd., 2004.

⁶⁰ J. Wildberger, p.4-5, 2006.

⁶¹ Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.4-5.

insan bunu yapmadığı müddetçe, eksik ve tamamlanmamış kalır⁶². Bu da Seneca'nın *Naturales Quaestiones* I. P.1-3'te vurguladığı gibi, insanın yaşamını boş yere geçirmek için değil de kutsalları incelemek için doğduğu düşüncesine uygundur. Yine eserin VII. kitabının XXVI. bölümünde geçtiğince Seneca'nın, 'doğa fenomenlerine ilişkin bilginin gelişimi'ni değerli görmesinin nedeni de bizzat bu kutsalları inceleme imkânını arttırıyor oluşudur⁶³.

Buradaki tasarıma göre, 'doğa' ve buna bağlı olarak 'Tanrı bilgisi'ne erişen insan ancak kutsalın yüceliğine vararak yeryüzündeki değerli gibi görünen fakat hiçbir değeri olmayan maddî zenginliği küçümseyebilir. Nitekim Seneca'ya göre insanın kaderindeki iyiye doygunluk, ancak insan, kötülüğü ayakları altına alıp çiğnedikten sonra, doğanın doruğunu arzulayıp içindeki oyuklara vardığında tam anlamıyla gerçekleşir (petit altum, et in interiore naturae sinum venit)⁶⁴. O hâlde Seneca'nın insan için belirlediği 'asıl/tamamlayıcı iyi', fizikle doğanın doruklarına varıp ondaki kutsallığı özümsemesidir. Bu, yıldızların arasında dolaşan insanın, zenginlik göstergesi olan döşemeleri, altınla dolu toprakları, yeryüzünün ürettiği ve değerli kıldığı fakat gelecek kuşakların doymak bilmezliği için sakladığı altını küçümsemesi anlamına gelir⁶⁵. Seneca şöyle der:

"Biri, ancak tüm evreni incelerse görkemli revakları, fildişinden parlak tavanları, süslü korulukları ve varlıklı konaklara taşınan ısıtıcı su kaynaklarını küçümseyebilir; ancak yukarıdan bakarsa, çoğu kısmı denizlerden oluşan ve aşırı sıcakla ya da soğukla israfa dönüşmüş karalardan oluşan bu kısıtlı dünyanın farkına varabilir. Böyle biri kendine sorar: Birçok kavmin kılıçla, ateşle bölüştüğü yer burası mı? Ölümlülerin belirlendiği sınırlar ne kadar da gülünç! (O quam ridiculi sunt mortalium termini!)"⁶⁶

Seneca, burada ölümlülerin yani insanların belirlediği sınırlar ile evrendeki tanrı eliyle oluşmuş sınırları karşılaştırır. Ona göre insanların belirlediği sınırların hiçbir anlamı yoktur: Örnek olarak, bu sınırlara göre Dacialı, Aşağı Danube'yi geçmemeli; Strymon, Thracialıları tecrit etmemeli; Euphrates, Parthların sınırı olmalı; Danube, Sarmatıalılar ile Romalı arasında sınır oluşturmali; Rhenus, Germania'ya kadar uzanmalı; Pyrenaeus sıradağları Gallia ile Hispania kentleri arasında olmalı; Mısır ile Ethiopia arasında kumlardan bir set uzanmalı! Karıncalara akıl bahşedilse, onlar da tek bir yeri birçok bölgeye bölmez mi?⁶⁷ Seneca'nın ideal insan tipi, kendisine akıl bahşedilmiş karıncadan çok daha fazlasını hak eder. O

⁶² Krş. B. Inwood, p.148, 2002.

⁶³ A. Cattin'in yorumunda geçtiğince, Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.'de göklere ilişkin felsefi çalışmayı, insanı Tanrı bilgisine götüren ve yeryüzündeki, insan işlerine hak ettikleri değeri vermeye yönelten ruhî ve ahlâkî gelişim için şart görür. Seneca'nın bu felsefi tutumu, astronomideki gözlemin önemini göz ardı etmesine neden olmuştur, denilebilir (A. Cattin, p.237 vd., 1960). Krş. Seneca, *Naturales Quaestiones* VII. Cp.I.1-5; II.3.Bkz. J. B. Bury, p.25, 2006.

⁶⁴ Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.5.

⁶⁵ Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.5. W. Bates Seneca'nın buradaki yukarı doğru yönelip, yukarıdan aşağıyı küçümseme anlayışının derinlik içermediğini düşünüyor gibidir. Nitekim filozofun buradaki yaklaşımını, Hristiyanlıktaki göksel krallık için yeryüzünü küçümseme geleneğiyle karşılaştırma gereğini duymuştur (W. Bates, p.94, 1832). Krş. J. Evelyn, p.250, 1850.

⁶⁶ Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.6.

⁶⁷ Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.7. Bkz. F. Citti - C. Neri, p.29; 55; 76, 2001.

hâlde karıncalar gibi kümelenmiş ordular ve onların askerî kaygıları, asla “yücelmesi gereken” insanın ilgi duyacağı şeyler olmamalı⁶⁸. Seneca bunu şöyle açıklar:

“Yüce olana eriştiğinde, ne kadar daha dalgalı sancaklarla ilerleyen orduları ve her taraftan kümelenmiş, öndeki keşifçi süvari alayını büyük bir iş yapıyormuş gibi göreceksin ve hoşça diyeceksin ki: Kapkara bir yığın, ovalardan geçiyor- Aslında darlık içinde çırpınan karıncaların geçişi bu. Küçük beden ölçüleri dışında, onlarla aramızda ne fark var? Uğruna deniz seferi düzenlediğiniz, savaştığınız ve krallıklarınızı idare ettiğiniz yer, okyanus boyunca da uzansa, küçücük bir noktadır⁶⁹ aslında.”⁷⁰

A. Galimberti’nin derlemesinde de görülebileceği gibi⁷¹, Seneca’nın buradaki savaş karşıtı yaklaşımını Nero’nun, Augustus’a kadar uzanan sınırları genişletme ve koruma amaçlı dış siyasetiyle ilişkilendirmek de mümkündür. Seneca’nın geç dönem eserlerinde savaş karşıtlığı daha derinleşmiş ve daha karanlık bir tonla ifade edilir olmuştur; Seneca tüm savaşların, özellikle de saldırı amaçlı olanların gereksizliğinden yakınmıştır⁷². Bu yakınmayı anlamlandıran ve *Naturales Quaestiones* I. P.8’deki karınca sürüsü-ordu kıyasıyla, yeryüzü nimetlerini değersiz kılan bir üst değere ihtiyaç vardır. Seneca’nın yaklaşımındaki bu üst değer, insanın insanlığından da yükselerek zihnen varacağı göksel kutsallıktır.

Buna göre göksel kutsallığın haşmetiyle karşılaştırıldığında yeryüzündeki krallıklar da büyüklüğünü yitirir. Nitekim Seneca’ya göre ancak zihnin ulaşabildiği, o göksel mekân alabildiğine genişler; tabi ki zihnin bedenle bir ilişkisi kalmamalı, lekelerinden tümüyle arınmalı ve hafif silahlı ya da arzularında ölçülü biri gibi ileri atılmalı. Zihin bu yüksekliğe erişince, besinini almış, serpilmiş; yeryüzünün zincirlerinden kurtulmuşçasına, onu o eden kaynağa geri dönmüş olur (velut vinculis liberatus, in originem redit)⁷³. Ayrıca kendisini yabancı bir yerde değil de, tam olması gerektiği yerde hisseder. Yıldızların doğuşunu, batışını ve birbiriyle uyumlu nesnelerin farklı rotalarını güvenle seyreder. İlk her yıldızın, yeryüzü üzerinde ışığını gösterirken, doruğuna vardığında ışığını geri çektiğini gözlemler. Meraklı bir izleyici tek tek her bir şeyi analiz eder ve araştırır. Evrendeki her şeyin, kendisiyle ilgili olduğunu bilir⁷⁴. Daha sonra ise önceki yaşamının sağladığı dar sınırları kü-

⁶⁸ Bkz. A. Traina, p.232 vd., 1975.

⁶⁹ S. Zincone, Seneca ile Ambrosius’un *Explanatio Psalmorum* XII ve *Expositio Psalmi* CXVIII eserleri arasındaki paralellikleri araştırmıştır. Ambrosius’un adı geçen ilk eserinde (1.49) birçok kişinin, gökler âlemi nezdinde yeryüzüne “bir nokta” (punctum) dediğinden bahsedilmektedir; Seneca da buradaki ifadesiyle, bu birçok kişiden biri olabilir. Bkz. *Naturales Quaestiones* I. P.8; 11; IVb.XI.4; Ad Marciam 21.2. Fakat S. Zincone, Ambrosius’un *Naturales Quaestiones*’i okuyup okumadığından bahsetmez (S. Zincone, p.147vd., 2000).

⁷⁰ Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.8.

⁷¹ A. Galimberti, p.195 vd., 2001.

⁷² Bkz. Seneca, *Naturales Quaestiones* V. Cp.XVIII.6-12; *Epistulae Morales* 90.30-32.

⁷³ Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.9. J. Doignon’a göre Seneca’nın buradaki, ruhun bedensel zincirlerinden kurtulup kaynağa döndüğüne ilişkin ifadesi Tertullianus’un *Contra Academicos* 2.9.22’deki ifadesiyle (quasi in regionem suae originis redeas...) ilişkilendirilebilir (J. Doignon, 144-145, 1985). Ayrıca bkz. Seneca, *Epistulae Morales* 79.12: “cum receperit (animus) locum quem occupavit sorte nascendi”.

⁷⁴ Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.10.

çümser. Hispania'nın en uzak sınırlarından Hindistan'a kadarki kısım, en fazla ne kadar geniş olabilir?⁷⁵ Eğer rüzgâr gemiyi sürüklerse, birkaç günlük mesafe bile kapanır. Buna karşılık göksel mekân, hiç bitmeden aynı hızda seyreden en hızlı yıldız için bile 30 yıllık rotaya izin verir⁷⁶. Ruh da burada uzun süredir aramış olduğu şeyi bulur: Tanrı'yı bilmeye başlar (incipit Deum nosse)⁷⁷.

Seneca, burada tasvir ettiği ideal insan tipinin, kendisini tanıyıp yüceleceği Tanrı'nın doğasına ilişkin de bilgi verir:

“Nedir Tanrı? (quid est Deus) Evrenin zihni (Mens universi). Nedir Tanrı? Gördüğün ve göremediğin her şey! (Quod vides totum, et quod non vides totum) O hâlde Tanrı'nın büyüklüğü düşüncenin sınırlarını aşarak, asla daha büyüğü düşünülemeyen şey olur⁷⁸. Buna göre Tanrı, bir başına her şey ise, yarattığı eserin içinde ve dışında (extra et intra) kalan her şeydir.”⁷⁹

⁷⁵ C. Dognini, buradaki ifadeleri (diğer eserlerindeki, Hindistan'la ilgili bölümlerle birlikte), Seneca'nın elimize ulaşmayan eseri *De Situ Indiae* için kanıt olarak kullanır. Yazara göre, eserin yazıldığı dönemde Seneca'nın buradaki ifadelerinden hareketle Hindistan'ın egzotik ve ulaşılması zor bir yer olarak görülmediği açıktır. Yazar, *De Situ Indiae*'in İ.S. 30-31 tarihlerinde, Seneca Mısır'dayken yazılmış olabileceğinden bahseder (C. Dognini, p.47-59, 2000). Bu veriyi ciddiye alırsak, Seneca'nın doğduğu İspanya ile Hindistan arasında niçin karşılaştırma yaptığını da anlayabiliriz. Bkz. L. Guasti, p.370, 2003; E. Stärk, p.361-371, 2001.

⁷⁶ Seneca'nın burada kast ettiği ‘hızlı hareket eden’ yıldız, Satürn’dür (per triginta annos velocissimo sideri viam praestat). Ancak Seneca, *Naturales Quaestiones* VII. Cp.XXIX.1’de aynı gezegenden “bütün gezegenler içinde en yavaş hareket eden” (stella Saturni, quae ex omnibus iter suum lentissime efficit) diye bahsetmiştir. R. C. Montanari, bir makalesinde buradaki tutarsızlığı açıklamaya çalışır, farklı görüşlere yer verir. Diğer bütün yazarlara göre Satürn genelde yavaş hareket eden gezegen olarak düşünülmüş; astrolojide uyusuklukla, yaşlılıkla, bunalımla ve soğuklukla ilişkilendirilmiştir. Bouche-Leclercq’e göre (*L’Astrologie grecque*, Paris 1899, 117, n.1) Seneca'nın *Naturales Quaestiones* I. P.11’deki ifadesinde Satürn’ün günlük hareketinin hızlılığına atıf vardır. Yazar, Eskiçağ gezegen sistemine göre bu değerlendirmeyi yapmaktadır; nitekim bu sisteme göre gezegenler göksel küreyle doğudan batıya doğru döndürülmektedir; fakat her bir gezegenin kendi hareketi batıdan doğuya doğrudur; yazar ayrıca bunun doğudan batıya doğru olan doğal hareketi gösteren Peripatetik teorisiyle de açıklanabileceğini bildirmektedir. Yazarın tercihi de ikinci teori-dendir; zira Seneca burada ikinci teoriye özgü 30 yıllık dönuştten bahsetmektedir (R. C. Montanari, p.310 vd., 2003).

⁷⁷ Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.11.

⁷⁸ Aziz Anselmus, *Proslogion*’unda Tanrı’ya ilişkin ontolojik temellendirme yaparken Seneca’nın buradaki ifadesine benzer bir ifade kullanır (magnitudo... qua nihil maius cogitari potest). Anselmus’un Seneca’nın buradaki ifadelerini okuyup okumadığı tartışılmıştır. K. D. Nothdurft’a göre Anselmus’un söylemi göz önünde tutulduğunda, kendisinin en önemli kaynağının Seneca olduğu anlaşılır. Yine aynı yazara göre Anselmus, Hristiyan olmayanları Tanrı’nın varlığına ikna edebilmek için bilinçli bir şekilde bir paganın, yani Seneca’nın söylemini örnek almıştır (K. D. Nothdurft, p.192-197, 1963). B. y Duran’a göre Seneca’nın buradaki, Tanrı hakkındaki koşullu önermesi Anselmus’un kategorik iddiasından oldukça farklıdır (A. B. y Duran, p.345vd., 1965). W. Trillitzsch’e göreysen Seneca’nın ifade tarzını Anselmus’a yönlendiren Lactantius’tur (W.Trillitzsch, 1.135-136,1971). M. Baldassarri ise buradaki ifadeyi Babylonia’lı Diogenes tarafından öne sürülen Stoacı ontolojik temellendirmeyle ilişkilendirir. Sonunda tanrıların varlığına ilişkin Epicurusçu temellendirmeyi ve Anselmus’un ontolojik temellendirmesini Diogenes’inkiyle karşılaştırır (M. Baldassarri, p.566-573, 1971). Araştırmacı G. M. Ross, Anselmus’un, *Naturales Quaestiones*’in bu bölümündeki ifadeden yararlanmış olabileceğinden şüphelidir; zira Anselmus pagan klasiklerine şüpheyle yaklaşmıştır ve Seneca’daki “maius” teriminin anlamı “daha geniş” (larger) iken, Anselmus’ta aynı terim “daha büyük, daha kusursuz” anlamındadır (G. M. Ross,

Seneca, daha sonra insanla Tanrı arasında bir karşılaştırma yapar:

“Bizdeki en iyi parça ruhtur (nostri melior pars animus est); onda ise ruhtan başka hiçbir şey yoktur (in illo nulla pars extra animum). Tümüyle akıldır o (totus ratio est): Kimi zaman yanlış düşünce insanların akıllarını öyle sarar ki, kendisinden daha güzeli, intizamlısı, tutarlısı bulunmayan bu kudretin geçici, tesadüfî (fortuitum et casu) olduğunu düşünüp, yıldırımlar, bulutlar, fırtınalarla birlikte yeryüzüne ve sınırlarına ilişkin diğer bütün güçlerin karmaşa içinde olduğunu sanırlar. Bu sadece avama özgü bir yanılgı değildir, bilge birini de sarıp sarmalar.”⁸⁰

Seneca’nın burada, avamdaki “Tanrı ve düzen” anlayışını değil de, atomcuların evrende kaotiklik ve tesadüflük gören düzen anlayışını eleştirdiği görülmektedir. Bunun ardından, idealize ettiği insan tipine “Tanrı ve düzen” üzerine yapması gereken inceleme için konu başlıkları belirliyor gibidir:

“Hem kendisiyle hem de başkalarıyla ilgili olan olayları öngörüp yönetebilen bir zihne sahip olduğunu düşünenler de vardır. İçinde bizim de bulunduğumuz bu evrenin gayesiz olduğunu, doğanın rastlantılarla ya da yaptığı şeyin bilincinde olmadan hareket ettiğini düşünüyorlar. Bütün bunları öğrenmeye ve nesnelere sınırlar atfetmeye ne değer biçiyorsunuz? Örneğin Tanrı ne kadar muktedir? İlkini kendi mi maddeyi yarattı yoksa zaten var olan bir maddeyi mi kullandı? Tasarım mı maddeden önce geldi, madde mi tasarımdan? Tanrı istediği her şeyi yaratabilir mi yoksa eserinde herhangi bir bozukluk olmasa da, işlenmesi zor bir maddeden yararlanan bir sanatçı gibi, birçok yaratımında işlediği madde onu yanıltabilir mi? Bütün bunları araştırmak, öğrenmek ve onlar üzerinde yoğunlaşmak, niçin ölümlülüğün sınırlarını aşmak ve daha iyi bir kader yazmak anlamına gelmesin?”⁸¹

Seneca’ya göre doğayı inceleyip ondaki yüceliğin farkına varan insan en azından başka bir şeyi değilse de dünyadaki her şeyin Tanrı ölçüsünde kısıtlı olduğunu bilmiş olur⁸². Burada Seneca’nın bütün bu doğa ve Tanrı bilgisini “başka bir şeyi değilse de” (si nihil aliud) şartıyla mütevazı kıldığı görülüyor; nitekim bu bilgiyle birlikte, Epicurusçu düşüncenin aksine Tanrı’nın dünyayla ilgilendiği sonucu çıkarılabilir⁸³. Nitekim insanın doğa bilgisiyle kendisine ulaşacağı (ve böylece yücelmiş sayılacağı) Tanrı, doğayla alâkalı olmasaydı, ne insanın doğayı araştırmasına ne de bu araştırmayla yüceleceğine duyduğu inanca gerek olurdu.

“Tanrı’nın evrenin bir parçası mı yoksa evrenin kendisi mi olduğu” probleminde ise, Stoa felsefesindeki genel temayül ve Seneca’nın “Quid est Deus” soru-

p.116 vd., 1974). Seneca’nın metniyle 9. yy. yazmalarında karşılaşan Ineichen-Eder Seneca’nın etkisinin mümkün olabileceğini düşünür (C. Ineichen-Eder, p.193-200, 1978). Ayrıca bkz. S. Gersh, p.272-273, 1988; A. Weische, p.193-200, 2000.

⁷⁹ Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.12.

⁸⁰ Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.13.

⁸¹ Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.14-15.

⁸² Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.15: “Si nihil aliud, hoc certe sciam, omnia angusta esse, mensurus Deum” P. Courcelle’e göre Gregorius’un *Dialogi* 2.35’teki ifadesiyle (videnti creatorem angusta est omnis creatura) Seneca’nın buradaki ifadesi (sciam omnia esse angusta mensurus deum) arasında bir paralellik vardır (P. Courcelle, p.106-109, 1967).

⁸³ Krş. Seneca, *De Beneficiis* 2.29.6.

sunu “Mens universi” cevabını verdiği⁸⁴ düşünüldüğünde, ikinci şıkkın geçerli olduğu sonucuna varılabilir; nitekim Stoa fiziğinde Tanrı, fiziksel evrenle özdeş olarak düşünülmüştür⁸⁵. Zaten insanın zihnen yükselmesine ilişkin yukarıda yapılmış açıklamalardan da anlaşılabileceği gibi, doğayla bütünleşme aslında Tanrı’yla bütünleşme anlamına gelir. J. A. Arieti’nin de bildirdiği gibi, Stoa felsefesinde insanın kutsallığı eninde sonunda yok olacak bedeninden değil, bizzat temas halinde olduğu Tanrı’yla kimliklenen (mens universi) evrensel akıldan kaynaklanır⁸⁶.

c. Önsöz III’ün Analizi

Seneca, *Naturales Quaestiones* III. P.’nin başında doğa üzerine fiziksel ve düşünsel incelemeyle geçirmedeği önceki yıllarının bir muhasebesini yapıp, artık yaşlı bir adam olarak böyle bir araştırma için çok çalışmak zorunda olduğunu vurgular⁸⁷. Ancak filozofun buradaki sözlerinde insanın, bu tarz büyük emek isteyen çalışmalar için belli bir olgunluğa ulaşması gerektiğine dönük ifadeler de yer alır⁸⁸. Bunun yanında kişinin, böyle bir inceleme yapmadan, boşa geçmiş zamanını telafi etmek için nasıl çalışacağından da bahsedilir. Seneca’ya göre gece gündüze eklenmeli; diğer görevler kısa kesilmeli; sahibi kimse ondan kalan mirasla uğraşmaktan vazgeçilmelidir. Zihin tümüyle kendisine bırakılmalı ve en azından kendi başına tefekküre dalarken, bizzat kaçışın o içtepisinde geriye (dünyaya) bakabilmelidir. Kişi bunu yapacak, kendine dönecek ve her gün, geçen zamanın hesabını tutacak. Nitekim kayıp zaman, yaşamın geri kalan kısmının faydalı kullanılmasıyla telafi edilir. Pişmanlıktan erdeme en güvenli geçiş de budur (Fidelissimus est ad honesta ex poenitentia transitus)⁸⁹.

Ancak boşa geçtiği düşünülen zamanın telafisi olur. Bunun için dile getirilen “yaşamın geri kalan kısmının faydalı kullanımı” ifadesiyle (diligenti usu praesentis vitae) kast edilen de bahsi geçen sürenin doğa araştırmasıyla geçirilmesi olduğuna göre, Seneca’nın burada doğa araştırmasını yeniden yücelttiğini düşünebiliriz. Bunun yanında Seneca tanrıların işlerini övmenin erdeminden de bahseder:

⁸⁴ Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.12.

⁸⁵ G. Faggin, p.23, 1967. Bkz. E. Bevan, p.40, 2004; M. L. Colish, p.23-24, 1985; R. M. Lawson, p.230, 2004; D. Obbink, p.179, 2004; Marcus Aurelius, *Ta eis eauton* 7.9; 4.40 vb.

⁸⁶ J. A. Arieti, p.269, 2005.

⁸⁷ Seneca, *Naturales Quaestiones* III. P.1.

⁸⁸ Seneca, *Naturales Quaestiones* III. P.3.

⁸⁹ Seneca, *Naturales Quaestiones* III. P.2. Seneca’ya göre, kişi böyle bir durumda tıpkı yolculukta olduğu gibi yapar; daha geç yola çıkanların, süratleriyle gecikmeyi hesap etmesi gibi böyle kişiler de acele etmeli; zaman sıkıntısı olmaksızın, çalışmanın tamamlanıp tamamlanmayacağını ya da ne kadar büyük olduğunu düşünmeden elinden geleni yapmalıdır. Zira böyle bir durumda zihin, aldığı sorumluluğun büyüklüğüne bakıp, plânın ne kadarının tamamlanmamış olduğunu düşününce onurla dolar (Seneca, *Naturales Quaestiones* III. P.4: “Faciamus quod in itinere fieri solet. Qui tardius exierunt, velocitate pensant moram. Festinamus, et opus nescio an superabile, magnum certe, sine aetatis excusatione tractemus. Crescit animus, quoties coepti magnitudinem attendit, et cogitat, quantum proposito, non quantum sibi supersit.”).

“Kimi yazarlar, vaktini; yabancı kralların yaptıklarını, milletlerin çektiğini ve çektiğini anlatmakla tüketiyor. Oysa gelecek kuşaklara başkalarının kötülüklerini aktarmaktan ziyade kendi kötülüklerimizi ortadan kaldırmak daha yerinde bir davranış değil midir? Tanrıların işlerini övmek (deorum opera celebrare); insanlığın büyük bir bölümünü ortadan kaldıran selle, yangınla eşdeğerdeki felâketlere neden olan Philip-pus’un, Alexander’in ve insanlığa verdikleri zararlarla tanınan diğer fatihlerin kötü işlerini övmekten daha iyi değil midir?”⁹⁰

Görüldüğü gibi Seneca burada doğa incelemesine ve ona bağlı olarak ahlâkî gelişime dönük eserlerle olan bitenin kaydı niteliğindeki tarih eserlerini karşılaştırmaktadır. Bu karşılaştırmaların amacı, başkalarının kötülüklerine ilişkin tarafsız aktarımın, kötü yanlarımızın tedavisinde işe yaramadığıdır; o hâlde Seneca burada ahlâkî gelişime ilişkin kaygı güdüyor olmalıdır. Stoa felsefesinde ziyadesiyle amaçlanan, ahlâk olduğu için⁹¹, Stoacı Seneca’nın buradaki ahlâk temelli yaklaşımı da şaşırtıcı değildir; dahası filozofun, P. Jaroszynski’nin yorumunda da geçtiğince, düşünsel bağlamda fizik bilgisiyle desteklenmemiş etiği anlamlı görmeyen Stoa felsefesinin⁹² bu yönüne uygun bir tutum içinde olduğunu da söyleyebiliriz.

Seneca’nın burada ziyadesiyle ahlâkî yarar peşinde olduğunu görüyoruz. Ona göre ne olup bittiğinden ziyade (quam quid factum sit), ne olması gerektiğini araştırmak (quid faciendum sit... quaerere) ve bunu, kalıcı hiçbir şey vermeyen aksine yanardöner hediyeler sunan talihe (Fortunae) fazla güvenmiş insanlara öğretmek daha yerinde bir davranıştır⁹³. Ancak buradaki ifadelerden hareketle, Seneca’nın, tarih yazımına tümüyle olumsuz yaklaştığını düşünmek yersizdir. Nitekim Seneca’nın tarih yazıcılığıyla ilgili ifadelerini inceleyen F. J. Kühnen’in *Seneca und die römische Geschichte* başlıklı çalışmasında vardığı sonuç da bu yöndedir⁹⁴. Burada asıl üzerinde durduğumuz konu, Seneca’nın doğadaki tanrısallığa ilişkin yapılmasını gerekli gördüğü incelemeyle birlikte, ne olup bittiğini anlatan tarih eserlerinden ziyade kişinin ahlâkî gelişimini amaçlayan eserlerin kaleme alınmasının öğütlendiğidir.

Seneca eserin bu bölümüne mutluluktan kendini kaybeden ile mutsuzluktan perişan olan iki zıt karakterin de durumunun, aslında görüldüğü gibi olmadığını vurgulayarak başlar. İlk mutlu olan, sonra da mutsuz olan kişiye seslenir: “Niçin böbürleniyorsun böyle? Seni zirveye taşıyan talihin, yine seni ne zaman aşağıya çekeceğini bilmiyorsun ki: O kendisine göre bir son belirleyecek, sana

⁹⁰ Seneca, *Naturales Quaestiones* III. P.5.

⁹¹ J. Ree, p.367, 2005; Ç. Dürüşken, s. 287, 1991; E. Craig, p.144, 1998; P. Jaroszynski, p.58, 2007.

⁹² P. Jaroszynski, p.58, 2007.

⁹³ Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.7.

⁹⁴ Bkz. F. J. Kühnen, *Seneca und die römische Geschichte*, 3. Bölüm, Diss. Köln 1962. V. Bogun ise analizinde Seneca’nın gerek buradaki ifadelerinin gerekse *Naturales Quaestiones* VII. Cp.XVI.1-2’de bulunan, bu yazarların var olan olayları abarttıkları yönündeki eleştirisinin muhatabının Yunan tarihçileri olduğunu söylemiştir. Bkz. V. Bogun, *Die ausserrömische Geschichte in den Werken Senecas*, 3. Bölüm, Diss. Köln 1968. L. Castagna’nın analizinde ise genel olarak Seneca’nın ilk eserlerinden son dönem eserlerine doğru tarih yazıcılığına getirilen eleştirilerin arttığından bahsedilir. Bkz. L. Castagna, “Storia e storiografia nel pensiero di Seneca”, p.89-117, (ed. A. Setaioli), *Seneca e la Cultura*, Atti del convegno, Perugia, 9 e 10 novembre 1989, Perugia 1991.

göre değil. Niçin perişan haldesin? Dibe çöktün (ad imum delatus es): işte şimdi, burası yükselmenin yeri! (nunc est resurgendi locus)”⁹⁵ Nitekim Seneca’ya göre kötü durumlar daha iyiye, iyi durumlar ise daha kötüye dönüşüyorsa (in melius adversa, in deterius optata flectuntur)⁹⁶, kişinin ne aşırı mutlu, ne de perişan olması gerekir.

Seneca’nın buradaki tavrı Stoa felsefesinin genel karakteristiğine ve talih kurgusuna uygundur. P. Hadot’nun da bildirdiği gibi, Stoa felsefesine göre insanlar ortaya çıkan sonucu beğensin ya da beğenmesin, her şey olması gerektiği gibi olur; zira evrensel akıl kusursuzdur⁹⁷. D. E. Marietta’nın değerlendirmesine göre Stoa felsefesinde neden ile gerçekleşen olay arasında kaçınılmaz bir bağ vardır⁹⁸; Ç. Dürüşken’e göre bu bağ, Stoa felsefesinde, olayların akışını tayin eden mutlak zorunluluk olarak kendini göstermekle birlikte bütün tanrı ve insan işlerinin üzerindedir; buna göre ne olacaksa olur, ne olmayacaksa olmaz. Tanrı da bu yasaya bağlıdır⁹⁹.

Seneca, *Naturales Quaestiones* II. Cp.XXXVI.1’de kader (fatum) kavramından “tüm nesnelerin ve olayların zorunluluğu”nu (necessitatem rerum omnium actionumque) anladığını söylediğine göre, eserin tamamında sergilenen Stoa felsefesi kapsamında iyi veya kötü gibi görünen her şey, aslında tanrısal bütünün parçası olması açısından doğal ve iyi olmanın yanında, mutlak zorunluluktan ötürü gerçekleşmiş, demektir. P. Hadot bunu dile getirirken Stoa felsefesinde her şeyin bedensel ve organik olarak birbirinin içine geçtiğine, her şeyin her şeyde olduğuna ve her şeyin kaçınılmaz bir aklî düzende gerçekleştiğine vurgu yapmıştır¹⁰⁰. O hâlde evrende aklî, kaçınılmaz, kutsal bir düzen varsa talihin bulunduğu iyi veya kötü gibi görünen hediyelere kanmamak, onların aldatıcı görüntülerinden ötürü aşırı mutlu ya da mutsuz olmamak gerekir. Nitekim Seneca, *Naturales Quaestiones* I. P.7’de talihin verdiklerinin değişken olduğuna (Fortunae, nihil stabile ab illa datum esse, eius omne fluere aura mobilius) vurgu yaparken, V. Cp.XVIII.11’de bir kavmin savaşa neden olan liderini, talihin lütuflarıyla böbürlenmiş olmakla (dominus, fortunae indulgentia tumens) iğneler. Filozof, *Naturales Quaestiones* III. P.7’de talihin yanardönerliğini şu sözlerle dile getirir:

“Talih dinlenmek nedir bilmez; eğlencesi hüznle mutluluğu, kahkahayla gözyaşını karıştırmaktır. O hâlde kimse durum iyiye aşırı sevinmesin, ya da kötüye yerinmesin: Her an durumlar değişebilir (alternae sunt vices rerum).”¹⁰¹

⁹⁵ Seneca, *Naturales Quaestiones* III. P.8.

⁹⁶ Seneca, *Naturales Quaestiones* III. P.8.

⁹⁷ P. Hadot, p.130, 2004.

⁹⁸ D. E. Marietta, p.156, 1998.

⁹⁹ Ç. Dürüşken, Sf.18, 2007; Cicero, De Fato 15.33; Diogenes Laertius 7.149; Seneca, *Epistulae Morales* 19.6.

¹⁰⁰ P. Hadot, p.129, 2004.

¹⁰¹ Seneca, *Naturales Quaestiones* III. P.7. Seneca, De Beneficiis 6.33.1-2’de de benzer bir konuyu işler; burada anlattığına talihli birine elde ettiklerinin geçici ve güvenilmez olduğunu, gücünün sonsuza dek sürmeyeceğini ve şansın getirdiği hediyelerin kısa sürede, geldiğinden daha hızlı bir şekilde tükeneyeceği öğretilmelidir. Ayrıca bkz. Seneca, *Naturales Quaestiones* III. P.14; *Epistulae Morales* 82.4.

İyi ya da kötü gibi görünen durumların her an değişebilecek olması, sadece tek tek insanlar için de geçerli değildir. Aynı değişimi krallıklar da yaşayabilir; nitekim filozofa göre eski krallıklar, en parlak dönemlerinde yıkılmıştır. Başka krallıkların eliyle yıkılmış krallıkların sayısı ise belirsizdir: O hâlde Tanrı kimini yüceltir, kimini çökertir; işini yumuşak bir şekilde de yapmaz; zirvedeyken vurur, geride herhangi bir kalıntı bırakmaz¹⁰². Ziyadesiyle küçük olduğumuz için, bütün bunların yüce işler olduğuna inanırız¹⁰³. Evrendeki birçok olayın yüceliğiyle kıyaslandığında biz insanlar küçük kalırız¹⁰⁴. Seneca, evrendeki birçok şeyin yüce bir planın eseri olduğundan, talihin yanardöner hediyeler sunduğundan¹⁰⁵ ve her an yön değiştirebileceğinden bahsettikten sonra, bu bölümde, insanî işlerde esasın ne olması gerektiği¹⁰⁶ üzerinde durur. Bunun için “Quid praecipuum in rebus humanis est?” (“İnsan işlerinde nedir esas olan?”) sorusunu ilkin şöyle cevaplar:

“İnsan işlerinde nedir esas olan? Denizleri donanmalarla doldurmak değildir; kızıl denizin kıyısına sancak yerleştirmek değildir; toprak tükenince bilinmeyenin peşine düşüp başkalarının zararına olacak şekilde Okyanus’ta dolanmak değildir: aksine, asıl büyük zafer, her şeyin kafamızda olduğunu görmek ve kusurlarımızı gidermektir. Niceleri kentleri ve halkları egemenliği altına alır, ama pek az insan kendine hâkim olur (Innumerabiles sunt, qui urbes, qui populos, habuere in potestate: paucissimi, qui se).”¹⁰⁷

Seneca’nın burada, *Naturales Quaestiones* I. P.8; III. P.5 ve V. Cp. XVIII.4’teki ifadelerine benzer şekilde, savaş karşıtlığını ön plana çıkardığını ve yeryüzü nimetleri için savaşmakla kişisel gelişimi tamamlamak arasında bir zıtlık oluşturduğunu görüyoruz. Bu zıtlığı değerlendirirken, M. C. Horowitz’in logos’un (akıl) Stoa düşüncesindeki yeriyle ilgili tespitlerine göz atmakta fayda var; nitekim yazara göre Tanrı’nın akıllı tüm evren boyunca herbir şeye düzen ve yön vererek süzülür. Doğadaki diğer iştirakçilerden farklı olan insan da kendisi boyunca kutsal logos’un süzüldüğü bir akla sahiptir. İnsan bu tanrısal lütfu elinin tersiyle iterek lanetli bir yaşama atılabilir ya da aksine Tanrı’nın evrensel aklını rehber edinip buna uygun olarak doğru tutumlarla salt doğruluktan oluşan bir yaşam kurabilir¹⁰⁸. Seneca’nın burada insan yaşamıyla ilgili olarak esas gördüğü de işte bu “doğruluktan oluşan yaşam” olmalıdır; böyle bir yaşamda insan kendisine hâkim olur; zira kutsal akıldan pay aldığını bilir.

Seneca’nın “Nedir esas olan?” sorusuna verdiği ikinci cevap şöyledir:

“Nedir esas olan? Ruhunu, talihin vaatlerinin ve tehditlerinin ötesine taşımandır! Ümitle beklediğin hiçbir şeyin değerli olmadığını düşünmendir (Nihil dignum putare quod speres)! Arzuladığın şeyin ne gibi bir değeri olabilir ki? Kutsallarla temasından

¹⁰² Krş. Seneca, *Troiades* 263; 273-275; 734-735.

¹⁰³ Seneca, *Naturales Quaestiones* III. P.9.

¹⁰⁴ Seneca, *Naturales Quaestiones* III. P.9.

¹⁰⁵ Krş. Seneca, *Troiades* 269.

¹⁰⁶ Seneca eserin bu bölümünde “Nedir esas olan?” diye çevirdiğimiz “Quid est praecipuum?” (*Naturales Quaestiones* III. P.10; 11; 12; 13; 14) sorusunu tekrarlar.

¹⁰⁷ Seneca, *Naturales Quaestiones* III. P.10.

¹⁰⁸ M. C. Horowitz, p.4, 1974.

(a divinatorum conversatione), insanlığına döndükçe (ad humana recideris) gözlerin tıpkı aydınlıktan karanlığa geçenlerin gözleri gibi kararacak.”¹⁰⁹

Seneca'nın bu cevabı, *Naturales Quaestiones* I. P.'deki tefekküre dalmış kişinin zihnî yükselişini anımsatır. Ayrıca yukarıda işlediğimiz, III. P.7-8'deki talih anlayışına uygun olarak onun vaatlerinin (promissa) ve tehditlerinin (minae) küçümsenmesi gerektiği söylenir. Bunun yanında B. Inwood'un yorumunda da geçtiğince, eserin bu kısmındaki tanrısal temastan insanlığına yani aşağıya dönen insan tasviri Plâton'un mağara alegorisini anımsatıyorsa da, Seneca'nın burada bilerek böyle bir gönderme yaptığını söylemek güçtür¹¹⁰. Seneca'nın aynı soruya verdiği üçüncü cevap şöyledir:

“Nedir esas olan? Talihsizlikleri memnuniyetle karşılayabilmendir (posse laeto animo adversae tolerare): Başına geleni, sanki gerçekleşmesini çok istemişsin gibi kabul etmendir. Zira her şeyin, Tanrı'nın istenciyle gerçekleştiğini bilseydin, zaten mecburen isteyecektin. Ağlaman, şikâyet etmen, ağıt yakman isyan anlamına gelir (Flere, queri, ingemere, desciscere est).”¹¹¹

B. Inwood'un değerlendirmesinde de geçtiğince burada ön plana çıkarılan husus, her şeyin Tanrı'nın istenciyle (ex decreto Dei) gerçekleştiğidir. O hâlde dünyevî olaylarla ilgili üzüntüye kapılmak, *Naturales Quaestiones* III. P.7-9'da da geçtiği gibi, gereksizdir¹¹². Nitekim her şey Tanrı'dandır¹¹³; dahası *Naturales Quaestiones* II. CpXXXVI.1'de de geçtiğince, nesnelerin ve olayların üzerinde hiçbir gücün bozamayacağı bir zorunluluk olduğuna göre kişinin birtakım talihsizliklere aşırı tepki vermesinin de bir anlamı yoktur. Nitekim “Nedir esas olan?” sorusunun dördüncü cevabı da bu minvaldedir:

“Nedir esas olan? Senin, felâketlere cesurca direnen, dik başlı ruhun (animus contra calamitates fortis), varsılığa karşı durmayacağı gibi, onu kendisinden de uzak tutar; ruhun, talihin beklemeyen, doğrudan eyleme geçtiğini bildiği için, ne tehlikeyi arzular, ne de ondan kaçınır: Yılmadan, korkusuzca ileri atılır; ne felâketlerin verdiği rahatsızlıktan, ne de varsıllığın ateşinden etkilenir.”¹¹⁴

Seneca buradaki söylemine paralel olarak *Epistulae Morales* 71.30'da bilge kişinin, talihi erdemle yeneceğinden bahseder. Ancak Seneca'nın düşünce dünyasında bu galip gelme, talihin insan üzerindeki etkisini ortadan kaldırma anlamına gelmez; aksine onun gücünü bilme ve ondan gelecek her şeyi Stoacı se-rinkanlığıyla karşılama anlamını taşır. Seneca buna uygun olarak *Phaedra* 979'da başka hiçbir şeyin talih kadar insan üzerinde doğrudan etkili olmadığını

¹⁰⁹ Seneca, *Naturales Quaestiones* III. P.10-11.

¹¹⁰ B. Inwood, p.166, 2005.

¹¹¹ Seneca, *Naturales Quaestiones* III. P.11-12.

¹¹² B. Inwood, p.167, 2005.

¹¹³ Krş. Diogenes Laertius 7.147; M. L. Colish, p.24, 1985; F. Thilly, s. 200-201, 2002; Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I.89; II.341; 346a; 1021.

¹¹⁴ Seneca, *Naturales Quaestiones* III. P.11-12.

vurgulamak için “Fortuna regit sparsitque manu” yani “Talihi yönetir ve eliyle dağıtır” der¹¹⁵. J. C. Frakes’e göre, Seneca’nın eserlerinde talihe dair Roma bakış açısının en iyi örneklerini bulmak mümkündür; hatta bu konuda belki de en Romalı karaktere sahip düşün adamı odur. Bu bakış açısına göre biri talihin, fizikî dünyanın yöneticisi olduğunu ve dışsal iyiliklerin tümüyle ondan geldiğini kabul ederse, iki seçenekle karşı karşıya kalır: Bu durumda ya onun kölesi olarak kaprislerine boyun eğer ya da tam tersine ahlâkî yaşamın peşinde koşarak devlet onurlarından, zenginliğin elde edilmesinden ya da kaybedilmesinden etkilenmeyen içsel erdemi amaçlar¹¹⁶. Nitekim Seneca, *Medea* 159’da talihin cesurlardan korkup, korkakları ezdiğini (Fortuna fortes metuit, ignavos premit); 176’da yine talihin insanın varını yoğunlu alabildiğini ancak cesaretine dokunamadığını (Fortuna opes auferre, non animum potest) söylediğine göre¹¹⁷, filozof, talihe karşı cesaretli olmayı öneriyor, diyebiliriz. O hâlde içsel erdem ve ahlâklî yaşam yanında, cesaret de amaçlanan değerler arasındadır. “Nedir esas olan?” sorusunun bir sonraki cevabı da burada amaçlanan değerleri açıklamaya yöneliktir:

“Nedir esas olan? Ruhuna kötü düşünceleri sokmaman (non admittere in animum mala consilia) ve temiz ellerini göğe açmandır (puras ad coelum manus tollere): Sana dönük olacak diye, başkasının vermesinin ya da kaybetmesinin gerekmediği iyi bir şeyi istememendir (nullum petere bonum): her zaman gerekeceği için, iyi bir zihni (bonam mentem) arzulamandır. Ölümlülerin büyük ölçüde arzuladığı diğer şeyler ise evine gelmiş bir kişinin içeri girerken kullandığı kapıdan çıkması gibi, gitsin.”¹¹⁸

Naturales Quaestiones I. P.4-15’ten hareketle insanın Tanrı/doğa bilgisiyle yücelmesi konusunu incelemiş, buna göre Seneca’nın bu tarz bilgiyle insanın insanlığından yükseleceğini ve ruhunu beden zincirlerinden kurtaracağını düşündüğünü söylemiştik. Burada da filozofun insanlara benzer şekilde kutsal özden beslenen zihinsel terbiyeyi önerdiğini görüyoruz. Amaçlanan bona mens yani “iyi bir zihin”dir¹¹⁹. Zira Seneca, *Epistulae Morales* 27.8’de iyi bir zihnin ne satın alınabileceğini ne de elde edilebileceğini, buna karşılık kötü bir zihnin (mala mens) her gün elde edilebilecek nitelikte olduğunu söyler¹²⁰. J. Wildberger’in *Seneca and the Stoic Theory of Cognition: Some Preliminary Remarks* başlıklı analizinde de geçtiği gibi, bona mens’e sahip olan bilge kişi artık vazgeçemeyeceği/bırakamayacağı bilgilere ve erdemlere sahip olmuş, demektir¹²¹. Yine Seneca’nın, *Naturales Quaestiones* III. P.2’deki, zihnin, tefekkür için kendi başına bırakılması gerektiğine dönük ifadeleri de buradaki yaklaşımıyla tutarlıdır.

¹¹⁵ Krş. Seneca, Agamemnon 100-101; Troiades 563; 697; 711; *Epistulae Morales* 74.1.

¹¹⁶ J. C. Frakes, p.16, 1988.

¹¹⁷ Krş. Seneca, *Medea* 219-221; 287; 520.

¹¹⁸ Seneca, *Naturales Quaestiones* III. P.13.

¹¹⁹ Bkz. A. Levi, p.157, 1964; M. Baumgarten, p.71, 1895; C. S. Smith, p.147, 1910; S. H. Braund, p.125, 1988.

¹²⁰ Seneca, *Epistulae Morales* 27.8: “bona mens nec commodatur nec emitur; et puto, si uenalis esset, non haberet emptorem: at mala cotidie emitur.” Bkz. Seneca, *Epistulae Morales* 16.1; 50.7. Krş. *Tibullus* 3.3.21; Lucretius, *De Rerum Natura* 2.48-52.

¹²¹ J. Wildberger, p.89, 2006. Bkz. Seneca, *Epistulae Morales* 1.1-2; 5; 4.1; 5.1; 13.1; 16.1; 19.1; 20.1; 35.1; 41.1; 76.5; 82.1.

“Nedir esas olan?” sorusuna verilen sonraki iki cevap ise yine kişinin doğa yasasını kabullenmesi üzerine olup bir nevi “kendi kendine telkin” anlamını taşır:

“Nedir esas olan? Ruhunu şansın üzerinde tutman (supra fortuita spiritus attollere), insanın yapısını hatırlamandır (hominis meminisse): mutlu da (felix) olsan, bunun uzun sürmeyeceğini ya da mutsuz da (infelix) olsan, istemezsen bunun böyle olmadığını bilebilirsin. Nedir esas olan? Her şeyden önce yaşamı dudaklarında halletmendir. Bu, seni Roma vatandaşlığının sağladığı hakla değil (non e iure Quiritium), doğa yasasıyla (e iure naturae) özgür (liberum) kılar. Kendisine köle olmaktan kurtulan kişi (qui servitutum effugit sui), gerçekten özgürdür (liber... est). Nitekim bu, kendisinden kurtulmanın zor olduğu, gece gündüz hiç durmadan, yorulmadan, aynı şekilde baskı uygulayan, daimî bir köleliktir. Senin kendine köleliğin (sibi servire), aşırı isteklerden vazgeçersen, ödül beklemekten vazgeçersen, doğanı ve yaşamını gözler önüne serersen ya da kendine şunları sorarsan, kolayca yenebileceğin en ağır köleliktir (gravissima servitus est): Neden çıldırıyorum? Neden burnumdan soluyorum? Neden ter döküyorum? Neden yüzüm yere dönük? Neden forumu ziyaret ediyorum? Bunlara ne uzun süre, ne de çok ihtiyaç var. – Bunu gösterebilmemiz için nesnelerin doğasını incelememiz gerekiyor: İlkin temelden başlayacağız, sonra fazlasıyla ihtiyacını duyduğu şeyi kendisine vererek ruhu bedenden kurtarmış olacağız.”¹²²

Buradaki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, Seneca’ya göre insan mutluydu (felix), bunun uzun sürmeyeceğini bilmeli; mutsuzsa (infelix), asıl durumun farklı olduğuna kendisini inandırmalıdır¹²³. Nitekim yukarıda da vurgulandığı gibi, kendine dönerek kutsalı düşünen, bilgiyle ve erdemle dolu olan “iyi zihin” talihsizlik gibi duran gündelik durumları önemsemez. Bu mesajın, eserin bu bölümünde özellikle tekrar edildiğini görüyoruz. Buna ek olarak insanın iki farklı özgürlüğünü simgeleyen iki yasa tipi yani dünyevî Roma yasasıyla (Quiritium liberum) Evren’i idare eden doğa yasası (e iure naturae) karşılaştırılıyor. Seneca’nın, eserin hem bu bölümünde hem de genelinde sık üzerinde durduğu gibi, doğa önündeki insanın zihinsel özgürlüğü, evreni idare eden kutsal iradeyi kabulüyle mümkündür. Bu da, Stoa düşüncesindeki evrensel akla tabî olma anlayışına uygundur. Burada ön plana çıkartılan tavır, kutsal akla, mantığa ve evrensel doğa yasasına boyun eğerek, onun her yere egemen olan gücünü kabullenmektir; Stoacı duyuşa uygun olarak, insanın ancak bu şekilde özgürleşebileceği düşünülmüştür. Ruhun beden zincirlerinden kurtulması, aslında insanın kutsal bütünü ve her yere egemen olan aklını kavraması anlamına gelir. Bu, J. J. Rousseau’nun Emile karakterinin, hakikî özgürlüğü doğa yasalarına itaatte bulmasına benzer¹²⁴.

Peki, Seneca’nın “Roma vatandaşlığının sağladığı hakla değil de, doğa yasasıyla özgür olma” ifadesini Stoa felsefesi açısından nasıl değerlendirebiliriz? İlkin “doğa yasası” tabirinin Antik dünyada içerdiği anlamı bilmemiz gerekiyor. B. Inwood’a göre “doğa yasası”, Antikçağ felsefesi üzerine yapılan çalışmalardaki en tartışmalı konulardan biridir; bunun nedeni sonraki dönemin Hristiyan

¹²² Seneca, *Naturales Quaestiones* III. P.14.

¹²³ Krş. Seneca, *Naturales Quaestiones* III. P.7; *De Beneficiis* 6.33.1-2; *Epistulae Morales* 82.4.

¹²⁴ K. F. Roche, p.45, 1974. Bkz. R. D. Hicks, p.77, 1910; P. L. Rose, p.75, 1980; T. E. Hill, p.92, 1956; R. Niebuhr, p.63, 1949; M. C. Horowitz, p.3, 1974.

teolojisi ve 17. yy. doğa bilimine ait kavramlarla çözülmesi zor biçimde karışabiliyor ve kimi kere bu terimle neyin kast edildiğinin tam olarak açım-lanamamış olmasıdır¹²⁵. “Doğa” ve “yasa” kelimelerini ilkin Plâton, Gorgias’taki Callicles konuşmasında yan yana getirmiştir¹²⁶. B. Inwood’a göre evvelce nere-deyse kaçınılmaz bir biçimde birbirine zıt noktalara yerleştirilen bu iki terimin birlikteliği büyük problemler ve kafa karışıklıkları doğurmuştur; bu çok anlamlı değerlendirmelerin birçoğuna da erken dönem Stoa düşüncesine dair fragman halindeki kalıntılarda rastlıyoruz¹²⁷.

J. W. Martens’in bildirdiği gibi, Stoa felsefesi üzerinde çalışan araştırmacılar, νομος φυσικος “doğa yasası”¹²⁸ kavramının erken dönem Stoa kaynaklarında çok az geçtiğini kaydetmiştir. Cicero’ya kadarki dönemde Stoa ve yakın disiplinlere ilişkin kaynaklarda bu tabire pek rastlanmıyor¹²⁹. Ancak açım-layacağımız gibi, “doğa yasası” tabiriyle yakından ilgili iki terimin ziyadesiyle ön plana çıktığı görü-lüyor: καθήκοντα (uygun tutumlar) ve κατορθώματα (doğru hareketler)). Bun-lar, Stoa düşüncesindeki etik yaşamı tasvir etmede kullanılan önemli kavramlardır. J. W. Martens’in de aktardığı üzere, Stoa felsefesinde sadece bilge olan kişinin tutumları kusursuzdur ve yenilenmeye ihtiyaç duymaz; sadece bilge olan kişi do-ğanın yasalarına doğru bir şekilde uyabilir¹³⁰. Stoacılar göre doğa yasasının göste-rilebilir bir ölçüsü yoktur; sadece bilgeleşmiş kişi hakikî aklı bilebilir; bu yüzden bilgelik doğru hareketleri (κατορθώματα) belirleyebilmek anlamına gelir¹³¹.

J. W. Martens’e göre Stoa düşüncesinde doğa yasası, insan yasasına üstün gelir; zira doğa yasası tümüyle aklıdır ve berraktır; o, doğayı, yazılmış başka hiçbir yasanın yapamayacağı şekilde düzenler¹³². Bu, Seneca’nın *Naturales Quaestiones* III. P.14’teki, kişinin Stoacı anlayışa uygun hareket ettiğinde, Roma vatandaşlığının sağladığı hakla değil, doğa yasasıyla özgür olacağı, düşüncesini de açım-lar. Seneca’nın buradaki söylemine örnek teşkil edecek şekilde, ondan önce Cicero’nun da benzer bir “doğa yasası” – “Roma yasası” karşılaştırması yaptığını görüyoruz. *De Officiis* 3.69’da devlet yasasının evrensel yasa haline gelmesinin kaçınılmaz olmadığını, ancak evrensel yasanın devlet yasası olması gerektiğini vurgulayan Cicero’ya göre, toplum için belirlenen yasalar, tanrısal yasanın canlılığından ve dayanıklılığından yoksundur; yasaların hepsi sanki kaba-ca belirlenmiştir. J. W. Martens’in analizinde de geçtiğince, Cicero’nun bazı Ro-ma yasalarının, bazı özel durumlar için doğa yasalarından ilham alması gerektiği-ni düşünmesi şaşırtıcı değildir. Buna göre doğa yasaları, tümüyle uygulamaya

¹²⁵ B. Inwood, p.224, 2005.

¹²⁶ Plâton, Gorgias 483E3. Bkz. B. Inwood, p.224, 2005; M. Ostwald, p.43, 1977.

¹²⁷ B. Inwood, p.224, 2005.

¹²⁸ Bu tabirin Latincesi için sıklıkla lex naturae kullanılmıştır. Bkz. Cicero, *Tusculumae Disputatio-nes* 1.30; *De Republica* 1.27; *De Haruspicum Responsis* 14.32; Plinius, *Naturalis Historia* 2.121. “Lex naturae” tabirinin Cicero’nun eserlerinde kullanımına dair ikincil kaynaklar için bkz. J. B. Scott, p.142, 2002; H. Nettleship, p.509-510, 1889; S. H. Watson, p.121-122, 1997; H. McCoub-rey, p.32, 1987.

¹²⁹ J. W. Martens, p.151, 2003.

¹³⁰ J. W. Martens, p.151, 2003.

¹³¹ J. W. Martens, p.152, 2003.

¹³² J. W. Martens, p.152, 2003.

konmasa da, uygulanması gereken prensipler olarak belirlenebilir¹³³. Yine Cicero, *De Legibus* 2.11'de tanrısal aklın en üstün yasa olması gibi, insandaki aklın da kusursuz olduğu vakit, kusursuz bir yasa sunacağını düşünür. J. W. Martens'in de bildirdiği gibi, Cicero doğa yasası ile devlet yasası arasındaki ilişki üzerinde dururken, meslekî kimliğini ve felsefî yönelimini ön plana almış olabilir. Cicero en nihayetinde bir avukat ve politikacı olarak doğa yasasının nasıl devlet yasasıyla ve yasa tüzüğüyle ilişkilendirilebileceği üzerinde durmuş olabilir¹³⁴. Buna bağlı olarak H. McCoubrey'in analizinde de geçtiğince, Cicero, insanların *lex naturae* yani doğa yasası sayesinde kent toplumunda iyi ve doğal bir yaşam sürebileceğine inanmıştır¹³⁵. O hâlde Cicero'da doğa yasası, topluma dönük oluşturulacak yasalar için model teşkil eder, diyebiliriz¹³⁶.

Hem *Naturales Quaestiones*'in tümü, hem de özel olarak burada "Quid est praecipuum?" sorusuna verdiği cevaplar düşünüldüğünde, Seneca'da "doğa yasası" tabirinin bizzat insanın kendisine dönük telkiniyle ve ahlâkî gelişimiyle alâkalı olduğunu söylemek, yerinde olur. Bunun yanında Seneca'nın diğer eserlerindeki "yasa" anlayışı da, insanın zihnî yükselişi ve ahlâkî gelişimi için gerekli gördüğü ölçülülük ve dikkatten nasibini almıştır. Örneğin *De Ira* 1.16.5-6'da yasayı, gerektiği yerde kontrolünü kaybetmeyen ve kızgın bir adam gibi davranmayan, ölçülü ve duygusuz bir güç olarak takdim etmiştir¹³⁷. Yine *De Ira* 2.28.2'de bütün yasalar önünde masum kalabildiğini veya kalabileceğini söyleyecek birini bulmanın güçlüğünden söz edip, uygun tutumun rehberliğinin, toplum yasasının sağladığından daha geniş sınırlara uzandığını aktarmıştır. Buna göre dindarlık, terbiye, cömertlik, adalet ve onur gibi kavramlar, mevcut devlet yasalarının çok üstündedir¹³⁸. Seneca, benzer bir tutumu *Epistulae Morales* 94.39'da "quid autem? Philosophia non vitae lex est?" diye sorarken de göstermiş olur; nitekim B. Inwood'un yorumunda da geçtiğince, Seneca'nın felsefeyi burada yaşamın bir tür yasası olarak görmeşi, akla felsefenin geleneksel tasvirini getirir: "Yaşama sanatı" (*technē tou biou*)¹³⁹. Sanatkârın becerisi gibi, yasa düzenli, yol gösterici ve kişiliksizdir. Eğer felsefe bir yaşama sanatıysa, bu, düzenli ve tutarlı bir şekilde ne yapmamız gerektiğine dair bizi yönlendirdiği için, böyledir¹⁴⁰. Filozof, *De Beneficiis* 7.2.2'de felsefî yönlendirmeyi açıklar: İnsan ayıp olan dışında hiçbir şeyin kötü, onurlu olan dışında hiçbir şeyin de iyi olmadığını

¹³³ J. W. Martens, p.153, 2003.

¹³⁴ J. W. Martens, p.153, 2003.

¹³⁵ H. McCoubrey, p.32, 1987.

¹³⁶ M. Head - S. Mann, p.202, 2009. Bunun yanında Cicero'nun, "doğa yasası" konusuna eğilen *De Legibus*'unun ne kadar Stoacı bir eser olduğu da tartışmalıdır; B. Inwood'un yorumunda da geçtiğince (B. Inwood, p.225, 2005), Cicero'nun *De Republica* ve *De Legibus*'ta Acalonlu Antiochus'un sentezleme eğiliminin etkisiyle Academiacı bir tavır sergilediği düşünülebilir; bu iki eserde de kaçınılmaz olarak Stoa etkisi olabilir ancak özellikle de *De Legibus*'ta, Stoa idealleri bir okula, filozoflara değil de bilge kişilere atfedildiğinden, eserdeki Stoa etkisinin ne derece olduğu da tartışmalıdır.

¹³⁷ Seneca, *De Ira* 1.16.5-6.

¹³⁸ Bkz. B. Inwood, p.227, 2005.

¹³⁹ B. Inwood, p.227, 2005.

¹⁴⁰ B. Inwood, p.227, 2005.

bilsin. Buna göre yaşamdaki amaçlarını belirlesin; bu kurala uygun olarak tüm sorumluluklarını yüklensin ve yerine getirsin; kendisini ölümlülerin en sefili olarak görsün. B. Inwood'un analizinde de geçtiğince¹⁴¹, felsefenin yönlendirmesindeki bu yaşama tarzı, bütün olarak katlanma anlamını taşır. Seneca buna decretum yani "öğreti" der¹⁴². Bu ahlâk yasaları, şeylerin temel değerini oluşturur; buna uygun olarak yaşamın tüm yasalarını¹⁴³ ve yaşamın doğruluğunu¹⁴⁴ düzenler. B. Inwood'a göre bu türden bir yasa, kişisel gelişime rehber olması açısından dikkat çeker¹⁴⁵. Seneca, *Epistulae Morales* 108.6'da (ut aliquam legem vitae accipiant qua mores suos exigant) bunu vurgular. Ona göre (*Epistulae Morales* 45.9) doğayı sanki öğretmenimizmiş gibi görmemiz gerekir; zira onun yasaları, yaşamımızı biçimlendirmeye yarar. B. Inwood'un yorumuna göre bunlar, Stoa etiğinin temel ilkelerini oluşturur; disiplindeki büyük istikrar anlayışına uygun olan bu ilkeler açıklanmaya ihtiyaç duyar. Bu yasalar doğaldır; zira doğadan kaynaklanırlar¹⁴⁶. Seneca, kişinin yaşamını düzenleyen ahlâk yasalarının doğadan aldığı ilhamı *Epistulae Morales* 90.34'te açıklar. Filozofa göre, bilge kişi, ilkin gözlerini kullanan diğer canlılar gibi gözlemlediği doğayla ilgili hakikati ortaya koyar. İnsanlara tanrıları sadece bilmelerini değil onları izlemelerinin, doğadaki her şeyin onların buyruklarıyla oluştuğunu anlamalarının gerektiğini öğreterek bir yaşam yasası sunar. Bilge olan kişi, insanların yanlış düşüncelere kapılmasını değil, her şeye hak ettiği değeri vermesini ister.

Seneca, *Naturales Quaestiones*'in çeşitli yerlerinde fizikî doğa yasasından bahseder. Burada dile getirilen yasayı, evrendeki tanrısal düzenin, kurallılığın fizikî tezahürü olarak görmek gerekir. Örneğin ona göre, III. Cp.XV.4'te farklı sınıflar doğa yasasına uygun olarak (secundum legem naturae) yaratılır¹⁴⁷; III. Cp.XVI.2'de, yeryüzünün altında bizim pek bilmediğimiz ancak düzenin tutarlı bir parçası olan doğa kuralları (iura naturae) işler¹⁴⁸; III. Cp.XXIX.3'te, düzenli biyolojik olayların yasaya (legem) uygunluğundan söz edilir¹⁴⁹; VI. Cp.I.10'da, depremlerin nerede olacağı yasaya göre (lege) belirlenir¹⁵⁰; VII. Cp.XII.3'te, yıldızlar için bir sürat yasası (lex celeritatis) vardır¹⁵¹; VII. Cp.XXV.1'de, kuyruklu yıldızlar, yerleşik yasalara (legibus certis) uymadıkları için ilgi çeker¹⁵². Burada verilen her örnek, doğadaki düzenliliğin yasayla sağlandığını gösterir; o hâlde insanı Roma yasasıyla değil de, doğa yasasıyla (e iure naturae)¹⁵³ özgür

¹⁴¹ B. Inwood, p.228, 2005.

¹⁴² Seneca, *Epistulae Morales* 95.43-44.

¹⁴³ Seneca, *Epistulae Morales* 95.57.

¹⁴⁴ Seneca, *Epistulae Morales* 119.15.

¹⁴⁵ B. Inwood, p.229, 2005.

¹⁴⁶ B. Inwood, p.229, 2005.

¹⁴⁷ Seneca, *Naturales Quaestiones* III. Cp.XV.4: "Haec est causa aquarum secundum legem naturae..."

¹⁴⁸ Seneca, *Naturales Quaestiones* III. Cp.XVI.2: "Sunt et sub terra minus nota nobis iura naturae, sed non minus certa."

¹⁴⁹ Seneca, *Naturales Quaestiones* III. Cp.XXIX.3: "Et legem barbae et canorum..."

¹⁵⁰ Seneca, *Naturales Quaestiones* VI. Cp.I.10: "Omnes sub eadem iacent lege."

¹⁵¹ Seneca, *Naturales Quaestiones* VII. Cp.XII.3: "...ut illas lex celeritatis suae semper agat."

¹⁵² Seneca, *Naturales Quaestiones* Cp.XXV.1: "...nondum teneri legibus certis:"

¹⁵³ Seneca, *Naturales Quaestiones* III. P.14.

kılacak olan öğütler de, insanın ahlâklı yaşamındaki düzenliliği sağlayacak yasalar olarak değerlendirilebilir.

Burada ön plana çıkartılan son amaç, Seneca'nın en ağır kölelik olarak gördüğü, kişinin bizzat kendisine köleliğinin (sibi servire, gravissima servitus est) önüne geçmektir. Kişinin arzularını dizginlemesi, çabalarına ödül beklememesi, doğasını ve yaşamını tanıması, kendisine yaptığı kölelikten kurtulmasına yetmez; ayrıca durumunu sorgulaması gerekir. Kişi, neden çıldırdığını, sinirlendiğini, ter döktüğünü, yüzünü yere çevirdiğini, foruma gitmeye gerek duyduğunu sorgulamalıdır. Seneca, buradan hareketle, nesnelerin doğasının incelenmesi gerektiğini söyler; böylece ruhu, fazlasıyla ihtiyacını duyduğu şekilde (quo magno summoque opus est) bedenden kurtarmak mümkün olacaktır. Bu da, *Naturales Quaestiones* I. P; VII. Cp.XXX.6 vb. yerlerde de geçtiği gibi, insanın kutsalı bilerek insanlığının da üzerine çıkması anlamına gelmekle birlikte; I. P.9'daki ruhun sanki zincirlerinden kurtulup kaynağına geri dönmesi (ac velut vinculis liberatus, in originem redit) ve I. P.11'deki ruhun gökte uzun süredir aramış olduğu şeyi bulması yani Tanrı'yı bilmeye başlaması (Illic demum discit, quod diu quaesivit: illic incipit Deum nosse) durumlarına ilişkin, aynı minvaldeki başka bir aktarımdır.

KAYNAKLAR

- A. A. Ortega, "Dimensión Religiosa en el Pensamiento de Séneca", p.29-54, *Actas del Congreso internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte. Ponencias y Conferencias para las Sesiones Plenarias*, Vol. 1, Córdoba 1965.
- A. B. y Duran, "Naturaleza y Dios en las Cuestiones naturales de Séneca", p.345-375, *Augustinus* 10, 1965.
- A. Cattin, "Sénèque et l'astronomie", p. 237-243, (ed. L. Herrmann) *Hommages, Collection Latomus* 44, Berchem, Brussels 1960.
- A. Dihle, *Greek and Latin Literature of the Roman Empire: From Augustus to Justinian*, (tr. M. Malzahn), Routledge, 1994.
- A. Galimberti, "Seneca e la guerra", p.195-207, (ed. M. Sordi), *Il pensiero sulla guerra nel mondo antico, Contributi dell' Istituto di storia antica* 27, Milan 2001.
- A. Levi, *French Moralists: The Theory of the Passions, 1585 to 1649*, Clarendon Press, 1964.
- A. R. Bachiller, "El problema de Dios en la filosofía de Séneca", p.295-315, *RFil* (Madrid) 24, 1965.
- A. Setaioli, "Seneca e l'oltretomba", p.321-367, *Paideia* 52, 1997.
- , *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche, Testi e manuali per l'insegnamento universitario del latino* 26, Bologna 1988.
- A. Traina, "L'aiuola che ci fa tanto feroci." p.232-250, *Per la storia di un topos, in Forma futuri. Studi in onore di Michele Pellegrino*, Padua 1975.
- A. Weische, "Eigentümlich Lateinisches und Ciceronisches bei Augustinus als Basis für Anselms Gottesbeweis", p.193-200, *MH* 57, 2000.
- A. Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung*, AHAW 1960.2, Heidelberg 1960.
- B. Inwood, *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford University Press, 2005.
- B. M. Gauly, *Senecas Naturales Quaestiones, Naturphilosophie für die römische Kaiserzeit, Zetemata* 122, Munich 2004.

- C. Ineichen-eder, "Theologisches und philosophisches Lehrmaterial aus dem Alkuin-Kreise", p.192-201, *Dt. Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 34, 1978.
- C. S. Smith, *Metaphor and Comparison in the Epistulae ad Lucilium of L. Annaeus Seneca*, J.H. Furst Company, 1910.
- Ç. Dürüşken, "Stoa Mantiği", *Felsefe Arkivi*, S.28, İstanbul 1991, s. 287-308.
- D. E. Marietta, *Introduction to Ancient Philosophy*, M. E. Sharpe, Inc., 1998.
- D. Obbink, "The Stoic Sage in the Cosmic City", p.178-195, (ed. K. Ierodiakonou), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, 2004.
- E. Bevan, *Stoics and Sceptics*, Kessinger Publishing, 2004.
- E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York, 1998.
- E. J. Kenney (ed.), *The Cambridge History of Classical Literature*, II. Latin Literature, Cambridge University Press, 1982.
- E. Stärk, "Seneca und Kolumbus. Zu Sen. nat. 1, pr.13", p.361-371, *WS* 114, 2001.
- F. Buzzi, "La filosofia di Seneca nel pensiero cristiano di Giusto Lipsio", p.365-391, (ed. A. P. Martina), *Atti del convegno internazionale: Seneca e i cristiani: Università Cattolica del S. Cuore*, Biblioteca Ambrosiana: Milano, 12-13-14 ottobre 1999, special number of *Aevum antiquum* 13, 2000, Milan 2000.
- F. Citti - C. Neri, *Seneca nel Novecento: sondaggi sulla fortuna di un "classico"*, Centro Studi La permanenza del Classico, Ricerche 97, Rome 2001.
- F. R. Chaumartin, "La nature dans les Questions Naturelles de Sénèque", p.177-190, (ed. C. Lévy), *Le concept de nature à Rome. La physique, Actes du séminaire de philosophie romaine de l'Université de Paris XII – Val de Marne (1992-1993)*, Études de littérature ancienne 6, Paris 1996.
- F. Thilly, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, Çev. İ. Şener, İzdüşüm Yayınevi, 3. Basım 2002.
- F. W. Bussell, *Marcus Aurelius and the Later Stoics*, Read Books 2007.
- G. Faggin, "Il misticismo astrale di Seneca", p.23-37, *A&R* 12, 1967.
- G. M. Ross, "Seneca's Philosophical Influence", p.116-165, (ed. C. D. N. Costa) *Seneca, Greek and Latin Studies, Classical Literature and its Influence*, London, Boston 1974.
- G. Mazzoli, "Genesi e valore del motivo escatologico in Seneca. Contributo alla questione posidoniana", p.203-262, *RIL* 101, 1967.
- G. Pfligersdorffer, "Seneca-Perspektiven", p.229-242, *GB* 16, 1989.
- G. Scarpit, *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano, Antichità classica e cristiana* 14, 2nd revised edition, Brescia 1983.
- G. Stahl, "Die 'Naturales Quaestiones' Senecas. Ein Beitrag zum Spiritualisierungsprozess der römischen Stoa", p.425-454, *Hermes* 92, 1964.
- H. McCoubrey, *The Development of Naturalist Legal Theory*, Croom Helm Pub., London 1987.
- H. Nettleship, *Contributions to Latin Lexicography*, Oxford Clarendon Press, 1889.
- J. A. Arietti, *Philosophy in the Ancient World: An Introduction*, Rowman & Littlefield Press, 2005.
- J. B. Bury, *The Idea of Progress*, BiblioBazaar, 2006.
- J. C. Frakes, *The Fate of Fortune in the Early Middle Ages: The Boethian Tradition*, E. J. Brill, Leiden 1988.
- J. Doignon, "Clichés cicéroniens et sénéquiens dans le Contra Academicos de saint Augustin: les égarements de la vie, le gouffre des passions, l'âme rendu à elle-même", p.139-146, (ed. M. Renard, P. Laurens), *Hommages à Henry Bardon, Collection Latomus* 187, Brussels 1985.
- J. Evelyn, *The History of Religion: A Rational Account of the True Religion*, Vol. I., Henry Colburn Publisher, London 1850.
- J. F. O. Munoz, "La metafísica y el problema de Dios en la filosofía de Séneca", p.301-317, *AMal* 6, 1983.
- J. G. De La Torre, "La divinidad en el pensamiento de Séneca", p.77-89, *Crisis, Revista española de filosofía*, 12, 1965.

- J. G. F. Powell, 'Dialogues and Treatises': A Companion to Latin Literature (ed. S. Harrison), Blackwell Publishing, 2005.
- J. M. Rist, *Human Value: A Study in Ancient Philosophical Ethics*, BRILL, 1982.
- J. Pfeiffer, *Contemplatio caeli. Untersuchungen zum Motiv der Himmelsbetrachtung in lateinischen Texten der Antike und des Mittelalters*, Spolia Berolinensia 21, Hildesheim 2001.
- J. Redpath, *Echoes of Harper's Ferry*, Thayer and Eldridge Pub., Boston 1860.
- J. Ree (ed.), *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy*, 3. Edition, Routledge, Taylor & Francis Group, 2005.
- J. W. Martens, *One God, One Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law*, Brill Academic Publishers, Boston 2003.
- J. Wildberger, "Seneca and the Stoic Theory of Cognition: Some Preliminary Remarks", p.75-102, (ed. K. Volk - G. D. Williams), *Seeing Seneca Whole: Perspective on Philosophy, Poetry and Politics*, Columbia Studies in the Classical Tradition, Vol. XXVIII, Brill Pub., Leiden - Boston 2006.
- K. F. Roche, *Rousseau: Stoic & Romantic*, Methuen & Co. Ltd., 1974.
- K.D. Nothdurft, *Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 7*, Leiden 1963.
- L. Bolingbroke, *The Works of Lord Bolingbroke with a Life*, Vol.III, Carey and Hart. Pub., Philadelphia 1841.
- L. Guasti, "Le rotte oceaniche per l'India in età imperiale: tempi e percorsi", p.370-383, *Klio* 85, 2003.
- L. M. Gomez, "Lo que pide Séneca a la filosofía", *Crisis, Revista española de filosofía*, 12, 1965.
- M. Baldassarri, "Lo Stoicismo Antico e l'argomento Ontologico", p.391-418; p.547-574, *RFN* 63, 1971.
- M. Baumgarten, *Lucius Annaeus Seneca Und Das Christenthum in Der Tief Gesunkenen Antiken*, Wilh. Werther's Verlag, Rostock 1895.
- M. C. Horowitz, "The Stoic Synthesis of the Idea of Natural Law in Man: Four Themes", p.3-16, *Journal of the History of Ideas*, vol.35, N:1 (Jan-Mar. 1974).
- M. Ceccarelli – P. De Paolis, "A Brief Account On Roman Machines and Cultural Frames", *International Symposium On History of Machines and Mechanisms*, ed. Hong-SenYon – Marco Ceccarelli, Springer Press, 2009.
- M. Head – S. Mann, *Law in Perspective: Ethics, Society and Critical Thinking*, Second Edition, University of New South Wales Press, 2009.
- M. L. Colish, *The Stoic Tradition From Antiquity to the Early Middle Ages, I. Stoicism in Classical Latin Literature*, E. J. Brill Press, Leiden 1985.
- M. Lapidge, "The Stoic Inheritance", *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, (ed. P. Dronke), Cambridge University Press, 1992.
- M. Natali, "Tra Stoicismo e Platonismo: Concezione Della Filosofia e Del Fine Ultimo Dell'uomo in Seneca", p.427-447, *RFN* 86, 1994.
- M. Ostwald, "Plato On Law and Nature", p.41-63, (ed. H. North) *Interpretations of Plato: A Swarthmore Symposium*, E. J. Brill, Leiden 1977.
- M. Von Albrecht, *Wort und Wandlung. Senecas Lebenskunst, Mnemosyne Suppl. 252*, Leiden, Boston 2004.
- P. Hadot, *What is Ancient Philosophy?*, (tr. M. Chase), Harvard University Press, 2004.
- P. Jaroszynski, *Science in Culture*, (tr. H. McDonald), Rodopi Press, 2007.
- P. L. Donini, "L'ecllettismo impossibile. Seneca e il platonismo medio", p.149-300, (ed. P. L. Donini - G. F. Gianotti), *Modelli filosofici e letterari. Lucrezio, Orazio, Seneca*, Bologna 1979.
- P. L. Rose, *Bodin and the Great God of Nature: The Moral and Religious Universe of a Judaiser*, Droz Pub., 1980.
- P. P. Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la tradition litteraire, Etudes Augustinennes*, Paris 1967.

- R. C. Montanari, "Saturno, 'uelocissimum sidus' in *Seneca*, Nat. 1, praef.13", p.310-316, *Mene* 3, 2003.
- R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe: Wherein All the Reason And Philosophy of Atheism is Confuted, And Its Impossibility Demonstrated*, vol.III, (tr.) J. Harrison, Thomas Tegg pub., London 1845.
- R. D. Hicks, *Stoic And Epicurean*, C. Scribner's Sons Pub., 1910.
- R. M. Lawson, *Science in the Ancient World An Encyclopedia*, ABC-CLIO Press, 2004.
- R. Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*, Charles Scribner's Sons Pub., New York, 1949.
- S. Gersh, "Anselm of Canterbury", p.255-278, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* (ed. P. Dronke), Cambridge University Press 1988.
- S. H. Braund, *Beyond Anger: A Study of Juvenal's Third Book of Satires*, Cambridge University Press, 1988.
- S. H. Watson, *Tradition(s): Refiguring Community and Virtue in Classical German Thought*, Indiana University Press, Bloomington - Indianapolis, 1997.
- S. Zincone, "Echi senecani nel Commento ai Salmi di Ambrogio", p.147-157, (ed. A. P. Martina), *Atti del convegno internazionale: Seneca e i cristiani*: Università Cattolica del S. Cuore, Biblioteca Ambrosiana: Milano, 12-13-14 Ottobre 1999, special number of *Aevum antiquum* 13, 2000, Milan 2000.
- T. E. Hill, *Ethics in Theory and Practice*, Crowell Pub., 1956.
- T. Montull, "Providencia y destino en Séneca", *Estudios sobre Séneca* (ed. P. Esquenet), Octava semana española de filosofía, Ponencias y comunicaciones, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Luis Vives de filosofía, Madrid 1966.
- V. Gabrieli, *Seneca in Inghilterra*, in: *Atti e Memorie dell'Accademia dell'Arcadia* 10, 1995-1997, p.3-16.
- W. Bates, *The Harmony of the Divine Attributes in the Contrivance and Accomplishment Of Man's Redemption*, Crocker & Brewster Pub., 1832.
- W. Trillitzsch, *Seneca im literarischen Urteil der Antike, Darstellung und Sammlung der Zeugnisse*, 2 vols, Amsterdam 1971.

OLGULARIN DİLİYLE KONUŞMAK: *TRACTATUS* ÜZERİNE BİR DENEME

İlyas Altuner*

SPEAKING WITH LANGUAGE OF FACTS: AN ESSAY CONVERNING *TRACTATUS*

ABSTRACT

Wittgenstein, in his book *Tractatus Logico-Philosophicus* that is essay concerning philosophical logic, analyzes philosophical problems as logical, in one sense he tries to determine limits of the world, in another sense he defines limits of language. He says that things whereof can speak have to be limited by facts, that since facts determine the world and a conception of transcendental world does not correspond to any fact, metaphysical things cannot be spoken of. According to him, speaking of anything is identical to limning of that thing.

Keywords: Language, the world, logic, fact, the picture theory of meaning.

ÖZET

Wittgenstein, felsefî mantık denemesi olan *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı eserinde felsefî sorunları mantıksal açıdan çözümlemekte ve bir yandan dilin sınırlarını çizerken diğer yandan da dünyanın sınırlarını belirlemeye çalışmaktadır. O, üzerinde konuşulabilen şeylerin olguyla sınırlı kalması gerektiğini, olgular dünyayı belirlediği ve aşkın bir dünya tasarımı herhangi bir olguya karşılık gelmediği için metafizik şeyler üzerine konuşulamayacağını söylemektedir. Ona göre bir şey hakkında konuşmak, o şeyin resmini yapmakla aynı anlama gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dil, dünya, mantık, olgu, anlamın resim kuramı.

* İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi.

1. Dil-Dünya İlişkisi

Wittgenstein'in *Tractatus*'ta ele aldığı temel sorun, dilin mantıksal yapısının ne olduğudur. Bu kitapta o, dilin sınırlarını belirlemeye çalışırken, aynı zamanda felsefenin sınırlarını da belirlemeye çalışır. Olgu ile değeri birbirinden ayıran yapının ne olduğu, aklın ve bilginin sınırlarının nereye kadar ulaşabileceği sorununun ciddi anlamda ele alan ve onu çözüme kavuşturmaya çalışan ilk filozof, Kant olmuştur. Kant'a göre değer dünyasının akılla düşünülmesi sanıdan başka bir şey değildir. Aklın kendisi, fenomenlere karşılık gelen kategorilerin dışında bir "kendinde varlık" fikrini düşünmesiyle yanılsamaya düşer.¹ Anglo-Sakson felsefenin temel uğraşlarından olan olgu-değer ikileminin bir çözümünü vermeye çalışan Wittgenstein, bilinebilecek şeylerin olguyla sınırlı kalacağı kanısına ulaşmıştır. Olgular neyin olduğu gibi olduğunu ve neyin de olduğu gibi olmadığını belirleyen etkidir. Mantıksal uzam içindeki olgular da dünyayı oluştururlar.²

Görüldüğü üzere dünyayı oluşturan yahut dolduran olgular, değer alanını dünyanın dışına sürüklemeye zorlanırlar. Dilin sınırlarını belirleyen etkenin olgular olması ve dünyanın da bu olgulardan oluşması, değer alanının dünyada yerinin olmadığını zorunlu olarak söyler. Wittgenstein felsefesinin belirtmeye çalıştığı temel nokta işte budur. Dil ile dünya arasında kurulan bağıntı, dilin de dünya gibi olgusal olmasından değil, dilin dünyanın sınırları içinde yer almasından kaynaklanır. Olgusal olma ve dünyada yaşama arasındaki paralellik de buradan gelmektedir. Wittgenstein gibi söylersek, dilin sınırları dünyanın sınırlarıdır.³

Dil, dünyanın sınırlarını belirlerken aynı zamanda olguların sınırlarını da belirlemiş olmuyor mu? Aslına bakılırsa dilin dünyanın sınırlarını belirlediği de yoktur. Çünkü dil dünyanın içinde var olmakla dünya tarafından sınırları çizilmiş olmaktadır. Dünyanın sınırlarını çizen temel unursa, olgudan başkası değildir. Buradan dünya ile yaşamın aynı olduğu sonucu kolayca çıkar; Wittgenstein da dünya ile yaşamı aynı sayar.⁴

2. Hakikat ve Anlam Sorunu

Wittgenstein'in ilk dönem felsefesinin temel sorunlarının başında hakikat sorunu gelir. Hakikat olarak zannedilen şeylerin hakikati var mıdır ve bu nasıl bilinir? Bu da anlamlı-anlamsız değerlendirmesini felsefenin gündemine getiren sorun olmuştur ve geçmişte yapılan doğru-yanlış değerlendirmesi bir yana bırakılmıştır. Felsefede hakikatin mekanının cümle olduğunu söyleyen Gadamer'e koşturarak Wittgenstein da cümlenin hakikati oluşturan biricik unsur olduğunu belirtir. Çünkü dili oluşturan unsur, cümle yani önermedir. Gerçeklik dilde açığa çıkıyorsa, bu

¹ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993, B 307-8.

² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. Charles Kay Ogden, London & New York: Routledge, 2000, 1.12 vd.

³ Wittgenstein, *TLP*, 5.6.

⁴ Wittgenstein, *TLP*, 5.621.

ancak önermeler yoluyla olur: “Önermelerin toplamı dildir.”⁵

Erken dönem Wittgenstein felsefesindeki gerçeklik anlayışı, önermelerin anlamlı olup olmadığıyla ilgilidir. Bir önermenin doğru ya da yanlış olmasına bakılmaksızın, anlamlı ya da anlamsız oluşuna göre gerçekliğinin olup olmadığına karar verilir. Daha sonra ise anlamlı olan önermenin doğruluğu savunulabilir. Önerme, gerçekliğin bir resmi olmakla doğru ya da yanlış olabilir.⁶ Böylelikle felsefede söylenebilir olanın ortaya konulmasıyla, söylenemez olanın alanı da belirlenmiş olur. Başkaca söylersek, felsefenin ya da söylenebilir olanın alanı dilden başkası değildir. Tasarımları dilde açığa çıkan şeylere ilişkin söylemlerin konuşulması, onların olgusal gerçekliklerinin bulunduğunu gösterir. Dile gelmeyen, yani anlamsal içerik olarak boş olan sözde-önermelerin gerçekliklerinin bulunmadığını söylemek de bu anlamda doğrudur. Dile gelen ve içerik olarak olgusal olan şeylerin gerçeklikleri vardır; dilde söylem olarak bulunsun bile, olgu alanının dışında bulunan her türlü değer yargıları, kavramsal açıdan incelendiğinde boş yahut saçmadırlar. Bu tür önermelerin resimleri yapılamadığı ve tasarımı yapılamadıkları için, bu önermeler saçma ya da sahte-önerme (pseudo-proposition) sayılmıştır. Wittgenstein, *Tractatus*’un son cümlesinde bu durumu şu şekilde özetler: “Üzerine konuşamadığımız şeyler hakkında susmamız gerek.”⁷ Çünkü değer yargıları, üzerine konuşulabilecek şeyler değildir ve bu konular hakkında susmak gerekir.

3. Anlamlı Resim Kuramı

Wittgenstein felsefesinin ilk döneminin daha çok “anlamlı resim kuramı” adıyla özdeş olarak anıldığı bir gerçektir. Bunu, Wittgenstein’in “Olguların resimlerini yapmaya çabalarız”⁸ tümcesinden çıkarmak mümkündür. Bu resimlerin, diğer deyişle tasarımların nesnelere uygun düşmesiyle “doğru”, aykırı düşmesiyle de “yanlış” olduklarına karar verilir. Resim, nesne durumlarının olup olmasının olanaklarını ortaya koymak suretiyle gerçekliğin resmini çıkarır. Ancak Wittgenstein’a göre, resmin kendisinden doğru veya yanlış olduğu anlaşılmaz; zira a priori bir doğru resim yoktur.⁹ Resimlerin nesnelere uygunluğu, aynı zamanda dil ve düşünceye uygunluğunu da gösterir. Tasarımların kendisi dünyayı oluştururken, dilin de dünyayı biçimlendirdiği kanısını da unutmamak gerekir. Düşünce ve söylemin aynı şey olduğunu çok önceleri Platon dile getirmişti. O, düşünmeyi bir tür konuşma, yani içten ve sessiz konuşma olarak niteler.¹⁰ Cümle, dile getirilen bir resimdir ve böylelikle resim, cümlelerin anlamı sayılır. Cümle bir nesnenin betimi olmakla, resmi yapılacak şey olgu olmaktadır.¹¹

⁵ Wittgenstein, *TLP*, 4.001.

⁶ Wittgenstein, *TLP*, 4.06.

⁷ Wittgenstein, *TLP*, 7.

⁸ Wittgenstein, *TLP*, 2.1.

⁹ Wittgenstein, *TLP*, 2.201-03.

¹⁰ Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2000, 263e.

¹¹ Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995, s. 53.

Wittgenstein'ın felsefe alanında yaptığı devrim, bazılarına göre haddinden çok fazla önemsenmiş olabilir. Ancak dikkat edilirse, asırlar boyu felsefenin temelini oluşturan metafizik ve diğer felsefî görüşlerin temelinde bulunan “töz” fikrinin yerini “cümle” almıştır. Anlamın resim kuramına göre, bağıntı cümlesinde iki ismin birbiriyle olan ilişkisinin tespiti, gerçeklik ya da anlamlılık fikrini ortaya koyar. Örneğin “Tanrı-evren ilişkisi”ni ele alırsak, Tanrı’ya “a” ve evrene de “b” dediğimizde “aRb” ifadesine ulaşmış oluruz. Tanrı’nın belirgin olmaması, kendisini dilde yani dünyada açığa vurmaması, bu ilişkinin doğruluğunun kanıtlanamaz olduğunu gösterir. Böyle bir sonuç, “aRb” gibi bir ifadenin oluşamayacağı anlamına da gelir. Tanrı-evren ilişkisinin kanıtlanamaması, “f(a,b)” gibi bir fonksiyonu da olumsuz kılar. Kanıtlanabilen bir şeyin resmi de çizilir. Çünkü Wittgenstein’a göre kanıt, aynı zamanda resimdir.¹² Bundan kasıt, kanıtın bir sentetik olguyu göstermesidir. Kanıt, yalnızca bir şeyin öyle olduğunu göstermekle kalmaz, aynı zamanda nasıl öyle olduğunu da gösterir. Bu bağlamda dil, yaşam, dünya, önerme, resim ve düşüncenin hep birbirlerini imledikleri görülmüş olmaktadır.

4. Mantık Sorunsalı

Wittgenstein felsefesinde ele alınan önemli bir diğer konu da mantıktır. Mantık, şimdiye kadar söylediğimiz şeylerle birebir ilişki içinde olmakla kendisinden de üstü kapalı bir şekilde bahsettirmiş bulunmaktadır. Ancak biz mantığa ayrı bir yer açarak, çalışmamızın ilerisi için önemli olan boyutlarına kısaca değinmek istiyoruz.

Wittgenstein’da mantığın temeli olgusal önermelere dayanır. Olgu önermesi –buna “p” diyelim– başkalarını olgunun dışında bırakır: “~p”. Yani bir olgu önermesinin dile getirdiği şey, olgu olmayanın da dışlanması şart koşar. Pears’a göre “p” ve “~p” önermelerinin arasında “yarı-p” gibi bir önermenin bulunmayışı, üçüncü şıkkın imkansızlığında dile gelen bir zorunluluktur.¹³ Bu da bize Aristoteles mantığının uygulama alanının nasıl değiştiği hakkında bilgi vermektedir. Aristoteles, bir eylemin olmasının, diğer bir deyişle evetlemenin aynı zamanda değillemeyi de kapsayacağını bildirmekle kalmamakta, ayrıca bir eylemin olması ve olmaması dışında herhangi bir belirsizliğe de karşı çıkmaktadır.¹⁴ Halbuki Wittgenstein, olgularla doldurulmuş bir dünya resminin yanında değerlerin bulunamayacağını göstermek amacıyla bu ilkeye başvurmuş görünür. Burada şunu da belirtelim: bir “p” olgusunun “~p” ifadesini dışlaması, onun olgusallığının karakteristik yapısında vardır. Bu bağlamda, olgusal olanın reel varlığı, olgusal olmayan ideal düşünceleri dilin sınırlarına sokmamaya çalışır. Bir önermenin olguyu imlemesi, onun gerçek varlık alanını imlediğini gösterir. Böylece “~p” ifadesiyle söylenmeye çalışılan şeyler, reel varlık alanına giremeyecek ve dışarıda kala-

¹² Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, trans. G.E.M. Anscombe, London & New York: Blackwell & Macmillan Company, 1956, III,22.

¹³ David Pears, *Wittgenstein*, çev. Arda Denkel, İstanbul: Afa Yayıncılık, 1985, s. 71.

¹⁴ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi, 1996, s. 8 vd.

caktır. Wittgenstein, olumlu ve olumsuz önermelerin varlığından değil, olgusundan bahsetmektedir. Çünkü bir “~p” ifadesi, aynı zamanda bir “p” ifadesini de varsayar; olumsuz bir şey-durumu, olumlunun varlığını da gerektirir.¹⁵ Dikkat edilirse, olumsuzun varlığı olumluyu zorunlu kılarken, olumlunun varlığı olumsuzu ancak mümkün kılmaktadır. Zira “~p” ifadesinin gerçeklikte hiçbir şey tarafından karşılanmadığı bilinir.¹⁶

Wittgenstein’in savunduğu mantık anlayışı ontolojik temellidir; çünkü mantık, dünyanın bir yansımasıdır. Mantığın dünyayı doldurması, dünyanın sınırlarıyla dilin sınırlarının bir olması, mantığın da dünya ile eşdeğer olmasını gerektirir. Wittgenstein, mantığın sınırlarıyla dünyanın sınırlarını aynı sayar ve mantıkta dünyanın içinde neyin olduğunu söylemenin imkansız olduğunu belirtir.¹⁷ Buna rağmen O, *Tractatus*’un bir yerinde “Mantık aşkındır”¹⁸ der. Mantığın aşkın olmasıyla dünyayı doldurması arasında bir çelişki yoktur. Mantık dünyanın yansıması olduğuna göre, dünyaya aşkın olacaktır. Dünyayı doldurmaktan maksat ise, dünyada uygulanabilir olmasındandır.¹⁹ Dünyanın sınırlarının aynı zamanda mantığın da sınırları olması, onun uygulama alanının yalnızca dünya ile sınırlı olduğunu gösterir. Mantık dünyadan önce değildir, her ikisi birlikte vardır. Wittgenstein burada şu soruyu sorar: “Bir dünya olmadığı halde bir mantık olsaydı, öyleyse dünya varken bir mantık nasıl var olabilirdi?”²⁰

Wittgenstein’a göre mantığın önermeleri totolojilerdir ve bu yüzden bir şey söylemezler.²¹ Önerme bir resim olduğu sürece bir şey söyler; mantık önermeleri ise resim değildir. Nesne durumlarının resmi bir şey dile getirirken, mantık nesne durumu olmadığı için hiçbir şey dile getirmez. Bu anlamda mantık sadece gösterir.

“” ve “~(φ.χ). φχ”.

Bu ifadelerin hangisi totolojik ve hangisi çelişiktir? Wittgenstein’a göre, totoloji söyler görüldüğü şeyi gösterirken, çelişme de söyler görüldüğü şeyin karşıtını gösterir.²² Açıkta ki, birinci ifade totoloji olmakla, diğer önerme de zorunlu olarak çelişik olmaktadır. Değilleme imi (~), bulunduğu önermenin diğerine göre mantıksal olmadığını da imlemiş olmaktadır.

Gördüğümüz kadarıyla, mantığın bize gösterdiği şey, herhangi bir nesnenin mantıksal düzlemde olabilmesi ve dünyada yer bulabilmesi için, totoloji olması gerektiğidir. Biz biliyoruz ki, değer alanına ilişkin yargıların totolojik olması imkansızdır. “Tanrı vardır” ifadesinin totoloji oluşturmaması, var olmanın Tanrı’yla özdeş ve birlikte olmasını gerekli kılar. Oysa Tanrı idesi, var olmayı önceleyen varlığa ait bir idedir.

¹⁵ Wittgenstein, *Defterler 1914-1916*, çev. Ali Utku, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004, s. 36. Krş. TLP, 5.5151.

¹⁶ Wittgenstein, TLP, 4.0621.

¹⁷ Wittgenstein, TLP, 5.61.

¹⁸ Wittgenstein, TLP, 6.13.

¹⁹ Soykan, *Felsefe ve Dil*, s. 28.

²⁰ Wittgenstein, TLP, 5.5521.

²¹ Wittgenstein, TLP, 6.1 ve 6.11.

²² Wittgenstein, *Defterler*, s. 22.

KAYNAKLAR

- Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi, 1996.
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.
- Pears, David, *Wittgenstein*, çev. Arda Denkel, İstanbul: Afa Yayıncılık, 1985.
- Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2000.
- Soykan, Ömer Naci, *Felsefe ve Dil*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.
- Wittgenstein, Ludwig, *Defterler 1914-1916*, çev. Ali Utku, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004.
- , *Remarks on the Foundations of Mathematics*, trans. G.E.M. Anscombe, London & New York: Blackwell & Macmillan Company, 1956.
- , *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. Charles Kay Ogden, London & New York: Routledge, 2000.

“DEVLETİN EMRİNE TANRI EMRİ OLARAK İTAAT”: THOMAS HOBBS’TA SİVİL DİN

Ali Çaksu

THE STATE’S COMMAND AS DIVINE COMMAND: CIVIL RELIGION IN THOMAS HOBBS

ABSTRACT

Thomas Hobbes whose theory of social contract and understanding of the state contributed a lot to the theory and practice of the modern political thought dwelled also on the relationship between the state and the religion. He reduced the divine laws into the laws of nature, and made the latter and the civil laws parts of the same whole. As he based sovereignty, not on God, but on the contract, it is suggested that he kept away from a metaphysical or sacred state. However, in my opinion, his political system accomodates a sort of civil religion, since the state which is the sole source and supervisor of the law, ethics and religion has a monopoly on truth, reality and salvation and its authority in these matters are unquestionable.

Keywords: Hobbes, law, politics, the state, civil religion.

ÖZET

Toplumsal sözleşme teorisi ve bundan türeyen devlet anlayışıyla modern siyaset düşüncesine ve pratiğine büyük katkıda bulunan Thomas Hobbes devlet ve din arasındaki ilişkiler üzerinde de durmuştur. İlahi yasaları doğa yasalarına indirgemiş, ve doğa yasaları ile toplum yasalarını da aynı bütünün parçaları yapmıştır. Egemenliğin kökenini Tanrı’ya değil de sözleşmeye dayandırdığı için, kutsal veya metafizik devlet anlayışından uzak durduğu ileri sürülmüştür. Ancak bizim kanaatimize göre, siyasi sistemi bir sivil din anlayışını barındırmaktadır, zira hukuk, ahlâk ve dinin tek kaynağı ve denetleyicisi olan devlet hakikat, doğru ve kurtuluş üzerinde bir tekele sahiptir ve bu konulardaki hak ve yetkileri sorgulanamaz.

Anahtar kelimeler: Hobbes, hukuk, siyaset, devlet, sivil din.

“Sivil din” (*civil religion*) kavramı yaklaşık kırk yıldır gündemde olup siyasi iktidar ile kutsallık (veya din) arasındaki ilişkiler alanında önemli tartışmaları beraberinde getirmiştir. Aslında Platon, Hobbes, Rousseau ve Hegel gibi felsefecilerde¹ ve modern dönemde bazı yazarlarda,² başka ad veya kavramlarla da olsa, sivil din konusunda bazı görüşler ileri sürüldüyse de, Robert Bellah’ın 1967’de yazdığı makale³ modern tartışmaları tetiklemiştir. Başlangıçta çoğunlukla Amerikalı sosyologların dahil olduğu tartışma zamanla çok geniş bir literatür oluşturmuştur. Kimi araştırmacılar çeşitli empirik çalışmalar yürütüp bir sivil dinin varlığını teyit ederken,⁴ kimi de bunu sorgulamıştır.⁵ Ancak bu tartışmaya dahil olan ilim adamlarının büyük çoğunluğu görünür, iyi kurumsallaşmış ve oldukça ayrıntılı bir sivil dinin varlığını kabul etmiştir. Bugüne kadar bu kavram başka alanlarda da geniş kabul görmüş ve Japonya,⁶ İsrail,⁷ Malezya,⁸ İtalya ve Meksika⁹ gibi değişik ülkelere uygulanmıştır.

Aslında sivil din kavramı Rousseau’dan gelir. Bu yazar *Toplumsal Sözleşme* adlı eserinin 8. bölümünün, 4. kitabında sivil dinin basit dogmalarını anahatlarıyla verir. Rousseau’nun niyeti Platon’un sıkı devlet kontrolü ve kesin dogmaya dayanan sivil dinine karşı çıkmaktır. Rousseau sosyal düzeni destekleyecek bir sivil inancı tercih etmiştir.

Çok kısa bir biçimde dile getirirsek, bugünkü anlamıyla sivil din, birçok siyasi sistemde, bazen mevcut yerleşik dinlerden de kısmen yararlanan, fakat onların üzerinde olup siyasi sisteme ve topluma yön veren seküler bir din olarak anlaşılabilir. Çok basite indirgenmiş şekliyle (ve dolayısıyla bir hata riskiyle birlikte), belki de bunu “devletin dini” olarak ifade edebiliriz. Günümüzde “sivil din” terimini kullanan yazarların, özellikle modern seküler sistemlerdeki sivil dinle ilgilendiklerini belirtelim. Biz de, bu makalede Thomas Hobbes’da sivil din anlayışına giriş niteliğinde bir inceleme ortaya koymayı düşünüyoruz.

Modern siyaset felsefesine büyük etki yapan Hobbes’un siyaset düşüncesinin toplumsal sözleşmeye önem verdiğini biliyoruz. Bu yüzden, her ne kadar iyi bi-

¹ Mesela bkz. Ronald Beiner, “Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion”, *The Review of Politics*, cilt 55, sayı 4 (Güz, 1993); ve Diane Fourny, “Rousseau's Civil Religion Reconsidered”, *The French Review*, cilt 60, sayı 4 (Mart, 1987).

² Örnek olarak, Emile Durkheim (1961) and W. Lloyd Warner (1962) toplumda sivil din kavramını ele almıştır.

³ Robert N. Bellah, “Civil Religion in America”, *Daedalus*, cilt 96, sayı 1, Religion in America (Kış, 1967).

⁴ Michael Angrosino, “Civil Religion Redux”, *Anthropological Quarterly*, cilt 75, sayı 2 (Bahar, 2002), 259.

⁵ Michael C. Thomas ve Charles C. Flippen, “American Civil Religion: An Empirical Study”, *Social Forces*, cilt 51, sayı 2 (Aralık, 1972), 224.

⁶ K. Peter Takayama, “Revitalization Movement of Modern Japanese Civil Religion”, *Sociological Analysis*, cilt 48, sayı 4 (Kış, 1988).

⁷ Myron J. Aronoff, “Civil Religion in Israel”, *RAIN*, sayı 44 (Haziran, 1981); Jo-Ann Harrison, “School Ceremonies for Yitzhak Rabin: Social Construction of Civil Religion in Israeli Schools”, *Israel Studies*, cilt 6, sayı 3.

⁸ Daniel Regan, “Islam, Intellectuals and Civil Religion in Malaysia”, *Sociological Analysis*, cilt. 37, sayı 2 (Yaz, 1976).

⁹ Robert N. Bellah and Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco: Harper and Row, 1980.

linse de, Hobbes’un toplumsal sözleşme teorisini yine de çok kısaca aktarmakta yarar var, zira Hobbes’un “yönetim ve itaat öğretisinden başka hiçbir şeyin peşinde” olmadığını belirttiği *Leviathan*’da¹⁰ hemen her şey bunun üzerine kurulmuştur. Hobbes toplumsal sözleşme teorisini¹¹ “doğa durumu”¹² adını verdiği bir hal tasavvur ederek başlatır. Doğa durumunda insanlar mutlak ve sınırsız özgürlüğe sahip olup onları kısıtlayan hiçbir ahlâk kuralı, din, ilke, yasa, hukuk sistemi, siyasi iktidar veya devlet yoktur. İnsan, doğası gereği, bencil bir varlıktır. Herkes kendi çıkarı için istediğini yapmakta, ve gerekirse yalan, hırsızlık, gasp, yağma ve cinayet gibi eylemlerden kaçınmamaktadır. Herkesin her şeye hakkının olduğu bu durumda, elbette ki herkes herkesle savaş halindedir. Böyle bir ortamda hiçbir can ve mal güvenliğinin olamayacağı ve karmaşa ve başıbozukluğun hüküm süreceği aşikardır. Öncelikle ve özellikle güçsüzler ve yoksullar bu durumdan daha çok zarar görürken, güçlüler ve zenginler ise ilk başta daha avantajlı durumda olup fırsatları ve imkanları kendi çıkarlarına kullanmaktadırlar. Ancak uzun vadede, doğa durumu herkesin aleyhine ve zararına işlemeye başlar. Artık güçlülere de rahat yoktur; malları hem aç ve sefil yoksullarca çalınmakta, hem de kendilerinden güçlülerce gasp edilmekte veya yağmalanmaktadır. Hatta artık en güçlüler de güvende değildir; zira yarın güçlerini kaybetmeyeceklerini ve savunmasız kalıp mal ve canlarını yitirmeyeceklerini kim garanti edebilir? Dahası, şu anda güç bakımından en tepede bulunmayan birkaç kişi kendi çıkarları için bir araya gelip en güçlü olanı kolayca altedip yoksul ve güçsüz düşüremez mi? Kısacası, doğa durumunda herkes zarar görmekte ve acı çekmekte, hatta hayatta kalıp kalamayacağını bilmemektedir. Bu sebeple, insanlar normal bir hayat için bu durumun böyle devam edemeyeceğini anlarlar ve uzlaşma ihtiyacı hissederler. Aralarında bir düzen sağlamak için bir araya gelerek, birbirlerine zarar vermeme taahhüdünde bulundukları bir sözleşme yapmaya karar verirler. Ancak tarafların yapılan sözleşmeye uymalarını sağlayacak ve uymayanları da cezalandıracak bir güce ihtiyaç vardır. İşte bundan dolayı, bu “toplumsal sözleşme” ile kendilerine tek bir kişiden veya bir heyetten oluşan bir egemen seçerler. Herkes herkese, “senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum” demişçesine bir ve aynı kişilikte birleşirler. İşte bu kişilik “devlet”tir.¹³

Hobbes toplumsal sözleşme teorisine dayanarak ve “doğal aklın ilkele-ri”nden türeterek egemenin atanması, doğası ve hakkı ve uyrukların görevini ortaya koyar. Zira ona göre, “anladığı kelimelerle doğru akıl yürüten bir kişi, asla

¹⁰ Bu çalışmada *Leviathan*’ın (bundan sonra “L”) şu İngilizce baskısı ve Türkçe çevirisinden yararlandım: Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Edwin Curley, Indianapolis: Hackett, 1994; Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995. Bu çalışmamı Hobbes’un siyaset teorisinin en son halini ifade eden eseri olarak görülen *Leviathan* ile sınırlı tuttum.

¹¹ Bu teori, *Leviathan*’ın 1. Kısım’ının son bölümlerinde ayrıntılı olarak tasvir edilir.

¹² “Doğa durumu” kavramının Hobbes’un yaşadığı dönemle ilişkisi hakkında bir çalışma için bkz. Phyllis Doyle, “The Contemporary Background of Hobbes’ ‘State of Nature’”, *Economica*, sayı 21 (Aralık, 1927).

¹³ Hobbes’un devlete karşılık olarak kullandığı “commonwealth” (Latince ise *civitas*) sözcüğü, kelime anlamıyla “ortak refah, kamu yararı” gibi kavramları çağrıştırmaktadır.

yanlış bir sonuca varmaz” ve “doğru biçimde akıl yürütmekten, genel, ebedi ve değişmez gerçek dışında bir şey çıkmaz”. Bu yüzden, duyular ve tecrübelerden ve de “Tanrı’nın tartışma götürmez sözü olan doğal akıl”dan asla vazgeçilmemelidir.¹⁴ Doğal akıl ise insan ve toplum hayatıyla ilgili olarak, bizi bir sonraki bölümde göreceğimiz “doğa yasaları”na götürür. Bunlara geçmeden önce, Hobbes’un bahsettiği yasa çeşitlerini analım. O, yasaları doğal yasalar (ahlak yasaları) ve pozitif yasalar (toplum yasaları) olmak üzere ikiye ayırır. Pozitif yasalar ise kendi içinde, beşeri yasalar (devlet tarafından konulanlar) ve ilahi pozitif yasalar olmak üzere ikiye ayrılırlar.

Doğa Yasaları

Hobbes’a göre, doğal hak (*jus naturale*) “kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve akıllı ile, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür”; özetle, “bütün yolları kullanarak kendimizi korumak”tır. Doğa yasası (*lex naturalis*) ise “akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır.”¹⁵

Hobbes *Leviathan*’da 19 tane “doğa yasası” çıkarır, ki başlıcaları şunlardır: “barışı aramak ve izlemek”, “barışı ve kendini korumak için sınırsız özgürlükten¹⁶ karşılıklı olarak fedakarlık etmek” (ki şuradan gelir: “sana yapılmasını istemediğin şeyi sen de başkalarına yapma”), adalet (ki kaynağı ve başlangıcı yapılan ahitlerin yerine getirilmesi gerektiği prensibinde yatar), hakkaniyet (bölüşümde adalet), minnettarlık, karşılıklı uyum veya nezaket, affetmek, ekberiyet (*primogeniture*) ve aşağılama, kibir ve küstahlıktan kaçınmak.¹⁷ Ona göre bu doğa yasaları değişmez ve ebedidir. İsteyen ve gayret eden herkes kolayca bunlara uyabilir ve böylece adil olur. Hatta, bu yasaların bilimi gerçek ve tek ahlâk felsefesidir.¹⁸ Aslında doğa yasalarının özeti şudur: “Kendine yapılmasını kabul etmeyeceğin bir şeyi başkasına yapma.” Akıl sahibi herkes bu “altın kural”ı bildiği için, doğa yasasını bilmemek kimseyi mazur kılmaz. Doğa yasaları vicdanen hep bağlayıcıdır, ama fiilen yalnızca güvenlik olduğunda bağlayıcıdırlar, zira güvenlik yoksa, yasaya uyanlar diğerlerine yem olurlar.¹⁹

Hobbes’un doğa yasaları sadece akılla değil, vicdanla da ilişkilidir: Herkesin kendi kalbinde yazılı olan doğa yasası, aynı zamanda doğal aklın ilkeleridir. Aynı şekilde, doğal adaletin tek mahkemesi vicdan olup “orada insan değil Tanrı hü-

¹⁴ L 459, 263.

¹⁵ L 96-97.

¹⁶ Hobbes’un özgürlük anlayışıyla ilgili bir çalışma için bkz: David van Mill, “Hobbes's Theories of Freedom”, *The Journal of Politics*, cilt 57, sayı 2 (Mayıs, 1995).

¹⁷ L 97-114.

¹⁸ L 116.

¹⁹ L 115, 207.

küm sürer.”²⁰ Böylece, doğal hukuk Tanrı'nın ebedi hukukudur ve Tanrı yasasıdır. Doğa yasaları tanrısal olup hiçbir insan veya devlet tarafından ilga edilemezler.²¹ Tanrı doğal hukukla bütün adaletsizlikleri yasaklamıştır. Bir egemen de doğal hukukun bir ilkesi olan hakkaniyete halkının en aşağı üyeleri kadar tabidir.²² Hobbes daha ileri giderek, doğa yasalarına itaat etmenin en büyük tapınma olduğunu ve doğa yasalarının doğal aklın insanlara emrettiği ilahi tapınma yasaları olduğunu savunur.²³ Doğa yasalarını ihlal edenler elbette doğal cezalarla karşılaşılır: ölçsüzlük hastalıklı, acelecilik tersliklerle, adaletsizlik düşmanların şiddetiyle, gurur yıkımla, korkaklık zulümle, kralların kötü yönetimi isyanla, isyan ise katliamla cezalandırılır.²⁴

Doğa yasaları sonucunda toplumsal sözleşme ile ortaya çıkan ve amacı toplumun barış ve güvenliğini sağlamak olan egemen, bu maksatla toplum yasalarını belirler. Şimdi Hobbes'un toplum yasaları ile neyi kastettiğini görelim:

Toplum Yasaları

Toplum yasaları (*civil laws*) insanların belirli bir toplumun üyeleri oldukları için uymak zorunda oldukları yasalardır veya devletin uyruklarına emrettiği kurallardır. Toplum yasalarının var olmadığı “doğa durumu”nda iyi ve kötüye kişi kendisi karar verirken, diğer durumlarda iyi ve kötü eylemlerin ölçüsü toplum yasasıdır ve iyi ve kötünün yargıcı her zaman için devleti temsil eden yasa koyucudur.²⁵ Devletten başka kimse yasa yapamaz, çünkü tabiyet sadece devledir. Tek yasa koyucu egemen güçtür (ki bu tek bir kişi veya heyet olabilir). Egemen güçten başka hiç kimse yürürlükteki bir yasayı kaldıramaz, çünkü bir yasa ancak onun uygulanmasına son veren bir başka yasayla kaldırılabilir. Yine, örf hukukuyla ilgili olarak neyin akla uygun ve neyin kaldırılacağına yasa koyucu (meclis veya hükümdar) karar verir.²⁶ Kısacası, yasaları yapan, “hukukçuların bilgeliği değil, bizim şu yapay varlığımız devlet ve onun buyruğudur.”²⁷

Buna karşılık, egemen güç toplum yasalarına tabi değildir,²⁸ zira kendisi yasa koyma ve kaldırma kudretine sahip olduğundan, ne zaman isterse kendisini rahatsız eden yasaları kaldırıp yenilerini koyarak bu tür bir tabiyetten kurtulabilir.²⁹ Ayrıca, egemen gücün toplum yasalarına tabi kılınması devletin karışması ve çözülmesine yol açar. Eğer yasalar egemenin üzerinde olursa, egemeni cezalandırabilecek bir yargıcı onun üzerine koymak gerekir, ki bu durumda yargıç

²⁰ L 247.

²¹ L 197, 203, 228.

²² L 157, 241.

²³ L 255.

²⁴ L 256.

²⁵ L 227.

²⁶ L 190-1.

²⁷ L 193.

²⁸ Toplumsal sözleşme insanlarla egemen arasında değil, insanların kendi arasında olduğu için, egemen sözleşmeye taraf değildir ve hiçbir zaman onu ihlal etmekle suçlanamaz.

²⁹ L 190.

yeni bir egemen olur. Aynı şekilde, gerektiğinde yargıcı da cezalandıracak biri daha gerekir ve bu durum sürer gider.³⁰

Hobbes iyi bir yasadaki adil bir yasayı kastetmez, çünkü ona göre “hiçbir yasa adaletsiz olamaz”.³¹ Egemenin yaptığı ve halkın her bir üyesinin taahhüt ve kabul ettiği bir şey için kimse adaletsiz diyemez. İyi bir yasa, halkın iyiliği için gerekli olan ve ayrıca vazih olan şeydir.

Hobbes’ta doğal hukuk ile toplum yasaları birbirini içerir. Toplum yasalarına uymak, doğal hukukun bir parçasıdır. Aslında ikisi farklı yasa türleri olmayıp aynı bütünün parçalarıdır. Bunlardan yazılı olanlara toplum yasaları, yazılı olmayanlara ise doğal hukuk veya doğa yasaları denir. Fakat doğal haklar, yani insanın doğal özgürlüğü toplum yasalarıyla sınırlanabilir. Zaten yasa koymanın amacı da böylesi bir sınırlamadır, aksi takdirde toplumda barış ve huzur kalmaz. “Hukukun yaratılış nedeni insanların doğal özgürlüğünü sınırlamaktan başka bir şey değildir”, ki insanlar birbirlerine zarar vermesinler, fakat dayanışma ve yardımlaşma içinde olsunlar.³² Doğa yasaları ile toplum yasaları arasındaki bu yakın ilişkiyi belirttikten sonra, şimdi de sık sık bunlarla alakalı olarak kullanılan ilahi yasaları kısaca görelim.

İlahi Yasalar

Hobbes ilahi yasaları da doğa yasalarına indirger ve bunların en önemlisi saydığı prensibi yine devlete itaatle alâkalandırır. Ona göre, Tanrı’nın yasaları, doğa yasalarından başka bir şey olmayıp bunlardan en önemlisi, verdiğimiz sözü ihlal etmememiz, yani “birbirimizle karşılıklı sözleşmeyle üzerimizde tesis ettiğimiz cismani egemenlerimize itaat etmemiz” gereğidir.³³

“Ezeli ve evrensel oldukları için, bütün doğa yasaları ilahidir”. Ancak ilahi pozitif yasalara (yani Tanrı tarafından getirilen toplum yasalarına) gelince, bunlar tarihin belirli bir dönemiyle sınırlı olup artık sözkonusu veya geçerli değildir. İlahi pozitif yasalar ezelden beri var olmayan, genel olarak bütün insanlara değil, yalnızca belirli bir halka hitab eden Tanrı buyrukları olarak, Tanrı tarafından onları bildirme yetkisi verilmiş olan kişilerce ilahi yasa olarak ilan edilen yasalarlardır (ki Hobbes burada Tanrı ile Yahudiler arasında yapılan ahit sonucunda İbrahim ve Musa gibi Yahudi peygamberlere verilen Yahudi şeriatını kastetmektedir). Fakat artık bugün, kimin Tanrı’dan yetki aldığı nasıl bilinecek? Mucizeler, bilgelik, kişinin sahip olduğu olağanüstü kutsallık veya nimetler buna delil olamaz. Sonuçta, “hiç kimse, doğal akıl yoluyla, bir insana Tanrı’dan vahiy inmiş olduğunu kesinkes bilemez; bu sadece bir inanç olabilir.”³⁴ Bu sebeple, İncil cismani egemenin (mesela bir Hristiyan devletin) onu yasa yaptığı yerde yasa hükümdedir, diğer yerlerde ise sadece tavsiye niteliğindedir.³⁵

³⁰ L 228.

³¹ L 242.

³² L 191.

³³ L 404.

³⁴ L 202-3.

³⁵ L 405.

Tanrı'nın bütün egemenlerin egemeni olduğu ve dolayısıyla bir uyruğa konu olduğu vakit, herhangi bir dünyevi hükümdar tersini buyursa bile, Tanrı'ya itaat edilmesi gerektiği doğrudur. Fakat, Hobbes'a göre, sorun Tanrı'ya itaat değil, Tanrı'nın ne zaman ve ne söylediği sorunudur. Bu ise doğaüstü vahiy sahibi olmayan uyruklarca, onları, barış ve adaletin sağlanması için devletlerinin yani meşru egemenlerinin otoritesine boyun eğmeye yönelten doğal akıldan başka bir yolla bilinemez.³⁶ Dolayısıyla, son tahlilde ilahi yasalar, doğa yasalarının ve onların doğal sonucu olan devletin izin verdiği kadarıyla uygulanabilir veya örnek alınabilir.

Cismani Egemen ve Devlet

Hobbes *Leviathan*'ın 18. bölümünde sözleşme ile kurulmuş egemenlerin haklarını tartışırken “doğa yasaları”ndan yola çıkarak ve akıl yürüterek birçok “prensipten” ortaya koyar. Bunların çoğu bugün oldukça mutlakiyetçi³⁷ görülen bir devlet anlayışının oluşmasına katkıda bulunur.³⁸ Bazılarını sayarsak: *Uyruklar hükümet şeklini değiştiremezler. Egemen güçten vazgeçilemez. Hiç kimse, çoğunluk tarafından belirlenen egemenin kuruluşuna, adaletsizlik etmeden karşı gelemez. Egemenin eylemleri uyruk tarafından eleştirilemez. Egemenin yaptığı hiçbir şey uyruk tarafından cezalandırılmaz. Uyruklarının barışı ve savunulması için neyin gerekli olduğuna egemen karar verir. Uyruklara hangi düşüncelerin öğretileceğine egemen karar verir. Egemen (toplum yasasının bir parçası olan) mülkiyet kurallarını belirler.* Zaten Hobbes da, egemen gücün bütün devletlerde mutlak olması gerektiğini düşünür. Ona göre, egemenin hak ve yetkileri bölünemez³⁹ ve bunlar, egemen güçten feragat edilmesi dışında, asla yok olmaz.⁴⁰

Ancak buradan, Hobbes'un, devlet başkanının veya yönetici sınıfın çıkarlarını sağlamak ve korumak için var olan baskıcı bir devlet öngördüğü veya meşrulaştırmaya çalıştığı düşünülmemelidir. Zaten adaletsizlik üzerine kurulan böyle bir devlet uzun ömürlü olamaz. Doğa yasalarına uymayan devlet, isyan, iç savaş ve yıkım gibi “doğal cezalar”la yok olur. Hobbes'un devletinde, egemenlerin hakkı yönetilecek olanların her birinin rızasından kaynaklanır. Ayrıca, egemenin görevi halkın güvenliğinin sağlanmasında yatar.⁴¹ Egemen bu göreve doğa yasasıyla bağlıdır ve bunun hesabını, doğa yasasını yaratan Tanrı'ya vermekle

³⁶ L 267-8.

³⁷ Hobbes'un otoriter veya totaliter bir devlet öngörmediğini, tersine onun liberalizmin kurucularından biri olduğunu ileri süren bir görüş için bkz. Robert P. Kraynak, “Hobbes's Behemoth and the Argument for Absolutism”, *The American Political Science Review*, cilt 76, sayı 4 (Aralık, 1982).

³⁸ Hobbes'a göre, temelde üç çeşit devlet biçimi vardır: Monarşi, aristokrasi ve demokrasi. Tiranlık, oligarşi ve anarşi ise aynı biçimlere verilen kötüleyici adlardır.

³⁹ İngiltere'deki iç savaşa şahit olan, hatta bu yüzden ülke dışında yaşamak zorunda kalan Hobbes, yasama, yargı, vergi toplama ve din işleri gibi fonksiyonların bir elde toplanmamış olmasının bu ülkeyi iç savaşa sürüklediğini düşünmektedir.

⁴⁰ L 136-7, 153.

⁴¹ Birçok araştırmacı, Hobbes'un güvenlik konusundaki korku ve takıntısının kendi yaşadıklarından kaynaklandığına dikkat çeker.

yükümlüdür. Güvenlikten kasıt sadece koruma değil, her insanın meşru emeğiyle elde edeceği hayatın bütün konforlarıdır, ki bunlar en azından, insanın sahip olduğu şu en değerli şeyleri içine alır: Hayatı ve vücudu, ailevi mutluluk, ve servet ve yaşama araçları.⁴² Dahası, egemenin gücü ve görkemi uyruklarının refah ve sağlığından gelir.⁴³

Cismani egemenin temsil ettiği tüzel kişilik bizi devlet kurumuna getirir. Hobbes’a göre egemen veya egemenlik devletin ruhudur. Egemen devlete hayat ve hareket veren kamusal ruhtur.⁴⁴ Egemenlik ise iki yolla gerçekleşir: Doğal zor ile veya siyasal bir devlet, yani sözleşme ile kurulmuş bir devlet olarak. Hobbes bu ikincisini, yani devletin ortaya çıkışını şöyle ifade ederken, egemeni İncil’de adı geçen deniz canavarı Leviathan’a benzetir:⁴⁵

Ölümsüz Tanrı’nın altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz o Ejderha’nın (Leviathan), o *ölümlü tanrının* doğuşu işte böyle olur. Her bir uyruğun egemene verdiği yetkiyle onun elinde o kadar çok kudret ve güç toplanmış olur ki, o kişi bu kudret ve gücün dehşetiyle, bütün insanların yurttaki barış ve yurtdışında düşmanlara karşı yardımlaşma yönündeki iradelerini birleştirip biçimlendirmeye muktedir hale gelir.⁴⁶

Devletin amacı bireysel güvenliktir, fakat bu güvenlik doğal hukukla sağlanamaz, zira “kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir.” Bir başka deyişle, yasaların gücünü ve kudretini sözler ve vaadler değil, insanlar ve silahlar oluşturur.⁴⁷

Felsefecimiz devletin ortaya çıkışını yapay bağlar veya sözleşmeler ile de ifade eder. İnsanlar devlet denilen yapay bir insan ve toplum yasaları denilen yapay zincirler yaratmıştır. “Bu bağlar, kendi doğaları bakımından zayıf olsalar da, onları kırmanın zorluğu değilse bile tehlikesi nedeniyle, varolmaya devam ettirilirler.”⁴⁸ Yöneticisinin büyük gücüyle birlikte, gururu ve diğer duyguları insanı yönetime itaat etmeye yöneltir. Ancak Leviathan da, bütün diğer yeryüzü yaratıkları gibi ölümlüdür ve yok olmaya mahkumdur. Yeryüzünde olmasa da, gökyüzünde korkması ve yasalarına (ki bunlar doğa yasalarıdır) uyması gereken bir şey vardır. Hobbes’a göre, egemenlik kendi doğası bakımından, sadece dış savaşların getirdiği yok edilmeden dolayı değil, aynı zamanda, insanların cehaleti

⁴² L 234, 239.

⁴³ L 138.

⁴⁴ L. 162, 234, 398.

⁴⁵ Bunu yaparken Eyüp kitabının en sonundaki (41: 33-34) şu ayetlerden esinlendiğini bildirir: “Yeryüzünde dengi yoktur – korkusuz bir yaratık / Bütün kibirlilere tepeden bakar; bütün gururluların kralıdır.”

⁴⁶ L 130. Steadman, Hobbes’un devlet veya egemene Leviathan adını veren ilk kişi olmadığını, ve çok yaygın olmasa da, 17. yüzyıl ortasındaki *Kitab-ı Mukaddes* tefsir geleneğinde bunun bazı örneklerine rastlandığını belirtir. John M. Steadman, “Leviathan and Renaissance Etymology”, *Journal of the History of Ideas*, cilt 28, sayı 4 (Ekim - Kasım, 1967), 576. Hobbes’un Leviathan terimini kullanması ve bunun yaşadığı dönemle ilişkisi hakkında ayrıntılı bir çalışma için bkz. Patricia Springborg, “Hobbes's Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth”, *Political Theory*, cilt 23, sayı 2 (Mayıs, 1995).

⁴⁷ L 127, 471.

⁴⁸ L 156

ve tutkuları yüzünden, kurulduğu andan başlayarak, iç kargaşayla doğal bir ölümlülüğün tohumlarını da içinde taşır.⁴⁹ Teleolojik bir sürece tabi gözüken bu yapay insanın veya cismani tanrının ölümlü olması da şaşırtıcı değildir.

Tanrı’nın Krallığı

Hobbes’un Tanrı ve din anlayışı konusunda çok farklı görüş ve yorumlar ileri sürülmüş, hatta bazıları kendisinin ateist olduğunu iddia etmiştir. Onun Tanrı hakkında kullandığı bazı ifadeler, görünürde teist veya deist bir Tanrı anlayışına sahip olduğunu ima eder. Kendisi *Leviathan*’da sık sık “doğanın yaratıcısı olan”, “her şeyi gören ve kararlaştıran”, “egemenlerin egemeni olan” ve kadir-i mutlak Tanrı gibi ifadeler serdedir. Bundan başka, bazen, Tanrı’nın anlaşılabilir doğasından da bahseder ve doğal bilimin ilkeleri bize “kendi doğamızı veya en küçük yaratığın bile doğasını öğretemedikleri gibi, Tanrı’nın doğası hakkında herhangi bir şey öğretmekten çok uzaktırlar” der.⁵⁰ Ayrıca, Tanrı’nın insanlara emsal ve öğreti yoluyla ve doğal ve sıradan çeşitli vesilelerle dindarlık, adalet, insaf, doğruluk, iman ve ahlâki ve zihni her türden erdem dağıttığını bildirir.⁵¹ Öye yandan, din ve ilahi yasaların bu dünyadaki yeri ile ilgili söylediklerini görünce, kendisinin (temelde değil, fakat sonuç itibarıyla) ateist olması da akla yatkın gözüktüyor.

Nitekim, kimileri⁵² Hobbes’un ateist olduğunu savunurken, onun teist olduğunu ileri sürenler⁵³ de epey fazladır. Bazı Aydınlanma düşünürleri materyalizmden ateizme destek sağlayıp Hobbes’u da kendileri gibi gördüler ve bu düşünürlerin bu tür algıları Hobbes’un ateist olduğuna dair modern görüşü pekiştirdi. Ayrıca, Hobbes’un materyalist olması, insan ruhunun ölümsüzlüğünü inkâr etmesi, ve ruh, cehennem ve öbür dünya gibi konulara materyalist tarzda açıklamalar getirmeye çalışması onun, kendi yaşadığı dönemde bile, ateistliğine delil olarak gösterilmiştir. Birçok kişi onun, ustaca argümanlarla Hristiyanlığın ve Kitab-ı Mukaddes’in mantıksızlığını gösterdiğini, ateizm suçlamasına karşı kendisini korumak için eserlerine dinî motif ve argümanlar kattığını ve siyasi görüşlerine destek sağlamak için okuyucularının dinî inaçlarına hitap ettiğini ileri sürmüştür. Buna karşılık, Hobbes siyasetle ilgili yazılarının üçte birinden fazlasını dine ayırırken, ateizm suçlamasına karşı çıkan birkaç polemik eser kaleme almıştır. Kendisinin sadece teist değil, Anglikan olduğunu belirtmiştir.

Bazı yazarlar da Hobbes’un Hristiyan teolojisinin farklı yaklaşım ve ekollerle ilişkisini ileri süren görüşler dile getirmiştir: Mesela Glover⁵⁴, Hobbes’un din hakkındaki görüşlerinin, 18. yüzyılı nitelendiren ve en erken kaynaklarından

⁴⁹ L 225, 162.

⁵⁰ L 254.

⁵¹ L 300.

⁵² Mesela bkz. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, çev. Elsa M. Sinclair, Oxford: Clarendon Press, 1952. Strauss, Hobbes’un egemeni kutsal kitapların yorumunda tek otorite yaparak aslında dinin altını oyduğunu savunur.

⁵³ Örnek olarak, Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Oxford, 1957.

⁵⁴ Willis B. Glover, “God and Thomas Hobbes”, *Church History*, cilt 29, sayı 3 (Eylül, 1960), 276.

birini Hobbes'ta bulan Reform teolojisi ile rasyonalizmin bir kombinasyonu olduğunu ileri sürer.⁵⁵ Oakeshott da *Leviathan*'a yazdığı Giriş'te, Hobbes'u bir Hristiyan siyaset felsefesi geleneğine oturtur. Ona göre, Hobbes'un büyüklüğü, büyük ölçüde 15 ve 16. yüzyıl teologlarının öncülük ettiği Avrupa entelektüel bilincindeki değişimleri yansıtan bir siyaset felsefesi kurmasında yatar.⁵⁶ Coleman ise Hobbes'u putperest karşıtı veya putkıran (*iconoclast*) geleneğin bir mensubu olarak görür.⁵⁷ Bir sonraki kısımda sivil din konusunu incelerken, Hobbes'un teoloji ile ilişkisi hakkında ileri sürülen başka görüşlere de yer vereceğiz.

Hobbes'un Tanrı'nın sözü hakkında söyledikleri konumuz açısından ilginç olup bizi yine insan aklının önemine getirmektedir. Ona göre, Tanrı'nın üç çeşit sözü vardır: (doğal) akıl, vahiy ve risalet.⁵⁸ Başka yerde ise, Tanrı sözünün asıl anlamda, peygamberlerine söylediği sözler, mecazî anlamda ise dünyayı yaratırkenki hikmeti, kudreti ve ebedi buyruğu olarak anlaşıldığını belirtir. Hatta Tanrı sözü, *Kutsal Kitaplar*'ın insanın kalbinde yazılı olduğunu söyledikleri akıl ve hakkaniyetin gerekleri olarak da anlaşılmalıdır.⁵⁹

Hobbes'a göre Tanrı'nın krallığı yeryüzündedir. İlki tarihte gerçekleşmiş, sonuncusu ise Mesih'in geri gelişinden sonra yine yeryüzünde gerçekleşecek olan ebedi krallıktır. Doğal krallığında Tanrı doğru aklın doğru ilkeleriyle, inayetini kabul etmiş insanları yönetir. Peygamberâne krallıkta ise Yahudileri seçmiş ve yönetmiştir. Tanrı'nın krallığı, onun özel bir kavim üzerinde sözleşmeye dayanan egemenliğidir. İsrail kavmi Tanrı'nın onlara Kenan ülkesini verme vaadi üzerine, onunla yaptıkları ahitle Tanrı'yı kralları olarak seçmiştir.

Hristiyanların beklediği Tanrı'nın krallığı ise Mesih'in ikinci gelişinde yeryüzünde olacaktır. Mesih bu dünyadaki vekillerine, ayrıca cismani otorite sahibi olmadıkları sürece, diğer insanlara buyurma yetkisi bırakmamıştır. Zaten dünyada hiçbir ruhani devlet yoktur. Bizzat Mesih, krallığının bu dünyadan olmadığını, kıyametten sonra öteki dünyada olacağını bildirmiştir. Ayrıca, yeryüzünde bedenleri ruhani olan insanlar olmadığına göre, halen yaşayan insanlar arasında herhangi bir ruhani devlet olamaz.⁶⁰ Mesih, krallığının bu dünyada olacağını reddettiğine, dünyayı yargılamaya değil, kurtarmaya geldiğini söylediğine göre, Hristiyanları, devletin yasalarından başka bir yasaya tabi kılmamıştır. Yahudileri Musa'nın yasalarına, diğer milletleri kendi egemenlerinin yasalarına, bütün insanları da doğa yasalarına uymaya davet etmiştir.⁶¹

Hobbes Tanrı'nın krallığının mevcut kilise olduğu yanılışına da değinir. Ona göre, mevcut Kilise'nin Tanrı'nın krallığı olduğu fikri ilk defa Roma Kilisesi

⁵⁵ Hobbes'u Reform teolojisi ile ilişkilendiren bir başka çalışma için bkz. Leopold Damrosch, "Hobbes as Reformation Theologian: Implications of the Free-Will Controversy", *Journal of the History of Ideas*, cilt 40, sayı 3 (Temmuz - Eylül, 1979).

⁵⁶ "Introduction", Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Michael Oakeshott (Oxford, 1957), liii.

⁵⁷ Frank Coleman, "Hobbes's Iconoclasm", *Political Research Quarterly*, cilt 51, sayı 4 (Aralık, 1998).

⁵⁸ L 248.

⁵⁹ L 293, 295.

⁶⁰ L 399.

⁶¹ L 361-2.

tarafından öğretilmiştir.⁶² Halbuki Papa, Roma’da kral ve papazdan başka bir şey değildir. Hristiyan krallar sadece Mesih’in uyruklarıdır, Papa’nın değil; ve onunla denk olabilirler.⁶³

Sivil Din

Leviathan’da devlet ve dine ilişkin birçok yaklaşım, bugün anlaşıldığı şekliyle sivil din anlayışını yansıtmaktadır. Öncelikle Hobbes’un devletinde hem cismani hem de ruhani iktidar tek ve aynı kişide (veya heyette) birleşir. Bu çalışmanın başlığında geçtiği gibi, “bir toplumda, Tanrı’nın iradesini gösteren kesin bir vahye nail olmamış bir uyruk, devletin emrine Tanrı emri olarak itaat edecektir.”⁶⁴ Bu ise toplumdaki herkes anlamına gelir, zira kesin bir vahye nail olanlar sadece tarihteki peygamberlerdir ve Mesih geri gelene kadar başka bir peygamberin gelmesi beklenmemektedir. Yoksa, Hobbes’a göre, bugün insanlar kendi düş veya tasavvurlarını Tanrı’nın emirleri olarak alacak olsalar, bu emirlerin neler olduğu konusunda aynı fikirde olacak iki kişi bile zor bulunur. Kısacası, “ahlâk yasalarına yani doğa yasalarına aykırı olmayan bütün işlerde, her uyruk devletin yasalarına ilahi yasa olarak ilan edilenlere itaatle yükümlüdür.” Çünkü doğa yasalarına aykırı olmayan her şey egemenlik sahibi güç adına yasalaştırılabilir, ve “Tanrı adına ilan edildiğinde insanların onunla daha az bağlı olmaları için bir neden yoktur.” Hobbes dünyadaki uygulamanın da aynen böyle olup dünyanın hiçbir yerinde devletin tanımadığı dinlere müsaade edilmediğine dikkat çeker. Kısacası, burada devlet nelerin ilahi yasa olduğunu ilan etmede tek söz sahibidir, ve de toplumun kutsalları devlet tarafından belirlenmektedir.

Böylece, Hristiyanlar veya başka bir din mensupları devletin dinle ilgili olsa bile, yaptığı bir yasaya uymazlarsa, hem doğal hem de pozitif ilahi yasaya aykırı olarak sözlerini tutmamış olurlar. Ayrıca, halk arasında sapkınlığın (*heresy*) ne olduğuna karar verecek hiç kimse yoktur ve buna sadece devlet karar verebilir. Hobbes burada sapkınlığı resmî ideolojinin aksine savunulan sübjektif görüşler olarak tanımlamaktadır: Sapkınlık, “kamusal kişiliğin, yani, devletin temsilcisinin öğretilmesini buyurduğu görüşlere aykırı olarak, inatla savunulan bir kişisel görüşten başka bir şey değildir”.⁶⁵

Doğru ve sapkın görüşlerin neler olduklarını belirleme yetkisine sahip olan devlet, uyruklarına hangi düşüncelerin öğretilceğine de karar verir. İnsanların eylemleri onların düşüncelerinden doğduğu için, barış ve uyumu sağlamak ve nifak ve iç savaşı önlemek için insanların düşünceleri iyi yönetilmelidir. Görüş ve düşüncelerin uygun olup olmadığına, kimlerin ne zaman topluluklara hitap edebi-

⁶² L 474. Hobbes’a göre, bu ve benzeri fikirler ve şifahi günah çıkarma, aziz ve şehit ilan etme, endüljanslar, şeytan çıkarma gibi uygulamalar, Hristiyanların meşru egemenleri üzerinde gayri meşru bir iktidarın kurulmasına ve devam ettirilmesine ve onu ayakta tutanların dünyevi servetlerine ve şeref ve otoritelerine hizmet etmektedir. L 477.

⁶³ L 401.

⁶⁴ L 204.

⁶⁵ L 399-400.

leceğine ve yayımlanmadan önce kitaplardaki düşünceleri kimlerin kontrol edeceğine egemen karar verir.⁶⁶ Bütün meşru iktidarın Tanrı'dan olduğunu⁶⁷ savunan Hobbes'a göre, devlet halkı eğitmek için doğrudan doğruya Tanrı'dan yetki alır. Sadece egemen, yetkisini salt *Dei gratiâ* olarak, yani yalnızca Tanrı'nın inayetiyle alırken, bütün diğer insanlar yetkilerini Tanrı'nın ve egemenlerinin inayetinden ve takdirinden alırlar.⁶⁸ Bütün bunları günümüze uyarlırsak, resmî ideolojinin eğitim sistemi ve denetlenen medya tarafından öğretilip pekiştirilmesi ve aykırı görüş ve düşüncelerin (birlik, barış ve huzuru tehdit ettiği gerekçesiyle) yasaklanması ve sansürlenmesi karşımıza çıkmaktadır. Bunlar ise modern sivil din tartışmalarında, devletin hakikat ve doğru üzerinde tanrısal bir tekeli olması bağlamında ele alınmakta ve eleştirilmektedir.

Din adamlarının öğretisi tartışılabilir, fakat "bir yasayı hiç kimse tartışamaz. Cismani egemenlerin buyrukları her bakımdan yasadır." Hobbes devletin yaptığı yasaların tartışılmazlığını yine düzen ve istikrar ihtiyacına bağlar ve bir başka yasa koyucunun varlığı durumunda bütün devletin, dolayısıyla bütün barış ve adaletin yok olacağını dile getirir.⁶⁹ Fakat, tek bir yasa koyucunun olduğu bir yerde bile, yasaların insanlarca hatta hukukçularca ele alınıp en iyi bir biçimde yapılabileceği gibi bir itirazdan hiç bahsetmez. Öyle gözüküyor ki, insanlara ve farklı görüşlerin ifade edilmesine güvenmemektedir. Ne var ki, bu güvensizlik kendisini bir çelişkiye götürmektedir, çünkü akıl ve vicdan sahibi insanların doğa yasalarını kolayca bilip onların gerektirdiklerini kendi hayatlarında uygulayabileceklerini savunurken, doğa yasalarından türeyen toplum yasalarına gelince iş değişmekte ve yasalar, sorgulanamaz devletin sorgulanamaz hikmetinin eserleri halini almaktadır.

Hobbes'un devletin hakikat ve doğru üzerindeki tekeli sadece eğitim ve hukuk alanlarıyla sınırlı kalmayıp ahlaka da nüfuz etmektedir. Kilise ve Papalık ile ilgili bir bahiste bunu görmek mümkündür. Hobbes'a göre, ne Kilise ne de Papalık Hristiyanların cismani egemenidir. Dolayısıyla Hristiyanlar onların davranışlar alanında yargı yetkisini kabul etmek zorunda değildir. "Zira davranışlara ilişkin ihtilaflarda cismani egemenlik ve en yüce yargı makamı aynı şeydir: ve cismani yasaları yapanlar, eylemlerin adaletliliği veya adaletsizliğini sadece ilan etmezler, buna karar da verirler; zira, insanların davranışlarında, egemenin yasasına uygunluk dışında, onları doğru veya yanlış kılan hiçbir şey yoktur."⁷⁰ Kısacası, hukuktan bağımsız olarak, insanların iyi ile kötü ve doğru ile yanlış arasında ayırım yapmaları pek mümkün gözükmemektedir.

Devlet dini anlama ve yorumlama konusunda da tartışmasız otoritedir. Bir kere, cismani egemen, eğer bir Hristiyan ise, kendi hakimiyeti altındaki topraklarda Kilise'nin başıdır ve bütün din adamlarını atama hakkına sahiptir.⁷¹ Hiç kimse, "Kutsal Kitap'ın yorumunda, egemen tarafından konulan sınırların ötesine

⁶⁶ L 134.

⁶⁷ L 392.

⁶⁸ L 175.

⁶⁹ L 391.

⁷⁰ L 386.

⁷¹ L 373, 378.

geçmemelidir,”⁷² zira bir Hristiyan devlette Musa'nın yerini tutan her kimse, Tanrı'nın tek habercisi ve onun buyruklarının tek yorumcusudur. Bu tıpkı İbrahim ve Musa'nın durumu gibidir, ki her ikisi de Tanrı'nın yeryüzünde sözleşmeyle kurulan krallığında böylesi bir egemenlik hakkına sahipti.

Hristiyan olmayan ülkelerde de durum farklı değildir. Devlet din konusunda ne diyorsa, kayıtsız şartsız itaat gerekir. Bir egemen Mesih'e inancı yasaklar ve hatta inançsızlığı dille ifadeyi de isterse, o da yapılabilir, çünkü dille ikrar dışsal bir şey olup kalpteki sağlam inanca zarar vermez.⁷³ Hristiyanlar egemenleri tarafından dinlerine aykırı bir şeye zorlanırlarsa, bu durumda mazur görülürler ve kendilerini tehlikeye atmaları gerekmez. Fakat tehlikeye atarlarsa, bunun ödülünü cennette almayı beklemeleri ve yasal egemenlerinden şikayet etmemeleri ve ona karşı savaş açmayı hiç düşünmemeleri gerekir. Zira inançlarında samimi iseler, şehitlik için kendilerine gelen böyle adil bir fırsattan memnun olmaları gerekir.⁷⁴

Bütün doğa yasaları yani Tanrı yasaları toplumsal yasalarda mündemiçtir, zira doğa yasalarından ve cismani hukukun bir parçası olan Kilise yasalarından başka (çünkü yasalar yapabilen bir Kilise devlettir) ilahi yasalar yoktur. Böylece, “Tanrı'nın yasaları ile bir Hristiyan devletin yasaları arasında çelişki olamaz”.⁷⁵ Hobbes'a göre, Hristiyan bir halkın temsilcileri Kilise'nin temsilcileridir, çünkü bir kilise ve bir Hristiyanlar devleti aynı şeydir. Buyurma, bağışlama, yargılama, mahkum etme ve benzeri işleri yapabilen bir Kilise, Hristiyanlardan oluşan bir devletle aynı şeydir ve uyrukları insanlar olduğu için bir dünya devleti olarak, üyeleri aynı zamanda Hristiyanlar olduğu için de bir Kilise olarak adlandırılır.⁷⁶ Her ne kadar, kendi başına Kilise'nin otoritesi iptal edilse veya içi boşaltılsa da, bu tür bir devlet-kilise özdeşliği, bize modern sivil din tartışmalarında bazı yazarların ileri sürdüğü türden “bir komünyon olarak ulus” (*nation as a communion*)⁷⁷ anlayışını hatırlatmaktadır.

Devletin inançlar ve dinler konusundaki tartışmasız otoritesini gördükten sonra, şimdi de sivil dinin “kamusal tapınma” (*civil worship*) biçiminde daha açık bir tezahürüne geçelim:

“Bir devlet tek bir kişilikten ibaret olduğu için, Tanrı'ya da tek bir tapınma sergilemesi gerekir... Bu, kamusal tapınmadır... Tek tek insanların iradesiyle yapılabilecek olan her şey, akıldan başka bir yasa olmadığında, toplum yasaları yoluyla, devletin iradesiyle de yapılabilir. ... Egemenin, Tanrı'ya tapınmada saygı işaretleri olarak emrettiği vasıflar, özel insanlar tarafından, kamusal tapınmalarında öylece kabul edilmesi ve kullanılmalıdır.”⁷⁸

⁷² L 329.

⁷³ L 345.

⁷⁴ L 414. Hristiyanların pagan hükümdarlarına veya yanlış öğretilere müsaade eden hükümdarlarına katlanma zorunluluğu kuvvet yokluğundan değil, “vicdanın hayrı” içindir. L 400-1.

⁷⁵ L 413-414.

⁷⁶ 379, 325.

⁷⁷ Anthony D. Smith, “The ‘Sacred’ Dimension of Nationalism”, *Millennium: Journal of International Studies*; cilt 29, sayı 3 (2000), 792.

⁷⁸ L 255.

Ancak kamusal tapınma ile krallar putlaştırılmamalıdır. “Tanrı’nın yaşayan temsilcileri olan Hristiyan krallara, uyrukları tarafından, onun kudretine ilişkin olarak ölümlü insan doğasının muktedir olduğundan daha büyük bir saygı ifade eden herhangi bir hareketle tapılmaması” gerekir.⁷⁹ Hobbes’un genelde tapınmayı, saygı ifadesi ve işaretleri olarak gördüğünü belirtelim.

Hobbes kamusal tapınmadan başka cismani tapınmadan da bahseder. Uyruklar bir krala, kendileri için yapabileceği şeyler uğruna dua etseler, hatta onun önünde yere kapansalar dahi, bu sadece cismani tapınmadır, zira onda beşeri olmayan bir kudret görmemektedirler. Fakat, mesela, iyi hava için veya sadece Tanrı’nın verebileceği bir şey için ona dua etmek ilahi tapınma ve putperestliktir.⁸⁰

Devletin bir başka önemli misyonu kurtuluştur (*salvation*). Cismani egemen “cismani buyruklarını ruhların kurtuluşuna yöneltmelidir.”⁸¹ Beklendiği gibi, Hobbes kurtuluşa dünyevi bir yorum da getirir: Kurtarılmak ya münferiden bütün özel kötülöklere karşı ya da mutlak olarak yoksulluk, hastalık ve ölüm dahil bütün kötölöklere karşı güvence altına alınmaktır. Günahtan kurtarılmak da günahın getirdiği bütün kötölük ve felaketlerden kurtarılmaktır. Hobbes buradan akıl yürüterek, kurtuluşun yeryüzünde olması gerektiğini anlamaktadır. Ancak devamında “bu muhakeme ne kadar iyi olursa olsun, Kutsal Kitap’tan çok sarıh kanıtlar olmadıkça, buna inanmam” der.⁸² Ne var ki, daha sonra bir başka yerde, kurtuluşun kesin reçetesini açıkça verir: Kurtuluş şu iki erdemde, yani Mesih’e iman ve yasalara itaattedir. Gökyüzünün krallığı, günahkârlardan yani itaatsizlerden veya yasa ihlalcilerinden başka kimseye kapalı değildir.⁸³ Mesih’e iman ise çok basittir, zira Hristiyan inancının tek gerekli akidesi, *Kutsal Kitap*’ın kurtuluş için gerekli kıldığı tek iman akidesi şudur: “İsa Mesih’tir”.⁸⁴ Buna kalben inanan bir kimse, kurtuluşun iki erdeminden birini tamamen yerine getirmiş olur. Zor gibi gözüken diğör erdem ise devlete itaat olup, aslında onu da gerçekleştirmek oldukça kolaydır. Kısacası, İsa’nın Mesih olduğuna inanan ve devlete itaat eden bir kimse ebedi kurtuluşa ermiş olur.⁸⁵

Hobbes’un *Leviathan*’daki sivil din anlayışıyla ilgili görüşlerimizi burada sona erdirirken, bu konuda benzer sonuçlara varan birkaç yazarı da analım: Milner,⁸⁶ dini rasyonelleştirilmiş bir doğal teoloji içinde algılayan Hobbes’un, dinî teoloji ile doğal teoloji (geniş anlamıyla, devletin üzerinde durduğu siyaset felsefesi) arasında bir sentez yaparak Hristiyanlığı bir “sivil din”e dönüştürmeye çaba gösterdiğini ileri sürer. Yani Hobbes, Hristiyanlığı bir kamu dini haline getirerek, dinsel ayrılıklardan kaynaklanan karmaşa ve çatışmayı sivil toplumdan uzak tut-

⁷⁹ L 456.

⁸⁰ L 451.

⁸¹ L 398.

⁸² L 319-20.

⁸³ L 404.

⁸⁴ L 407.

⁸⁵ *Leviathan*’ı, *Teslis*’in Baba ve Oğul’u ile karşılaştıran bir görüş için bkz. Joshua Mitchell, “Hobbes and the Equality of All under the One”, *Political Theory*, cilt 21, sayı 1 (Şubat, 1993), 88-91.

⁸⁶ Benjamin Milner, “Hobbes: On Religion”, *Political Theory*, cilt 16, sayı 3 (Ağustos, 1988), 418.

mak istemiştir. Aynı şekilde, Collins⁸⁷ de Hobbes'un sivil din projesinden bahseder. Ona göre Hobbes, bağımsız ruhban sınıfının yol açtığı siyasi tehdidi ortadan kaldırırken, (bir sivil din olarak) değiştirilmiş bir Hristiyan teolojisinin faydasından yararlanmayı düşünmüş ve şu iki amacı bağdaştırmaya çalışmıştır: Dinin getirdiği faydayı korumak ve ruhbanlık otoritesini yok etmek. Yine, McNeilly de Hobbes'un, kamu düzenini koruma maksadıyla ilahi otoriteye başvurduğunu ve “teolojiyi sadece siyasi bir sirke içinde tutarak koruduğunu” belirtir.⁸⁸ Seaman'a⁸⁹ göre ise, Hobbes geleneksel Hristiyanlığı toplumsal barışın korunmasının önünde bir engel olarak görmüş ve bu dini “içeriden evcilleştirme”yi tasarlayan yeni bir Hristiyanlık yorumu geliştirerek bu tehdide karşı koymayı düşünmüştür. Beiner ise Hobbes'un siyaseti teokrasiden arındırmaktan (*de-theocratize*) ziyade, son tahlilde yeniden teokratikleştirmeyi istediğini, zira böylece egemenin Hristiyanlığı dünyevi otoriteyi tehdit eden uhrevi öğretilerden arındırmak için yeterli otoriteye yalnızca (sözde Hristiyan) teokratik siyaset aracılığıyla sahip olabileceğini savunur.⁹⁰ Son olarak, Hobbes'un sivil din girişimini Rousseau'nun takdir ettiğini belirtelim: Ona göre, bütün “Hristiyan” yazarlar arasında, yalnızca Hobbes hem kötülüğü hem de devasını görmüş ve kartalın iki başını tekrar birleştirmeyi ve (onsuz devlet veya hükümetin iyi tesis edilemeyeceği) siyasi dini tekrar geri getirmeyi teklife cesaret etmiştir.⁹¹

Sonuç

Hobbes ilahi yasaları doğa yasalarına indirger; doğa yasalarıyla ortaya çıkan devlet de toplum yasalarını ortaya koyar. “Devletin emrine Tanrı emri olarak itaat” etme buyruğunun gerektirdiği gibi, uyrukların bütün itaat ve tabiyeti ölümlü tanrı olan devledir. Bir bakıma, Tanrı bir şekilde yeryüzüne inmiş ve insanlara hizmet etmektedir. Geleneksel anlamdaki din ise büyük ölçüde zaman ve mekan dışına (yeryüzünde olsa da, Mesih'in geri dönüşünden sonraki döneme) gönderilmiştir.

Böyle bir toplumda, dini kural, yasa ve inançlar aslında safdışı kalır ve devletin uygun gördüğü biçimde ve izin verdiği kadarıyla toplumsal kurallar arasında yer bulabilir. Devlet tolerans göstermediğinde ise sadece kişinin vicdanına hapsolur.⁹²

⁸⁷ Jeffrey R. Collins, “Christian Ecclesiology and the Composition of Leviathan: A Newly Discovered Letter to Thomas Hobbes”, *The Historical Journal*, cilt 43, sayı 1 (Mart, 2000), 230.

⁸⁸ F. S. McNeilly, *The Anatomy of Leviathan*, Londra: Macmillan, 1968, 24-25.

⁸⁹ John W. Seaman, “Hobbes and the Liberalization of Christianity” *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, cilt 32, sayı 2 (Haziran, 1999).

⁹⁰ Beiner, “Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion”, 629.

⁹¹ Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, çev. Maurice Cranston (Harmondsworth, 1968), Kitap 4, Bölüm 8, 180. Hobbes'ta sivil din konusunu ele alan müstakil bir çalışma için bkz. Richard Tuck, “The Civil Religion of Thomas Hobbes”, *Political Discourse in Early Modern Britain*, ed. N. Phillipson ve Quentin Skinner, Cambridge, 1993. Ben bu çalışmaya ulaşamadım; ancak bir eleştirisi için bkz. Lodi Nauta, “Hobbes on Religion and the Church between “The Elements of Law” and “Leviathan”: A Dramatic Change of Direction?”, *Journal of the History of Ideas*, cilt 63, sayı 4 (Ekim, 2002).

⁹² Bu yorumu destekleyen bir görüş için bkz. Frederick D. Weil, “The Stranger, Prudence, and Trust in Hobbes's Theory”, *Theory and Society*, cilt 15, sayı 5 (Eylül, 1986), 775.

İnancı siyasi otoritenin denetimi ve hizmeti altına sokmak şeklindeki bu sonuç ise bizi sivil din kavramına getirir. Hobbes'ta din ve inanç reddedilmemekte, fakat Hegel'in *Aufhebung* kavramında olduğuna benzer bir biçimde, nesh edilmektedir. Dini inançlar barış, yardımlaşma, hayır işleme, affetme ve itaat gibi erdemlere ("doğa yasaları"na) katkıda bulunduğu için, toplum düzenine faydaları vardır ve siyasi sistemce kullanılırlar.

Hobbes'un kutsal devlet anlayışına önemli bir darbe indirdiği genelde ileri sürülmektedir. Onun kendisinden önce yaygın olan, ilahi haklara dayalı krallık anlayışından uzak durduğu aşikardır. Ayrıca, devletinde egemenlik Tanrı'dan değil, toplumsal sözleşmeden gelir, ki bu durum onun metafizik bir devlet anlayışı geliştirmesine de engel olmuştur. Ancak çağdaş sivil din tartışmalarına aşina olanların bildiği gibi, her ne kadar dinle ilişkisini tamamen kesmiş gözükse de, modern seküler devletlerin bile kendi kutsalları olduğu kabul edilmekte ve bunlar tartışılmaktadır. Birkaç örnek verecek olursak, Hayes⁹³ milliyetçiliği bir tür "seküler din" olarak görür. Yine, hemen hemen bütün milliyetçiliklerde bayrak, vatan ve millet kutsaldır. Vatan uğruna yapılan savaş bir tür kutsal savaş olup bu yolda kendilerini feda edenler ise "şehit"tir. Vatan bir tür "kutsal toprak"tır. Aynı şekilde, bayrak birçok ülkede Tanrı'dan daha etkili ve güçlü bir birleştirici olup ona saygıda kusur edenler cezalandırılırlar.⁹⁴ Yeryüzündeki birçok millet, kendilerine göre, "seçilmiş" bir topluluktur.⁹⁵

Bize göre, Hobbes devleti veya siyasi iktidarı kurulu bir dinin (Hristiyanlığın) kutsallarından büyük ölçüde arındırmış, ama öngördüğü egemen anlayışıyla yeni seküler kutsallar getirmiş ve bir bakıma iktidarı kutsallaştırmıştır. Sağladığı barış ve koruma karşılığında, hikmetinden sual olunamayacak ve neredeyse hiçbir zaman sorgulanamayacak bir devlet ortaya çıkarmıştır.⁹⁶ Emirlerine Tanrı emri olarak itaat edilecek bu devlet, kurtuluşu (*salvation*) insanlara yeryüzünde getirecektir.⁹⁷ Doğruyu yanlış belirleyen ve "düşüncelerin yönetimi" ile de yakından ilgilenmesi gereken bir devletin toplum mühendisliğine soyunmaması ve kendi kutsallarını uyruklarına empoze etmemesi beklenebilir mi?

Sivil din altında ele aldığımız konuların bir hayli karmaşık olduğunun ve daha geniş bir biçimde tartışılması gerektiğinin farkındayız. Ancak daha kapsamlı bir inceleme bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için, şimdilik Hobbes'ta sivil dine giriş niteliğindeki bu mülâhazalarla yetineceğiz. Bir sonraki çalışmamızda, Hob-

⁹³ Carlton J. H. Hayes, *Nationalism: A Religion*, New York: Macmillan, 1960.

⁹⁴ C. Marvin ve D. W. Ingle, *Blood Sacrifice and the Nation: Totem Rituals and the American Flag*, Cambridge, İngiltere: Cambridge University Press, 1999.

⁹⁵ Bu konuda kapsamlı bir çalışma için bkz. Anthony D. Smith, *Chosen Peoples*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

⁹⁶ Mesela Gavre Hobbes'un "ölümlü tanrı"sını, yani devleti bütün ahlâk ve adaletin kaynağı yaparak meşru siyasi muhalefet imkânını ortadan kaldırdığını belirtir. Mark Gavre, "Hobbes and His Audience: The Dynamics of Theorizing", *The American Political Science Review*, cilt 68, sayı 4 (Aralık, 1974), 1556.

⁹⁷ İlginçtir ki, Skinner bize, Leibniz'in Hobbes'un ahlâk ve siyaset teorisine bütünüyle karşı çıktığını ve onların benimsenmesi halinde anarşiden başka bir şey elde edilmeyeceğine inandığını bildirir. Quentin Skinner, "The Ideological Context of Hobbes's Political Thought", *The Historical Journal*, cilt 9, sayı 3 (1966), 288.

bes'un sivil dinini modern sivil din anlayışlarıyla ilişkilendirmeyi ve karşılaştırmayı ve onun bu konudaki katkılarını daha ayrıntılı bir şekilde göstermeyi düşünüyoruz.

KAYNAKLAR

- Angrosino, Michael, “Civil Religion Redux”, *Anthropological Quarterly*, cilt 75, sayı 2 (Bahar, 2002), 259.
- Aronoff, Myron J., “Civil Religion in Israel”, *RAIN*, sayı 44 (Haziran, 1981).
- Beiner, Ronald, “Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion”, *The Review of Politics*, cilt 55, sayı 4 (Güz, 1993).
- Bellah, Robert N., “Civil Religion in America”, *Daedalus*, cilt 96, sayı 1, Religion in America (Kış, 1967).
- Bellah, Robert N. ve Hammond, Phillip E., *Varieties of Civil Religion*, San Francisco: Harper and Row, 1980.
- Coleman, Frank, “Hobbes's Iconoclasm”, *Political Research Quarterly*, cilt 51, sayı 4 (Aralık, 1998).
- Collins, Jeffrey R., “Christian Ecclesiology and the Composition of Leviathan: A Newly Discovered Letter to Thomas Hobbes”, *The Historical Journal*, cilt 43, sayı 1 (Mart, 2000).
- Damrosch, Leopold, “Hobbes as Reformation Theologian: Implications of the Free-Will Controversy”, *Journal of the History of Ideas*, cilt 40, sayı 3 (Temmuz-Eylül, 1979).
- Doyle, Phyllis, “The Contemporary Background of Hobbes' “State of Nature””, *Economica*, sayı 21 (Aralık, 1927).
- Fourny, Diane, “Rousseau's Civil Religion Reconsidered”, *The French Review*, cilt 60, sayı 4 (Mart, 1987).
- Gavre, Mark, “Hobbes and His Audience: The Dynamics of Theorizing”, *The American Political Science Review*, cilt 68, sayı 4 (Aralık, 1974).
- Glover, Willis B., “God and Thomas Hobbes”, *Church History*, cilt 29, sayı 3 (Eylül, 1960).
- Harrison, Jo-Ann, “School Ceremonies for Yitzhak Rabin: Social Construction of Civil Religion in Israeli Schools”, *Israel Studies*, cilt 6, sayı 3.
- Hayes, Carlton J. H., *Nationalism: A Religion*, New York: Macmillan, 1960.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, ed. Edwin Curley, Indianapolis: Hackett, 1994.
- , *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Kraynak, Robert P., “Hobbes's Behemoth and the Argument for Absolutism” *The American Political Science Review*, cilt 76, sayı 4 (Aralık, 1982).
- Marvin, C. ve Ingle, D. W., *Blood Sacrifice and the Nation: Totem Rituals and the American Flag*, Cambridge, İngiltere: Cambridge University Press, 1999.
- McNeilly, F. S., *The Anatomy of Leviathan*, Londra: Macmillan, 1968, 24-25.
- Milner, Benjamin, “Hobbes: On Religion”, *Political Theory*, cilt 16, sayı 3 (Ağustos., 1988), 418.
- Mitchell, Joshua, “Hobbes and the Equality of All under the One”, *Political Theory*, cilt 21, sayı 1 (Şubat, 1993).
- Nauta, Lodi, “Hobbes on Religion and the Church between “The Elements of Law” and “Leviathan”: A Dramatic Change of Direction?”, *Journal of the History of Ideas*, cilt 63, sayı 4 (Ekim, 2002).
- Regan, Daniel, “Islam, Intellectuals and Civil Religion in Malaysia”, *Sociological Analysis*, cilt 37, sayı 2 (Yaz, 1976).
- Seaman, John W., “Hobbes and the Liberalization of Christianity” *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, cilt 32, sayı 2 (Haziran, 1999).

- Skinner, Quentin, "The Ideological Context of Hobbes's Political Thought", *The Historical Journal*, cilt 9, sayı 3 (1966).
- Smith, Anthony D., "The 'Sacred' Dimension of Nationalism", *Millennium: Journal of International Studies*, cilt 29, sayı 3 (2000).
- , *Chosen Peoples*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Springborg, Patricia, "Hobbes's Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth", *Political Theory*, cilt 23, sayı 2 (Mayıs, 1995).
- Steadman, John M., "Leviathan and Renaissance Etymology", *Journal of the History of Ideas*, cilt 28, sayı 4 (Ekim-Kasım, 1967).
- Strauss, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes*, çev. Elsa M. Sinclair, Chicago, 1952.
- Takayama, K. Peter, "Revitalization Movement of Modern Japanese Civil Religion", *Sociological Analysis*, cilt 48, sayı 4 (Kış, 1988).
- Thomas, Michael C. ve Flippen, Charles C., "American Civil Religion: An Empirical Study", *Social Forces*, cilt 51, sayı 2 (Aralık, 1972).
- Van Mill, David, "Hobbes's Theories of Freedom", *The Journal of Politics*, cilt 57, sayı 2 (Mayıs, 1995).
- Warrender, Howard, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Oxford, 1957.
- Weil, Frederick D., "The Stranger, Prudence, and Trust in Hobbes's Theory", *Theory and Society*, cilt 15, sayı 5 (Eylül, 1986), 775.

LOTFİ A. ZADEH’NİN HAYAT HİKÂYESİ VE BULANIK PARADİGMANIN ÜÇ TEMEL UNSURU

Şevki Işıklı*

LOTFI A. ZADEH’S LIFE STORY AND THREE BASIC ELEMENTS OF FUZZY PARADIGME

ABSTRACT

In this text, it has been presented that Lotfi A. Zadeh’s life story, who development the theory of fuzzy logic and sets, which begining in Azerbaijan and continuing through İran and to USA, in context with neo-clasical aproch to science. Additionally, that the theory of fuzzy logic has been set his life story into so much text, and Soft Computing and the theory of Dinamical Systems has been described in relation to cybernetics, modelling, artificial intelligence and electronical technology.

Keywords: Lotfi A. Zadeh, fuzzy logic, Soft Computing, Dynamical Systems, cybernetics

ÖZET

Bu makalede bulanık mantık kuramını geliştiren Lotfi A. Zadeh’nin Azerbaycan’da başlayan, İran ve Amerika Bileşik Devletleri’nde devam hayat hikâyesi bilime neo-klasik yaklaşımla sunulmakta; onun hayatını birçok metne konu ettiren Bulanık Mantık, Soft Computing ve Dinamik Sistemler Kuramı sibernetik sistemler, modelleme, yapay zeka ve elektronik teknoloji dolayımında irdelenmektedir.

Anahtar sözcükler: Lotfi A. Zadeh, bulanık mantık, Soft Computing, dinamik sistemler, sibernetik.

* Ankara Üniversitesi, DTCF, Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi.

Birinci Bölüm

A-KLASİK TEN BULANIĞA GEÇİŞ DÖNEMİ UNSURLARI

“Yirminci yüzyıl entelektüel sistemler çağıdır. Bu dönemde dünya akıllı robotlar, akıllı yönetim sistemleri ve bulanık sistemler vasıtasıyla düzenlenecektir.”
Lotfi A. Zadeh **

Aristoteles’e göre her varlığı o varlık yapan değişmez bir öz vardır. İnsanı, insan yapan bu öz, onun düşünebilmesidir. İnsana özgü olduğu için *düşünme melekesinin* ilk başta taklit edilemez olduğu düşünülmüştür. Ancak yirminci yüzyılın, Aristoteles’in klasik mantığına dayalı klasik uslamlamayı ve bu türden uslamlamayı temel alan tüm paradigmaları sarstığını söylemek abartı değildir.

Klasik Newton mekaniği, her yönüyle klasik akıl yürütmeye dayanır. Matematik klasik kümeler kuramına ve klasik lineer geometriye, ortaya koyduğu mekanik dünya görüşü ise iki değerli mantık sistemine temellenir. Ne var ki, klasik akıl yürütme, artık yeterince ilgi görmüyor. İlginin bu kaybedilişinin geçerli ve makul gerekçeleri var. Örnek olarak, Newton kuramından geçen zaman içinde birçok temel sapma yaşanmıştır. Maxwell’in elektromanyetik kuramıyla başlamış olan klasik paradigmadan sapmalar, Planck’ın kuantum kuramı ve Einstein’ın görelilik kuramlarıyla devam etmiştir. Von Bertalanffy ve L. Zadeh’nin sistemler kuramı ile Zadeh’nin Bulanık Kümeler Kuramı ise bu sapmaları, bir yandan derinleştirirken diğer yandan pratiğe başarılı bir şekilde aktararak yeni ve ana bir yol haline getirmiştir. Bu kuramlar Newtoncu dünyagörüşüyle birlikte Aristoteles mantığının da altını oymuştur.

Bugün belki tam anlamıyla düşünme yetisinin kendisi değil fakat onun bir sonucu olan *iş görme yeterliliği*, bulanık mantık şebekeleriyle donatılmış sibernetik sistemler tarafından taklit edilmeye başlanmıştır. Zekanın davranış olarak makinelerde, düşünmenin hesaplama olarak bulanık mantık şebekeli elektronik cihazlarda kullanılması, insan zekası hakkında daha ayrıntılı çalışmalar yapmaya imkân sağlamıştır. Davranışların yani işlevlerin makineler tarafından, yalnızca taklit edilmesiyle değil, daha hızlı, daha doğru ve daha etkili şekilde taklit edilerek geliştirmesiyle organizma davranışlarının ve insani düşünmenin daha iyi modellenmesinin önü açılmıştır. Bu çalışmalar, davranış ve işlev modelleme disiplini olan sibernetik bilimi içinde yer alır.

Sibernetiğin, 20. yüzyılın ikinci yarısında davranışları, organizma hareketini ve zekayı taklit etmeye girişmesi bilim ve teknoloji alanında “yeni ve tuhaf(!) bir dönem”in başlamasına neden oldu. Bu “yenilik ve tuhafılık”, bilim adamlarının şaşkınlığını ifade ediyor. Bu dönemin başlamasında, şekillenmesinde ve etkisini artırmasında birkaç bilim adamının önemli katkıları oldu. Lotfy A. Zadeh bunlardan biridir. Onun; mantık, sibernetik, bilgisayar, yapay zeka ve otomatik makinelerle dair ortaya koyduğu kuramlar ve keşfettiği kanunlar, 20. ve 21. yüzyıl teknoloji devriminde önemli pay sahibi olmuştur. Zadeh, felsefenin bazı problemlerini ele

** Samed, Möhbeddin, *Dünya Dahilersiz Yaşayamaz*, Çev. Şevki Işıklı, Babek Kurbanov, Emre Yay., 2005, İstanbul, s.132.

almış, “Makineler düşünebilir mi(?)” sorusuna ve yapay zeka problemlerine tatmin-kar cevaplar vermiştir. Örneğin 1965 yılında, Zadeh tarafından geliştirilen *fuzzy sets/bulanık kümeler kuramı*, Aristoteles’ten beri süregelen ve halen sembolik mantık şeklinde varlığını sürdüren klasik mantıksal ve dilbilimsel problemlere yeni çözümler getirmiş ve iki değerli mantığa, teknoloji üreten ve teknoloji ile desteklenen kuvvetli bir alternatif sunmuştur. Halen süren ömrüne beş büyük bilimsel kuram sığdıran Zadeh, birçok bakımdan üzerinde ayrıntılı olarak durulmayı hak etmiştir.

Bu metinde bulanık mantık, sibernetik, bu ikili üzerine temellenen yapay zeka çalışmaları; matematiğin 0 ve 1 rakamları üzerine bina edilmiş yapay zekalı renkli ekranların oluşturduğu sanallık ile mekanizm ve sanallığın beslediği siber toplum olguları post yapısalci felsefe, doğrusal olmayan [-non-linear] mantık ve siber toplum açılarından betimleyici ve çözümleyici bir yaklaşımla ele alınmıştır.

B- LOTFİ A. ZADEH’NİN HAYAT HİKAYESİ¹

Halen Amerika Birleşik Devletleri’nde yaşayan Zadeh, ilerlemiş yaşına rağmen bilimsel çalışmalarına ara vermeden devam etmektedir. Berkeley’deki California University’nin Departman of Computer Sciences ve Electrical Engineering bölüm başkanıdır. Zadeh’nin asıl adı “Lütfi Aliasker Zade”² olduğu halde, İngilizce telaffuzu zor olduğu için “L. Zadeh” imzasını tercih etmiştir.³ Önemli bir biyografi ansiklopedisi olan *Professional Biography*’de L. Zadeh şu sözcüklerle tanıtılmaktadır:

“Bulanık mantığın babası, çok seçkin bir bilim adamı, mühendis ve sistem kuramcısı [...]”⁴

L. Zadeh, *Kim Kimdir?* adlı ansiklopedide, en çok aranan isimler arasında yer almaktadır.⁵ İnternet’in prestijli arama motoru *Google*, “Lotfi A. Zadeh” ile ilgili 2003 yılında 14.900 belge sunmaktayken 2009 yılı sonunda bu sayıyı 24.100 olarak değiştirmiştir. Erişime sunulan belgelerin çoğuna “*fuzzy sets-bulanık kümeler*” sözcüğü eşlik etmektedir.⁶ Ayrıca 2007 yılı itibarıyla Bulanık Sistemler ve Kümesi (Fuzzy Systems and Sets) üzerine 30.000’e yakın yayın bulunmaktadır. Bu sayı, “Inspect” indeksinde görülebilmektedir.⁷

¹ Lütfi A. Zadeh’nin yaşam öyküsünün yazılmasında tarafımızdan hazırlanmış olan “*Bulanık Mantık ve Sibernetiğin, Siber Toplum ve Yapay Zeka Üzerine Etkileri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2003.” adlı eserden sıkça yararlanıldığı için dipnot olarak gösterilmemiştir.

² İngilizce’de “Lotfi A. Zadeh” olarak yer almıştır.

³ Samed, age, 25

⁴ *Professional Biography/L. Zadeh* (http://wacong.com/autosoft/bio_Zadeh.html)(24.10.2003)

⁵ Samed, Age, s. 146

⁶ <http://www.google.com.tr> (22.12.2009)

⁷ www.genbilim.com, *Bulanık Mantık Üzerine Bir Söyleşi* (Burhan Türkşen ile) (www.genbilim.com, 25kasım2007)

Zadeh, 1921 yılında Bakü’de ailenin tek çocuğu olarak doğdu. Babası Rahim Bey, 1893’de İran’ın Erdebil şehrinde, annesi Feyka ise 1894’te Rusya’nın Bolinsky Kasabası’nda doğmuştu. Annesi, Bakü’de çocuk hastalıkları uzmanlığı eğitimi aldı. Babası ise “Doğu Tarihi” uzmanıdır. Zadeh hakkındaki “Uzak-Yakın Lütfi Zade” adlı uzun metrajlı bir belgesel filmini çekmiş, “Dünya Dahilersiz Yaşayabilmir” adlı bir de kitap yazmış olan Azeri yazar Möhbeddin Samed’in bildirdiğine göre, Zadeh’nin bir bilim adamı olarak yetişmesinde ve şekillenmesinde, çocukluğunun bir kısmının geçtiği Bakü olumlu rol oynamıştır.⁸

Zadeh’nin çocukluk yıllarında unutamadığı ve yer yer dile getirdiği, bilinçaltına işlemiş olduğunu ifade ettiği bir olgu vardır: Ailesi, Lütfi’nin çalışma masasının üzerinde büyük harflerle “BİRİCİK” yazılı bir levha koymuştu.⁹ Zadeh, bu levhanın sonraki yaşamı üzerindeki psikolojik etkisini, ruhunda ve düşüncesinde bıraktığı izi şu sözlerle ifade etmiştir:

“Sen bu dünyada teksin. Lakin hayat karmaşık ve zordur. Bu karmaşa ve zorlukla başa çıkmak için hem fiziken hem de zihnen güçlü olmalısın!”¹⁰

Zadeh, henüz 10 yaşındayken Bakü’den, Azerbaycan’dan ayrılmak zorunda kalmıştı. 1930’lu yıllar, bütün Sovyet halkı gibi onların ailesine de olumsuz etkiledi. Stalin döneminde komünleştirme faaliyetleri başlayınca birçok aile gibi Alesker Zadeh ailesi de baskılara maruz kaldı. Alesker Zadeh ailesinin şeceresinin İran’a bağlı olması nedeniyle, Türkçe konuşan azınlıklara yapıldığı gibi onlar da çeşitli bahanelerle göçe zorlandılar. 1931’de İran’a göç etmek zorunda kaldı. Ancak Azeriler onu unutmadılar; 62 yıl sonra onu fahri profesörlükle onurlandırıdılar.

Zadeh, hayatının çok az bir kısmını, ilk çocukluğunu geçirdiği Azerbaycan’ın kendisine metanet ve inançlılık gibi özellikler kazandırdığını; bu özelliklerin *kurallara aykırı olmaktan korkmama gücü* verdiğini; bu gücün ise bulanık mantığı kabul ettirebilmek için çok gerekli, üstelik her zaman faydalı olduğunu ifade etmiştir.¹¹ Ayrıca hayal gücünün ve düşüncenin gelişiminin kökenlerinde var olan Azerbaycan hayatına dair şunları ifade etmiştir:

“Bilime, edebiyata, sanata saygı ve ilgi duymaya öğrendim. Çocukken Rusça’dan okuduğum edebi kitaplar hem İran’da hem de Amerika’da benim yaşam tarzımı ve hayata bakışımı etkiledi.”¹²

Lotfy A. Zadeh’nin evlerinde zengin bir kütüphane ve bir piyano vardı. Araştırma yapmayı ve müzik dinlemeyi çok seviyordu. 13-14 yaşına geldiğinde kütüphanesinde 2-3 bin kitap, müzik koleksiyonunda ise sayısız müzik parçası birikmişti. Gençlik çağlarında Tolstoy’u, Dostoyevski’yi ve Gorki’yi; tüm Rus

⁸ Samed, Age, s.10

⁹ Blair, Betty, *An Interview with Lotfi Zadeh Creator of Bulanık Logic*, (<http://www.azer.com/>) (28.08.2004)

¹⁰ Samed, Age, s.46

¹¹ Blair, agm, aynı yer.

¹² Samed, Age, s.46

klasiklerini ve Shakespeare'in Rusça'ya çevrilmiş bütün şiirlerini okumuştur.¹³ Kişisel ahlaki değerlerin oluşmasında etkili olan bu eserler hakkında, *"Bu eserlerden kötülüğe ve düşmanlığa karşı nasıl galip gelineceğini, hayırseverliği ve cömertliği öğrendim."* demiştir.¹⁴

İran'a geldiklerinde Bakü'den ayrıldıkları için üzüyorlardı fakat siyasi ve ekonomik totaliter Sovyet rejiminden yakayı kurtardıkları için seviniyorlardı.¹⁵ Tahran, İran'ın kültürel ve ekonomik olarak zenginleşmiş şehirlerinden biri olmasına rağmen Bakü'den oldukça geriye. Burada Alborz misyoner kolejine kaydoldu. Bakü'de ilköğretim 4. sınıfa kadar Rus ve Azeri dilinde eğitim görmüştü. Bu kolejde ise İngilizce eğitim görmeye başladı. 12 yaşına geldiğinde dört dil ve üç alfabe öğrenmişti. Kiril alfabesiyle Rusça ve Azerice'yi, Arap alfabesi ile Arapça'yı ve Latin alfabesi ile de İngilizce'yi öğrenmişti.¹⁶ Albroz, Lutfi Zade'nin ilgi alanını genişletmişti. Bilim adamı kimliğini edinmeye başladığı ilk yer de burasıdır. Albroz'da erken fark edilmişti. Öyle ki, bazıları ona *"Kolejimizin Jules Verne'i, Herbert Wells'i, Edison'u"* diyorlardı.¹⁷ Albroz'dan sonra Tahran Üniversitesi'nin elektrik mühendisliğinde okudu. 1938 yılında diploma aldı. 1942 yılında buradan ayrıldı.

Zadeh, Albroz'da Amerikan yaşam tarzı ve medeniyeti hakkında belli bir bilgiye sahip olmuştu. Diğer yandan İran'ın, entelektüel ilgilerini karşılamada yeterli olmadığını da farkındaydı. 1942 yılında entelektüel merak ve ilgilerini karşılayabilmek umuduyla Amerika Birleşik Devletleri'ne gitti. Lutfi Alesker Zade artık, "Lotfi A. Zadeh" olabilirdi. Burası onun için yeni, büyük ve çok önemli bilimsel çalışmalarını gerçekleştireceği bir yer olacaktır. Çünkü "bulanık mantık ve bulanık kümeler kuramını" burada geliştirmiştir.

Birleşik Devletlere geldiğinde Massachusetts Technology Enstitute [-MIT]'ye girdi. Çok geçmeden Enstitünün New York'taki elektronik ünitesinde çalışmaya başladı. MIT'de hem Elektronik Teknolojisi alanında eğitim görevlisi, hem öğrenci hem de elektrik mühendisi olarak görev yaptı; 1946'da Master derecesi aldı.

1947 yılında Columbia University'de doktora öğrencisi oldu; öğretim görevlisi ve mühendis olarak çalışmaya başladı. Burada elektrik mühendisliği üzerine uygulamalar yaptı. Bu sırada ailesini New York'a getirdi. 1949'da doktorasını bitirdi. 1955'de profesör yardımcısı, 1957'de de tam profesör oldu. Bundan sonra bilimsel araştırmalar yapması için oldukça uygun ortama ve geniş imkanlara sahip oldu. 1959 yılına kadar tam on yıl Columbia University'de çalıştı.

Zadeh, California Science Center'ın başkanı Norbert Wiener'm, Berkeley'deki California University'de çalışmaya davet etmesi üzerine 1959 yılında Berkeley'e

¹³ Blair, agm, aynı yer.

¹⁴ Semed, Age, s.39

¹⁵ Semed, Age, s.48

¹⁶ Blair, agm, aynı yer.

¹⁷ Semed, Age, s.48

· Norbert Wiener, matematiksel mantık, fonksiyonel analiz, ihtimaller kuramı, potansiyeller kuramı, tümel harmonik analiz, hesaplama tekniği ve kuramsal fizik konuları da döneminin en ünlü siber-netikçisidir.

geldi. Zadeh, henüz o zamanlarda bile bilimsel arenada belli oranda Wiener'in varisi olarak görülüyordu. 1963'te başkanlığını yürüttüğü bölümün adını *Elektrik Mühendisliği ve Bilgisayar Bilimleri* olarak değiştirdi. Lotfy A. Zadeh, 1990 yılında California University'den emekli oldu. Şimdi aynı üniversitede *Berkeley Initiative on Soft Computing* yöneticisi olarak çalışmaya devam etmektedir.

Zadeh bilimsel çalışma disiplini ve kurallarına bağlı biridir. Başkalarının onu "dahi" nitelendirmelerine aldırış etmeksizin ve hiçe sayar gibi "*Dehanın arkasındaki güç çalışmaktır*" demektedir. Zadeh bir röportajında, yılın 250 gününü çeşitli ülkelere bulanık mantıkla ilgili konferanslarda, sempozyumlarda ve laboratuvarlar ve enstitülerde geçirdiğini ifade etmiştir.¹⁸ Çalışmaya karşı düşkünlüğü ona yeni bilimsel yorumlar, fikirler, yaklaşımlar ve kuramlar kazandırmaktadır. Onun ilk çalışmaları ile günümüzdeki çalışmaları birbirini tamamlayan çalışmalardır. Onun ortaya koyduğu kuramlara dair Semed, şunları ifade etmiştir:

"Dahilerin kuram veya kuramları çağdaşlarını etkilemekte, eski çerçeveleri kırmakta ve yeni düşünce tarzları yaratmakta, ayrıca dayanak noktaları da çok kuvvetli olmaktadır. Eğer L. Zadeh'yi bu açıdan karakterize edecek olursam bulanık mantığı, onun kuşatma alanına ve yayılma hızına göre bilimden çok bir dini anımsattığını söylemeliyim."¹⁹

Bulanık [*-fuzzy*] mantık kavramının geniş çaplı etkisini gösterebilmek amacıyla, "fuzzy" sözcüğünün kitap, dergi, makale ve bilimsel herhangi bir çalışmanın başlığında yer aldığı eser sayısı yıllara göre şöyle tespit edilmiştir:

- 1990 yılına kadar 2361,
- 2000 yılına kadar 23.733,
- 2003 yılına kadar 26.680 atıf yapılmıştır.

Bir mantık geliştirmekten öte, bir tür matematik de [*-fuzzy mathematics*] geliştirmiş olan Zadeh'nin "fuzzy" kelimesi matematik eserlerinin adında yer almasıyla ilgili veriler ise şöyle:

- 1980 yılına kadar 453,
- 2000 yılına kadar 8428 olarak tespit edilmiştir.²⁰

Zadeh; veri analizi, lineer ve non-lineer sistemler, bulanık ortamda karar verebilme, bulanık diller, bulanık dillerin insan ve makine zekasıyla ilgisi, bilgisayar, yapay zeka, sibernetik, dilbilimsel değişkenler, doğal dil ve olasılıklar, yaklaşıksal akıl yürütme, eğilim mantığı, nöron şebekeleri, kelime işlem kuramları gibi bilgisayar, zeka ve sibernetik her alanında yeni yollar açmış çalışmalar ortaya koymuştur.

Zadeh yukarıda bahsettiğimiz alanlarda bilime birçok yeni kavram ve kural kazandırmıştır: Z- Çevirme Yöntemi, tanı sistemleri problemlerinin formülasyonu,

¹⁸ About professor Lotfi A. Zadeh (<http://www.bulanik.ru/quotes/Zadeh.phtml>) (23.08.2003).

¹⁹ Semed, Age, s.4

²⁰ "Şevki Işıklı, *Bulanık Mantık ve Bulanık Teknolojiler*, Ankara Üniversitesi DTCE Araştırma Dergisi, Yıl 2002-2, sayı 19, s.123."

· Z-Çevirme... Buradaki "Z", Zadeh'nin ilk harfine gönderme yapar.

bulanık küme, bulanık koşullarda karar verebilme kuramı, yaklaşıksal usamlama kuramı, dilbilimsel değişken ve bulanık eğer-öyleyse kuralları kuramı, doğal dillerin anlamsal doğrulayıcı çizelgesi, algının bilgisayar kuramı, genelleştirilmiş tanımlanabilirlik kavramı vd.²¹

Zadeh'nin yaşamını Azerbaycan, İran ya da ABD sınırlarını kültürel ve toplumsal anlamda aşmış olması, kuramlarının geliştirildiği ülkeden önce öteki ülkelerde dikkat çekerek uygulanmaya başlanması onu küresel köyün habercisi yapmıştır. Yerellik, dünyagörüşünün kazanılmasında ve sürdürülmesinde en etkili çevresel unsur olduğu halde bilime tutku derecesinde saygı ile yansız, nesnel ve açık görüşlülük onun bu yerelliği duygusal ve düşünsel anlamda aşmasını sağlamış olabilir.

Bulanık mantığın kökeni Doğu'dadır, Batı'da ortaya çıkmıştır, ancak Doğu'da yaygınlaşmıştır.

İkinci Bölüm

A- KLASİK-BULANIK AYRIMINDA MANTIK

Klasik tanımıyla mantık “düşüncelerin yasalarının bilimi”dir; düşüncenin yasaları ise değişmezdir ve temelde tek bir ilkeye, özdeşlik ilkesine dayanır. Aristoteles'in formüle ettiği klasik mantık “doğru” veya “yanlış” kriterlerine göre akıl yürütür.

Mantık salt, asal ve bağımsız bir disiplin olarak betimlenir.²² “*Salt mantık*” terimi Doğan Özlem'e göre, mantığın varlıkla olan ilişkisinden bağımsız olarak sadece düşünme formlarının veya dilsel ifade formlarının bir kuramına gönderme yapar. Bu terim dolayımında mantık, dilbilimsel önermelerin biçimsel kurallarıyla, doğru önerme formlarının kesin ifade kalıplarıyla ilgilenir. Öyleyse anlambilimsel bir kaygı taşımaz.

Klasik ve sembolik mantık arasındaki ayrım, “simgesel karakterlere verilen öneme” temellenir.²³ İki değerli mantıklar anlamsal içeriklerden bağımsız, sembolik-simgesel karakterlidir. Klasik ve sembolik mantık “gerçeklik” ile bağlarını bu noktada koparmaktadır.

Teo Grünberg de mantığın saltlığına vurgu yapar, ancak alanını genişletir. Bu genişletme onun *yeni olgucu mantık* çizgisinde olduğu gösterir. Şöyle yazar:

“[...] önermelerin biçimsel tutarlığı ve denetlemesiyle birlikte günlük dil önermelerinin mantıksal yapısının incelenmesi, bilimlerin yöntemleriyle ilgili sorunlar, bilim felsefesi konuları da mantığın alanı içinde yer alır.”²⁴

²¹ L. A. Zadeh'nin internet sitesi (www.cs.berkeley.edu/~Zadeh/awfeho.html), (10.07.2003).

²² Doğan, Özlem, *Mantık (Klasik/ Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi)*, İnkılap Yay., 6. Baskı, 1999, Ankara, s.19

²³ Grünberg, Teo, (Editör), *Mantık Terimleri Sözlüğü*, 3. Baskı, Metu press, 2003, Ankara s.116.

²⁴ Teo Grünberg, agy, s.iii

Klasik mantıktan bulanık mantığa, tarihsel olarak da tespit edilebileceği gibi, analitik mantık aracılığıyla geçilebilir. Yeni olgucular için mantık, dilbilim konusu olduğu kadar matematik konusudur da. Diğer yandan paralel gelişmeler olarak Euclides, Lobatchevski ve Reimann geometri sistemleri gibi, birbiriyle bağdaşmayan matematiksel mantık sistemlerinin kurulduğunu görmekteyiz.²⁵

Bulanıklık ile sembolik anlamlar arasındaki ayrım, anlamlı dilbilimsel değişkenlere dayanır. Bulanık mantık, doğanın sürekliliğini dilbilimsel önermelere aktarma yöntemini önemser. Bu anlamda bulanık mantık, salt değil dilbilimsel ve semantiktir. İki değerli mantıklarda, klasik ve sembolik mantıklarda sembollerin içerikleri olmadığından bu mantıklar salttır; bunlar anlambilimsel bir yoksunluk taşırlar. Klasik-bulanık arasındaki geçiş de bulanık önermeler arasındaki doğruluk değerinin sonsuz olabilmesi gibi bulanıklık taşır. Klasik siyah-beyaz ölçeğinde “siyah veya beyaz”, klasiği; siyah ve beyaz arasındaki büyükçe gri alan bulanıklığı temsil eder.

Salt-lık niteliğindeki değişimin ardından klasik-bulanık ayrımını özdeşlik ilkesi açısından da tartışılması gerekir. Mantık ilkeleri açısından ilginç bir durum, özdeşlik ilkesinin bir şekilde yeniden değerlendirilmek zorunda kalındığı parçacık fiziğindeki tüm nitelik ve niceliklerde aynı-özdeş olan parçacıkların mevcudiyetinde bulunur. Klasik özdeşlik, aynı zamanda şeylerin klasik bir ayrımın mantıksal temelidir. Klasik Aristotelesçi mantığın yirminci yüzyıla kadar ontolojik karakterli olduğu kabul edilmişti. Bazı fizikçiler ve Derrida gibi felsefeciler özdeşlik ilkesinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğinde ısrar ederken bazıları, özdeşlik ilkesinden ödün vermek yerine doğaya bakışımızı derinden etkileyecek paradigma değişimi önermekteler. Öte yandan bulanık mantık destekli simülasyon evreninde özdeşlik, “*ikizleşme*”nin etkisi altında sanal/gerçek ayrımından sıyrılıp çıkamayan “*gerçek*” olanın yorulmuşluğu yüzünden kendini eskisi kadar yetkin kabul ettirememektedir. Kısacası özdeşlik ilkesine dayanan tek değerli mantık anlayışları, fizik ve sibernetik gelişmelerin etkisiyle asıl yerlerinden kaymıştır.

i- Bulanık Uslamlama

George J. Klir’e göre bulanık mantık, bulanık kümeler kullanılarak yapılan bir tür klasik mantık genişletmesidir.²⁶ Zadeh, bulanık mantığı üç anlamda ele alır:²⁷

- *Dar anlam:* Çok değerli mantığın bir genişletilmesi ve bir genelleştirilmesi sayılabilecek bir yaklaşıksal akıl yürütme mantığıdır.
- *Biraz geniş anlam:* Bulanık mantığın bulanık kümeler kuramıyla genişletilmesinden elde edilen mantıktır.

²⁵ Teo Grünberg, *Sembolik Mantık El Kitabı-3:Sembolik Mantığın Uygulamaları*, METU Press, 2000, Ankara, s.339

²⁶ Klir, George J., *Application of Fuzzy Logic*, (www.wolfram.com/products/aplication/fuzzylogic/ganda.html), (21.08.2004).

²⁷ Klir, agy.

- *En Geniş anlam:* Bulanık mantık, bulanık aritmetik ve bulanık otomatiklerden bulanık biçim tanıma, bulanık diller ve bulanık uzman sistemlere kadar birçok branşı içerir.

Bir bulanık mantık işlem sürecinin elemanlarını ve aşamalarını şöyle gösterebiliriz²⁸

1. bulanıklaştırma [-fuzzification]
2. davranış tanımlama [- defining]
3. netleştirme veya bulanıklığın giderilmesi [-defuzzification]

Fuzzification-Bulanıklaştırma: Bulanık küme oluşturma sürecini içerir.

Davranış tanımlama: Kişisel kümelerin oluşturulması ve sipesifik bağıntılar kurulmasını içerir. Bilgiler, bulanık küme olarak adlandırılan şeye dönüştürülür. Bulanık küme, dilbilimsel değişkenleri içerir. Bulanıklaştırma ve tanımlama, birlikte işleyen bir süreçtir.²⁹

Defuzzification veya f-genelleştirme: “Bir bulanık küme veya bulanık sayıyı tam sayıya dönüştüren süreçtir.”³⁰ Bulanık kümelerin bir genelleştirilmesidir. *Fuzzification* durumunda çok değerli mantığa kadar geri gidildiğinde ele aldığımız doğrunun 0 ile 1 arasındaki bir genlikte salınan değerlerine sahip oluruz.³¹ Burada, bulanık girdi değerleri üretmek için üyelik fonksiyonları depolanır.³² Dilbilimsel bir değişkenin, yani önermenin bulanık kümeye hangi oranda dahil olduğunu, 0 ile 1 arasındaki bir sayısal değer gösterir. Bu sonsuz genişlikteki genlikten tek ve net bir sayısal değer bulunması yani bulanık işlenmesi, bulanık önermenin netleştirilmesi adını alır. Bir alandan böyle tek bir değer belirmemesi durumunda en yüksek değerlerin ortalaması veya oluşan çözüm alanının ağırlık merkezine tekabül eden nokta çözüm değeri olarak alınır. Bu şekilde fonksiyonun değeri, klasik mantıktaki 0 ile 1’den farklı olarak bu iki sayı arasında herhangi bir derece bildiren, üyelik derecesi denilen, herhangi bir değerden ibarettir.

ii- Bulanık Uygulamalar

Klasik mantık ile bulanık mantık arasında, klasik mantığın hüküm vermede ısrarla sahip çıktığı kesinlik saplantısına dayanan bir anlaşmazlık vardır. Kesinlik tutkusu, Batı kültürünün en önemli karakteristiğidir. Her zaman *daha hassas ölçümler* amaçlanmıştır. Newton’dan beri *yapılması gereken tek şeyin daha hassas deneyler, gözlemler ve ölçümler* olduğu düşünülmüştür. Fuzzy [belirsiz, bulanık] gibi bir ad taşıyan mantık türü baştan yanlış olmalıdır onlara göre.³³ Fakat bulanık mantığın kaderi, Amerikalılara terk edilmeyecek kadar insanlık için ümit vaat etmektedir.

²⁸ Öztemel, Ercan, *Yapay Sinir Ağları*, Papatya Yay. I. Baskı, 2003, İstanbul, s.18

²⁹ Barron, Janet J., *Putting fuzzy Logic Into Focus*, <http://www.strano.net/snhtml/ipertest/metanet/txt2/text15.htm>

³⁰ Klir, agm.

³¹ Blair, agy.

³² Barron, agm.

³³ Ayrıca Bkz. Işıklı, *age*, s.109-110

Bulanık mantık, Japon'da 1980 yılından sonra uygulama sahasını gittikçe genişletmiştir. Japonya'dan sonra Almanya, Fransa, Danimarka, Rusya ve Çin gibi ülkeler de bulanık mantık uzmanları yetiştirmeye başlamışlardır.³⁴ Halen lider ülke Japonya'dır; Çin onu takip etmektedir. L. Zadeh'nin bildirdiğine göre Çin'de yaklaşık 10 bin bilim adamı bulanık mantıkla ilgilenmektedir.³⁵

Birçok ülkenin bulanık mantıkla ilgilenmekte elbette haklı nedenleri var.³⁶ Çünkü bulanık mantık şebekeleri, her tür elektronik cihazda kullanılmaktadır. Örneğin fotoğraf makineleri, kameralar, televizyonlar, mikro dalga fırınlar, çamaşır makineleri, elektrikli süpürgeler, metro denetimleri ve daha birçok elektronik aygıt cihaz bulanık mantık şebekeli dizgelerle akıllandırıldı. Örneğin bulanık mantık dizgesine dayanan fotoğraf makineleri, otomatik odaklama yapan klasik makinelerden bile daha net bir görüntü sunmaktadır. Fotokopi makineleri ise bulanık mantıkla çok daha kaliteli kopyalar çıkarmaktadırlar, çünkü odanın sıcaklığı, nemi ve orijinal kâğıttaki karakter yoğunluğuna göre değişen resim kalitesi gibi faktörler hesaplanarak mükemmele yakın hale getirilmektedir.

Sonuç; bulanık mantıklı sistemler, bulanık ama zeki elektronik sistemler geliştirmenin en büyük yardımcı ögesidir. Zadeh'nin geliştirdiği diğer kuramlar, bulanık mantık şebekeli makinelerin daha hızlı, daha dakik, daha güvenilir ve daha optimal işlemler yapmasını sağlamıştır. Zadeh'nin öteki kuramların en önemli ikisi Soft Computing ve Dinamik Sistemler Kuramıdır.

B- BULANIKLIK PARADİGMANIN ÖTEKİ İKİ TEMEL KURAMI

Sibernetik, sistemler kuramı ve çok değerli mantık dolayımında çözümlenebilir. Zadeh, mantık üzerine olduğu gibi statik ve dinamik sistemler üzerine de ciddi eserler ortaya koymuş, sibernetiğin canlılığın bazı işlevlerini daha kolay, daha hızlı ve daha verimli bir şekilde modellemesinin önünü açmıştır. Şimdi sibernetik mekanizmaların temelindeki üç önemli kuramı, birbiriyle ilişkisi içinde ele alabiliriz.

i- Dinamik Sistemler Kuramı

Sistem, karmaşık bir birim oluşturmak için birbirine bağlanmış veya birleştirilmiş set veya takımdır. Belli bir plan veya projeye göre sırayla düzenlenen parçaların oluşturduğu bütündür.³⁷ Sibernetik sistem kuralları, yaşayan sistemlerin kendi

³⁴ Alan, Atilla Yusuf, *Nispi Mantik (Fuzzy Logic)*, International Seminar Group, Ludwigshaven, Germany (January 5, 2003).

³⁵ Blair, agy.

³⁶ Türkiye'de bulanık mantığa, birçok ülkede olduğu gibi elektrik ve elektronik sistemler üzerine bilim insanları ilgi göstermiştir. Ancak buna paralel olarak Türkiye'de bulanık mantık, felsefeciler ve mantıkçılar arasında dünya genelinde gösterilen ilgiden daha azına nail olmuştur. Örneğin Doğan Özlem'in mantık kitaplarında bulanık mantıkla ilgili çalışmalar yer alamamaktadır. Bulanık mantık, benzer şekilde saygın bir mantık uzmanı olan Prof. Dr. A. Kuddüs Bingöl'ün de dikkatini çekmeyi başaramamıştır.

³⁷ *Oxford English Dictionary*, "system" maddesi.

kendilerini organize etmelerinin kurallarını betimlemektedir. “*Bu kurallar, yerçekimi veya mekanik kuralları ya da enerjinin korunumu prensibi gibidir.*”³⁸

Bir sistem olan organizmalar, çevreden soyutlandığında, görece çok kısa bir zaman içinde oksijen, besin ve su yetersizliğinden ölürlür. Çünkü organizmalar yarı-açık sistemlerdir. Yarı-açık sistemler çevreden sürekli negatif entropi yani kullanılabilir enerji alırlar, çevrelerine kullanılmayan, yani entropisi çok yükselmiş atıl enerjiler verirler; aksi halde sistem yaşamı durur. Sindirim ve boşaltım sistemimiz bu iki işlevi yerine getirir. Yarı açık veya canlı sistemler, çevreyle ve kendi içlerinde sürekli etkileşim halinde olduklarından dinamik sistemlerdir.

Zadeh'nin geliştirdiği Dinamik Sistemler Kuramı, doğayı modellemek için oldukça iyi iş gören bir araçtır. Bu kuramla sosyal ve bilişsel problemleri, *Dinamik Bileşik Sistemler Yaklaşımı* altında incelemek mümkün hale gelmiştir. Ayrıca Zadeh, Dinamik Sistemlerde Çok Kriterli Optimalleştirme Kuramıyla *kusursuz işleyen bir sistemin kurmanın mümkün olmadığını* ispat etmiştir. Bunun nedenlerinden birisi, belki de en önemlisi şudur:

Sistem, kendisinden beklenen işlevlerin birini maksimum verimlilikte yerine getirirken eşzamanlı diğer işlevlerinde verimlilik kaybı sergiler.

Bu, Heisenberg'in kesinsizlik/belirsizlik ilkesinin sibernetikteki ifadesidir. Bulanık mantıktaki ifadesi ise şudur: *Bir önermenin netleştirilmesi, diğer önermelerin aynı derecede bulanıklaştırılmasıyla mümkündür.*

Dinamik sistemlerin en temel ilkesi feed-back [geri-besleme]'dir. Geri-besleme mekanizmasıyla işleyen karmaşık hiçbir sistem statik/durağan değildir, devamlı bir dinamizm/değişen denge halini içindedir. Bulanık mantık şebekeli bir bilgisayar sistemi etkin geri-besleme mekanizmasını kullanır. Sensörler aracılığıyla çevresel değişkenlere ait bilgiler, sürekli kontrol edilerek sistemin çevreyle dinamik bir ilişki ve böylece bir denge halini koruması sağlanır. Sistemler için denge, iç koşullara ve çevresel koşullara sürekli uyulanabilirlik demektir.

Hiçbir sistem dengesiz konumda uzun süre varlığını devam ettiremez. Bir sistemin dengede tutulması, sistemin daha önce belirlenmiş alt ve üst sınırlar arasında tutulmasıyla olur. Sistem bu sınırların aştığında kesintiye uğramakta ya da işleyişi yavaşlamaktadır. Sınırlar, belli değerlerdir. Alt ve üst sınırlar dinamik denge halini, ataletten kurtarır. “Sistem, bu sınırlar içinde bir çeşit sibernetiğe ve hürriyete sahiptir.”³⁹ Bulanık mantık şebekeli bir sistem, kendini, tespit edilen çevresel değişkenlere göre sürekli yeniden dengelemektedir.

ii- Soft Computing Kuramı

Zadeh'nin 1990 yılında geliştirdiği Soft Computing [-SC] kuramı, elektronik uzmanlarını, beyindeki sinir hücreleri gibi çalışan mekanizmalar yapabilme amaçlarına bir adım daha yaklaştırmıştır. “Soft Computing” terimiyle, *‘kendi kendini tekrar kurabilen hesaplama işlemi’* kastedilmektedir.

³⁸ Frederic Wester, *Sibernetik Toplum*, Çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yay., 1998, İstanbul, s.163

³⁹ Ayhan Songar, *Sibernetik*, Yeni Asya Yay., 1983, İstanbul, s.81

SC, birçok kuramın entegrasyonundan hareketle geliştirilmiş kompleks bir kuramdır. Örneğin bulanık mantık, nöron şebekeleri ve evrim kuramı, tahmini akıl yürütme, sanı şebekeleri, DNA tabanlı evrimsel hesaplama, kaos kuramı ve öğrenme kuramının bazı bölümlerini içerir.⁴⁰ L. Zadeh, Frank Hoffmann'ın genetik algoritmalarla ilgili kitabına yazdığı önsözde SC kuramının, “*daha yüksek performansa ulaşmak için sembiotik olarak kullanılan ve ‘bulanık genetik sistem’ olarak adlandırılan bulanık mantık ve genetik logaritmalar sistemi*” olduğunu bildirmiştir.⁴¹

“Soft computing’in dayandığı temel fikir, farklı kuramların birbirini dışlamasını değil birbirini tamamlamasıdır.⁴² Kuramın bileşenlerinin her biri bulanık mantıkla, bilgi granülyası ve sözcüklerle hesaplama yapar. Bu yöntemler hep birlikte zeki sistemlere daha soft [çevik, yumuşak, etkili] hesaplama için bir temel sunarlar ve zeki sistemlerin dizaynında kullanılırlar. Zadeh’ye göre SC programının en önemli erişimlerinden bazıları şunlardır: bulanık akıl yürütme, zekileştiren yeni soft computing logaritmalar, büyük niceliklerin yarı gözlemcisiz kullanımı, kesinsizlik çözümlemeleri ve yönetim karar destek sistemleri, bilgisayar kuramı ve kesinleştirilmiş doğal dil...⁴³

SC, makineleri daha zeki yaptığından yeni nesil elektronik teknolojinin temellerini oluşturur. Çoğunlukla, dinamik değişkenli ortamlarda çalışan hareketli robotların tasarımında da kullanılır.⁴⁴ SC kuramını 1991 yılında ilk kez, bulanık mantık kuramını olduğu gibi yine bir Japon elektronik teknoloji şirketi olan Matsushita Şirketi, çamaşır makinelerinde kullandı. Bu SC destekli yeni nesil çamaşır makinesi, otomatik olarak 3700 değişkeni aynı anda işleme dahil edebilmektedir. Çamaşırın kirlilik derecesi, ağırlığı, deterjanın türü, çamaşırın özellikleri, su ısı derecesini dikkate almakta, bu tür değişkenler tespit edildikten sonra işlem otomatik olarak başlatılmaktadır. En uygun verim elde edilmektedir.⁴⁵ Sonuç:

Daha büyük, daha hızlı, daha otomatik; aynı şekilde daha küçük, daha sessiz, daha karmaşık, daha rahat makineler.

SC bugün bankalarda, ekonomik-teknik sistemlerde ve sanatta geniş oranda uygulanmaktadır.

Sonuç olarak; bulanık mantık kuramı, bir tür teknoloji mantığı haline gelmiştir. Post-modernist filozof Heidegger, aynı türden bir bakışın, sürekli olarak kendini yinelemesi yüzünden büyük bir tehlikeyi sürekli daha da yaklaştırdığını söyler. Tehlikeli olan modern teknolojik bakış açısıdır. Ancak Heidegger, biraz ümitlidir gelecekte. Çünkü ona göre “*Tekniğin özü, asla ve hiçbir şekilde, teknik bir şey değildir.*”⁴⁶ Zadeh’nin geliştirdiği bu teknoloji geliştirme mantığı, teknolojinin doğallaşmasını, doğaya daha yakın modeller üretebilmeyi ve do-

⁴⁰ Lotfi A., Zadeh, <http://www.cs.berkeley.edu/~Zadeh/>

⁴¹ Zadeh, *Foreword*, <http://www.nada.kth.se/~hoffmann/foreword.htm>

⁴² Aynı yer.

⁴³ Zadeh, <http://www.cs.berkeley.edu/~Zadeh/>

⁴⁴ Zadeh, *Foreword*, aynı yer.

⁴⁵ Semed, Age, s. 98.

⁴⁶ Heidegger, Martin; *Tekniğe İlişkin Bir Soruşturma*, Çev. Doğan Özlem, Paradigma Yay., 1998 İstanbul, s.44.

ğamızın güçsüz ve sakat yönlerini geliştirmeyi sağlıyor. Siberetik, homolog sistemlerle, insanların organlarındaki işlev kayıpları telafi edebiliyor.

Modern teknolojinin insanlığı içine düşürdüğü gayyada, yine başka bir teknolojinin, bulanık teknolojinin ümit ışığı var.

KAYNAKLAR

- Alan, Atilla Yusuf, *Nispi Mantık (Fuzzy Logic)*, International Seminar Group, Ludwigshaven, Germany (January 5, 2003).
- Blair, Betty, *Interview with Lotfi Zadeh Creator of Fuzzy Logic*, (with Lotfi Zadeh in his office at Berkeley), September, 1994, Berkeley.
- Grünberg, Teo, (Editör), *Mantık Terimleri Sözlüğü*, 3. Baskı, Metu press, 2003, Ankara.
- Grünberg, Teo, *Sembolik Mantık El Kitabı-3: Sembolik Mantığın Uygulamaları*, METU Press, 2000, Ankara.
- Doğan, Özlem, *Mantık, (Klasik/ Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi)*, İnkılap Yay., 6. Baskı, 1999, Ankara.
- Frederic, Wester, *Sibernetik Toplum*, Çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yay., 1998, İstanbul.
- Heidegger, Martin, *Tekniğe İlişkin Bir Soruşturma*, Çev. Doğan Özlem, Paradigma Yay., 1998, İstanbul.
- Işıklı, Şevki, *Bulanık Mantık ve Bulanık Teknolojiler*, Ankara Üniversitesi Araştırma Dergisi, Yıl 2002-2, sayı19, s.105-125, Ankara.
- Oxford English Dictionary*, *System* maddesi.
- Öztemel, Ercan, *Yapay Sinir Ağları*, Papatya Yay. I. Baskı, 2003, İstanbul.
- Semed, Möhbeddin, *Dünya Dahilersiz Yaşayamaz*, Çev. Şevki Işıklı, Babek Kurbanov, Emre Yay., 2005, İstanbul.
- Songar, Ayhan, *Sibernetik*, Yeni Asya Yay., 1983, İstanbul.

Sanal Kaynakça

- About professor Lotfi A. Zadeh*, <http://www.fuzzy.ru/quotes/zadeh.phtml> (20 ags.2004)
- Barron, Janet J., *Putting fuzzy Logic Into Focus*,
<http://www.strano.net/snhtml/ipertest/metanet/txt2/text15.htm>
- Bulanık Mantık Üzerine Bir Söyleşi* (Burhan Türkşen ile) (www.genbilim.com) (25kasım2007)
- Professional Biography, http://wacong.com/autosoft/bio_zadeh.html
- Klir, George J., *Aplication of Fuzzy Logic*,
(www.wolfram.com/products/aplication/fuzzylogic/ganda.html) (21.08.2004)
- Zadeh, A. Lotfi, *Foreword*, (<http://www.nada.kth.se/~hoffmann/foreword.htm>)
- , (<http://www.cs.berkeley.edu>) (28 Ags. 2004)

YENİ EFLATUNCULUK*

Abdurrahman Bedevî
Tercüme: Cahid Şenel**

NEO-PLATONISM

ABSTRACT

Neo-Platonism was an outstanding school of philosophy which had a deep influence on both Islamic and Medieval western philosophy. “Eclectic” character, attributed to the Islamic philosophy, partially resulted from the translation of Neo-Platonist texts. Abdurrahman Bedevî, the original author of this article, is an authority on Neo-Platonism and proved his competency by publishing the critical edition of *Esûlûcyâ (Theology of Aristotle)* – the abridged translation made from some parts of *Enneades*. This article, is the Turkish translation of the “Neo-Platonism” chapter of Bedevî’s book *Harîfû'l-fikri'l-yûnânî*. It aims to contribute the literature on Neo-Platonism in Turkish, which is regrettably insufficient.

Keywords: *Neo-Platonism, Plotinus, One/God, Soul, Nous, Being.*

ÖZET

Yeni Eflâtunculuk gerek İslam felsefesini gerekse Ortaçağ Batı felsefesini derinden etkilemiş önemli bir akımdır. İslam felsefesinin “eklektik” olarak nitelenmesinde Yeni Eflâtunculuk’tan yapılan tercümelerin etkisi görülmektedir. Abdurrahman Bedevî *Enneadlar*’ın bir kısmının özetlenmiş tercümesi olan *Esûlûcyâ (Aristoteles’in Teolojisi)* adlı eserin edisyon kritiğini yaparak Yeni Eflâtunculuk konusundaki yetkinliğini ortaya koymuş bir felsefecidir. Bu yazı Bedevî’nin *Harîfû'l-fikri'l-Yûnânî* adlı eseri içinde kaleme aldığı *Yeni Eflâtunculuk* bölümünün Türkçe tercümesidir. Bu tercüme konu hakkında yeterli yayın bulunmayan Türkçe felsefe literatürünü zenginleştirmeyi amaçlamaktadır.

* Abdurrahman Bedevî, *Harîfû'l-fikri'l-Yûnânî*, Vekâletü'l-Matbuat, Kuveyt 1979, s. 109-150. Ayrıca bkz. Bedevî, *Mevsûatü'l-felsefiyye*, c. I, Beyrut 1984, s.1, 190-209 içinde.

** Araştırma Görevlisi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

Anahtar Kelimeler:Yeni Eflâtunculuk, Plotinus, Bir/Tanrı, Nefs, İlk Akıl, Varoluş.

M.Ö. I.–M.S. II. yüzyıllardaki Yunan felsefesinde, kendisinden önceki Yunan felsefesi ekollerinden esaslı bir şekilde ayrılan yeni bir akım dikkat çekmektedir. Yunan ruhunun çerçevesine dahil edemediğimiz için, başkalarından özel bir tür olarak ayrılmaktadır. Bu yeni akım, insanlığın tanıdığı eski tarz filozoflardan sayılan felsefî bir şahsiyetin elinde farklı yönler kazanmıştır. Bütün bunlarla kastettiğim şahıs Plotinus’un bizatihi kendisidir. Ancak bu akımın kurucusu eski filozoflardan Philon’dur. Her ne kadar biz Yeni Pitagorasçılık’ta ve bu yüzyılda ortaya çıkıp Eflâtun felsefesini yenilemeye çalışan Eflâtuncular’da bu akımla ilgili kapalı izler buluyorsak da Philon bu yeni akımın Plotinus’tan önceki en önemli temsilcisidir. Fakat Plotinus’un, araştırmalarında ulaştığı sonuçlar açısından kendinden öncekilerin hepsini geçtiği ve onların bulundukları nokta ile kendisinin bulunduğu yer arasında çok büyük mesafe olduğunu görürüz. Dolayısıyla Plotinus’un ortaya koyduğu bilgilerde, kendinden önceki akımların temsilcilerinin mümkün olabilecek en üst seviyede genel anlamıyla dualizmi veya madde ile ruh arasındaki çatışmayı ortadan kaldırmaya çalıştıklarını görüyorsak da aslında Plotinus onların bu konuda aklî ya da maddî diğer yaratılmış varlıklara nispetle ilk yaratıcı veya “Bir” olması açısından mutlak/yüce bir varlık anlayışına ulaşamadıklarını ve bundan dolayı da ilk akledilirlerle (ma’kûlât-ı ûlâ) Tanrı veya Bir’i birbirine karıştırdıklarını görmüştür. Ancak Plotinus, ilk defa “Bir” ile onun dışında kalan tüm varolanları tam anlamıyla birbirinden ayırmayı başarmıştır. Kendinden önceki Yeni Pisagorcular ve Yeni Eflâtuncular da olumsuz (selbî) sıfatlara en yakın ifadelerle Tanrı’ya bir tanım getirmeye çalıştıklarında “İlk” ile geri kalan var olanlar (eşyâ) arasında vasıtalar koymaya yönelmişlerdir. Bununla beraber onlar vasıtalarla ilgili sözlerini ayrıntılı olarak ifade edemediler ve insanın tedricen, Bir’den maddeye nasıl indiğini açıklayamadılar. Ancak Plotinus, bu vasıtaların her bir parçasını sağlam bir sistem içerisinde düzenlemeyi başararak sistemli aklî bir yükselişi ortaya koydu; hâlbuki öncekiler geleneksel Yunan dininin cin düşüncesiyle ilgili olarak kendilerine sunduğuyla yetindiler ve bu onları şuna götürdü: Eğer kendinden önce gelenler maddeyi ortadan kaldırmaya ve ona Tanrı’nın yakınında müstakil bir varlık vermemeye çalışılırsa da, bu esasa göre orada Tanrı ve madde veya madde (heyûlâ) ve form (sûret) olarak iki ilke vardır. Dolayısıyla onlar bütün bu yapıyı üzerine kurdukları şey olan hedeflerine, yani maddenin sûrette tam olarak yok olmasıyla Bir’den veya Tanrı’dan türemesi sonucuna ulaşamadılar. Plotinus ise bu maddî varlığı, aklî varlığın başka bir tarafında olsa bile, Tanrı’nın varlığından veya Bir’in varlığından türeyen, sâdır olan bir şey olarak tasarlamıştır.

Bu öncekiler kelimenin tam anlamıyla bir akım olamamışlardır, yani parçalarının birbiriyle mantıkî irtibatı olan uyumlu bir varlık görüşü ortaya koyamamışlardır. Daha ziyade bu yeni akım genel bir tabiata sahip, dağınık fikirlerden ibarettir. Onlara göre felsefî araştırmada tabîî yön tamamen önemsizdi ve bundan dolayı onların varlık hakkında yetkin, sistemli bir akım olabildiklerini söylemek mümkün değildir. Onlar tabîî varlığı araştırmadıklarından dolayı veya en azından

araştırmalarını varlığın bütün cüzlerini kapsayacak bir şekilde yapmadıklarından ötürü tabîî varlığı akledilir (ma'kûl) varlıklar arasında saymadılar. Ancak Plotinus, tam anlamıyla bunu yaptı ve varlık hakkında, tüm yönlerini kapsayacak şekilde ve parçaları birbiriyle uyumlu bir akım ortaya koydu.

Tüm bunlardan hareketle, özetle, Plotinus'un kendinden öncekilerin izledikleri yoldan tamamen farklı, açık ve belirgin bir akım oluşturduğunu söylememiz mümkündür. Onlardan Plotinus'a en yakın olan Philon, öncekilerde işaret ettiğimiz eksikliği tamamlamaya çalışmıştır. Philon'un Tanrı fikrine ilişkin "İlk" ile geri kalan varlıklar arasında neredeyse tam, belirgin bir ayrıma yöneldiğini görürüz. Bundan dolayı Philon, Tanrı fikrinin bütün saflığıyla kalması amacıyla ve mahlûk olmaya lâyık olup gerçekte ilk yaratıcı olmayı hak etmeyenin, maddenin veya hiçliğin (lâ-mevcûd) nüfuz edeceği bir alan bırakmamak için Tanrı düşüncesini tüm insanî sınırlamalardan uzak tutmuştur. Buradan hareketle Philon'un Tanrı'nın sıfatları konusunda pozitif bakış açısı yerine olumsuz (selbî)¹ bakış açısını tercih ettiğini görüyoruz. Philon, ilk yaratıcıyla onun dışında kalan eşya arasındaki vasıtaları sınırlandırmaya yönelmiş, bunun sonucu olarak, orada ilâhî kuvvetlerin bulunduğunu söylemiş, sonra –en tercihe şayan açıklama şekliyle– oradaki yüce ilâhî kuvvet ilkesinden hareketle logos düşüncesini dile getirmiş ve bunun üzerine de fazla bir şey eklememiştir. Bununla birlikte Philon ile Plotinus'un düşüncesi arasında açık farklılıklar olduğu görülür: Bu iki düşünür için başlangıç noktası aynı değildir. Çünkü Plotinus'ta başlangıç noktası, herhangi bir akımla ilgili anlamlardan sarf-ı nazar ederek hakikate ulaşmak için felsefe içinde bir araştırma konusuyken, Philon'da bunun tam tersine dinî bir hakikatle başlar ki bu başlangıç gerçekte felsefî bir metotla değil ancak dinî hakikatle tayin edilmiş bir şekildedir. Söylenilecek en doğru şey, dinin asıl olduğu, felsefenin ise ancak onun hizmetkârı olacağıdır. Bu yüzden Plotinus ile Philon arasında büyük benzerlikler olduğunu söylediğimiz bu meselelerde bile Philon'un düşüncesinde dinin etkisinin büyük olduğu görülür. Philon Yahudiliğin kendisine sunduğu müşahhas Tanrı fikri ile mücerret Tanrı düşüncesi –ki onun için hangi sıfat veya nitelik kullanılırsa kullanılsın onun kemâlini ifade etmekten uzak olacaktır– olarak isimlendirilemeyecek olan bu görüş arasında gidip gelmiştir. Bu gidiş gelişin özelliği Tanrı düşüncesinin Philon'a basit/bayağı gelmiş olmasıdır. Çünkü onun Tanrı fikri Yahudi ve salt Yunan-Eflâtuncu düşünceleriyle karışmış bir şekildedir. Philon bu düşüncenin etkisine boyun eğdiği gibi, birbirine zıt iki felsefî akım olan Stoacılık ile Eflâtunculuğa da boyun eğmiştir. Eflâtunculuk tasavvurî bir akım iken, Stoacılık fiilî, dinamik bir akımdır, bundan dolayı da Philon hakkındaki sözümüzde pek çok çelişkiye yol açan şeylerden, özellikle de Yahudiliği ve Tanrı katında seçilmiş millet olmayı yakınlaştıran ilke üzerinden Tanrı'yı tasavvur etmek istemesinin onu buna mecbur bırakmasından da bahsedeceğiz. Bu akım, Stoacılarıdaki "külli nous" ya da "külli akıl" düşüncesini desteklemiştir. Yine bu akımın özelliklerinden biri aklî tasavvurdan ziyade Tanrı'daki akıl düşüncesine daha geniş yer vermesidir. Bu da Philon düşüncesinde, aracı varlıkların tamamıyla açık olmadığına işaret eder. Tanrı ile O'nun dışında kalan varlıklar arasında mutlak bir

¹ Negatif teoloji. (ç.n.)

ayrılmanın veya buna benzer bir şeyin olduğunu söylemekteyse de Philon, şeylerin yaratıcı Bir'den veya Tanrı'dan başlangıç olarak nasıl meydana geldiğini açıklayamamıştır. Bunun sonucu olarak da maddî ve akledilirlerden kendi dışında kalan şeylerin Tanrı'ya olan nisbetini izah edememiştir. Bunun için bazen Philon'un, bu akledilirleri Tanrı'nın sıfatları olarak tanımladığını (tavsîf) görürüz. Daha sonra bu sıfatların O'ndan ayrılmadığından ve bazen de logostan kendi zannınca bir öz olarak bahseder. Bu özü de bazen Tanrı'nın bir parçası olarak bazen de O'ndan ayrı olarak tasvir eder. Sonra yaratmanın keyfiyetini açık bir şekilde anlatmaz. "Sofia" ile "Logos"u çokça birbirine karıştırır, buna benzer bir şekilde kendilerinden bahsettiği ilk ilâhî kuvvetleri de birbirine karıştırmaktadır.

Plotinus, varlıkların Tanrı'dan sudûrunun keyfiyetini tam ve eksiksiz bir biçimde açıklayabildiği gibi, bu ilâhî kuvvetlerin eşyadaki izlerini de açıklayabilmiştir. Bütün bunları neredeyse parçaların sıklığıyla (muhkem) tek bir doku oluşturan mâkul, mantikî bir düzene koymuştur. Bunun yanında Philon, tıpkı bütün gerçek bilgilerde esas ve sûfî tecrübenin kabulü olan "vecd" ve "keşf" düşüncesi hakkında söylediği gibi, eğer Stoa ahlâkından etkilenmiş bir ahlâk anlayışıyla söylediyse, nefsin mutmain olması veya mutmain olmuş nefsin hali en yüksek derecede yer alacaktır. Bununla beraber o sûfî tecrübenin bu manevî kabulünün sınırlarını açıklayamamıştır. Hangi açıdan olursa olsun keşfin mâhiyeti ve sınırları konusundaki sözünü ayrıntılandıramamış, yeteri derecede müşahhas (zâtî) olmadığı için mutmain olmuş nefsin bu halini ve insanın Tanrı'da fena bularak ahlâkî sorumluluğunu yerine getirmesini tam olarak izah edememiştir. Bunun dışında Plotinus'un sözlerinde bulunan pek çok problemi de daha sonra arzedeceğiz. Plotinus, Stoa ahlâkından biraz etkilendiyse de sûfî tecrübe olarak kabul edilen şeye yani vecd tecrübesine ulaşamamıştır. Bu tecrübe kendisince uygun olarak tavsif edilmesi zorunlu olan nihaî amaçtır ve yerine getirilen mukaddimelelerin hepsinin sebebidir. Başlangıçtan itibaren her bir bilgi için belirlenmiş olan mizaç, ruhî tecrübenin mizacıydı. Daha sonra, bilgideki her bir teori için esas olan şey yani mizac, ilk seferinde ve en yüksek derecede bu tecrübenin mâhiyetini izah ederek, tam anlamıyla vasıflandırılabilir ve onun zâtî tarafı ile Tanrı vasıtasıyla gelen yüce tarafı açıklayabilir.

Böylece buradan hareketle hepsini şöyle özetleyebiliriz: Plotinus geçmiş akımlardan ciddi bir şekilde ayrılır ve onun başlangıç noktası kendisinde, bitiş noktası vakıada olan yeni bir akım olması gerekir ki bu da Yeni Eflâtunculuk akımıdır. Bu akım Yunan felsefesinin gelişim safhalarının dördüncü evresi ya da dördüncü bölümü olmaktadır. Ne var ki tam da burada Yunan ruhu ile bu akım arasındaki bağlantıya ilişkin tehlikeli bir problem vardır. Tarihçilerin neredeyse pek çoğu bugüne kadar, bu akıma hemen ilk asırlarda Yunan felsefesinin mantikî bir gelişimi olarak bakmayı alışkanlık haline getirmişler, daha sonra da bu akıma genel olarak Yunan ruhunu ve Yunan medeniyetini izâfe etmişlerdir. Bu görüş sahiplerinin başında yer alan Zeller, Yeni Eflâtunculuk ile Aristoteles sonrası Yunan felsefesi arasında büyük bir benzerliğin olduğunu ciddi bir gayretle ortaya koymaya çalışmıştır. Bu konudaki görüşünü özellikle Yunan felsefesinin geçirdiği evrimi açıklamaya dayandırmış ve bu evrimi, Yeni Eflâtunculukla arasında olan büyük benzerlikten dolayı, bu yeni felsefenin yapılmasına bir çağrı olarak

kabul etmiştir. Ancak bununla birlikte Aristoteles sonrası felsefe ile bu yeni felsefe arasında bazı büyük benzerlikler olsa bile, ikisi arasında çeşitli farkların bulunduğu ve bunların her ikisinin özüne dair olduğu görülür. Bu da bizim bu yeni felsefenin başka yeni bir medeniyetin ruhuna mensup olduğunu söylememizi sağlar. Bundan kastettiğimiz, Spengler'in tabiriyle Arap medeniyeti ya da mucizevî medeniyettir: Arap medeniyetinin ya da bu büyülü medeniyetin ilk sembolü yeni felsefenin her bir parçasına kendi karakterini vermiş olmasıdır. Burada şeyin özüne ilişkin birtakım olgular vardır ki, bununla bu yeni felsefedeki baskın ruhu kastediyoruz. Bu yeni medeniyet saf ve genel olarak kabul edildiği gibi katışıksız bir medeniyet değildir. Ancak bu medeniyete, Spengler'in "yalancı oluşum" (etteşekkül'l-kâzib) diye isimlendirdiği bir olgu karışmıştır. Çünkü Roma ve Yunan medeniyeti olarak isimlendirdiğimiz kadim medeniyetler gelişmekte olan bu yeni medeniyet üzerinde baskı kurmuşlar ve onu kadim Roma-Yunan kalıplarına dökmüşlerdir. Böylece bu yeni medeniyet, eski iki medeniyetin arasındaki karışımın kolaylaştırdığı yakınlık dolayısıyla Roma-Yunan görüntüsüyle ortaya çıkmıştır. Bu ise Aristoteles sonrası ya da Eflâtun ve Aristoteles felsefesi sonrasında Yunan ruhunun tezahürleriyle Plotinus arasındaki büyük benzerlikleri açıklamaktadır. Bu yeni felsefe özel olarak eşyanın gizli güçlere izâfe edilmesi fikriyle ve bu gizli güçlerde bulunan ilkeye dayanan evrensel bir düzen ortaya koymasıyla temâyüz eder. Varlık teorisi sûfî tecrübe tarafından karalanmıştır. Bu yeni felsefeye baktığımızda onun bu zâtî özelliğiyle gerçek Yunan felsefesinden ciddi bir şekilde ayrıldığını görürüz. Bu felsefenin mensupları kendilerinde bulunan bu yönü hissetmişlerdir. Plotinus (Enneadlar'ın dördüncü kitabında) şöyle der: "Bizim kendi nefsimize girip uyanmamız ve bu uyanıklıkla Tanrı'yla birleşmemiz (itihâd) etmemiz gerekir." Buna ek olarak bir başka yerde de şöyle söylemektedir: "Kendimizi bâtinî nurda canlandırmak için hâricî nurdan saklamamız gerekir." Bu ve benzeri ifadeleri Platoncular'da da buluruz. Mesela Proklus'un "Bilgi zâtta başlar ve Tanrı'da son bulur" dediğini görmekteyiz. Zâta ilişkin bilgi her şeydir. Bunun Platoncular'ın Sokrates'in meşhur sözünün yeni bir yorumu olduğunu görmekteyiz. Bununla insanın zâtına ilişkin bilgisinden kendi içine katlanmasını; kendisiyle irtibatı olan ve dış dünyaya açılan bütün menfezlerini kapamasını arzulamaktadırlar. Bu tabiattan dolayı, mutlak zâtî tabiat, sonunda Tanrı'ya yönelirse zâtdır, çünkü bu dış dünya ile zât arasında uyum bulmak için bir çaba değildir. Bu felsefeyi gerçek Yunan felsefesinden ayırtırmak için, onun sahip olduğu bu karakter tek başına kâfidir. Ayrıca bu, anılan felsefeyi Yunan ruhu ve medeniyeti sahasından çıkarıp Arap medeniyetinin ruhu olan yeni bir ruha sokmak için de yeterlidir.

Buna ek olarak bu felsefenin, başlangıcından itibaren dinî tecrübeden etkilendiğini görürüz. Başlangıç ve bitiş noktası, bu özel tabiata mizacını veren baskın unsur, bu felsefenin yönelimidir. Bu da bazen semavî olmayan (edyânü'l-vaz'iyye) dinlerden uzak olsa bile sûfî açıdan dinî tecrübe anlayışıdır. Bu yeni karakteri gerçek Yunan felsefesinde bulamayız. Platon, Aristoteles ve özel bir açıdan da Stoacılar dinden bahsetseler bile bu yeterli değildir. Çünkü o zaman Platon veya Stoacılar'a göre bu felsefe, Plotinus ve Plotinusçuluk felsefesini dinî olarak vassfettiğimizde kastettiğimiz anlamda dinî bir felsefe kılınmaktadır. Çünkü Stoacılar ve Eflâtun'da genel olarak dinî tecrübe ve Tanrı düşüncesi sonradan

ilâve edilen bir şeydir. Bunlar dinî hakikatten ziyade felsefî hakikate daha yakındırlar. Bu sebeple Plotinus ve genel olarak Plotinusçuluk'taki durumun tam aksine Stoacılar'da veya Platon nezdindeki Yunan felsefesinin dinî bir felsefe olduğunu söyleyemeyiz. Zeller gibi bazı tarihçiler Doğu ekollerinin felsefe üzerindeki etkisini inkâr etseler de, *İskenderiye Okulunun Eleştirel Tarihi* (1847-1851), (üç cilt olarak yayımlanmıştır) adlı kitabın yazarı Vacherot gibi güvenilir bazı araştırmacılara da rastlamaktayız. O şöyle söylemektedir: Plotinusçu felsefe kelimenin tam anlamıyla Doğu felsefesi idi, o ruhuyla, özüyle, tabiatıyla Doğulu'dur. Dış görünüşüne gelince Yunanlı bir izlenim verse bile bu onun Yunan ruhuna sahip olduğuna inanmamızı gerektirmez. Özellikle ilk olarak bu felsefenin genel tabiatına dair söylediklerimizle alâkalıdır, ikinci olarak da Arap medeniyetinin ortaya çıktığı ve Hint-Fars bölgesinde yaygın olan düşüncelerin çoğu ile ilgilidir. Melekler, araçlar, aracı akıllar ve özellikle sudûr teorisine dair düşünceler bu felsefe üzerinde tam anlamıyla etkili olmuştur. Bütün bunların hepsi baştan aşağıya doğuya ait düşüncelerdir. Sudûr düşüncesi ki –bu felsefe üzerinde en kritik rolü oynayan ve tüm parçalarında baskın olan düşüncedir– Hint ekollerinde daha açık bir şekilde yer almış olmakla beraber Hint-Fars ekollerinden alınmış bir doğu düşüncesidir. Plotinus'un Hindistan'a hiç gitmemiş ve gerçek doğu bölgelelerinde hiç bulunmamış olmasından dolayı Hint düşüncesinin Plotinus'a doğrudan ulaşmamış olduğu söylene bile, bu doğu unsurlarından etkilenmediğini gösteren bir delil değildir. Bu asrın başında özellikle de milâdî ilk üç asırda Doğulu unsurlar çok yaygındı. Özellikle Doğu Yunanistan yani Mısır ve Yakın Doğu arasında kurulmuş bulunan şehirlerin hepsi yani Ortadoğu'nun tamamında bu unsurlar hâkimdi. Bu da doğuya ait düşüncelerin ve ekollerin bu çevrede yayılması için yeterliydi. O halde Yeni Eflatunculuğun Doğu düşüncelerine ait unsurlardan etkilendiğini inkâr etmek için bir sebep yoktur.

Ancak Hıristiyanlık ile Yeni Platonculuk arasındaki ilişki dikkatli bir araştırma gerektirmektedir. İnsanlar bu konunun karşısında özellikle de Hıristiyanlığın ortaya çıkmasına ilişkin hassas meselede kutsal kitaplarında da arzedildiği gibi çok farklı görüşlere sahiptirler. Bazıları Hıristiyanlığın bizâtihi Yeni Platonculuğun ortaya çıkışını etkilediğini söyler. Bunun yanında özellikle de dördüncü asrın başında Yeni Platoncu felsefe Hıristiyanlık'la tamamen karışmış durumdaydı. Hatta bu yeni felsefenin temsilcileri arasında Origenes gibi birçok Hıristiyan din adamı vardır. Bunların hepsi onların nazarında, bu felsefenin Hıristiyanlık'tan etkilendiğini kanıtlayan birer delildir. Fakat burada Zeller'in doğru bir ilmî tespitle temsil ettiği başka bir görüş vardır. Zeller'e göre Hıristiyanlık ile Yeni Eflâtunculuğun içine doğduğu şartlar benzer veya aynıdır. Bu asrın başında Yunan-Roma dünyası, Roma hükümdarlığının istiklâlini kaybetmesinden dolayı orada yaşayan herkese endişe saçıyordu. Artık orada zâtî istiklâl ve hürriyet hissiyatı kalmadı ve insanlar bütün her şeyden ümitlerini kestiler, herhangi bir şey karşılığında ya da daha doğru bir ifadeyle en ufak bir şey karşılığında kurtuluşu arzular hale geldiler. Bundan dolayı bu yeni yönelişin oluşumunda en büyük rolü kurtuluş vaad eden ekoller oynamak durumundaydı. Bu asırda içinde bulundukları bunalımın karakteri insanları dış dünyadan kurtulmayı savunan yeni ekoller bulmaya yöneltiyordu. Bu bakımdan dış dünya kendisinde iyilik bulunmayan bir kötülükten ibaretti ve onunla en ufak bir ilişkiye bile gir-

meye gerek yoktu. Bilakis insan tam anlamıyla dış dünyadan kaçınarak kurtuluşu yüce dinî hakikatte aramalı ve orada yok olmalı (fenâ), bu yok olmayı da hayatın amacı olarak belirlemeliydi.

Eğer Hristiyanlığın ve Platonculuğun içine doğduğu şartlar ve durumlar benzerse, bu bir şeyin diğerine etkide bulunması gerektiği anlamına gelmez. Gerçek tek başına Yeni Eflâtunculuk ile Hristiyanlık arasındaki bu benzerliğin bulunmasına sebep olabilir. Yeni Eflâtunculuk ile Hristiyanlık arasında benzer görünen şeylerde bile çok açık farklılıklar buluruz. Hristiyanlık, Eflâtunculuğun istediği gibi, insanın dayanması hatta kendisinde yok olması gereken yüce hakikatte yok olmayı istediye de, bu yüce hakikati tarih ve dış dünya ilkesi etrafında anladı. Hristiyanlar bu hakikati belirli şahıslar ve belirli tarihî olaylarla ilişkilendirdi. Yeni Eflâtunculuğa gelince onlar bu meseleye sırf aklî açıdan baktılar. Bundan dolayı ekollerinde olay ya da şahsa bağlı olmayan hürriyet havasını yerleştirdiler. Tanrı ve fanî olan duyulurlar arasındaki ilişki ile bağlantılı olarak Hristiyanlığın, Yeni Eflâtunculuğun yöneldiği tarafın zıddına yöneldiğini görürüz. Bundan dolayı Hristiyanlık, Tanrı'yı insanın elbisesine yani fâninin kılığına bürünmüş bir Tanrı veya "Bir" kılarak fâninin seviyesine indirmeyi istemektedir.

Yeni Eflâtunculuk'ta durum bunun tam aksinedir: Onlar kendisini ilahlık mertebesine çıkarmak için insandan başlarlar. Öyleyse takip edilen yol Hristiyanlığa nisbetle "aşağı düşülen" ve onlara nisbetle "yukarı çıkılan"dır. Bundan dolayı Yeni Eflatuncular başlangıçtan beri kendi yönelişleriyle Hristiyanlığın yönelişleri arasında büyük farklılıklar hissettiler. Hatta başından beri açık bir şekilde Yeni Eflatuncuların Hristiyanlığı reddetmek için çok büyük çabalar harcadıklarını görüyoruz. Çünkü Ammonias Saccas'ın önce Hristiyan olup daha sonra Yeni Eflâtunculuğa ve sonra da şirke girdiği söylenir. Özellikle Porfiryûs'tan bize ulaşan Yeni Eflâtuncular'ın sarfettikleri çaba neredeyse Hristiyanlığa karşı şirki savunma çabasıydı. Hatta Yeni Eflâtunculuğun prensiplerini Hristiyanlığa reddiye neticesinde oluşturduğunu söylemek mümkündür. Sonraki tarihçilerin Yeni Eflâtunculuğun üç fikri ile Hristiyanlığın teslisi arasında olduğunu çokça söyledikleri benzerlik konusunda ihtilâf açıklığa kavuşur. Jules Simon'un *İskenderiye Okulunun Tarihi* (I-II, Paris 1845) adlı kitabında söylediği gibi: Burada Plotinus'taki üç öz (uknûm-i selâse) ile Hristiyanlığın teslisi arasında sadece lafzî bir benzerlik vardır. Çünkü Plotinus uknûm-i selâsenin Tanrı'nın bizâtihi kendisi olmadığını, ancak "Bir"den ya da "İlk yaratıcı"dan ayrı olduğunu söylemektedir. Sonra Hristiyanlığın teslis inancındaki unsurların birbirlerine nisbeti ile alâkalı olarak mürekkep olan bu üçlüye yüklenen sıfatlar Plotinus'un uknûmuna izâfe edilenlerden tamamıyla farklıdır. Bundan dolayı Plotinus'tan uzun bir süre sonra onun uknûm fikrinin Hristiyanlığın teslis inancından etkilenmiş olduğunu görsek bile buradaki benzerlik aslında lafızlardan ibarettir. Fakat bu daha sonraki bir meseledir ve Yeni Eflâtunculuğun ortaya çıkmasında Hristiyanlığın etkisi meselesi konumuzun içinde yer almamaktadır.

Burada tarihçiler başka unsurlar sayarak Yeni Eflâtunculuğun doğuşunda bunların büyük tesirinin olduğundan bahsederler. Bunlar arasında özellikle milâttan sonra II. ve III. yüzyıllarda yaygın olan Gnostikleri zikretmektedirler. Bunlarla Yeni Eflâtuncuların sözleri arasında, bilhassa şu üç meseleyle ilgili olarak çok

büyük benzerlikler vardı: İlki tam anlamıyla farklı olma vasfıyla “Bir” meselesidir. Ona bir sıfat yüklemek yani “Bir”e herhangi bir sıfat yüklemek mümkün değildir. İkinci mesele “sudûr”, üçüncü ve son mesele ise “Birden taşmış olmakla nitelenen madde veya heyûlâ” meselesidir. Gnostiklerin temsilcileri ve özellikle içlerinden Philentinus, Tanrı’ya herhangi bir sıfat yüklenmesi ve O’nun vasfedilmesinin mümkün olmadığını söylemektedir. O böylece Philon’un düşüncesinde de yer alan yüce ve daha soyut Tanrı fikrine sahipti. Çünkü Philon, Tanrı’ya en azından bir sıfat yükler ki bu da varlık sıfatıdır. Gnostiklere gelince bunlar, Tanrı’ya herhangi bir sıfat atfetmeyi reddederler. Ayrıca onlar Pisagorcuların sözlerinde yer alan “monas” veya diğer şeylerin üzerinde yer alan ve kendisiyle onlar arasında geçilmesi mümkün bulunmayan bir uçurum olan “En Yüce Bir” ifadelerinden etkilendiler. Bu hiçbir sıfatı kabul etmeyen “En Yüce Bir”, Plotinus’un “Bir”ine, “İlk Yaratıcı”na veya Tanrı düşüncesi hakkındaki sözlerine gerçekten çok benzer. Gnostikler şeylerin düzenli bir sırayla “Bir”den “taştığını” ve maddeye düşmüş olduğunu söylemektedirler. Ne var ki onlar bu sudûrun keyfiyetini açıklamak şöyle dursun aksine onu [tasvir ederken] efsanevî sembollere, açık ve dakik olmayan tasavvurlara ve süslemelere başvururlar. Bu meseleyi tam anlamıyla bir doğum gibi tasavvur etmekte ve bu doğum [düşüncesinin] yeterli olduğundan bahsetmektedirler. Fakat onlar sudûr düşüncesinden bahsettiklerinde bu düşünceyi yeterli açıklıkta sunamamışlardır, dolayısıyla Plotinus onlardan daha üstün bir beceri göstermiştir.

Bunun yanında onlar maddenin “Bir”den türemiş bir şey olduğunu ortaya koyarak, “Bir”in kendisine kadar indiği en son mertebe olduğu ilkesini gözönünde bulundururlar. Fakat onlar burada da Tanrı ile madde arasındaki bağın keyfiyetini açıklamayan sembolik efsanenin yeterliliğinden bahsederler. Madde veya heyûlânın “İlk Yaratıcı” veya “Bir”e nisbetle bizâtihi kâim olmadığı şeklindeki aslî ana fikri söylemişlerse de, böyle bir benzerliğin varlığı hakkında ne söylenirse söylensin, bu iki akımın çağdaş olduğu göz önünde bulundurulmakla birlikte, Plotinus’un Gnostik ekolleri tanıyıp tanımadığını tam olarak bilmiyoruz. Ne var ki bu iki ekole olan tesirlerin kaynağının tek olduğunu kesinlikle söyleyebiliriz: Gnostikler, aynı asırda İskenderiye’ye girmiş olan bazı Doğu ekollerinden ve Philon’dan etkilendikleri gibi, Yeni Eflâtunculuk ve Yeni Pitagorasçılıktan gelen Yunan düşüncelerinden de etkilenmişlerdir. Bu etkilenmenin doğrudan ya da dolaylı olması arasında fark yoktur; her hâlükârda Gnostiklerin ve Yeni Eflâtunculuğun tümü dikkate alındığında kaynaklarının tek olduğundan emin olabiliriz. O halde özellikle sadece aynı çağda değil aynı coğrafyada bulunmaları itibarıyla de sonuçlardaki benzerliklerin sebebinin kaynaklarındaki birlik olduğunu söylemeye herhangi bir engel yoktur.

Gnostikler ile Yeni Eflâtunculuk arasındaki ilişki kapalıdır ve o halde bu konuda kesin, nihaî bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Mesela Zeller, Yeni Eflâtunculuğun etkilenmelerinin tamamını Yunan ekollerine, özellikle de Stoacılar, Yeni Pisagorculara ve daha sonra Platon ve Aristoteles’e ve son olarak da Philon’a dayandırır. Her hâlükârda Yeni Eflâtunculuğun bu çağda bu coğrafyaya giren bütün akımlardan etkilenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu, büyüleyici Arap medeniyetinde yeni varlık teorisinin üzerine kurulduğu ilk ana ilkelerden birisidir.

Yeni Eflatunculuğun doğuşu konusundan gelişimi meselesine geçtiğimizde, bunda rol oynayan unsurları üçe indirgemek mümkündür: İlk rol, Plotinus'un kendisidir, Yeni Eflâtuncular'ın söyledikleri ana meselelerin hepsi onun zamanında ortaya kondu. Felsefe ile ilmin geri kalan kısımları arasında birçok ilişkinin farklı amaçlarla sınırlandırılması gibi, üzerine ikame edilen metafizik ilkelelerin tamamı da ortaya çıkmıştır. Burada din ve felsefe arasındaki ilişkide din tarafından felsefe üzerine yapılan bir baskı değil aksine bir denge vardır ve hatta bu asırda din, felsefenin tamamıyla meşgul olmamıştır. Fakat bundan sonra ikinci derecede role sahip olan lehine izlenen yol değişti, çünkü Yeni Eflâtuncuların düşüncesinde özellikle de Jamblicus'un eliyle din ilk sırayı aldı. Üçüncü role gelince, burada Proklus'un temsil ettiği Yeni Eflâtuncular'da peripatatiklerin (meşşâî) etkisini görürüz. Bu etkilenmenin neticelerinden biri ifadelerdeki incelik, parçaları arasındaki güzel uyum ve daha sistematik olmasıdır; hattâ bu felsefenin en yüksek seviyede sistematik görünümüne de Proklus'ta şahit olmaktayız. Çünkü Plotinus, aslında parçaları birbiriyle uyumlu, felsefî, sistematik bir ekol bırakmamış, aksine bize genellikle açık, organik bağları olmayan, farklı konular etrafındaki yaygın görüşleri aktarmıştır.

Plotinus

Bazı tarihçilerin bildirdiğine göre Mısır'ın Likopolis şehrinde doğmuş Plotinus Yeni Platonculuğu kuran ilk şahsiyettir. Ancak Porfiryus, Plotinus'un hayatı hakkında elimizde bulunan temel kaynak niteliğindeki *Plotinus'un Hayatı* adlı eserinde bu şehrin adını zikretmemekte ve bu konuda, "Plotinus, ailesi, vatanı, akrabaları hakkında kesinlikle konuşmazdı" demektedir. Plotinus, yaygın kanaate göre M.S. 204 veya 205'te doğmuş ve çok erken yaşlarda felsefe eğitime başlamıştır. Daha sonra önce doğuya seyahat etmeye çalışmış, bilâhare batıya yönelerek Roma'ya gitmiş ve buralarda üstadı Ammonius Saccas'ın ekolünü sunmayı hedeflemiştir. Zaten Plotinus, sadece üstadı Ammonius'un ekolünü ortaya koymaya çalıştığını her zaman söylerdi. Gerçekte Plotinus'u Sokrat ve Eflatun ile ilgili olarak aynı olgunun karşısında buluruz. Plotinus kendi görüşlerini, Ammonius'un ekolünden daha geniş olmasına rağmen, onun düşüncelerine dayandırmıştır. Aslında Ammonius'ta ekolün tohumları dışında neredeyse bir şey bulamayız. Ancak ekolün tam teşekkül etmiş halini Plotinus'ta buluruz ve onun bu başarıyı özellikle Roma'da yakaladığı görülür. Roma coğrafyasında Plotinus'un öğrencileri arasında seçkinler vardı ve bu, onun açısından bakıldığında, etkinin doğal bir karakterden çıkarak ortaya konmuş olduğunu göstermektedir. Şahsî bakımdan ahlâklılık oluşu, insanları tanıma açısından basiretliliği ve iffet yönüyle Pitagoras'a benzemeye çalışması gibi açılardan Plotinus, öne çıkan bir şahsiyettir. Her hâlükârda Plotinus'un, şahsiyetiyle bulunduğu bölgede etkili olduğu açıktı. Plotinus M. S. 270'te öldü.

Plotinus, son dönemlerde tamamı ortaya çıkmış olan, birçok eser bıraktı ve bu kitaplar aslında onun ekolünün sistemli olarak ortaya konmuş hali değildir. Ancak gerçekte bu kitaplar çoğunlukla Eflâtun'dan kalan sözler ve metinler tercih

edilerek yöneltmiş sorulara verilmiş farklı cevaplardan ibarettir. Bundan dolayı eserlerinde neredeyse metni anlamayı imkânsızlaştıran sembolik bir dil hâkim olduğu gibi, belli bir amaçla yazılmış düzenli bir yazım üslubundan ziyade bağıntılarının dağınık olduğu bir görünüm dikkati çekmektedir. Bütün bunların hepsi Plotinus'un eserlerinde çok açık bir şekilde bulduğumuz zorluklardır. O hayatı boyunca eserlerini yayınlamamış fakat vefatından sonra öğrencisi Profir-yus bunu gerçekleştirmiştir.

Ekolüne öznal açıdan bakıldığında Plotinus, felsefenin amacını insanın ilâhî “Bir”likte kendini kaybederek rûhî tecrübenin ortaya konması vasıtasıyla “Bir”le birleşmeye (ittihâd) ulaşması esası üzerine ikâme etmiştir. Bu tecrübe için oluşmuş karakter vecd halidir. Fakat objektif açıdan bakılacak olursa Plotinus, felsefeyi dış dünyaya ilişkin tüm değerleri yok sayma ilkesi üzerine bina eder. Bu dış dünyaya ilişkin her şey sınırlıdır; Tanrı dışındaki her şey sınırlı ve geçicidir; dolayısıyla hiçbir değeri yoktur. Dolayısıyla Plotinus’a göre dış dünyanın bâtil olduğunu ispata ya da ona önem vermeye gerek yoktur. Bu iki açıdan yani objektif ve subjektif yönden bakacak olursak Plotinus’a göre felsefenin karakterinin, ilkin tamamıyla olmasa bile en büyük kısmıyla meşgul olduğu ulûhiyet düşüncesiyle ve ikinci olarak da keşf, sûfî zevkî tecrübe ve vicdan üzerine kurulmuş olan felsefeyle belirginleşmiş olduğunu görürüz.

Bundan ötürü Plotinus’ta bilgi teorisi bulamayız; aksine o başlangıçta şikâyet makamında olduğunu varsayar ve böylece akıl ürünü olan bilginin bir değeri olduğunu reddeder. Ancak değerlerin tümü sûfî tecrübeye, keşf ve zevktedir. Onun felsefesini üzerine bina ettiği bel kemiği, akledilir âlem (âlem-i ma’kûl) ya da Tanrı’dır. İnsan akledilir âlemde duyulur âleme intikal eder ve bu ulaştığı son- dan, ikinci bir sefer ilk birliğe yükselmeye çalışır. Onun felsefesinin aslında üç ana kısma ayrıldığını görürüz: Birincisi akledilir âlem, ikincisi duyulur âlem ve üçüncüsü ise duyulur âlemde akledilir âleme dönüşür.

Akledilir Âlem

1. Tanrı ve Sıfatları

Eflâtun duyulur âleme mukabil, akledilir bir âlem olduğunu söyler ve bu iki âlemin arasına nefsi ya da nefis âlemini sınır olarak koyar. Öyleyse Eflâtun’da dünya, idealar âlemidir, sonra maddî âlem (ona göre genellikle oraya madde adını almış olanlar girer) gelmektedir. -Daha önce Eflâtun’daki madde anlayışının Aris- toteles ya da diğerlerinde anladığımız mânada madde olmadığını görmüştük-. Ve en sonra da nefis gelir.

Plotinus’a gelince o bu ayırımdan bir parça almışsa da bu bölümlemenin tamamını kabul etmemiştir. İlk önce onun bu iki âlemi duyulur ve akledilir olarak ikiye ayırdığını görürüz. Ancak bilâhare onun daha özel bir açıdan bu akledilir âlem meselesinde Eflâtun’dan ayrılmış olduğu anlaşılmaktadır. Eflâtun’a göre akledilir âlem sûretlerin toplamından ibarettir ve bu sûretler kendilerinden daha yüce bir kaynaktan türememiştir. Şayet iyi düşüncesinin bulunuşunda ideaların

rol oynadığı zannına kapılmışsa, gerçekte biz iyi düşüncesinin geri kalan sûretlerle karışmış olduğunu görürüz; hatta öyle ki iyinin sûretinin –yani orada iyi ile geriye kalan diğer sûretlerin arasında geçilmez derin bir uçurum bulunması anlamında– bizâtihi kendi başına tam anlamıyla müstakil bir sûret sayılması mümkün değildir. Plotinus ise “ilk” veya “ilke” düşüncesini yüceltir ve bu yüceltmenin özelliklerinden birisi, “ilk” ile sûretlerin kendileri arasında geçilmesi mümkün olmayan bir uçurum olduğunu söylemesidir. Fakat bundan sonra, onun önce akledilirler âlemlerle “ilk” arasındaki bağda, ikinci olarak da duyulur âlemlerle akledilirler âlem arasındaki bağda bu uçurumun varlığını tekit ettiğini görürüz. Eflâtun da duyulur ve akledilirler âlem arasında bir uçurum olduğuna ilişkin aynı şeyi söylemekle beraber Plotinus’un söylediklerinin onunki ile farklılık arzettiğini bir kere daha vurgulamalıyız. Burada iki temel esas olması anlamında bu uçurum tam anlamıyla bir ayrılığı ifade etmektedir ki bu ikisi akledilir ve duyulur âlemlerdir. Biri diğerine ulaşmaz. Plotinus’un duyulur ile akledilirler arasındaki bağın çıkış ya da iniş şeklinde olduğunu ifade ettiğini görürüz. Buradan hareketle aralarında “ilk” olmak bakımından akledilirlerin zirvede olduğu ve geri kalan şeylerin onu izlediği bir düzen ve tertibin olduğunu söylüyoruz. Hatta bu merdivenin en alt basamağında salt madde derecesine ulaşırız. Yani madde “ilk”ten en son türeyendir. Böylece Tanrı’nın aklında sûretler veya akledilirlerle ilişkin düşünceler bulamaz; Plotinus’a göre bu yüzden o Tanrı’dır. Fakat varlığı, zirvesinde “ilk”in yer aldığı, ondan sonra “ilk akıl” ve onu takip eden geri kalan diğer akılların bulunması bakımından bir sıra düzenine girmiş olarak buluruz. Varlıktan ilk olanla diğer akıllar arasında yukarıdan aşağıya bir düzenin bulunmasına rağmen, orada bununla beraber geçilemeyen derin bir uçurumun da mevcut olduğu mülâhaza edilir. Yani bu akledilirlerle nisbetle “ilk”in mutlak ve yüce olmasıdır. Bu bize bir şey gösteriyor ki dilersek bunu Tanrı düşüncesi hakkında bir çelişki ve çatışma olarak isimlendirebiliriz, ona akledilir ve duyulurlardan geriye kalan şeyler ulaşır. Her hâlükârda Plotinus’a göre ontolojik ekolün ortaya konması şu şekilde olmuştur: Bir açıdan aralarında uçurum olan iki âlem görürüz ve başka bir açıdan da onlar duyulur ve akledilirler iki âlemdir. Bir başka açıdan ise akledilirler konusunda üç ilkenin veya uknûmun bulunduğunu görürüz: Tanrı, akıl ve nefis. Allah ilk, bir, sınırsız ve yaratıcıdır. Akıl var olan şeylerin sûretleridir. Nefis ise akıl vasıtasıyla sûretlerin duyulurlarda gerçekleşmesi, tamamlanmış olmasıdır yani gerçekte “ilk”in fiiliyle, aklın sûret olma vasfıyla gerçekleşmesi arasında oluşmuş bir kuvvettir.

Hepsi farklı olan bu son üç kısmın her birini ayrıca araştırmamız gerekir. Tanrı’dan başlayalım. Plotinus’a göre Tanrı’nın temel vasfı ve Tanrı hakkındaki düşüncenin karakterini oluşturan genel yapısı [şöyledir]: Sınırlı olana karşı sınırsız Tanrı, kendisinden sonrasına nisbetle ilk, çokluğun karşısında tek olan ve akla nisbetle akledilen olmaktır. Plotinus’a göre Tanrı’nın sıfatlarında birbiriyle tam anlamıyla ilişkili olan iki ayırım görürüz: Bu ayırımın ilki sınırlı olan ile sınırsız olan, ikincisi ise akıl ve akledilen arasındadır. Bu ekolde Plotinus ile ondan öncekiler arasında büyük bir fark gözlenmektedir. Eflâtun, Tanrı’yı iyi ve birlik olarak vasıflandırmış; Aristoteles, kimseye ihtiyaç duymayan bizzat kendine yeterli olan Tanrı’yı, “Düşüncenin düşüncesi” olarak ifade etmiş, buna karşı Plotinus bunlarla yetinmeyip aksine birlik ve yetkinlik düşüncesine, özellikle de

birlik fikrine zarar verecek her türlü vehmin üzerinde Tanrı düşüncesini soyut kılmak istemiştir. Plotinus’a göre Tanrı’da birlik düşüncesi Tanrı düşüncesinin temelidir. Bundan dolayı Plotinus, bütün fikirleri, bütün vehmedilen sıfatları hatta soyut olanları, onda çokluk ya da mürekkep olma fikrini gücü ölçüsünde olumsuzlamaya çalışır. Plotinus’u, Tanrı’nın akıl ve “varlık olmasını” ve aynı şekilde canlıya ait herhangi bir sıfatın O’na yönelttilmesini reddederken görürüz. Tanrı sıfatı olmayan bir şeydir ve onu vasfetmek, idrak etmek mümkün değildir. O bi-zâtihi kendisine yeten, kimseye muhtaç olmayandır ve birleşik olmayandır (basit).

Plotinus’a göre Tanrı’nın sıfatlarını ortaya koymadan önce *Enneadlar* kitabının bazı bölümlerinin geniş bir tercümesinden ibaret olan şu metni nakletmemiz daha iyi olur:

“İlkten sonra olan her şey, zorunlu olarak ya herhangi bir aracı olmadan ya da İlk’le kendisi arasındaki başka şeylerin aracılığıyla İlk’ten [kaynaklanır]. O halde bundan dolayı şeyler bir düzen ve açıklık içindedir. Öyle ki İlkten sonra ikinci ve ondan sonra üçüncü olan gelir. İkinci olan ilk olana, üçüncü olan ikinciye dayanır veya ondan gelir. [O “Bir”in], bütün şeylerden önce basit olması, kendisinden sonra olan şeylerden farklı olması, kendisine yetip hiçbir şeye muhtaç olmaması, şeylerle karışık olmaması, herhangi bir şekilde eşyada bulunması, bir olması, kendisinden sonra “Bir” olan herhangi bir şeyin bulunmaması –öyle ki [güneş gibi] türünün tek örneği olan birşey olsa bile bu hakikî değil mecazî bir birliği ifade eder– herhangi bir sıfatının bulunmaması, kesinlikle hakkında bir ilme sahip olunmaması, akli ve hissî bütün cevherlerin üzerinde olması gerekir. Bütün sıfat ve terkiplerin dışında, gerçek bir ve basit olmasaydı kesinlikle ilk olamazdı. (*Enneadlar*, 4: 156-162)”

Bu metinde Plotinus’un, olumlu ve olumsuz yanlarıyla, Tanrı’nın sıfatlarını bize sunduğunu görürüz: Tanrı doğrudan bir idrakle algılanamadığından yani onun hakkında olumlu sıfatlar söylenemediğinden dolayı bu durumda biz olumsuz sıfatlar dışında Tanrı’ya sıfat veremeyiz ([negatif teoloji]). Bu olumsuz sıfatlar “ilk” hakkında elimizde olan ilk düşünceleri izler. Bu ilk düşünce onun sınırsız, “bir” ve iyi olmasıdır, yani aslında olumlu sıfatların varlığını söylemeye mecbur kalırız. Tanrı’ya izâfe ettiğimiz olumsuz sıfatları olumlu olanlardan temin ederiz. Fakat bu olumlu sıfatlar bir sınırlama ve nitelemedir. Biz Tanrı’nın sıfatlara sahip olmadığını söylüyoruz, “ilk” olması dışında ona dair bilgi elde edilemezken bu nasıl doğru olabilir? Metnin yorumu çerçevesinde kendimizi herhangi bir türde bu olumlu sıfatları yok saymayı zorunlu görüyoruz. Her hâlükârda bununla beraber Tanrı’ya üç olumlu sıfat izâfe edebiliriz: Sınırsızlık, “birlik” ve iyi; ya da başka bir ifadeyle: Sınırsız olan, “bir” ve iyi; bunlara etki (fiil) veya güç (kudret) de eklenebilir.

İlk olarak olumsuz sıfatlara bakacak olursak, Tanrı’nın bir formunun / sûretinin olmasının mümkün olmadığını görürüz, çünkü Tanrı için sûretli ile sûretsiz olma arasında bir fark yoktur. Bu durum terkip ve çokluğa götürür ve aynı zamanda Tanrı’nın sıfatlarında aslîlik ilkesiyle çelişir. Bununla birlik ve basitliği kastediyoruz. Dolayısıyla Tanrı için bir sûretin olması mümkün değildir, çünkü sûreti olan şey sınırlanmış demektir ve söylediğimiz gibi Tanrı sınırlama kabul etmez, çünkü o sınırsızdır. Bu bakımdan onun için bir sûretin olması da mümkün

değildir. Onun için sûret/form olmadığından güzellik de yoktur yani “Tanrı güzeldir” denmesi de mümkün değildir. Çünkü Tanrı güzelliğin bizâtihi kendisidir, bu Tanrı’nın kendisinden daha üst bir sıfat olan güzelliğin altına girmemesi anlamındadır. Ancak o bu yüksek sıfatın bizâtihi kendisidir. Dahası Tanrı için sıradan anlamda “O güzelliştir” de denemez, fakat güzellik sıfatıyla onu nitelemek zorunda kaldığımızda bu güzellik bütün güzelliklerin üstünde olacaktır. Bu, Tanrı’nın sıfatlarının ortaya konulmasına dair yeni bir yoldur ve biz bu yöntemin daha sonra Plotinus’tan doğrudan etkilenen ve Denys l’Aréopagite diye bilinen kişiden özel bir şekilde etkilenmiş Ortaçağdaki pek çok kişi arasında da yaygınlaştığını göreceğiz. Böylece Tanrı hakkında, O bir niceliğe sahiptir denilemez, çünkü nicelik sınırsızlıkla çelişir: Hangi nicelik olursa olsun, o nicelikte sınırsızlığı tasavvur etmek mümkün değildir, tıpkı Tanrı’yı sürekli hayat, ilim, kudret ve irade gibi ona yüklediğimiz bilinen(mâlûm) sıfatlarla niteleyemediğimiz gibi. Plotinus’a göre bu sıfatlar bilinen mânevî sıfatlar olsa bile bütün bu sıfatları Tanrı’ya izâfe edemeyiz. Öncelikle Tanrı’yı irade ile vasfedemeyiz, çünkü onun irade eden olması, başkasına ihtiyaç duyması anlamına gelir. İhtiyaç duymak ise “ilk” olanda bulunması gereken basitlik ve birlik ilkeleriyle çelişir. Bu durumda o, “ilk” olamayacaktır. Aslında “ilk” olana ihtiyaç duyacaktır. Bunun yanı sıra o değişeceği için “bir” de olmayacaktır. Plotinus’un söylediği gibi burada olan şey bu türden “bir” olduğunda yani bir halden diğerine değişme esasına dayandığında, o artık sahte “bir” olur, hakikî “bir” olamaz. Aynı şekilde hayat sıfatı irade sıfatının üzerine bina edilmiştir. Çünkü hayat orada bulunan iradeler ve istekler olmadıkça ikame edilemez ve onların toplamı hayatı oluşturur. Bundan dolayı iradeyi inkâr ettiğimizde peşi sıra hayatı da inkâr etmiş oluruz. Yine Tanrı’yı ilimle niteleyemeyiz çünkü ilim bölümlmeyi (el-kısme) gerektirir ve bu basitlikle çelişir. Çünkü ilim öncelikle kendilerinden birliğin oluşması için şeylerden meydana gelen bir terkiptir. Yani bu küllî anlamı çıkarmak için cüzî anlamların terkididir. İkinci olarak ilimde bir açıdan akletme ile akleden, bir başka açıdan akleden ile akledilen arasında bölünme (inkisâm) olduğu görülür. Her iki durumda da bölünme ifadesi bulunması gerekir ve mürekkep olan bir şey dışında bölünmeden bahsedilemez. Öyleyse Tanrı’nın akleden yani bilen olması mümkün değildir. Bu durumda O’nun kendisini aklettiği de söylenemez. Çünkü zâtını akletmesi durumunda bölünmenin varlığı zorunlu olur, bu bölünme akıl sahibi vasfıyla akleden ile akledilen vasfıyla akleden arasında bir bölümlerdir. Oysa akleden ile akledilen aynı değildir, bölünme hakkındaki sözlerden bütün bunların zorunlu olduğu ortaya çıkar, yani burada basitliği yok saymamız gerekir. Tanrı’nın kadir olduğu da söylenemez, çünkü kudret doğrudan bir eseri/sonucu gerektirir. Doğrudan bir eser bir halden bir başka hale geçmeyi (nakl) iktiza eder. Bu geçiş, değişimi içerir ki bunun sonuçta terkip ve çokluğu içerdiğini kastediyoruz. Evet Tanrı oluşturma kudretiyle etki sahibidir, fakat bu şeylere nispetle Tanrı tarafından uygulanmayan bir kudretle meydana gelmektedir. Fakat Tanrı sükûnu ve sabitliğini devam ettirmekle beraber şeyler onun kudretiyle hareket eder. Biz mânevî sıfatların onda olmadığını söylediğimizde, aynı şekilde varlık (vücûd) sıfatını da ondan nefyetmemiz gerekir. Tanrı için o vardır (mevcûd) denmesi mümkün değildir. Çünkü her var olan ancak etkilenmeye açıksa varlıktır yani etki

(fiil) veya etkilenmenin (infiâl) tesiri altında kalmaya boyun eğer. Değişim ve etkiye tâbi olan bir şeyin de basit olması mümkün değildir. Tıpkı var olanda, varlık için olan bir ilkenin bulunmasının zorunlu olması gibi. Bu ilke varlıktan daha yüce olacaktır. Tanrı'yı varlık ile nitelediğimizde biz bu durumda ona kendisinden önce olmuş bir şey izâfe etmiş oluruz, bu da onun "ilk" olmasıyla çelişir. Bütün bunlardan sonra Tanrı'nın sıfatlarının tümünü reddetmemiz gerektiğini görürüz. Olumlu sıfatların herhangi birini söylediğimizde, işaret ettiğimiz olumsuzlama görüşüyle karışmış olan ekole başvurmamız gerekir: "O âlimdir" dediğimizde bu ilmin, ilimlerin üstünde bir ilim olduğunu söylememiz gerekir ve tabî hayatın diğer hayatlardan, kudretin diğer kudretlerden üstün olması ve böylece devam etmesi gerektiği gibi.

Sanki Tanrı hakkındaki olumsuz sıfatlar, aslında Tanrı'nın bütün sıfatlarını olumsuzlamaya götürecek ve o zaman O, sıfatsız bir cevher olarak kalacaktır. Ne var ki bununla beraber söylediğimiz gibi insanın olumsuz sıfatlarda durması mümkün değildir. Aksine onun olumsuzlamaya önem vermesinin yanı sıra gücü ölçüsünde olumlu tarafları da eklemesi gerekir. Burada Plotinus'u Tanrı'yı iki yolla nitelerken buluruz: İlk yol bütün olumsuz nitelemelerde ilke olma sıfatını kullanmaktır. Yani O, her sonradan olan ve fâni olana nisbetle Tanrı'dır ve o Tanrı sınırsızdır (lâ mütenâhî). Burada sınırsız olmaktan maksat bütün çokluğa, oluşlara ve mürekkep olanlara nisbetle "Bir" olmaktır. Sadece fâni olanlar için uygun bulunan sıfatlar onu engeller. İkinci yol ise Tanrı'yı ortaya koyduğu eserleri bakımından vasfetmektir. Bu anlamda Tanrı, Plotinus'a göre iyi (hayr) ile tanımlanır. Plotinus'un şu iki sıfatı söylemesini engelleyecek bir şey yoktur: Birlik ve Mutlak İyi. Plotinus'un takip ettiği yönteme bazı aykırılıkları olsa da özellikle bu iki sıfatla Tanrı'yı nitelediğini görmekteyiz.

Plotinus'un ilk olarak birden; mürekkep olana nispetle basit olanı; çoklukta-kine nisbetle parçalanmayı kabul etmeyi; sonradan gelene ve türeyene nisbetle ilk olanı anladığı görülmektedir. Yani aslında olumsuz sıfatlar dışında bu sıfatın yani birlik sıfatının mâhiyetini sınırlandıramayacağımızı kastediyorum. Böylece bu olumlu sıfatın sonuç itibarıyla başka olumsuz sıfatları zayıflatacağını göreceğiz. Çünkü Plotinus, bu birlik sıfatından çokluk, bölünme ve bileşiklik (mürekkep) karşısı olma dışında bir şey anlamadığı gibi, aklî ya da matematiksel anlamda birlikten bizim anladığımız anlamda mutlaklığı da kastetmemektedir. Eğer olumsuz sıfat kelime anlamında olmasaydı gerçekte o olumsuzluktan alınmış bir sıfat olurdu. Böylece iyi düşüncesiyle alâkalı olarak Plotinus, bu düşüncenin arkasında Tanrı hakkında O'nun iyi olmasını söylemekle diğer şeylere yüklenen anlamda iyi sıfatına sahip olmayı kastetmemiş, aksine Tanrı'nın bizâtihi iyinin kendisi olduğunu kastetmiştir. Bundan ötürü Tanrı'nın altında yer alacağı ve daha genel olması anlamında ona yüklenebileceği, kendisine dahil olacağı kendisinden daha yukarıda bulunan daha yüksek bir yüklem (mahmûl) veya sıfat olmayacaktır. Burada mutlak iyiyi de "Bir düşüncesini" idrak ettiğimiz aynı yolla anlamak zorundayız. Bundan dolayı Plotinus'a göre iyi fikrinin aslında Tanrı'nın bir güç (kuvve) olması anlamında sebeplilik düşüncesini (illiyet) zayıflatacağını göreceğiz. Bu kuvvet bulunduğu yerden taşar ve varlığı türetir. Fakat bu taşma daha sonra göreceğimiz üzere bu kuvvetin dış dünyanın üzerinde bulunduğu veya dış

dünyada bulunduğu haliyle kendisinden ve kendi feyzinden bir taşma anlamında değildir. Ancak bu kendisinde olduğu gibi bu kuvvetin dönüşmüş olması anlamındadır. Ona göre sebeplilik cevherinin değil eserlerinin çokluğu ile olur. Burada Tanrı veya İlk için söylenenlerle onun dışında geri kalan şeyler için söylenenler arasında büyük bir farklılık vardır. Çünkü burada daha sonraki düşüncelerden pek çoğu için, Hristiyanlık, İslâm veya Eflâtunculuğa intisap etmiş bütün ekollerde verimli bir kaynak olacak olan, takriben ilk defa Plotinus'un kullandığı derin bir düşünceye rastlarız. Modern felsefe de bundan etkilenmiştir. Burada kastedilen “yetkinlik fikridir” (el-fikretü'l-kemâl). Sebeplilik, verilen (menh) şeyin dışarıya nakledilmesi amacıyla içeride bu kuvvetin kendisine verilerek gelmemiştir. Buradaki anlam kesinlikle veren için bir değişimin olduğunu çağırıştır. Çünkü eğer böyle olursa ondan bir parçanın bizâtihi kendisi, verilmiş olanı oluşturmaya anlamına gelecektir. Bu sürekli maddî şeylere nisbetle meydana gelir, çünkü hangi şey bir eser meydana getirdiyse ancak bu etkileyenden bir parçanın esere yansımaya, nakledilmesiyle olur. Fakat durum akledilirlerle (ma'kulât) ilgili olarak öyle değildir. Çünkü akledilen, eserini kendisi açısından bir eksiklik olmadan meydana getirir. Bende ilim/bilgi başkalarına naklettiğimde, bu nakil sırasında eksilmez. Ancak bende ilim/bilgi önceden bulunduğu durumdan daha fazla olmasa da aynı hale dönüşür. Çünkü bu durumda taşma yani mânevî taşma, parçaların (eczâ) sûretlerinin etkileyenden etkilenene naklolmasıyla değil, ancak dış dünyada sürekli etkilenmenin bulunmasıyla ortaya çıkar. Bu olan şeyi, maddî bir etki değil de yetkinlik bakımından anladığımda, işte sebeplilik hali bir şeyin başka bir şeyi etkilemesidir. Durum Tanrı'ya, ilke veya akledilene nisbetle bunlardan hangisi olursa olsun böyledir: Onu olduğu gibi zâtıyla, kemâliyle ve müstakil olmasıyla dönüştürür. Bu zâtattan çıkartılmaz ancak haricî şeyin etkilenmesiyle etki meydana gelir veya daha doğru bir ifadeyle haricî bir etkilenmeyle meydana gelir ki bu soyutlanan değil de varlık olanı meydana getiren haricî bir etkilenmedir ve sanki o ilk olanın mevcudiyetinden bir parça gibidir. Ancak onun için söylenebilecek en uzak şey, onun başka bir şeyle salt etkilenim halinde olduğudur. Bu açıdan sebeplilik tek başına Tanrı'ya izâfe edilen bir kavramdır. Bu Yeni Eflâtunculuk'ta ve Aristoteles'de açık bir şekilde ortaya koyulan ve sebebin teselsülüne dayanmayan bütün ekollerde önemli bir meseledir. Aristoteles'de harekete geçirmek, hareketin hareket ettirenden hareket edene intikalidir, ancak o, bunu etkileyende herhangi bir değişim olmaksızın etkilenme halinin varlığı anlamındaki yetkinlik fikri üzerine oturtur. Bu hal ilk hareket ettirici vasıtasıyla ilk semânın hareket etmesiyle ilgili olarak Aristoteles'in bahsettiklerine tamamen benzer: İlk semânın kendisiyle ilk hareket ettiriciye yöneldiği aşk halidir, bundan dolayı orada o, değişmeksizin ve ilk hareket ettiriciden ilk semâyâ hareketin intikali olmaksızın harekete geçerir. Bu durum Plotinus'ta etki eden yetkinliğin durumuna tamamen benzer. Öyleyse şeyler veya genel olarak varlık kendisinde bir eksiklik meydana gelmeden ilkten taşmak sûretiyle neşet eder. Ancak varlık sadece dış dünyada meydana gelir. İlk ile sonradan olan arasındaki vasıtaların azalmasında açıkça görüldüğü gibi, yani sonradan olanlar ilke her yaklaştığında yetkinlikteki ve varlıktaki derecesi ve mertebesi daha büyüktür. Bundan dolayı varlığın tümünün bizâtihi kendisinden taşması bakımından bu ilke dayanacağını

görürüz. [İlk] bu taşmanın sonucunda varlığı yukarıdan aşağıya birbirini takip eden bir biçimde (müteselsil) gerçekleştirir. İlkten başlayıp ilke nisbetle en uzak ve sondaki şeylere kadar düşerek ulaşır, ancak en son olarak bu şey herhangi bir sûret alacağından dolayı derece olarak varolanların en altta yer alanı olacaktır. Bu durumda o şu şekilde meydana gelmektedir: İlk olan ikinciye, ikinci ise üçüncüye sûretini verir ve bu durum şeylerin en sonuncusuna kadar böylece devam eder. Şeylerin sonuncusu herhangi bir sûreti veren olmayacaktır. Buna uygun olarak da herhangi bir sûretin sahibi de olamayacaktır. Dolayısıyla o, herhangi bir sûretten bağımsız veya salt sınırlanamayan, tanımlanamayan olacaktır yani o heyûlâdır, maddedir.

Böylece varlığın, tümünü ilkten başlayıp şeylerin sonuna kadar ulaşan, [yukarı] çıkış veya nizam, açıklama ilkesini harekete geçiren tam bir birlik oluşturduğunu görürüz. Bu, silsilede ve nizamda tasavvur edilen, en yüksek mertebeden en düşük mertebeye kadar olur. Bu böylece en son sûret verilen şeye kadar iner ve o [şeyin kendisi] sûret vermez. Plotinus'ta yaratma fikri burada mantıkî zorunlu varlık veya hareket ettirme ilkesince devam eden bir şey değildir, ancak yetkinlik ve bu yetkinlikten taşmış olan şeyler esasına dayanır.

Plotinus, aklın yetkinliğinin açıklamakta zorlandığı bu şeyler anlaşılabilir diye kalp diline yani benzetmelere ve örneklerle başvurur. Dolayısıyla bu taşmanın (feyz), tıpkı güneşte bir değişme olmaksızın ondan ışığın yayılması veya çıktığı kaynaktan bir değişme olmaksızın suyun o kaynaktan çıkması gibi meydana geldiğini söylemektedir. Yaratıcıya nisbetle yaratılan, güneşe nisbetle güneş ışını gibidir. Bu benzetmelerde çok ciddi bir kapalılık vardır. Eğer bu kelimesi kelimesine alınırsa Plotinus'un ekolünde korkunç bir çelişkinin varlığına işaret eder. Çünkü biz bu durumda güneşin ışınlarının onun birliğine nisbetle çokluk ve güneş için bir dağılma ve bölünme anlamını içerdiğini görmekteyiz. Burada şeylerde bir olan için devam eden bir etkiyi kastediyorum, varlığın tüm parçalarında o [birden gelen tek bir] güç durumu vardır. Eğer bu kelimesi kelimesine alınırsa onun şeylerde çok sayıda olmasını ve bu birin çokluğunu gerektirir. Fakat biz bu aklî, mantıkî itirazı, bilginin kalbî, zevkî, vicdanî ve apaçık olduğunu söyleyen bir ekole yöneltemeyiz. Bu durumda kullanma imkânı olan en güzel benzetme Tanrı'ya hulûl etme veya Oluş'ta bulunan "İlk" in tıpkı bedene hulûl etmiş ruh gibi olduğunun söylenmesidir. Kadîm ruh anlayışına göre tabi ki ruhun bir mekâna hulûl ettiği ve o mekânın bizâtihi kendisi olduğunu tasavvur etmemiz mümkün değildir. Bundan dolayı ruhun cismin tüm parçalarına bölünme ve çoğalma olmaksızın hulûl ettiği kabul edilir. Burada Plotinus'un benzetmeye başvurmasının sebebi, dilin bu durumu ifade etmede ve benzer şekilde akıl dilinin mâhir olduğu bu latif anlamları ifade etmede yetersiz kalmasıdır. Her hâlükârda "İlk" ile mahlûk veya "İlk" ile sonradan olan arasında bir bağ vardır ki bu bağ sonradan olan varlığın İlk'e bağımlı ve yüklenmiş (mahmûl) olmasıdır. Burada yüklenme veya bağımlı olma fikri Aristotelesçi dille anlaşılmalıdır, ancak bununla sadece "İlk"ten varlığın alınması yoluyla değil aksine sadece etkilenmek suretiyle [gerçekleştiği] kastedilmektedir. Dolayısıyla bu durumda sonradan olan, sonradan onu var edenin (muhtdis) gücünden etkilenmiştir. Dolayısıyla sonradan olanın "İlk" ile bir bağının bulunduğunun söylenmesi mümkündür.

Bu düşünceye yani yaratma veya benzeri şekilde sudûr düşüncesine baktığımızda, sudûr düşüncesinden diğer ekollerin anladıkları şeyi anlamamız gerekir mi? Sudûru bir şeyin kendisinden ve feyzinden taşması anlamında anladığımızda, Plotinus'un ekolü bu şekildeki bir sudûru tam anlamıyla reddetmektedir. Çünkü bu akım, özünü "İlk" in zâtında kesinlikle çokluğun olmayışı ve birlik esasına dayandırmaktadır. Tıpkı bir başka açıdan bu düşüncenin bizim sınırlandırdığımız anlamda sudûr ve feyz düşüncesiyle çelişmesine rağmen "İlk" in geriye kalan tüm şeylere nisbetle mutlak yüce olması ilkesine dayanması gibidir. Buna göre sudûru bilinen sudûrcu akımlarda olduğu gibi anladığımızda, Plotinus'un akımı kesinlikle sudûrcu değildir. Fakat sudûr fikrinden dış dünyada varlığa etki eden ilk güç olmayı kastettiğimizde, bu durumda Plotinus'a göre sudûr hakkında konuşma imkânına sahip oluruz. Fakat biz bundan sonra "özünde dış dünyaya zâtından verme fikrini içeren bir sudûr düşüncesi" olduğunu söylemekle beraber bunun nasıl sudûr olarak isimlendirildiğini anlayamayız.

Varlığın birliği (vahdet-i vücûd) bakımından yeniden bu akıma bakacak olursak, bunun Bir'deki çokluk anlamında, varlıkta birlik ekolü şeklinde isimlendirilmesinin mümkün olduğunu görürüz. Fakat varlığın birliğini Bir'in de çoklukta olması şeklinde anlayacak olursak, Plotinus'un ekolünü o zaman varlıkta birlik şeklinde isimlendirmek mümkün değildir. Ancak o, çoklukta Bir'in değil, sadece Bir'de çokluğun olması anlamında varlıkta birlik ekolüdür. Çünkü çoklukta Bir olma, Bir'de çokluğun varlığını çağrıştırmaktadır ki bu Plotinus'un düşüncesiyle tam anlamıyla çelişmektedir.

Öyleyse Plotinus'ta, "İlk" in dışında olanların cevher değil araz olması ve duyulur varlığın akledilir varlıktan sâdır olan, türeyen ve boyun eğen olması ilkesine dayandırması bakımından varlığın birliğinden bahsetmemiz mümkündür. Durum böyle olunca Plotinus için bununla beraber çokluğun yani duyulur âlemin çokluğunun "Bir" de bulunmasının söylenmesi de mümkündür.

Fakat Plotinus'a göre önemli olan var olanların tamamının tüm parçalarında eşit, uyumlu ve kapsayıcı bir birlik oluşturmaları değil, aksine önemli olan İlk olanın varlığı açısından Oluş'taki en yüce olmasını göz önünde bulundurarak, kendisi ile onun dışında duyulur ve akledilirlerin arasında tarifi neredeyse imkânsız bir uçurumun bulunmasıdır. Orada Tanrı karşısında, "İlk" olan dışındaki akledilir âlem ve duyulur âleminin tamamı tarafından uyumlu olarak bu son şeylerin sâdır oluşu ancak Tanrı ile kaimdir yani onun kuvvetiyle düzene girmişlerdir. Fakat kâim olmanın anlamı bu kuvvetin Tanrı olması anlamında değildir. Bu yüzden Plotinus'ta varlığın birliği bir tek sınıra sahipti, yani bununla onun "Bir, çoklukta" değil de "çokluk Bir'dedir" demesini kastediyorum. Genel anlamdaki varlığın birliğine gelince oradaki söz şu iki mânayı bir arada bulundurur: "Bir, çoklukta" ve "çokluk Bir'dedir". Farklılık başlangıç noktasındadır: Çoklukta birliğin varlığından söz edebilmek ve bu anlamda çokluğun Bir'de olduğunu söyleyebilmek için "Bir'den mi başlarız?" ya da başlangıç noktası çokluk olup oradan "Bir'e mi yükseliriz?" ki bu durumda Bir, çoklukta olur. Sonra İlk'te temsilci olan birinci birlikten geriye kalan duyulur ve akledilir var olanlara intikal ettiğimizde, en aşığıda olanın bir yukarıdakini ikame ettiğini görürüz. Öyleyse düzen ve etki, etki edeni çağrıştırır, çünkü alttaki bir, üsttekine bağlıdır, bunun üzerine

âlemin oluş düzeni şu şekilde olacaktır: Cisim nefse bağlıdır ve ona iştîyak duyar, nefis akla bağlıdır ve ona iştîyak duyar, akıl bir olan “İlk”e bağlıdır ve ona iştîyak duymaktadır. Bir olan “İlk”i araştırmayı tamamlamış olduğumuzdan artık ona nisbetle ikinci olan aşamaya yani akla geçebiliriz.

2. İlk Akıl (Nous)

“İlk”i bir olarak nitelemek sûretiyle en üst şekilde temyiz etmiş oluruz. Bunun sonucunda da bu “İlk”ten sâdır olanın birlik değil de ikilik özelliğiyle ayrılmış olması doğaldır. Bu da birinci ile ikinci arasındaki en önemli farklılıktır. Fakat bu sanıldığı kadar büyük bir fark değildir, aksine birliği sağlayan ilke olmak bakımından ikincinin içindeki ikiliğe bakılması gerekir. Yani bundan oğulun babasına benzer olmasının gerektiğini kastediyorum. Bu benzerlik babanın aslı olan damgasında bulunacaktır ve buradaki bu mühür “birlik”tir. Öyleyse ilk olan Bir, oğluna yani ikinciye tabiatını verir. Çünkü ikincideki birlik ilk olandakinden daha alt mertebededir. Başka bir açıdan aklın üstünde olma ilkesine dayanan “İlk”e bakacak olursak, Bir, tam anlamıyla yüce olduğu için “nitelenemeyecek kadar yüce” olduğunu söylemeye devam ederiz. Bu yüceliği akletmenin üzerine koyduk, o halde birin “İlk” olma özelliğinin fikirden, akıldan ve akletmeden daha üstün olduğunu göz önünde bulundurmak kaydıyla ikincinin akletme ya da akıl olması doğaldır, o halde ikinci akıldır. Fakat bu aklın aynı zamanda varlık olduğu mülâhaza edilir yani fikir ve varlık “İlk”ten sâdır olan varlıkta tek bir şeydir. Bu ikinci “İlk”in akledilen olması ve kendisini akleden olması bakımından akıldır. Çünkü akıl “İlk”i düşünür ve söylediğimiz gibi akleden değil de akledilen olma sıfatından dolayı “İlk” olur. Buradan hareketle o halde ikinci olan, akıl, akleden ve akletmedir ve bunların hepsi aynı anlamdadır. Fakat ikincinin karşısında “İlk”le bir bağı olması dolayısıyla ikinci olanın birinci olanı düzenlediği görülecektir. Yani ikincinin varlığı birincinin oluşu içindir (oluş burada var olma mânasındadır), bu durumda o varlıktır. Burada Plotinus’un Yunan felsefesinde kendisinden önce özellikle başlangıçta mevcut olan akıma yani Eflâtun’a uzandığını görüyoruz. Çünkü ilk olarak *Politika* kitabında Eflâtun’un iyinin sûretinin akletme ya da ilim veya akıl ve varlığın sûreti olan bu iki sûreti birlikte ortaya çıkardığını görürüz. Dolayısıyla o varlığı ve akli verendir. İkinci olarak onu düşünce ile varlık arasındaki bağdan çokça sözettiği *Sofist* diyalogunda akıl ile düşünceyi tek bir şey olarak kabul etme neticesine ulaşırken görmekteyiz. Platon’dan sonra Aristoteles’in şöyle söylediğine rastlarız: Akıl, hem akleden hem de akledilendir, aynı zamanda kendi zâtı da akledilendir. Ancak o cevherdir yani düşüncenin düşüncesi olmak bakımından cevherdir. Cevher’in mânası zâtıyla kaim olmaktır. Sanki bu aşamada fikir ve varlık tek bir şey sayılır. Sonra bu akımın –Yeni Pisagorculuk’ta ve Yeni Eflâtunculuk’ta niceliksel (riyâzî) bir renge boyansa da– daha açık bir şekilde ortaya çıktığını görmekteyiz. Dolayısıyla o zaman Bir olan hem akledilen hem de varlıktır. Ne var ki bununla beraber Plotinus onları bu konuda aşmış ve biraz daha öteye bir adım atmıştır. Eflâtun ise varlıkta akli ilke olarak koymamak ve varlığın akla nisbetle dünya mertebesinde inkârı maksadıyla varlığın akledilen veya fikir olduğunu söylemekteydi. Ploti-

nus'un varlığın akıl olmasından kastettiği şeyse varlıkta asıl olanın akıl olması ve akıl dışında bir varlığın bulunmayışı anlamındadır. Burada özel bir şekilde Plotinus'un düşüncesine damgasını vuran ve ondan öncekilerde bulamadığımız karakteri görmekteyiz.

Bu İlk olana nisbetle ikinci olan akıl, Aristoteles tarzında akleder, sûret bakımından vicdan yoluyla onu aklediyor, madde bakımından onun akletmesi ise ancak ondan sâdır olan İlk içindir. O [akıl] öyleyse mantıkî bilme yolunu ve burhânî fikrî silsileyi izlemez, aksine sadece "müşâhede eder", bizzat görür, keşfeder ve algılar. Bu yüzden kendilerine işaret edilen şeyleri ikinci kere apaçık olarak dille ifade etmek zor bir şeydir. Bir başka açıdan madde bakımından bu akıl düşünmesiyle ancak kendisinden sâdır olan "İlk"i akleder ve "İlk"i düşünürken fikir açısından kendi varlığı meydana gelir. Dolayısıyla o "İlk"i akleden, akledilir bir akıl olmak bakımından mevcuttur, buna uygun olarak akla dönüşür ve böylece aklın vicdânî yolla akletme görevini yaptığını görürüz. Bu akletmenin konusu o "İlk" olandır.

Ne var ki akıl aklettiğinde, ancak çeşitli sıfatlarla nitelenir veya bilinen kategorilerden farklı olan kategorilerle tarif edilir. Bundan dolayı akla gelince –onun hem fikir hem de varlıktaki mahiyetinden bahsetmiştik– onun düşünce bakımından üç kategorisi vardır: fiil, hareket ve değişme, varlık bakımından ise: zamanda meydana gelmeme ve sabit olma. Burada Plotinus'un Aristoteles ekolüne ve Stoacılar kategoriler konusunda şiddetle karşı çıktığını görmekteyiz. Bundan dolayı o akledilirler âlemi söz konusu olduğunda birlik düşüncesi esasına dayanan Aristotelesçi kategorileri eleştirir, bu yüzden onların gerçek anlamıyla birlik sayılması mümkün değildir; aksine gördüğümüz üzere doğru anlamıyla birlik sadece İlk olan Bir için söylenir. Niceliğin akıl âlemi veya akledilirler âlemi üzerine bir kategori olması mümkün değildir, çünkü ayrışma ya da birleşme suretiyle olsun nicelik, asıl olması bakımından akledilir olana uygulanamaz. Ancak söylendiği üzere hâricî bir sıfat olmak bakımından uygulanabilme imkânı vardır. Nitelik için ise durum şöyledir: Nitelik akıl ve varlığın birlikte bulunduğu aslî varlığa yüklenen bir şeydir. Onun asıl ve aslî bir yüklem (mahmûl) yani ona dair bir kategori sayılması mümkün değildir ve bunun dışındaki diğer Aristoteles kategorileri için de durum aynen böyledir. Tıpkı iyi ile nitelenmiş bu akledilir âlem hakkında konuştuğumuzda onu diğer şeylerden ayırmamız gerektiği gibi. Bu durumda biz ya akledilir âlem hakkında onun iyi olduğunu söyleyerek "İlk"e nisbetle söylediklerimizi reddederiz veya akledilir âlem hakkında iyi olduğunu ifade ederiz ki şu halde bu akledilir âlem hakkında söylenen hâricî bir sıfat olacaktır. Sonunda kendisine dair söz söyleme imkânı olan benzersiz kategorileri buluruz ki bu daha önce bahsettiğimiz bir konuydu. Yani akletme ve fikir açısından fiil, hareket ve zamanlılık; varlık bakımından ise sabit, değişmeyen ve zaman dışı olmaktır.

Akıl düşündüğünde ve aklettiğinde kategorileri doğurur ve bu kategoriler bilinen Eflâtuncu idealardır (sûret). Burada Plotinus'un sûretlerin akıldan bir parça yani akılda depolanmış şeyler değil de akılda bulunan düşünceler olduklarını söylediğini görmekteyiz. Çünkü Plotinus'a göre sûretler için ilk sıfat etken (fâil) olmaktır, fiil ve sonradan olanların kuvvesinin özelliği bu sûretlere Eflâtun'un sûretlerindeki varlıktan biraz daha farklı özel bir varlık vermeleridir. Sonra Ploti-

nus'un, bu sûretleri Eflâtun'un hayatının son zamanlarında bahsettiği şekilde yani sayı olarak zikrettiğini görmekteyiz. Plotinus'un yetiştiği çağ matematiğin tüm düşüncelere nüfuz etmesiyle öne çıktığı bir dönemdi. Bundan dolayı Plotinus'un sûretlerden sayı olarak bahsettiğini mülâhaza ederiz. Daha sonra o, sûretlerin sayısı ve oluşu ile ilgili olarak Eflâtun'dan farklı düşünür: Plotinus sûretlerin sayısı bakımından – bu bağlamdaki görüş Plotinus'un görüşünün en çok kabul edilen yorumudur– her çağda fertlerine göre sınırlı sayıda sûretin olduğunu ve sûretlerin türler için olmayıp aksine fertler için bulunduğunu söyler, bu durumda Plotinus'a göre sûretlerin sınırsız olduğu da söylenmiş olur. Fakat sûretler sınırlı olarak her asırda tek tek bulunurlar demekle buna cevap verilebilir, bundan dolayı asra göre onların sayısı değişir. Eflâtun, bu sûretlerin oluşu yani kendilerine sûret olan şeylere nisbetleri açısından, her bir şey için hatta pis ve bayağı (âdî) şeyler ya da bunlara benzer şeyler için bile sûretin olduğunu ifade etmektedir. Plotinus ise bunu reddederek, sûretlerin yüksek derecedeki duyulur/hissedilir var olanlar için olduğunu söyler. Tıpkı az önce söylediğimiz Plotinus'un fikir ve varlığı bir görmesinden dolayı bu sûretlerin varlığın hakikatinde olduğunu mülâhaza etmesi gibi. Buradan hareketle Eflâtun'da gördüğümüz sûretlerle, sûretlere ilişkin duyulurlar arasındaki keskin ayrımı Plotinus'ta bulamayız, aksine onda sûretler ve duyulurlar arasında benzerlik ve uyumun mevcudiyetini, farklılığın ise ancak derece bakımından olduğunu görürüz.

Aynı şekilde Plotinus, sûretlerde ayrışmanın ve farklılığın olduğunu ileri sürdüğü gibi genel olarak akıl için de aynı şeyi söylemektedir. Plotinus bu farklılığı ve ayrışmayı akledilir âlemin özelliklerinden sayar. Olabilirliğin (imkâniyye) varlığı daima farklılık ve ayrışmanın kaynağıdır. Tıpkı olabilirlik ve sonradan olmanın (hudûs) varlığını gerektiren akledilir âleme izâfe edilen değişim kategorisinde olduğu gibi. Hudûs ve imkânın aslında mânası madde veya heyûlâdır. Çünkü heyûlânın anlamı mutlak imkândır; heyûlânın olduğu yerde imkân, imkânın olduğu yerde heyûlâ bulunur. Bunun üzerine akılda imkân olduğunda orada heyûlâ da vardır denir. Ancak bununla beraber heyûlâyı burada olağan mânada anlamamak lazımdır. Aksine Plotinus'a göre heyûlânın iki türü arasında ayırım yapmak gerekir: Akledilir heyûlâ ve duyulur heyûlâ. Bu ikisi birbirleriyle neredeyse tam bir zıtlık içinde bulunur: Akledilir heyûlâ sabitlikle, duyulur heyûlâ değişimle ayrışır. Bu, iki tür arasındaki en büyük farktır. Fakat bu fark onların zâtında bulunan heyûlâ fikrinin özüne ilişkin olanı tayin eder. Bu yüzden bundan sonra şunu sorgulamak hakkımızdır: İsim dışında duyulur heyûlâ ile akledilir heyûlâ arasında nerede benzerlik ve uyum vardır? Aslında isim tek başına heyûlânın bu iki türü arasını ayırır. Böylece onun, akledilir âlemin ikinci mertebesini bize tasvir ettiğini görürüz. Bu akıl mertebesi, aklın aynı anda varlık ve fikir olması ve onda bir ayrışmanın bulunması esasına dayanır. Bununla beraber bu temayüz bir başka açıdan onda heyûlânın varlığını çağırıştırır. Böylece akledilir âlemin "İlk"ten sâdir olmasına rağmen, yok olmayan ve ebedî olduğunu görmüş olduk.

3. Nefs

Eğer akıl bu yolla “İlk”ten sudûr ediyorsa, üçüncü olan da aynı yolla ondan sudûr eder. Bu üçüncü olandan duyulurlar dışında birşey sâdır olmayacaktır. Çünkü akledilir olma sıfatı bu üçüncüde olanı tamamıyla tüketmiştir, dolayısıyla duyulur olmayan şey varlıkta bulunmaz. Tıpkı ikincinin “İlk” ile ondan sonra gelenin ortasında merkezde olması gibi, bu üçüncü de duyulur âlem ile ikinci arasında yer alır. Bu orta merkez düşüncesi ilk olarak, ikinci fikrini [yani akılı] dayandırdığımız “İlk” dışında tam anlamıyla bulunması mümkün olmayan birlik düşüncesi ilkesini içerdiğinden dolayı üçüncüye nisbetle de durum böyledir. O üçüncüde ikincide bulunandan daha fazla çokluk bulunur. Bununla birlikte ikincide yani akılda sûretlerin çok olduğunu söyledığımızda, söylenmesi gereken ilk şey üçüncüde daha büyük bir çokluğun olduğudur.

Bu üçüncü eğer akıl ile duyulur âlemin ortasında, merkezde ise, ikinciye olan yakınlığı duyulur âleme olandan daha fazladır. Onun sıfatları ikinci âleme daha yakındır yani akla kendinden sonra gelen duyulur âleme nisbetle daha yakındır. Bundan dolayı Plotinus’u ikinciye çoklukla vasıflandırmakla beraber duyulur âlemi ondan daha fazla vasıfla nitelerken görürüz. Fakat birlik –tıpkı akılda olduğu gibi– birlik ve çokluğun sıkı ve kuvvetli birlikteliği şeklinde olmasa bile çokluğu biraraya getirir. Bunun yanı sıra akla isnat ettiğimiz sıfatlar ve kategorileri böylece üçüncüde tabii ki daha az seviyede buluruz, bu bakımdan bu üçüncü olan akıldan daha çok etkilenir. Bu sıfatlar şunlardır: Düşünce bakımından, fiil, hayat ve hareket; varlık açısından sebât ve zaman dışılıktır. Ne var ki etki (fiil) ve değişim sıfatları burada duyulur olanın ortaya çıkması bakımından gerçekten çok açıktırlar. Çünkü nefis gerçekte sâni‘ ve bâri‘ olanın merkezinde olacaktır ve o [nefs] duyulur âlemi meydana getirecektir. Buna göre fiilin görevi –burada fiilden kastedilen olağan anlamıdır– bu durumda akılda [nefistekinden] daha büyüktür.

Bu üçüncü olansa nefstir. Bu nefis Eflâtun’un tasvir ettiği gibi sıfatlarla nitelenir yani o duyulur âleme yakındır ve bu âlemler kendisi arasında akledilir bir aracı yoktur ve bizâtihi kendisi bu duyulur âlemi meydana getirendir. Plotinus nefisten bahsettiğinde, tıpkı Eflâtun gibi genellikle küllî nefsi kasteder: Burada duyulur âlemin meydana gelmesini tamamlayan kapsayıcı (şâmil) nefstir. Bununla birlikte Plotinus’un ekolünü daha derin bir şekilde araştırdığımızda, ilk olarak bu nefiste ikilik sözüne müracaat ettiğini görürüz. Böylece duyulur âlemdeki kötülük ve eksikliği açıklayabilmek için nefsin akıldan çok daha düşük bir seviyede olduğu düşüncesine sığınmaktadır. Bu söz bizi nefsin iki türü olması gerektiğine götürür: “Yüce nefis” ve “bayağı nefis”. Yüce nefis, akla daha yakındır bu yüzden duyulurların ortaya çıkmasıyla ilgili olarak diğer nefislere nisbetle onlardan uzaktır. Bayağı nefse gelince o duyulur olana en yakın olandır. Bu yüzden tek başına o bütün mahsus olan var olanları ve olayları meydana getirme gücüne sahiptir. Plotinus üçüncü ilkeyi tek başına koymamış, aksine çift olduğunu iddia etmiştir. Dahası nefis hakkında birçok yerde çoğul ekini kullandığına ve pek çok sayıda nefsin varlığından bahsettiğine rastlarız. Bu nefislerin küllî nefisle olan bağının, bir olan akılda sayısız sûretlerin varlığı düşüncesine dair anlayışımıza yakınlaştırılarak anlaşılması gerekir. Plotinus bunun için pek çok benzetmeye

başvurur: Mesela o, küllî nefisteki farklı nefslerin durumunu, ilmin içinde yer alan farklı ilim dallarına veya bir ekoldeki farklı fikirlere yani aralarında farklılıklar bulunması mümkün olan birçok şeyin tümünün bir araya gelerek tek bir bütünü oluşturması durumuna benzetmektedir.

Bundan sonra sıra nefisle ilişkili bir başka probleme yani duyulur âlemde nefsin ortaya çıkma meselesine geldi. Nefis, akledilir âlemle duyulur âlem arasında geçilmesi neredeyse mümkün olmayan bir boşluk bulunmasına rağmen, nasıl akledilir âlemde bulunur ve maddeye inip onunla bitişir?

Burada Plotinus'un şöyle demek zorunda kaldığını görürüz: Nefis, heyûlânın kendisine sûret verilmesi için iştîyak duyduğunu gördüğünde, bu sûreti ona ihsan etti; bunun için kendini maddeye hulûl etmeye zorladı. Hulûl etmesiyle varlığı –bil-meksizin– heyûlâya sirayet etti. Çünkü nefis birlikten kendinde olanı korumakla beraber, çokluk ifade eden maddeye hulûl etti. Bu durum, tıpkı bütünüyle bedeninin nefsi ayakta tutmayı sağlamakla birlikte, gerçekte ondan güç almak durumunda kalması gibidir ve bedene nisbetle insanî nefsin durumu da böyledir.

Bu nefis âleminden bir diğer âlem olan duyulur âleme geçiyoruz.

Duyulur Âlem (âlem-i mahsûs)

Varlık konusunda Plotinus'un, ekolünde hâkim olan ilkeye uygun bir biçimde, duyulur âlemin varlığından bahsetmesi zorunluydu. Bundan ötürü bu ilke, kuvvet bakımından âlemin aşamalı (tedrîcî) bir iniş sırasının yani akıllarda sürekli bir bozulmanın devam ettiğini ifade eder. İnsanın orada kendisi ve mahsûs olanla bir karışım oluşturması ve maddî tarafının akıl tarafına üstün geldiği bir seviyeye ulaşması gerekir. Plotinus, Aristoteles'in şeyin yani maddenin varlığını ispat için ileri sürdüğü aynı sebeplerden dolayı, hemen arkalarından değişim gelse de duyulur düşüncesi, madde fikri ya da dâimî olan şeylerden (el-mevzû'd-dâim) bahseder. Dolayısıyla o, Aristoteles gibi bir yerin varlığının, değişim veya zıtlıkların peşi sıra zorunlu olarak hemen onların ardından geldiğini, bu yerin de madde olduğunu söyler.

Burada Plotinus, maddeye Eflâtun ve Aristoteles'in yüklediği sıfatların aynısını yükler. Plotinus, maddeye yöneltilen ana niteliğin ispatında aşırıya kaçmaktadır ki bu özel bir belirlenimi olmayan ve salt sınırsız mutlak olabilirliktir (imkânîyye). Plotinus maddenin varlığından, maddenin aklî kuvvetinin tedrîcen inişi veya devam eden bir bozulmanın ulaştığı son sınır olduğunu ifade ederek bahsetmek zorunda kalmıştır. Aklî kuvvet ya da akledilen, "İlk olan Bir" in zirvesinden adım adım bozularak inişe geçer. Akıl sahibi olmanın en alt seviyesinde bir şeyde nihayete ermek zorundadır; daha açık bir ifadeyle: Tümüyle akıl sahibi olma seviyesinden uzaktır. Burada akıl sahibi olmaktan uzak olmak ifadesiyle tamamen formsuz olmayı kastetmektedir. Çünkü akledilende asıl olan şey formdur. Akledilir olma sıfatı formsuz olmayı reddeder. Yani salt olabilirlik (imkânîyye) her formu kabul etmek için vardır, daha başka bir ifadeyle mutlak belirlenimsizlik ve sınırsızlık vardır ki o heyûlâ veya maddedir. Aslında "Bir" hakkında konuşmak zorunda kaldığımızda onun sıfatı olmadığını söyleriz. Dolayısıyla bir

tarafından da heyûlâ hakkında onun İlk'in tam karşısında yer aldığını, belirlenimsiz olduğunu ve sıfatının bulunmadığını söyleriz. Ne var ki bunu tam anlamıyla birbirine zıt iki sebeple söylemekteyiz: Şöyle ki maddenin tam anlamıyla belirsiz olduğunu ve sıfatı olmadığını söyleriz çünkü bu, maddenin bizzat bir belirlenim değil de her türlü belirlenimi kabul etmeye kabiliyeti olmasındandır. Ancak "İlk" in kendisi için bir sıfatın olması mümkün değildir, çünkü o bütün sıfatların üstünde yer alır ya da o [bizâtihi] bütün sıfatlardan daha üstün bir sıfattır. Eflâtun'un ve ondan daha düşük bir seviyede olsa bile Aristoteles'in maddeyi buna yakın sıfatlarla nitelediğini gördüğümüzde, Plotinus'un bu bağlamda önceki iki filozofu aştığı hemen farkedilir. Çünkü Plotinus, maddeye, geçmiş dönemde aslında Yunan felsefesinin çabaladığı yeni gelişimden doğrudan aldığı yeni bir şey izâfe etmektedir. Yani bu dönem Yeni Pisagorculuk, özellikle de Philon'un eliyle gelmişti. Philon ve Yeni Pisagorculuk üstün oldukları ahlâk teorisine uygun olarak düşündüler (Stoacılar da ahlâki eğilim konusunda ön planda yer alırlar). Bütün bu filozof ve akımlar için maddeyi ahlâk boyasına boyanmış yeni bir sıfatla niteleyebileceğimizi söyleyebiliriz. Madde hakkında o kötüdür veya kötülüğün aslıdır denmektedir. Buna yakın bir şeyi Eflâtun'un hayatının geç dönemlerinde bulduğumuzdan, ondan sonraki bu yeni filozoflar çoğunlukla onu ustaları olarak görürler. Bundan dolayı maddeyi kötülük fikriyle açıklamaya rağbet ederek onu esas kabul ettiler. Bu yüzden Plotinus'un özellikle madde veya heyûlânın kötü olduğunu söylediğine rastlarız. Çünkü kötülük İyi'nin olmaması anlamındadır yani kötülüğün buna uygun olarak olumsuz bir sıfat olmasını ve iyiliğin olmaması veya olumsuzlanmasını kastediyoruz. Yani mutlak İyi tek başına olumlu olandır. Kötülük ise iyiliğin olmayışı anlamındadır ve onu bunun dışında bir şeyle nitelemek mümkün değildir. Bu yüzden belirlenimsiz olması bakımından maddenin varlığından söz etmek zorunludur, belirlenimsiz ve olumsuz olan kötülük, İyi ile olduğu müddetçe kötülüğün varlığının açıklanabilmesi için maddenin varlığını ifade etmek gerekmektedir. Böylece bu bize bu dönemde Yunan felsefesinde yeni bir ahlâki anlayışın madde tasavvuruna etki ettiğini göstermektedir.

O halde kendimize şunu sormak zorundayız –özellikle Plotinus, büyük bir önem vererek, neredeyse nihaî amacı ve felsefî düşüncesinin ilk sırasına yerleştirdiğine ahlâki tarafı hedeflemiştir–: Bu kötülüğü sonsuz olarak uzaklaştırmak mümkün değil midir? İnsanın, âlemi bu olumsuzluktan bağımsız tasavvur etmesi mümkün değil mi? Bunlar, Plotinus'un araştırmasında özel önem verdiği sorunlardır. Fakat o, bu bağlamda nihaî bir cevap getirmedi ve ekolünün tamamı için de aynı şeyin söylenmesi mümkündür. Plotinus akledilir olandan aşamalı olarak iniş düşüncesi yoluyla devam eden bir bozulmanın/zayıflamanın varlığından bahseder, ki bu bozulma ifadesinin akledilir olmaktan uzak bir şeyin varlığında son bulması gerekir. İşte bu şey heyûlânın ta kendisidir. Bu heyûlâ olumsuzluğun ilkesi olduğundan, dolayısıyla olumsuzluğun kaynağı olur ve bu olumsuzluk kötülüktür. Sanki heyûlânın nihaî durum olma vasfıyla, akledilir olan herhangi bir varlık için kaynak olması gerekir ki bu kaynak da kötülüktür.

Bu konuda Plotinus'un birbirinden tamamen ya da kısmen farklı iki konumda bulunduğunu görürüz. Bir açıdan onu, varlık konusundaki görüşüne uygun olarak, bu duyulur âlemdeki bütün değerleri inkâr ederek onları kötülükle açıklar

ve bunlardan kurtulmayı da en hayırlı şey olarak niteler. Duyulur âlem tek kelimayla kötüdür ve bütün kötülüklerin de kaynağıdır. Bir başka açıdan ise Plotinus şöyle söylemektedir: “Duyulur âlem tamamen kötü değildir”. Hristiyanlığa karşı gösterilebilecek en şiddetli düşmanlığı besliyor olması sebebiyle Plotinus, ikinci konumunda bu mesele hakkında özellikle uzunca bahsettiği görülür: Dolayısıyla o, büyük kilise babalarının dünyayı kötü, günahkâr ve değersiz olarak nitelendirdiklerini biliyordu. Bu açıdan kilise babalarına karşı çıkmak ve bir başka açıdan da mânevî atalarına yani genel olarak Yunan filozoflarına olan bağlılığı, dolayısıyla bu dünyada İyi fikrinin olduğunu iddia etmek zorundaydı. Bunun için duyulur âlemin kötü olduğunu iddia edenlere karşı esaslı itirazlar yöneltti. İlk olarak şöyle söyledi: Siz bu âlemi, kutsadığınız yaratıcı veya Tanrı için bir sûret olmanın dışında bir şey olmadığını söylediğiniz halde, kötü olarak niteleme hakkına nasıl sahip olursunuz? Sonra siz bir taraftan insanda aklın varlığını Tanrı’nın inayetine bağlayıp ve tüm bunların insanın abes bir biçimde yaratılmadığına işaret ettiğini ifade etmekle birlikte, bu âlemin tamamen kötü olduğunu nasıl söylersiniz? Plotinus, “ilk delil olan duyulur âlemin akledilir olanı doğurduğunu ve ona sûret verenin de kendisi olduğunu teyit ettikten sonra, nasıl olur da bu sûretin garip bir şekilde aslı ile çelişki içinde olduğunu söyleyebiliriz?” der. Burada Plotinus her zamanki teşbihlerine yönelir ve güneşi örnek olarak gösterir, böylece duyulur âlemin, güneşe nisbetle onun ışınlarına veya nehre nisbetle onun kollarına ya da kaynağına nisbetle derelere benzediğini söyler. Bu teşbihle daha özel bir şekilde bir bakıma inâyetin en üst düzeyde tatbikini kastetmektedir. Duyulur âlem akledilir olanın aynasıdır, dolayısıyla o zaman aynadaki sûret de şüphe götürmez. Eğer o asıl olmasaydı, asılla tam anlamıyla farklılaşması mümkün olmazdı. Bunun yanı sıra duyulur olanda çokluğu görmemiz bu açıdan kötülüğün varlığını çağırıştırır. Ancak buradaki durum bir şeyin birçok aynaya yansımada olduğu gibidir. Asıl olan “Bir”, birçok şeye yansımıştır. Fakat bu yansımaların özelliği, oluşmuş sûrette en düşük seviyede büyük bir bozukluğun ortaya çıkması değildir. Aynı şekilde tek bir ses, birkaç şahıs tarafından duyulduğunda onların tabiatlarına göre ufak tefek farklılıklar gösterse de aslı olan ses her hâlükârda devam eder, kendisinde herhangi bir değişme olmaz. Durum böyleyken biz âlemin bütünüyle kötü olduğunu nasıl söyleriz? Buradan hareketle önümüzde iki seçenek dışında başka yol yoktur: Ya aslın kötülük olduğunu dolayısıyla sûretin de kötülük olduğunu ya da aslın İyi (hayr) dolayısıyla zorunlu olarak sûretin de iyi olduğunu söyleriz. Asıl hakkında Bir, İlk ve en yetkin –ki o mutlak İyi’dir (el-hayru mahz)– niteliklerinin zorunlu olması, onun sûreti olan duyulur âlemin de iyi olmasını zorunlu kılar. İyi’nin derecesi bu sonuncuya nisbetle asıl olmayan ve onun sûreti olması bakımından İlk’e nazaran çok daha azdır. Yani “Bir olan İlk”in iyiliğine nisbetle çok daha hafif seviyede bir iyiliktir.

Böylece Plotinus âlemin İyi olduğu sonucuna ulaşır. Yani özellikle iyi olan bu âlemi çekici şiirsel ifadelerle övmektedir. Daha sonra oradaki parçaların birbirleriyle olan ilişkilerinin keyfiyetini ve uyumunu açıklar. Son olarak ilâhî inâyet hususunda şunu söyler: Ya onlar her şeyde salt tesadüfün olduğunu ifade ediyorlar ya da bu inâyeti kaza ve kader olarak açıklıyorlar ki bununla cebr ve zorunluluğu kastediyorum. Plotinus her iki gruba da cevap vermiştir. Birinci görüş sahip-

lerini, âlemin saçma (abes) bir şekilde yaratılmadığını –ki bu onu tesadüfe götürür–, dolayısıyla onun akledilir olan için bir sûretten ibaret olduğunu ve akledilir olanın ise akla götüreceğini, bu durumda da âlemin tesadüf ve rastlantıyla çelişeceğini söyleyerek reddetmiştir. İkinci görüş sahiplerine ise özgürlüğün insanın emin olması gereken bir şey olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. İnâyete gelince o, her şeyin veya şeylerin tümünün esas istikametinin iyiliğe doğru yönelecek şekilde genel, mutlak ve küllî bir nizamla tertiplenmiş olması anlamındadır. Bundan dolayı inâyet tek başına sadece küllî meselelere ilişir. Ferdî inâyete gelince o, her bir insanın tek başına ulaşacağı yeri sınırlamak anlamındadır. Plotinus bunu reddeder, çünkü o Tanrı'ya veya İlk'e, tabiatında çokluk meydana gelen ve değişim bulunan cüzîlerin hepsini bilmeyi izâfe etmeyi kabul etmez, tıpkı bu ferdî inâyetle uyuşmayan özgürlüğü insana izâfe etmesi gibi. Plotinus'ta inâyet, kâinatın nizamın gerçekleşmesi için küllî kozmik kanunların birbiriyle uyumu anlamına gelmektedir.

Duyulur Âlemden Akledilir Âleme Dönüş

Plotinus insan nefesine Eflâtun gibi bakar. Eflâtun insan nefsinin ebedî hayat öncesinde de var olduğunu, sonra onun bu ebedî hayattan bedenî, cismî hayata indiğini söylemektedir.

İnsan nefsinin sebebine (illet) gelince o, cismanî âleme düşerek noustan neşet eden sebebin bizâtihi kendisidir ve bu tıpkı Bir ve İlk'ten sâdır olan şey gibidir. Küllî nefis noustan sâdır olan bir şey gibidir. İnsan nefsi de tıpkı küllî nefsin noustan sâdır olmasındaki zorunlulukla sâdır olmuştur. Burada daha önce söylediğimiz gibi küllî nefsin içerisindekileri hakikî mânada küllî olan nefisle, bizzat duyulur âlemde küllî nefsten pek çok sayıdaki cüzîlere ilişmiş olan nefisleri ayırdetmek gerekir. Dolayısıyla küllî nefsin âleme nisbetle bütün (küll) bir kaynak olması gibi, bundan ötürü duyulur âlemdeki fertlere nisbetle nefislerin de onların kaynağı olduğunu varsaymamız gerekir. Burada küllî nefsin iki kısma ayrıldığını ya da ikili bir karakter arzettiğini göreceğiz: Nefislerin onun tabiatına iştirak etmesi ve varlık makamında olması açısından ve bedene en yakın olması bakımından nousun sıfatlarıyla nitelenmekten olabildiğince uzak olması sebebiyle gerçekte şehvânî nefis olmaktadır; bu yüzden ilk nefsin ilâhî, ikincisinin de şehvânî olarak isimlendirilmesi mümkündür.

Plotinus'a göre nefse, Stoacılar'ın yaptığı gibi, cismanî bir şey olarak bakmamak gerekir. Plotinus bu teoriyi bitirmek için *Enneadlar*'ın önemli bir bölümünü bu konuya ayırmıştır. Nefs teorisi, cismin varlıktaki her bir şeyin cisim olması gibi, bu düşünceyi nefis düşüncesiyle değiştirmiştir, özellikle ilâhî nefse ilişkin, saf ruhîliğin beden tabiatından tam anlamıyla farklı oluşu doğaldır. Daha önce nefislere ve Bir'e izâfe ettiğimiz sıfatlarla nitelenir ve bu nefis zaman dışında bulunur, çünkü o ebedîdir, küllî nefsin veya akledilirlerin ebedî olması gibi. Nefs değişimi kabul etmez, çünkü o kendi kendine kaim ve kendisinde müstakil olarak bulunur. O hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın artar ya da dışarıdan bir şey ona etki etmeksizin eksilir. Bununla tıpkı bu nefsin düşünceye ihtiyacı olma-

ması gibi onun değişimin seviyelerinden hiçbirini kabul etmemesini kastediyorum. Çünkü bir şeyden diğerine geçiş ve iki şey arasındaki bir bağa gerek yoktur. Bu durum düşünce için de böyledir. Çünkü onun idraki mutlak anlamda vicdanîdir. Hayal ve hatırlamaya ihtiyaç yoktur, çünkü o önünde hazır olmayan bir şeyi hatırlamaya ihtiyaç duymaz, aksine her şey ona nisbetle önünde hazır bulunur. Akledilir ilâhî her şey için de durum aynen böyledir. Daha sonra o, bizim önceden nousa atfettiğimiz sıfatların tamamıyla nitelenir. Bir başka açıdan, Plotinus'un nefsin bedene ilişkin bir şey olduğunu veya bedenle birleşik bulunduğunu söyleyen ve beden varlığı dışında nefsin bir varlığı olmadığını ifade edenlere karşı çıktığını görmekteyiz. O bir taraftan da “nefis bedenle uyum içindedir” diyen Pisagorcular'ın sözlerini reddetmektedir. Ayrıca Aristoteles'in “nefis, organik tabii cismin ilk yetkinliğidir” sözüne de karşı çıkmaktadır. Çünkü bu ya da bir önceki ekol nefsi bedenle kaim olarak düşünmekte yani onun müstakil saf bir varlığının bulunmadığını tasavvur etmektedir. Bu, nefsin bedenle ilişkisi olmayan saf ruhî bir şey olmadığı anlamına gelmektedir. Durum böyle olunca da bedenden önce nefsin varlığının bulunmasını ve aynı zamanda ebedî olmasını da inkâr edeceklerdir. Plotinus'a gelince o işaret ettiğimiz bu bakışta nefse, özellikle de ilâhî nefse bakışı sebebiyle insanî nefiste olan ilâhî cüzlere ait bir düşünceye sahiptir. Dolayısıyla Plotinus, nefsin ebediliği meselesini uzun uzadıya araştırma ihtiyacı duymamıştır. Zorunlu olarak nefsin bedene girmesinden (hulûl) önce olan akledilir, ilâhî, zâtıyla kaim müstakil nefis devam ettiği sürece bedenden ayrıldıktan sonra da var olacaktır. Nihayet nefsin ebediliği kesindir.

Bununla birlikte her hâlükârda Plotinus, nefsin ebediliğini ispat etmek için esaslı bir bölüm ayırmıştır. Onun, kendinden yeni bir şey eklemeksizin, Eflâtun'un Phaidon'da söylediği delillere dayandığını görürüz. Ancak ona göre önemli olan bu nefsin hürriyetini, kendi başına kaim olmasını ve bedene ilişen herhangi bir şeye dayanmadığını tekit etmektir.

Nefsin böyle bir inişle bedene inmemesi mümkündü, ancak onun belirli bir vakitte sûret kazanması zorunluydu. Burada Plotinus'un bu meseleye birbirine zıt iki farklı bakış yönelttiğini görüyoruz. Bazen nefsin, küllî nefis âleminde bulunduktan sonra sırf kendi seçimi sonucu bedene indiğini söyler. Bu nefis, küllî nefste bulunan ilâhî sıfatların tümünü korumaya devam eder. Fakat bununla birlikte o, ayrılmaya ve kendi zâtından bir şeyle dışarıya feyze yönelmeye çalışır. O burada yani bedene girmesinde (hulûl) özgürdür ve bu feyizden sorumlu olur. Bir başka açıdan Plotinus'u nefsin inişi ve bedene girişinde hür olmadığını söylerken görürüz. O nefsin belirli bir vakitte bedene gelmesi ve onda bulunmasının zorunlu olduğunu söyler. Burada bir açıdan hürriyet diğer bir açıdansa zarûret ve zorlama (cebr) vardır.

Fakat Plotinus bu çelişkiden kurtulabilir, çünkü ekolünün tamamını “her üstün olan şeyde kendinden altında yer alana taşma (feyz) meylinin var olması” ilkesi üzerine bina etmiştir. Bu ilke, nefsin bedene taşması yani hulûl etmesinde özgür olduğu sözünü çağrıştırmaktadır. Ancak bir başka açı da nefsin bedene ilişmesi esnasında ortaya çıkan kötülüktür. Özellikle de Plotinus nefis beden arasındaki ilişkiye, akledilir seviyeler arasında ayrılan çok devâsâ bir uçurumun olduğu esasına dayanarak bakmıştır. Bu da Plotinus'un bizim akledilir âlemde

duyulur olana geçtiğimizi düşündüğünü açıklamaktadır, dolayısıyla da âlemlerin seviyeleri arasında daha büyük bir uçurumun yer alması gerekir. Bu açıdan biz, Plotinus'un nefsin düşüşünde bir kötülüğün olması gerektiğini ve bunun zorunlu sonucu olarak nefsin bir gün inmesi gereken bedene inmesini gerekli kılacağı görüşünü savunduğunu söylemekteyiz. Buradan hareketle birbirine zıt iki konunun bulunduğunu söylemek gerekir.

İdrak açısından insanî nefis üç aşamalı bir yol takip eder. Duyumla (ihşâs) başlar, düşünme (nazar) ortada yer alır, mânevî coşkunlukla (vecd) ise sona ulaşır. Duyumsama gücü bilme seviyelerinin en altında yer alır. Plotinus duyumsamanın nefsi ikaz etmek üzere akıldan önce gelen bir elçi gibi olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte Plotinus, duyumsamaya hatırı sayılır bir değer verdiğini görsek de, duyumsamanın akledilir olan için bir sûret olduğunu söylemekte ve nefislerde sûretleri idrak edenin vecd veya teorik düşünme (nazar) olduğunu ifade etmektedir. Tıpkı sûretlerin teorik düşünmeyi kullanarak ayrıntılı olması gibi duyumsama da sûretleri idrak eder. Ne var ki duyumsamayla yakîn derecesine veya bilginin başlaması gereken seviyeye çıkılmaz. Yani Aristoteles'in duyumsamaya verdiği değeri Plotinus vermemektedir. Çünkü insan, çokluk, değişme ve bölünmenin kaynağı duyumsanan olduğu müddetçe duyumsamayla alâka kuramaz. İnsanın Tanrı'ya gidişinde birliğe, sükûna, sebata ve doyuma ulaşabilmesi için değişen, çoğalan ve bölünen duyumsanandan kurtulması gerekir. Öyleyse duyumsama seviyesinden daha yüksek bir seviyeye yani teorik düşünme seviyesine çıkmak gerekir. Bu dereceden de içerisinde insanın tasavvurları düzenlediği ve kesin kanıt (burhân) için birbirine bağladığı bir dereceyi kastediyoruz. Plotinus pek çok kere bu orta dereceyle duyulur ile Bir olan yüce âlem arasında orta bir seviyeyi esas olarak alır. Bu aşamada diyalektik, düşünme seviyelerinden bir derece olarak isimlendirilir. Plotinus, diyalektiğe Eflâtun'un verdiği değer ve önemin aynısını vermektedir. Ne var ki diyalektiğin sınırında durmamız gerekmez, çünkü o, zât ile mevzû arasında bir ayırma/bölme esasına dayanır; diyalektik durumu, zât ile mevzû arasında mukayese anlamındaki dualizm durumunun bulunduğu yerde mevcuttur. Bütün bunların hepsinde insanî nefsin çokluk ve değişmeyle ilişkisinin sürdüğünü görürüz. Çünkü mevzûdan zâta veya zâttan mevzûya geçiş ancak bu şekilde bir değişmedir. Bilginin elde edilmesinde büyük bir kıymete ve öneme sahip olmasına rağmen bu orta seviyeden de kurtulmamız ve bilgide daha üst bir mertebeye yükselmemiz gerekir: Burada mevzû ile zât arasındaki çelişki ortadan kalkar, ikisi arasındaki çelişkiye dayanan bilgi sona erer. Çünkü her bilgi kendisine karşılık gelen dış dünyadaki varlığının idraki esasına dayanır. Böylece bilgiye sahip olunan, kazanılan ve elde edilen vasıflarıyla bakmamamız ve ancak onu varlık, birlik ve hüviyeti açısından göz önünde bulundurmamız gerekir. Yani bundan insan nefsinin bölünme ve çokluk halinden mutlak birlik durumuna dönmesi gerektiğini kastediyorum. Bu da "vecd" halidir.

Bu insanın kendinin ve halininin dışında olması anlamındadır ve bu aşktaki delilik veya sarhoşluktaki coşkunluk hallerini andıran bir haldir. Bu hal var olan her şeyin hükmünü yitirdiği, var olmanın dışında hiçbir şeyin bulunmadığı bir haldir. Böylece nefis o zaman mahv, fenâ ve yok olma halinde olur ki bununla kendisine nisbetle dış dünyaya ait tüm görüşlerin kaybolmasını kastediyorum.

Her şey kara bulutların kapladığı bir hal gibidir ki bunu müslüman sûfiler “el-gurâbü’l-esved”², Hristiyan sûfiler ise “kapkaranlık gece” (el-leyletü’l-zalmâ) olarak isimlendirirler. Bu durumda insan kendisinin olabileceği en kötü halde bulunur, çünkü salt belirlenimsiz olmuş ve mutlak fenâ bulmuştur. Zira bu durumda dış dünyadaki şeylerin ve kendisi dışındakilerin ondan uzaklaşmış olması anlamında o saflığa sahip değildir. Tıpkı Bir’in henüz ona dolmamış olması gibi. Korku ile ümit, endişe ile güven arasında gider gelir. Özellikle huzura ulaşip ulaşmayacağını kendisi bilmez. Bu mertebeden yani hayret (sa‘q) mertebesinden endişe eden, sonraki huzur yani korkudan sonraki sükûnet ve dinginlik mertebesine yükselince, Tanrı gibi olur ya da daha doğrusu o kendini Tanrı olarak bilir. Burada bilmek denilince mevzû ve zât olmak kastedilmez, aksine mevzûnun zât olması, zâtın da bizâtihi mevzû olması kastedilir. Böylece ikisi arasında mutlak bir hüviyet olur.

Bu halde akleden ile akledilen arasındaki ayırım da ortadan kalkar ve ikisi tek bir şey olur. Çoğalma, farklılık ve bir halden diğer hale değişme durumundan sonra insan, Müslüman mutasavvıfların “mutmain nefsin hâli” veya “Tanrı’yla ittihad” olarak isimlendirdikleri saf huzur haline kavuşur. Bu durumda insan zâtının dışında olur, Tanrısâl zât ile birleşmiş (ittihâd etmiş) veya Tanrısâl zâta erişmiş olur, yani o ve Tanrısâl zât artık bir tek şeydir. Bu durum kendisine seçme sonucu veya irade ile gelmez, aksine insan onu üzerine inen bir nurmuş gibi telakki eder. Dolayısıyla bu durumda ona ulaşmak için çalışmaz, tersine kendisinde onun var olmasını bekler. Buradan hareketle onun hali için salt olumsuz (selbiyye sırfe) bir haldir denir. Bu hâl “Bir” tarafından gelecek yardımları telakki veya kabul halidir.

Burada kendimizi gerçek anlamda Yunan felsefesinde oluşturulmuş âlem tasavvurundan tamamiyle farklı bir âlemin içinde buluruz. Çünkü zât âlemi ile mevzû âlemi arasındaki fark kalkar, aralarında ne bir uyum ne de bir ayrılık vardır, ancak mevzû âlemi zât âleminin içinde yok olur. Bundan dolayı o zaman Doğulu ruh ile Yunan ruhu arasında tam ya da tama yakın bir ayrılığın olduğu mutlak zâtiyete ulaşırız. Böylece bütün bunlardan sonra Plotinus’un herhangi bir şeyde Yunan ruhunu temsil ettiğini söylesek bile gerçekte onun Yunan ruhunu temsil etmekten ziyade Doğulu ruhunu temsil ettiğini görürüz. Mevzûnun zâta fena bulması ve zât ile mevzû âlemleri arasındaki uyumun ortadan kalkmasıyla kadîm düşünce sona erer.

² Karanlıktan ve uzaklıktan kinaye bir tasavvuf terimi, küllî cisim. (ç.n.)

ZAMANIN GERÇEKDİŞİLİĞİ

John Ellis McTaggart

Çeviren: Nil Şimşek*

THE UNREALITY OF TIME

ABSTRACT

Time is treated as unreal by McTaggart, though that seems highly paradoxical. And this paper is a proposal to explain the reasons of this opinion. Positions in time are distinguished in two ways. Each position is Earlier than some, and Later than some, of the other positions, which is called an A series. And each position is either Past, Present, or Future, which is called a B series. And it is clear that we never *observe* time except as forming both these series. So, the first part of the paper considers that whether it is essential to the reality of time that its events should form an A series as well as a B series and if so, which series is essential to the reality of time. Accordingly, the second part gives a thought to prove that there can be no time without an A series, and that an A series cannot exist, and that therefore time cannot exist.

Keywords: McTaggart, time, A series, B series, C series, positions in time, past, present, future, earlier, later, moment, event, temporality, change, permanency, paradox.

ÖZET

Bir hayli çelişkili görünse de, zaman McTaggart tarafından gerçekdışı olarak ele alınmaktadır. Bu yazı, bu fikrin nedenlerini açıklayan bir öneri sunar. Zaman içindeki pozisyonlar iki yolla ayrılır. Her pozisyon, bütün diğer pozisyonların bazılarında Öncedir ve bazılarında Sonradır ki, buna A dizisi denir. Ayrıca, her pozisyon ya Geçmiş ya Şimdi ya da Gelecektir ki, bu B dizisi olarak adlandırılmaktadır. Bununla beraber açıktır ki, zamanı sadece bu dizinin her ikisini de oluşturuyor olarak *gözleriz*. Yazının ilk bölümünde,

- * John Ellis McTaggart; *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy* 17 (1908): 456-473.
- * İ. Ü. Felsefe Bölümü, Yüksek Lisans Öğrencisi. Çevirmen bu çeviriyi okuyarak fikirlerini esirgemeyen Sn. Yrd. Doç Dr. Çimen Günay Erkol'a ve Sn. Dr. Sibel Oktar'a teşekkür eder.

zamanın olaylarının A dizisi ve B dizisini oluşturmalarının gerekliliğinin, zamanın gerçekliği açısından asli olup olmadığı değerlendirilmektedir. İkinci bölüm, A dizisi olmadan zamanın var olamayacağını ve böylece A dizisinin var olamayacağını ve dolayısıyla zamanın var olamayacağını tanıtlamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: McTaggart, zaman, A dizisi, B dizisi, C dizisi, zamandaki pozisyonlar, geçmiş, şimdi, gelecek, daha önce, daha sonra, ant, olay, geçicilik, zamansallık, değişim, süreklilik, çelişki, paradoks.

Şüphesiz zamanın gerçek olmadığını ileri sürmek ve zamanın gerçek olduğunu savunan tüm ifadelerin yanlış olduğunu iddia etmek bir hayli çelişkili görünmektedir. Böyle bir iddia, insanoğlunun doğal durumundan, Uzayın veya Maddenin gerçek olmadığı iddiasının içerdiğinden fazla uzaklaşmayı da beraberinde getirir. Bu doğal duruma bu kadar belirleyici olarak karşı gelmek, kolaylıkla kabul edilmez. Ne var ki, yine de bütün dönemlerde zamanın gerçek olmadığına ilişkin inanç tuhaf biçimde ilgi çekmiştir.

Doğu felsefesi ve dinlerinde bu öğretinin çok önemli olduğunu görürüz. Felsefe ve dinin daha az yakından bağlantılı olduğu Batı’da da, aynı öğretinin hem filozoflar hem de teologlar arasında sürekli ortaya çıktığını görürüz. Teoloji kendini hiçbir zaman mistisizmden uzun süre ayrı tutamamıştır ve neredeyse bütün mistisizm zamanın gerçekliğini reddeder. ‘Zaman’ felsefede de Spinoza, Kant, Hegel ve Schopenhauer tarafından gerçektışı olarak ele alınmıştır. Günümüz felsefesindeki iki en önemli hareket de (şu an için sadece eleştirel olanları dışlarsak) Hegel ve Bay Bradley’den etkilenen okullardır. Bu okulların ikisi de zamanın gerçekliğini reddeder. Böyle bir fikir birliğinin çok önemli olduğu inkâr edilemez. Ayrıca öğretinin çok farklı biçimler alması ve çok farklı kanıtlamalarla desteklenmesi bu fikri daha az dikkate değer kılmaz.

Ben zamanın gerçek olmadığına inanıyorum. Buna inanma nedenlerim zannedersen burada adını andığım filozofların hiçbiri tarafından ele alınmamıştır ve nedenlerimi bu yazıda anlatmayı amaçlamaktayım.

Zaman bizim tarafımızdan ilk görüşte değerlendirildiğinden dolayı, içindeki pozisyonlar iki yolla ayrılır. Her pozisyon, bütün diğer pozisyonların bazılarından Öncedir ve bazılarından Sonradır. Ayrıca, her pozisyon ya Geçmiş ya Şimdi ya da Gelecektir. İlk sınıfın ayrımları sürekliyken diğerininki değildir. Eğer M bir kez N’den önceyse, her zaman daha öncedir. Ne var ki, bir olay, hâlihazırda şimdi iken geçmişte Gelecek, gelecekte ise Geçmiş olacaktır.

İlk sınıfın ayrımı sürekli olduğundan, daha nesnel olarak ve zamanın doğası açısından daha asli olarak düşünülebilirler. Yine de bunun bir hata olacağına ve geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımının, daha önce ve daha sonra kadar *asli* olduğuna ve hatta bir bakıma, göreceğimiz gibi, daha önce ve daha sonra ayrımından daha temel olarak düşünülebileceğine inanıyorum. Ve geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımları bana zaman açısından asli görüldüğünden dolayı, zamanı gerçektışı olarak ele alıyorum.

Kısaca ifade edebilmek adına, uzak geçmişten gelerek yakın geçmişe ve şimdiye, sonra şimdiden yakın geleceğe ve uzak geleceğe ilerleyen pozisyon dizisinden, A dizisi olarak bahsedeceğim. Daha önceden daha sonraya ilerleyen pozisyon dizisini de B dizisi olarak adlandıracam. Zaman içinde bir pozisyonun kapsadıkları, olaylar olarak adlandırılır. Tek bir durumun kapsadıklarının, ‘olayların çoğulluğu’ olarak adlandırılması kabul edilir. (Yine de ben tek bir olay olarak isimlendirilmelerinin *daha* doğru olmasa da doğru olduğuna inanıyorum. Bu görüş evrensel olarak kabul görmez ve kanıtlamam açısından da gerekli değildir.) Zaman içindeki bir pozisyon, an olarak adlandırılır.

Değerlendirmemiz gereken ilk soru, zamanın olaylarının A dizisi ve B dizisini oluşturmalarının gerekliliğinin, zamanın gerçekliği açısından asli olup olmadığıdır. Şöyle başlayabiliriz, açıktır ki zamanı sadece bu dizisin her ikisini de oluşturuyor olarak *gözleriz*. Zaman içindeki olayları şimdi oluyor olarak algılarız ve bunlar sadece dolaysız olarak algıladığımız olaylardır. Hafıza ya da çıkarsama yoluyla gerçek olduğuna inandığımız zaman içindeki tüm diğer olaylar ister geçmiş isterse gelecek olarak düşünölsün, şimdiden daha önce olanlar geçmiş, şimdiden daha sonra olanlar gelecek - olarak düşünölür. Bu sebeple, zamanın olayları, bizim tarafımızdan gözlenirken, bir A dizisi ve bir B dizisi oluşturur.

Yine de bunun tamamen öznel olması mümkündür. Zamandaki pozisyonlar arasında A dizisi –geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımı– tarafından tanıtilan ayrım, sadece zihinlerimizin devamlı bir yanılması olabilir ve zamanın gerçek doğasının sadece B dizisinin ayrımını –daha önce ve daha sonra ayrımını– kapsaması söz konusu olabilir. Bu durumda zamanı gerçekte olduğu gibi *algılayamayız* ama gerçekte olduğu gibi *düşünebiliriz*.

Bu çok yaygın bir görüş değildir ama destekçi bulabilmiştir. Bunun savunulamaz olduğuna inanıyorum çünkü yukarıda söylediğim gibi, zamanın doğası açısından A dizisi bana asli görünmektedir ve A dizisinin gerçekliğini savunmada yaşanan herhangi bir zorluk, aynı zamanda zamanın gerçekliğini savunmada yaşanan zorluktur.

Zamanın değişimi içerdiği sanırım evrensel olarak kabul edilecektir. Aslında tikel bir şey herhangi bir zaman süresince değişmeden var olabilir. Ne var ki, bu şeyin aynı kaldığı farklı zaman anları veya belirli bir zaman müddeti olduğunu söylerken ne demek istediğimizi sordumuzda, cevap olarak diğer şeyler değişirken o şeyin aynı kaldığını kastettiğimizi buluruz. Değişen hiçbir şeyin içinde olmadığı bir evren (bilinçli varlıkların düşünceleri de dâhil) zamansız bir evren olacaktır.

O halde bir B dizisi, bir A dizisi olmadan zamanı oluşturabilirse, değişim bir A dizisi olmadan da mümkün olabilmelidir. Geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımının gerçekliğe uygulanmadığını varsayalım. Değişim gerçekliğe uygulanabilir mi? Değişen şey nedir?

Bir B dizisi oluşturan fakat bir A dizisi oluşturmayan bir zamanda, değişimin, başka bir olay olay olmaya başlarken, bir olayın olay olmayı durdurması olgusunda yattığını söyleyebilir miyiz? Eğer durum buysa, kesinlikle değişim vardır.

Hâlbuki bu olanaksızdır. Bir olay hiçbir zaman olay olmayı durduramaz. Hiçbir zaman, bir kez içinde olduğu zaman dizisinden çıkamaz. Eğer N bir kez O'dan önceyse ve M'den sonraysa, her zaman O'dan önce ve M'den sonra olmuştur ve olacaktır, çünkü daha öncenin ve daha sonranın bağıntıları sürekli. Şimdiki kuramımıza göre, zaman tek başına B dizisinden oluştuğu için, N'in her daim bir zaman dizisinde bir pozisyonu olmuştur ve her daim olacaktır.¹ Yani her daim bir olay olmuştur, olacaktır ve bir olay olmaya başlayamaz veya bir olay olmayı durduramaz.

Diğer yandan, değişmeyen bir öge olarak belirli bir kimliği korurken, bir M olayının kendini başka bir N olayına dönüştürdüğünü söyleyebilir miyiz ki böylece sadece M durmuş ve N başlamış değil aynı zamanda M, N olmuştur diyebiliriz? Hâlâ aynı güçlük ortaya çıkar. M ve N'in ortak bir ögesi olabilir fakat aynı olay değildir, aksi halde değişim olmazdı. Dolayısıyla eğer M belirli bir anlığına N'e dönüşürse, o halde o anda M, M olmayı durdurmuş ve N, N olmaya başlamıştır. Hâlbuki hiçbir olayın, kendisi olmaya başlayamayacağını veya kendisi olmayı durduramayacağını çünkü her zaman B dizisinde kendisi olarak bir yeri olduğunu görmüştük. Bu sebeple bir olay başka bir olaya dönüşemez.

Ne de değişim, mutlak zamanın sayıca farklı anları içinde, böyle anların olduğu varsayılarak, aranabilir. Çünkü aynı kanıtlama burada da geçerlidir. Böyle anların her birinin, B dizisi içinde kendi yeri olacaktır çünkü her an, diğer her andan daha önce veya daha sonra olacaktır. B dizisi sürekli ilişkileri işaret ettiğinden, ne hiçbir an başka bir ana dönüşebilir ne de an olmayı durdurabilir.

Bu sebeple, zaman içinde olanlar asla kendisi olmayı durdurmayacağı veya kendisi olmaya başlamayacağından ve yine, eğer değişim varsa, bunun zaman içinde oluşan değişim olması gerekeceğinden (çünkü zamansızlık asla değişmez), geriye sadece bir alternatifin kaldığını ileri sürüyorum. Olaylara olan değişimler öyle olmalı ki, bu değişimlerin oluşu, olayların olay olmasını engellemesin ve değişimden hem önce hem de sonra aynı olaylar olsunlar.

İmdi bir olayın, değişebilen ve yine de olayın aynı olay olarak kalmasına izin veren, hangi karakteristikleri vardır? (Karakteristik kelimesini, hem olayın sahip olduğu nitelikleri hem de o evrenin bağıntılarını –veya daha ziyade olayın, bu bağıntıların bir evresi olduğu gerçeğini dâhil etmek amacıyla, genel bir terim olarak kullanmaktayım.) Bana böyle karakteristiklerin tek bir sınıfı var görünür, şöyle ki, söz konusu olayın A dizisinin evreleri yoluyla belirlenimi sınıfı vardır.

Herhangi bir olayı ele alalım –örneğin Kraliçe Anne'in ölümünü– ve bu olayın karakteristikleri içinde hangi değişimin yer alabildiğini düşünelim. Bir ölüm olduğu, Anne Stuart'ın ölümü olduğu, şöyle nedenlerinin olduğu, böyle sonuçlarının olduğu –bu çeşitteki hiçbir karakteristik asla değişmez. “Yıldızlar birbirini görmeden parlar,” söz konusu olay bir İngiltere Kraliçesinin ölümüydü. Zamanın en son anında –eğer zamanın bir son anı varsa– söz konusu olay hâlâ bir İngiliz Kraliçenin

¹ Şuan göz önüne aldığımız kuram açısından bizi ilgilendirmese de, bir kez A dizisi içinde olanın, her zaman tek olduğu da eşit derecede doğrudur. Eğer geçmişin, şimdinin ve geleceğin belirlenimlerinden birisi, N'e uygulanabilirse, o halde onlardan birisi her zaman, tabii ki hep aynıysa olmasa da, uygulanabilir olmuştur ve olacaktır.

ölümü olacaktır. Biri dışında, her anlamda değişimden mahrum olur. Aslında bir anlamda değişmiştir. Gelecek bir olay olarak başlamıştır. Geçen her an, yakın gelecek içindeki bir olay olmuştur. Sonunda şimdi olmuştur. Sonra geçmiş olmuştur ve her an biraz daha uzak geçmiş olsa da, her zaman böyle olacaktır.

Bu nedenle, bütün değişimin, sadece, A dizisi içindeki varlıkları tarafından olaylara yüklenen karakteristiklerin –bu karakteristikler ister nitelikler isterse bağıntılar olsun– bir değişimi olduğu sonucuna varmaya itiliriz.

Eğer bu karakteristikler niteliklerse, o halde kabul etmeliyiz ki olaylar hiçbir zaman aynı kalmayacaktır çünkü karakteristikleri değişen bir olay elbette artık tamamen aynı değildir. Ayrıca karakteristikler bağıntılar olsa bile, eğer X’in Y’ye olan bağıntısı, X’in Y ile olan bağıntısının bir niteliğindeki oluşu içeriyorsa –ki ben durumun bu olduğuna inanıyorum– olaylar yine tamamen aynı olmayacaktır.² O halde önümüzde iki alternatif olacaktır. Olayların, başka hiçbir açıdan değil de bu karakteristikler açısından, kendi doğalarını gerçekten değiştirdiklerini kabul edebiliriz. Bunu kabul etmekte hiçbir zorluk görmüyorum. Bu A dizisinin belirlenimlerini olayın karakteristikleri arasında çok eşsiz bir pozisyona yerleştirir hâl-buki herhangi bir teoriye göre de çok eşsiz karakteristikler olacaklardır. Örneğin, geçmiş bir olayın hiçbir zaman değişmeyeceğini söylemek olağandır fakat bunun yerine neden “geçmiş bir olay tek bir anlamda değişir; her an, *şimdiden*, önceden olduğundan daha fazla uzaklaşır” demememiz gerektiğini anlamıyorum. Çünkü eğer, inandığım gibi, zaman gerçek dışıysa, bir olayın zaman içinde A dizisindeki pozisyonu açısından değişeceğinin kabul edilmesi, hiçbir şeyin gerçekte değişmediğinin kabulünü içermeyecektir.

O halde A dizisi olmadan değişim olmayacaktır ve neticede B dizisi tek başına zaman için yeterli olmaz çünkü zaman değişimi içerir.

Gelgelelim, B dizisi, geçici olmak dışında, var olamaz çünkü kapsadığı ayrımlar olan önce ve sonra açıkça zaman-belirlenimleridir. Böylece A dizisinin olmadığı yerde B dizisi olamaz çünkü A dizisinin olmadığı yerde zaman yoktur.

Ne var ki, eğer A dizisinin belirlenimlerini zamandan çıkartırsak, elimizde hiçbir dizi kalmadığı sonucu çıkmaz. Bir dizi vardır –zaman içindeki olaylar olan o gerçeklerin bir diğeriyle sürekli bağıntılarının bir dizisi vardır– ve zamanı veren, bu dizinin A belirlenimleriyle olan birleşimidir. Ne var ki, bu diğer dizi –bunları C dizisi olarak adlandıralım– geçici değildir çünkü değişim içermezler sadece bir düzen gerektirler. Olayların bir düzeni vardır. Diyelim ki, M, N, O, P düzeninde olsunlar. M, O, N, P veya O, N, M, P ya da olası başka herhangi bir düzende değildir. Bu düzenlerinin olması, alfabenin harflerinin veya Parlamento Masasındaki Grup Üyelerinin düzeninin beraberinde getirdiğinden daha fazla değişimleri olduğu anlamına gelmez. Bu nedenle, bize olaylar olarak görünen o gerçekler, olayların adlarına bağlı kalmadan böyle diziler oluşturabilir çünkü bu ad sadece bir zaman

² Lotze’un söylediği gibi, X ve Y arasındaki bir bağıntının X’deki bir niteliği ve Y’deki bir niteliği kapsadığını iddia etmiyorum. Bu görüşün savunulamaz olduğunu düşünüyorum. X ve Y arasındaki bir Z bağıntısının, X’in içindeki “Z’nin Y’ye olan bağıntısına” sahip bir niteliği olan bir varlığı içerdiğini böylece bağıntılardaki bir farkın her daim niteliklerdeki bir farkı içerdiğini ve bağıntıların değişiminin her daim niteliklerin bir değişimini içerdiğini belirtiyorum.

dizisi içinde olan gerçeklere verilir. Sadece C dizisi önce ve sonranın bağıntıları haline geldiğinde, değişim ve zaman elde edilir ve böylece B dizisi olur.

B dizisinin ve zamanın oluşumu, sadece C dizisi ve değişim olgusundan daha fazlasını gerektirir. Çünkü değişim tikel bir yönde olmalıdır. C dizisi, düzeni belirlerken, yönü belirlemez. Eğer C dizisi M, N, O, P diye giderse, o halde B dizisi daha önceden daha sonraya M, O, N, P veya M, P, O, N veya her iki yöne gidemez. Ya M, N, O, P diye (ki böylece M en öncedir, P en sondur) ya da P, O, N, M (ki böylece P en öncedir, M en sondur). Ne C dizisinde ne de onun olacağını belirleyen değişim olgusunda, düzenin hangisi olacağını belirleyen hiçbir şey yoktur.

Geçici olmayan bir A dizisinde düzen olsa da, kendisine ait bir yön yoktur. Eğer doğal sayılar dizisine bağlı kalırsak, 17'yi 21 ve 26'nın arasına koyamayız. Ne var ki, ister 17'den 21'e ve 26'ya doğru ya da 26'dan 21'e ve 17'ye doğru gidelim, diziye bağlı kalırız. İlk yön bize daha doğal görünür çünkü bu dizinin sadece bir sonu vardır. Genelde ilk yön bir başlangıç olarak, bir bitiş olmaktan daha fazla o sona elverişlidir. Geriye doğru sayarken de eşit olarak diziye bağlı kalırız.

Yine, Hegel'in diyalektik kategoriler dizisinde, diziler bizi Mutlak İdeyi Nedensellik ve Varlık arasına koymaktan alıkoyar. Ne var ki, Varlıktan Nedenselliğe ve sonra Mutlak İdeye veya Mutlak İdeden, Nedenselliğe ve sonra Varlığa gitmemize izin verir. İlki Hegel'e göre tanıtlamanın yönüdür ve bu sebeple, sıralama düzenine en elverişli olandır. Hâlbuki eğer onu ters yönde sıralamak için elverişli bulsaydık, hâlâ diziyi gözlemliyor olmamız gerekirdi.

O halde, onu ele alan bir kişi kendi tercihinine göre evreleri bir yönden diğerine taşıyabilse de zamansal olmayan bir dizinin kendi içinde bir yönü yoktur. Aynı şekilde bir zaman düzenini dikkatle düşünen kişi, onu her iki yönde de dikkatle düşünebilir. Olaylar dizisini Magna Karta'dan Reform Yasasına doğru ya da Reform Yasasından Magna Karta'ya doğru izleyebilirim. Ne var ki, zaman dizisiyle uğraşırken onun dışsal tasarlamasında bir değişimle ilişkimiz olmaz ama dizinin kendisine ait olan bir değişimle ilişkimiz olur ve bu değişimin kendi yönü vardır. Magna Karta, Reform Yasasından önce gelmiştir, Reform Yasası, Magna Karta'dan önce değil.

Bu sebeple, zamanı açıklamak için, C dizisinin ve değişim olgusunun yanında, değişimin bir yönde olduğu ve diğer yönde olmadığı olgusu da verilmelidir. Şimdi görebiliriz ki, A dizisi C dizisiyle birlikte zamanı vermek için yeterlidir. Değişimi, bilinen bir yöndeki değişimi elde etmek için şu yeterlidir: C dizisindeki bir pozisyonun bütün diğerleri dışında, Şimdi olması gereklidir ve şu andalığın bu karakteristiği, öyle bir yolla geçmelidir ki, Şimdinin bir tarafındaki bütün pozisyonlar şimdi olmuş olsun ve diğer tarafındaki bütün pozisyonlar şimdi olacak olsun. Şimdi olmuş olan Geçmiştir ve Şimdi olacak olan Gelecektir.³ Böylece hâlihazırdaki sonucumuz olan, A dizisi gerçekliğin doğrusu olmadığı takdirde zaman olamaz sonucuna, başka bir sonuç daha ekleyebiliriz ki, bu da bir za-

³ A dizisinin doğasının bu hesabı geçerli değildir çünkü kusurlu bir döngüyü içerir. "Olmuştu" ve "olacak" ifadelerini Geçmiş ve Geleceği açıklamakta kullanır. Fakat daha sonra göstermeye çalışacağım gibi, A dizisi ile uğraşırken bu kusurlu döngü kaçınılmazdır ve onu reddetmemiz gereken bir zemin oluşturur.

man dizisi oluşturmak için A dizisi ve C dizisi dışında başka hiçbir unsurun gerekli olmadığıdır.

Bu üç dizinin zamanla bağıntılarını şöyle toparlayabiliriz: Geçmiş, şimdi ve gelecek olarak ayrılması gereken ve benzer şekilde daha önce ve daha sonra olarak ayrılması gereken, A ve B dizisi, zaman için eşit derecede aslidir. Ne var ki, iki seri eşit derecede temel değildir. A dizisinin ayrımları nihaidir. Geçmiş, şimdi ve gelecek ile ne kastedildiğini açıklayamayız. Onları bir dereceye kadar betimleyebiliriz ama tanımlanamazlar. Anlamalarını sadece örneklerle gösterebiliriz. Soran birisine "bu sabahki kahvaltınız geçmiştir; bu sohbet şimdidir; akşam yemeğiniz gelecektir" diyebiliriz. Daha fazlasını yapamayız.

Diğer yandan B dizisi nihai değildir. Çünkü kendi içinde zamana bağlı olmayan ve bu nedenle B dizisi olmayan, 'zaman evrelerinin' sürekli bağıntılarının C dizisini dikkate aldığımızda ve bu C dizisinin evrelerinin aynı zamanda bir A dizisi oluşturduğu olgusunu dikkate aldığımızda, C dizisinin 'zaman evrelerinin' bir B dizisi olduğu sonucuna varılarak; geçmişten geleceğe giden yöne ilk yerleştirilmiş olanlar, geleceğe giden yönde daha ötede yeri olanlardan daha önce olmaktadır.

Bununla beraber, C dizisi, A dizisi kadar nihaidir. Onu başka hiçbir şeyden çıkaramayız. Zaman birimlerinin bağıntılarının sürekli olan dizisi oluşturması, bunların her birinin şimdi, geçmiş veya gelecek olması olgusu kadar esastır. Bu nihai olgu zaman için aslidir. Çünkü zamandaki her anın başka bir andan önce ya da daha sonra olması zaman için asli kabul edilir ve bu bağıntılar sürekli. Ayrıca, B dizisi A dizisinin dışına tek başına çıkarılamaz. Sadece değişimi ve yönü veren A dizisi sürekliliği veren C dizisi ile birleştiğinde, B dizisi ortaya çıkabilir.

Şu an ulaştığım sonucun sadece bir kısmı bu yazının genel amacı için gereklidir. Zamanın gerçek dışılığı, A dizisinin B dizisinden daha temel olduğu olgusunda değil, A dizisinin B dizisi kadar asli olduğu olgusunda temellendirmeye çalışıyorum - geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımları zaman açısından aslidir ve eğer bu ayrımlar hiçbir şekilde gerçekliğin doğruluğu değilse, o halde zaman içinde de hiçbir gerçeklik yoktur.

Doğru ya da yanlış olsun bu görüşte şaşırtıcı hiçbir şey yoktur. Bizim algıladığımız şekliyle zamanın bu ayrımları her daim sunduğuna yukarıda işaret edilmişti. Bunun zamanın gerçek bir karakteristiği olduğu, onu algılama yolumuza bağlı olan bir yanılsama olmadığı genellikle kabul edilir. Zamanın gerçekliğin bir doğruluğu olduğuna inansalar da inanmasalar da, felsefecilerin çoğu, A dizisinin ayrımlarının zaman açısından asli olduğunu savunmuşlardır.

Karşıt bir görüş iddia edildiğinde ki genellikle olur, şöyle olacağına inanıyorum (haklı olarak böyle bir karşıt görüş olacaktır ve bunu ilerde gerektirdiği şekilde göstermeye çalışacağım), şimdi, geçmiş ve gelecek ayrımları gerçekliğin doğruluğu olamaz ve sonuç olarak eğer zamanın gerçekliği korunacaksa, söz konusu ayrımın zaman için asli olmadığı gösterilmesi gereklidir. Buradaki varsayım, zamanın gerçekliği konusundadır ve bu bize, A dizisinin zaman açısından asli olmadığını reddetmek için bir sebep verecektir. Elbette bu sadece bir varsayım olabilir. Eğer zaman kavramının çözümlenmesi, A dizisinin kaldırıl-

rak zamanın yok edildiğini gösterseydi, tanıtılmanın bu kısmı bundan böyle çözülemezdi ve A dizinin gerçek dışılığı, zamanın gerçektışılığını içerirdi.

A dizisinin kaldırılmasının zamanı ortadan kaldırdığını göstermeye çalışmışım. Fakat bu kurama yönelik iki itiraz vardır; şimdi bunları değerlendir-memiz gerekiyor.

İlki, gerçekten var olmayan ama yanlışlıkla, var olduğu düşünülen veya var olduğu imgalenen zaman dizisi ile ilgilidir. Örneğin, Don Kişot'un maceralarını ele alalım. Bu dizinin A dizisi olmadığı söylenmektedir. Şu an onun geçmiş, şimdi veya gelecek olduğuna dair bir yargılamaya yapamam. Zira kesinlikle B dizisi olduğu söylenir. Örneğin, kürek mahkûmlarının macerası yel değirmenlerinin macerasından daha sonradır. Ve bir B dizisi, zamanı kapsar. Çizilen sonuç, bir A dizisinin zaman için asli olmadığıdır.

Bu itirazıma şöyle cevap verilebilir: Zaman sadece var olana aittir. Eğer zamanda herhangi bir gerçeklik varsa, bu söz konusu gerçekliğin var olduğunu da kapsar. Bunun evrensel olarak kabul edileceğini farz ediyorum. Zamanda var olanların ne olduğu, hatta zamanda bir şeyin var olup olmadığı sorgulanabilir fakat kabul edilecektir ki, eğer herhangi bir şey zamanda ise, o şey var olmalıdır.

İmdi Don Kişot'un maceralarında var olan nedir? Hiçbir şey. Çünkü hikâye hayal ürünüdür. Var olan, hikâyeyi yarattığında Cervantes'in zihninin edimleri, hikâyeyi düşünürken benim zihnimin edimleridir. O halde bunlar bir A dizisi parçasını oluşturur. Cervantes'in hikâyeyi yaratması geçmiştedir. Benim hikâyeyi düşünmem geçmiştedir, şimdidir ve inanıyorum ki gelecektir.

Bir çocuk Don Kişot'un maceralarının tarihi olduğunu düşünebilir. Onları okurken, imgelemin gayretiyle onları sanki gerçekten olmuş gibi düşünebilirim. Bu durumda, maceraların var olduğuna inanılır veya var olmuş olarak imgalenir. O halde A dizisinde olduklarına inanılır veya A dizisinde oldukları imgalenir. Bunların tarihi olduğuna inanan bir çocuk, geçmişte olduklarına inanacaktır. Eğer bunları var olarak imgelersem, geçmişte oluyor olarak imgeleyeceğim. Aynı şekilde, eğer birisi Morris'in *Hiçbir Yerden Haberleri*'nin (*News from Nowhere*) içinde kaydedilen olayların var olduğuna inanırsa veya onları var olarak imgelerse, gelecekte de var olduklarına inanacaktır veya var olarak imgeleyecektir. İnancımızın veya imgelemimizin nesnesini şimdiye, geçmişe veya geleceğe yerleştirmemiz o nesnenin karakteristiklerine bağlı olacaktır. Ne var ki, bizim A dizimizde bir yere yerleştirilecektir.

Böylelikle bu itiraza verilen cevap şudur: bir şey zamanda olduğu anda, A dizisinde de olur. Eğer bu şey gerçekten zamandaysa, gerçekten A dizisinin içindedir. Eğer zamanda olduğuna inanılıyorsa, A dizisinde olduğuna inanılıyordur. Eğer zamanda olduğu imgaleniyorsa, A dizisinde olduğu imgaleniyordur.

Gerçeklik içinde birçok bağımsız zaman dizisi olma olasılığına dayanan ikinci itiraz Bay Bradley tarafından tartışılmıştır. Aslında Bay Bradley için zaman sadece görünüştür. Gerçek zaman hiçbir suretle yoktur ve bu sebeple de zamanın ayrı ayrı gerçek dizisi olmaz. Hâlbuki buradaki hipotez, gerçeklik içinde birçok gerçek ve bağımsız zaman dizisi olması gerektiğidir.

İtirazım zannedersen şöyle olur: geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımının sadece her bir dizi içinde anlamı olurken ve böylece sonuçta gerçek olarak ele alınamazken, zaman dizisi bütünüyle gerçek olacaktır. Örneğin birçok *şimdi* olacaktır. İmdi, elbette zamanın birçok noktası *şimdi* olabilir (her zaman dizisindeki her nokta bir kez *şimdi*dir) fakat ardışık biçimde *şimdi* olmalıdır. Farklı zaman dizisindeki *şimdiler* ardışık olmaz çünkü aynı zaman içinde değildirler. (Eş zamanlı da değildirler çünkü eşzamanlı olmak aynı zamanda olmayı da eşit olarak içerir. Zaman-bağıntıları hiçbir türlü olmayacaktır.) Farklı *şimdiler*, ardışık olmadıkları sürece, gerçek olamaz. Böylece gerçek olan farklı zaman dizileri, geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımından bağımsız olarak var olabilmelidir.

Yine de, bu itirazı geçerli göremem. Hiç şüphe yok ki, böyle bir durumda, hiçbir *şimdi*, *şimdi* olmayacaktır –sadece evrenin belirli bir yüzünün *şimdisi* olacaktır. O halde, hiçbir *zaman*, *zaman* olmayı başaramayacaktır– sadece evrenin belirli bir yüzünün *zamanı* olacaktır. Şüphesiz, gerçek bir zaman dizisi olacaktır ama *şimdinin* zamandan daha az gerçek olduğunu anlamıyorum.

Çeşitli ayrı A dizilerinin varoluşunda hiçbir çelişki olmadığını elbette iddia etmiyorum. Ana tezim, *herhangi* bir A dizisinin varoluşunun çelişki içerdiğidir. Burada ileri sürdüğüm tam olarak şudur: herhangi bir A dizisinin var olabildiğini farz ederek, bir diğerinden bağımsız olan böyle diziler olmasının daha fazla güçlük içerdiğini düşünmüyorum. Bu sebeple, zaman açısından A dizisinin asliliği ve çeşitli ayrı zamanların varlığı arasında hiçbir uyumsuzluk yoktur.

Dahası, hatırlamalıyız ki, zaman dizisinin çoğulluğu kuramı sadece bir hipotezdir. Varlıklarına neden inanmamız gerektiğine dair hiçbir neden verilmemiştir. Sadece varlıklarına inanmamamız için bir neden olmadığı ve bu yüzden var olabilecekleri söylenmiştir. Hâlbuki eğer, müspet kanıt olmak açısından, varlıkları başka bir şeyle çelişkili olmalıysa, o halde varlıklarına neden inanmamamız gerektiğiyle ilgili bir sebep vardır. İmdi, göstermeye çalıştığım gibi, A dizisinin zaman için asli olduğuna inanmak için müspet kanıt vardır. Durumun (yukarıda verilen nedenlerle reddettiğim durumun), zaman dizisinin çoğulluğunun varlığının A dizisinin zamanı konusundaki aslilikle uyumsuz olduğunu varsayarak reddedilmesi gereken A dizisiyle ilgili sonucumuz değil, zamanların çoğulluğunun hipotezi olur.

İmdi görevimin ikinci kısmına geçiyorum. Bir A dizisi olmadan zamanın var olamayacağını tanıtlamakta başarılı olduğumu düşündüğümünden, geriye A dizisinin var olamayacağını ve dolayısıyla zamanın var olamayacağını tanıtlamak kalıyor. Bu tanıtlama zamanın hiçbir suretle gerçek olmadığını içerecektir çünkü kabul edilmektedir ki zamanın gerçek olabilmesinin tek yolu var olabilmektir.

A dizisinin evreleri olayların karakteristikleridir. Olayların ya geçmiş, ya şimdi ya da gelecek olduğunu söyleriz. Eğer zamanın anları ayrı gerçeklikler olarak ele alınırsa, onların da geçmiş, şimdi ya da gelecek olduğunu söyleriz. Bir karakteristik ya bağıntıdır ya da niteliktir. A dizisinin evrelerini ister olayların bağıntısı olarak ele alalım (ki bu bana daha mantıklı bir görüş olarak gelmektedir) isterse olayların nitelikleri olarak ele alalım, bana öyle geliyor ki, bir çelişki içerirler.

Öncelikle bağıntı oldukları varsayımını inceleyelim. Bu durumda her bağıntının sadece bir evresi bir olay veya an olabilir. Diğer evre zaman dizisinin dışında bir şey olmalıdır.⁴ Çünkü A dizisinin bağıntıları, bağıntıları değiştirir ama zaman dizisinin evrelerinin bir diğeriyle bağıntısı değişmez. İki olay, bir diğeriyle bağıntılı olarak, yer almalarından milyon yıl önce, her biri yer alırken ve milyon yıl önce geçmişte kalmışken, zaman dizisinde tam olarak aynı yerdedir. Aynı anların birbirleriyle bağıntısı içinde geçerlidir. Yine, eğer zamanın anları, içlerinde olan olaylardan ayrı gerçeklikler olarak ayrıştırmalıysa, bir olay ve bir an arasındaki bağıntı başkalaşamaz. Her olay gelecekte, şimdi de ve geçmişte aynı an içindedir.

O halde A dizisini oluşturan bağıntılar, kendisi zaman dizisinde olmayan bir şeyin olayları ve anları ile bağıntıları olmalıdır. Bu şeyin ne olduğunu söylemek zor olabilir. Bu noktayı ertelersek, daha açık bir güçlük kendini gösterir.

Geçmiş, şimdi ve gelecek uyumsuz belirlenimlerdir. Her olay ya biri ya da diğeri olmalıdır fakat hiçbir olay birinden fazlası olamaz. Bu, evrelerin anlamı için aslîdir. Eğer böyle olmasaydı, A dizisi C dizisiyle bir birleşim içinde bize zaman sonucunu vermek için yetersiz olacaktı. Çünkü gördüğümüz gibi, zaman değişim içerir ve elde edebildiğimiz tek değişim gelecekte şimdiye ve şimdiden geçmişe olur.

Böyle olunca, karakteristikler uyumsuz olur. Hâlbuki her olay bunların hepsine sahiptir. Eğer M geçmişse, şimdi ve gelecek olmuştur ve geçmiş olacaktır. Eğer gelecekte, şimdi ve geçmiş olacaktır. Eğer şimdiyse, gelecek olmuştur ve geçmiş olacaktır. Bu nedenle, bu üç uyumsuz evrenin hepsi, bağdaşmaz olmalarıyla ve değişim üretmeleriyle birlikte açıkça tutarsız olan her olayda olduğu iddia edilmektedir.

Bunun kolaylıkla açıklanabildiği görülebilir. Aslında, açıklama yapmadan güçlüğü belirtmek olanaksızdır çünkü dilimizin geçmiş, şimdi ve gelecek için fiil-biçimleri vardır ama bu üçüne ortak olan bir biçim yoktur. M şimdi, geçmiş ve gelecektir gibi bir cevap asla doğru olmaz. M şimdi*dir*, geçmiş olacaktır ve gelecek olmuştur. Veya geçmiş*ti* ve gelecek ve şimdi olmuştur. Ya da gelecektir ve şimdi ve geçmiş olacaktır. Karakteristikler sadece eşzamanlı olduklarında uyumsuzdur ve her evrenin bunların hepsine ardıl olarak sahip olması sebebiyle bu durumda hiçbir çelişki yoktur.

Bu açıklama kısır bir döngüyü içerir. Çünkü anların geçmiş, şimdi ve gelecek olmalarına açıklama getirmek, zamanın var olduğunu varsayar. O halde A dizisini açıklayabilmek için zamanın koşul olarak getirilmesi gerekir. Hâlbuki hâlihazırda gördük ki, zamanı izah etmek için A dizisi kabul edilmelidir. Dolayısıyla A dizisi A dizisini açıklayabilmenin koşuludur ve bu açıkça kısır bir döngüdür.

Yapmış olduğumuz şey şudur –bu makaleyi yazarken geçmiş, şimdi ve geleceğin karakteristiklerinin içerdiği güçlüğü ortadan kaldırmak için, şimdi, gelecekt*i* ve geçmiş olacak dedik. Ne var ki “-di” şimdi değil geçmişte var olmuş olarak

⁴ Şimdinin, şimdiliğinin varsayılması ile eşanlı her neyse o olduğu, geleceğin, gelecekliliğinin varsayımı ile eşanlı her neyse o olduğu ve geçmişin geçmişliliğinin varsayılması ile eşanlı her neyse o olduğu savunulmuştur. Fakat bu teori zamanın A dizisinden bağımsız olarak var olduğunu içermektedir ve hâlihazırda ulaştığımız sonuçlarla uyumsuzdur.

sadece “-dir”den ayırt edilir ve “-acak” sadece gelecekte var olarak her ikisinden de ayırt edilir. Böylece ifademiz şöyle olur –söz konusu olay şu an *şimdi*dir, geçmişte *gelecektir*, gelecekte de geçmiştir. Açıktır ki, eğer şimdi, gelecek ve geleceğin karakteristiklerinin ölçütleriyle şimdi geçmiş ve geleceğin karakteristiklerini tayin etmeye çabalarsak, ortada kısır bir döngü var demektir.

Bu güçlük belki hatanın, kısır bir döngüden daha ziyade başladığı yere dönen bir dizi olarak görüleceği başka bir şekilde açıklanabilir. M şimdidir, gelecek olmuştur ve geçmiş olacaktır diye ileri sürerek üç karakteristiğin uyumsuzluğundan kaçınırsak, nasıl ki olaylar birinci içinde yer alıyorsa, aynı şekilde birincinin de içinde yer aldığı ikinci bir A dizisi oluşturuyor oluruz. Zaman içindeki zaman varsayımına mantıklı bir anlam verilip verilemeyeceğinden şüphe edilebilir. Her durumda da aynı güçlkle karşılaşılabilir ve ikinci A dizisi sadece üçüncü bir A dizisi içine yerleştirilerek bu güçlük ortadan kaldırılabılır. Aynı ilke, üçüncüyü dördüncünün içine yerleştirecek ve bu sonsuz olarak böyle sürecektir. Çelişkiden hiçbir zaman kurtulamazsınız çünkü çelişkiyi açıklanmış olandan kurtarmaya çalışırken, onu tekrar bir açıklamanın içinde üretirsiniz. Böylece açıklama geçersiz olur.

Bu bağlamda, eğer A dizisi bağıntılar dizisi olarak ele alındığında, A dizisi gerçeklik olarak varsayılırsa, bir çelişki ortaya çıkar. A dizisi nitelikler dizisi olarak ele alınabilir mi ve bu bize daha iyi bir sonuç verir mi? Üç tane mi nitelik vardır –gelecek olma, şimdi olma ve geçmiş olma durumu– ve olaylar sürekli olarak birinciye ikinci için ve ikinciye üçüncü için değiştiriyor mu?

Bana öyle geliyor ki, A dizisinin değişimlerinin, niteliklerin değişimleri olduğu görüşüne yönelik söylenmesi gereken çok az şey vardır. Hiç şüphe yok ki, bir M deneyimini önceden yaşamam, deneyimin kendisi ve deneyimin hatırası, farklı nitelikleri olan üç durumdur. Hâlbuki bu farklı nitelikleri olan gelecek M, şimdiki M ve geçmiş M değildir. Niteliklere üç farklı olay sahiptir - M’in önceden yaşanmış olması, M deneyiminin kendisi ve M’in hatırası ki, her biri dolayısıyla gelecek, şimdi ve geçmiştir. Böylece bu, A dizisinin değişimlerinin niteliklerin değişimleri olduğu görüşüne hiçbir dayanak sağlamaz.

Bu soruya daha derinlemesine bakmamıza gerek yok. Eğer A dizisinin karakteristikleri nitelikler olsaydı, bağıntılardaki güçlüğün aynısı ortaya çıkacaktır. Çünkü daha önce belirtildiği gibi, uyumlu değildir ve daha önce olduğu gibi her olay hepsine birden sahiptir. Bu sadece yine önceden belirtildiği gibi, her olayın bunlara ardışık olarak sahip olduğu söylenerek açıklanabilir.⁵ Böylece aynı hataya düşülmüş olur.

⁵ Zamanı uzamsal hareketin bir metaforu altında sunmak alışıldıktır. Fakat geçmişten geleceğe mi, yoksa gelecekte geçmişe mi bir harekettir? Eğer A dizisi niteliklerden biri olarak ele alınırsa, doğal olarak geçmişten geleceğe bir hareket olarak ele alınacaktır çünkü şimdi olma niteliği geçmiş durumlara tabidir ve gelecek durumlara tabi olacaktır. Eğer A dizisi bağıntılardan biri olarak ele alınırsa, hareketi diğer yöne almak mümkün olacaktır çünkü bağıntılı evrelerin her ikisi de hareket eden olarak ele alınabilir. Eğer olaylar şimdiliğin sabit bir noktası tarafından hareket ettiriliyor olarak ele alınırsa, hareket gelecekte geçmişedir çünkü gelecek olaylar, henüz o noktayı geçmemiş olanlardır ve geçmiş olanlar o noktayı arkada bırakmış olanlardır. Eğer şimdi olma, olaylar dizisinin her biriyle ardıl olarak bağıntılı bir hareket noktası olarak ele alınırsa, hareket geçmişten geleceğedir. Bu nedenle, olayların gelecekte geldiğini söyleriz fakat bizim kendimizin geleceğe

O halde şu sonuca varırız: A dizisinin gerçekliğe uygulanması bir çelişki içerir ve sonuç olarak A dizisi gerçekliğin doğruluğu olamaz. Ayrıca, zaman A dizisini içerdiğinden dolayı, zamanın gerçekliği doğru olamaz. Bir şeyin zamanda var olduğu hükmüne vardığımız her daim, hata içinde oluruz. Bir şeyi zamanda var oluyor olarak algıladığımız her daim –ki şeyleri algılamamız sadece bu yolla olur– gerçekte olmayan bir şeyi algılıyoruzdur.

Olası bir itirazı değerlendirmeliyiz. Zamanı reddetmekteki temelimizin, zamanın var olduğunu kabul etmeden zamanın açıklanamayacağı söylenebilir. Bu, zamanın geçersiz olmasından çok onun nihai olduğunu tanıtlamaz mı? Örneğin, terimi bir açıklamanın parçası olarak açıklamadan, iyiliğin veya doğruluğun açıklanması olanaksızdır ve dolayısıyla açıklamayı geçersiz diyerek geri çeviririz. Böylece bu kavramı hatalı diye geri çevirmeyiz, yalnızca bir açıklamaya imkân tanımazken, bir açıklama dahi gerektirmeyen nihai bir şey olarak kabul ederiz.

Hâlbuki bu burada uygulanmaz. Bir ide, geçerli bir açıklamaya imkân vermese de gerçeklik açısından geçerli olabilir. Eğer gerçekliğe uygulanması bir çelişki içerirse, gerçeklik açısından geçerli olamaz. İmdi, şunu işaret ederek başlamıştık: zaman durumunda öyle bir çelişki vardır ki, A dizisinin karakteristikleri karşılıklı olarak uyumsuzdur ve yine de tümü her evre için doğrudur. Bu çelişki kaldırılmadığı sürece, zaman idesi geçersiz olarak reddedilmelidir. Bu çelişkinin kaldırılması için, karakteristiklerin ardışık olarak evrelere ait olduğu açıklaması önerildi. Bu açıklama dairesel olduğundan dolayı çürütüldüğünde çelişki ortadan kalkmadı. Böylece zaman idesi sadece açıklanamadığından değil ama çelişki kaldırılmadığından reddedilmelidir.

Hâlihazırda söylenmiş olan, eğer geçerliyse, zamanı reddetmek için yeterli bir temeldir. Yine de, başka bir değerlendirme de ekleyebiliriz. Zaman hepimizin gördüğü gibi, A dizisiyle ayakta durur ve çöker. İmdi A dizisinin gerçekliğe uygulamasında az önce keşfettiğimiz çelişkiyi reddedersek, A dizisinin gerçeklik açısından geçerli olduğunu düşünmemiz gerektiğine dair herhangi bir müspet neden var mıdır?

Olayların geçmiş, şimdi ve gelecek olarak ayrılması gerektiğine neden inanıyoruz? Bu inancın kendi deneyimlerimizdeki ayrımlardan kaynaklandığını anlamış bulunuyorum.

Belirli algılarımın olduğu her an, belirli başka algılamalarımın hatırası ve başkalarının beklentisi de bende yine olur. Dolaysız algılamamın kendisi, algılamaların hatırasından veya beklentisinden niceliksel olarak farklı bir zihinsel durumdur. Bunun üzerine, algılamamın kendisinin, ben ona sahip olduğumda, başka karakteristiklerle yer değiştirir. Bu karakteristikler şimdi olma, geçmiş olma ve gelecek olma olarak adlandırılır. Bu karakteristiklerin idesine sahip olarak, onları diğer olaylara uygularız. Şu an yaşadığım dolaysız algılamayla eşanlı olan her şey şimdi olarak adlandırılır ve hatta hiç kimsenin dolaysız algılaması

doğru hareket ettiğini söyleriz. Çünkü her insan kendini, geçmişe ve geleceğe karşı olarak, özellikle şimdiki durumuyla tanımlar. Ve böylece ‘kendi’, eğer hareket ediyor olarak resimlenirse, geçmişten geleceğe doğru olaylar akışı boyunca şimdi olma noktası ile hareket ediyor olarak resimlenir.

olmasaydı bile bir *şimdi* olacağını da kapsamaktadır. Aynı şekilde, hatırlanan algılamalarla veya beklenen algılamalarla eşanlı olan edimler, geçmiş veya geleceği kapsar ve bu yine şimdi hatırladığım veya beklediğim algılamaların hiçbirinin eşanlı olmadığı olaylara kadar genişletilebilir. Bütün bu ayrıma olan inancımızın kökeni, algılamalar ve beklentiler veya algılamaların hatıraları arasında yatmaktadır.

Ona sahip olduğumda, dolaysız bir algılama *şimdidir* ve böylece onunla eşanlı olan da öyledir. İlk bakışta bu tanımlama bir döngü içerir çünkü “ona iye olduğumda” kelimeleri sadece “şimdi olduğunda” anlamına gelebilir. Eğer bu kelimeleri dışarıda tutarsak, bu tanım da yanlış olacaktır çünkü farklı zamanlarda olan ve bu nedenle hiçbirinin ardıl olma dışında şimdi olamayacağı, birçok dolaysız sunuşa iye olurum. Bu, A dizisinin hâlihazırda değerlendirilmiş olan temel çelişkisidir. Burada değerlendirmek istediğim nokta farklıdır.

Şu anda iye olduğum dolaysız algılamalar, şu anda benim “yanıltıcı şimdi-me” düşmüş olanlardır. Bunların ötesinde olanlar hakkında sadece hatıram veya beklentim olabilir. İmdi “yanıltıcı şimdi” koşullara göre çeşitlilik gösterir ve aynı dönem içinde iki insan için farklı olabilir. M olayı hem X’in Q algılaması ile hem de Y’nin R algılaması ile eşanlı olabilir. Belirli bir an Q, X’in yanıltıcı şimdisinin bir parçası olmayı durdurabilir. Bu nedenle M o an geçmiş olacaktır. Aynı anda R, Y’nin yanıltıcı şimdisinin hala bir parçası olabilir. Böylece M şimdi olacaktır ve aynı anda geçmiş olacaktır.

Bu olanaksızdır. Eğer aslında A dizisi salt olarak öznel bir şeyse, hiçbir güçlük çıkmayacaktır. Aynı, M’in X için eğlenceli, Y için üzücü olduğunu söyleyebildiğimiz gibi, M’in X’in geçmişi, Y’nin şimdisi olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki, sadece onun hakkındaki inançlarımıza ait olan değil, zamanı gerçekliğin kendisine ait bir şey olarak, gerçek diye ele alan girişimleri değerlendiriyoruz ve bu sadece eğer A dizisinin kendisi de gerçekliğe uygulanırsa böyle olabilir. Eğer A dizisi bunu yaparsa, o halde herhangi bir M anı şimdi veya geçmiş olmalıdır. Her ikisi birden olamaz.

Olayların gerçekten onun vasıtasıyla geçtiği *şimdi*, “yanıltıcı şimdi” ile eşanlı olarak belirlenemez. Nihai bir olgu olarak sabit bir müddeti olmalıdır. Bu müddet bütün yanıltıcı şimdilerin müddetiyle aynı olamaz çünkü bütün “yanıltıcı şimdilerin” aynı müddeti olamaz. Bu nedenle, bir olay, ben onu şimdi olarak deneyimlerken, geçmiş olabilir veya geçmiş olarak deneyimlerken şimdi olabilir. Nesnel şimdinin süresi, bir dakikanın binde biri olabilir. Bir yüzyıl olabilir ve IV. George ve VII. Edward’ın saltanat süreleri aynı şimdinin bir parçasını oluşturabilir. Şimdi olarak kesinlikle gözlemediğimiz ve şimdi olarak gözlediğimizle hiçbir bağıntısı olmayan böyle bir şimdinin varlığına inanmak için nasıl bir nedenimiz olabilir?

A dizisindeki şimdinin bitimli bir müddet olmadığı ama geleceği geçmişten ayıran salt bir nokta olduğu görüşünü kabul ederek ki, bazen kabul edilmektedir, bu güçlüklerden kaçarsak, ciddi olarak başka güçlükleri karşımızda buluruz. Çünkü olayların olduğu nesnel zaman, bizim içinde olayları algıladığımız zamandan tamamen farklı bir şey olacaktır. Bizim içinde olayları algıladığımız zaman değişken bir bitimli müddetin bir şimdisi ve bu nedenle gelecek ve geçmiş ile birlikte üç müddete bölünmektedir. Nesnel zamanın sadece, deneyimin şimdiki

pozisyonu ile ortak olan adından başka hiçbir şeyi olmayan bir şimdi tarafından ayrılan iki müddeti vardır çünkü bir müddet değil bir noktadır. Böyle bir zamana inanmak için, deneyimimizde bize en küçük bir neden veren ne vardır?

Böylece görünecektir ki, zamanın gerçekliğinin reddedilmesi o kadar da çelişkili değildir. Çelişkili olduğu söylenir çünkü ilk bakışta gerçekliğin bilgisini vermek için görünen bir yanılsama olarak muamele etmeye bizi zorlayacak kadar şiddetli bir biçimde deneyimimizle çelişir görünür. Eğer içinde deneyimlediğimiz gerçeklerin var olduğu, gerçek bir zaman var olsaydı da, zamanı deneyimlememizin –yanıltıcı şimdide olduğu gibi– daha az aldatıcı olmayacağını şimdi görüyoruz. Gözlemlerimizin yanıltıcı şimdisi –senden bana çeşitlilik göstererek– gözlenen olayların şimdisine karşılık gelemmez. Sonuç olarak gözlemlerimizin geçmiş ve geleceği, gözlenen olayların geçmiş ve geleceğine karşılık gelemmez. Her iki varsayımda da –zamanı ister gerçek ya da gerçekdışı olarak ele alalım– her şey yanıltıcı bir şimdi içinde gözlenir ama hiçbir şey, gözlemlerin kendisi bile, yanıltıcı bir şimdide var olamaz. Bu durumda, hiçbir şey aslında bir şimdi içinde değildir dediğimizde, her şey tamamen farklı bir şimdi içinden geçmektedir derken yaptığımızdan daha çok deneyime aldatıcı muamele edişimizin nedenini anlamıyorum.

O halde vardığımız sonuca göre, ne zaman bir bütün olarak vardır ne de A dizisi ve B dizisi gerçekten var olur. Oysaki buna göre C dizisinin gerçekten var olması mümkündür. A dizisi uyumsuzluğu nedeniyle reddedildi. Onun reddedilmesi B dizisinin de reddini kapsadı. Hâlbuki C dizisinde böyle bir çelişki bulmadık ve geçersizliği A dizisinin geçersizliğinin sonucunda değildi.

Bu nedenle, bir zaman dizisinde olaylar olarak algıladığımız gerçekliklerin, gerçekten geçici olmayan bir dizi oluşturmaları mümkündür. Vardığımız noktaya kadar anlaşılan o ki böyle bir dizi oluşturmamaları ve geçici olmaktan daha ziyade gerçekte bir dizi olmaları mümkündür. Burada bu soruyu açıklamama yer olmasa da, bence önceki görüş –gerçekten bir C dizisi oluşturdıkları görüşüne göre– daha olasıdır.

Doğru olsaydı, bunu takiben gerçeklikleri zamandaki olaylar olarak algılayışımızda bir hata olması kadar bir doğruluk payı da olurdu. Zamanın aldatıcı biçimi yoluyla, olayların doğru bağıntılarının bazılarını kavrayabiliriz. Eğer M ve N olaylarının eşanlı olduklarını söylersek, zaman dizisinde aynı pozisyonu kapladıklarını da söyleriz. Bunda bir doğruluk payı vardır çünkü M ne N olayları olarak algıladığımız gerçeklikler gerçekten dizide, geçici bir dizi olmasa da, aynı yeri kaplar.

Yine eğer M, N, O olaylarının hepsinin farklı zamanlarda olduğunu ve bu düzende olduğunu belirtirsek, zaman dizisinde farklı pozisyonları kapladıklarını ve N pozisyonunun M ve O pozisyonları arasında olduğunu belirtiriz. Ve bizim olaylar olarak gördüğümüz gerçekliklerin bir dizi (geçici bir dizi olmayan) içinde olacağı, oradaki pozisyonlarının farklı olacağını ve bizim olay N olarak algıladığımız gerçeklik pozisyonunun, M ve O olayları olarak algıladığımız gerçekliklerin pozisyonlarının arasında olacağı doğru olacaktır.

Eğer bu görüş benimsenirse, buraya kadarki sonuç Kant'tan daha ziyade Hegel'in verdiği noktayı andırmaktadır. Çünkü Hegel zaman dizisinin düzenini, zamansız gerçekliğin asıl doğası içindeki bir şeyin çarpık refleksiyonu olarak da olsa, bir refleksiyon olarak savunmuştur. Kant ise yalnız akıl ile idrak edilen (no-umenon- algılayan bir özneyle herhangi bir bağlantısı olmaksızın var olan gerçekler dünyası) doğanın içindeki herhangi bir şeyin, fenomende görünen zaman düzenine karşılık gelmek zorunda olmadığı olasılığı üzerinde düşünmüş görünmez.

Böyle nesnel bir C dizisinin var olup olmadığı sorusu, gelecek tartışmalara kalmalıdır. Ayrıca zamanın gerçekliği reddedildiğinde kaçınılmaz olarak ortaya çıkan başka birçok soru üzerimizde baskı oluşturmaktadır. Eğer böyle bir C dizisi varsa, içindeki pozisyonlar sadece nihai olgular mıdır veya o pozisyonları tutan nesnelerin içinde hepsine ortak olan bir niteliğin çeşitli miktarları tarafından mı belirlenmektedir? Eğer böyleyse, o nitelik nedir ve bu niteliğin fazla miktarı şeylerin *daha sonra* olarak görünmelerini ve daha az miktarı şeylerin *daha önce* olarak görünmelerini mi belirlemektedir ya da tersi mi doğrudur? Evren hakkındaki umutlarımızın ve üzüntülerimiz, bu soruların çözümlerini onaylamaya veya reddetmeye dayanabilir.

Yine, süre olarak sınırlı veya sınırsız olan, zaman dizisindeki görünüşlerin dizisi midir? Görünüşün kendisiyle nasıl uğraşabiliriz? Eğer zamanı kısaltırsak ve görünüşe dönüştürsek, değişenin ve zamanın içinde olanın görünüş olması gerekmez mi, o halde zaman bütününde gerçek olarak gösterilmez mi? Bu şüphesiz ciddi bir sorudur fakat bundan sonrasında doyurucu bir şekilde cevaplanabileceğini göstermeyi umuyorum.

TARİH – TOPLUM – KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI

MEZOPOTAMYA'DA KİMYASAL ZANAATLAR

Gaye Şahinbaş Erginöz*

CHEMICAL CRAFTS IN MESOPOTAMIA

ABSTRACT

The desire of mankind to dominate the nature and change it arising from the need of living comfortably and securely as well as the motivation of understanding the nature enabled the development of various crafts and provision of technical products with the aid of empirical knowledge gained in time and inherited from generation to generation. Particularly in the civilizations established along big rivers such as Euphrates-Tigris, the Nile, Indus and Yellow River, among the techniques that emerged in this manner; pottery making, glass manufacturing and processing, mine casting, medicine making, fermentation, leather trade, tanning, dying material making, fabric and leather dying may be listed.

Archeological data have suggested that the use of chemical substances in various processions may be in question as early as prehistoric periods. It may be argued that the first chemical process applied by mankind who had known the processes required to meet basic needs such as food, garment and shelter was to light a fire. It is estimated that the initial usage of fire was with the purpose of warming up and to define themselves against the wild animals. Human being who had learnt to cook his bread in the fire in time started to feel the need of cups resistant to fire as well. Several crafts such as making utensils, glazing, glass objects manufacturing, leather tanning and mine casting require chemical processes.

The researches on the origin of the word *chemistry* indicate that this word has been derived from the word *chemia* which means “black earth” to characterize Egypt. For that reason chemical applications have always been recognized as *Egyptian art* and chemical crafts were primarily associated with Egypt. However the first chemical processes were applied in Mesopotamian, Chinese and later Greek civilizations in addition to Egypt. Chemical practices which were previously ones within alchemy in great deal were replaced

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Bilim Tarihi Anabilim Dalı.

with chemistry science with the beginning of industrialization as of 17th century and since this date chemistry has started to gain its actual scientific identity. And chemistry, with its current meaning was initiated in 18th century with the studies of Antoine Laurent Lavoisier (1743-1794) who is recognized as the founder of modern chemistry.

Keywords: Mesopotamia, chemistry, pottery, glass manufacturing, tanning, metallurgy.

ÖZET

İnsanoğlunun rahat ve güvenli yaşama ihtiyacı ve doğayı anlama dürtüsüyle ortaya çıkan doğaya hakim olma ve onu değiştirme isteği, zamanla elde edilen ve kuşaktan kuşağa aktarılan tecrübî bilgiler yardımıyla, çeşitli zanaatların gelişmesini ve teknik ürünlerin elde edilmesini sağlamıştır. Özellikle Fırat-Dicle, Nil, İndüs ve Sarı Irmak gibi büyük nehirlerin etrafında kurulmuş uygarlıklarda, bu şekilde ortaya çıkan teknikler arasında çömlek yapımı, cam üretimi ve işlenmesi, maden dökümü, ilaç yapımı, mayalama, dericilik, tabaklama, boyar madde yapımı, kumaş ve deri boyama sayılabilir.

Arkeolojik veriler, kimyasal maddelerin çeşitli işlemlerde kullanımının tarih-öncesi çağlara kadar geri götürülebileceğini ortaya koymuştur. Yiyecek, giyecek ve sığınak gibi temel ihtiyaçlarını gidermek için gerekli işlemleri öteden beri bilen insanoğlunun uyguladığı ilk kimyasal işlemin ateş yakma olduğu söylenebilir. Ateşin ilk kullanımının ısınmak ve vahşi hayvanlara karşı korunmak amacıyla olduğu tahmin edilir. Zamanla yiyeceğini ateşte pişirmeyi öğrenen insan, ateşe dayanıklı kaplara da ihtiyaç duymaya başlamıştır. Bu ihtiyaçtan ortaya çıkan kap-kacak yapımı, sırlama, cam eşya üretimi, deri tabaklama ve maden dökümü gibi pek çok zanaat çeşitli kimyasal işlemleri gerektirmektedir.

Kimya sözcüğünün kökeni üzerindeki araştırmalar, bu sözcüğün Mısır'ı nitelemek üzere "kara toprak" anlamına gelen *chemia* sözcüğünden türetilmiş olduğunu göstermektedir. Bu sebeple, kimyasal uygulamalar daima *Mısır sanatı* olarak kabul edilmiş ve kimyasal zanaatlar öncelikle Mısır ile ilişkilendirilmiştir. Ancak ilk kimyasal işlemler Mısır'ın yanı sıra, Mezopotamya, Çin ve daha sonra da Yunan uygarlıklarında uygulanmıştır. Önceleri büyük ölçüde simya ile iç içe olan kimyasal uygulamalar, 17. yüzyıldan itibaren endüstrileşmeyle birlikte yerini, kimya bilimine bırakmış ve kimya bundan sonra gerçek bilimsel kimliğini kazanmıştır. Bugünkü anlamda modern kimya çalışmaları ise, Fransız bilim adamı Antoine Laurent Lavoisier'in (1743-1794) çalışmalarıyla başlamıştır.

Anahtar kelimeler: Mezopotamya, kimya, çömlekçilik, cam üretimi, tabaklama, metalurji.

“Kimya” Sözcüğünün Kökeni ve Kimyasal Zanaatların Doğuşu

Tarih öncesinden beri insanoğlu, iyi ve güvenli yaşama şartlarını aramış, yaşamını kolaylaştıracak aletler yapmıştır. Hem günlük ihtiyaçlarını karşılaması zorunluluğuyla hem de yaşadığı dünyayı merak ederek araştırması sonucunda edindiği bilgileri kuşaktan kuşağa aktarmıştır. Gece ile gündüzün, mevsimlerin ve doğa olaylarının nedenlerini arayan insan, önce doğayı tanıyarak keşfetmek, sonra da ona hakim olmak istemiştir. Bilimler ve teknoloji, insanoğlunun doğayı daha iyi tanıma dürtüsü sonucunda, doğa olaylarının işleyişini incelemesinin ürünüdürler. En genel şekilde “maddelerin yapısının, özelliklerinin ve başka maddelerce oluşturduğu dönüşümlerin öğretisi” olarak tanımlanan kimya da bu şekilde ortaya çıkan bilimler arasında yer alır.¹

Kimyanın ilgi alanı içine giren uğraşlar, insanlık tarihinde yazının bulunmasından çok daha önce başlamıştır. Kimya tarihinin başlangıcı, insanoğlunun, ateşi denetimi altına almasına kadar geri götürülebilir. Ateşin, maddelerde meydana getirdiği değişimlerin gözlemlenmesiyle birlikte, insanlık tarihindeki ilk kimyasal uğraşlar da başlamıştır. Doğada ateşe volkanik alanlarda, doğal gaz yataklarında ve orman yangınlarında rastlanır. Önceleri ısınmak ve vahşi hayvanları uzaklaştırmak amacıyla doğal olarak bulunduğu yerden alınarak kullanıldığı düşünülen ateş, daha sonraları yiyecekleri pişirmek, kap-kacak yapmak, metal elde etmek gibi çeşitli amaçlarla, denetlenebilir bir şekilde kullanılmaya ve üretilmeye başlanmıştır.²

Metal alet yapımı, insanın çevresini ve doğayı denetlemesinde önemli bir teknik ilerlemedir. Çünkü metalden yapılan aletler, diğer hammaddelerden yapılanlara kıyasla hem daha kalıcı hem de daha değerlidir; metal silahlar daha etkilidir; metal kaplar daha dayanıklıdır. Altın ve bakır dışındaki metaller doğada hazır bulunmazlar. Çıkarılmaları ve arıtılmaları gerekmektedir. Metal çıkarma ve arıtma teknikleri maddenin fiziksel ve kimyasal özelliklerinin bilinmesini gerektirmektedir. Cevherlerin ergitilme, metallerin arıtılma işlemleri, kimyasal reaksiyonları gerektirir.³ Bu sebeple bu işleri, ilk yapanlar “ilk kimyacılar” olarak adlandırılabilir.

Kimya sözcüğünün kökeni hakkında çeşitli yorumlar yapılmıştır. Sözcüğün kökeni konusunda görüş birliği bulunmamakla birlikte, genelde eski Mısır dilinden geldiği kabul edilmektedir. Bir teoriye göre, *kimya* sözcüğü Mısır’ın yerli halkı olan Koptların dilinde “kara toprak” veya “kara ülke” anlamına gelen *he-ma/khemei*adan türetilmiştir.⁴ Bu sözcükle, Mısır’ın koyu renkteki alüvyonlu toprağının bereketine işaret edilmektedir. Bu sebeple de kimya daima *Mısır zanaatı* olarak anılmış ve kimya biliminin kaynağı olarak eski Mısır kabul edilmiştir. Diğer bir teoriye göre bu sözcük, Nuh’un en büyük oğlu Cham’ın adından türetilmiştir ve Kutsal Kitap’ta Mısır “Cham’ın/Chem’in ülkesi” olarak geçmektedir. Bir kısım araştırmacı ise *kimya* sözcüğünün, Yunancada “metal dökümü”

¹ Zeki Tez, *Bilimde ve Sanayide Kimya Tarihi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2000, s. 6.

² S. Sacit Tameroglu, *Bilimlerin Tarihi*, İstanbul 2001, s. 9, 13.

³ S. S. Tameroglu, *a.g.e.*, s. 16, 20-21, 28.

⁴ <http://www.megabilim.com/index.php/Kimya/Kimyanin-Tarihi.html>, 28 Aralık 2009.

anlamına gelen *khyima* sözcüğünden türetildiğini ileri sürmüşlerdir.⁵ Arapçada, madenleri birbirine dönüştürmekte kullanılan *cevher* anlamına gelmek üzere, *iksir* sözcüğü ile eşanlamlı olarak kullanılan *al-kimia* (*el-kimiya*) sözcüğü, buradan Batı dillerine *alchimie* (*al-chemie*, *alchemy*) olarak geçmiş ve Ortaçağ'dan itibaren bu şekilde kullanılmaya başlanmıştır.⁶

Mezopotamya'da Kimya

İlaç Reçetelerinde Kimyasal Uygulamalar

Her ne kadar *kimya* sözcüğü eski Mısır ile ilişkilendirilse de, eski çağlarda kimyasal zanaatların geliştiği bir diğer uygarlık da Mezopotamya'dır (*Şekil 1*). Mezopotamya'da, sonraki dönemlerde "kimyasal endüstriler" olarak adlandırılacak olan çeşitli alanlarla ilgili uğraşların var olduğu görülmektedir.

Tarih boyunca üzerinde çeşitli insan topluluklarının yerleştiği ve birçok uygarlığın kurulduğu Mezopotamya topraklarında uygulanan kimyasal işlemler ve kullanılan maddeler hakkında bilgi içeren yazılı kaynakların arasında, tıbbi konularla ilgili Sümerce ve Akkadca tabletler yer almaktadır. Sümer hekimlerinin, ilaç yapmak için kullandıkları bitkisel (Çin tarçını, mersin ağacı, asafoetida, nane), hayvansal (süt, yılan derisi, kaplumbağa kabuğu) ve mineral (tuz, güherçile) kaynakları içeren reçeteler, Mezopotamya'da tıbbi amaçlarla kullanılan maddelerin, birtakım işlemlerden geçirilerek ilaç olarak hazırlandığını ortaya koymaktadır (*Şekil 2*).⁷ Bu tabletlerde, ilaç karışımlarına giren bazı maddelerin miktarlarının belirtilmediği dikkati çekmektedir. Çeşitli kimyasal uygulamaların anlatıldığı tıp ve metalürji alanlarına ait yazılı belgelerdeki ifade tarzının kısa ve özlü olması, birçok belgenin hatırlamayı kolaylaştıran özetlerden ibaret gibi gözükmesi, ilgili zanaatın dışındaki kişilerin eline bilgi geçmesine engel olmak için, bilgi ve tecrübelerin meslek sırrı olarak saklandığını düşündürmektedir. Bu da Mezopotamya'da sözlü öğretimin önemli bir yere sahip olduğunun ve bilgilerin çoğunlukla usta-çırak ilişkisi ile aktarıldığının göstergesidir.⁸

⁵ Z. Tez, *a.g.e.*, s. 6; E. Thorpe, *History of Chemistry I* (From the Earliest Times to the Middle of the Nineteenth Century), London 1909, s. 2-3; <http://www.megabilim.com/index.php/Kimya/Kimyanin-Tarihi.html>, 28 Aralık 2009.

⁶ İnci Koçak, "Arapça Bazı Bilimsel Sözcükler ve Terimler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt 39, sayı 1.2, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayını, Ankara 1999, s. 47; Celal Saraç, *İyonya Pozitif Bilimi*, Ege Üniversitesi Arkeoloji Enstitüsü Yayınları, No. 1, İzmir 1971, s. 73, dipnot 18.

⁷ Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, çev. Muazzez İlmiye Çığ, Türk Tarih Kurumu Yayınları, X. Dizi-Sa. 11, Ankara 1990, s. 51-52; Martin Levey, "Research Sources in Ancient Mesopotamian Chemistry", *Ambix*, VI/3, 1958, s. 150-153.

⁸ Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII. Seri-Sa. 52a, Ankara 1982, s. 292-293, 422-423.

Şap, Kireçtaşı ve Tuz Kullanımı

Tabletlerde adı geçen maddeler arasında yer alan şap, Mezopotamya'da eski devirlerden itibaren çeşitli amaçlarla kullanılan maddelerden biridir. Kumaşların yıkanmasında sabun ve potasın yanı sıra kullanılmış olan şap, saf durumda elde edilen ilk kimyasal bileşiklerden olup, doğada şap taşı (alunit) halinde bulunur. Sümerler MÖ. 3000'lerde şapı (Sum. IM.SAHAR, ^{NA4}KUR.RA, IM.SAHAR. KUR.RA)⁹ ve demir sülfatı saf olarak elde etmişlerdir.¹⁰ Mezopotamya'da yerli şap kullanıldığı gibi, dışarıdan (Hitit ve Mısır'dan) getirtilen şap da kullanılıyordu. Şapın ayrıca ilaç ve cam yapımında, derinin tabaklanmasında ve daha birçok sahada kullanıldığı bilinmektedir. Yazılı belgelerde *beyaz şap*, *siyah şap* (demir sülfat) ve *kırmızı şap* olarak geçmektedir. Şap, sulu solüsyonda beyaz veya renksiz olduğu için, metinlerde *beyaz şap* olarak ifade edilmiş olmalıdır. *Kırmızı şap*ın ise cam yapımında kullanılan ve demir oksit ihtiva eden şap olduğu anlaşılmaktadır. Şap, çeşitli hastalık ve rahatsızlıkların tedavisinde de kullanılmıştır. Mezopotamya'da şapın baş kaşıntısının tedavisi için sumak, bal ve çörek otu ile birlikte merhem olarak uygulandığı ve sarılık hastalığının tedavisinde de bazı şifalı bitkilerle birlikte karıştırılarak kullanıldığı bilinmektedir. Ayrıca ağzı temizlemek için karbonatlar ve nitratlarla birlikte de kullanılmıştır. Erken dönemlerden itibaren derinin yağ ve şap ile tabaklandığı; şapın ayrıca pamuklu ve yünlü kumaşları boyamada kullanıldığı anlaşılmaktadır. Şapın, saçı sarıya boyamak için, sedir yağı ile birlikte kullanıldığı da bilinmektedir.¹¹

Mezopotamya'da şapın yanı sıra kireçtaşı, tuz ve soda da kimyasal işlemlerde kullanılmıştır. Şap gibi kireçtaşı da tabiatı saf halde kolayca bulunabildiği için, kullanım alanı da geniş olmuştur. Mezopotamya'da tanrı ve tanrıça heykelciklerinin yapımında kullanılan kireçtaşı (Sum. ^{NA4}IM.BABBAR, Akk. GAŠŠU)¹² tedavi amaçlı olarak, metal işçiliği ve özellikle de gümüşçülükte, ayrıca deriyi süslemede ve boyanın zeminine beyaz renk vermek için kullanılmıştır. Tuz da doğada saf halde bulunan bir mineraldir. Besinlerde tuz kullanımının başlamasıyla birlikte, dünyadaki en eski ticaretlerden biri olan tuz ticareti de başlanmıştır. Mezopotamya'da tuz (Sum. MUN, Akk. TĀBTU/TĀBATU)¹³, tuz çantalarında taşınıyor ve özel tuz tartılarıyla satılıyordu. Yiyeceklerin kurutulması ve saklanması tuzdan faydalanılmıştır. Ayrıca özellikle mide ağrısı türünden şikâyetlerin tedavisinde de tuz kullanıldığı bilinmektedir.¹⁴

⁹ Christel Rüster-Erich Neu, *Deutsch-Sumerographisches Wörterverzeichnis*, Wiesbaden 1991, s. 7.

¹⁰ Emre Dölen, *Tekstil Tarihi (Dünyada ve Türkiye'de Tekstil Teknolojisinin Tarihsel Gelişimi)*, Marmara Üniversitesi Teknik Eğitim Fakültesi Yayınları, No. 92/1, İstanbul 1992, s. 461.

¹¹ M. Levey, "Alum in Ancient Mesopotamian Technology", *Isis*, XXXIX, 1958, s. 166-169.

¹² C. Rüster-E. Neu, *a.g.e.*, s. 28; Johannes Friedrich, *Hethitisches Wörterbuch*, Heidelberg 1952, s. 277.

¹³ Harry A. Hoffner, *An English-Hittite Glossary (Revue Hittite et Asiatique)*, Paris 1967, s. 77; C. Rüster-E. Neu, *a.g.e.*, s. 60.

¹⁴ M. Levey, "Gypsum, Salt and Soda in Ancient Mesopotamian Chemical Technology", *Isis*, XXXIX, 1958, s. 338-340.

Çömlekçilik, Sırlama ve Cam Yapımı

M.Ö. 5500'lerde Güney Mezopotamya'da ortaya çıkan Obeyd kültürünün çömlek üretim yöntemi, M.Ö. 5. bin yılın ortalarından itibaren tüm Mezopotamya ve Suriye'ye yayılmıştır (*Şekil 3*). Obeydliler, bileşiminde hidratlı alüminyum silikat bulunan çömlekçi kilini ince samanla karıştırarak, suyla ıslatıp yoğuruyor ve böylece kil hamuru elde ederek buna biçim veriyorlardı. Çatlamasını engellemek için önce güneşte veya ateş yakınında kuruttukları ıslak çömlekleri, daha sonra da çömlekçi fırınlarında (*Şekil 4*) pişiriyorlardı.¹⁵

Çanak-çömlek ve renkli sır yapımı kimyasal işlemleri gerektirmekteydi. Sır yapımı ile ilgili tarifler içeren, M.Ö. 17. yüzyıla tarihlenen bir tablette bakır ve kurşun kullanılarak kapların sırlanması ve çamur ile zencar karıştırılarak yeşil renk elde edilmesi anlatılmaktadır.¹⁶ Mezopotamya'da tuzla sırlamanın yapıldığı bilinmektedir. Ur şehrinde soda ile sırlanmış boncuklara da rastlanmıştır. Babilli çanak-çömlekçiler sır yapmak için kurşun oksit kullanmışlardır. Mezopotamya'da sırlı tuğla üretimi M.Ö. 1. bin yıldan sonra gelişmiştir. Sırların renklendirilmesinde kullandıkları malzemelerin arasında bakır, çinko, kurşun, kalay ve antimon bileşikleri olduğu anlaşılmıştır. Renkli sırları bezemelerde kullanmışlardır. Üzerinde aslan, boğa ve ejderha kabartmaları bulunan ve kaplaması koyu mavi renkte sırlı tuğlalarla bezenmiş olan İhtar Kapısı (*Şekil 5*), bu tür bezemenin güzel bir örneğidir.¹⁷

Akkadca metinlerde NIT(I)RU veya ABAN Ú-HU-LI ("uhulu taşı") olarak geçen soda, bazı potasyum karbonatlarla birlikte diğer tuzları da ihtiva eden uhulu bitkisinden temin ediliyor, özel bir çantada taşınıyor ve gerektiğinde boyama işleminde kullanılıyordu. Sümer metinlerindeki ifadelerden, temizle(n)mek amacıyla sodalı su kullanıldığı anlaşılmaktadır. Sümer döneminden beri bilinen sabun yapımı, sodanın önemli kullanım alanlarından biridir. Soda, tıbbi amaçlarla, şap ve başka bazı maddelerle birlikte, ağız temizlemek ve lavman yapmak için de kullanılmıştır. Soda oranı yüksek olan uhulu ağacından elde edilen soda külü dezenfeksiyon, göz ve mide hastalıklarının tedavisinde kullanılmıştır.¹⁸

Mezopotamya'da, cam yapımı M.Ö. 4. bin yıldan itibaren biliniyordu. Cam yapımının kimyasal detaylarını tarif eden tabletler ele geçirilmiştir.¹⁹ Mısır'dan sonra cam endüstrisinin ilk geliştiği bölgelerden biri olan Mezopotamya'da ele geçen en eski cam vazolar kilden yapılmış bir modelin, potada eritilmiş cama daldırılması ve modelin camla kaplanmasıyla oluşturuluyordu (*Şekil 6*).²⁰ Tabletlerden, cam yapımı ile ilgili bilgilerin yanı sıra, cam yapım ustalarının kralın hi-

¹⁵ Altay Gündüz, *Mezopotamya ve Eski Mısır (Bilim, Teknoloji, Toplumsal Yapı ve Kültür)*, İstanbul 2002, s. 29.

¹⁶ George Sarton, *A History of Science (Ancient Science Through the Golden Age of Greece)*, Cambridge 1960, s. 80-81.

¹⁷ T.K. Derry, T.I. Williams, *A Short History of Technology*, Oxford 1979, s. 260-263; A. Gündüz, *a.g.e.*, s. 32-33.

¹⁸ M. Levey, *a.g.m.*, s. 340-341.

¹⁹ Ömür Dünya Çakmaklı, *Uşak Arkeoloji Müzesinde Korunan Roma Dönemine Ait Cam Eserler*, Ankara 2007, s. 16-18 (yüksek lisans tezi).

²⁰ A. Gündüz, *a.g.e.*, s. 36.

mayesinde olduğu ve cam yapımıcılığının özel bir meslek (zanaat) olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Tunç Çağı'ndan beri bilinen kalıp üzerine cam kaplama metodunun, Asur döneminde de kullanılmaya devam ettiği ve Ur, Samarra, Babil ve Nippur'dan çıkarılan örneklerle dayanılarak bu teknikle cam kolye ve şişeler yapıldığı bilinmektedir.²¹ Asurlu cam yapımıcıları esans ve yağ şişeleri yapmakla kalmayıp, çok renkli cam eşyalar da yapmışlardır. Kazılarda çok sayıda cam eşya ortaya çıkarılmıştır. Ele geçen cam kapların birçoğu sade olduğu gibi, bir kısmı da çeşitli figürlerle süslenmiş ve boyanmıştır. Asur kralı 2. Sargon'a (M.Ö. 721-705) ait olan Sargon Vazosu (Şekil 7), kalıplama yöntemiyle üretilmiş cam buluntuların en güzel örneklerindendir.²²

Madencilik

Maden yataklarının aranması, maden cevherlerinin eritilmesi, dökme ve dövme işlemleri deneyim gerektiren uzun bir geçmişe sahiptir. Maden ekonomisinin gelişmesinde, tarımsal üretim fazlasının ortaya çıkması sonucunda insanların tarım dışında işlerle uğraşmaya olanak bulmasının önemli payı bulunmaktadır. Eski çağlarda kullanılan madenler arasında, *altın*ın, özellikle süs eşyası yapımında ayrı bir yeri vardır. Önceleri deniz kabukları, çeşitli taş ve boncuklardan oluşan takı geleneğinde, zamanla pek çok değerli taş ve madenle birlikte altın da vazgeçilmez bir malzeme olmuştur. Parlaklığı ve güzel görüntüsü insanı her zaman çeken altın, zenginlik, güç ve kutsallığın simgesi olarak kabul edilmiştir. Doğada saf olarak bulunabildiği gibi, gümüş, bakır ve demirle karışık halde de bulunan altının arıtılması için, altın cevheri değirmenlerde öğütülerek suyla yıkıyor ve orta saflıkta toz altın elde ediliyordu.²³ Mezopotamya'da altın (Sum. GUŠKIN)²⁴ kelimesinin geçtiği, bugüne kadar bilinen en eski yazılı belgelerden biri, Lagaş'tan çıkarılan Akkad devrine tarihlenen Sümerce bir metindir. Ancak buluntuların tarihi daha eskiye gitmektedir. Ur Kral Mezarları'nda çok sayıda altın eşya ele geçirilmiştir (Şekil 8).²⁵ İşaret listelerinde altın alaşımları *yeşil altın*, *beyaz altın*, *kırmızı altın* gibi ifadelerle belirtilmiştir. M.Ö. 2500'lerden itibaren altın işleme tekniklerinden filigre ve granülün bilindiği anlaşılmıştır.²⁶ Mezopotamya'da altının yanı sıra *gümüş* de (Sum. KÜ.BABBAR) kullanılmıştır. Ur Kral mezarlarında ele geçen buluntular arasında gümüş eşyalar bulunmaktadır. Değişik tabakalarda altın-gümüş alaşımı olan *elektrona* da rastlanmıştır.²⁷

Yapılan araştırmalar, insanoğlunun *bakır* (Sum. URUDU)²⁸ kullanımının altın ve gümüşten daha eskiye dayandığını göstermektedir. Mezopotamya'da

²¹ M. Levey, "Research Sources in Ancient Mesopotamian Chemistry", *Ambix*, VI/3, s. 150.

²² D. Klein-W. Lloyd (eds.), *The History of Glass*, London 1984, s. 9-12, 14-17.

²³ Z. Tez, *a.g.e.*, s. 13.

²⁴ C. Rüster-E. Neu, *a.g.e.*, s. 28.

²⁵ Savaş Özkan Savaş, *Çivi Yazılı Belgeler Işığında Anadolu'da (İ.Ö. 2. Bin Yılında) Madencilik ve Maden Kullanımı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, VI. Dizi-Sa. 63, Ankara 2006, s. 23.

²⁶ Suzan Özyiğit, "Altın Takıların Temizliği ve Restorasyonu", *Antik ve Dekor*, sayı 32, 1995, s. 78.

²⁷ S. Ö. Savaş, *a.g.e.*, s. 26.

²⁸ C. Rüster-E. Neu, *a.g.e.*, s. 43.

M.Ö. 6000'lere ait bakır aletler ele geçirilmiştir. Bu dönemde insanlar, erime sıcaklığı düşük olan ve malahit (malakit) denilen yeşil renkli bakır cevherini ateşe atarak, bu taştan kırmızı renkli bakır metalinin akmaya başladığını görmüş olmalıdırlar. Odun kömürü ile kolayca bakıra indirgenebilen malahit, Babil ve Mısır'da süsleme amacıyla kullanılmıştır. Bakır, kap-kacak ve süs eşyası yapımına uygun olduğu halde, araç-gereç ve silah yapımı için çok elverişli olmadığından, zamanla başka metallerin elde edilmesi ihtiyacı doğmuştur. Bakır elde edilmesinde kullanılan teknik ve deneyimler, insanı yeni metallerin keşfine yöneltmiştir. Bakırın, diğer metallerle alaşımlandığı bilinmektedir. Bakır ve kalay alaşımından elde edilen *tunç*, daha güçlü silahların üretilmesine ve daha ince süs eşyalarının yapılmasına olanak veren önemli metallerden biri olmuştur.²⁹

Başlangıçta, doğal halde bulunan madenlere, çekiç darbeleriyle şekil veriliyordu. Zamanla madeni eşyalar, maden filizlerinin yüksek ısıda eritilmesi ve bu eriyiğin kil veya taştan yapılmış kalıplara dökülmesiyle elde edilmiştir. Önceleri tek yüzlü taş kalıplara, eritilmiş maden üstten potalar yardımıyla dökülüyor ve kuruyup soğuduktan sonra kalıptan çıkarılan alet üzerinde rötuşlar yapılıyordu. Bu ilk kalıplarla sadece düz yüzeyle ince alet ve silahların dökülebilmesi mümkün olabiliyordu (*Şekil 9*). M.Ö. 3. bin yılın ikinci yarısından sonra madenî eşya üretiminde *cire perdue* ("kaybolan mum") adı verilen yeni bir teknik kullanılmaya başlanmıştır (*Şekil 10*). Bu yöntemde, istenilen aletin veya eşyanın önce balmumundan bir modeli hazırlanıyor, sonra üzeri kille kaplanarak kalıbı oluşturuluyordu. Bu kalıp ısıtılarak içteki balmumu eritilip akıtılıyor, daha sonra da içine sıvı maden dökülüyordu. Soğuduktan sonra kil kalıp kırılıyor ve mum modelin biçiminde bir metal eşya ortaya çıkıyordu.³⁰

Hammurabi döneminde (M.Ö. 1792-1750) *demir* (Sum. AN.BAR)³¹ eşya kullanımı da başlamıştır. Demirin sert bir metal olması sebebiyle, demirden silahlarla donatılmış bir ordunun, tunçtan yapılmış silahları olan bir orduyu yenmesi olasılığı daha yüksekti. Demir, ancak 1500°C'nin üzerindeki sıcaklıklarda eritilebiliyordu. Eski çağlarda bu kadar yüksek sıcaklığa erişmenin zor olması sebebiyle, eritilmesi de güç oluyordu. Ancak sıcakta çekiçlenip şekil verilerek dövme demir elde edilebiliyordu. Eskiçağ'da, erişilebilen sıcaklık derecelerinde, demir erimeden ya da cüruftan ayrılmadan cevherden ayrıştırılıyordu. Böylece ortaya çıkan ve süngere benzeyen cüruf kitlesi dövülerek, demir bu cüruftan ayrılıyordu ki, buna dövme demir denir. Bu şekilde zorlukla elde edilen demir, diğer metallere göre daha değerli sayılıyordu. Demirin en kötü yanı ise hava ile temas ettiğinde oksitlenip paslanmasıydı. Hammurabi zamanına ait kontratlarda, maden ocaklarından çıkarılmış demirle ilgili bilgiler bulunmaktadır. Bu yazılı belgelerden, o dönemde demirin büyük öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. 1. Şalmaneser döneminden (M.Ö. 1274-1245) itibaren demir, temel atma törenlerinde önemli bir rol oynamaya başlar. Mezopotamya'da demir, Asur döneminden itibaren yaygın bir şekilde kullanılmış-

²⁹ Z. Tez, *Madencilik ve Metalurji Tarihi*, İstanbul 1989, s. 11-12, 15-16.

³⁰ A. Gündüz, *a.g.e.*, s. 41-42; Veli Sevin, *Eski Anadolu ve Trakya (Başlangıcından Pers Egemenliğine Kadar)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 114.

³¹ H. A. Hoffner, *a.g.e.*, s. 52; C. Rüster-E. Neu, *a.g.e.*, s. 18.

tır. 1. Tiglat-pileser zamanında (M.Ö. 1114-1076) süs eşyası ve silah yapımında demir kullanılmıştır.³² 2. Sargon'un (M.Ö. 721-705), Korsabad'daki sarayından, yaklaşık 160 bin kg. demir çıkarılmıştır.³³

Metallerin kullanılması, ekonomide ve toplum hayatında bazı değişiklikleri de beraberinde getirmiştir. Metalden araç-gereç, alet yapılması ve metallerin mal alışverişinde ölçü değeri olarak kullanılmasıyla tarım, ticaret ve taşımacılıkta gelişmeler ortaya çıkmıştır.³⁴

Boyarmadde Elde Edilmesi, Dericilik ve Tabaklama

Dokumacılığın, günümüzden en az 8000 yıl kadar önce başlamasından sonra, dokunan kumaşların boyanması isteği de ortaya çıkmış ve böylece kumaşlar bitki ve hayvanlardan elde edilen boyarmaddeler kullanılarak boyanmaya başlamıştır. M.Ö. 4. bin yılın sonlarından itibaren Mezopotamya'da ağartma ve boyama işlemleri gelişmeye başlamıştır. Susa şehrinde ticari amaçlı üretim yapan dokuma evlerinin kurulmuş olduğu ve buralarda yün, pamuk ve ketenden kumaşlar yapıldığı bilinmektedir. Mezopotamya'da kumaş boyanmasında mavi ve lacivert renkleri için indigo ve çivitotu bitkilerinden, sarı renk için, ilaç olarak hastalık tedavisinde de kullanılan safran bitkisinin çiçeği ile zerdeçal bitkisinin kökünden faydalanılmıştır. Mor renk ise kabuklu deniz hayvanlarından elde edilmiştir.³⁵

İnsanoğlu, giyinmek için dokuma ürünlerinin dışında, deriden de yararlanmıştır. Tarih öncesi çağlardan itibaren insanoğlu gerek günlük hayatta giyecek olarak gerekse çeşitli eşyaların yapımında hayvanların post, kürk ve derilerini kullanmıştır. Paleolitik ve Mezolitik çağlarda insanların kabaca işleyerek kullanmış olduğu deriler hakkında, az sayıdaki buluntunun yanında mağara ve mezar duvarlarına yapılan resimler de bilgi vermektedir. Eski insanların çeşitli amaçlarla kullandığı deriler üzerinde yapılan analizler sonucunda, derilerin tabaklandığı ve boyandığı maddeler öğrenilebilmektedir. Mezopotamya'da M.Ö. 3000'lerden itibaren derinin (Sum. KUŞ, Akk. MAŞKU)³⁶ işlendiği ve Sümer döneminde başlayan dericilik faaliyetlerinin Akkad, Babil ve Asur dönemlerinde de gelişerek devam ettiği görülmektedir. Saray, ordu ve halkın kullandığı eşyalar ile kült eşyalarının yapımında deriden faydalanmışlardır. Elbiseler, mobilyalar, kaplar, savaş araçları, at koşum takımları, tarım araçları ve müzik aletlerinin çeşitli kısımlarının yapımında deri kullanılmıştır. Sümer ve Babil metinlerinde çeşitli maddeler yardımıyla tabaklanmış derilerin kullanıldığından bahsedilir. Tabaklanmış ve boyanmış koyun, keçi ve sığır derilerinden sandalet yapılmıştır. Sığır ve beyaz kuzu derilerinden yazı malzemesi olarak yararlanılmıştır. Kabartmalarda Akkad,

³² F. Schachermeyr, "Eisen", E. Ebeling - B. Meissner (eds.), *Reallexikon der Assyriologie* II, 1938, s. 316-319.

³³ G. Sarton, *a.g.e.*, s. 78.

³⁴ Z. Tez, *a.g.e.*, s. 329.

³⁵ E. Dölen, *Tekstil Tarihi (Dünyada ve Türkiye'de Tekstil Teknolojisinin Tarihsel Gelişimi)*, Marmara Üniversitesi Teknik Eğitim Fakültesi Yayınları, No. 92/1, İstanbul 1992, s. 458-460.

³⁶ J. Friedrich, *a.g.e.*, s. 282.

Babil ve Asur dönemlerinde kâtiplerin, kil tabletler yanında papirüs ve deri üzerine yazdıkları görülmektedir. Mezopotamya’da çeşitli hayvanlardan (sığır, koyun, keçi, eşek, domuz, vaşak, geyik, kedi, tavşan, aslan, köpek, kaplan, panter, su yılanı) elde edilen deriler işleniyordu. Tabletlerde “kalın”, “şişirilmiş”, “suya batırılmış”, “yarılmış”, “tabaklanmamış” ve “tabaklanmış” gibi dericilikle ilgili terimlere rastlanmıştır. Bu tabletlerde derinin, tabaklanmadan önce geçirildiği işlemlerle ilgili bilgiler bulunmaktadır. Öldürülen hayvanın derisi yüzülüyor, tabaklanmadan önce, üzerindeki pisliklerin temizlenmesi için tuzlu suda bir süre bekletiliyor, ovalanarak temizleniyor ve sonra da güneşte kurutuluyordu. Sopa ile dövülerek ağaç tezgâhlara gerilip kurutulan deri, böylece tabaklama maddelerini alacak hale getiriliyordu. İki temel tabaklama yöntemi vardı. Bunlardan biri yağ kullanmak suretiyle, diğeri ise şap ve tuz kullanılarak gerçekleştiriliyordu. Bu yöntemlerden ilkinde deri ve postların yağlanması saf öküz yağı kullanılıyordu. Yağ ile tabaklama, derinin ıslakken yağlanması ve ıslaklığını kaybedip yağı emdikçe yoğrularak esnetilmesinden ibaretti. Kumaş boyanmasında renk sabitleyici olan ve eczacılıkta da kullanılan şap, derinin tabaklanmasında da kullanılıyordu. Tek başına kullanıldığında, deriye yeterince esneklik vermediği için, şapın, diğer tabaklama maddeleriyle (demir tuzları ve tanen) birlikte kullanılması tercih ediliyordu. Özellikle at koşum takımları ve elbiseler şap ile tabaklanmış deriden yapılıyordu. Bunun için kullanılan şap türlerinden biri doğal siyah şap olup, sirke asidi, demir ve nar kabukları ile koyu siyah parlak bir renk alıyordu.³⁷

Mezopotamya’da deri tabaklanmasında, mineral maddelerin yanında, bitki özlerinden de faydalanılmıştır. Bu amaçla kullanılan bitkiler arasında meşe, mazı, nar (kabuğu), sumak, mür ve buğday unu yer almaktadır. Zengin tanen içeren meşe kabuğu, Sargon zamanında (M.Ö. 2334-2279), dayanıklı deri elde etmek için kullanılmıştır. Anadolu’da oldukça bol bulunan mazının, Mezopotamya’ya buradan getirildiği anlaşılmaktadır. Tabaklama işleminin anlatıldığı metinlerde geçen ifadelerden, Mezopotamya’da tabaklamada kullanılan mazının, Anadolu’dan (Hitit) getirildiği anlaşılmaktadır.³⁸ Tanen açısından zengin olan nar kabuğu ve mazı, bilhassa koyun derisinden yapılan sal ve kelek yüzeyleri için tabaklama maddesi olarak kullanılmıştır. Kullanılan mazının cinsine göre deri, sarı ile kırmızı arasında değişik renkler alıyordu. Mezopotamya’da deri tabaklanmasında kullanılan bitkisel maddeler arasında meşe palamudu ve temel tanen kaynağı olan sumak da yer alıyordu. Koyun veya keçi derisi dikilir, yaş kısmı dışa gelecek biçimde hazırlanır, içine sumak doldurulur, üzerine taş konularak ağırlaştırılır ve çıkan tanen özü sayesinde tabaklama yapılır. Sumak ile tabaklanan deri sarı renge dönüşüyordu. Bir diğer tabaklama maddesi ise mür adı verilen bitkiden elde edilen reçineli yapışkan bir madde idi. Akkadca metinlerde, bitkisel tabaklama maddeleri arasında buğday unu ile arpanın adı da geçmekteydi.³⁹

³⁷ M. Levey, “Tanning Technology in Ancient Mesopotamia”, *Ambix*, VI/1, 1957, s. 39-40, 41, 43; Nuray Yıldız, *Eski Çağda Deri Kullanımı ve Teknolojisi*, Marmara Üniversitesi Yayınları, No. 50, İstanbul 1993, s. 1-10.

³⁸ M. Levey “Research Sources in Ancient Mesopotamian Chemistry”, *Ambix*, VI/3, 1958, s. 150.

³⁹ M. Levey, “Tanning Technology in Ancient Mesopotamia”, *Ambix*, VI/1, 1957, s. 44-45; N. Yıldız, *a.g.e.*, s. 10-11.

Mezopotamya'da, tabaklama işlemi sırasında etrafa kötü kokuların yayılması sebebiyle, bu meslekle uğraşan kişiler (Sum. ^{LÜ} AŞGAB, Akk. ^{AMĒL} AŞKAPPŪ)⁴⁰, şehirden belirli uzaklıktaki bir bölgede toplanıyordu. Tabletlerde, tabakçıların toplandıkları bölge, “deri işçilerinin şehri” olarak adlandırılmıştır. Deri işçilerinin mesleki alt grupları vardı: Bazı deri işçileri zırhlar üzerinde uzmanlaşıyorlar, bazıları araba parçaları, bazıları ise eyer ve semer yapıyordu. Öte yandan deri işçiliğinin belirli bir kolu yerine, tamamıyla uğraşan işçiler de bulunuyordu. Tabletlerden anlaşıldığı kadarıyla, deri zanaatkârlarının çoğu kölelerden, bir kısmı da özgür insanlardan oluşuyordu.⁴¹ Mezopotamya'da tabaklama teknikleri zaman içinde gelişme göstermiş ve bununla birlikte deri ürünlerinin kullanımı da yaygınlaşmıştır.

Deri, işlendikten sonra, çeşitli maddeler yardımıyla boyanıyordu. Tabletlerde koyu renge boyanan keçi derisinden veya kırmızıya boyanmış koyun derilerinden söz edilmektedir.⁴² Deri boyamada, mineral, bitkisel ve hayvansal kökenli maddeler kullanılmıştır. Boya yapımında kullanılan hayvansal maddeler arasında, meşe üzerinde yaşayan ve kırmızı renk elde edilmesinde kullanılan kermes böceği sayılabilir. Bitkisel boya maddelerinden mavi da kırmızı renk veriyordu. Ayrıca nar kabuğu ve safran da deri boyacılığında kullanılıyordu.⁴³ Renk elde edilmesinde kullanılan mineral maddeler arasında şap ve çivit de vardı. Mavi renk elde edilmesinde kullanılan çivitotu su içinde eziliyor ve mavi renk elde edilinceye kadar mayalanması için bekletiliyordu. Çivit bal ve kireç ile karıştırılıyor, boyanacak kumaş veya deri bu malzeme içine batırılıyor, kuruması için hava ile temas ettiriliyor ve böylece maviye boyanıyordu.⁴⁴ Sarı renk için kurşun antimonat, beyaz için çinko oksit ve mavi ile yeşil için de bakır oksit temelli boya maddeleri de kullanılıyordu.⁴⁵

Sonuç

İnsanoğlunun rahat ve güvenli yaşama ihtiyacı, dünyayı ve evreni anlama ve onu denetimi altına alarak değiştirme dürtüsüyle birleşerek, zaman içinde edinilen tecrübelerin kuşaktan kuşağa aktarılmasıyla, çeşitli zanaatların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Arkeolojik veriler, kimyasal maddelerin çeşitli işlemlerde kullanımının tarih-öncesi çağlara dayandığını göstermektedir. Yeme-içme, giyinme ve barınma gibi temel ihtiyaçlarını gidermek için gerekli olan işlemleri öteden beri bilen insanoğlunun uyguladığı ilk kimyasal işlemin ateş yakma olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Yiyeceğini ateşte pişirmeyi öğrenen insan, ateşe dayanıklı kaplara da ihtiyaç duymaya başlamıştır. Bu ihtiyaçtan ortaya çıkan çanak-çömlek yapımı; ayrıca soğuktan korunmak için kullanılan giysilerin boyanması; eşyaların çeşitli kısımlarında kullanılan derinin tabaklanması; eşya, alet ve

⁴⁰ J. Friedrich, *a.g.e.*, s. 266.

⁴¹ M. Levey, *a.g.m.*, s. 35-36.

⁴² M. Levey, *a.g.m.*, s. 45-46.

⁴³ N. Yıldız, *a.g.e.*, s. 9, 11-12.

⁴⁴ T.K. Derry, T.I. Williams, *a.g.e.*, s. 267.

⁴⁵ Z. Tez, “Antik Çağın Renk Dünyası”, *Bilim Tarihi*, sayı 12, 1992, s. 17.

silah yapımında kullanılan madenlerin dökümü gibi pek çok zanaat, tecrübeyle edinilmiş bilgilerin kullanımını beraberinde getirmiştir. Böylece maddeye yeni biçimler veren insanoğlu, ilk kimyasal işlemleri de başlatmıştır. İlk çağlardan itibaren kimyaya ilişkin uğraşların sergilendiği zanaatlardan elde edilen pragmatik temelli bilgiler, zamanla kazanılan deneyimlerle gelişerek, çağımızın modern kimya bilimine aktarılmıştır.

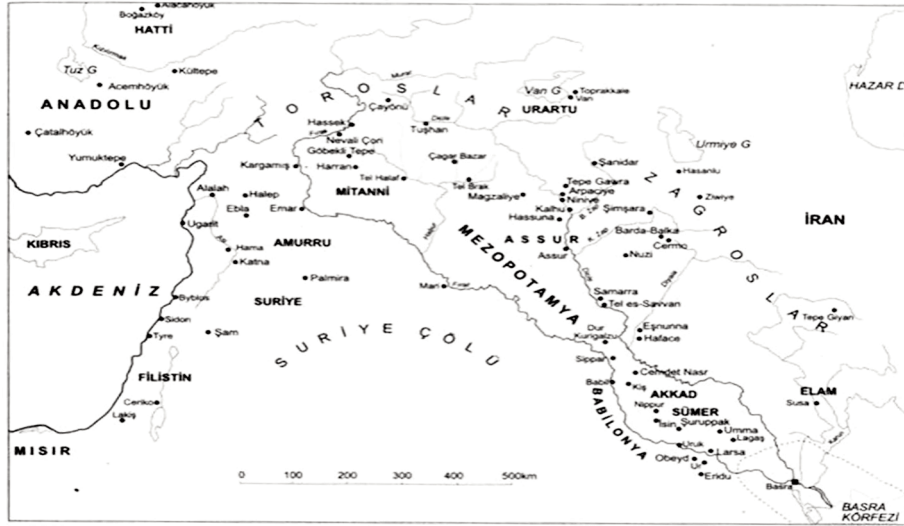
KAYNAKLAR

- Çakmaklı, Ömür Dünya, *Uşak Arkeoloji Müzesinde Korunan Roma Dönemine Ait Cam Eserler*, Ankara 2007 (yüksek lisans tezi).
- Derry, T.K. - T.I. Williams, *A Short History of Technology*, Oxford 1979.
- Dölen, Emre, *Tekstil Tarihi (Dünyada ve Türkiye’de Tekstil Teknolojisinin Tarihsel Gelişimi)*, Marmara Üniversitesi Teknik Eğitim Fakültesi Yayınları, No. 92/1, İstanbul 1992.
- Friedrich, Johannes, *Hethitisches Wörterbuch*, Heidelberg 1952.
- Gündüz, Altay, *Mezopotamya ve Eski Mısır (Bilim, Teknoloji, Toplumsal Yapı ve Kültür)*, İstanbul 2002.
- Hoffner, Harry A., *An English-Hittite Glossary (Revue Hittite et Asianique)*, Paris 1967.
- Klein, D.- W. Lloyd (eds.), *The History of Glass*, London 1984.
- Koçak, İnci, “Arapça Bazı Bilimsel Sözcükler ve Terimler”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt 39, sayı 1.2, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayını, Ankara 1999, s. 45-56.
- Kramer, Samuel Noah, *Tarih Sümer’de Başlar*, çev. Muazzez İlmiye Çığ, Türk Tarih Kurumu Yayınları, X. Dizi-Sa. 11, Ankara 1990.
- Levey, Martin, “Tanning Technology in Ancient Mesopotamia”, *Ambix*, VI/1, 1957, s. 35-46.
- , “Research Sources in Ancient Mesopotamian Chemistry”, *Ambix*, VI/3, 1958, s. 149-154.
- , “Alum in Ancient Mesopotamian Technology”, *Isis*, XXXIX, 1958, s. 166-169.
- , “Gypsum, Salt and Soda in Ancient Mesopotamian Chemical Technology”, *Isis*, XXXIX, 1958, s. 336-341.
- Özyiğit, Suzan, “Altın Takıların Temizliği ve Restorasyonu”, *Antik ve Dekor*, 32, 1995, s. 78-80.
- Rüster, Christell-Erich Neu, *Deutsch-Sumerographisches Wörterverzeichnis*, Wiesbaden 1991.
- Saraç, Celal, *İyonya Pozitif Bilimi*, Ege Üniversitesi Arkeoloji Enstitüsü Yayınları, No. 1, İzmir 1971.
- Sarton, George, *A History of Science (Ancient Science Through the Golden Age of Greece)*, Cambridge 1960.
- Savaş, Savaş Özkan, *Çivi Yazılı Belgeler Işığında Anadolu’da (İ.Ö. 2. Bin Yılında) Madencilik ve Maden Kullanımı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, VI. Dizi-Sa. 63, Ankara 2006.
- Sayılı, Aydın, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII. Seri-Sa. 52a, Ankara 1982.
- Schachernmyr, F., “Eisen”, E. Ebeling - B. Meissner (eds.), *Reallexikon der Assyriologie* II, 1938, s. 316-319.
- Tameroğlu, S. Sacit, *Bilimlerin Tarihi*, İstanbul 2001.
- Tez, Zeki, *Madencilik ve Metalurji Tarihi*, İstanbul 1989.
- , “Antik Çağın Renk Dünyası”, *Bilim Tarihi*, 12, 1992, s. 12-21.
- , *Bilimde ve Sanayide Kimya Tarihi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2000.
- Thorpe, E., *History of Chemistry I (From the Earliest Times to the Middle of the Nineteenth Century)*, London 1909.

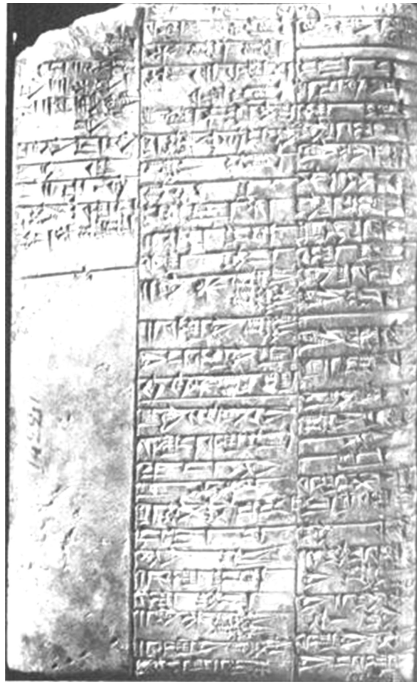
Yıldız, Nuray, *Eski Çağda Deri Kullanımı ve Teknolojisi*, Marmara Üniversitesi Yayınları, No. 50, İstanbul 1993.
<http://www.megabilim.com/index.php/Kimya/Kimyanin-Tarihi.html>, 28 Aralık 2009.

ŞEKİL LİSTESİ

- Şekil 1: Mezopotamya ve çevresini gösteren harita (K. Köroğlu, *Eski Mezopotamya Tarihi (Başlangıcından Perslere Kadar)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s. 13).
- Şekil 2: Nippur'dan çıkarılmış bir Sümer ilaç reçetesi tabletinin arka yüzü (M.Ö. 3. bin yıl) (S. N. Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, çev. M. İ. Çığ, Türk Tarih Kurumu Yayınları, X. Dizi-Sa. 11, Ankara 1990, s. 339).
- Şekil 3: Obeyd dönemine ait boyalı bir çömlek (K. Köroğlu, *Eski Mezopotamya Tarihi (Başlangıcından Perslere Kadar)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s. 45).
- Şekil 4: Mezopotamya'da kullanılan çömlekçi fırınlarını gösteren bir tasarım (M.Ö. 3500) (A. Gündüz, *Mezopotamya ve Eski Mısır (Bilim, Teknoloji, Toplumsal Yapı ve Kültür)*, İstanbul 2002, s. 30).
- Şekil 5: İstar Kapısı'ndan detay (I. Finkel – M. Seymour, *Babylon: City of Wonders*, The British Museum Press 2008)
- Şekil 6: Tel el-Rimah'ta bulunmuş M.Ö. 1450'lere tarihlenen bir cam vazo (M. Roaf, *Mezopotamya ve Eski Yakındoğu*, çev. Z. Kılıç, Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi 9, İletişim Yayınları, İstanbul 1996, s. 127).
- Şekil 7: Sargon Vazosu, M.Ö. 8. yüzyıl.
(http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_objects/me/t/the_sargon_vase.aspx)
- Şekil 8: Ur Kral Mezarları'ndan çıkarılan altın eşyalardan örnekler (J. Bottéro, *Kültürümüzün Şafağı Babil*, çev. A. Bertkay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006, s. 86-87).
- Şekil 9: Erimiş metalin pota yardımıyla kalıba dökülmesi (K. Köroğlu, *Eski Mezopotamya Tarihi (Başlangıcından Perslere Kadar)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s. 41).
- Şekil 10: Madeni eşya üretiminde kullanılan *cire perdue* tekniği (V. Sevin, *Eski Anadolu ve Trakya (Başlangıcından Pers Egemenliğine Kadar)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 114).



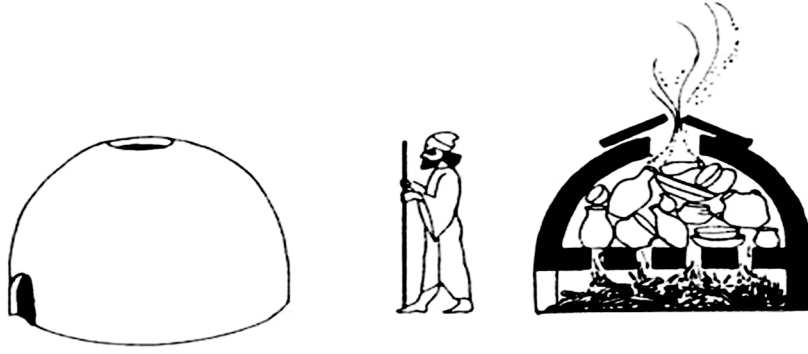
Şekil 1



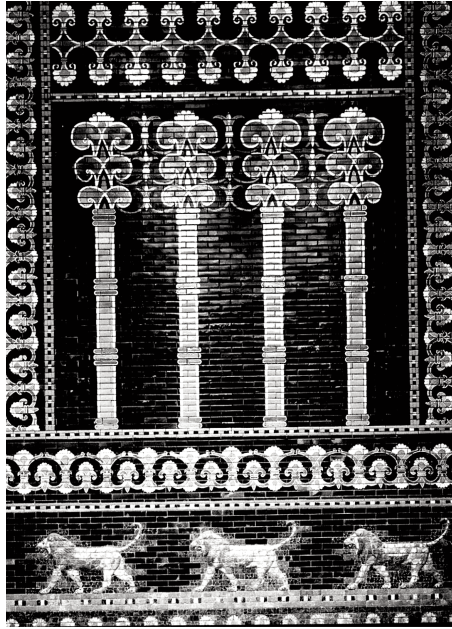
Şekil 2



Şekil 3



Şekil 4



Şekil 5



Şekil 6



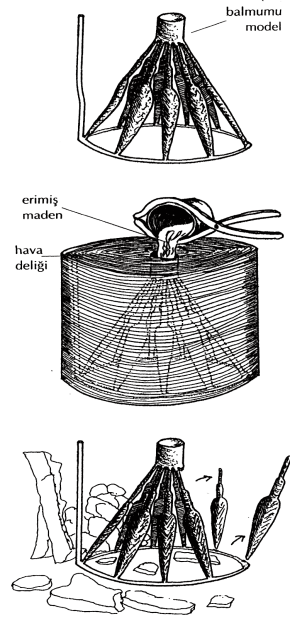
Şekil 7



Şekil 8



Şekil 9



Şekil 10

DEVLET'İN HESABINI TUTMAK:
OSMANLI MUHASEBE MATEMATİĞİNİN TEKNİK İÇERİĞİ
ÜZERİNE^{1,2}

İhsan Fazlıoğlu*

TO ACCOUNT FOR THE STATE:
ON THE CONTENT OF THE OTTOMAN ACCOUNTING
MATHEMATICS

ABSTRACT

In Islamic civilization, the perfection that is aimed in religious, administrative and social life, and religious and social legitimacy are based, in part, on precise calculations and the necessary instruments, and this means that this perfection and legitimacy also depend on mathematical sciences, especially mathematics and astronomy. It was necessary to make precise calculations and to develop geometrical-trigonometrically astronomical tables and techniques, as well as to make the existing instruments handy and more accurate for the rearrangement of many issues such as determining the prayer times, arrangement of Kaaba's geometrical-trigonometrically aspect in Mecca, finding out the beginning and the end of the important religious days and months, according to the needs of the Ottoman administration. This study, after given the theoretical framework and a short history of Ottoman mathematics, introduces the works and the authors of accountancy that were written in Ottoman period. After making gene-

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilimdalı – McGill University, Institute for Islamic Studies.

¹ Bu çalışma, daha önce yayımladığımız “Osmanlı Klasik Muhasebe Matematik Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme” [*Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Sayı: 1, Cilt: 1, İstanbul 2003, s. 345-367] adlı araştırmamıza dayanmaktadır. Süreç içerisinde ulaşılan yeni maddî tespitler ile içerik üzerinde varılan yeni yorumların dikkate alındığı bu çalışmada, konunun daha sıkı ve açık-seçik bir çerçevesi sunulmakta, ayrıca ileride yapılacak araştırmalar için dikkat edilmesi gereken bazı sorulara işaret edilmektedir.

² Bu çalışmanın ilk hâli, Marmara Üniversitesi, İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi tarafından, 07-08 Eylül 2007 tarihlerinde İstanbul'da düzenlenen *Birinci İktisat Tarihi Sempozyumu*'na aynı adla bildirisi olarak sunulmuştur.

ral assessments on these works the author finally concludes by focusing on the content of one of accounting texts.

Keywords: Accounting mathematics, secretary of the council, system of Ottoman accounting mathematics, basic texts in the accounting mathematics, the development of accounting mathematics.

ÖZET

İslâm medeniyeti'nde dinî, resmî (idârî) ve toplumsal hayatta hedeflenen mükemmellik ile dinî ve toplumsal meşruiyet, bir yönüyle, dakik hesap ve bunu sağlayacak aletlere dayanır ki bu da matematik bilimlere dayanır demektir. İbadet zamanlarının ayarlanması, Mekke'de bulunan K'abe'nin geometrik-trigonometrik yönünün tayin edilmesi, dinî açıdan önemli olan ay ve günlerin başlangıç ve sonlarının belirlenmesi, tereke hesaplarının yapılması, arazî ölçümlerinin ayarlanması, nizâm-i devlet için mâliye işlerinin düzenlenmesi gibi pek çok konunun matematik bilimleri gerektirdiği izahtan varestedir. Bu yazıda, genel olarak, nazarî çerçeve ile Osmanlı matematiğinin tarihi arkaplanı kısaca verildikten sonra, tarihî süreç içerisinde Osmanlı döneminde muhasebe matematiği için kaleme alınan eserler tanıtılacak; genel değerlendirmeleri yapılacak ve bir muhasebe matematik metninin içeriği tespit edilecektir.

Anahtar kelimeler: Muhasebe matematiği, kâtib, Osmanlı muhasebe matematik sistemi, temel muhasebe matematik eserleri, muhasebe matematiğinin gelişimi

1. Nazarî Çerçeve: Muhasebe Nedir?

Zaman, ardışıklıkların; mekân ise bir-aradalıkların düzeni olarak, Varlığın teorik idrakinde insanoğlu'nun kullandığı vazgeçilmez iki temel kavramdır. *Sayı*, zamanın dolayısıyla eşyanın ardışıklığının; *mikdar/büyüklik* ise mekânın dolayısıyla eşyanın bir-aradalığının oluşturduğu bu düzen'in ölçümü'dür. Ölçüm, aynı zamanda, şeyleri birbirinden ayıran kavramın tersine *bir-araya getiren ilişkinin* verdiği hareketin de temsilidir. *Varlık*'ın derin kavramsal yapısını inceleyen mantık yanında, eşyanın hem ardışıklık hem de bir-aradalık gösteren derin *sabit ilişkilerini* inceleyen *matematik*, bu yönüyle, bütün bir *düzen/nizâm* olan *Doğa*'nın, dolayısıyla doğa bilimlerinin dili halini almıştır.

Bir yandan mekân ile zaman, bir-aradalık ile ardışıklık içerisinde kurulan hayatın ürettiği ilişkiler ağının, dolayısıyla hareketin, öte yandan da bu hareketin ürettiği sonuçların yarattığı düzenin ölçümü de sayı ile miktarın, başka bir deyişle insanın *sayma* ile *takdir etme* yani *niceleştirme* yetisinin konusudur. Ancak, hayat, *sonlu* ve *sınırlı*, *somut/maddî* eşyanın bir-aradalığı ile ardışıklığını, dolayısıyla düzenini konu edindiğinden saymak ile takdir etmek, *kapalı* bir kümenin elemanları arasındaki ilişkileri konu edinir. Bu nedenle de, *mutlak* ardışıklığı temsil eden sayı ile *mutlak* bir-aradalığı temsil eden mikdarı inceleyen *hesap*

bilimi; *mukayyet* ardışıklığı temsil eden sayı ile *mukayyet* bir-aradılığı temsil eden miktarı inceleyen *muhasebe bilimine* dönüşür. Başka bir deyişle, muhasebe bilimi, sonlu bir kümede bulunan sonlu ve sınırlı, somut/maddî eşyanın *muayyen* ilişkilerini, *itibarî iktisadî değerler* çerçevesinde sayı ve miktar cinsinden belirleme, kısaca niceleme işidir. Bu nicelemenin, yukarıdaki nedenlerle, muhasebe bilimi açısından sınırı, somut ilişkilere sahip eşyanın, *pozitif rasyonel* sınırıdır.

Yukarıda muhtasar ve müfit bir tarzda verilen çerçeve içerisinde, ‘*çakıl taşı*’ (*haseb*) anlamına gelen ve ‘ardışıklığı çakıl taşlarını tek tek sayarak tespit etmek’ demek olan *hesab*; ‘incileri bir ip üzerinde ardışık dizme anlamına gelen’ *nîzâm* yani *düzen*’in yapısının meşruiyeti için zorunludur. Bu nedenle tarih boyunca, en önemli özelliği mensuplarına *ön-görülebilir bir hayat* sunmak olması gereken her siyasî sistem, hesaba, dolayısıyla muhasebeye özel bir önem atfetmiştir. Çünkü hesap, ister sayı ister miktar cinsinden olsun, eşyaya ârız hem *bilinen* hem de *bilinmeyen* nicelikleri, *sonucu ön-görecektir*, *verecek tarzda düzenleme* işidir. Bu nedenle, toplumsal sistemlerin dinî, dünyevî, hatta siyasî *meşruiyetleri*, bir yönüyle genelde matematik bilimlere, özelde de hesaba ve muhasebeye bağlıdır.

2. Tarihî Arka Plan

İslam medeniyeti’nde de, hem dinî hem dünyevî/siyasî (idarî) hem de içtimai hayatta hedeflenen *mükemmellik* dakik hesap ve bunu sağlayacak aletlere dayanmıştır. Başka bir deyişle İslam medeniyeti’nde dinî, siyasî/idarî ve içtimai *meşruiyet* bir tarafıyla matematik bilimlere, özellikle de hesap, hendese ve astronomi bilimine bağlıdır. İbadet zamanlarının ayarlanması, Mekke’de bulunan Kabe’nin geometrik-trigonometrik yönünün tayin edilmesi, başta Ramazan ayı olmak üzere dinî ve siyasî açıdan önemli olan ay ve günlerin başlangıç ve sonlarının belirlenmesi, tereke ve miras hesaplarının yapılması, arazi ölçümlerinin ayarlanması, nîzâm-i devlet için mâliye işlerinin düzenlenmesi ve mimarî gibi pek çok konunun matematik bilimleri gerektirdiği izahtan varestedir³. Bu çerçevede daha ilk dönemlerde büyük oranda sözlü geleneğin ve ferdi tecrübenin taşıdığı kadim kültürlerin birikiminden istifade edilmiş; akabinde yazılı kültürün çevirisiyle mevcut matematik seviye yakalanmış, ondalık konumsal sayı sistemine dayalı algoritmik hesabın yaygınlaşmasıyla, amelî fıkıh ile muamelatın ihtiyaçlarına uygun biçimde bir muhasebe matematiği inşa edilmiş; en nihayet hem bu konularda pek çok eser kaleme alınarak hem de eğitim-öğretim yoluyla mevcut birikim nesiller arası aktarıma sokulmuştur.

Harizmî’nin (ö. 847 civ.) ondalık konumsal temele dayalı algoritmik hesabı, amelî fıkıhın talepleriyle birleşince, fakihlerin elinde, zamanla, ortaya ontolojik

³ Bu meyanda David King’in “İslâm’ın hizmetinde bilimler” [sciences in the service of Islam] deyişi hatırlanabilir. Örnek olarak bkz. David King, *Astronomy in the Service of Islam*, Aldershot: Variorum, 1993. Öte yandan çeşitli bilim dallarının, özellikle dinî bir neden olmaksızın, “bilimlerin hayat içerisinde belirli bir amaç için kullanımı” şeklinde özetlenebilecek *işlevselci* ve *gayeci* yorumu için bkz. Dimitri Gutas, “Certainty, Doubt, Error: Comments on the Epistemological Foundations of Medieval Arabic Science”, *Early Science and Medicine* 7, 3, Koninklijke Brill NV, Leiden 2002, s. 278.

içerikten arındırılmış, niceliğin sembolik temsiline dayalı bir *hesap makinesi* çıkmıştır. Muhtelif âletlerle icra edilen bu hesap, özellikle kâğıt ile medreselerin yaygınlaşması ve devlet sistemlerindeki yapısal seviyenin artmasına paralel bir biçimde, tarihî süreç içerisinde karmaşıklaşmıştır⁴.

3. Kuruluş Dönemi

Osmanlı matematikçileri de doğal varisleri olarak İslam matematiğinin bu alandaki mevcut birikimini muhtelif yollarla ve süreç içerisinde tevarüs etmiş ve kullanmışlardır. Kuruluş döneminde Osmanlı matematiğinin, özellikle Merağa matematik-astronomi okulu mensuplarının ürettiği metinlerden beslenen, Farisî-İlhanlı etkisinde teşekkül eden Anadolu Selçuklular ve Beylikler dönemindeki birikime dayandığı bilinen tarihî bir husustur. Anadolu coğrafyasında cârî olan muhasebe sisteminin hem Farisî maliye-muhasebe usulü hem de bu sistemi yürüten kişilerin Farisî kökenli katipler olması bu tarihî hususun en önemli kanıtlarıdır.

Merağa matematik-astronomi okulu mensuplarının telif ettiği eserler yanında, Osmanlı öncesinde kaleme alınmış, ancak bu dönemde Anadolu ve Osmanlı coğrafyasında istinsah edilmiş doğrudan matematik sahasına ait kitaplar; ilk Osmanlı müderrisi Davud Kayserî'nin hem Tokat/Niksar'da aldığı matematik eğitimi hem de Orhan Gazi'nin oğlu Süleyman Şah'ın konağında katıldığı 'huzur dersleri'ndeki ilmî tartışmaları kaydettiği eseri *İthâf el-Suleymânî fi ahd el-Orhânî* adlı eserindeki matematik bilgileri; Aşık Paşa-zade'nin *Tarihi*'nde zikrettiği 'defter tutma' olayı; Yıldırım Bayezid döneminde Ali b. Hibetullah'ın kaleme aldığı *Hulâsat el-mihnâc fi ilm el-hisâb* adlı eser ile Abdurrahman Bistamî'nin divan katipleri ve muhasipler için yazdığı, günümüze ulaşmayan eserleri, Osmanlı muhasebe matematiğinin oluşumunun toplumsal ve siyasî gelişimle paralel gittiğine birer delildir⁵.

⁴ Konuyla ilgili hem genel İslam matematik tarihi eserlerinde hem de muhtelif araştırmacılar tarafından tenkitli metni neşredilen çalışmaların önsözlerinde bilgi bulmak mümkündür. Genel bir değerlendirme için bkz. Ahmed S. Saidan, "Numeration and arithmetic", *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, edit. Roshdi Rashed, c. II, New York 1966, s. 331-348. Ayrıca bkz. Muhammed Süveysî, "Hesap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XVII, İstanbul 1998, s. 242-244; aynı yazar, "Hesâb-i Hindî", *a.g.e.*, s. 260-262. Tenkitli metin neşirlerine örnek olarak bkz. İbrahim el-İklîdisî, *Kitab el-fusul fi el-hisab el-hindî*, nşr.: Ahmed S. Saidan, II. baskı, Amman 1985; Abdulkâhir b. Tahir el-Bağdadî, *el-Tekmilâ fi el-hisâb*, nşr.: Ahmed Selim Saidan, Kuveyt 1985.

⁵ Osmanlı matematiğinin arkaplanı için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Hendese: Osmanlı Dönemi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XVII, İstanbul 1998, s. 199-201; aynı yazar, "Hesap: Osmanlılar'da Hesap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XVII, İstanbul 1998, s. 244-247; Ayrıca bkz. aynı yazar, "Osmanlı coğrafyasında ilmî hayatın teşekkülü ve Davud el-Kayserî", *Uluslararası Davud el-Kayserî Sempozyumu*, Ankara 1998, s. 25-30. Genel olarak Osmanlı biliminin arkaplanı için bkz. aynı yazar, "Osmanlılar: G) İlim ve Kültür: 1. Düşünce Hayatı ve Bilim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, s. 548-556.

4. Muhasebe Matematiğinin Klasik Çağı ve Temel Eserler

Elimizdeki muhtelif kaynaklara karşın İstanbul'un fethinden önce sistematik bir muhasebe matematiğinin bulunup bulunmadığı nihaî olarak belirlenememektedir. Şimdilik işaret edilebilecek nokta şudur: Muhasebe matematiği de Osmanlı kültürünün siyasî ve içtimaî gelişimine paralel bir biçimde yol almış, diğer sahalardaki ilerlemelerin özelliklerini paylaşmıştır.

Fatih Sultan Mehmed ile Sultan II. Bayezid döneminin ilk yıllarında yaşamış Hayreddin Halil b. İbrahim'in divanda çalışan muhasipler için iki eser kaleme alması mevcut bir '*muhasebe sınıfı*'nin varlığını açıkça gösterir; her iki eserin Farsça olması ise, Anadolu Selçuklu dönemindeki alışkanlıkların nisbeten devam ettiğini ve muhasebe matematiğinin Farsça üzerinden yürümesi için belirli bir ortamın bulunduğuna işaret edebilir⁶. Ancak aynı dönemde, aşağıda incelenecek Türkçe eserlerin de göstereceği gibi, muhasebe sınıfının Türk kökenli olması, en azından ortak dilin Türkçe olması, başlangıç seviyesindeki eserlerin Türkçe kaleme alınmasını zorunlu kılmıştır. Nitekim Hayreddin Halil'in eserini çok kısa bir zaman içerisinde, Sultan II. Bayezid döneminde, Türkçe'ye çeviren öğrencisi Mahmud Sıdkı'nın gerekçe olarak "mübtedilere âsân olsun için" demesi bu durumu teyit eder⁷.

Manyasoğlu diye bilinen Mahmûd Kādî-i Manyas'ın, *A'ceb el-'uccâb* adlı eserinde ilm-i hisâb konularını ele aldığı, zamanımıza ulaşan ilk Türkçe matematik metin olan makalesinin, Türkçe üzerinden ondalık konumsal sayı anlayışı ile bu anlayışın işlemsel tarafını temsil eden sembolik sistem ve temel aritmetiksel operasyonları uygulamalı olarak göstermesi, diğer kanıtlarla birleştirildiğinde, İstanbul'un fethi öncesinde de Türkçe dile getirilen bir pratik matematik geleneğinin var-olduğunu gösterir⁸. Bu geleneğin en güzel delili, yakın zamanda tespit ettiğimiz, zamanımıza ulaşan ilk müstakil Türkçe muhasebe matematik metni olan, Zilkade 865/Ağustos-Eylül 1461'de Kalkandelen'de meçhul bir muhasip tarafından kaleme alınan eserdir. Eserin başta cebir olmak üzere hem *meftuh* hem de *meçhul* hesabı içermesi yanında kullandığı arkaik harekeli Türkçe, eski bir Türkçe muhasebe geleneğine işaret eder⁹.

İster şimdiye değin zikrettiğimiz Türkçe eserler, ister Hayreddin Halil'in temel eserinin öğrencisi Mustafa Sıdkı tarafından Türkçe'ye çevirisi, ister yine ilk Türkçe muhasebe metinlerinden, 876/1471-72 tarihlerinde kaleme alınan müellifi meçhul *Miftâh el-hussâb*, isterse Hamza Balı b. Arslan'ın 899/1494 tarihinde Sultan II. Bayezid'in oğlu Şehzade Mahmud'a sunduğu *Misbâh el-kunûz* adlı eserler olsun¹⁰, hiç şüphesiz belirli bir ortam sağlamalarına, en azından belirli bir geleneği işaret etmelerine karşın, Osmanlı muhasebe matematiğinin kurucu ismi Mehmed Atmacaoğlu [Muhyiddin Mehmed b. Hacı Atmacaca el-Katib], kurucu eser de 899/1493-1494'de kaleme aldığı, adının da işaret ettiği gibi muhasebe

⁶ Her iki eserin değerlendirmesi için bkz. Fazlıoğlu, *Osmanlı klasik muhasebe...*, s. 350-352.

⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali nr. 1973, dîbace.

⁸ Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya nr. 2756, istinsahı 765/1363.

⁹ Bu eser, tarafımızdan yayıma hazırlanmaktadır.

¹⁰ Bu eserler için bkz. Fazlıoğlu, *Osmanlı klasik muhasebe...*, s. 352-353.

matematiğin temel kurallarını içeren *Mecma' el-kavâid*'dir. Divan katipleri ve muhasepler için kaleme alınan eserin önsözünde yazar hem muhâsebe sınıfının hem de bu sınıf içerisinde usta-çırak ilişkileriyle eğitim gören çırakların Türkçe eser ihtiyaçlarını özellikle vurgulamıştır. Öte yandan Atmacaoğlu, “fuzala-yı zaman ve fusaha-yı devran ki muhasiban-ı Âl-i Osman” ifadesiyle hem müstakil bir muhasebe sınıfına hem de bu sınıfın farklı uygulamalarına işaret etmektedir¹¹. Atmacaoğlu'nun *Mecma' el-kavâid* adlı eseriyle sistematik olarak başlayan muhasebe matematiğinin bu Türkçe karakteri, bütün Osmanlı Devleti boyunca sürmüş, özellikle 1480 ile 1600 arasında en önemli eserlerini vermiştir.

Makbul ve maktul İbrahim Paşa'nın (görev: 1523-1536) divanında çalışan ve her biri muhasebe matematiğinde birer eser kaleme alan Kâtib Alaaddin Yusuf'un (917/1512'de sağ) teorik tartışmalara yer veren ve Semerkant Okulu'nun, özellikle Ali Kuşçu'nun (öl. 879/1474) fikirlerine atıf yapılan *Murşid el-muhâsibin*'i ile Sadi b. Halil'in (956/1549'da sağ) *Miftâh el-müşkilât fi el-hisâb*'ı kendi içlerinde önem arz etseler de¹² Osmanlı muhasebe matematik tarihinin ikinci önemli ismi hiç şüphesiz Matrakçı lakabıyla tanınan Bosnalı Nasuh Bey'dir (öl. 971/1564). Yavuz Sultan Selim'e 923/1527'de ithaf ettiği *Cemâl el-kuttâb ve kemâl el-hussâb*'ın yeni bir versiyonu olan ve 940/1533-34 tarihinde Kanunî Sultan Süleyman'a sunulan *Umdet el-hussâb* Osmanlı muhasebe matematiğinin seyrinin incelenmesi açısından oldukça önemlidir. Her şeyden önce eserde serimlenen teknik matematik, bir muhasebe matematik metninin içerdiği standart yapıyı temsil eder. Zira yazarın hedefi muhasebe matematiği konusunda “ilm-i hisabın kavâid-i külliye ve cüziyesinden” bahseden bir kitap kaleme almaktır. İkinci olarak kendi döneminde Osmanlı muhasebe sisteminde kullanılan ölçüler ve tartılar hakkında önemli bilgiler içerir. Öte yandan eser talimî bir dikkat gözetilerek yazılmıştır: Müellif her ‘usûl’den sonra değişik problemlerle bu ‘usûl’u açıklar. Bu ‘açıklama’ hem verilen kuralın öğrenciye temrin ettirilmesi maksadına hem de ‘bir nevi ispatı’ gayesine yöneliktir. Ancak kanaatimizce *Umdet*'in en önemli özelliği, feraiz hesabını muhasebe sistemine katması, böylece ameli fıkıh ile birleştirerek muhasebe matematik sistemine dinî bir içerik kazandırmasıdır. Bunun yanında Nasuh Bey, hesaplamalarda işlem hızını artıracak teknikler ortaya koymaya çalışmış, özellikle oran-orantı ve tereke hesabında muhtemelen kendi icat ettiği ‘*daire sistemi*’yle hesap tekniğini geliştirmiştir¹³.

Bursalı Yusûf Kemaloğlu'nun [Yusuf b. Kemal el-Burusevî], Kanunî Sultan Süleyman Devri'nin büyük defterdarı İskender Çelebi'nin (görevi: 1525-1534) divanında çalışan muhasebe öğrencilerine verdiği matematik ders notlarından hareketle kaleme aldığı *Câmî' el-hisâb*, hiç şüphesiz bize içeriden bir resim sunmaktadır. Muhasebe kalemlerinde çalışan öğrencilerin iyi bir matematik eğitimi

¹¹ Eser için bkz. Fazlıoğlu, *Osmanlı klasik muhasebe...*, s. 353-354. İncelenen yazma nüsha: Marmara Üniversitesi, İlahiyât Fakültesi Kütüphanesi, Genel/Yazmalar 185, yaprak 1b-2a. Ayrıca bkz. Kemal Özergin, “Hacıatmaca-oğlu ve Eseri”, *İslam Düşüncesi*, Yıl 2, Sayı 5, İstanbul 1968, s. 312-316.

¹² Eserler için bkz. Fazlıoğlu, *Osmanlı klasik muhasebe...*, s. 355-356, 357.

¹³ Yazar ve iki eseri için bkz. Fazlıoğlu, *Osmanlı klasik muhasebe...*, s. 357-358. İncelenen yazma nüsha: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa nr. 1987.

aldıklarını gösteren eserin, yakından incelendiğinde, beşinci dereceden kök hesabı gibi konuları içerdiği; rasyonel ve irrasyonel kök hesaplarını sıfır ve cetvel yöntemi kullanarak öğrettiği; cebir ve denklemler teorisini ayrıntılı incelediği; derinlik, genişlik, uzunluk, ücret, yol (mesafe), havuz, saat, ürün, mal(kumaş), top problemlerini çözümleriyle birlikte, kural-çözüm sürecini belletecek bir biçimde verdiği gözlemlenmektedir. Eserin diğer ilginç bir özelliği, cebir bölümünde Harizmî terminolojisi ile Ali Kuşçu terminolojisini mecz etmeye çalışmasıdır. Eserin geç bir tarihte telif edilmesine karşın kullandığı Türkçe, Mehmed Atmacaoğlu ve Nasuh Bey'in eserine göre daha arkaiktir.¹⁴

Osmanlı muhasebe matematiğinin Mehmet Atmacaoğlu ile başlayan Nasuh Bey ve Yusuf Kemaloğlu ile devam eden seyri, *Şems-i leyhan* ve *Kenaniyye* gibi küçük metinler¹⁵ dikkate alınmaz ise Ali Efendi'nin [Ali b. Veli b. Hazma el-Mağribî]'nin (ö. 1022/1614)¹⁶ 995/1591'de kaleme aldığı *Tuhfet el-adâd lizevî ruşd ve el-sedâd*'ıyla zirveye ulaşmıştır¹⁷. Ali Efendi bu eseriyle, hem Osmanlı-Türk matematik tarihinde hem de Osmanlı muhasebe matematik tarihinde klasik dönemde Türkiye Türkçesi'yle en hacimli ve en geniş muhtevalı hesap, misâha ve cebir'den müteşekkil matematik kitabını kaleme almıştır. Eserini bir mukaddime, dört makale ve bir hâtîme üzere tertip eden Ali Efendi, maksadının dinî ve dünyevî maslahata ilişkin bütün matematik konuları ele almak olduğunu belirtir.

Ali Efendi'nin çalışması klasik Türk matematiğinde Türkçe yazılmış en mükemmel hesap ve muhasebe kitabı olması yanında başka bazı önemli özellikleri de muhtevlidir:

Her şeyden önce, *Tuhfe* büyük oranda Batı İslâm matematiğini, özellikle de İbn Bennâ (ö. 721/1321) okulu ile Kalasadi (ö. 891/1486) çizgisini takip eder¹⁸. Ali Efendi, *Tuhfe*'sinde yalnızca İbn Benna Okulu'nun hesap, misaha ve cebirdeki birikimini aktarmakla kalmaz; ama aynı zamanda Endelüs-Mağrip matematiğinin cebirsel notasyon ve sembol sistemini düzenli bir şekilde verir. Ancak daha önce dile getirildiği üzere, Osmanlı muhasebe matematiği de lafzî deyişlerden kurtulup işlemleri sembollerle gösterme eğilimindeydi ve bunu daha çok hızlı işlem yapmak için istiyordu. Bu tespitler cebirsel notasyon ve simgelerin niçin sistematik olarak

¹⁴ Eser ve yazarı için bkz. Fazlıoğlu, *Osmanlı klasik muhasebe...*, s. 358-359. İncelenen nüsha: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail nr. 288.

¹⁵ Her iki metin için bkz. Fazlıoğlu, *Osmanlı klasik muhasebe...*, s. 359-360.

¹⁶ Hayatı ve eserleri için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Ali Efendi", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul 1999, s. 204-205.

¹⁷ İncelenen nüshaları: Kavala, Riyâza, Türkî, nr. 1, 257 yaprak, müellif nüshası; istinsahı 1594, Yemen/Sana'; Tala't, Riyâzâ, Türkî, nr. 1, 217 yaprak, İstinsahı 1591.

¹⁸ Bu okul ve Osmanlı matematiğine etkisi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ", *T.C. Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XX, İstanbul 1999, s. 530-534. Endülüs ve Mağrip matematiğinin Osmanlı matematiğine etkisinin ayrıntılı incelemesi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Devr el-riyadiyyat el-Meğaribiyye ve el-Endülüsiyye fi tesis ilm el-riyadiyyat ve tatavvurihi fi el-Devlet el-Aliyye el-Osmaniyye" ["Endülüs ve Mağrip Matematiğinin Osmanlı Matematiğinin Oluşumu ve Gelişimindeki Yeri"], Yayınlanmamış bildiri, IX. Mağrip Arap Matematik Tarihi Sempozyumu, Cezayir Yüksek Öğretmen Fakültesi Matematik Bölümü, Cezayir Lineer Olmayan Entegral Denklemler ve Matematik Tarihi Kurulu, Cezayir Matematik Tarihi Kurumu, Tipaza/Cezayir, 12.-14 Mayıs 2007. <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=154>
<http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=155>

ilk defa Türkçe matematik metinlerinde ortaya çıktığını göstermektedir ve *Tuhfe* bu konudaki temsil değeri yüksek en önemli örnek metindir. Ancak tam da bu noktada Ali Efendi'nin daha büyük bir başarısına işaret edilmelidir: O da Ali Efendi'nin yukarıda kısaca atıf yapılan pratik karakteri baskın Osmanlı muhasebe matematiği ile Endülüs-Mağrib matematiği arasında başarılı bir terkip gerçekleştirmesidir. O böylece bir yandan Osmanlı muhasebe matematiğinin pratik karakterini ve genel yönelimini korumuş; diğer yandan da Endülüs-Mağrip matematiğinin içeriğini aktararak Osmanlı muhasebe matematiğinin seviyesini yükseltmiştir. Bu durum, ilm-hisab ile ilm-i muhasebe'nin *Tuhfe*'de birleşerek, kuruluşunda yüksek matematik kültürünün basit bir temsilcisi olan muhasebe matematiğinin, bir yüzyıl sonra yüksek matematik kültürünün temsilcisi haline gelmesini sağlamıştır.

Tuhfe'de serimlenen genel olarak Endülüs-Mağrib matematiğinin özel olarak İbn Benna Okulu'nun yüksek seviyedeki algoritmik karakteri Osmanlı matematiğinde de özellikle harizmiyatı, yani algoritmik hesabı (düzenli hesap tekniğini) zenginleştirmiştir. Ancak hemen işaret edilmelidir ki, bu döneme kadar pratik algoritmik karakteri yüksek olan Osmanlı muhasebe matematiği bu duruma hazırды. Esas itibarıyla Türkçe'yle kaleme alınan muhasebe matematik kitapları pratik hesap kuralları ile elden geldiğince sembolik hesap tekniklerine yer verilmekteydi. Yine de Mağrib matematiğinin algoritmik karakteri ve teknikleriyle birleşince Osmanlı matematiğindeki '*hesap*' gücünün arttığını müşahade ediyoruz. Ali Efendi sonrası Osmanlı muhasebe matematiğinde yenileşme dönemine kadar onun eserini aşan bir eser telif edilememesi bu duruma güzel bir örnektir.

Öte yandan ele aldığı matematik konularda klasik matematik çerçevesinin dışına çıkmasa da, Ali Efendi *Tuhfe*'de birçok hususta, kendisine ait kuralları ortaya koyar. Bu durum, yukarıda işaret edilen, ilm-i hisab ile ilm-i muhasebe'nin izdivacından kaynaklanır.

XVII. yüzyıldan sonra muhasebe biliminde öncekilerin yerini tutacak bir eser kaleme alınmamasının nedenleri neler olabilir? Bu soruya şöyle bir cevap verilebilir: Her şeyden önce temel başvuru kaynaklarını üreten muhasebe sınıfı için bu ilim bir zanaat halini almış; dolayısıyla usta-çırak ilişkisi içerisinde öğretilmeye başlanmıştır. Ancak bu cevap yine de eksiktir: Çünkü XVII. yüzyıldan sonra, hem genel hem de muhasebe matematiğinin en temel iki kaynağı Cemşid Kâşî'nin *Miftâh el-hussâb*'ı¹⁹ ile Bahâeddîn Amilî'nin (ö. 1031/1622) *Risâle-i bahâiyye* olarak tanınan *Hulâsat el-hisâb*'ıdır. Bu iki eserden birincisi ileri seviyedeki matematik ve muhasebe çalışmaları için ana kaynak vazifesi görürken ikinci eser orta seviyedeki bütün çalışmaların temelinde yer almıştır. Özellikle XI/XVII. yüzyıl Osmanlı matematiği genel olarak bir *Hulâsat el-hisâb* matematiğidir denebilir. Bu hem eserin mükemmel bir dille 'muhtasar ve müfîd' tarzda kaleme alınması hem de İslâm matematiğin, 'hisab, misâha ve cebir' alanlarında ulaştığı

¹⁹ *Miftâh el-hussâb*'ın Osmanlı matematiğindeki yeri için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Hesap: Osmanlılar'da Hesap", *T.C. Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XVII, İstanbul 1998, s. 244-257; "Osmanlılar'da Hesâb-ı Hevâî", s. 257-260; "Osmanlılar'da Hesâb-ı Hindî", s. 262-265; "Osmanlılar'da Hesâb-ı Sittîni", s. 266-268; "Hesap Yöntemleri: A- Hesâb-ı A'dâd-i Erbaat Mütânâsibî, s. 268-269, B- Hesâb-ı Hataeyn, s. 269-271, C- Hesâb-ı Tahlîl ve Teâküs, s. 271".

seviyeyi orta seviyede, yine mükemmel bir formda, temsil etmesiyle alâkalıdır. Bu esere Osmanlı coğrafyasında kaleme alınmış onlarca şerhin, özellikle Ömer Çullî'nin (ö. 1022/1613) ve Ramazan Cezerî'nin (XI/XVII. asrın ikinci yarısı) çalışmaları ile Abdurrahim Maraşî'nin (ö. 1149/1736) en vâkıfâne yorumunun yüzlerce nüshasının günümüz yazma kütüphanelerinde bulunması ne kadar yaygın ve sürekli kullanıldığını gösterir²⁰.

XVII. ve XVIII. yüzyıllarda hiç şüphesiz hem hacim hem de içerik itibarıyla başka eserler de kaleme alınmıştır. Ancak muhasebe matematiği açısından dikkate alınması gereken nokta, XVIII. yüzyılın başından itibaren başlayan ve yüzyılın sonunda, yeni eğitim müesseseleri Mühendis-hanelerin kurulmasıyla, iyice yerleşen, Batı Avrupa'dan gelen yeni malumatın da dikkate alındığı Türkçe eser verme geleneğidir. Bu gelenek içerisinde Gelenbeli İsmail Efendi'nin (öl. 1205/1790) *Hisâb el-kusûr* adlı eseri, yaygın bir kullanıma mahzar olmuş; klasik hesap ve cebir tekniklerini de içermesi hasebiyle, muhtemelen, muhasipler tarafından da dikkate alınmıştır²¹.

5. Misâha [Uygulamalı Geometri]

Muhasebe matematik eserlerinin bir bölümü olarak işlenen misaha, önemine binaen, daha XV. yüzyıldan sonuna doğru Fatih Sultan Mehmed'e sunulan *el-İkna fî ilm el-misaha* adlı eserle bağımsız bir disiplin haline gelmiş, Emrî Çelebî'nin *Mecma' el-garaib fî el-misaha* adlı eseriyle de, XVI. yüzyılda Türkçeleşmiştir. Hem muhasebe matematiği hem de misaha tekniklerinin yaygın uygulama alanı bulduğu Osmanlı döneminde, Batı Avrupa'dan XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yapılan tercümelerin bu sahalarda olması bir tesadüf değildir. Numan el-Eğîni'nin *Teybin el-amal el-misaha* ile Osman b. Abdülmennan'ın *Hedyyet el-mühtedî* adlı eserleri yanında XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyılın başlarında Hüseyin Rıfkî, Kuyucaklı-zade Mehmet Atıf Efendi ile Ahmet Tevhid Efendi'nin çalışmaları bu duruma güzel birer örnektir. Bu eserlerde bütün hendesî şekil ve cisimlerin çevre, alan ve hacim formülleri ile uzaklık, yükseklik, derinlik gibi mesafe ölçümleri, bazı eserlerde temel madenlerin özgül ağırlıkları gibi konular incelenmekte, bazı eserlerde ise misaha'nın temel kavram ve önermeleriyle ilgili hendesî felsefe bilgileri verilmektedir. Misaha problemleri yalnızca adedî olarak değil, cebirle de çözülmekte; cebir biliminin tatbiki yönü öne çıkartılmaktadır. Öte yandan misaha'da kullanılan değişik ölçü ve tartı değerleri ile bunun için kullanılan aletlerin tanıtımı da yapılmaktadır²².

²⁰ *Hulâsat el-hisâb*, şerhleri ve Osmanlı matematiği içindeki yeri için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Hulâsat el-hisâb", *T.C. Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XVIII, İstanbul 1998, s. 322-324.

²¹ Bu konuda bkz. Fazlıoğlu, *Osmanlı klasik muhasebe...*, s. 361-364.

²² Bağımsız bir disiplin olarak "İlm-i misaha", teknik içeriği ve bu alanda mütedavil eserler için bkz. İhsan Fazlıoğlu, *Uygulamalı Geometri'nin Tarihine Giriş: el-İkna fî ilmi'l-misaha*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004, özellikle bahsedilen eserler için bkz. s. 43-54.

6. Muhâsipler ile Katipler Âlet Kullanır Mıydı?

Osmanlı muhâsipleri ile katiplerinin hesap işlemlerinde ne tür âletler kullandıkları, bilebildiğim kadarıyla, henüz bir araştırmaya konu olmamıştır. Kağıt, kalem ve bu ikisiyle ilgili malzemenin mütedavil olduğu izahtan varestedir. Ancak, hem karada hem de denizde mesafe, yükseklik, derinlik, açılar ve trigonometrik fonksiyonlar gibi ölçümler için astronomi ile mesaha dallarında geliştirilmiş aletlerin kullandığı düşünülebilir. Usturlap, rub-i müceyyeb, rub-i mukantarât gibi pek çok astronomi aletinin söz konusu hususlarda “*hesap makinesi*” tarzında kullanıldığı bilinmektedir. Kanunî Sultan Süleyman döneminin ünlü baş-astronomu Mustafa b. Ali Muvakkıt’ın zikredilen âletler hakkında kaleme aldığı Türkçe eserlerinin günümüze ulaşan nüshalarının çokluğu ne kadar yaygın kullanıldıklarını gösterir²³. Öte yandan ağırlık, hacim, cetvel, pergel ve gönye gibi diğer ölçüm ve çizim âletleri üzerinde de henüz bir araştırma yapılmamıştır.

7. Sonuç ve Değerlendirme

1. Temel Osmanlı matematik muhasebe metinleri İstanbul’un fethi ile XVII. yüzyıl ortaları arasındaki tarihlerde kaleme alınmıştır. Ancak en velûd dönemin XVI. asır olduğu söylenebilir.

2. Osmanlı muhasebe matematik metinleri ‘kural-örnek’ sürecini takip ederek, bir nevi, Sümer-Babil hesap geleneğine yaklaşmıştır. Verilen örnek ‘tatbik’ sürecinde ‘ispat’ fikrini de içermektedir. Bu tür ‘ispat’ anlayışına klasik matematik çerçevesinde ‘analitik ispat’ denebilir.

3. Osmanlı muhasebe matematik metinleri hem ‘amelî’ yani klasik matematik çerçevesinde ‘isbât bi’l-hutût’ [hendesî adedle ispat] anlayışından uzak hem de ‘tatbikî’ [vücûd-i hâricî’ye uygulanabilir] bir özellik arzederler. Bu özellik Osmanlı muhasebe matematik metinlerini Eski Çağ Ege Medeniyeti’nin ‘logistika’ anlayışlı hesap ilminden farklı kılar.

4. Osmanlı muhasebe matematiğinin ‘amelî-tatbikî’ mantığı adedî, hendesî ve cebrî niceliklerin ‘vücûd-i hâricî’ye uygulanımını çoklaştırmış; bu da matematik-dış dünya ilişkisindeki tartışmaların zihniyetine etki etmiştir.

5. Osmanlı muhasebe matematik metinleri, İslam matematik geleneğinde kullanılan, hisâb-i hindî ile hisâb-i zihnî sistemlerinden hisâb-i hindî’yi esas alır. Bu durum Osmanlı muhasebe matematiğini rakamlarla [sayıların içeriksiz ‘nakışlarla’, başka bir deyişle ‘harflerle’ temsili] işlem yapan bir ‘makineye’ dönüştürür [hisab-i erkâm]. Hisâb-i zihnî ise yalnızca kullanışlı kuralları açısından, ama yine de hisab-i hindî mantığı içerisinde, dikkate alınır. Bu çerçevede Osmanlı muhasebe matematiği metinlerinde geçen ‘amel-i hevâî’, ‘darb-i hevâî’ gibi ad-

²³ Mustafa b. Ali Muvakkıt ve eserleri için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Mustafa b. Ali el-Muvakkıt”, *T.C. Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXI, İstanbul 2006, s. 287–288. Ali al-Muwaqqıt: Mustafa b. Ali al-Muwaqqıt”, *Biographical Encyclopedia of Astronomers* (edit. Thomas Hockey), Springer, v. I, New York 2007, pp.33-34.

landırmalar hisâb-i zihnî'nin kâğıt-kaleme ihtiyaç duyulmadan zihnen yapılan hesaplarına delalet eder.

6. Hisâb-i erkâm, kâğıt ve kalem kullanımı gerektirdiğinden bu hesabın diğer bir adı 'hisâb-i kalem'dir.

7. Hisâb-i erkâm ile hisâb-i kalem süreci 'amelî-tatbikî' anlayışını beslemiş; bu da Osmanlı matematik anlayışına içeriksiz, fonksiyonel ve operativ bir karakter kazandırmıştır. Bu süreç matematiğin bir 'alet' daha doğru bir deyişle ontik içerikten yoksun bir dil şeklinde kabul edilmesini beslemiştir.

8. Bu durum Osmanlı matematiğinde Ali Kuşçu ve okulunun Hermetik-Pitagorasçı sayı anlayışını yönelik eleştirileriyle birleşerek, aritmetoloji anlamında bir sayı felsefesi-ilahiyatının yapılmasının önünü tıkamıştır. İlk elde olumlu gözüken bu sonuç, Osmanlı matematiğinin operativ karakteriyle çakışarak, 'sayı teorisi' çalışmalarını büyük oranda engellemiştir. Ancak Ali Kuşçu ve okulunun 'niceliksel olan'a bu vurgusu riyâziyyûn'un yönelimini beslemiş; bu da başta astronomi olmak üzere çeşitli alanlardaki 'matematiksel' yaklaşımı desteklemiştir.

9. Osmanlı muhasebe matematik metinleri değişik konularda klasik birikimi muhafaza etmesinin yanında farklı operativ-kalkülatif içerikli yollar ve yöntemler geliştirilmiş; ayrıca değişik milletlerden farklı usuller alıp işlemiştir. Örnek olarak Osmalı muhasebe metinlerinde, genel hesap kitaplarında olduğu gibi, 'cem'-i kadîm, tefrik-i şimâlî, darb el-yahudî, taksim-i frengî vb. ifadelere sıkça rastlamak mümkündür.

10. Osmanlı genel ve muhasebe matematiğinde kullanılan kesirler ya tam veya yaklaşık olarak birim kesir anlayışı çerçevesinde $1/a$ cinsinden ifade edilir. Bu işlem esnasında Arap dilinin $\frac{1}{2}$ 'den $\frac{1}{10}$ 'a kadar olan özel kesir terminolojisine dayanılır. Bu dokuz kesir cinsinden ifade edilemeyen kesirler "irrasyonel kesirler" olarak görülür. Bu kesir anlayışı köklerini, aynı tarz birim kesir anlayışına dayanan Eski Mısır aritmetiğinde bulur.

11. Osmanlı muhasebe matematik metinlerinin matematik tarihi açısından önemli diğer bir özelliği, hiç şüphesiz, birim kesir anlayışı yanında, konumlu sayı sistemine dayalı ondalık kesirleri içermesidir. Bu durum genel ve İslam matematik tarihinde 'ondalık kesirlerin' tarihini yeniden yazılmasını zorunlu kılmaktadır.

12. Osmanlı muhasebe matematik metinlerinden bazıları yazıldıkları döneme ait ölçü, tartı, para ve ticaret gibi sosyal hayata ilişkin pek çok konuda nadir malzeme içermektedir.

13. Osmanlı muhasebe matematik kitapları Türkçe'nin matematik dili olarak gelişimi açısından da son derece önemli malzeme içermektedir. Bundan dolayı bu metinler Türk Dili tarihi üzerinde çalışanları da ilgilendirmektedir.

14. Osmanlı muhasebe matematik metinlerinin teknik içeriğinin çerçevesi pratiğe ilişkin ayrıntılar haricinde, fazla değişiklik göstermez. Bu ilkedен hareketle bir Osmanlı muhasebe matematik metninin ele aldığı konular, değişik eserlerden hareketle, şu şekilde sıralanabilir:

A. Siyâkât-i Arabiye

B. Hind rakamları ve ondalık konumlu sayı anlayışı, basamak fikri.

C. Pozitif tam sayılar hesabı

1. Toplama
2. Çıkarma
3. Çarpma
4. Bölme

5. Üs ve kök hesapları.

D. Pozitif rasyonel sayılar hesabı

1. Toplama
2. Çıkarma
3. Çarpma
4. Bölme

5. Üs ve kök hesapları

6. Dirhem kusurâtı

7. Miskâl kusurâtı

8. Zira kusurâtı

9. Kantar kusurâtı

10. Emdâd kusurâtı

11. Lidre-i harir kusurâtı

12.

E. Misaha [bir kısım eserde bağımsız olarak bulunmaz].

F. Bilinmeyen hesabı [Hisâb-i meçhulât]

1. Dört orantılı sayı hesabı

2. Tek ve çift yanlış hesabı

3. Cebir ve mukabele [Her eserde bulunmaz].

G. Çözümlü problemler [Bazen eserin içerisinde konular arasına serpiştirilir; bazen eserin sonunda toplanır].

8. Sorular ve Sorunlar

Hiç şüphesiz Osmanlı muhasebe matematik tarihini sağlıklı bir biçimde yazabilmek için günümüze gelen metinler, kronolojik sıraya uygun incelenmeli, teknik içerik, terminoloji, dil ve sosyal hayata ilişkin konular üzerinde durulmalıdır. Ancak şimdiye değin yaptığımız araştırma ve çalışmalarda muhasebe matematiğinin pratik işlevi yanında felsefe-bilim tarihini ilgilendiren son derece önemli özelliklere sahip olduğunu müşahade ettik. Bu özellikler gelecekte araştırma konusu olabilecek biçimde soru konusu kılınabilirler:

1. Türkistan kökenli sayı anlayışı ve tanımı, muhasebe matematiğine nasıl etki etmiştir? Genel olarak pratik karakterli muhasebe metinleri sayı tanımı söz konusu olunca niçin teorik mülâhazalara kalkışmaktadır? Bu sayı tanımının ma-

tematiğin simgeleştirme teşebbüsündeki yeri nedir? Ayrıca bu simgeleştirme daha sonra sayı kavramının tanımında ve idrakinde ne gibi bir etkide bulunmuştur?

2. Dönemin kelimcilerinin Evreni içeriksizleştirme, spritüel unsurlardan temizleme ve büyüden arındırma fikri ile matematiğin içeriksizleştirilmesi ve simgeselleştirilmesi fikri arasındaki ilişkide muhasebe matematiğini rolü var mıdır?

4. XV. yüzyılda matematiğin hikmete göre edindiği yerde ortaya çıkan değişimde muhasebe matematiğini rolü nedir? Özellikle dinî bir emri, niceliksel olarak belirlemek 'doğru' bir sonuç veriyorsa, matematiksel bilginin kesinliğiyle birleştirilince matematiksel bilgi, tabiiyyat ve ilahiyata göre hakikati daha doğru temsil edebilir anlayışının ortaya çıkmasında, yukarıdaki özelliklere sahip muhasebe matematiğinin yeri nedir?

5. Muhasebe matematiğinin somut olgu ve olaylara tatbiki, genel olarak matematiğin doğaya tatbiki fikrini nasıl beslemiştir?

KAYNAKLAR

- Abdulkâhir b. Tahir el-Bağdadî, *el-Tekmile fî el-hisâb*, nşr.: Ahmed Selim Saidan, Kuveyt 1985.
- İbrahim el-İklidîsî, *Kitab el-fusul fî el-hisab el-hindî*, nşr.: Ahmed S. Saidan, II. baskı, Amman 1985.
- Fazlıoğlu, İhsan, "Hendese: Osmanlı Dönemi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XVII, İstanbul 1998, s. 199-201.
- , "Hesap: Osmanlılar'da Hesap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XVII, İstanbul 1998, s. 244-247.
- , *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XVII, İstanbul 1998, "Osmanlılar'da Hesâb-ı Hevâî", s. 257-260; "Osmanlılar'da Hesâb-ı Hindî", s. 262-265; "Osmanlılar'da Hesâb-ı Sittî", s. 266-268; "Hesap Yöntemleri: A- Hesâb-ı A'dâd-i Erbaat Mutenâsibei, s. 268-269, B- Hesâb-ı Hataeyn, s. 269-271, C- Hesâb-ı Tahlîl ve Teâküs, s. 271".
- , "Osmanlı coğrafyasında ilmi hayatın teşekkülü ve Davud el-Kayserî", *Uluslararası Davud el-Kayserî Sempozyumu*, Ankara 1998, s. 25-30.
- san, İhsan Fazlıoğlu, "Hulâsat el-hisâb", *T.C. Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XVIII, İstanbul 1998, s. 322-324.
- , "Ali Efendi", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul 1999, s. 204-205.
- , İbnü'l-Bennâ", *T.C. Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XX, İstanbul 1999, s. 530-534.
- , "Osmanlı Klasik Muhasebe Matematik Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Sayı: 1, Cilt: 1, İstanbul 2003, s. 345-367.
- , *Uygulamalı Geometri'nin Tarihine Giriş: el-İkna fî ilmi'l-misaha*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.
- , "Mustafa b. Ali el-Muvakkit", *T.C. Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXI, İstanbul 2006, s. 287-288.
- , "Osmanlılar: G) İlim ve Kültür: 1. Düşünce Hayatı ve Bilim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, s. 548-556.
- , "Devr el-riyadiyyat el-Meğaribiyye ve el-Endelüsiyye fî tesis ilm el-riyadiyyat ve tatavvurihi fî el-Devlet el-Aliyye el-Osmaniyye" ["Endülüs ve Mağrib Matematiğinin Osmanlı Matematiğinin Oluşumu ve Gelişimindeki Yeri"], Yayınlanmamış bildiri, IX. Mağrib Arap Matematik Tarihi Sempozyumu, Cezayir Yüksek Öğretmen Fakültesi Matematik Bölümü, Cezayir Lineer Olmayan Entegral Denklemler ve Matematik Tarihi Kurulu, Cezayir Matematik Tarihi Kurumu, Tipaza/ Cezayir, 12.-14 Mayıs 2007.

- <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=154> ve
<http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=155>
- , “Ali al-Muwaqqit: Mustafa b. Ali al-Muwaqqit”, *Biographical Encyclopedia of Astronomers* (edit. Thomas Hockey), Springer, v. I, New York 2007, pp.33-34.
- Gutas, Dimitri, “Certainty, Doubt, Error: Comments on the Epistemological Foundations of Medieval Arabic Science”, *Early Science and Medicine* 7, 3, Koninklijke Brill NV, Leiden 2002, s. 278.
- King, David, *Astronomy in the Service of Islam*, Aldershot: Variorum, 1993.
- Özergin, Kemal, “Hacıatmaca-oğlu ve Eseri”, *İslam Düşüncesi*, Yıl 2, Sayı 5, İstanbul 1968, s. 312-316.
- Saidan, Ahmed S., “Numeration and arithmetic”, *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, edit. Roshdi Rashed, c. II, New York 1966, s. 331-348.
- Süveysî, Muhammed, “Hesap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XVII, İstanbul 1998, s. 42-244; aynı yazar, “Hesâb-i Hindî”, *a.g.e.*, s. 260-262.

BÜTÜN TÜRKÇÜ BİR MEDENİYET YOLUNDA İSMAİL BEY GASPIRALI’NIN DİL POLİTİKASI*

Kemal Bakır**

THE LANGUAGE POLICY OF İSMAİL BEY GASPIRALI AIMING AT A PAN-TURKIST CIVILISATION

*“İstikbalimize set çekmiş ve çekecek bir şey
bilirim ki yalnız ‘dilsizliktir.”*
İsmail Bey Gaspıralı

ABSTRACT

Language is one of the principal phenomena which keep people together, give them the sense of nation, and form civilization. In this sense, every nation requires to develop a language policy to preserve their languages and transmit them to the future. İsmail Bey Gaspıralı, one of the theorists of nationalism and scholars of Turkish communities, developed a language policy in order to construct a common language among Turkish communities by eliminating the differences between different dialects and idiolects/accents against the cultural and linguistic assimilation and corruption policies of Tsarist Russia aiming to divide Turkish World; and to establish an integrity among Turkish nations. As the common language, he suggested Ottoman Turkish which was dominant among Turkish communities but he also advocated that it should be simplified. In this study, views of İsmail Bey Gaspıralı on language, culture, and civilisation and his language policies will be dealt with and tried to be explained.

Keywords: Language policy, Language, Culture, Civilization, Nationalism, Pan-Turkism, Muslims in Russia, İsmail Bey Gaspıralı.

* Bu çalışma, 5-6 Kasım 2009 tarihlerinde Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü’nün düzenlediği “Edebiyatta Dil, Zaman, Mekân” konulu *M. Ruhi Esengün Anna Toplantısı*’nda “Gaspıralı İsmail Bey’in Dil Politikası” başlığıyla sunulan bildiri metninin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş makale halidir.

** Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi, Sınıf Öğretmenliği, Anabilim Dalı.

ÖZET

İnsanları bir arada tutan, milliyet bilincini kazandıran ve medeniyeti meydana getiren en temel olgulardan biri de dil birliğidir. Bu açıdan her millet kendi dilini korumak ve geleceğe taşımak için bir dil politikası geliştirmeye ihtiyaç duyar. Türk dünyasının milliyetçilik teorisyenlerinden ve aydınlarından olan İsmail Bey Gaspıralı da Çarlık Rusya'sının, Türk dünyasının parçalanmasına yönelik kültürel ve dilsel asimile ve yozlaştırma politikalarına karşı durmak ve Türk birliğinin sağlamak için Türkçe'nin tüm lehçe ve şiveleri arasındaki farklılıkların giderilerek ortak bir dil oluşturulması yönünde milli bir dil politikası geliştirmiştir. Ortak bir dil olarak da Türk dünyasında egemen ve bir imparatorluk dili olan Osmanlı Türkçesini önermiş fakat bunun da sadeleştirilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu çalışmada, İsmail Bey Gaspıralı'nın dil, kültür ve medeniyet üzerine düşünceleri ve dil politikası ele alınarak açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Dil politikası, Dil, Kültür, Medeniyet, Milliyetçilik, Pantürkizm, Rusya Müslümanları, İsmail Bey Gaspıralı.

Dil, Medeniyet ve Milliyet

İnsanların birbirlerini anlamasını sağlayan, kendine özgü yapısı, kural ve kaideleri olan toplumsal bir araç olarak dil (lisan), ait olduğu toplumun bireyleri arasında doğal bir bağ, ortak bir payda oluşturarak onları bir arada tutar ve bir millet oluşturmada, bir medeniyet meydana getirmede önemli bir rol oynar. Bu açıdan dil diğer toplumsal kurumlarla oldukça yakın bir ilişki içerisinde ki, bunların başında tarihsel bir fenomen, bir insan etkinliği olan kültür gelir. Sosyal felsefe ve siyaset felsefesi açısından da dil kültürel bir fenomendir ve kültürel farklılıklarından, dil farklılıklarından kaynaklanan biz ve ötekiler şeklindeki ayrılaşmaya bağlı olarak siyasi/politik bir karakter taşır. Bu sebeple bireyin kendi dilini kullanması kültürel haklar kapsamındadır.¹ Çünkü “diller kendi başarılarına ve özgür olarak doğmazlar. Bağlı oldukları kültür çevrelerinin özelliklerine göre ve o özelliklerle birlikte gelişirler.”² Dil, aynı zamanda bir milletin tarih boyunca geliştirdiği kültürünü, antropolojik ve etnoğrafik niteliklerini kısaca özgünlüğünü ve bu kapsamda gelişen millet ve milliyet bilincini geleceğe taşıyan bir araçtır. Bu sebeple her millet kendi dilini korumak ve onu kendi değerlerine, dünya görüşüne paralel olarak geliştirme gereği duyar.³ Bu bağlamda, bir devletin yasama ve yürütme yoluyla resmen uygulamaya koyduğu ya da uygulamaya ko-

¹ Eerik Lagerspetz, “On Language Rights”, *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 1, No. 2, Nationalism, Multiculturalism and Liberal Democracy (Jun., 1998), pp. 181-182.

² Bedia Akarsu, *Wilhem Von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*, (Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984), s. 50.

³ Kathryn A. Woolard and Bambi B. Schieffelin, “Language Ideology”, *Annual Review of Anthropology*, (Vol. 23, 1994), p. 57.

nulmak üzere toplumun aydınları tarafından tasarlanıp geliştirilen, dilin nasıl kullanılacağını belirleme, dilsel öncelikleri yerine getirme, ihtiyaç duyulan dil becerilerini geliştirme ve dilin geleceğini teminat altına almayı amaçlayan düşünce ve icraatlar bütünü “dil politikası” başlığı altında ele alınır. Kuşkusuz bir dil politikası belirlemede çeşitli etkenler rol oynarken, en önemli rolü milletçe benimsenmiş dünya görüşü ve milli değerler oynar. Dilin medeniyet ve milliyet olgusunun gelişimindeki etkisi ve toplumsal bağlayıcı ve bütünleştirici rolü, dil politikasının varlığının ne derece önemli olduğu ortaya koyar.

Geçmişten bugüne dek dil ve dile bağlılık duygusu, oldukça güçlü bir birleştirici olarak insanları bir arada tutmuş ve tutmaya da devam etmektedir. İlkçağ’da, Antik Yunanlılar, barbarların aksine dilin bir medeniyet vasıtası olduğunun farkında olarak dillerine bağlılık gösterip onu korumuşlar ve böylece milli/etnik kimliklerini, aidiyet duygularını ve medeniyetlerini geliştirmişlerdir. Barbarların dilleri ve konuşma biçimleri (bar-bar-bar) Yunanlılara çok anlamsız ve saçma olarak geldiğinden dolayı da onları Yunan olmayan, yabancı (ξενικός) olarak niteleyip ötekileştirmişler ve barbar (βάρβαρ) olarak adlandırmışlardır. Kuşkusuz Antik Yunanlıların bu tutumu modern anlamdaki milliyet duygusuna karşılık gelmez.⁴ Fakat milliyetçiliğe giden yolun ilk aşaması olarak görülebilir. Modern zamanlara doğru, 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başına kadar milliyet fikri “bir” (tek) dil anlayışı ile yakından ilişkili olmuştu (genel içleminde ‘bir’ dile karşıt olarak)⁵ ve “bir millet (ulus), bir halk, bir dil” sloganı bütün denklemi özetlemekteydi.⁶ Bu bağlamda milliyet fikri, milliyetçilik hareketi şeklinde milletlerin dil politikalarını etkilemiş, dil de milliyet olgusunun ve medeniyetin şekillenmesinde vazgeçilmez bir unsur olmuştur.

Fransız Devrimi’nin yarattığı güçlü etkiyle 19. yüzyıla damgasını vuran ve Avrupa’da hızla yayılmaya başlayan milliyetçilik, başlangıçta etnik ve kültürel farklılıklara bağlı olarak gelişen ayrımlaşma ve ötekileştirme ile hissedilirken, Avrupa kökenli filozofların birtakım felsefi temellendirme girişimleri ile iyice aşikâr olmuş ve bireylere ve topluma kazandırdığı kimlik, aidiyet, özgünlük ve milliyet duygularıyla artık önünde durulması imkânsız bir kütle hareketi olarak peşinden sürükleyici bir ideale (mefkûre) dönüşmüştür. Bu yönüyle milliyetçilik

⁴ Kanaviuil Rajagopalan, “The Politics of Language and The Concept of Linguistic Identity” *CAUCE, Revista de Filología y su Didáctica*, (no. 24, 2001), p. 19.

⁵ Milliyet kavramının içlemi, bazen bireyin kimliğini ait olduğu etnik kökene göre bir tanımlama ile yapılandırılırken bazen de bireyin yaşadığı devlete göre bir kimlik tanımlaması ile yapılandırılmaktadır. Yani her iki anlamda da kullanılabilir. Bkz. Nevzat Can, *Siyaset Felsefesi Problemleri*, (Elis Yayınları, Ankara, 2005), s. 153. Bu açıdan devlete dayalı bir milliyet olgusu çerçevesinde, özellikle kozmopolit toplumları kuşatan devlet ve imparatorluklarda tek bir dil anlayışı çoğu kez genel milliyet olgusuna aykırı, asimilasyonist bir siyaset olarak görülüp yadsınabilmektedir. Asimilasyonist bir strateji ya da resmî tek dillilik “bir devletin genellikle çoğunluğun konuştuğu dili, azınlıklar için yasaklayıcı ya da özendirici bir işlevle resmî dil olarak belirlenmesi biçiminde kendini gösterir ve “politik bir topluluğu yönlendirmede en sık başvurulan stratejidir.” Resmî çok dillilik ise “bir devletin siyasal sınırlar içerisindeki birden fazla statünün tanınmasını, daha açık ifadeyle söz konusu dillerin eğitimde, iş dünyasında, devletin kimi fonksiyonlarında yasal olarak kullanılabilmesini ifade eder.” Bkz. Hüseyin Sadoğlu, *Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları*, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003), ss. 42-43.

⁶ Rajagopalan, *a. g. y.*, p. 20.

hem birleştirici hem de parçalayıcı bir işlev görmüş; bir taraftan milli devletlerin doğuşuna zemin hazırlarken, diğer taraftan çok uluslu imparatorlukların yıkılmasına neden olmuştur.

Özellikle Çarlık Rusya'sının Orta Avrupa ve Balkanlar'dan Asya'ya geniş bir mekânsal yelpazede yaymaya çalıştığı tüm Slav kavimlerini bir devlet çatısı altında toplamayı amaçlayan Panslavizm ideali, başta, Slav kavimleriyle hem coğrafi hem de sosyo-ekonomik yakınlık ve sıkı ilişkiler içerisinde olan, bünyesinde Slav unsurları barındıran Osmanlı İmparatorluğu olmak üzere tüm Türk dünyasını "milliyetçilik" bağlamında derinden etkilemiştir. Bu da, Türk dünyasında zaten Fransız Devrimi'nin etkisiyle doğal seyrinde gelişmekte olan milliyetçiliğin, karşıt tepki olarak daha da hızla yayılmasına hatta Pantürkizm'e (Bütün Türkçülük) varacak şekle dönüşmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda din, tarih, ülkü, kültür ve dil birliği gibi olgular ile yapılandırılan milliyetçilik düşüncesi Osmanlı İmparatorluğunda ve tüm Türk dünyasında aynı şekilde karşılık bulmuştur. Türk dünyasının milliyetçilik teorisyenlerinden ve dönemin aydınlarından biri de, kendisinin Kırım Türklerinden olması vesilesiyle Rusya Türklerinin (Müslümanlarının) problemlerini dert edinmiş ve bundan hareketle Rusya'da ve tüm dünyadaki Türklerin "birlik" haline gelmesi amacıyla geliştirdiği, "*Dilde, Fikirde, İşte Birlik!*" düsturu ile sembolize ettiği ideali (mefkûre) uğrunda büyük bir düşünsel mücadele veren İsmail Bey Gaspıralı'dır.

İsmail Bey Gaspıralı'nın Dil Politikası: "Dilde Birlik"

8 Mart 1851'de Kırım, Bahçesaray yakınlarındaki Avcıköy'de dünyaya gelen İsmail Bey babasının Gaspıra Köyü'nden olması sebebiyle Gaspıralı anlamına gelen Gasprinski (Гаспринский) lakabını aldı. Çocukluğu, Kırım Harbi (1853-1856) bütün şiddetiyle devam ederken, Kırım Türk kültürünün beşiği olan Bahçesaray'da geçti ve bu şehir, onun kişiliği ve kimliğinde silinmez izler bıraktı. İsmail Bey henüz on yaşındayken Akmescit Lisesi'ne gönderildi, burada iki sene kaldıktan sonra Varonej şehrindeki askerî okula nakledildi. Daha sonra Moskova Askerî İdadisi'ne gitti. Bu dönemde, Rus milliyetçiliğinden ve Rusların Türk karşıtlığından beslenen Panslavizm politikalarından oldukça etkilenen İsmail Bey, karşıt bir tepki olarak mensubu olduğu Türk-Tatar milliyetine karşı şiddetli bir sevgi ve sınıksız bir bağlılık geliştirmeye başladı. Bu duyguların etkisiyle, 1867'de Girit'te Osmanlı Devleti aleyhine patlak veren isyana karşı Osmanlı ordusu saflarında savaşmak için Moskova'dan kaçarak Odesa'ya gittiye de pasaportu olmadığından bu arzusunu gerçekleştiremedi. Bunun ardından Moskova'ya, okuluna da geri dönmedi, Kırım'da Zincirli Medresesi'nde Rusça öğretmenliği yapmaya başladı.⁷

Bu görevi 1871'e kadar sürdürdü. Bu sırada tekrar İstanbul'a gidip Türk su-bayı olmayı arzuladı. Fakat bunun için Fransızca bilmenin kaçınılmaz olduğunu düşünerek 1872'de Paris'e gitti ve iki yıl kaldı. Burada Fransızca öğrenmenin yanı sıra Batı medeniyetini de iyice gözlemleme fırsatı buldu. 1874'te İstanbul'a

⁷ Ali Engin Oba, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, (İmge Kitabevi, İstanbul, 1995), ss. 149-151.

gitti ve Türk subayı ve memuru olmak için bir yıl boyunca girişimlerde bulundu. Fakat bu arzusu çeşitli bürokratik engellere takılıp uzayınca Kırım'a geri döndü. Burada başka hiçbir işle uğraşmaksızın dört yıl kadar kendi soydaşları üzerinde sosyal incelemeler yaptı ve 1878'de Bahçesaray kentine belediye başkanı seçildi. Belediye başkanlığı sırasında 1879'da Türkçe bir gazete yayımına izin almak için Rus makamlarına girişimlerde bulunduysa da ilk etapta olumlu bir cevap alamadı.⁸ Fakat bir Türkçe gazete çıkarma düşüncesinden asla vazgeçmedi. Çünkü O, dilin milletin medeniyetini güçlendirecek en önemli araç olduğunu ve bu yolda Rusya Müslümanlarının “dilde birliği” sağlayarak diğer Müslümanlara zihni gelişimlerinde ve medeniyeti güçlendirmede öncülük edeceğini düşünüyordu. Rusların dikkatini çekmemek için dikkatli ve yumuşak bir üslupla şöyle demektedir:

“Doğunun en ucunda doğmuş şu ana kadar tedricen Batı'ya doğru yayılan medeniyet, sanki geriye, Doğu'ya doğru hareket etmeye başlamıştır ve kanımca bu yolda Ruslar ve Rusya Müslümanları en iyi kılavuz olacaklardır. Doğu medeniyetini, Batı'da Romalılar ve Araplar yerleştirmişse, mümkündür ki Tanrı, Batı medeniyetini de Doğu'da yerleştirmiş Ruslara ve Tatarlara nasip etsin.”⁹

İsmail Bey'in asıl amaçladığı şey ise özelde Rusya Müslümanlarını, yani Müslüman Türkleri, genelde ise bütün Türkleri “dil” vasıtasıyla ortak bir paydada buluşturarak “birlik” bilincini uyandırmak ve geçmişin mirası üzerinde dış dünyaya, Avrupa'ya ve Ruslara karşı güçlü bir medeniyet meydana getirilmesinin yolunu açmaktır. Bu bağlamda O, Türk milletinin geleceğini milli dilin yaşatılmasında görüyordu: “İstikbalimize set çekmiş ve çekecek bir şey bilirim ki yalnız ‘dilsizliktir’.”¹⁰ İsmail Bey'in ifadelerinde şu nokta oldukça dikkat çekicidir ki, O Müslüman ile Türk'ü aynı anlamda kullanmış, Müslümanlık ile Türklüğü özdeşleştirmiştir. Rusların dikkatini çekmemek, onların milliyetçi saldırganlıklarına hedef olmamak için de genelde etnisiteye dayalı bir tanımlamadan ziyade dine dayalı bir tanımlama ile Rusya egemenliğindeki Türk varlığını “Rusya Müslümanları” şeklinde kendi soydaşlarını ise Rusya egemenliğindeki diğer etnik unsurlara (Ermeni, Gürcü, Polak, Sırp, Çek, Bulgar, Kırgız, Kazak, Azeri vd.) atfen Tatar veya Türk-Tatar olarak tanımlamıştır. Aslında İsmail Bey bu şekilde bir tanımlamanın kendi “birlik” düşüncesine aykırı olduğunu farkındadır ve çok da hoşnut değildir. Hatta Rus ve Osmanlı tarihlerinde Rusya Müslümanlarının şaşılacak bir biçimde Tatar olarak adlandırıldığından yakınlıkla Türklüğe vurgu yapmakta, kullandıkları dile, Türkçeye dikkat çekerek “Tatar olmadığımız halde nasıl Tatar olalım?” deyip doğru olanın “Türk” adı olduğunu vurgulamaktadır.¹¹

⁸ Yusuf Akçura, *Türkçülük*, (Toker Yayınları, İstanbul, 2006), ss. 68-69.

⁹ İsmail Gaspıralı, “Rusya Müslümanları Fikirler, Notlar, Gözlemler”, çev. Aydın İbrahimov, Yavuz Akpınar, *Seçilmiş Eserleri: II Fikri Eserleri*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), s. 108.

¹⁰ İsmail Gaspıralı, “Can Alıp Can Verecek Mesele”, *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), s. 114.

¹¹ İsmail Gaspıralı, “Can ve Hayat Meselesi”, *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), s. 148-149.

Fakat onun asıl vurgusu ve amacı, bazen Rus baskısına bağlı olarak dolaylı, bazen de doğrudan ifade ettiği üzere, ortak dil ve kültür paydasında buluşacak ve böylece düşünce ve eylemde ortak hareket edecek (Dilde, Fikirde, İşte Birlik) güçlü bir Müslüman Türk birliği idi. Rus hükümeti dil ve kültür birliği ile Türkler arasında uyanacak milli bilinci kendi geleceği için siyasi bir tehdit olarak gördüğünden genel Türkçe'yi yasaklayıp yalnız mahalli şivelerle eğitime¹², okullarda okutulacak ders kitaplarının her vilayetin kendi mahalli dilinde (Ermeni, Gürcü ve Tatar dilinde) olmasına müsaade etmiştir. Fakat eğitim komisyonun Müslüman üyelerinden Halilbek Hasmuhammedof "Tatar" kelimesine karşı çıkıp bunun yerine "Türk" demenin daha uygun olacağını ifade etmişse de, komisyon üyelerinin büyük çoğunluğu "Türk" kelimesinin Pantürkizm'e ve Panislamizm'e hizmet edeceği endişesiyle bu teklifi reddetmişlerdir.¹³ İsmail Bey de bu durumdan, Rusların genel ve dil politikalarından yakınmaktadır:

"Demek oluyor ki millî lisanımız 'Tatarca' ve tahsil-i iptidaimiz (ilkokul eğitimimiz) de bu tatarca ile edilmek lâzım gelecek. Vay politika, politika! Mekteplere girmez isen (girmeseydin) ne güzel olurdu. Tatar kavmi mevcut değil, Tatar dili malum değil. Lisanımıza her ne isim verilirse verilsin hakikat halde (gerçekte) Türk dilinden başka bir şey olamayacaktır."¹⁴

Rusya'daki Müslüman Türk toplumlarında, 19. yüzyılın ortalarına kadar, şimdi milli dil olarak kabul edilen dillerin hiçbirisi idari ve eğitsel amaçlar için kullanımda olan bireysel bir yazım formuna sahip değildi. Bununla birlikte Rusça, Arapça, Farsça ve Çağatayca (bugün eski edebî Özbekçe olarak adlandırılmaktadır) genelde iktisadi ve idari faaliyetler için kullanılırken bilim ve eğitim faaliyetlerinde büyük ölçüde Arapça kısmen de Farsça kullanılmaktaydı. 19. yüzyılın son çeyreğinde Rusya'daki Müslüman Türk toplumlarında, Azeriler, Kazaklar ve özellikle Volga ve Kırım Tatarlarında bazı Türk düşünürlerin öncülüğünde milli temele dayalı edebi bir dil geliştirme çabaları göze çarpmaktadır ki, bu düşünürlerin önde gelenlerinden biri de "Ceditçilerin" ve "Uşul-ü Cedit" (yeni metot) hareketinin öncülerinden olan İsmail Bey Gaspıralı idi.¹⁵ İsmail Bey Türk dünyasının mevcut farklılaşma ve parçalanmışlığından, Rus ve Batı medeniyeti karşısındaki zayıflığından oldukça rahatsızdı.

"İnsanları tefrik eden (ayıran) üç şey vardır: biri mesafe-uzaklık, biri din başkalığı ve biri dilsizliktir. Bundan 25 sene mukaddem ahval-i milliyemizi mülâhaza ederek (25 sene önce ulusal durumumuzu gözden geçirerek) zayıf başım ile dertlerimize derman izledik de gördüm ki dinimiz hep bir ise de mesafe ile dilsizlik bizleri tefrik ediyor (ayırıyor). Semerât-ı medeniyeden olan parahodlar (medeniyetin ürünlerinden olan vapurlar), demir yolları ve telgraflar, sene besene (yıldan yıla) mesafelere galebe ettikleri dahi görülüp, sebeb-i tefrikamıza anacak 'dilsizlik', yani lisan-ı edebiyemiz

¹² Mehmet Saray, *Gaspıralı İsmail Bey'den Atatürk'e Türk Dünyasında Dil ve Kültür Birliği*, (Çantay Kitabevi, İstanbul, 2003), s. 54

¹³ İsmail Gaspıralı, "Can ve Hayat Meselesi", s. 148.

¹⁴ A. g. e., s. 148.

¹⁵ Geoffrey Wheeler, "The Turkic Languages of Soviet Muslim Asia: Russian Linguistic Policy", *Middle Eastern Studies*, (Vol. 13, No. 2 (May, 1977), p. 209.

olmadığı baş sebep olduğu gün gibi aşikâr oldu. Şu esnada bütün 'obrazovanni' 'zi-yalı' (bütün okumuş, entelektüel) kardaşlarım gibi ben de Türkçe ismimi yazmaya bilmez idim. Lâkin, başımı taşa urup, elime kalem alıp en iptida (ilk önce) yazıp neşrettiğim satırları vicdanına takdim ve arz ediyorum (sunuyorum)."¹⁶

İsmail Bey, Türk dünyasında milli bilinci uyandırmak ve bütünlüğü sağlama yolunda çok önemli bir araç olarak gördüğü Türkçe bir gazete için izin çıkarmaya uğraşırken diğer yayın faaliyetlerini de ihmal etmemiş, genel meselelerin yanı sıra özellikle dil meselesine ağırlık verilen, gazete sayılabilecek, sekizinin adı tespit edilen (Tonguç, Şafak, Kamer, Ay, Yıldız, Güneş, Hakikat, Latail) birer ikişer sayfalık on iki broşür yayınlamıştı.¹⁷ Ayrıca 1881'de, Rusya'da yaşayan Müslüman Türklerin problemlerini ele aldığı "Rusya Müslümanları" (Ruskoe Musulmanstvo / Uris İslam) başlıklı makale dizisini 1881'de Rusça olarak yayınlamıştı. Makalelerinin toplamı 45 sayfalık bir broşür olan bu eser İsmail Bey'in o dönemde sahip olduğu düşünce yapısını ve geleceğe ait planlarını yansıtmaktaydı ki, o bu makale dizisinde şu tespit ve sorunu ortaya koymaktaydı: "Asya ve Avrupa'nın bir bölümünde yaşayan büyük bir millet, Türk-Tatar milleti var. Bu millet parça parça, dağınık ve zayıf. Bu millet diğer milletlere oranla ilim ve teknikte, zenginlik ve medeniyette geri kalmış. Böyle devam ederse, yaşama kavgası tabii kanunu gereği yok olacak, başka milletler tarafından yutulacak... Türk-Tatar'ların bu zayıflığına, böyle geri kalmışlığına sebep ne? Türk-Tatar milletini yok olmaktan kurtarmak için ne yapmalı?..."¹⁸ Bütün ömrünü bu sorunun çözümüne adanmış İsmail Bey, milli kalkınma, medeniyeti güçlendirme yolunda kendi milletine oldukça güveniyor ve Türk milletinin milli, manevi ve ahlâki niteliklerini, kültürünü ön plana çıkartıyordu:

"Müslümanlar, yüksek Avrupa medeniyetinden mahrum olsalar da *kendi dinlerinde ve ondan kaynaklanan sosyal yaşamlarında* millî kimliklerine zarar verecek herhangi yabancı tesire karşı çok sağlam, sarsılmaz direniş gücüne sahiptirler. Genelde ilgi, menfaat insan davranışlarında itici bir güçtür, ama bunlar Müslüman inançları önünde çoğu zaman güçsüzdür. MeselacRusya'nın tümünde bir tane dahi meyhaneci veya genelev işleten bir Müslüman bulamazsınız."¹⁹

Medeniyet konusunda oldukça öncü, modernist düşüncelere sahip olan İsmail Bey, bu yoldaki çabalarını sistematik bir şekilde kütlelere yayarak kültürel milliyetçiliğin de temellerini atmıştır ki, onun bu çabaları sadece Rusya ile sınırlı kalmayıp Mısır'ı ve Osmanlı Devleti'ni de kapsamaktadır.²⁰ O, milletine duyduğu güven ve sevgiyle onu yüksek bir medeniyet seviyesine çıkarma gayreti içerisine girmiş ve geniş çaplı bir milli kalkınma ve birlik planı tasarlarken diğer milletlerin kendi milli "birliklerini" sağlamlaştırmak için hayata geçirmeye çalıştığı dil politikalarına ve bu doğrultuda özellikle Rusya'nın güttüğü Panslavizm idealine

¹⁶ İsmail Gaspıralı, "Açık Mektup", *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), s. 96.

¹⁷ Nadir Devlet, *İsmail Bey Gaspıralı*, (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988), s. 20.

¹⁸ Akçura, *a. g. e.*, s. 69-70.

¹⁹ İsmail Gaspıralı, "Rusya Müslümanları Fikirler, Notlar, Gözlemler", s. 103.

²⁰ Suavi Aydın, *Modernleşme ve Milliyetçilik*, (Gündoğan Yayınları, İstanbul, 2000), s. 154.

ve Türk dünyasının parçalamasına yönelik dilsel asimile ve yozlaştırma politikalarına dikkat çekmiştir:

“Asimilasyon siyaset sisteminin uygulanması ne kadar kontrol altında bulundurulursa ve ne kadar nazikâne olursa olsun, kendi karakterinde bir zorlama taşır. Söz konusu halkın haklarının sınırlandırılması demektir ve sadece bunun için kendisine çok az sempati duyulur. Yaygın olan doktrine göre, siyaset sahasında tüm sempatileri göz ardı ederek ve bütün dikkati yalnızca uygulanan siyasetin maksada uygunluğuna ve faydalılığına yönelterek, bir milletin diğer bir milleti yutma siyasetini; memleketimizde Ruslaştırma siyasetini, (“Ruslaştırma” sözü hakiki manada Rusların, imparatorluğun diğer halklarını yutması manasına geliyorsa) haklı gösterecek gerekçeleri bulamıyoruz.”²¹

Her tür asimile ve yozlaştırma siyasetine karşı birlik bütünlük düşüncesini savunan İsmail Bey, bir medeniyetin en güçlü göstergelerinden, bir milleti millet yapan, bir arada tutan en temel olgulardan birinin de dil olduğunun²² gayet farkında idi ve Ruslara rağmen kendi milletinin varlığını koruyabilmesi, kendi medeniyetini güçlendirebilmesi için Rusya’da yaşayan diğer Müslüman Türklerle sıkı ilişkiler kurulması ve Türk birliğini sağlamanın gerekliliğine inanmaktaydı.²³ Bu düşüncesinin en bariz ifadesi “*Dilde, Fikirde, İşte, Birlik!*” düsturunun en önemli kısmını oluşturan ve bu düstur ile sembolleşen ideale ulaşma yolunda *fikir* ve *işte* birliği ve dolayısıyla milli koordinasyonu, birliği sağlamayı hedefleyen “*Dilde Birlik*” düsturu idi. Çünkü bu ideale ulaşmak için her şeyden önce bu büyük milletin, Türk milletinin tüm boylarının ve fertlerinin birbirini anlaması için ortak bir dil, “*Dilde Birlik*” zorunludur. O’nun şu ifadeleri de yol haritasını ortaya koymaktaydı:

“Türk-Tatarlar, kendi okul ve üniversitelerinde, kendi dilleriyle Avrupa bilimlerini ve eğitimini, san’at ve tekniğini öğrenmelidirler.”²⁴ “Lisan-ı Tatariyenin, yani Türkî’nin işlenmesine ve ilerlemesine çalışmak isterim. Ben bir usta ve kalem ehli değil isem de, vatanımın yetişip gelen gençleri kalem ve fûnun erbabı, amel ve gayret sahipleri olurlar hüsn-i zannıyla bu baltalama kaba kalemimizi yol ve çar açmaya mahsus eyledim (yol açmaya adadım).”²⁵

Türk milletinin milli birliğini sağlama yolunda bir milli eğitim politikası geliştirmeye çalışan ve yalnız okul, üniversite yani formal eğitimle yetinilmeyerek milletçe topyekûn bir eğitim faaliyetine girişilmesi gerektiğini düşünen İsmail Bey, bunu gerçekleştirmenin en önemli yolunu da milletin kendi dilinde yani Türkçe basın yayın faaliyetlerini geliştirmek ve milli bir Türk-Tatar edebiyatı

²¹ İsmail Gaspiralı, “Rusya Müslümanları Fikirler, Notlar, Gözlemler”, s. 94.

²² Sadri Maksudi Arsal, *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları*, (Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1972), s. 70.

²³ Yusuf Sarımay, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları 1912-1931*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1994), s. 55.

²⁴ Akçura, *a. g. e.*, s. 70.

²⁵ İsmail Gaspiralı, “Açık Mektup”, s. 97.

geliştirmekte görür.²⁶ Kırım Akmesic'te kötü bir taşbasma ile yayımlanan *Tonguç* adlı broşürde dil meselesi hakkında şu ifadeler yer verilmekteydi: "Milletimizin eseri olan dilimiz, edebiyatta işlenmemişse de, eğitime ve kavaide (kurallara) gelecek dildir. Gayet nazik Tatar türkülerinden, Kırgız ve Türkmen cırlarından anlaşılır ki, eğer dilimiz usta bulup, kalem alınıp işlenirse şimdikine göre çok dereceli parlak ve kullanışlı olur... Muradımız dilimizi ilerletmektir."²⁷ İsmail Bey bu amaçla Rusya Türklerine, Müslümanlarına yönelik Türkçe yayınlar yapmak için azami ölçüde gayret göstermiş ve nihayetinde 10 Nisan 1883'te *Tercüman* (ترجمان / Терджиман / Terdjiman) gazetesini çıkarmak için gerekli izni almış ve yayına başlamıştır.²⁸ Dilde tasfiyeci, sosyal hayatta ise modernist bir değişimi amaçlayan İsmail Bey'in gazetesinin yani *Tercüman*'ın serlevhasında meşhur "*Dilde, Fikirde, İşte Birlik!*" (دیلده، فیکرده، ایشده بیرلک) düsturu yazılıydı.²⁹ *Tercüman*'ın genel politikası, Ruslarla iyi geçinmek ve serlevhasında yazılı olan bu düstura uygun olarak, Rusya Müslümanlarını kapsayacak ortak bir edebî dil geliştirmektir. Bu doğrultuda siyasî olmayan kültürel bir milliyetçiliği benimsemişti ve ortak edebî dili de sadeleştirilmiş Osmanlı Türkçesi ile yapılandırmayı amaçlamaktaydı.³⁰ İsmail Bey bu amacı, sade ve bütün Türklerin anlayacağı bir dili, merkeze alarak *Tercüman*'ın genel politikasını şöyle ifade etmekteydi:

"Şimdiki devr-i edebîmizde (edebiyat dönemimizde) *Tercüman*'ın talep ve dava ettiği (iddia ettiği) 'lisan-ı umumi' (genel dil: ortak dil) bu derecede [sadeleştirilmiş] lisanıdır. İsmetli analarımız dil ile taşları eritir şairler, edipler doğuracakları tabiidir. Bunlar ikinci devr-i edebîmizde lisanımızı daha a'lâ (çok daha yüksek) derecelere çıkarıp tevhid-i dil (dil birliği) gibi büyük sermaye-i milliyeyi meydana koyacaklarını ümitvarım (umuyorum). Çalışınız, kardaşlar; Cenab-ı Hak muininiz (yardımcınız) olsun."³¹

İsmail Bey bu yolda ilerlemek için çaba gösterirken, özellikle "Rusya Müslümanları" adlı makale dizisini yayımlarken Rusların dikkatini çekmemek için azami ölçüde gayret göstermişse de, bazı Rus eleştirmenlerinin gözünden kaçmamış, İsmail Bey'in "Müslüman Türkleri Batı medeniyeti ile güçlendirerek, birleşmiş bir siyasal bütün oluşturmak ve böylece Rusya devletinin başına büyük bir bela açmak", Pantürkizm idealini yaymak amacıyla olduğunu ifade etmişlerdi. Türkçülük akımının önde gelen temsilcilerinden olan ve İsmail Bey ile aynı ideali paylaşan Tatar asıllı Türk yazar ve siyaset adamı Yusuf Akçura da *Türkçülük* adlı eserinde ironik bir tavırla Rus eleştirmenlerin bu tespitlerinin çok doğru olduğunu, İsmail Bey'in tam bir milliyetçi ve Türkçü olmanın yanı sıra milletini yalnızca Kırım Tatarları ile sınırlamayıp "Türk-Tatar" olarak anılan kavimlerin bütününe kendi milliyetinden saydığından tam bir Pantürkist (Bütün Türkçü)

²⁶ Akçura, a. g. e., s. 70.

²⁷ Devlet, *İsmail Bey Gaspıralı*, s. 20-21.

²⁸ Akçura, a. g. e., s. 70.

²⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (Ülken Yayınları, İstanbul, 1999), s. 213.

³⁰ Aydın, a. g. e., s. 155.

³¹ İsmail Gaspıralı, "Lisan Senesi", *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), s. 109.

olduğunu ifade etmektedir.³² İsmail Bey'in Rusya Türklerini bir araya getirmeyi amaçlayan bu *Bütün Türkçü* politikası milliyetçi karakterini en belirgin şekilde dil meselesinde göstermektedir³³ ki, o, dile dayalı bir milli edebiyatın olmayışından yakınlıkla gerekliliğine vurgu yapmakta, bunun Rusya'ya rağmen yapılabileceğini ifade etmektedir:

“Lisan-ı edebiyeye, meslek-i milliyeye malik ve haklı olmak için büyük millet ya ki millet-i hakime olmak sühuletbahıştır (kolaylık sağlayıcıdır); lakin şart-ı mutlak değildir... Rusya'nın Türk-Tatar taifelerinde dehât-ı kalemiye (Türk-Tatar halklarında dahi yazarlar) yok, terbiye-i beytiye (aile terbiyesi) yok; gayret ve hamiyet-i milliye (ulusal onur) yok... Binaenaleyh (bundan dolayı), umumî lisan-ı edebiyeye ve meslek-i milliye (ortak edebi dil ve ulusal ülkü) olamaz!”³⁴

Çok iyi gözlem yapan bir sosyal bilimci, sosyal teorisyen nitelikleri sergileyen İsmail Bey toplum mühendisliğine kolları sıvarken “milliyet” olgusunun sosyolojik çözümlemesinde dilin ve milli edebiyatın önemini gayet iyi kavramıştı. Çünkü “millet teşekkülünün şartlarından ve aynı zamanda neticelerinde biri de dil birliğidir. Ancak kavmi teşkil eden bütün kabileler aynı lisanı konuşmağa başladığı zamandır ki, millet tamamen teşekkül etmiş olur. İnsan camialarının kabile safhasında soy ve oymakların konuşma vasıtaları ibtidaîdir, kelimeler azdır, gramer henüz katileşmiş kaidelere malik değildir. Aynı zamanda her oymağın lehçesi ayrıdır, türlü oymaklara mensup fertler birbirlerini güç anlarlar.”³⁵ Bu çerçevede “her kavmin, ‘kavmî’ (milli) dili olduğu ve dil en büyük ve en birinci bir sermaye olduğu, şu kadar malûm bir şeydir ki bu hususta efkâr açmaya hacet kalmamıştır”³⁶ diyen İsmail Bey, Türk dünyasında farklı alfabe, lehçe ve şivelerin kullanıldığını fakat aslında bunların tek bir dil, yani Türkçe olduğunu vurgular. Bu bağlamda Türk dünyasında “birliğin” sağlanması için bu dilsel farklılıkların giderilerek ortak bir dilin (Türkçe) yapılandırılması, bu doğrultuda bir dil politikası geliştirilmesi gerektiğini düşünür.

Çünkü “çeşitli Slav, Cermen ve Latin dilleri arasındaki fark, aslında çoğu kez âdet üzere tek bir dil olarak kabul edilmiş dillerin mevcut lehçeleri arasındaki farktan pek de fazla değildir. Slav dilleri birbirlerine, örneğin, tek bir dil olduğu iddia edilen Arapça'nın çeşitli konuşma dillerinden muhtemelen daha yakındır.”³⁷ İsmail Bey bu olgunun farkındaydı ve bu durumu Türk dünyası açısından şöyle

³² Akçura, a. g. e., s. 69-70.

³³ Gerhard von Mende, “İsmail Bey Gasprinskiy: Rusya Türklerinin Milli Faaliyetleri Hakkında”, çev. Eşref Bengi Özbilen, *İsmail Bey Gaspıralı İçin*, edit. Hakan Kırımlı, Bülent Tanatar, Dündar Akarca, İbrahim Köremizli, (Kırım Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği Genel Merkezi Yayınları, Ankara, 2004), s. 19.

³⁴ İsmail Gaspıralı, “Bizlerde Lisan ve Meslek-i Umumî Olabilir mi ya Yok?”, *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), ss. 134-135.

³⁵ Arsal, a. g. e., s. 70.

³⁶ İsmail Gaspıralı, “Dil Sadeliği [-1-]”, *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), s. 35.

³⁷ Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan, (Hil Yayın, İstanbul, 2006), s. 123.

açıklamaktaydı: “Milletimiz büyük bir millettir. Zaman ve mekân ve mesafe tesirleriyle fırka fırka ayrılıp birbirlerini bilmez ve anlamaz dereceye geldiği ve ‘Türk’ ism-i âlisini unutup kimi Tatar, kimi Karapapah, kimi Kazak, kimi Tarança nam-ları ile dağılıp ufaldıkları malûmdur.”³⁸ Bu düşünceleri onun Bütün Türkçü eğilimini ortaya koyarken, bu doğrultuda bir dil politikası geliştirmenin de oldukça elzem olduğu sonucuna götürmüştür. Nasıl ki diğer diller kendi içinde lehçe ve şivelere ayrılabilir bile tek bir dil ile adlandırılıyorsa Türkçe de aynıdır. İsmail Bey *Rusiya* (Россия) gazetesinde yayımlanan, Türkçe’nin şivelerinin birbirinden çok farklı olduğu ve Rusya meclisindeki Müslüman milletvekillerinin birbirleriyle anlaşamayarak kendi aralarında Rusça konuştukları yönündeki yorumu cevaben şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Türkî şivelere gelince, *Rusiya* gazetesinin zannettiği gibi bunlar birbirine çok uzak değildirler; herkes iki aylık bir tahsil ile umumî lisan-ı Türkîye malik (genel Türk diline sahip) olabilir.”³⁹ Fakat farklı adlandırmalar dilsel asimilasyona, milli bilincin yok olmasına ve dolayısıyla Türk-lüğün parçalanmasına, böylece de Panslavizm’in emellerine, hizmet eder. İsmail Bey bu noktada Türk aydınlarının ve temsilcilerinin dil meselesinde gösterdikleri ihmalkâr tutumu da eleştirerek milli dil eğitimi ileri sürmüştür:

“Hürmetli vekillerimizin Rusça mükâleme ettiklerine öpke etmiyoruz (Rusça konuşmalarına öfkelenmiyoruz); hatta cümlesi (hepsi) Fransızca ve İngilizce mütekellim olsalar hursent olur idik (konuşmalar sevinirdik); ancak cümlesi Türk oğlu Türk oldukları hâlde lisan-ı maderenade mahir olmadıklarına beyan-ı teessüf ediyoruz (ana dillerinde iyi konuşamadıkları için esef ediyoruz) ve lisan-ı millî-yi umumî tahsilini (genel ulusal dil eğitimi) ileri sürüyoruz.”⁴⁰

Bu bağlamda İsmail Bey, Türk dünyasındaki dilsel kopuklukların giderilmesi için ortak bir dil olarak Türk dünyasında egemen olan ve bir imparatorluk dili olan Osmanlı Türkçesini önerir. Fakat bunun da sadeleştirilmesi, ayıklanması gerektiğini savunur. Çünkü ona göre, Osmanlı Türkçesi’ndeki yabancı kökenli kelimeler, özellikle de Arapça ve Farsça kelime ve terkipler Rusya ve Türkistan Türkleri ile Osmanlı Türklerinin birbirlerini anlamalarını güçleştirmektedir. Ayrıca diğer yerel, mahalli özellikler taşıyan lehçe ve şiveler ile geliştirilen edebiyatlar da bu kopuklu-ğu iyice arttırmaktadır. “Türk dili umum tarafından kabul olunmuş kavaide tâbi olmayıp herkes bildiği gibi gelişi güzel söyleyip yazar. Kalemde istimal olunan dilin ise adı Türkîdir; lakin özü Arabî, Farsî, Türkî, Rum, Slav ve bir miktar Fran-sevî lügatlerinden mürekkeb karmakarışık lisan şorbasıdır (çorbası) ki muteber tutulan Osmanlı şivesi ‘Türklükten’ çıkıp kavmî lisan suretini (milli dil özelliğini) kaybetmiştir.”⁴¹ Bu sebeple bilimsel terimlerin Türkçeleştirilmesinin yanı sıra genel Osmanlı dilinin de özüne uygun bir biçimde sadeleştirilmesi, Türkçeleştirilmesi

³⁸ İsmail Gaspıralı, “Lisan Meselesi [-1-]”, *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), s. 77.

³⁹ İsmail Gaspıralı, “Rusiya Gazetesine Cevap”, *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), s. 110.

⁴⁰ A. g. e., s. 110.

⁴¹ İsmail Gaspıralı, “İstanbul Gazeteleri”, *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), s. 31.

gerektiğini çünkü Türk dilinin o dönemin rakamlarıyla kırk milyona varan Türk boylarının dili olduğunu ifade eden İsmail Bey şöyle bir eleştiri getirir: Osmanlılar yabancı sözcüklerin kullanımını medeni, bilgili olma ölçütü sayıp hüner sanarak dillerini harap etmişler. Aslımız Türk'tür derler fakat Türkçeyi kaba sayıp özlerine layık görmezler, Süleyman Şah ve Ertuğrul Gazi dirilip gelseler İstanbul'da sivil bir vatandaş ile anlaşamazlar.⁴² Sade ve herkes için elverişli ve işlenmiş bir dile sahip olmayan bir kavmin (budun) geleceği oldukça şüpheli ve karanlıktır. Çünkü kültürü yaymak ve gündelik ilişkileri geliştirmek için ilk önce gerekli olan araç, sade ve millî bir dildir ki, bu gerçeği yüzyıllar önce Ali Şîr Nevaî *Muhakemetü'l-Lugateyn* adlı eserinde belirtmişti.⁴³ İsmail Bey bu durumu, yani dilde sadeleşme ve millileşmeyi başka milletlerin de yaptığını ifade eder:

“Bugün Araplar da Fransız ve İngiliz vesair lisanlardan kendi lisanlarına karışmak isteyen kelimeleri derakab (hemen arkasından) yakalayıp mukabillerini (karşılıklarını) bulup lisanlarından tard ediyorlar (atıyorlar), “vapur”u görür görmez “bahire” namını veriyorlar. “Kart dö vizit”i iştir iştirmez “bitâkatü’z-ziyâre” namını çıkarıyorlar. Şimdi bunu bizde yapmalıyız. Hatta şimdiye kadar yapmadığımız kabahattir. İşte biz bugün üdebamızı (yazarlarımızı) bu hizmet-i lisanıyyeye (dile hizmet etmeye) davet ediyoruz.”⁴⁴

Dilde sadeleşmenin yanında Türkçenin bir eğitim dili olmasını da hararetle savunan İsmail Bey, Türk-İslam dünyasının gelişmesinin ve modernleşmesinin yolunun eğitimden geçtiğini ve bu sebeple de yenileşmenin, modernizasyonun mektep ve medreselerden başlatılması gerektiği kanaatini taşımaktaydı.⁴⁵ Bu doğrultuda bir yenileşmeye giden İsmail Bey, mekteplerde grup halinde yapılan eğitim-öğretim faaliyetlerini bireysel bir karaktere sokularak müfredat programındaki ders konularını sekülerize edilmesine öncülük etmiştir.⁴⁶ Bu yenileşme hareketi içerisinde dilin sadeleştirilmesini ve geliştirilmesini hararetle savunsa da manevî değerlerden kopuk bir millî dil de olamayacağını vurgulamıştır: “Unutulmamalıdır ki Müslüman çocuğu Fars olsun, Türk olsun Arapça okumaya, kıraat-ı Kuran’a (Kuran’ı okumaya) mecburdur. Binaenaleyh (bundan dolayı) Arabî (Arapça) ve millî kıraatlerin (millî dildeki okumaların, imlânın) arasını çok açmaya gelmez”⁴⁷ diyen İsmail Bey’in alfabe konusundaki bu muhafazakâr tutumunda belirttiği gerekçenin yanı sıra, Arap alfabesinin Türk lehçelerini birleştirmede, en azından lehçeler arasındaki fonetik farklılıkların yazı dilinde giderilmesinde, daha

⁴² İsmail Gaspıralı, “Hizmet Gazetesi”, *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), s. 33.

⁴³ İsmail Gaspıralı, “Dil Sadeliği [-1-]”, *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), s. 35-36.

⁴⁴ İsmail Gaspıralı, “Lisan Meselesi”, *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), s. 43.

⁴⁵ Yavuz Akpınar, “İsmail Gaspıralı’nın Faaliyetlerine Genel Bir Bakış”, İsmail Gaspıralı, *Seçilmiş Eserleri: II Fikrî Eserleri*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), ss. 52.

⁴⁶ Wayne Dowler, “The Politics of Language in Non-Russian Elementary Schools in the Eastern Empire, 1865-1914”, *Russian Review*, (Vol. 54, No. 4 Oct., 1995), p. 525.

⁴⁷ İsmail Gaspıralı, “İslah-ı Huruf”, *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), s. 165.

avantajlı olmasının önemli etkisi vardı. Bu sebeple o, Rusların Müslüman okullarındaki alfabeyi değiştirme girişimlerine şiddetle karşı çıkmıştır.⁴⁸

İsmail Bey her şeyden önce tüm halka okuma-yazma öğretmeyi hedeflemiş ve “savtî usul” olarak adlandırdığı fonetik metodu 1884’te Bahçesaray’da açtığı bir kursta bizzat kendisi uygulamış ve oldukça da başarılı olmuştur. Bu usulü, bu tür okullar açıp, okuma yazma kursları tertip etmek şartıyla, medrese eğitimi almış gençlere öğretmek yaygınlaşmış ve kısa zamanda büyük başarılar elde etmiştir. Kırk beş gün gibi kısa bir sürede okuma-yazma öğretildiği için bu kurslar halk arasında “maşinalı (makinelî) mektep” olarak adlandırılmış ve zamanla bu okullar Kırım’dan Doğu Türkistan’a kadar yayılarak 1905’te sayıları beş bini aşmıştır. Bu arada İsmail Bey bu yeni usulle (Usul-ü Cedit) eğitim veren okullarda okutulacak ders kitaplarının yazılması ve hazırlanması ile ilgilenmiştir. O zamana kadar medreselerde okutulan dinî kitapların büyük çoğunluğu Arapça, dinî olmayan ve diğer dillerde yazılmış kitaplar ise güncel bilgi birikimi yansıtmayacak derecede eskiydi. İsmail Bey bunların yenilenmesi, çocukların kendi ana dilleriyle eğitim alması için işe koyulmuş ve bir kısmını kendisi yazmış bir kısmını da Türkiye, Rusya ve Fransa’da okutulan ders kitaplarından ve bu amaca uygun diğer yayınlardan yararlanarak hazırlamıştır.⁴⁹ Bu faaliyetlerinden anlaşılacağı üzere İsmail Bey’in eğitim politikası, dil politikası ile tam bir ahenk ve paralellik içerisindedir. Çünkü O, gerek medeniyet ve modernleşme açısından gerekse milli birlik ve bütünlük açısından eğitimin ne kadar önemli olduğunu gören ve milli bir dil politikasının en önemli yayılım aracının da yine eğitim olduğunu kavramış bir aydındı.

Sonuç

İsmail Bey’in geliştirip uygulamaya çalıştığı modernist-milliyetçi dil politikası ve bu doğrultuda yaydığı yenilikçi eğitim uygulamaları, kendi zamanında kısmi başarılar elde etmiş, “*Dilde, Fikirde, İşte Birlik*” düşüncesinin ilk ikisi (dilde, fikirde birlik) büyük ölçüde gerçekleşmiş, Türk dünyasında milli bilincin uyanmasına katkıda bulunmuşsa da, sonuncusu (işte birlik) o günün şartlarına bağlı olarak gerçekleşmemiş, tam anlamıyla arzu ettiği ideale ulaşamamıştır.⁵⁰ Çünkü İsmail Bey, siyasi güçlerin ve haritaların hızla değiştiği, devrimlere sahne olmuş bir zaman diliminde yaşamış, I. Dünya Savaşı’nın başlangıcından yaklaşık iki ay sonra 24 Eylül 1914’te yaşama veda etmiştir. Savaş ve ardından meydana gelen siyasi ve sosyal değişimler, Türk dünyasını daha da parçalamış özellikle Rusya’daki Bolşevik Devrimi, İsmail Bey’in memleketi de (Kırım) dahil olmak üzere bir kısım Türk yurduna “demir perde” çekmiştir.

Bolşevizm hem Panslavizmi hem Pantürkizmi hem de bütün milliyet temelini dayalı akımları baltalamış, “birlik” düşüncesini “Sovyet” temeline kaydırmıştır. Rusya’daki Müslüman Türk varlığı da Ruslaştırmanın da ötesinde Sovyetleş-

⁴⁸ Sadoğlu, *a. g. e.*, s. 182.

⁴⁹ Akpınar, *a. g. y.*, ss. 52-54.

⁵⁰ Ülken, *a. g. e.*, s. 214.

tirme, milliyetsizleştirme ve sosyalist asimilasyona maruz kalmıştır. Fakat İsmail Bey'in düşünceleri, onunla birlikte aynı kulvarda boy gösteren ve aynı ideali paylaştan diğer Türk aydınları, özellikle Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp tarafından, yeni kurulan bağımsız Türk devletinin, Türkiye Cumhuriyeti'nin düşünsel temellerine yansıtılmıştır. Bugün de, İsmail Bey bütün Türk milletinin gönlündeki müstesna yerini korurken, düşünceleri bu konuda kafa yoran aydın ve entelektüellere ilham kaynağı olmaya devam etmekte, Sovyet Rusya'nın dağılmasının ardından kurulan bağımsız Türk devletlerinin Türkiye ile ve kendi aralarında kurdukları sıcak ilişkiler, eğitim faaliyetleri, ekonomik ve kültürel işbirliği de bu yoldaki (Dilde, fikirde, işte birlik) ümitleri beslemektedir.

KAYNAKLAR

- Akarsu, Bedi, *Wilhem Von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.
- Akçura, Yusuf, *Türkçülük*, Toker Yayınları, İstanbul, 2006.
- Akpınar, Yavuz, "İsmail Gaspıralı'nın Faaliyetlerine Genel Bir Bakış", İsmail Gaspıralı, *Seçilmiş Eserleri: II Fikrî Eserleri*, Haz. Yavuz Akpınar, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008, ss. 11-57.
- Arsal, Sadri Maksudi, *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1972.
- Aydın, Suavi, *Modernleşme ve Milliyetçilik*, Gündoğan Yayınları, İstanbul, 2000.
- Can, Nevzat, *Siyaset Felsefesi Problemleri*, Elis Yayınları, Ankara, 2005.
- Devlet, Nadir, *İsmail Bey Gaspıralı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988.
- Dowler, Wayne, "The Politics of Language in Non-Russian Elementary Schools in the Eastern Empire, 1865-1914", *Russian Review*, (Vol. 54, No. 4 Oct., 1995), pp. 516-538.
- Gellner, Ernest, *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan, Hil Yayın, İstanbul, 2006.
- İsmail Gaspıralı, "Açık Mektup", *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), ss. 95-99.
- , "Bizlerde Lisan ve Meslek-i Umumî Olabilir mi ya Yok?", *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), ss.125-137.
- , "Can Alıp Can Verecek Mesele", *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), ss. 110-114.
- , "Can ve Hayat Meselesi", *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), ss. 147-149.
- , "Dil Sadeliği [-1-]", *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), ss. 35-38.
- , "Hizmet Gazetesi", *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), ss. 32-33.
- , "İslah-ı Huruf", *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), ss. 164-165.
- , "İstanbul Gazeteleri", *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), ss. 30-32.
- , "Lisan Meselesi [-1-]", *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), ss. 74-80.
- , "Lisan Meselesi", *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), ss. 42-46.
- , "Lisan Senesi", *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), ss. 106-109.

- , “Rusiya Gazetesine Cevap”, *Seçilmiş Eserleri III: Dil-Edebiyat Seyahat Yazıları*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), ss. 109-110.
- , “Rusya Müslümanları Fikirler, Notlar, Gözlemler”, çev. Aydın İbrahimov, Yavuz Akpınar, *Seçilmiş Eserleri: II Fikrî Eserleri*, Haz. Yavuz Akpınar, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008), ss. 79-121.
- Lagerspetz, Eirik, “On Language Rights”, *Ethical Theory and Moral Practice*, (Vol. 1, No. 2, Nationalism, Multiculturalism and Liberal Democracy, Jun., 1998), pp. 181-199.
- Mende, Gerhard von, “İsmail Bey Gasprinskiy: Rusya Türklerinin Milli Faaliyetleri Hakkında”, çev. Eşref Bengi Özbilen, *İsmail Bey Gaspıralı İçin*, edit. Hakan Kırımlı, Bülent Tanatar, Dündar Akarca, İbrahim Köremizli, Kırım Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği Genel Merkezi Yayınları, Ankara, 2004, ss. 15-19.
- Oba, Ali Engin, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, İmge Kitabevi, İstanbul, 1995.
- Rajagopalan, Kanaviuil, “The Politics of Language and The Concept of Linguistic Identity” *CAUCE, Revista de Filología y su Didáctica*, (no 24, 2001), págs. 17-28.
- Sadoğlu, Hüseyin, *Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003.
- Saray, Mehmet, *Gaspıralı İsmail Bey’den Atatürk’e Türk Dünyasında Dil ve Kültür Birliği*, Çantay Kitabevi, İstanbul, 2003.
- Sarınay, Yusuf, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları 1912-1931*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1994.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1999.
- Wheeler, Geoffrey, “The Turkic Languages of Soviet Muslim Asia: Russian Linguistic Policy”, *Middle Eastern Studies*, (Vol. 13, No. 2 May, 1977), pp. 208-217.
- Woolard, Kathryn A. and Schieffelin, Bambi B., “Language Ideology”, *Annual Review of Anthropology*, (Vol. 23, 1994), pp. 55-82.

1830'LARDA MALTA MATBAASI'NDAKİ TÜRKÇE BASIM VE YAYIN

Geoffrey Roper
Ayşe Aksu*

TURKISH PRINTING AND PUBLISHING IN MALTA IN THE 1830 s.¹

ABSTRACT

The principal method of Protestant missionary was to become a literate person, and divert them to read Bible and the other religious books by themselves. In this context, Church Missionary Society which was organized to spread the Protestantism all over the world established a press in Malta in 1825. Malta Press, which was intended to prepare the Bible and religious tracts for Middle East, Greece and Anatolia, published some Arabo-Turkish textbooks in 1825-1842. All of these books targeted school-children and young students. Some of them were beginners' reading and spelling books. The other part was elementary textbooks on general knowledge and natural history. There were also certain books on Christian ethics and theology which was designed to explain the evangelical Christianity to young Muslims.

In the way of making this collection, three name loomed larger: The first one was J. A. Jetter who was put in charge of the Mediterranean Mission of CMS, in the 1830's. The second was Peter Fjellstedt who was member of CMS and appointed to work in İzmir after 1835. The last was native helper, Yusuf Efendi, who felt deep interest in Christianity. In this article, particularly the last two persons' great efforts in writing, revising and printing of the aforementioned books besides the events took place in that period occupy wider places. Additionally, Jetter's shorts trips in order to distribute and peddle the books and the account of operating book depot in Buca are also outlined in this survey. Furthermore, at the end of the article, the names and badges of books printed in Malta are given. By the expression of the author, these works about which analysis must be conducted due to their being first printed Turkish books, however, have not been examined to the extent they deserve in the sphere Turkish literature or science history.

* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Eğitimi Bölümü Doktora Öğrencisi.

¹ Çevirenin Notu: Bu makale *Turcica*, 29, 1997, s. 413-421'de yayınlanmıştır.

Keywords: Church Missionary Society, CMS Press at Malta, Peter Fjellstedt, John A. Jetter, Yusuf Efendi (native helper), The First Turkish Textbooks, Missionary Book depot at Buca.

ÖZET

Bilindiği üzere Protestan misyonerliğinin başlıca metodu, muhataplara okuma yazma öğretmek onların İncil'i ve dini kitapları kendi kendilerine okumalarını sağlamaktır. Protestanlığı bütün dünyaya yaymak amacıyla kurulmuş olan CMS de bu bağlamda Malta Adası'nda bir matbaa tesis etmişti. Ortadoğu, Yunanistan ve Anadolu'ya yönelik İncil ve dinî kitaplar hazırlayacak olan bu matbaada 1825-1842 yılları arasında Osmanlıca (Arapça harfli Türkçe) ders kitaplarının basımı yapıldı. Basılan kitapların hepsi okul çağındaki çocuklara ve gençlere hitab ediyordu. Bunlardan bir kısmı heceleme ve ilk okuma kitaplarıydı. Bir kısmı ise genel bilgi ve tabiat bilgisi konulu ders kitaplarıydı. Ayrıca Müslüman gençlere Protestanlığı anlatmak için hazırlanmış Hristiyanlık etiği ve teolojisine dair kitaplar da vardı.

Bu koleksiyonun oluşturulmasında üç isim öne çıkıyordu: 1830'ların başlarında CMS'nin Akdeniz Misyonu'nun başına getirilen J. A. Jetter; 1835'ten sonra İzmir'de görevlendirilen CMS üyesi Peter Fjellstedt ve yerli yardımcı, aynı zamanda Hristiyanlığa yoğun ilgi duyan Yusuf Efendi. Özellikle son iki kişinin bahsedilen kitapları yazma, tashih ve basım çalışmalarını, ilaveten bu sırada geçen olayları ele alan bu makalede Jetter'in kitap dağıtımı ve satışı için gerçekleştirdiği kısa ziyaretler, Buca'daki kitap deposunun işleyişi de geniş yer bulmaktadır. Makalenin sonunda ise Malta Matbaası'nda basılan sekiz kitabın isimleri ve künyeleri verilmiştir. Yazarın ifadesiyle Türkçe basılmış ilk ders kitapları olmaları bakımından dikkatle incelenmeyi gerektiren bu çalışmalar, ne var ki, Türk edebiyatı ya da bilimi tarihi çerçevesinde henüz hakettiği şekilde incelenmiş değildir.

Anahtar Kelimeler: Kilise Misyonerlik Cemiyeti, Malta'daki CMS Matbaası, Peter Fjellstedt, John A. Jetter, Yusuf Efendi (yerli yardımcı), İlk Türkçe Ders Kitapları, Misyonerlerin Buca'daki Kitap Deposu.

İngiltere Kilise Misyonerlik Cemiyeti (Church Missionary Society, CMS), 1825-1842 yılları arasında Malta'da, ekseriyetle Arapça kitap basımıyla, esas itibarıyla de Protestan dinî eserlerin ve okul kitaplarının basımıyla ilgilenen bir matbaa işletmişti.² Bu matbaa, sadece Arap ülkelerinde ve Yunanistan'da değil, aynı zamanda Anadolu'da da propaganda ve eğitim faaliyetlerini yürüten CMS'nin Akdeniz Misyonu'nun bir parçasıydı. 1830'ların başlarında İzmir yakınlarındaki Buca'da, Mr. J. A. Jetter idaresinde bir misyon istasyonu kurdular. Başından itibaren öncelik en üst düzeyde ilköğretime verildi. Bu konuya yardımcı olması için de,

² Söz konusu misyon ve matbaanın tarihi ile ilgili bilgi, asıl itibarıyla Birmingham Üniversitesi'ndeki CMS Arşivi'nden edinilmiştir. Daha geniş bilgi, hazırladığım tezde bulunabilir: *Malta'da Arapça Basım (1825-1845): Arap Orta Doğu'sundaki Basım Kültürünün Gelişmesinde [Malta Matbaası'nın] Tarihçesi ve Yeri*, Doktora Tezi, Durham Üniversitesi, 1988.

Osmanlı Türkçesiyle yazılmış başlangıç seviyesindeki ders kitaplarının basımında Malta Matbaası'nın Arapça hurufat takımından yararlanılması kararlaştırıldı.

Bu türden ilk yayın, ilk okuma ve heceleme kitabıydı (ekteki kaynakçada 1 no.) ve Jetter tarafından Yusuf Efendi adlı yerli bir Türk muallimin yardımıyla hazırlanmıştı.

1834'de yayımlanan bu kitabı, aynı yıl resimli bir tabiat bilgisi kitabı (2 no) takip etti. Ancak bundan sonra yayımlanmak üzere Türkçe ders kitaplarından hazırlanan en önemli çalışma, İsveçli din adamı Peter Fjellstedt tarafından gerçekleştirildi. Lund Üniversitesi mezunu olan bu kişi CMS'ye 1829'da katılmıştı ve onların [CMS'nin] Islington'daki kolejlerinde Arapça, Etiyopyaca, Kıptice ve Farsça öğrenmiş, yanı sıra Basle İlahiyat Okulu'nda biraz Yunanca tahsil etmişti. 1831'de, misyoner olarak 1835'e kadar hizmet edeceği Güney Hindistan'ın Tinnevely şehrine tayin edildi.³ Fakat sağlık sorunları yüzünden Avrupa'ya dönmek zorunda kaldı. Lakin birkaç aylık tedaviden sonra Türkiye'ye giderek CMS'nin İzmir istasyonuna katıldı.⁴

İzmir'de, misyoner Fjellstedt, evvelce Jetter tarafından aynı amaçla istihdam edilen Yusuf Efendi'den Türkçe öğrenmeye başladı.⁵ Batı Anadolu Türkleri arasında eğitim faaliyetlerinde bulunmak için fırsatlar olduğuna inanıyordu ama şu neticeye varmıştı: "Her şeyden önce okul kitaplarının hazırlanması gerekir. Bunlar olmadan hiçbir şey yapılamaz."⁶ Yukarıda bahsettiğimiz Yusuf daha önceden temel bir okuma ve heceleme kitabı hazırlamış, basılması için Malta'ya göndermişti. Ne var ki Fjellstedt'e göre bu kitapta, "basım hataları çok fazlaydı. Çünkü Malta'da Türkçe'den anlayan bir tashihçi yoktu."⁷ Bununla beraber şu kanaatini devam ettirdi: "Bizim başlıca acil hedefimiz tabiatıyla, eğitimin çeşitli dallarındaki konulara dair okul kitapları hazırlamak olmalıdır. Şu an [Eylül 1836] bunu başarabilecek durumdayız."⁸ O doğrultuda İngilizce yazılmış, ahlaki ve sosyal vazifelere dair bazı temel "ilmi-halleri" ve antik tarihe dair kitapları Türkçe'ye çevirmeye başladı.⁹

Fakat Yusuf'la alakalı bazı sıkıntılar bu çalışmaları bir süreliğine akamete uğrattı.¹⁰ Bunun üzerine Fjellstedt, 1837'nin bir kısmını Jetter'le birlikte Trieste ve Anadolu'ya seyahatle geçirdi.¹¹ Ancak 1838 başlarında projeye geri döndü ve Türkçe okul kitapları için yeni bir plan hazırladı. [Bu plan] Yusuf'la birlikte, "Türk okullarının kullanımına uyarlanmış genel tarih" üzerine bir kitapla başladı (bu kitap hiç basılmadı). O dönemde şöyle bir düşünceye vasıl oldu: Metin tashihi için yeterli düzenlemeler yapıldığı takdirde, Malta Matbaası'nın kullanımı, Türkiye'de, işletilmesi zor ve tehlikeli olacak başka bir matbaa kurulması ihtiyacını

³ N. Rodén, "Fjellstedt Peter", *Svenskt Biografiskt Lexikon* içinde, ed. E. Grill, Stockholm 1966, 16: 85-87; "Kilise Misyonerlik Cemiyeti", *100. Yıl Cildi*, 1799-1899, Londra 1902, s. 622.

⁴ E. Stock, *Kilise Misyonerlik Cemiyeti'nin Tarihi*, Londra 1899, I:350; N. Roden, a.g.m., 85-87.

⁵ CMS Arşivleri, CM/025/3, Fjellstedt'ten Coates'a, 15.4.1836.

⁶ CM/025/5, Fjellstedt'ten Coates'a, 22.6.1836.

⁷ CM/025/6, Fjellstedt'ten Coates'a, 1.9.1836.

⁸ CM/025/6, Fjellstedt'ten Coates'a, 1.9.1836.

⁹ CM/025/10, Fjellstedt'ten Jowett'e, 8.12.1836.

¹⁰ Daha aşağı bakınız.

¹¹ CM/037/134, J. A., *Jetter'in Seyir Defteri*, Ekim 1837.

ortadan kaldıracaktır.¹² Fakat o yılın Mayıs ayında, okul kitaplarının artık Türkler tarafından kabul edilmeyeceği, yetişkinlere yönelik dinî kitaplar hazırlaması lehine okul kitaplarından vazgeçilmesi gerektiği sonucuna vardı.¹³ Yine de kendi tercümesi olan sorulu-cevaplı bir bilim kitabı (aşağıda 4 ve 5 no) ertesi yıl Malta'da basıldı.¹⁴ Metinlerin son kopyaları Malta'daki Faris Şıdyak ve İzmir'deki Yusuf Efendi tarafından düzeltilti.¹⁵

Ancak Fjellstedt'in geri kalan iki Türkçe kitabı dinî mahiyetteydi. Bunlar aşağıdaki listede 6 ve 8 numarada yer almaktadır.¹⁶ İkisi de 1839'da basıma hazırды ve Fjellstedt baskıya girerken onlara bizzat nezaret etmek üzere Malta'ya gitmeye karar verdi. "Çünkü son kopyaların gemilerle bir İzmir'e, bir Malta'ya gönderilmesi yüzünden basım işi, tecrübeyle sabit olduğu üzere, ziyadesiyle yavaş seyrediyordu. Bu şekilde ayda yalnızca 2-3 sayfa yapılıyordu."¹⁷ Yusuf Efendi'yle birlikte Eylül 1839'da Malta'ya vardı.¹⁸ Kısa sürede şu kanaate vardı: "Matbaanın bulunduğu yerde bizzat bulunmazsanız, yanlışsız da olsa Türkçe bir eserden herhangi bir şeyi baştan aşağı basmak imkânsızdır."¹⁹ Bazı sıkıntılara katlanarak, dizgiciye vermeden önce Yusuf'un müsvedde kopyasının yazımını üç metin halinde ayarladı.²⁰ Kitaplar Aralık ayından evvel "neredeyse bitmişti", geri kalan son kopyalar "bir Türk tarafından düzeltiliyordu. Bu kişi tesadüfen orada bulunan, onlar oradan ayrılmadan kopyalama ve düzeltme konusunda çok yardım eden biriydi."²¹ Lakin başından beri Türkçe harf karakterlerinin olmayışı, Fjellstedt'in daha fazla Türkçe basım konusunda daha fazla ilerleme kaydetmesine izin vermiyordu. Bu yüzden Malta'dan ayrılarak İzmir'e döndü.²²

1840 Temmuz'unda Fjellstedt'e CMS'den sıra izni verildi. O da sonraki iki yılını, İncil'in Türkçe versiyonunu gözden geçirerek²³ ve İngiltere Kilisesi'nin yayımlamış olduğu *Toplu Dua Kitabı*'nın (Book of Common Prayer) bir tercümesi üzerinde çalışarak²⁴ Almanya ve İsviçre'de geçirdi. Ardından, geri kalan ömrünün çoğunu Protestanlaştırma ve eğitim çalışmalarlarıyla geçireceği memleketi İs-

¹² CM/025/13, Fjellstedt'ten Secs.'a., 4.1.1838.

¹³ CM/025/13, Fjellstedt'ten Secs.'a., 26.5.1838.

¹⁴ CM/04/26, Yayın Listesi, Mayıs 1842. Cf. H. LINNSTRÖM, *Svenskt boklexikon:aren 1830-1865*, Stockholm 1883, s. 350. (Buradaki tarih yanlışlıkla 1837 olarak verilmiştir); M. Seyfettin Özege, "Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu", İstanbul 1971-1982, 12677.

¹⁵ CM/065/60, Schlien to Secs., 26.12.1838.

¹⁶ H. LINNSTROM, a.g.e., s. 350 (yine yanlış tarih verilmiştir); Fehmi Edhem KARATAY, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe basmalar alfabe kataloğu: memleketimizde ilk Türk matbaasının kuruluşundan yeni harflerin kabulüne kadar (1729-1928), İstanbul 1956, s. 26; M. ÖZEĞE, a.g.e., 10946. Burada yayın yeri Beyrut olarak verilmiştir.

¹⁷ CM/025/18, Fjellstedt'ten Coates'a, 25.7.1839.

¹⁸ CM/025/19, Fjellstedt'ten Coates'a, 5.9.1839.

¹⁹ CM/025/20, Fjellstedt'ten Coates'a, 16.10.1839.

²⁰ Aynı Yer.

²¹ CM/025/21, Fjellstedt'ten Coates'a, 9.1.1840. Buradaki Türk'ün ismi muhtemelen Halil Efendi gibi görünmektedir.

²² Aynı Yer; CM/018/55, Brenner'den Coates'e, 29.12.1839.

²³ R. KEEN, "Afrika Misyonlarının Vesikalar Kataloğu" (3. Grup), Komite, s. 6; "Akdeniz Bölgesi ve Filistin Misyonları (1811-1934)", Londra 1981, s. 32; N. RODEN, a.g.m., s. 87.

²⁴ Bu kitap 1842'de Leipzig'de *Kitab-ı Dua* كتاب دعا adıyla yayımlanmıştır. H. LINNSTROM, a.g.e., s. 350.

veç'e döndü. 1881'de Uppsala'da öldüğünde²⁵ geride çoğu Malta basımı olan Arapça, Türkçe ve diğer dillerdeki kitaplardan oluşan önemli bir koleksiyonu Tübingen Üniversitesi Kütüphanesi'ne bıraktı. Bunlar hâlâ orada bulunmaktadır.

Şimdi Yusuf Efendi'nin rolüne biraz daha fazla dikkat sarfetmemiz gerekmektedir. İzmir'e ilk gidişinden sonra (1836) Fjellstedt, "burada bulunan mükemmel Türk alimi Yusuf Efendi Malta'ya gitmek üzere" diye üzüntüsünü belirtiyordu. Fjellstedt, onu tasvir etmeye şöyle devam ediyordu: "Her ne kadar henüz Hristiyanlığı kabul etmemiş olsa da, bilgili ve son derece meziyetli bir adamdır. Burada bulunması bizim için paha biçilemez bir şeydir. Mr. Jetter ile ilişkileri çok sıkıdır."²⁶ Yusuf Efendi'nin geçmişiyile ilgili, hatta tam isminin ne olduğuna dair hiçbir şey bilmiyoruz. Fakat İzmir'de, kendisine Türkçe öğretmesi için 1830'ların başında Jetter tarafından istihdam edildiği açıktır. Yusuf hakikaten de 1836'da Malta'ya gitti. Tahminen aşağıdaki listenin 3 nolu kitabını basmak ve Türkçe basımın geleceği ile ilgili planlar münasebetiyle olacak ki, aynı yılın Temmuz'unda hâlâ orada bulunuyordu.²⁷

Şubat 1837'de İzmir'e geri döndü, lakin Jetter ve Fjellstedt'le münakaşa ettikten sonra misyondan ayrıldı. Fjellstedt, sadece Yusuf'un Hristiyan olmayı reddetmesinden değil, aynı zamanda edebi temayüllerinden de şikayet ediyordu. "Onu abartılı üslubundan vazgeçirmek imkânsızdı. Hatta çocuklar için yazılan basit kompozisyonlar da bile böyleydi."²⁸ Fakat misyon müstemilatından uzun bir süre ayrı kalmasından kaynaklanan yeni zorluklara rağmen ertesi senenin başında Fjellstedt onu yeniden işe aldı ve onunla birlikte "Türk okullarının kullanımı için uyarlanan bir Genel Tarih" (hiç yayınlanmadı) üzerinde birlikte çalışmaya başladı.

O dönemde Yusuf Efendi'nin Protestan kilisesinden bir hanımla evlenmek istemesi Fjellstedt'e, onun zahiren Müslüman görünse de, Protestanlığa meylettigini düşündürmüştü.²⁹ Mart ayı geldiğinde Yusuf Efendi gerçekten de evlendi ve Protestan olduğunu ilan etti. Misyonda ikamet ediyordu.³⁰ Ertesi yıl Fjellstedt ile birlikte Türkçe basılacak metinler üzerinde çalışmaya devam etti.³¹ Mayıs 1838'de Fjellstedt, Yusuf'un Malta'ya gitmesini, "bazı İngilizce faydalı eserlerin tercüme ve basımında çalışmasını" teklif etti. "Şimdi Yusuf Efendi bunu kolaylıkla yapabilir[di]; çünkü İngilizce biliyor[du]."³²

Ne var ki o dönemde Fjellstedt'in bu düşüncesini gerçekleştirecek bir hareket olmadı. Yusuf Efendi 1839 Temmuzunda hâlâ İzmir'deydi ve Fjellstedt'e göre bu durum "planı yeniden alt üst etmişti ve üstesinden gelinmesi zordu."³³ "Belki çalışmalarına orada devam edebilirlerdi"³⁴ diye Fjellstedt, Yusuf Efendi'yi alela-

²⁵ N. RODEN, a.g.m., s. 89.

²⁶ CM/025/3, Fjellstedt'ten Coates'a, 15.4.1836.

²⁷ CM/L2/433, Coates'tan Jetter ve Fjellstedt'e, 14. 7. 1836.

²⁸ CM/025/11, Fjellstedt'ten Coates'a, 24. 2. 1837.

²⁹ CM/025/13, Fjellstedt'ten Secs.'e, 4. 1. 1838.

³⁰ CM/025/14, Fjellstedt'ten Coates'a, 15.3.1838.

³¹ CM/025/17, Fjellstedt'ten Coates'a, 7. 1. 1839.

³² CM/025/16, Fjellstedt'ten Secs.'e, 26.5.1838.

³³ CM/025/18, Fjellstedt'ten Coates'a, 25.7.1839.

³⁴ Aynı Yer.

cele Malta'ya götürmeye karar verdi. Bunun üzerine yola çıktılar ve Eylül başında Malta'ya vardılar.³⁵ Yusuf orada basımevinde işe koyuldu. Fjellstedt dizgideki zorluklardan, Yusuf Efendi'nin Türkçe yazım tarzından kaynaklanan "kapalılık" yüzünden müsvedde okumaktan şikayet etse de çalışma "hoş ve fevkalade bir şekilde devam ediyordu." Ancak Fjellstedt bu konuda ısrarcı olunca Yusuf Efendi daha fazla özen göstermeye başladı.³⁶

Matbaada tamamlanan üç eserden sonra matbaa dizgilerinin yokluğu Türkçe basımda daha fazla ilerlemeyi engelledi. Yusuf ve Fjellstedt bu nedenle Malta'dan ayrıldılar ve 1839 sonunda İzmir'e döndüler.³⁷ Yusuf'un geri kalan hayatı ve kariyeri hakkında hiçbir şey bilinmemektedir.

*

CMS'nin Malta'da bastığı bütün Türkçe kitapların, (Arapça konuşan Hristiyanlar için basılan pek çok Arapça kitabın aksine) Müslümanlar için tasarlandığı görülmektedir. Bu maksat, [kitapların basımında] asıl itibariyle Osmanlı-Arapça alfabe kullanılmasından zımnen anlaşılmaktadır. Çünkü Türkçe konuşan Hristiyanlar genelde diğer (ekseriyetle Rumca ve Ermenice) alfabeleri kullanıyorlardı. Aslında bu matbaanın çağdaşı bir diğer misyoner matbaası, yani Amerika Yabancı Misyonlar Komisyonu Birliği'ne (ABCFM) ait matbaa, 1834'de İzmir'e taşınmadan evvel Ermenice harf karakteri kullanarak Malta'da bazı Türkçe kitaplar yayımlamıştı.³⁸

CMS'nin Türkçe kitaplarının hepsi okul çocuklarına ve genç öğrencilere hitab ediyordu. Bunlardan üçü (1, 3 ve 7 no) yeni başlayanlar için heceleme ve ilk okuma kitaplarıydı ve büyük ihtimalle Türkçe olarak ilk defa basılıyorlardı: o güne kadar Türkiye'de basılan eğitim kitaplarının tamamı daha ileri seviyedeki öğrenciler içindi. Alfabenin sunumunu, kelimeler, deyimler, cümleler takip ediyor, ardından gelen kısa masallar (fabl) ilk okuma için malzeme teşkil ediyordu. Diğer üç kitap (2, 4 ve 5 no) başlangıç için genel bilgi ve tabiat bilgisi konulu ders kitaplarıydı. Bunların ikisi (2 ve 5 no) taşbaskısı resimlerle süslenmişti. 4 ve 5 numaradaki kitaplar dört ciltlik bir projenin parçasıydılar, ötekiler ise hiç yayınlanmadı.³⁹ Geri kalan 6 ve 8 numaralı kitaplar Hristiyan etiği ve teolojisi üzerineydi. Bunlar müslüman gençleri evanjelik Hristiyanlık lehine etkileme gibi iyimser bir niyetle hazırlanmışlardı.

Matbaaya ait arşiv, Türkçe kitap nüshalarından 8.122'sinin tamamının Malta'dan gönderildiğini ortaya koymaktadır.⁴⁰ Yukarıda zikredildiği gibi CMS'nin İzmir yakınlarındaki Buca'da bir misyon istasyonu vardı ve orada bir kitap deposu işlevini devam ettiriyordu. 1830'ların ikinci yarısında iki daimi misyoner Jetter ve Fjellstedt, yanlarına Malta'da basılan kitapları da alarak civar bölgelere yaptıkları kısa yolculuklara buradan çıkarlardı. Örneğin Kasım 1836'da Jetter Manisa'yı ziya-

³⁵ CM/025/19, Fjellstedt'ten Coates'a, 5.9.1839.

³⁶ CM/025/20, Fjellstedt'ten Coates'a, 16.10.1839.

³⁷ CM/025/21, Fjellstedt'ten Coates'a, 9.1.1840.

³⁸ W. E. Strong, *The Story of The American Board*, Boston 1910, s. 85.

³⁹ CM/04/26, Yayın Listesi, Mayıs 1842.

⁴⁰ CM/04/23; CM/018/34; CM/04/24-25; CM/067/29. Yanı sıra bazı rakamlar da *Missionary Register*'de verilmiştir: (1835) 196; (1836) 174; (1837) 249-250; (1840) 121.

ret etti ve “Müsellem (Mutselim) ve Mollaya Türkçe kitapların her birinden birer nüsha hediye etti. Her ikisi de bundan pek memnun kalmıştı; Molla bunların iyi tanzim edildiğini söylemişti.” Jetter ayrıca “bir Türk muallime de birkaç nüsha” vermişti.⁴¹ 1838’de Fjellstedt Bergama’daki bir hekime⁴², Efes yakınlarındaki bir muallim ile öğrencilerine okul kitapları hediye etti.⁴³ Bergamalı hekimin karısına tahminen başlangıç okuma kitabı vermişti. Yerli (Rum) İngiliz konsolosunu temsilci olarak kullanarak 1839’da Kos Adası’na dağıtılmak üzere bir miktar malzeme bırakmıştı.⁴⁴

1841’de CMS Komitesi, Türkçe kitapların “Türkler arasında ziyadesiyle bir merak ve istifham uyandırdığını”⁴⁵ memnun bir şekilde belirtmişti. Fjellstedt’in yerine gelen Theophilus Wolters, 1842’de bu depodan 1112 Türkçe kitap dağıttı. Bunlardan bazıları hem o yöredeki, hem de İstanbul’daki kitap ticaretinin ihtiyacını karşıladı. İstanbul’daki bir Rum kitap satıcısı Mart 1843’e kadar 171 kitap satmıştı. Diğer bir 100 kitap da oradaki Amerikalı misyonerler tarafından satıldı. CMS bu satışlardan 698 *kuruş* tahsil etti.⁴⁶ Her kitaptan 100’er adet müteakip baskı, bu Rum satıcıdan istendi. Lakin satıcı bunların çok az bir kısmını temin edebildi. Wolters bunu “cesaret verici bir durum” olarak nitelendiriyordu. [Çünkü bu durum] Türklerden ferdi olarak önemli bir talebin olduğuna işaret etmekteydi.⁴⁷

1843’den sonra Wolters, geri kalan 3096 adet Türkçe kitap stoğunu Malta’dan aldı⁴⁸ ve onları bu on yılın kalan kısmında dağıtmayı sürdürdü. Aynı sene [1843] belli bir miktarını Anadolu’da olduğu kadar Selanik’te ve Makedonya’nın değişik yörelerinde elden çıkardı.⁴⁹ Birazını 1844’de İzmir yakınlarındaki bir Müslüman okuluna gönderdi.⁵⁰ Yine Alaşehir’deki yerli bir temsilciye de dağıtması için bir miktar bıraktı. “Birkaç Türkçe kitabı” buraya yakın bir köydeki Ağa’nın *kâtibine* verdi. Kâtip bunları “*acayip şeyler*” diye tasvir etmişti.⁵¹ Bu süreçte, her ne kadar gümrük dairelerinde yeni başlanan dağıtımları kesintiye uğratan zorluklar olsa da, İstanbul’daki satışlar devam ediyordu.⁵²

Ertesi sene Wolters şunları rapor etmişti: “Cemiyet’in yayınladığı Türkçe kitapların dolaşımı devam etmektedir. Ancak bu dolaşım geçen iki yıldaki hızda değildir. Ara sıra bazı nüshalar burada (İzmir’de) ve İstanbul’da satılmaktadır.”⁵³ Bu satışlardan, matbaadan çıkan okuma kitaplarının büyük ölçüde azaldığı görülmektedir. 1847’de biri imam İzmirli iki kişiye verilen ve onlar tarafından oku-

⁴¹ *Missionary Register*, (1837) 186.

⁴² Aynı Yer, (1839) 296.

⁴³ Aynı Yer, 374.

⁴⁴ Aynı Yer, 376.

⁴⁵ Aynı Yer, (1841) 333.

⁴⁶ Aynı Yer, (1843) 293-294.

⁴⁷ Aynı Yer, 295.

⁴⁸ CM/067/29, Weiss’ten Coates’a, 28.5.1844.

⁴⁹ *Missionary Register*, (1844) 309.

⁵⁰ Aynı Yer, (1845), s. 269.

⁵¹ Aynı Yer, 271.

⁵² Aynı Yer, 274.

⁵³ *Missionary Register*, (1846), s. 200.

nan birkaç Türkçe risaleyi⁵⁴ saymazsak, takip eden yıllara dair çok az rapor bulunmaktaydı.⁵⁵

*

Bu kısa araştırma, Türkologların dikkatini bugüne kadar neredeyse tamamıyla ihmal edilmiş bir konuya çekmek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu kitapların metinleri şüphesiz Türk edebiyatı yahut bilimi açısından oldukça önemsizdir. Bununla beraber çocuklar için Türkçe basılmış ilk ders kitapları olmaları, Türk okullarında ve evlerinde okumaya yeni başlayanlar için kullanılmaları hasebiyle belki bir miktar önem taşıyabilirler. Bu nedenle Türk eğitim tarihçileri ve 19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesi tarihçileri tarafından tamamen gözardı edilmemelidirler.

MALTA'DA BASILAN TÜRKÇE KİTAPLAR (1834-1839)

1834

1. *Okumak kitabıdır*

اوقومق كتابدر

24 sayfa. 16mo. [Bir okuma kitabıdır. Konuşma havasında deyimler, kısa masallar, cümleler bulunmaktadır. Beyrut'taki Cizvit Matbaası'nda 1858'de yeniden basılmıştır. Nüshaları British Library'de, Österreichische Nationalbibliothek ve Universitätsbibliothek Tübingen (2)'de bulunmaktadır.]

2. *Tekvînü'l mahlukât*

تكوين المخلوقات

48 sayfa, 4to veya 8o. [“Taşbaskı bir tabiat bilgisi kitabıdır”, CM/024/26. J. T. Zenker'in Bibliotheca Orientalis, I, #1696'da görülmemektedir.]

1836

3. *Cemi-i ulûma ziver olan fenn-i kitâbetin medhal-i evveli ya'ni lisân-ı letâfetresân-i Türkînin elifbesi*

جميع علومه زبور اولان فن كتا بتك مدخل اولي يعني لسان لطافترسان تركينن الفبهي

[34 sayfadır. 2. baskının 1. nüshası British Library'dedir. J. T. Zenker, a.g.e., I, #317; M. Özege, a.g.e., #2873.]

⁵⁴ Tahminen aşağıdaki 6 ve 8 numaralı kitaplar.

⁵⁵ *Missionary Register*, (1848), s. 266.

1839

4. *Medhal-i ulûm*. Derece-i sâni

مدخل علوم درجۀ ثانی

70 sayfadır. [Büyük ihtimalle William Pinnock'un eğitime yönelik soru cevap şeklindeki kitabından tercüme edilmiştir. Sadece 2 ve 4. bölümleri yayınlanmıştır (bakınız ilerideki numaralar). Kopyaları British Library ve Kahire Dâr el-Kütüb'de bulunmaktadır.]

5. *Medhal-i ulûm ve mebde-i fûnûn ya'ni zarafetli mektep çocuklarının kıraat eylemeleri için ulûm-ı mütenevvie'nin müfîden ve muhtasaran beyanında cild-i râbi'*

مدخل علوم و مبداء فنون یعنی ظرافتلو مکتب ججوقلرنک قراءت اللملری ابجون علوم متنوعه نن مفدا و مختصرا با ننده جلد رابع

124 sayfadır. 9 adet taşbaskı resim yer almaktadır. [Kopyaları Bodleian Library, Oxford ve Kahire Dâr el-Kutub'da bulunmaktadır. J. T. Zenker, a.g.e., I, #1273; M. Özege, a.g.e., #12677.]

6. *Kitab-ı ilm-i edeb ve merâsim-i ülfet ve ünsiyet*

کتاب علم ادب و مراسم الفت و انسی ت

200 sayfadır. 12mo. ["Ahlak ve adab-ı muaşeret hakkındadır", CM/04/26. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (F. Karatay, a.g.e., 26) görünmemektedir. M. Özege, a.g.e., #10946.]

7. [Türkçe heceleme kitabı]

45 sayfadır. 12mo. [1 ve 3 numaradakilerin üçüncü baskıları-CM/04/26. Türkçe başlığı bilinmemektedir.]

8. *Ulûm-i hakâik*

علوم حقائق

28 sayfadır. 12mo. [Tanrı'nın sıfatları hakkındadır", CM/04/26. Kopyaları İstanbul Atatürk Kitaplığı ve Kahire Dâr el-Kutub'da bulunmaktadır.]

1830'larda Malta Matbaası'ndaki Türkçe Basım ve Yayın

Osmanlı Türkçesi'yle hazırlanmış sekiz adet eğitim kitabı, 1834-1839 tarihleri arasında İngiliz misyonierlerinin Malta'daki matbaasında, Arapça basım için muhafaza edilen hurufat takımları kullanılarak basıldı. Metinler, İsveçli misyonierler ve bir Türk yardımcı tarafından İzmir yakınlarındaki Buca'daki misyon istasyonunda hazırlandı. Basılan kitaplar sonra Batı Anadolu'da, İstanbul'da ve Makedonya'da dağıtıldı. Bu kitaplar muhtemelen Müslüman Türkler tarafından ilk defa kullanılan Türkçe basılmış ilk "ilk okuma" kitaplarıydılar.

KAYNAKLAR

- CM/018/55, Brenner'den Coates'e Mektup (29.12.1839)
 CM/025/10, Fjellstedt'ten Jowett'e Mektup (8.12.1836)
 CM/025/11, Fjellstedt'ten Coates'a Mektup (24.2.1837)
 CM/025/13, Fjellstedt'ten Secs.'a Mektup (26.5.1838).
 CM/025/13, Fjellstedt'ten Secs.'a. Mektup (4.1.1838).
 CM/025/14, Fjellstedt'ten Coates'a Mektup (15.3.1838)
 CM/025/16, Fjellstedt'ten Secs'e Mektup (26.5.1838)
 CM/025/17, Fjellstedt'ten Coates'a Mektup (7.1.1839)
 CM/025/18, Fjellstedt'ten Coates'a Mektup (25.7.1839)
 CM/025/19, Fjellstedt'ten Coates'a Mektup (5.9.1839)
 CM/025/20, Fjellstedt'ten Coates'a Mektup (16.10.1839)
 CM/025/21, Fjellstedt'ten Coates'a Mektup (9.1.1840)
 CM/025/3, Fjellstedt'ten Coates'a Mektup (15.4.1836)
 CM/025/5, Fjellstedt'ten Coates'a Mektup (22.6.1836)
 CM/025/6, Fjellstedt'ten Coates'a Mektup (1.9.1836)
 CM/037/134, J. A. Jetter'in Seyir Defteri, Ekim 1837.
 CM/04/23; CM/018/34; CM/04/24-25; CM/067/29.
 CM/04/26, Yayın Listesi, Mayıs 1842.
 CM/04/26, Yayın Listesi, Mayıs 1842.
 CM/065/60, Schlienz to Secs.'a Mektup (26.12.1838)
 CM/067/29, Weiss'ten Coates'a Mektup (28.5.1844)
 CM/L2/433, Coates'tan Jetter ve Fjellstedt'e Mektup (14.7.1836)
 CMS Arşivleri, CM/025/3, Fjellstedt'ten Coates'a Mektup (15.4.1836)

- Akdeniz Bölgesi ve Filistin Misyonları* (1811-1934), Londra 1981.
 Karatay, Fehmi Edhem, *İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Basmalar Alfabe Kataloğu: Memleketimizde İlk Türk Matbaasının Kuruluşundan Yeni Harflerin Kabulüne Kadar* (1729-1928), İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1956.
Kilise Misyonierlik Cemiyeti, 100. Yıl Cildi, 1799-1899, Londra 1902.
 Linnström, Cf. H., *Svenskt boklexikon:aren 1830-1865*, Stockholm 1883.
Missionary Register, (1837), (1836), (1837), (1844), (1845), (1846), (1848)
 Özege, M. Seyfettin, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, İstanbul 1971-1982.
 R. Keen, *Afrika Misyonlarının Vesikalar Kataloğu* (3. Grup), Komite.
 Rodén, Nils, "Fjellstedt Peter", *Svenskt Biografiskt Lexikon* içinde, ed. E. Grill, Stockholm 1966.
 Stock, Eugène, *Kilise Misyonierlik Cemiyeti Tarihi*, Londra 1899.
 Strong, William E., *The Story of The American Board*, Boston 1910.

TÜRKÇENİN FELSEFE - BİLİM SÖZLÜĞÜ

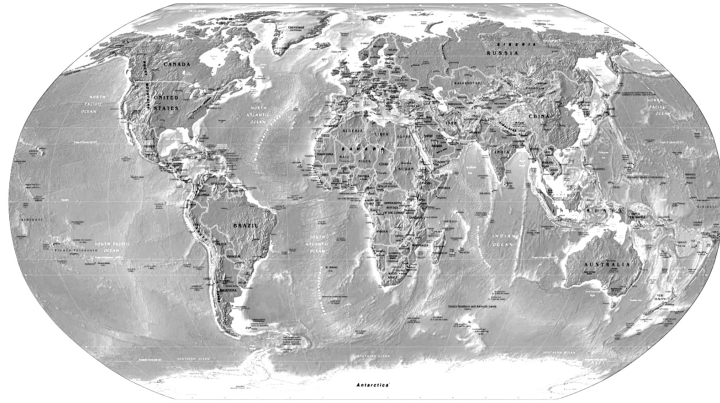
TÜRKÇENİN FELSEFE – BİLİM SÖZLÜĞÜ

Ş. Teoman Duralı

D Deniz



Açık deniz —Zonguldak açıkları/Karadeniz—



Dünya denizleri

ET tengiz yahut teñiz¹; Ar bahr (بحر); F deryâ (دریا); Y hē thalatta (ἡ θαλάττα); L&İ mare; Fr la mer; Isp el mar; İng sea; Alm die See; Fel zee; D sø, hav; R more (more)

(1) Deniz, doğayı oluşturan beş çeşit manzaradan biridir —diğer dördü, orman, dağ, bozkır ile çöl. Oldum olası insanı sanat, siyâset, savaş ile ticâret cihetlerinden en fazla etkileyip belirlemiş doğa hârikalarından deniz, karayla çevrili dünya çapında birbirleriyle bağlantılı ve özgül (spécifique) terkipli sıvıyla —tuzlu su— kaplı geniş² su havzasıdır. Büyüklük görelî olmakla birlikte, başkalarına bağlanan su havzası deniz kabul edilir. Böyle olmayansa göldür.³ Meselâ ötekilere doğal bağlantısı bulunmayan Hazar⁴ gölken, yüzölçümü onunkinden çok küçük Marmara⁵ yahut Azak⁶ deniz olarak görülür. Aynı olay, derinlik bakımından da söz konusudur. Sözelî en derin noktası 1,642 m⁷ olan Baykal göldür de, derinliği 15,3 m.yi aşmayan Azak, denizdir. Denize açılan sun'î irtibât yolu kanal da gölü deniz kılmaz; örn: Hazar, Superior, Michigan, Ontario, Ladoga ... gölleri böyledirler.⁸

İç denizler⁹ —Botni¹⁰ ile Basra körfezleri, Karadeniz,¹¹ Akdeniz, Kızıldeniz, Azak, Adriyatik denizleri— birbirlerine yahut açık denizlere¹² —Kuzey ile Güney Kutup denizleri, Güney Çin, Karayıp, Barents ile Kuzey denizleri, Hudson, Biskay ile Meksika körfezleri— ya ara denizler —Marmara ile Baltık denizleri, Aden körfezi ...— ya da boğazlar —İstanbul, Çanakkale, Berç, Cebelitarık, Babülmen-dep, Bering ... boğazları— aracılığıyla bağlanırlar.

(2) Yeryüzünün yaklaşık yüzde %71'i denizlerle kaplı olup toplam su haznesinin sâdece %3,5'u tatlı sudur. Denizlerin %31,7'si 4000 – 5000 m derinliğe

¹ Uçsuz bucaksız genişlikteki su kütlesi demek olan *teñiz*, 'göl', 'büyük ırmak' ve nihâyet 'deniz' anlamlarına gelmiş olup Moğolcada *cengiz*le kökdeşdir. Yine 'büyük deniz' demek olan *talay*la da Tibetcedeki *dalai* kökdeşdir □bkz: Sir Gerard Clausen: "An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish", 527.s; Oxford, 1972.

² Karşı kıyının gözükmeyeceği, denizin göğze kavuşmuş gibi gözükken hayâlî çizgi, ufuk (Ar&F *ufk/ofok* [فوق]); Y *ho* *horizōn*; L, Fr, İng&Fel *horizon*; İ *orizzonte*; Isp *horizonte*; Alm *Blickfeld*, *Gesichtskreis*; D *horisont*; R *nebosklon* (небосклон)

³ Ar *buhayret* (حُيْرَة); F *deryâçe* (دریاچه); Y *hē limnē* (ἡ λίμνη); L *lacus*; Fr *lac*; İ&Isp *lago*; İng *lake*; Alm *der See*; Fel *meer*; D *sø*; R *ozero* (озеро).

Göl suyu, genellikle tatlı olmakla birlikte, tuzlu, sodalı v.s. de olabilir. Denizin tuzlu suyunun istisnâsı olmaz.

⁴ Yüzölçümü: 371,000 km²; ortalama derinlik: 184 m; en derin kesimi: 1025 m; deniz seviyesinden 28 m aşağı.

⁵ Yüzölçümü: 11,350 km²; en derin noktası: 11,350 m.

⁶ Yüzölçümü: 37,555 km²; ortalama derinlik: 13 m; en derin nokta: 15,3 m; Taganrog körfezi, ortalama derinlik: 1 m.den az.

⁷ Yüzölçümü: 31,722 km²; ortalama derinlik: 744,4 m.

⁸ Yeryüzünün en büyük on gölü: Hazar: 371.000; Michigan&Huron: 117,610; Superior: 82,100; Victoria: 69,500; Aral: 33,640; Tanganiyca: 32,900; Baykal: 31,128; Büyük Ayı: 31,128; Malavi: 28,880; Büyük Esir: 28,570 km².

⁹ Alm *die Binnensee*; İng *inland sea*; Fr *mer intérieure*.

¹⁰ Yüzölçümü: 36,800 km²; en derin noktası: 54 m.

¹¹ Yüzölçümü: 436,400 km²; ortalama derinlik: 1,190 m; en derin kesim: 2,212 m.

¹² Alm *die offne See*; İng *open sea*; Fr *pleine mer*.

ulaşır. Deniz bitkileri (flora), beşerin soluduğu oksijenin aşağı yukarı %70ini üretir. Yeryüzünde denizlerin toplam hacmi 1,338 000 000 (bir milyar üç yüz otuz sekiz milyon) km³ olup su haznesinin %96,5unu oluştururlar. Ortalama %3,5 tuz içeren deniz suyu —Akdenizinki %3,8— kullanma, sulama ile içme ihtiyâçlarını karşılamaz.¹³

(3) Ay hareketlerinin etkisiyle med – cezir olayları olur. Bunlar, iç — Akdeniz 40 sm— ile ara denizlerde küçük çapta cereyân ederlerken açık denizlerde, özellikle de okyanuslarda büyük mıkâyâta vukûu bulurlar.

(4) Denizler karayla çevrilidir. Açık denizlere kara nisbeten uzaktır. İç, ara ile açık denizlere oranla muazzam genişlikteki umman/okyanus kıtalar arasında yer alır: Büyük okyanus,¹⁴ Atlas¹⁵ ile Hint¹⁶ okyanusları. Ayrıca Avrasya anakarası ile Amerika kıtası kıtasının kuzeyi ile güneyinde kimilerince Kuzey ile Güney kutup suları deniz, kimilerine göreyse okyanusturlar.

(5) Çevrelendiklerinin yanında, denizlerin bağrında ada¹⁷ adı verilen irili ufaklı kara parçaları dahî bulunur. 7,686,850 km²lik Avusturalya’dan yahut 2,166,086 km²lik Grönland’dan birkaç m²lik kum birikintisi yahut kaya, toprak kümelerine dek suyla çevrili her kara parçası adadır. Mezkûr kara parçası denizde bulunabileceği gibi, göl ile iri akarsuda da yer alabilir.



Türkiye’nin yüzölçümü bakımından üçüncü adası, Bozcada’nın uzaktan görünüşü

(6) Karaya oranla deniz, öteden beri insana daha serî, süratlı ve uzun mesâfeli seyahat ve irtibât kurma imkânı bahşetmiştir. Denize açılma, dehâ, yüreklilik ve

¹³ İngiliz şair Samuel Taylor Coleridge’in (1772 – 1834) şu beyti durumu ne de harika tasvîr etmektedir!

Water, water, every where, Su her taraf su

Nor any drop to drink. Yok içecek tek damla su —“Kadim Denizci” (“Ancient Mariner”)

¹⁴ Alm Stillerozean; İng Pacific ocean; Fr Océan pacifique; yüzölçümü: 179,7 milyon km² (yeryüzü karalarının toplam yüzölçümünden büyük, yeryüzünün %32si); yeryüzü sularının %46sı; ortalama derinlik: 4,280 m (yeryüzünün en derin noktası Büyük okyanustadır: 10,911 m); uzunluğu: 15,500 km, genişliği: 19,800 km (ay yarıçapının beş katı).

¹⁵ Adını Yunan efsânesi Atlas’tan alır ve ondan ilk bahseden tarihçi-filosof Bodrumlu Heredotos’tur (484–425); yüzölçümü: 106.4 km²; ortalama derinlik: 3,339 m; en derin yeri: 8,605 m.

¹⁶ 73,556 km²; ortalama derinlik: 3,890 m.

¹⁷ Ar&F cezîre(t) (جزيرة); Y hē nēsos (ή νῆσος); L insula; Fr île; İ isola; Isp isla; İng island; Alm Insel; Fel eiland; D ø; R ostrof (остров)

hüner ister. Karada, en basidinden, yürüyerek bile yol katedilebilir. Nitekim Eski taş devrinde binlerce yıl sürmüş kavimler göçü böyle olmuştur. Geçmişin geç dönemlerinde artan zanaat/teknik becerisiyle (Fr&İng performance), özellikle de üç binlerde yelkenin Sümerlilerce icadından sonra, çok daha kullanışlı yol olan deniz tercih edilir olmuştur. Denizin binbir cilvesine mukavim teknenin inşâası ve onu yüzdürme hüneri müdhiş bir başarıdır; hele, harita, pafta, pusula, usturlap gibi âlet, edevâtın ortaya çıkışından, yânî neresinden bakarsanız bakınız, M.Ö. Dördüncü yüzyıldan önceki günlerde. İcâtların en muazzamı, yazının yanısıra yelkendir —dikkat: İkisi de Sümerlilerin eseridir. İlk ile Eskiçağ boyu yelken yanında kürek de kullanılmıştır. Onikinci yüzyıldan sonra Arapların hareketli yelken kullanmasıyla açık deniz gemilerinde küreğe başvurma gereği git gide ortadan kalkmış, Onbeşinciden itibaren Batı Avrupalılar teknelerini yalnızca yel gücüyle yüzdürür olmuşlardır.¹⁸ Bu suretle ummanlar aşılabilmişlerdir. Tarih boyunca yoğun deniz seyrüseferinin görüldüğü sular Akdenizinkilerdir. Buranın kıyı milletlerinden Fenikeliler/ Kartacalılar, Mısırlılar □M.Ö. Birinci binlerde, Yunanlılar □M.Ö. Beşinci yüzyılda, Araplar □M.Ö. Dördüncü yüzyılla birlikte, Türkler, İtalyanlar ile İspanyollar □M.S. Ondördüncü yüzyıldan itibaren, anılan denizin hudutlarıyla kendilerini sınırlamayıp kâh Kızıldeniz ile Basra körfezi üzerinden Hint ummanına, kâh Cebelitarık boğazından geçerek Atlas okyanusuna yelken açmışlardır.

Kavimler göçü, toplumların yayılışı, muazzam kültür açılımları ile atılımları, savaş seferleri, ticâret ile keşif gezileri —Sümerliler, Mısırlılar, Fenikeliler, Yunanlılar, Vikingler, Polinesyalılar, Çinliler, Araplar, İtalyanlar, İspanyollar, Portekizliler, Felemenkliler ile İngilizler— çoğunlukla denizler aşılarak gerçekleştirilmiştir. Günümüzde de dünya çapında ticâretin %92si —yılda 1,200 milyar Avro değerinde 5,7 milyar ton (2008)— deniz yoluyla yürütülmektedir. Ticâretin yanısıra, başta balıkçılık ile deniz ürünleri olmak üzere, millî ve mahallî iktisâdın mihverini yine deniz teşkil edegelmiştir. Şimdiye değin buzlar ile buzulların kapattığı mıntıkalar, küresel ısınmayla deniz ulaşımı ile —derin su sondajı gibi— kullanımına açılmaktadır.

Denize komşu yöreler ile kıyılar, bellibaşlı bütün büyük medeniyetlerin beşiği olmuştur: Harappa ile Mohenco-Daro Hint okyanusu yakınında, Sümer Basra körfezi, Mısır Akdeniz, Çin Büyük okyanus, Yunan Ege kıyılarındadır... Deniz, yalnızca toplumlar arasında bağlantıları sağlamakla kalmamıştır. O, insanı düşünmeğe, merâka ve keşfetmeğe çağırır. Deniz, düşündürür, hayâlgücünü mahmuzlar ve meydan okur. Âtıllaştıran kara hayatından çok farklı şekilde fikren ve maddeten harekete dâvet çıkarır. Nihâyet deniz, şiire, romana, hikâyeye, efsâne-yeye, destana, şarkıya, nâğme ile resme gerek ilhâm kaynağı gerekse konu olmuş, sanatın başta gelen bahsidir.

¹⁸ Değişik yolculuk süreleri ve bunları yapanların tanıklıkları: 1384te Venedik – İskenderiye 23, İskenderiye – Venedik 42 gün □Toscanalı hacılar; 1395te Venedik – Yafa 32 gün, Yafa – Venedik beş buçuk ay □Anglure’lü *Ogier VIII*; 1480de Venedik – Yafa 70, Yafa – Venedik 43 gün (Felix Fabri) □bkz: John H. Pryor: “*Geography, Technology and War*”; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1988. Gidiş – dönüş süre farkı, mevsim, akıntı, yel ile fırtına etkenleri yüzündendir.

(7) Bilumum gemilerde çalışanlar gemici yahut gemiadamı —kaptan (suvari, zabıt); kılavuz; dümenci; çarkıcı; telsizci; silici, tayfa v.s.—; deniz canlılarını avlayanlar □balıkçı, sünger ve inci avcısı...— gibi, maîşetini denizden temin edene denizci¹⁹ denmiştir. Denizin yanısıra göl ile ırmak gibi öteki su kütlelerinde gemi yüzdürüp orada çalışanlar da gemici, avlananlarsa balıkcıdır: □tatlı su denizcisi (Fr marin d'eau douce).

Başvuru kaynakları:

Francisco Lopez Bermudez, José Manuel Rubio Recio&José Maria Cuadrat: “*Geografía Física*”; Catedra, Madrid, 1992;

Rafael Puyol, José Estebanez&Ricardo Mendez: “*Geografía Humana*”; Catedra.

Pierre George: “*Diccionario de Geografía*”; Akal, Madrid, 1991.

R.J. Johnston, Derek Gregory&David Smith: “*Diccionario Geografía Humana*”; Alianza, Madrid, 1981.

Barbara Charton: “*Sea and Oceans*”; Collins Reference Dictionary, Oxford, 1967.

Peter Kemp: “*The Oxford Companion to Ships and the Sea*”, Oxford, 1993.

Jonathan Raban: “*The Oxford Book of the Sea*”, Oxford, 1992.

Denizbilim

Ar ‘ilm ul-muhitât, ûkyânûgrâfyâ; F okyânussenâsî, şerh-i deryâhâ

((هايرد حرش)); Fr océanographie; İ& Isp oceanografia; İng oceanography; Alm Meereskunde; Fel oceaansbeschrijving; D havforskning; R okeanografiya (океанография)

(1) Denizbilim, yer bilimleri arasında konumlanır. Denizle ilgili bütün saha-lar ile sorunlar onun inceleme, irdeleme ile araştırma konusudurlar: Deniz ile umman/okyanus akıntıları; dalganın oluşma şartları, yükseklikleri ile rüzgârla bağlantısı; geofizik sıvı devingeni/dinamiği; deniz canlıları ve çevre sistemleri; deniz tabanı yerbilimi/geolojisi ve tabakalar bilgisi; denizin üstü ile dibinin fizik özellikleri; deniz ile kıyı arasında yerbilimsel ve fizik etkileşmeler; deniz – hava – kara ilişkileri ile etkileşmeleri; havanın küresel çapta ısınmasının denize etkisi; dünya denizlerinde teknelerin geliş-gidiş düzenlerinin hesaplanıp tertiplenişi... Barındırdığı dalları ile budakları dışında denizbilim, yerbilimle, hava durumu ve şartlarıyla (meteoroloji), fizik, kimya ve deniz biyolojisiyle sık temâs hâlinindedir.

Denizbilim sırasıyla şu bilimlerle işbirliği hâlinde etkinlik göstermektedir:

1- Denizler ile okyanuslarda yaşayan mikroorganizmaları, bitkiler ile hayvanları; bunlar arasındaki ilişkileri; onların ortamlarıyla bağıntıları irdeleyen ‘deniz biyolojisi’ (İng marine biology).

¹⁹ Ar bahhâr (جار); F mellah (ملاح), nâvî (نلوی); Y nautēs (ναύτης); L marinus; Fr marin; İ marinaio; Isp marinero; İng sailor, seaman; Alm Seemann; Fel zeeman; D sømand; R moryak (моряк)

2- ‘Deniz yerbilimi/geolojisi’ (İng marine geology), deniz dibi, okyanus tabanı ile kıta sahanlıklarındaki tortullar ile taşların yaşını, yapısal özellikleri ile tabakaları inceler.

3- ‘Deniz kimyası’ (marine chemistry), canlı (İng organic) ve canlı-olmayan (inorganic) varolanları irdeler, çözümler.

4- Isı – tuzluluk bağıntısının, dalga, akıntı ile rüzgâr kuvvetini ve hava olayları ile bunların denizle ilişkisini ele alan ‘deniz fiziği’dir (marine physics).

Buraya değin belirtilenlerden anlaşılacağı üzere, denizbilimci, ilkin, fizik, kimya ile biyolojide öğrenim görerek asıl konusuna intikâl eder. Asıl bilimi, ‘bilimlerarası’ (İng interdisciplinary) özellik gösterir.

(2) Denizbilim sahasında yürütülen araştırmalardan çıkan veriler, denizlerde kurulan yeryağ/petrol düzlemleri (Fr plate-forme), gemi ile liman inşâa mühendisliği gibi fenlerde (Fr technologie) yararlanılır.

(3) İnsan, karşılaştığı günden bu yana denizi inceleyip öğrenegelmiştir. Kadîm devirlerde bilinenler kullanıma ilişkindi. Bu dönemlerde suda yüzen ağaç parçalarına yahut bitki lifleriyle birbirlerine bağlanmış salımsı kütüklere binilerek nisbeten kısa mesâfeler katolunmuştur. Tekneyi andırır ilk yapıyı Mısırlılar M.Ö. 4000de papirus kamıştan imâl; yelkeniyse Sümerliler, 3000lerde icâd etmişlerdir. İlk, bilimsel zihniyetle denize yönelen, onu araştıran *Aristoteles* ile Amasyalı *Strabon*’dur M.Ö. 64 – M.S. 24). Bilimsel yaklaşım İslâm medeniyeti çerçevesinde devâm eder. Bu devirde hareketli yelkeni gündeme sokan Arap gemiciler, M.Ö. üçüncü yüzyıl Ege medeniyetinde icâd olunmuş usturlaptan (Fr astrolabe) yararlanmağı da ihmâl etmemişlerdir. Yeniçağ Avrupa ülkelerinde denizlerin bilimsel kafayla araştırılmalarının yanında gemi inşâatı ve donanımı fenninde (technologie) dev gelişmeler kaydolunmuş ve bu sâyede daha önceleri aşılamaz gibi gözüken enginlere yelken açmak kâbil olmuştur. Bu cümleden olmak kaptan-kâşif Fransız Louis Antoine de *Bougainville*’in (1729 – 1811) 1766 – 1769 ve İngiliz James *Cook*’un (1728 – 1779) 1768 – 1779, Sir James Clark *Ross* (1800 – 1862) ile Charles *Darwin*’in (1809 – 1882) 1831 – 1836 □kaptan Robert *FitzRoy* (1805 – 1865) kumandasındaki *Beagle* adlı gemiyle□ çıktıkları devriâlem seyâhatlerinden elde ettikleri verilerle yeryüzü, özellikle de denizleri hususunda insanlığı aydınlatmışlardır. Matthew Fontaine *Maury*’nin (1861 – 1873) 1855te basılmış “*Denizin Fizik Coğrafyası*” (“*The Physical Geography of the Sea*”) adlı kitabı doğrudan denizbilime ilişkin ilk kitaptır.

Başvuru kaynakları:

Charles Lee *Lewis*: “*Matthew Fontaine Maury: The Pathfinder of the Seas*”;

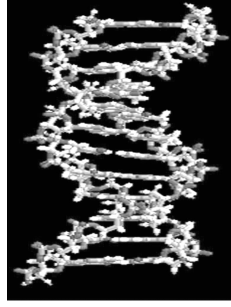
Annapolis: United States Naval Institute, 1927).

Chester G. *Hearn*: “*Tracks in the Sea: Matthew Fontaine Maury and the Mapping of the Seas*”; International Marine, McGraw-Hill, Londra, 2002.

Pierre *George*: “*Diccionario de Geografia*”; Akal, Madrid, 1991.

Desoksiribonukleik Asit (DNA)

İng desoxyribonucleic acid; Fr acide désoxyribonucléique; Alm Desoxyribonucleinsäure



Çift helezonlu DNA zinciri

(1) DNA, herhangi bir canlı bireyin biricikliğini; türdeşlerinden farklılığını belirler. Her bireyin ‘dirimsel kader’i DNA dindedir. Bu sebeple günümüzde cinâyet soruşturmasından moleküler evrim-kalıtım araştırmalarına dek bin çeşit konu ile alanda DNA ine başvurulmaktadır. Yakın geçmişe değin evrim çalışmalarında biçim karşılaştırmaları derlenen kanıtlardan, son yirmi otuz yıldır yerlerini DNA de dayalı araştırma almış ve sağın sonuç üretir olmuşlardır.

(2) Desoksiribonukleik asit (DNA), genetik talimatları taşıy bir nukleik asid olup bakteri dışında, virüsler dâhil, her canlının iş görmesi ile gelişiminde baş orunu tutar. DNA moleküllerinin başta gelen işi uzun vadeli malûmat biriktirmektir. DNA, mensubu bulunduğu hücrenin inşâası ve biçimlenmesi için zorunlu proteiner ile RNA moleküllerinin malûmatını hâvîdir.

(3) Canlının değişik alanları ile görevleri konusunda DNA dinin genetik malûmat taşıyan farklı kesitlerine ‘gen’ denilir. DNA dizisinin bir kısmı yapısal amaçlara hizmet ederken bir başka bölümü genetik malûmatın düzenlenişiyle meşgûldür.

(4) Kimyaca DNA, nukleotit denen basit birimlerden teşekkül eden iki uzun polimer şeridinden ibârettir. Polimer şeridinin omurgasını şeker ile fosfat öbekleri oluşturur. Bunları birbirlerine bağlayan ester bağlarıdır. İki hat birbirine zıt yönde ilerler, dolayısıyla bir diğerine koşut değildir. Bunları birbirlerine bağlayan dörd adet şeker bağa baz adı verilir. Omurga boyunca dizilen bu bazlar malûmat kotlarıdır. Genetik kot kullanılmak suretiyle proteinlerdeki amino asit dizileri belirlenerek malûmat okunur. DNA dizisi kopyalanarak malûmat okunur ve tekâbül ettiği nukleik aside (RNA) çevrilir. Bu işleme çeviri (FR&İng transcription) denir.

Hücrelerde DNA, X şeklindeki yapılar hâlinde düzenlenir. Bu yapılaraya kromosom adı verilir. Hücreler bölünmeden hemen önce kromosomlar kopyalanırlar: DNA kopyalanması yahut çiftlenmesi (İng replication). Çekirdekli hücreli (Y→İng eukaryote) hayvanlar, bitkiler, mantarlar ile protista DNAlerini hücre

çekirdeğinde; kimi hayvanlar ile bitkilerse mitokondrilerinde; bir kısım bitkiler de kloroplastlarında bulundurulur. Bakteriler ile arkea gibi çekirdeksiz hücrelerse (Y→İng prokaryote) DNAdi sitoplasmalarında barındırırlar. Kromosomlarda histonlar gibi kromatin proteinler, DNAdi tıkızlandırıp düzenler, işler hâle sokarlar. Mez-kûr tıkız yapılar, DNA ile öteki proteinler arasındaki etkileşmelere kılavuzluk eder; DNAdin hangi kısımlarının, nasıl, nereye, nice çevrileceğini kararlaştırıp denetlerler.

DNA, tekrarlanan birimler olan nükleotitlerden oluşmuş uzun bir dizidir. Bu nükleotitler adenin (A), guanin (G), sitosin (İng cytosine: C) ile timin (thymine: T)dir. DNAdin akrabası RNAt timinin yerini urasil (U) alır. Nükleotitler, purin—adenin ile guanin— ve pirimidin—timin ile sitosin— olarak iki öbeğe ayrılır. Bu doğal olanların yanında, gerek araştırma amaçlı gerekse biyokimyada kullanılmak üzere sunî nükleik asitler üretilir.

DNA zincirinin genişliği 22 ile 26 Ångström, yâni 2,2 ile 2,6 nanometre arası bir şeydir. Bir nükleotitin uzunluğuyse 3,3 Å, demekki 0,33 nmdir. Nükleotitler pek ufak olmakla birlikte, vucut verdikleri DNA polimeri olağanüstü uzun olup milyolarca birimi taşır. Sözelgeşi en uzun insan kromosomu—kromosom 1—yaklaşık iki yüz yirmi milyon baz çifti uzunluğundadır.

DNA genellikle tek bir molekül olarak bulunmaz. Birbirine sıkıca bağlanmış sarmal şekil çizen molekül çiftidir. Şekerle bağlantılı baz, ‘nükleosit’ olup şekere ve bir yahut birden fazla fosfat kümesine bağlanmış olansa, ‘nükleotit’ tir. DNAt görüldüğü gibi, birsürü nükleotit birbirine bağlanmışsa, böyle bir polimere ‘köp-nükleotit’ (İng polynucleotide) denir. DNA şeridinin omurgası birbirinin yerini alan fosfat ile şeker kalıntılarından oluşur. DNAt şeker, pentos—beş karbon—cinsinden 2-deoksiribostur. Şekerler, komşu şeker halkalarının üçüncü ile beşinci karbon atomları arasında fosfodiyester bağlarını biçimleyen fosfat kümeleri tarafından birleştirilirler. Bu bakışsımsız bağlar, bir DNA şeridinde yönün bulunduğunu gösterirler. Çift sarmalda bir şeritteki nükleotitlerin yönü ötekisindekinin tersidir. DNA şeritlerindeki söz konusu tertibe ‘karşıkoşut’ (İng antiparallel) denir. DNA şeritlerinin bakışsımsız uçlarına 5’ (beş prim) ile 3’ (üç prim) denir. 5’in ucu fosfat öbeği-yken, 3’inki hidroksil kümesidir. DNA ile RNA arasındaki başlıca fark, şekerdir. DNAdin ‘2-deoksiribos’u, RNAt yerini pentos şeker ribosa bırakır.

DNA çift sarmalı şeridin iki yakasındaki bazlar arasında hidrojen bağlarıyla sâbitlenir. Adenosin monofosfatta görüldüğü gibi, adenin, sitosin, guanin ile timin bazları tam nükleotit oluşturacak şekilde şeker/fosfata bağlanırlar. Bazlardan adenin (A) ile guanin (G) altılı heterosiklik bileşiklerden ‘purin’ken, sitosin (S)—İng cytosine (C)— ile urasil (U) altı halkalı ‘pirimidin’dir. Beşinci pirimidin bazı urasil (U), yerini RNAt timine (T)—thymine— bırakır. Timin halkasında metil öbeğinden yoksundur. Urasil çoğunlukla DNAt bulunmaz. Sitosinin parçalanmış kalıntısında ortaya çıkar.

Şeridin bir yakasındaki belirli bir baz, öteki tarafta belli biriyle bağlantılıdır. Buna tamamlayıcı baz çiftlenmesi denir. Bu safhada purinler, pirimidinlerle, yâni ‘A’, ‘T’le, ‘S’, ‘G’le hidrojen bağları oluştururlar. Çift sarmal üzerinden iki nuk-

leotidin bağlaşmasıyla baz çifti ortaya çıkar. Hidrojen bağları değerdeş olmadıklarından, parçalanmalar ile yeniden birleşmeler kolaydır. Böylece çift sarmal DNAdin iki şeridi ya mekanik kuvvet ya da yüksek ısı sonucunda fermuvar gibi açılabilir. Bu tamamlayıcılığın verisi, DNA sarmalının bir tarafındaki malûmat, öteki yakada tekrarlanır. Bu, DNA kopyalanması bakımından hayati önem taşır. Tamamlayıcı çiftler arasındaki özgül malûmat değıştokuşu canlının yaşaması bakımından ilk ve en önemli etmendir.

(5) Birçok türde genomdaki topyekûn dizinin yalnızca küçük bir kesimi protein kotlar. İnsan genomunun %1,5ğü protein kotlayan eksonlardan ibârettir. İnsan DNAdinin %50si kotlamayan tekrarlayıcı dizilerden müteşekkildir. ‘Çekirdekli hücrelerde niye bunca kotlamayan DNA bulunur?’ cevaplanmamış sorulardandır. Bununla birlikte, protein kotlamayan DNA dizileri, kotlayan RNA moleküllerini kotlayıp gen ifâdesinin ayârı ile tertibinde söz sâhibi olabilirler. Meselâ bir DNA (portakal rengi) şablonundan T 7 RNA (mâvî) polimerası hâsıl olur. Kimi DNA dizisi kromosomlarda yapısal işlemler üstlenmiştir. Telomerler ile sentromerler, az sayıda gen içermekle birlikte, kromosomların sâbitlenmesi ve iş görmesi bakımından önemlidirler. Bol miktarda kotlamayan DNA insanda değışimle/ mutasyonla görevdışı kalmış genlerin sureti olan sahte genlerdendir (İng pseudogene). Gen kopyalama ile ayrışması sürecinde yeni genler üretmeğe yarar gen hammaddesi olarak iş görmeğe teşne olmakla birlikte, bahsi geçen diziler, çoğu kere moleküler fosillerdir.

(6) Gen,²⁰ genetik malûmat taşıyıp bir canlının fenotipini belirleyen DNA dizisidir. Genetik dizide belirli bir mahale yerleşmiş olup belli bir kalıtım birimine tekâbül eder. Gende DNA şeridi boyunca yer alan bazlar dizisi, ulak RNA dizisini belirler; ardısıra bu da, bir yahut birden fazla protein dizisini tayîn eder. Nukleotit ile amino asit dizileri arasındaki ilişkiler, çeviri kurallarını tayîn ederler. Çeviri kuralları (İng rules of translation) ‘genetik kot’ olarak anılır. Genetik kot, üç nukleotitli diziden □AST, SAG, TTT□ oluşmuş bir kodon olup üç harfa benzetilir. Çeviride genin kodonları RNA polimerası tarafından ulak RNAta kopyalanır. Bu RNA kopyasının şifresi ribosomca çözümlenerek baz çifti hâlinde RNA dizisi, ulak RNA tarafından aktarıcı (transfer) RNAden iletilir (‘okunur’); bu da malûmatı amino asitlere²¹ taşır. Üç harflı terkiplerde dörd adet baz bulunduğuna göre, altmış dört tâne kodon —demekki kırk üç terkip (Fr&İng combination)— mümkündür. Bunlar, yirmi standart amino asit kotlayıp onlara birden fazla kodon edinme imkânını tanırlar. Ayrıca ‘dur’ diyen yahut ‘anlamsız’ kodonlar da var.

²⁰ Ar cîne(t) (جينة), muvarisse(t) (مورثة); F jen (جن); Fr gène; İ&İng gene; Isp geno; Alm Gen; Fel, D&R gen

²¹ Bir yahut birden fazla amino öbeğini kapsayan herhangi organik asit amino asittir. Bu tarif, çok değışik yapılara vucut veren bol sayıda maddeleri içerir. Görünüşte farklı moleküler büyüklükte birbirleriyle ilintili sınırsız bileşikler ile değışik sayıda ve çeşitten görevgörür (İng functional) öbeklerin oluşturduğu yapıları kapsar. Araştırmaların çoğu, amit bağlantısında biçimlenen proteinlerde birleşen alfa-amino asitlere odaklanmış görünüyor. Birkaç istisnâ dışında, bu bi(r)leşikler, genellikle, NH₂CHRCO₂H yapısını hâvidir. Burada amino öbeği, karbon atom *alfada* karboksil öbeği konumunda olup kenar R zinciri değışik terkip ile yapıda olabilir. Amino asitler kadar, bunca değışken özellik ile tavrı gösterebilir pek az doğal madde bulunur. Üstlendikleri biyolojik görevlerin haddi hesabı yoktur. Yaşama, hani neredeyse, amino asitten sorulur.

TAA, TGA, TAG kodonları gibi, bunlar da, kotlama bölgelerinin bitimini ifâde ederler.

(7) DNA kopyalanışında çift sarmal helikas ile topoisomeras tarafından çözümlür. Bilâhare bir DNA polimerası ana şerit kopyasını hâsıl eder. Diğer bir DNA polimerasıysa geri kalan şeridi bağlar. DNA ligası bütünleştirmeden bu enzim, onları *Okazaki* parçaları denilen bölmelere ayırıştırır.

(8) Hücre bölünmesi canlının büyümesinde elzemdir. Hücre bölünürken genomundaki DNAdin kopyalanması zorunludur. Bu suretle iki yavru hücre ebeveynin malûmatını paylaşır. DNAdin çift şeritli yapısı, kopyalanmasıçin gerekli basit bir işleyişe zemin hazırlar. İki şerit ayrışır. Her şeritteki DNA dizisinin tamamlayıcısı, DNA polimerası denilen bir enzim tarafından yeniden yapılandırılır. Tamamlayıcı baz kopyalamasıyla mütakâbil bazın bulunması yoluyla mezkûr enzim, tamamlayıcı şeridi imâl edip asıl olana bağlar.

DNAdin iş görmesi, proteinlerle yürüttüğü etkileşmelere bağlıdır. Bu proteinlerin etkileşmeleri belli hedeflere kilitlenmemiş olabileceği gibi, tek belirgin bir DNA dizisine de bağlı bulunabilirler. Enzimler ise DNAden bağlanabilirler. Bunlardan DNA baz dizisini kopyalayan polimeraslar, gerek çeviri gerekse suret çıkarma bakımından özellikle önemlidirler.

DNAdi bağlayan yapısal proteinler, belirlenmemiş DNA – protein etkileşmelerinin iyice anlaşılmış örnekleridir. Kromosomlarda DNA, yapısal protein bi(r)leşikleri hâlinde bulundurulur. Bahsi geçen proteinler, DNAdi, kromatin denilen tıkHz yapılar hâlinde düzenirler. Çekirdekli hücrelerde mezkûr yapı, DNAden ‘histon’ adıyla tanınan temel küçük proteinler bi(r)leşğinde iş gördürürken, çekirdeksizlerde, söz konusu işe değişik tipte protein karışır. Histonlar, nukleosom denen disk şeklinde bir bi(r)leşik oluştururlar. Onları da çift şeritli DNA sarar.

(9) Bakterilerden başlayarak bütün canlıların ortak paydası, DNA uzun molekülleridir. DNA kopyalanarak barındırdığı hayatî malûmatı mütakâlip hücrelere aktarır. Bu süreç için nukleotit enzimine ihtiyâç vardır. Bununla DNA, yeni birini inşâa eder. İşte, sorun da burada başgösterir. İhtiyâç duyduğu enzimi DNA kendisi barındırır. Demekki DNA olmadan bu enzim ortaya çıkamaz. Öte yanda DNA söz konusu enzim olmadan kopyalanamaz. Buyrun, size fâsit olmayan bir daire. Kendini ısıraduran yılan! Peki, burada önceliği olan kim? Cevap: İkisinden biri önce gelmiyor. DNAden hemen hemen aynı öğelerden meydana gelen bir başka molekül, yânî RNA söz konusu enzimlerden bağımsız olarak varlığını sürdürür. Ribosom denen birtakım daha ufak RNAlar neredeyse enzim görevini üstlenebiliyor. Dış yardım almadan çok sayıda kopyalanabiliyorlar. ‘Aids’e yol açan ‘Hiv’ gibi, viroitler böyle iş görebiliyorlar. Bunlar aslında RNAtirler. Ama olağanüstü ufak boyuttadırlar —aşağı yukarı 350 birimden oluşurlar; buna karşılık ‘olağan’ RNA binlerce birim boyutundadır.

Henüz cevaplandırılmağı bekleyen canalcı soru şudur: Bugün RNAdi belirleyip biçimleyen DNAdin kendisi yeryüzünde canlılığın oluşma safhalarında RNAden türemiş olabilir mi? Cevabın ortaya çıkmasına yarar çalışmalar sürüyor. Zaman

zaman sonuc alındı deniliyor gerçi; gelgelelim bilim, olağanüstü müşkilpesenttir. Ortaya koyulan sonuç, daha nice deney değirmeninde öğütülecek.

Başvuru kaynakları:

Chris R *Calladine*, Horace R *Drew*, R. *Horace* & A. *Andrew*: “*Understanding DNA: the molecule&how it works*”, Amsterdam: Elsevier Academic Press, 2003 (ISBN 0-12-155089-3).

Carina *Dennis* & Julie *Clayton*: “*50 years of DNA*”; Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2003 (ISBN 1-4039-1479-6).

Horace *Freeland Judson*: “*The eighth day of creation: makers of the revolution in biology*”; Plainview, N.Y., 1996.

“*Van Nostrand's Scientific Encyclopedia*”, yayımcı: Douglas M. *Considine*; Van Nostrand Reinhold Company, New York, 1976.

“*La Vita*”, “*Focus Extra*”, makalenin başlığı: “*Viroide*”, 25.s, Milano, primavera 2009.

Devingen/Dinamik

Ar harekiyye (هركية), dînâmiyye (دینامی); F dinamik (دینامیک); Y energos; L impiger, actuosus; Fr dynamique; İ&İsp dinamico; İng dynamic; Alm takräftig; Fel dynamisch; D dynamisk; R dinamiçeskii (динамический), padvijni (подвижный), boikii (бойкий), oživlennii (оживленный)

(1) Devingen, ‘duruğ’un (Fr statique) zıddı olup harekete, olmaya, oluşa —L in fieri— işâret eder. Fizikten alınma ‘devingen’le kendini tanıtip tanımlayan felsefe akımları var. Aslı fizik olup orada ‘devingenlik’, kuvvetler ile hareket arasındaki ilişkiler incelenir. Buna karşılık ‘durukluk’ta (Fr la statique), kuvvetlerin dengesi irdelenir. Haddizâtında devingenlik ile durukluk, mekaniğin dallarıdır.

(2) Immanuel *Kant*, zihnin kavramlarını yahut categoryalarını sınıflamak amacıyla devingenlik ıstılâhını matematiğin karşıtı olarak kabul etmiştir. Zihin categoryalarından dört sınıf —nicelik, nitelik, bağlantı ile kip— iki öbek hâlinde mütâlea olunabilir: Nicelik ile nitelik categoryalarını kuşatan, ‘matematik’ diye vasıflandırılabilir salt tasavvurgünün konuları ile tecrübe verisi nesnelere atıf yapanlar, categorya öbeği; mezkûr tasavvurgüne konu olanların gerek kendi aralarındaki gerekse zihinle ilişkilerine yönelik bağlantı ile kip categoryalarını kapsayan da ‘devingen’dir. Ayırım, *Kant*’a kalırsa, zihnin tabiatını esâs almak zorundadır.²² Salt zihin kavramlarının mümkün tecrübeye tatbîkinde kullanılan birleştirimlerin/sentezlerin ya ‘matematik’ ya da ‘devingen’ çeşitten olmaları gerektiğine işâret etmiştir. Ayırımın, genelde bir görünümün tasavvurunamı yoksa salt tasavvurgün varlığını talluk etmesi gerektiğini sorgulamıştır. Categoryalar yahut zihin kavramları nasıl zihin ilkeleri cetvelinin tertibine kılavuzluk görevini görüyorlarsa, benzer biçimde matematik ile devingen olmak üzere sınıflanabilirler. Böylelikle tasavvurgücü ile algılamanın öngörüsüne ilişkin

²² Bkz: “*Salt Aklın Eleştirisi*” B110

aksiyomlar matematik ilkelerken, tecrübenin andırışmaları²³ ile deneysel düşünüş postulatları²⁴ genelde devingendir.²⁵

‘Matematik’ ilkeler olarak salt zihin ilkeleri *a priori* kurucudurlar; düzenleyiciler, ‘devingen’ ilkelerdir.²⁶ Salt aklın çatışkıları bahis konusu olduğunda ‘transsendental dialektik’te ‘matematik’ ile ‘devingen’ ayırımı yeniden su yüzüne çıkar: Dünya, görünüşler ile bunların birleştirimini/sentezinin tümü olarak ‘matematik’, olay toplamı tarzında düşünüldüğünde de ‘devingen’ olup buna o durumda ‘doğa’ diyoruz.²⁷ Bunlar, *Kant*’ın mimârî düşünüş güzergâhında bellibaşlı safhalardır. *Kant*, ayrıca ‘devingen’i fiziğin kolu ‘devingenlik bilimi’ *dinamik*in sıfatı anlamında kullanmıştır. Lâkin *dinamik*in başka bir vechesi olup harekete yol açan kuvvetler ile hareketler arasındaki ilişkiyi inceleyen *kinetik* ile salt hareketi ele alan *kinematik* ayırımını irdelememiştir.

Müellifi *Galilei – Descartes – Newton* olan Yeniçağ felsefe-bilim sistemi ‘duruk’ fiziğe, demekki mekaniğe esâslanmış. Ne var ki buna karşı çıkanlar olmuştur. Fizik yerine topyekûn tarih–toplum temelini yeğleyen İtalyan Giambattista *Vico*’nun (1668 – 1744) yanısıra Alman Gottfried Wilhelm *Leibniz* (1646 – 1716) de değişik bir aksiyom sistemini düşünmüştür. *Vico*’dan farklı tutumla *Leibniz*, sırt çevirme yerine matematik ile fiziği esâs almıştır. Ancak, Dekartçı geometri temelli fiziğe cebiri ve devingen fiziği tercih etmiştir. Burada söz konusu olan canlı ve sürükleyici kuvvettir. Araştırmalarını kütle ve harekete odaklayıp bunları mekânla sınırlayarak incelemiş; devingen fizik temelli metafizik üzerine çalışmıştır. René *Descartes* (1596 – 1650) canlıyı (organik) canlı-olmayana (inorganik) indirgerken, *Leibniz*, mezkûr iki aşırı ucu, metafiziğinde devingen akışkanlık yoluyla birarada mütâlea etmiştir. *Descartes*’ın telâkkîdışı bıraktığı ‘ruh’, tabîi ki, *Leibniz*’te boşandırıcı ve yönlendirici– düzenleyici kudret olarak gündeme geri getirilir. Bununla o, Batı Avrupa maddeci–mekanikci felsefe-bilimine ters giden bir rotaya dümen kırmış, anılana aykırı birinin, Alman maneviyatçı–transsendentalist–idealist–romantik metafizik felsefe geleneğinin başını çekenlerdendir.

Öncelikle Auguste *Comte*’tan itibâren ‘devingen’, ruhbilim/psikoloji ile toplumbilim /sosyolojide sık anılan ıstılâhlardandır. Toplum felsefesinde duruk ile devingen duruk ile devingen anşlayışlardan söz edilir.

Başvuru kaynakları:

Franz Feigl: “*Die dynamische Struktur der Welt*”, 1933.

B. Skyrms: “*The Evolutionary Dynamics of Complex Systems*”, 1988.

M. Guérout: “*Dynamique et métaphysique Leibniziennes suivi d’une note sur le principe de la moindre Action...*”, 1934.

José Ferrater Mora: “*Diccionario de Filosofía*”, A _ D, 895.&896.syflr

²³ Fr analogies de l’expérience

²⁴ Fr postulats de la pensée empirique

²⁵ Bkz: “*Salt Aklın Eleştirisi*” B162

²⁶ Bkz: “*Salt Aklın Eleştirisi*” B296

²⁷ Bkz: “*Salt Aklın Eleştirisi*” B466, B577&B588

Devinme/Devinim

Ar tenakkul (تَنَقُّل); F conbeş (شَبِنَج) Y poreutikon, fora; L latio —est motus passivus corporis quo de loco in locum movetur; Fr&İng locomotion; İ locomozione; Isp locomocion; Alm Fortbewegung; Fel voortbeweging; D bevægelse; R peredvijenie (передвижение), puteşestviye (путешествие).

Devinme, ‘hareket’in türlerinden olup öncelikle hayvanın kendiliğinden yer değiştirmesi, yol alması (Y poreia) anlamındadır. Gök cisimlerinin veya çağdaş taşıtların —özgüçlü taşıt (Y&L automobil— hareketi gibi, benzetme yoluyla canlı-olmayanların yer değiştirmesine de devinim dendiği oluyor.²⁸ Nitekim Fr *locomotion*dan *locomotive* —yânî lokomotif.

Hareketin —Ar&F hareket; Y kinesis; L motus; Fr mouvement; İ movimento; Isp movimiento; İng motion, movement; Alm Bewegung; Fel beweging; D bevægelse; R dvijeniye.

Büyüme, küçülme, yer ile durum değiştirme, oluşma, bozulma gibi çeşitleri vardır. Canlı-olmayanlar, mekanik, demekki dış etkenin etkisiyle hareket ederler. Nesne, bir dış etken tarafından itildiğinde bulunduğu konumdan uzaklaşmağa başlayıp yeni bir konuma yaklaşır. Sonunda durdurulduğu konumda karar kılar. İki konum arasında yer değiştiren nesnenin hareket ettiği söylenir. Bu hususta üç adet ölçüm verisi elde edilir: Birincisi, nesnenin kalktığı konum ile vardığı arasındaki mesâfe; ikincisi, söz konusu konumlar arasındaki mesâfeyi nice zamanda katettiği; üçüncüsü de, iki konum arasındaki mesâfeyi hangi hızla kattığıdır.²⁹

Canlılardaysa, dış etkenlerce hareket etmenin yanısıra özgüçleriyle de (Y□Fr automatiquement) kımıldar, yer ile durum değiştirirler. Özgüç, insanda iyice temâyüz edecek bilince giden yolda kayda değer bir kilometre taşıdır.

Devir

Ar&F ‘ahd (دَهْع); Y ho aiōn; L æra, ratio temporum; İ, Isp, İng&R era; Alm Zeitalter; Fel tijdperk; D tidsalter

(1) Devir, uzun sürecin kullanılır. Bilimde sözgelişi yer bilimlerinde milyon, hattâ milyarlar ölçülen; tarihöncesinin —taş, tunç devirleri gibi— zamanca taksimi; tarihteyse —Hıristiyanlık Milâtle, İslâm devriyse Hicretle başlatılır— uzun zaman sürelerinin belirlenişinde; başlangıcı ile bitişi belli —Mısırda, Çinde, Romada, Osmanlıda v.s. karşılaşılan hükümdarın ve hânedânların ... hükümlerlik— süreçlerinin kullanılır.

(2) Yerbilimde/geolojide bellibaşlı üç devir: Senozoik: 70 – 0; Mesozoik: 225 – 70 ile Paleozoik: 570 – 225 milyon yıl.

²⁸ Bkz: Aristoteles: “Hayvanların Devinmesine Dair” (“*Peri Poreias Zōiōn*”), I/5.

²⁹ Bkz: Aristoteles: “*Ruha Dair*” (“*Peri Psūkhēs*”), I. kitap, 406a, III/13; ayrıca bkz: Ş Teoman Duralı: “Aristoteles’te Bilim ve Canlılar Sorunu”, 88.&179. Syflr; Çantay, İstanbul, 1995.

(3) Zanaat bakımından tarihönesinin³⁰ üç devri:

1- Taş devri —Afrikada beşerden insana dönüşümün başlangıçlarından M.Ö. 3500e değin;

a- Eskitaş devri (İng Paleolithic) —Erken Eskitaş (Upper ...); Orta Eskitaş (Middle ...); Geç Eskitaş (Late ...): Hazır ateşin kullanılması; Afrikada ve oradan diğer kıtalara göç; taştan âlet elde edilmesi; leşle beslenme; koğuklar ile mağaralarda barınma; aile, oymak; boylar;

b- Ortataş yahut yontmataş (Mesolithic) devri: Toplayıcılık–avcılık; ateş yakma; Kuzey Kafkasyadan itibaren işlenmiş taştan âlet ile silâh imâlî; resim yoluyla haberleşme;

c- Cilâlitaş devri (Neolithic): Tarım; hayvancılık; köy ile kasaba yerleşimi; tapınak;

2- Tunç devri —3500– 2500: Maden cevherinin işlenmesi; bakırın eritilmesi;

3- Demir devri —1500 – 1000: Batı Asyada, Çinde, Hint ile Kadîm Yunanda demirden âlet edevâtın imâlî.

(4) *Hesiodos* ile *Eflâtun*’undan dinlediğimiz kadarıyla Kadîm Yunan efsânesi uyarınca, varedildikten sonra, insan soyu tekâmül geçireceğine düşüşü yaşamış. İnkırâzın devirleriyse, şöylece sıralanmışlar: Altın, Gümüş, Tunç, Kahramanlık ve Demir devirleri.

(5) ‘Devir’, Türkcede hareket, öncelikle de gök cisimlerinin dönme hareketini dile getirmekle birlikte, burada söz konusu ettiğimiz felsefe-bilim ağırlıklı zamana ilişkin anlamıdır. Bu bağlamda ‘devr’in anlamdaşları ‘dönem’ (İng period), ‘devre’ (İng term) ile ‘çağ’dır (age).

Devlet

ET il; Ar devlet (دولة); F keşver (کشور); Y polis; L civitas; Fr État; İ Stato; Isp Estado; İng State; Alm Staat (ok: štât); Fel staat; D stat; R ştat (штат)

(1) ‘Değişmek’, ‘hâlden hâle geçmek’ demek olan دول→DeVeLe fiilinden türeme ‘devlet’, ‘dönme’, ‘değişme’, ‘değişim’, ‘bir hâlden öbürüne geçiş’ anlamlarına gelir.³¹

Arapcanın bu fiilinin kökdeşleri öteki akrabâ Sâmi dillerden Akatcada ‘dolanmak’, ‘gezinmek’; Suryancada ‘hareket etmek’, ‘harekete geçmek/geçirmek’ anlamlarındadır.³²

Arapcanın tersine, Avrupa dillerinin çoğunun Ortaçağdan itibaren kullandığı ve devlete tekâbul eden ıstılâh, Latincedeki *statustan* türemedir. ‘Durum’ anlamına gelen *status*, ‘ayakta durmak’ demek olan *stare*nin edilgen sıfat–fiilinden gelir.³³

³⁰ Kadîminsanaraştırmacılarınca (paleoanthropologue) ‘beşer’den (homo) ‘insan’a (humanus) geçiş tarihi kabul olunan günümüzden iki yüz bin yıl öncesi ile yazının Sümerlilerce icâdı M.Ö. 3200 arasında kalan metin yoksunu devir tarihöncesidir (Fr préhistoire).

³¹ Bkz: E.W. Lane: “*Arabic – English Lexicon*”, I. Cilt, 934.s; Williamse Norgate, Lonra, 1863.

³² Bkz: Ahmet Davutoğlu: “*Devlet*”, 234. – 240.syflr, “*TDV İslâm Ansiklopedisi*”, İstanbul, 1994.

³³ Bkz: Guido Gomez de Silva: “*Diccionario Etimologico de la Lengua Española*”, 276.s; Fondo de Cultura Economica, Meksiko, 1985.

Buna göre, Avrupa dillerindeki ‘devlet’, durağan ve zamanca sınırlanmamış hükûmî şahsiyet sahasıdır. *État* yahut *Statın* sözünü ettiğimiz manâsını en uygun şekilde karşılayan deyim, Osmanlı Türk ‘Devletiebedmüddet’ olmalı.

Ne var ki ‘devlet’in, gerçeklikte, iç kuruluşu, teşkilâtlanışı o yaşadıkca tebdil olur, değişir. Bu vechesiyle de ‘devlet’, Arapça söz aslının anlamını doğru biçimde yansıtır. Haddizâtında ‘devlet’, şu durumda bir yanda *stareye* uygun düşerken, öte tarafta *DeVeLenin* de hakkını veren bir teşkilâtlanıştır. Çin, Japon, Moğol, İran, Hint, Türk, Alman, Rus, Danimarka, İsveç, Felemenk, İspanyol, İngiliz, Fransız gibi, hâlâ yaşayan ve eskilerde bin/lerce yıl yaşamış uzun ömürlü Sümer, Asur, Mısır, Yunan, Roma misâli devletler, iç yapılarında ve dış şartlarda geçirdikleri bütün değişmelere rağmen, belirgin birtakım özelliklerini nesilden nesle, devirden devire aktarmış gözüktürler. Felsefleşmiş medeniyette devletin aslî kimliğini, yânî ‘derin devlet’i tasarımıyla tersimleyen bilge yahut filosoftur. Sözgeşi Türklerde ‘derin devlet’in bânisi *Bilge Kağan* (683 – 734), *Bilge Tonyukuk* (M.S. 8.yy) , *Yusuf Has Hacip* (1017 – 1077), *Uzlukoğlu Farabî* (870 – 950), *Hoca Ahmet Yesevî* (1093 – 1166), *Şeyh Edebâlî* (1206 – 1326) ile *Hacı Bektaş Velî* (1209 – 1271), *Fatih Sultan Mehmetken* (1432 – 1481); Çinlilerde *Konfüçyus* (551 – 479), *Şang Yang* 390 – 338), *Han Fei* (280 – 233), *Mao Zedong* (1893 – 1976); Hintte kral *Büyük Aşoka* (304 - 232); İsraillilerde Hz *Musa* (M.Ö. 13.yy), kral *Davut* (1037 – 970) ile *Süleyman* (970 – 931); Araplarda Hz *Ömer* (581 – 644) ile *İbn Haldun* (1332 – 1406); İranda *Zerdüşt* (628 – 581) ve *Nizâmülmülk* (1018 – 1092); Yunanda *Solon* (640 – 559), *Pisistratos* (600 – 528), *Kleisthenes* (570 – 507), *Perikles* (500 – 429) ile *Eflâtun* (429 – 347) ile *Büyük İskender* (336 – 323); Romada *Iulius Cæsar* (100 – 44), *Marcus Tullius Cicero* (106 – 43), *Gaius Octavius* (*Augustus Cæsar*: M.Ö. 63 – M.S. 14); İtalyanlarda *Dante Alighieri* (1265 – 1321), *Niccolo Machiavelli* (1469 – 1527), *Tomasso Campanella* (1568 – 1639), *Giambattista Vico* (1668 – 1744) ile *Vilfredo Frederico Damaso Pareto* (1848 – 1923); Fransızlarda *Charles de Montesquieu* (1689 – 1755), *Denis Didérot* (1713 – 1784), *François-Marie Arouet Voltaire* (1694 – 1778), *Jean-Jacques Rousseau* (1712 – 1778) ile *Napoléon Bonaparte* (1769 – 1821); İngilterede (ve Amerika) *Thomas More* (1477 – 1535), *Thomas Hobbes* (1588 – 1679), *David Hume* (1711 – 1776), *Adam Smith* (1723 – 1790), *Thomas Jefferson* (1743 – 1826); Almanlarda imparator *Büyük Frederik* (1712 – 1786), *Johann Gottlieb Fichte* (1762 – 1814), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* (1770 – 1831), *Wilhelm von Humboldt* (1767 – 1835) ile *Otto von Bismarck* (1815 – 1898); Ruslardaysa *Delî Petro* (1672 – 1725), *Büyük Katherina* (1762 – 1796) ile *Vladimir İlyiç Ulyanov Lenin* (1870 – 1924) v.s.

Yukarıda zikrolunan ‘derin devlet’ deyimini, Türkçeye mahsûs olsa gerek. Bildiğimiz dillerin hiçbirinde karşılığını bulamadık. Türkün, doğu, iç, güney ve batı Asyayı, Afrika ile doğu ve orta Avrupayı katederek kuzey doğu Asyadan Orta Avrupaya dek bin beş yüz yıllık yolculuğunda medeniyet câmialarını değiştirirken kurduğu bunca devletin, *Mete Han*’dan (234 – 174) itibâren, perde arkası tasarlayıcı ve gerçekleştirci kudreti ‘derin devlet’ olmalı. Onun ete kemiğe bü-

rünmüş şekli şemâîli evvelce savaşçı alpler ile serdengeçtilerin,³⁴ 1300lerin başlarından itibaren Genel kurmay ve bunu çevreleyen ordunun kamuoyuna kapalı seçkin kesimi, yânî subay zümresinin olması icâb eder. Bu, yetkilileri ile sorumluları tarafından açıkca dile getirilmediğinden, hakkında tahmin yürütmekten gayrı çıkar yol kalmıyor. Tarihte, deyimlendirilmiş olmasa bile, uzun ömürlü büyük devletlerin hepsinde —demekki Japonlarda, Çinlilerde, Farslarda, Eski Mısırlılarda, İsraillilerde, Ruslarda, Fransızlarda, İspanyollar ile İngilizler-amerikalılarda ...— böyle bir teşkilâtlanma vucut bulmuş olabilir. Tümünde ordu ‘derin devlet’ eksenini oluşturmuş olmayabilir. Kiminde bu görevi belli bir ruh-bân zümresinin, başkasındaysa benzeri, ama dindışı —Tapınal şövalyeleri, farmasonluk meselâ— bir teşkilâtın, ideolojik buyrukcu düzenlerde ve onun üst kurulunun üstlenmiş olduğu düşünülebilir.

(2) Zihince tasarlanıp da etkince yürürlüğe konulabilmiş en üstün, kavrayıcı, kuşatıcı yapılanma olan devlet, belli bir toplumun siyâset ve hukukca zora koşularak belli bir toprak parçasında teşkilâtlanma durumudur. *Statusu* ‘devlet’ an-

³⁴ Alplerin ve serdengeçtilerin aşağı yukarı muadili Yunanda *hippeis* ile *hoplitai*, Bizansta *Akritai* (ç Akritēs), Ortaçağ Latin Hıristiyanlarında ‘Tapınak şövalyeleri’ ile ‘şövalye’, Almanlarda ‘Töton şövalyeleri’ (Deutscheritterorden) ve Japonlarda *Samurai*.

Büyük şehirlerin belli birtakım mahallelerinde 1970lerin başlarına değin süregelen ‘dayılık’ yahut hafif tertip aşağılayıcı havası olan ‘kabadayılık’ olayının Yeniçerilik üzerinden çağımıza ulaşmış uzantısı alp—serdengeçti savaşçılık geleneği olabilir. Türk toplumaraştırmacılığına/ sosyolojisine konu oluşturacak ‘dayılık’, giyim kuşamı, hâl hareket tarzı, tavır tutumu, namus şeref hay-siyet telâkkî itibâriyle son derece özgün bir vakadır. Koyu renk yen yelek, bedene yapışmayan, paçalar geniş (‘İspanyol paça’) şalvarı pantolon, beyâz gömlek, belde kuşak yahut kemer, kuşakta bıçak, artık 1960lı yıllarda bazan arka tarafta kemere sokulmuş kılıfsız tabanca, burnu sivrice yumurta topuk siyâh ayakkabı, ya dazlak kelle ya da topense saç traşı; ceket sol omza atılmış, sağ elde tesbih çekerek yengeçvârî yürüyüş; ihtimâl *lingua francadan* türeme Rumca, İtalyanca ile İspanyolca sözlerin bol olduğu argolu, ama asla müstehcen olmayıp galiz küfrün yer almadığı bir lûgat (Fr jargon); belli bir mekân ve davranış: Mahalle kahvehânesinin en mutenâ köşesinde sigarasını tellendirip yandan çarklı sâde kahvesini hopurdata hopurdata içer. Dayı, kadınla ilişkili gözükmez —böyle ilişkilerin erkeği kadınlaştırması kaygısı. Kavga ettiği görülmemekle birlikte, karşısına çıkanın vay hâline, dedirtecek kertede döğüşe teşnedir. Kimi kimsesi olmayan, böylece mahalle sâkinlerine eşit mesâfede kalarak kimseyi kayırmadığı izlenimini yayar. O, üstüne resmen vazîfe olmamakla birlikte, Osmanlıda ortalama tebaaya devletin yansıttığı yaşama ortamı mahallenin hakkı hukuku, özellikle de namusu ‘benden sorulur’ zehâbındadır.

Devletin kanununa karşı kılınç çekip vatandaşın canına, malı, mülküne kasteden haydut, şakî ve benzeri çetevârî oluşumlarla ‘dayı’nın uzaktan yakından ilgisi ilişkiği olmadığı gibi, o, serseri, hayta, hâneiberduş da değildir. Tersine, devletin halk arasında tuttuğu, bulundurduğu gayriresmî kamu koruyucusu, kolluğu gibi bir şeydir. Devletin resmî erkânından asker ile inzibat kanun çerçevesinde iş görmek zorundadır. Dayı, kanunun yanında milletin asırlık örfleri ile ananelerine tâbidir. Elbette yoldan çıkıp kirli işlere bulaşanı yok değil. Nitekim 1960ların ikinci yarısından itibaren Türkiye’deki *mafya*laşma sürecinde azımsanmayacak sayıda namılı kabadayı fedâilik ile tetikciliğe ve hattâ çete önderliğine, yânî ‘babalığ’a soyunmuş olduğu görülür. Söz konusu süreçte ve 1970lerde nüfusca aşırı raddede şişen ve yüksek binâların inşaatı cihetine kayan şehirlerde mahallenin kaybolmasıyla dayılık da tarihe karışmıştır.

‘Dayılığ’ın kırık sahadaki mukâbilinin ‘ağalık’, Güney doğu Anadolu’da ‘şihlik’ olduğu söylenebilir. Aslında İç Asyanın denizlerden ırak karacı milleti Türk, Anadolu kıyılarına dek indikten sonra öncelikle Ondördüncü yüzyılda Egeye, Onaltıncıdan da itibaren Akdenize açılır olmuştur. Karadaki ‘dayı’, Devletiebedmüddet buyruğunda ve onun nâmîhesâbına Ege ile Akdenizde kurt denizci, yiğit ve usta korsan kesilip Tunus ile Cezayir gibi koca ülkeleri fethederek Osmanlı mülküne katmıştır. Ele geçirdiği ülkelerde ‘dayı’ —yahut ‘beğ’— nâmı altında valî kılınmıştır.

lamında ilk, 1523te, kullanan Niccolo *Machiavelli*dir.³⁵ ‘Devlet’i karşılayacak bir söz *Kurânda* bulunmaz. Gerek Hz Peygâmbere ile Hulefairâşidin gerekse Emevîler devrinde devlet için özgül bir ıstılâh kullanılmamıştır. İslâm medeniyet dairesinde ıstılâh olarak ‘devlet’ ilk defa Abbasî devrinde geçer.³⁶ Yunanda *Eflâtun* buna *politeia* demiş; Romada ise *civitas* ile *res publica* yahut *respublica* denmiştir. Eskiçağın M.S. Beşinci yüzyılda kapanışından Avrupada Yeniçağ başlarına değin devletler gelip gitmiş, kavram seslendirilmemiştir. İslâmda *İbn Haldun*’un medeniyet kavramını tarif edip olayı enine boyuna ince eleyip sıkı dokumasının ardından İtalyada bunu yeniden ele almak Niccolo *Machiavelli*’ye nasib olmuştur.

(3) “Aşağı yukarı Ellinci bine değin insanlar, toplayıcılık yolundan geçimlerini sağlamış, bilâhare, toplayıcı–avcı olmuş, âlet imâlinde de ustalaşmışlardır. Toplayıcılık–avcılık dönemlerinde konar–göçer tarzda yaşayan topluluk, daha incelmış tarzda mâhirce âlet imâlne geçmiş ve ölümlerini eski zamanlardaki gibi ortalıkta bırakmayıp gömmeye başlamıştır. Hem ölümlerini gömdüklerinden hem de yeni uğraşlarından dolayı geçimlerini temin maksadıyla uzak yollara düşmek gereği ortadan kalktığından, belirli bir alanda hareket hâlinde kalmağa koyulmuşlardır.³⁷ İşte, onların, avlanıp yaşadıkları sınırları belirlenmiş kutsal yöreye ‘yurt’,³⁸ boyun kendine kaynak ülke kabul ettiği yereyse, ‘anayurt’,³⁹ denilmiştir.

Yaklaşık on bin yıl önce Güney batı Asyada bâzı boylar, yerleşip şehirleşmeğe, giderek de devletleşmeğe koyulmuşlardır. Devletse, üç bellibaşlı özelliği hâizdir: 1) Tarihte ilk kez, belirli bir mıntikanın, başkalarından ayrılmasıyla, ‘sınır’ dediğimiz olayın tezâhürü; 2) temel ihtiyâç maddelerinin el emeğiyle temin olduğu kırlık sahalar ile emek ürünü temel ihtiyâç maddelerinin müteâkib işlemlere tâbî tutuldukları, yânî mamûle dönüştürdükleri, tanzim ve taksim olundukları; rahip–hakim–hâkim–hekimlik, öğreticilik ile idârecilik —siyâsetcilik— neviinden emekdışı uğraşı alanlarının da gündeme taşındığı ‘şehir’ dünyası; 3) tarım ve üretim âlet ile araçlarının ortaya çıkmasıyla birlikte, öteden beri insanda varolagelmış ‘mülkiyet’ duygusunun, fiilen toplum mesûplarının hemen hepsini cezbetmeğe koyulması; buradan da hukuk, iktisât, siyâset ve oldum olası varolan din kurumlarının oluşması yahut zâten varidilerse, bunu sürdürmeleri. Sınırlanmış mıntika, üstünde yaşayıp kendisinden verim elde eden kişilere vatandır.⁴⁰ Bahis konusu mıntika, belli bir kimsenin kişisel mülkü olmaktan çıkıp düzen, ister hükümdarlık, ister cumhuriyet olsun, farketmez, imparatorluk devletinin hükümrân (Fr souverain) toprağıdır. Bu topraklarda hükümdarlık nizâmında (Fr monarchie)

³⁵ Bkz: Nicola Abbagnano (1901 – 1990): ‘Stato’, “Dizionario di Filosofia”, Milano, 1990.

³⁶ Bkz: Nuran Koyuncu: “İslâm–Osmanlı Hukukunda Devlet Kavramı”, 4. s, üniversite–toplum org, 2009.

³⁷ Bkz: David W. Koeller, dkoeller@northpark.edu., History Dept, Northpark University, 1996-9

³⁸ Alm Heimat, Heimatland. Türkcedeki ‘yurt’ ile Almancadaki *Heimatland*ın Fransızcadaki yaklaşık karşılığı *patrie*dir. ‘Yurt’ ile *Heimatland*ın *psychique* içliliğinden (‘içlilik’=Alm *Innigkeit*) yoksun olup *patrie*nin, daha ziyâde, siyâsî içeriği var. Bu anlamıyla Türkcede ‘vatan’ı, Almanca *Vaterland*ı karşılar.

³⁹ Alm Stammland, Urheimat; Fr pays d’origine.

⁴⁰ Ar vatan; F marzbûm, mîhen (ميهن); Y patris (πατρίς); L, İ&Isp patria; Fr patrie, territoire national; İng homeland, native land; Alm Vaterland; Fel vaderland; D fædreland, hjemland; R atecestvo (отечество)

yaşayanlar, devlete ‘tabaa’ (Alm Untertan; Fr sujet) cumhuriyettekilerse, ‘vatan-daş’lırlar (Alm Staatsbürger; Fr citoyen).

İmparatorluk, hukuk devletidir... Ahlâk esâslı hukukla yönetilen devletin idâresi ve kadroları, meşrûluk kaynaklarını Vahiy ile geniş tabanlı kamu uzlaşmasında bulur. Kamunun tasvîbi ile denetimini yitirmiş bir idâre, meşrûluğundan da olmuştur artık.

İmparatorluğun tersine, İmperyalist devlet nizâmı, ilhâmını adâletten almayan hukuka, demekki örfe dayanır. Böyle bir devletin ülkesi iki kesimden meydana gelir: ‘Anavatan’ (Fr métropole) ile ‘sömürge’ (colonie). Yine bu, iktisât tabanlı bir sınıflı düzenin devletidir.⁴¹ Sınıflar ise, ürettiren–üretim araçlarını elinde bulunduran–sömüren zümre ile üreten–sömürülen kitle olmak üzere, temelde ikiye ayrılırlar. Sermâyecî–İmperyalist devlet, ürettiren–üretim araçlarını elinde tutan–sömüren zümrenin yönetim, denetim ve baskı cihâzıdır. Sâdece bu zümreye mensûb olanlar, gerçek anlamda, tabaa yahut vatandaşlırlar. Uzlaşmaya gelince; o, geniş tabanlı bir kamuoyuna dayanmayıp bahsi geçen zümre mensûpları arasında olur.

Kimi tarihçilerimiz, Osmanlının, imparatorluk devleti olduğu vakıasını kabul etmek istemezler. Sebebi de ‘İmperyalizm’in, ‘imparatorluk’tan türetilmiş bir terim olması yüzünden, ‘imparatorluğ’un, söz olarak bile, ağızda bıraktığı kekrek tattır. Dilbilgisi bakımından, doğrudur. Fransızcada *impérialisme*, *empire*den türetilmiştir. Türkçenin ‘imparatorluğ’u gibi, Fransızcanın *empire*i de, Klasik Latincedeki *imperium*dan gelir. *Imperium*un asıl anlamıysa, satın aldığı —zirâ, *imperium*← *parare*= satın almak— kölenin üzerinde efendinin hâkimiyet tesîs etme hakkıdır. Bunun yanında, *imperium*un, *imperare* (= buyurmak, komut ve talimat vermek...) mastarıyla da yakın bağlantısı vardır. Buna göre, ‘buyruk verme erki’, ‘siyâsî iktidar’, ‘sahici devlet gücü’, ... demektir.⁴²

‘İmparatorluk’, belirli bir ‘ülküsel değerler’⁴³ dizisine bağlanılarak oluşturulmuş kavmî esâslara dayanmayan milletleşmiş toplumun en üst raddedeki siyâsî teşkilâtlanmışlığıdır. Buna karşılık, İmperyalizm, Sermâyeciliğin onlarsız olmaz şeklindeki iki pâyândâ–ideolojisinden biridir. Öteki destek birimi olan Sömürgecilikle birlikte, İmperyalizm, ana ideoloji Sermâyeciliğin varolmak için şart koştuğu silâhlı yahut silâhsız —yânî barışçı— yollardan istilâ ile sömürüyü gerçekleştirecek fikrî ve/ya askerî hazırlıkları tekemmül ettirip yürürlüğe koyar.

‘İmparator’un İslâm’daki yaklaşık karşılığı halifedir. Halîfelik, Hz Peygamber’in manevî şahsiyetinin devâm ettirilmesi demek değildir. Onun, İslâm âleminin birliğini (Ümmet) sağlama çabalarının sürdürülmesi anlamındaki siyâsî kurumlaşmadır. ‘Ümmet’e gelince; o da, ille yekpâre siyâsî ile hukukî birlik anlamına gelmez. Müslüman olan halkların, milletlerin yahut devletlerin topluluğu biçiminde de anlaşılabilir —İngiliz milletler topluluğu, *Commonwealth* gibi.⁴⁴

⁴¹ Fr état de classes économiques.

⁴² Bkz: A. Walde & J. B. Hofmann: “Lateinisches etymologisches Wörterbuch”, I. cilt, 683. s.

⁴³ Fr valeurs idéales.

⁴⁴ Ş. Teoman Duralı: “Sorun Nedir?”, 365.&366. syflr.

Arı, karınca, leylek, karga, fok, yunus, kurt, orangutan, goril, şebek gibi birtakım hayvan türlerinde gördüğümüz topluluk (Fr&İng population) hâlinde yaşama tavrına beşerde de rastgeliyoruz. Beşerden (L homo) insana (humanus) geçişin iki yüz bin yıl önce Orta Afrikada gerçekleştiği varsayılmıştır. *Kitabımukaddes* ile *Kurân* nezdinde insana anaörnek Hz *Adem*dir.⁴⁵ İnsanlığın Adem sulbundan geldiğine inanılmıştır. Onun baş özellikleri arasında toplu yaşama vardır. İnsan bireyi başka türlü ayakta kalamaz. Topluluğun menşei kadın – erkek cinsî münâsebeti ve bunun semeresi çocuk. Şu durumda topluluğun menbâi bir sacayağıdır: Anne – baba – çocuk. Bu, aile demektir. Buradan kardeş, nine, dede, torun neşet eder: Soy. Yenge, amca, dayı, yeğen: Sop. Mezkûr birinci ile ikinci halkaları uzak akrabâ ile akrabâitaallukât izler. Kadîm ve geçit vermez dağlarda, balta girmemiş ormanlar ile uzak adalarda mahsûr kalmış topluluklar ile kimi mutaassıp dinî cemaatlarda akrabâitaallukât arasında evlenilmiş; bu da kandaşlığın genişleyip yayılmasına sebep olmuştur. Genişleyip kalabalıklaşan kandaş topluluklardan oymaklar/kabileler ile boylar/aşîret siyâsî yapılanmaya geçmeksizin yaşamışlardır. Bu bakımdan birtakım hayvan türlerinin dirimsel (Fr biotique) topluluk oluşturma tavırlarını andırırlar. Burada birey topluluğun doğal parçasıdır. Bireylerin birbirlerine bağlılığı düşünülüp tasarlanmış değil.

Geçim kaynağı, en eski dönemlerden başlayarak sırasıyla leş yiyiciliği — yırtıcı hayvanın parçalayıp yiyeceğini yedikten sonra artakalanların tüketilmesi—, toplayıcılık —yenilebilir otlar ile yemişler; toplayıcılık–avcılık —işlenmemiş malzemenin âlet, silâh elde etme; hayvancılık ve nihâyet tarım. Böylece konar-göçerlikten yerleşme yönünde eğilim başgöstermiştir. Nasıl ve niye? Birtakım bitkilerin bulundukları mahale bir şeyler —tohum— döktükleri; bu saçılanların kimisinden de ebeveyn bitkinin benzeri mevsimi geldiğinde bitip serpildiği gözlemlenmiş ve mevsimler boyu söz konusu olayın tekrarı onu gözlemleyerek izleyenleri etkilemiştir. Bitkinin saçılan tohumu ile ağaçtan yemişi toplamış, biriktirip saklamışlardır. Biriktirdiklerini uygun mevsimde ekmişlerdir. Ekin olgunlaştıkça mahsul kaldırılıp tüketilmiştir. İlk örneklerine Onuncu binde Güney doğu Anadolu da gördüğümüz tarım devri tarih sahnesinde arzıendâm etmiştir. Bu müdhîş olayı Avusturalya doğumlu İngiliz (Marksçı) tarihçi Vere Gordon *Childe* (1892 – 1957) Cilâlitaş devri (Neolithic) devrimi şeklinde adlandırmıştır. Sonuçta maişeti temin maksadıyla yer değiştirme ile göç zorunluluğu ortadan kalkınca göçebelik-tekinde oranla yükselen güven ortamı ile ziyâdeleşen rahatlık nüfus artışını mahmuzlar. İskânın sağladığı zenginleşme ile güven ortamına tanık olan çevredeki konar-göçerler, meskûn muhitlere saldırarak ya buraları talan etmiş ya da bu mıntıkalara gelip yerleşmişlerdir. Böylece kandaş olmayanların birarada yaşama serüveni başgösterir olmuştur. Kandaşlığın sağlayageldiği sorgulanmayan kendiliğindenli düzen —gelenek, görenek, âdet ... Örf— varlığını sürdüremez olmuştur. Dünyanın dört bucağında Beşinci binden itibaren yaygınlaşan iskân mevkileri mezradan köye, kasabaya ve nihâyet Üçüncü binde kendini yöneten şehirlere

⁴⁵ “Ey insanlar! Şüphesiz sizleri bir erkek ile dişiden yarattık; tanışasınız diye kavimler ile kabilelere ayırdık; Allah katında en değerli olanınız Ona itaatsızlıktan en fazla sakınanınızdır; Allah her şeyi hakkıyla bilip her şeyden haberdardır” —*Hucurât* (49)/13.

evrilmişlerdir. Yaklaşık M.Ö. Birinci binde kervana Afrika ile Amerika da katılırlar. Kendini yöneten şehir derken yönetim olayını vurguluyoruz. Üçüncü binde yeryüzünün nüfusu iki yüz elli milyona henüz erişmemişken on bin küsurluk yerleşimler, nisbeten kalabalık sayılmalı. Hele kimileri otuz bin civârındadır. Üçüncü binden önce böyle oluşumlar olmuşmudur? Olmuş olabilir. Bilmiyoruz. Yazı, Üçüncü binde Sümerde icâd olundu. Her nice arkeoloji ile paleontoloji çalışmalarının yararı olsa da, yazının icâdından önceki dönemlerde, araştırmacı, alaca karanlıkta el yordamıyla dolaşır.

Gittikce kalabalıklaşan bahse konu yerleşim merkezleri, yânî şehirler özerk tarzda idâre olununca kent —Y polis; L civis; Ar medîne— olmuşlardır. Kent, devletin bir türü olup haddizâtında devletleşmenin nüvesidir. O, bir baş yerleşim ile yönetim yeri —başşehir—⁴⁶ ve çevresindeki küçük iskânlar —köyler,⁴⁷ daha kalabalık olan kasabalar—, nihâyet ekilip biçilen ve aynı zamanda ehlileştirilmiş küçük ile büyükbaş hayvanın beslenip kullanıldığı sınırı belli toprak parçası üstünde hükümler siyâsî-iktisâdî-hukukî yapıdır. Kent ahâlisi, yânî vatandaşı, soy sopca nisbeten mütecâniskên, devletin öbür türü olan imparatorluğun halkı gayrimütecânistir (Y→Fr hétérogène).

(4) Hükümlerlik, beşerin insan-olmuşluk aşamasına örnek olup akıl etkinliğinin ifâdesi demek olan hüküm verme de, onun temelinde yer alır. Nitekim ‘hüküm vermek’, ‘hükmetmek’ fiil kökü ھـ ك م → *HeKeMe*dir. Bu fiilin isim hâli ‘hüküm’ yahut ‘hüküm’dür. *HeKeMe* kâbiliyetini hâiz ve kişiler arasında beliren anlaşmazlıkları deliller ile tanıklara başvurarak kanun çerçevesinde çözmeğe çalışan, hâkimdir.⁴⁸ Şu durumda hâkim, aklıyla iş görüp onu doğru kullanabilen âkıl kişidir. Görenek kalıplarında kalarak içgüdülerinin dürtüsüyle zorlukların üstesinden gelen biri olmayıp sorunları ‘nasıl – neden – niçin’ soruları çerçevesinde akılyürütme suretiyle çözmeğe çaba harcayandır. ‘Hüküm verme’ istidâdında üstün mertebeye ulaşmış ve böyle bir kudrete sâhip ‘hâkim’, hakîmdir.⁴⁹ Böylelerinin kadîm devletlerin bânisi, toparlayıcı ve yol gösteren ilk hükümdarlar olmuş olabilecekleri sanılır. Yaşadıkları tecrübeleri akıl süzgecinden geçirerek insanların gerek bireysel gerekse toplumsal anlam ile bağlamda çeşitli derde dermân bulma gayretindeydiler. Buldukları dermân ile çözümleri yazıya geçirerek tesbit etmişlerdir: Kanun:⁵⁰ İnsanlararası ilişkiler düzenleyen; beşerî zaafıtan doğan maddî, manevî tehlike, tehdit ve zararları önlemeye, sonuçta adâleti temine matuf, yaptırım gücü bulunan akıl verisi kural.

⁴⁶ Ar ‘âsima (عاصمة); F pâyetah (پایتخت); Y metropolis (μετρόπολις); L caput; Fr&İ capitale; Isp&İng capital; Alm Hauptstadt; Fel hoofdstad; D hovestad; R stolitsa

⁴⁷ Ar karye (قرية); F dih (دih); hē kōmē (κώμη); L pagus, vicus; Fr&İng village; İ villaggio; Isp aldea; Alm Dorf; Fel dorp; D landsby; R derevnya (деревня)

⁴⁸ Ar&F kâzî (قاضى); Y dikastēs; L iudex; Fr juge; İ giudice; Isp juez; İng judge; Alm Richter; Fel rechter; D dommer; R sud’ya (судья)

⁴⁹ Hakîm/bilge: Ar hakîm; F heredmend (خردمند); Y sofos; L sapiens; Fr sage; İ saggio, savio; Isp sabio; İng wise; Alm Weise; Fel wijze; D vismand; R mudrets (мудрец), mîslitel’

⁵⁰ M→ET yasağ; Ar&F kânûn; Y kanōn, nomos; L lex; Fr loi; İ legge; Isp ley; İng law; Alm Gesetz; Fel wet; D lov; R zakon

(5) Devletteki kanunların heytimecmû hukuktur.⁵¹ Ayrıca benzer konuları ilgilendiren kanunların külliyyâtı da hukuk diye adlandırılır —cezâ, icrâ–iflâs, ticâret hukuku, medenî hukuk gibi.

Kanun, toplumdaki bireyler arasındaki ilişkileri ayarlamaya yönelik bütün düzenlemelerden farklıdır. ‘Yapıla’(!) ile ‘yapılmaya’(!) ayırım çizgisi açık seçik kılınmıştır. Bu çizgi bir defa aşıldığında bekleyen cezâî müeyyide de âşikârdır. Hukuku teşkil eden kanunların yaptırım gücü bilkuvvedir. Bunları bilfiile çevirten devletin yaptırıcı kudretidir. Demekki devlet, bir yanda hukukun müellifiyen öte tarafta yürütücüsü, gerçekleştircisidir. Hukuk, haddızâtında devlet-olmanın alâmeti-fârıkasıdır.

(6) Devlet, çatıdır, yahut şemsiye de, diyebiliriz. Altında yer alan en göze çarpan iki kurumdan biri hukuksa, öbürü de iktisâttır. Haddızâtında ikisi birbirini tamamlar. İktisât⁵² üretim – tüketim dengesini teminle görevlidir. Ürettirici – üretici – tüketici, üretim – tüketim ilişkileri ile araçları ilişkilerini adâletin gözetimi altında düzenleyip kurallarla düsturlaştıran hukuktur. Kandaş toplumsal ilişkilerin yerini almış bu yeni çeşide âdil toplum düzeni diyoruz. Adâlet, biyokimya–fizik dünyasının tümüyle dışında olması itibâriyle bir ülküdür. İnsan bir ülkü varlığıdır. Adâlet, ülkü varlığının bir yanda alâmetifârıkası, öbür taraftan mürşididir. Mürşidi adâlet olan ülkü varlığının nihâî maddî ve manevî barınağı devlettir. Onda barınan ülküler çerçevesinde teşkilâtlanmış toplum, millettir.

(7) Türkçenin —Arapca menşeli— millet⁵³ sözü, yukarıda anılan anlam bağlamına, bir kaynaktan doğup serpilerek gelişegelmiş topluluk demek olan, Frenkce, *nationa* oranla çok daha uygundur. *Nation*, hinihâcette beşer toplulukları oymak/kabile ile boyun/aşîretin devlet düzlemindeki devâmı gibi bir şeydir. *Nationa* Türkcede tam karşılık ‘budun’/‘kavim’dir. Söz olarak ‘millet’,⁵⁴ *nationun* tersine, soy sop yahut kandaşlık tasavvurunu çağrıştırmaz.

Devlet Felsefesi

Fr philosophie d'état; İng philosophy of the state; Alm Staatsphilosophie

(1) Devlet felsefesi, kültür–tarih–toplum felsefelerinden biri olup devlet kavramı ve onun çevresinde dönen dolaşan kavramların, ıstılâhlar ile sorunların teşrih ve tahlilleriyle meşğûldür. İster mahallî düzlemde isterse dünya ölçeğinde olsun, bu felsefe, gerek kavram, gerek olay olarak devletin inkişâfını konu edinir. Bu bağlamda kültür–tarih–toplum felsefelerinin mensûplarıyla, ayrıca ahlâk, hukuk

⁵¹ Ar&F hukûk; Y dikastikê; L ius; Fr le droit; İ diritto; Isp derecho; İng jurisprudence, legal system, law; Alm Rechtswesen; Fel het recht; D ret; R pravo

⁵² Ar&F iktisât; Y oikonomia, tamieia; YenL œconomia; Fr économie; İ&Isp economia; İng economy, economics; Alm Volkswirtschaft; Fel staathuishoudkunde; D økonomi; R ekonomika

⁵³ Ar şe'ab (بعش); F millet; Y to ethnos (ἔθνος); KL civitas, YenL natio; Fr&İng nation; İ nazione; Isp nacion; Alm Volk; Fel volk; D folk; R narod

⁵⁴ *Mala'a*: Doldurmak; kalabalık, farklı soydan soptan insanların biraraya gelmesi —bkz: Hans Wehr: “A Dictionary of Modern Written Arabic”, yayımlayan: J. Milton Cowan; Otto Harasowitz, Wiesbaden, 1974.

ile siyâset felsefeleriyle de sıkı işbirliği ve ilişki içindedir. O kadar ki sistemlerde şu sayılıp dökümlenenler, kaynaşmış görünürler. Bâhusus devlet ile siyâset felsefeleri arasında kavram, ıstılâh, konu ile sorun bakımlarından ayırım çizgisi çekmek imkânsız gibi bir şey. Filozofun kendisi ‘devlet felsefesiyle uğraşıyorum’ diyecek ki, yaptığı işin, meselâ siyâset felsefesi olmadığı anlaşılmalı. Ahlâk ve bunun devâmında devlet, hukuk ile siyâset felsefeleri ‘adâlet’ten nemâlanırlar. Nitekim *Eflâtun*’da devlet, adâletin dünyadaki tecelligâhıdır. *Aristoteles* de devletin adâletle irtibatını dikkate alır. İkinin de indinde devlet, insanın başardığı en geniş kuşatıcılığı olan karmaşık siyâsî yapılanmadır. Bunu başaran insan, *Aristoteles*’in deyişiyle bir özgül canlıdır: *Zoon politikon*, ‘devlet kurup onda yaşayan canlı’. Devlet kurup onun çerçevesinde yaşayanlardan, artık, oymak-oba-boy dönemlerinde olduğu üze, topluluk (Fr&İng population) şeklinde değil, toplum (société) olarak bahsetmemiz lâzım gelir. İnsan, neden bir *zoon politikon*dur? Çünkü dirim yapılışı (structuration biotique) bakımından yaşayakalmaya yatkın olmayıp eksik varlıktır. Bireyin dirimsel ile toplumsal çıkarları, birarada yaşadıklarıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Bu bakımdan karşımıza bir çıkarlarbirliği sorunu dikilmektedir.⁵⁵ Safsatacılara/Sofistlere bakılırsa, devlet, kudret irâdesinin ifâdesidir.

Eflâtun, devlet idâre şekillerini saygınlarıktarı (Y timokratia), azınlıklarıktarı (oligarkhia), seçkinleriktidarı (aristokratia), tiranlık, halkidâresi (demokratia), kargaşa (anarkhia) v.s. olarak sıralıyor. Kendisinin savunduğu, daha önce *Pitagoras*’ın (580 – 490) önerdiği ‘ülkü devleti’ ‘düşünürleriktidarı’, *nookratia*dır.⁵⁶ *Aristoteles*’te azınlıklarıktarının yerini varlıklarıktarı (plutokratia) alır.⁵⁷

(2) Romanın (Batı) M.S. Beşinci yüzyılda inkırâzından sonra zuhur eden Avrupa devletleri, Hıristıyan Ortaçağ medeniyetinin sorunluluğunu (Fr problematique) taşıyıp yansıtmışlardır. Mezkûr medeniyette iki zümre belirir: Ruhbân (L clericus) ile ruhbân-olmayan (laicus). Ruhbân-olmayan da bağında soylular —asîlzâde ile toprak zâdegânı—, savaşılar, zanaatkâr, topraklı ve topraksız rençber sınıflarına bölünmüştür. Papaz (kilise) ile keşiş (manastır) şeklinde ayırılanmış olmakla birlikte ruhbân, tekmerkezli, mütecânis ve sıkıdüzeni olan bir görünüm arz etmektedir. Bahis konusu çağda ruhbân ile ruhbân-olmayan soylular, devleti ele geçirme hususunda çekişedurmuşlardır. Mücâdelelerine meşrûluk zeminini değişik devlet felsefelerinde aramışlardır. Ruhbâna ilahî devlet görüşüyle arka çıkan Ortaçağ Hıristıyan felsefesinin başta gelen iki şahsiyetinden Hippolu Azîz *Avgustinus* (354 – 430), “*Tanrı Kenti*” başlıklı eserinde devletin kaçınılmaz meşrûluk şartının, kiliseye biat olduğunu savunur. Devletin meşrû yönetici takımıysa, ruhbândır. Papa hazretlerinden başlayarak ruhbân silsileyimerâtibine mensûp zevât, parçası olduğu ve doğrudan irtibatla bulunduğu Tanrıdan alageldiği buyruk ve talimatı yine Rabbin gözetiminde dünya ortamında kanuna tahville yükümlüdür. Bu, Mesihin —Hz İsa— dünyayı şerefliendirip Atası —Tanrı— nâmihesâbına insanlığı Kıyâmete değin bin yıl boyunca yöneteceği —Hakk idâresi/adil devlet nizâmı— devrine değin sürecektir. Azîz *Avgustinus* ile Akinolu Azîz *Thomas*’ın (1225 – 1274) öngördük-

⁵⁵ Bkz: *Eflâtun*: “Devlet”, *Trasimakhos*, I.

⁵⁶ Bkz: “Devlet”, I, VIII

⁵⁷ *Aristoteles*: “Politika”

leri ruhbânın devleti yönetmesi siyâset düzeni ‘dindevleti’ (Y→Fr théocratie) nâmıyla maruftur. Dindevleti siyâset nizâmı Hıristıyan Ortaçağ medeniyetine mahsus olmayıp Tibette yahut Bhutan’da gördüğümüz gibi ruhbânın bulunduğu tekmlil kültür ve medeniyetlerde ruhbân-olmayanların dünyevî devlet düzenine seçenek oluşturmıştır. Dinî ruhbânın siyâset dışında bırakıldığı Yeniçağ dindışı Avrupa ile Çağdaş İngiliz-Yahudî medeniyetlerinde dinin yerini kapalı devre felsefe sistemleri şeklinde vasıflandırabileceğimiz ideolojiler tutmuşlardır. Sovyetler Birliği döneminde *Nomenklatura* denilen ideolojik seçkin partililerin teşkil ettikleri kadroların devlet idâresi de pekâlâ ‘dindevleti’ görünümündedir.

Hıristıyan Ortaçağında ruhbânın idâresini reddeden bir devlet yönetimini ön-görüp savunanlar da olmuştur: İtalyan *Dante Alighieri*, Tomasso *Campanella*, İngiliz Thomas *More* ile Felemenkli Desiderius *Erasmus* (1469 – 1536).

Hıristıyan Ortaçağ medeniyetinin klasik devrinden itibâren ruhbân-olmayanın devlete hâkim olma iddiası git gide güç kazanmıştır. Devlet felsefesi konusunda adlarını sıraladıklarımız öncülük etmişlerdir. Onları bilhassa Onyedinci ile Onsekizinci yüzyıllarda izleyenler, kayda değer nazâriyelerle karşımıza çıkmaktadırlar. Ortaçağ Hıristıyan medeniyetini siyâset, iktisât ve zanaat yönünden yerinden edip de tarihte ilk defa dini temel kılmayan Yeniçağ dindışı Avrupa medeniyeti devlet hususunda dahî yeni numuneler sunar. Mez-kûr medeniyet farklı felsefe-bilim geleneklerini ortaya koymuştur. Bunun sonucunda benzeşmeyen devlet nazâriyeleri belirmiştir. Bellibaşlı iki gelenek hattı karşımıza çıkmaktadır. Bir tarafta Ortaçağ merkantilizminin yerini alan hür sermâyeciliğe zemin hazırlayan devlet karşısında birey ağırlıklı Hume–Rousseau toplum sözleşmecisi İngiliz–Felemenk–Fransız; öbür yanda savaşılan–mütedeyyin–geçmişin değer yargılarının savunucusu Vico–Hegel–Fichte kavmî–millî devletçi anlayış. Burada da birey – devlet tahterevallisinde ağır basan ikincidir. Gerçi her halûkârda devlet, mantıkca birey için vardır. Hikmetisebebi, hangi toplum tabakasından çıkıp geliyorsa gelsin, bireyin, yânî vatandaşın canını, malını, namusunu korumaktır. Durum, teoride böyle olmakla birlikte, ikinci şıkkın uygulamalarında devlet, belli bir azınlığın —buna isterseniz, ‘derin devlet’, diyelim— çoğunluğa —demekki, halk tabakasına— tahakküm aracı olarak hizmet görmüştür. Öncelikle Johann Gottlieb *Fichte* (1762 – 1814) ile Georg Wilhelm Friedrich *Hegel*’de devlet, bir güç kudret odağıdır. O kadar ki, Almanya mahsus aşırılığa kayma sevdâlısı *Hegel*, devleti tanrı ilân edebiliyor. Onun felsefesini farklı yönlerde olmakla birlikte, Lenin–Stalin ile Hitler–Mussolini çiftleri uygulamaya sokmuşlardır. Nitekim Alman idealist–romantik çığırının Yirminci yüzyıldaki ideolojik uzantısı millî toplumculuğun ve İtalyan faşizminin indinde devlet, en yüce varlık konumundadır. Ortakmülkcülüğe/Komunisme göreyse, sınıfsal zıtlıklar ortadan kalktıktan sonra, devlet de son bulacaktır. Öte yanda İngilterede Thomas *Hobbes*’un (1588 – 1679) nezdinde devlet, insanın bencilliğine, tamahkârlığı ile zalimliğine karşı tedbirdir. Zikrolunan kötü ve zararlı huylarından insan kurtarılabilse, devlete luzum kalmayacak. Devlet, şu durumda bir arâzdir. Bunun tam tersine Alman idealistleri ile romantiklerine göre de o, insanın cevherindendir. Devletleşmemiş beşerî topluluğun insanlığı (Alm Mensch–sein) su götürür. İşte böylesi topluluklara Alman idealist–romantik felsefe çığırının etkisinde kalmış

Ondokuzuncu yüzyıl son çeyreği ile Yirmincinin ilk yirmili yıllarının insana-raştırmacıları (Fr anthropologue) ‘ilkel’ sanını uygun görmüşlerdir. İlkelin tarihi olmazmış. Tarihi olmayansa, devlet kuramaz. Devlet, haddızâtında medeniyet-leşmişliğin alâmetiyken Ondokuzuncu yüzyıl sonları ile Yirmincinin başlarında yer almış kimi Alman tarih felsefecisi yahut filozofu ile insanaraştırmacısınca üstün ırkın ürünüymüş. O âlemin kucağında yetişip de bizim buralara yapyabancı kalmış kimi aydınımızın, Şarklının tarih bilincinden, Türkünse, tarihten topyekûn yoksun bulunduğu iddiasının menşei yukarıda zikrolunan kanâattır.

(3) Avrasyada, Afrika ile Amerikada tarih boyunca ortaya çıkmış en yaygın devlet idâre şekli müstebit hükümdarlıktır. İstibdâta dayalı imparatorluk devleti-nin eski numunelerini Asurlular, Persler ile Çinliler sunmuşlardır. Vatandaşın irâdesine dayalı oyla işbaşına gelenlerin idâresine bilinen ilk örnek M.Ö. Altıncı yüzyıl Atinası ile tarafdarları oluşturur. Hükümdarın etrâfında yer alan kurmaylar, danışmanlar yahut oymak beğlerinin/kabîle reislerinin yanibaşındaki ihtiyârlar heyeti halkidâresine delâlet etmez. Atinada ve onu izleyenlerde devlete hükmeden vatandaşın seçtikleridir. Halkidâresinde, ilgili kanunun cevâz verdiği ölçüde her vatandaş seçilebildiği gibi, seçilir de. O, ergin ömrünün bir kesiminde, tıpkı as-kerlik yapmak gibi, siyâset ile adâlet işleyişinde/mekanizmasında görev üstlen-mek zorundadır. Üçü vatanî görevden addolunmaktaydı.

Seçilmeğe aday olanlar, farklı siyâsî görüşten olmalı ki, seçenin tercih hakkı olsun. Yoksa Yirminci yüzyılda tek partili ideolojik buyrukculuklarda/ diktatorya-larında görüldüğü gibi, bütün adayların aynı siyâsî-iktisâdî çizgide bulunması halkidâresi/demokrasi çerçevesindeki seçme – seçilme makûlesine girmez. Lâkin halkidâresi, yukarıda açıklanan bağlamda seçme – seçilme şartından ibâret değil. Hukukun temel değer yargılarıyla çelişmediği sürece ve meri kanunların çizdiği sınırları zorlamadıkça fikirler ile kanâatların sözle, yazıyla, toplantı ve yürüyüşle serbestce ifâdesi halkidâresinin kapsamındandır. Hukukun temel değer yargılarıyla çeliştiğindeyse, ifâdede bulunan, ayıplanır, yerilir; kanunla ters düşer-se, siyâsî makama değil!, hukukî mercie hesap verir. Nitekim halkidâresinde yargı, yasama, yürütme ayrılmışlardır. Filvakî halkidâresi, kapsamca geniştir. Cumhuriyette yer alabildiği gibi, hükümdarlık nizâmında dahî yürürlükte buluna-bilir: Meşrutî hükümdarlık. Buna karşılık cumhuriyet, halkidâreli/demokratik olabildiği gibi, buyrukcu/ diktatoryal olabilir. Halkidâresinde iktidarın meşrûluk kaynağı ile dayanağı gizli oy, açık tasnif esâsından hareket eden seçimdir.

(4) Mülkî/sivil gelenekten olan milletlerde hükümdar mensûbu olduğu hânedânla; asker olanlarıkiyse muharebede kazanılmış zaferle meşrû kılınır. En eski devirlerinden beri Türk toplumları–devletleri savaşıcı–asker vasfını göstere-durmuşlar; cumhuriyet devrinin 1950li yıllarına değin muzaffer kumandan–hükümdarlar tarafından kurulup yönetilmişlerdir.

Savaşıcı konar–göçer budunlar/kavimler, bu cümleden olmak üzere, kadîm Germanler ve İç Asyada İskitler, Sarmatlar, Hunlar ve ahfâdı Türkler, devin-gen/muharrik (Fr dynamique) özellik taşıy toplum–devlet yapısına mâlik olmuş-lardır. Burada, ordu toplum devindikce, onunla birlikte, başta merkezi olmak üzere, devlet cihâzı ve kadroları da yer değiştirmişlerdir. Kağan/hakan/imparator

ordunun başbuğu/başkumandanı olup otağı aynı zamanda pâyitaht demek olan ordugâhın ortasındadır. Zâten dil, maşerî/kollektif zihniyetin yansıması, yankısı olduğuna göre, Türkçede ‘ocak’, ‘oda’, ‘otağ’, ‘odak’, ‘ordu’ sözlerinin kökdeş olup ‘orta’yla ilintili olmaları güçlü bir ihtimâldir. Otağ nereye gidiyor, taşınıyorsa, devlet de orada oluyor. Bu, alışılmış kent/medine ile imparatorluk devlet örneklerine aykırı bir görünüm sunup yeryüzünün yalnızca belli bir kesitinde tarihin belirli bir döneminde görülmüştür. Fakat hükümdarın ilahî vasıflarla mücehhez olduğu kanısı birçok topluma yahut millete şâmil olup *Tengrinin*⁵⁸ yeryüzü temsilcisi yahut izdüşümü olma durumu Türklere mahsûs değil. Bu itikâd öncelikle *Kung Fu Çe’yle* (*Konfüçyus*: 552 – 479) büyük bir ivme kazanarak Çinin yakın dönemlere değin değişmez inanışı hâline gelmiştir. Bu inanç uyarınca rakîpsiz mutlak değer, yânî *yang*, *Tiendir*. *Tienin*, Göğün dünya karşılığı, temsilcisi hükümdardır. Onun aile düzlemindeki karşılığı da ‘baba’dır. Hayatın başladığı odak aile olup ulaştığı en üstün ortam devlettir. Aile babasının devlet katındaki üstün örneği hükümdardır. İkisi de farklı toplum seviyelerinde anaörnektir; demekki, baba, aile efrâdına, hükümdarsa millet fertlerine. Zaaf, örneği zayıflatıp bozacağından, baba, aile efrâdına olabildiğince az görünürken, hükümdar, pâyitaht ‘yasak şehir’de kamudan gizlenirdi. Aile meseleleriyle en üst seviyede görünmez babanın yetki gölgesine sığınarak anne uğraşır. Sırlı hükümdarın nâmihesâbına devlet ile milletin meseleleriyle meşğûl olansa veziriazâmdır. Çin’deki durumun benzerini çevredeki milletlerde de görmek kâbildi.⁵⁹

(5) Gerek müstebit imparatorluk numunesine gerekse halkidâresine dayalı kent örneğinden farklı devlet yönetimi biçimiyle İslâmın erken, demekki Hz Peygâmbere ile Hulefairâşidin devrinde karşılaşılır. Burada ilkin Hz Peygâmbere ile hicret etmiş olduğu Medineliler arasında 620’de sözleşme aktolunur. Benzeri bir vaka, 622’de Akabelilerle vukû bulur. Şu durumda David *Hume* ile Jean-Jacques *Rousseau*’nun önerdikleri ‘toplum sözleşmesi’ni andırır bir olay bin küsur yıl önce Hz Peygâmbere ile Medineliler arasında cereyân etmiştir. Medinede gerçekleşen, Eflâtunî ülküye uygun, bir ‘seçkinler cumhuriyeti’dir. Devlet başkanlığı demek olan hilâfet makamı, hânedâna dayanmayıp toplumun, yânî ümmetin⁶⁰ bağrından çıkagelmiş aklıyla, ilmi ve dürüstlüğüyle temâyüz etmiş muhlis kimselerin⁶¹ oluşturduğu kurulun seçtiği kişiye emânet olunur. İslâmî özellik taşıyan devletin özelliklerinden biri, onun ‘şûrâ’ esâsına dayanmasıdır. Şûrâ, İslâm kamu hukukunun temel ilkesidir. Devlet başkanı idârî kararları şûrâyla birlikte alır.⁶² “İslâm hukukuna göre, devlet başkanının sınırlı yasa yasama yetkisi var. Onun, ülkeyi (Dârulislâm) tek başına değil, şûrâ meclisine danışarak yönetmesi ve bâzı sebeplerle halifenin görevinden azledilmesi iktidarın göstergelerindendir.”⁶³ Bu kural, hem *Kurânda* hem de *Sün-*

⁵⁸ *Tengri*, Tanrı vasfını taşır gök. Çincenin *Tieni*yle hem söz kökü hem de anlam bakımından akrabâ olması muhtemeldir.

⁵⁹ Bkz: D. Wolfram Eberhard: “Çinin Şimâl Komşuları”; İdeal Matbaası, Ankara, 1942.

⁶⁰ Anne: Ar umm→umma/ümme: ‘Anne kucağından çıkıp serpilmiş, neşvünemâ bulmuş toplum’

⁶¹ evvelemîrde kastolunan, ‘Sahâbe’dir (yoldaşlar)

⁶² Bkz: Nuran Koyuncu: A.a.k, 13.s.

⁶³ Nuran Koyuncu: B.g.y.

nette öngörülmüştür.⁶⁴ İkisinde de kişinin, Yaradana vecibeleri yanında insanlar arasında hüküm sürmesi *Allah* tarafından talep olunan ilkeler vazolunmuştur. Bunlara ahlâkın esâsları diyebiliriz. Gerek ahlâkı sistem hâlinde oluşturmak gerekse hukuk düzeni ile devlet nizâmını inşâ etmek insanın, özellikle de hakîmin/filosofun işidir. Ne var ki insan elinden çıkma bütün bu düzenlemeler Kurânî esâslara sıkı sıkıya uymak zorundadırlar. Bahse konu esâsların başında yaratık insanın, Yaradan karşısında kul konumunda olmasıdır. Kul, *Allahtan* başkasına kulluk edemez, kul olamaz. Gerçi idâre olunan, idârecisine itaatla yükümlüdür. Ama belli bir yere dek. İdârecinin buyruğu ile talimatı, *Allahın* vazettiği esâsla çelişiyorsa, itaat biter ve dinlenmez.⁶⁵ Allah buyruğu, *Kurân* ile *Sünnet*te âşikâr, vicdândaysa gizlidir. İkincinin menbâi birincidir; demek vicdân, *Kurân* ve *Sünnet*le çelişmez.

Peki, İslâm ne getirmiştir? Kulun, kula kulluk etmesini yasaklamıştır. Kulun kula kul kılınması yalancılık, düzenbazlık, sömürü (ribâ⁶⁶), suiistimâl ve görevin kötüye kullanılması yoluyla olur. Bunun da iktisâda, hukuk ile devlet nizâmına tercümesi, malın mülkûn sınırlanmışlığı ve geçiciliğidir. Her şeyin ezeli ve ebedî hakikî mâlikî *Allah*tır. Kulun malı mülkü dünya hayatını idâme ettirecek kadardır. Açgözlülük, kul hakkını çiğnemeğe götürür ki, bunun bağışlanması öncelikle hakkı çiğnenin helâllığına bağlanmıştır. Helâllığın alınmasıysa, ilahiyâtla bağlantılı olmaktan ziyâde, dünyevî bir işlemler bütünü olan hukukun alanına girer.

İslâmî devlet nizâmı çerçevesinde, tarihte ilk örneğini *Vedâ Hutbesinde* gördüğümüz şekliyle, kavim ile ırk ayırımı kesinlikle reddolunmuş; cinsiyetler arasında ahlâkî-hukukî denge kurulmuş; Ehlikitap din sâliklerinin varolma hakkı temînât altına alınmıştır. Heyetiumûmisiyle Müslümanlık, toplum-hukuk-devlet nizâmı vazetmiştir. Tek tek bireylerin inançlarıyla uğraşmaktan ziyâde düzen, nizâm fikriyatını yerleştirmeye yönelmiştir. Varolan önceki düzenin yerine kendi öngördüğünü esâslandırma çabasında görülür. Bu bakımdan, çağdaşçı bir deyimini kullanırsak, devrimcidir.

İslâmî hukuk düzeni ile devlet nizâmı Emevîlerin saltanatıyla bir daha tamîr olmamacasına bozulmuştur. Abbasîlere gelince; onlar, Fars —Sasanî ve selefi Pers— devlet geleneğinden etkilenecek İslâmîkine çeşni katmışlardır. Fars devlet geleneği, Abbasîler sonrasında da, Endülüs Emevîleri dışında Müslüman devletlerinde ağırlığını duyurmuştur.

(6) Altı yüz küsur yıllık tarihinde Osmanlının, zaman zaman İslâmın adîl devlet nizâmı ülküsüne yaklaşması durumu dikkate değer bir husustur. Selçukludan ziyâde Osmanlıda *Kurân-Sünnet* esâslı İslâmî ile Farîsinin yanında, sultan pâdişâh *hanın*, Tanrıdan el alınmışlığı, hattâ Onun yeryüzündeki gölgesi olduğu kanısı gibi, kadîm Türk devlet geleneğinin izleri bârizdir. İzlerin kimisiyse korku yüklüdür. Bunların başında devlet ile ülkenin bölünüp parçalanması endişesi gelir. Bin yıldır hemen her ne vakit taht el değiştirecek olsa, ülke ile devlet ya ger-

⁶⁴ Bkz: Nuran Koyuncu: B.g.y.

⁶⁵ “Zâlimlere meyletmeyin ki, vücûdunuza ateş yapışmasın. *Allahtan* gayrı dostunuz yok. Nitekim zâlimlere meylederseniz, kimseden yardım alamazsınız” — *Hûd*/113.

⁶⁶ “Cins ve miktar bir olan iki şey biri diğeriyle mübadele edildiğinde bir taraf için kabul edilen malın fazlasına ribâ yahut faiz denir — *İbn’ul-Humâm*: “*Feth’ul-Kadîr*”, V. 277.

çekten bölünür ya da bunun eşliğinde bulunur. Bu fâciayı önlemek maksadıyla *Fatih Sultan* (II.) *Mehmet Han* (1432 – 1481), taht el değiştirirken kardeş ile evlât katline cevâz veren olağanüstü tartışmalı, aşırı ve hattâ Kurânî esâsa⁶⁷ aykırı bir karar almıştır.

(7) Geçmişte devletlerin ezici çoğunluğu istibdâtla yönetilirken, buna koşut olarak hükümdar ve etrâfındaki yetkili-sorumlu zevât genellikle ruhbândandı. Demekki söz konusu olan dindevletiydi. İlk ve Ortaçağda müstebit ve dindevleti olmayan dünya çapında parmakla sayılacak kadar azdı. İlkçağda Akatlar (M.Ö. İkinci bin) ve M.Ö. Altıncı yüzyıl Hindinde kimi kentler; Eskiçağda Atina (M.Ö. 600lerin başlarından 300lerin sonlarına değin) ile müttefikleri, tarihinin belli bir döneminde Roma (509 – 27), Kartaca (308 – 146); Ortaçağda İslanda (930 – 1262), İsviçre (1291 –), Novgorod cumhuriyeti (1136 – 1478), 1300lerden itibaren Venedik, Ceneviz, Floransa, Pisa gibi İtalyan şehir devletleri, Onaltıncı yüzyılda Felemenk ...

Dindevleti olmayan müstebit imparatorluklar: Abbasîler, Karahanlılar, Mısır Kölemenleri/ Memluklar, Selçuklular, Osmanlı devleti ...

Osmanlı, dindevleti değildi. Demekki devlet, —Sünnî Müslümanlıkta zâten bulunmayan— ruhbânın buyruğu veya denetimi altında bulunmazdı. Tersine, din, devletindi. Dinişlerini tedvirle görevli Şeyhülislâmlık makamının tayîn sonucu olması, bildirilene delîldir. Tekmil kurumlar ve hayatın bütün köşe bucağı gibi, din de, teşkilâtca devlete tâbî ve onun sıkı denetimi altındadır. Kamu hayatıysa dinîydi.

Hayatı din çerçevesinde tanzîmle yükümlü, resmî diyebileceğimiz, fikhî-amelî mezhep Hanefilik, itikadî olansa Maturidîlikti. Bellibaşlı üç tarıktan söz edilebilir: Devlet görevlilerinin intisâb ettiği, Orta Asya atayurt çıkışlı Nakşibendîlik; çoğunlukla Alevî Türkmenin, yânî halkın yadırgamayacağı Bektaşîlikse, başta Yeniçeri olmak üzere, ordu saflarında revâçtır. Nisbeten kenarda köşede kalmış, daha ziyâde bir kısım tasavvuf ehlinin rağbetine mazhar Mevlevîlik. Gayrimüslimlerin yaşayışıysa, genellike dinî olup kendi ruhbânının sevk ve idâre-sine tâbîydiler.

1300lerin başlarından Tanzîmata değin bir devlet filosofunun kaleminden çıkmışcasına Osmanlı ziyâdesiyle ilginç ve özgün idârî, hukukî ve siyâsî düzene sâhipti. Bu, durağan, katı, donmuş bir düzen olmamakla birlikte, değişimlerin arkasında sanki değişmez bir eksen vardı. Toplumda herkesin yeri, konumu giymiyle kuşamıyla, hâl ve tavrıyla, zevkiyle, konutuyla, bineğiyle, işi gücüyle, dili ve şivesiyle, lâkabı ve hattâ mezarıyla belliydi. Yerin, mevkinin belirlenmişliği, Orta ile Yeniçağ Avrupasının sınıflı toplum yapısı, hele hele Hindin ‘kast’ı hiç değildi. Toplum katları arasında dur durak bilmez bir geliş – gidiş vardı. Erişilmiş son konuma uygun tavır takınılıp yaşanırdı. Hani, ‘Romada Romalı ol!’ gibi bir şey. Adam, baltacılıktan veziriazâmlığa yükselebiliyordu. Böyle olunca, ‘baltacılık’ kisvesini de üstünden tümüyle atardı.

⁶⁷ “... her kim bir ‘masum’un canına kıyarsa, bütün insanları —yânî insanlığı— öldürmüş gibi olur ...” —*Mâide*/32.

Osmanlının ‘devlet lugatı’ (Fr jargon d’État) dahî o müellifsiz (Fr anonime) devlet felsefesinin nice zengin ve özgün olduğuna delîl teşkîl eder. Paralelini bir başka muazzam ve özgün devlet geleneğinde, İngilizinkinde buluyoruz. Ancak, aralarında hatırı sayılır bir fark var; o da, Osmanlı Türkü baştan, İç Asyadan kaynaklanan o eski geleneği gereği savaşıcı–asker devlet vucuda getirmişken, İngiliz erken devirlerinden itibâren mülkî/sivil bir toplum–devlet yapılandırılışına yönelmiştir. İngilterede asker, bir meslek zümresi şeklinde, görünüşte kralın, ama asıl, mülkî siyâsî erkin —hükûmet ile meclis— denetiminde, öyleki yönetiminde etkinlik göstermiştir.

Sonuçta, cumhuriyetle birlikte bastırılan, kabul ettirilen ‘laiklik’, Osmanlı Türkünün asker devlet –toplum dokusunu bozmuş; yerini alan, İngiliz-Yahudî çağdaş medeniyetinin talebi doğrultusunda liberal–demokratik–sivil doku olmuştur. Burkancılığın/Buddhacılığın benimsenmesine karşı Türkü bin beş yüz yıl önce vecîz tarzda uyarmakla birlikte, sözünü bizlere dinletemeyen Bilge *Tonyukuk*’un korktuğu, başımıza gelmiştir. Nitekim bu durumu *Ziyâ Paşamızın* darbimeselleşmiş beytinden daha özlü, ne ifâde edebilir: “Nushla yola gelmeyi denmeli tekdir, tekdirle uslanmayanın hakkı kötektir.”

(8) Geçmişten günümüze kıtalar itibâriyle bellibaşlı büyük devlet geleneklerini şöylece toparlayarak bahsimizi kapatalım:

Amerika —kuzeyden güneye: Aztek, Maya, İnka; zencî Afrika —doğudan batıya: Zimbabve, Gana, Mali; Avrasya —doğudan batıya: Çin, Hint, Sümer, Akat, Babil, Asur, Pers–Fars, İbran–İsrail, Mısır, Atina – Isparta (Yunan) – Makedon, Roma, Hulefâirâşidin – Endülüs Emevî – Abbasî (Arap), Osmanlı Türk, Rus, Kutsal Roma Germen —Prusya (Alman)/Avusturya, İngiliz–Amerikan, Felemenk, Ispanyol, İtalyan ve nihâyet Fransız.

Devrim

OsmT&F inkılâb; Ar *thevra*(t) (ثورة); Fr *révolution*; İ *rivoluzione*; Isp *revolucion*; İng *revolution*; Alm *Umwälzung*; Fel *revolutie*; D *omvæltning*; R *revolütsiya* (революция)

Devrim, tarih–toplum–siyâset bilimlerine ait bir ıstılâhtır. Mezkûr bilim alanlarının dışında da ‘devrim’den bahsolunur. O durumda ‘devrim’ —cîlâlitaş, tarım, fen/teknoloji, sanayi, bilim, cinsiyet devrimi gibi— Türkcede isim tamlaması şeklinde geçer.

Toplumaraştırmalarında olay olarak ele alınır. Başka ifâdeyle ‘devrim denilen olay nasıl, niçin ve ne vakit olur, ona yol açan etkenler ve sonuçları nelerdir?’ gibi. Toplumaraştırmalarından farklı olarak felsefe, ‘devrim’le fikir düzleminde ilgilenecek alışılmış, bilindik metafizik soru ‘nedir?’le ona yaklaşır, onu tarif etmeğe çaba harcar. Tabîî, olayın önceliği var. O olmasa, ıstılâhı da bulunmayacak, sonuçta tarîfe luzum kalmayacaktı. Şu durumda ‘devrim’ görünür olaylardandır (Fr événement phénoménal).

Devrim, akıl ürünü belli bir tasarı doğrultusunda çizilip bilinçlice yürütülerek başta kültür, toplum, siyâset, iktisât, hukuk, sanat, eğitim–öğretim–öğrenim sahaları olmak üzere, hayatın bütün köşe bucaklarını kökten değiştiren dönüşüm programıdır. Tektonik depremlerde yeryüzü şekilleri nasıl esâslı değişime uğrarlarsa, 1920lerin Türkiyesinde görüldüğü üzere, en köktenci toplumsal devrimlerde de tarihî birikim, gelenek, görenek, maşerî âdet, alışkanlık, tavır, tutum, giyim kuşam ve nihâyet tekmil kurum ile kuruluşlar yenileriyle değiştirilerek toplum ortamı tanınmaz hâle gelir. Devrimler, ya Türkiyedeki gibi, dış kaynaklıdır — medeniyet başkalaşması: İslâmdan Çağdaş İngiliz-Yahudî medeniyetine— ya da Fransada 1789 İhtilâlikebîrde olduğu üzere, öz kaynaktan yararlanılarak ikâme olunurlar.

Yukarki tarîften anlaşılacağı üzere, devrim programı başlıca iki bölüm hâlinde mütâlea olunmalı. Akıl ürünü tasarı bölümü devrimin felsefî–teorik ciheti olup buna, öncelikle Karl Marx (1818 – 1883) ve Marksçılardan deyimlendirmesiyle, çağdaş zamanlarda (Fr temps modernes), ‘ideolojik’ denmiştir. Bilinçlice yürütülen köklü değişim programına gelince; bu, devrimin eylem tarafını teşkil eder. Devrimin felsefî–teorik bölümünü dürtten, başkaldırma–ihtilâl zorunluluğu ile irâdesidir. Eylem kesiminin ateşleyicisiyse, isyân ile ayaklanmaya sürükleyen toplumsal, iktisâdî ve siyâsî şartlardır. Tasarıyı çizip hazırlayan/lar, hakîm/ler/bilge/ler, daha doğrusu filosof/lar olmasına karşılık, eylem kesimi, Karl Heinrich Marx ile Vladimir İl’yiç Ul’yanov/Lenin’in (1870 – 1924) öngördükleri tarzda bir siyâsî teşekkülün, demekki partinin bilinçlendirerek yönlendirip yönettiği belli bir —meselâ, komünist/ ortakmülkü ihtilâlde işçi sınıfına mensûp— kitlenin payına düşer. Devrim, isyân yahut ihtilâlden farklı olarak, memnuniyetsizliği had safhaya varmış herhangi bir yığının heyecân infilâkı olmaktan çok daha fazla, bir toplum hareketi ve oluşumudur. Toplumda elverişli şartlar ve bunları işleyerek belli aklî mecrâlardan akıtacak felsefî işlem mercii oluşmadıkça devrim de gerçekleşmez. Şu durumda devrimcin zorunlu ilk şart, felsefenin tarih sahnesine çıkmış olmasıdır. Nitekim felsefenin kurucu atası *Eflâtun*, tarihte ilk devrimin tasarlayıcısı ve yürütücüsü olmuştur.

Devrimin tasarlayıcısı filosofun, eylemde önder olmağa vakti kalmaz. Tarih-te bunun iki istisnâsı olmuş; biri, M.Ö. Dördüncü yüzyılda *Eflâtun*, öbürüyse Yirminci yüzyılda *Lenin*’dir. *Eflâtun*, “Devlet” başlıklı eserinde tasarladığı toplum–devlet düzenini gerçekleştirmek üzere üç denemede (M.Ö. 388, 367, 361) bulunur. Teşebbüsleri akîm kalır. Onun bu başarısızlıkla sonuçlanmış denemelerinden 1789 ihtilâlikebîre değin baştaki tarîfe uygun devrim denilebilecek cinsten kalkışmayla karşılaşılmaz. Gerçek anlamıyla ilk devrim, Türkcede özel bir adla belirlenen, İhtilâlikebîrdir. 1789dan 1799a değin süren bu süreçte devrim denilen olayın anlam içeriği teorik ve pratik açılardan tayîn olunmuştur. Teorik yönden filosoflar —Charles de Montesquieu (1689 – 1755), Denis Diderot (1713 – 1784), François-Marie Arouet Voltaire (1694 – 1778), Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778), Pierre-Augustin Caron de Beaumarchais 1732 – 1799— devrimi tasarlayıp tersîmlerken, Jean-Paul Marat (1743 – 1793), Georges Jacques Danton (1759 – 1794), Maximilien François Marie Isidore de Robespierre (1758 – 1794), Louis Antoine Léon de Saint-Just (1767 – 1794), Jacques René Hébert (1757 – 1794)

gibi, halk önderi kesilenler hitâbet ustalıklarıyla kitleleri kışkırtarak harekete geçiren eylem cihetini gerçekleştirmişlerdir. Eyleme sevk edici etkenlerin başında hukukun üstünlüğünü kaybetmiş olması, iktisâdî ve mâlî dengesizliklerdir. Devrim süreci bir kere boşanıp da varolan düzende gedikler açıldımı, filosoflarca hazırlanmış siyâsî-ideolojik şablonlar toplum ile eyleme giydirilirler. İlk isyân şeklinde tezâhür eden kalkışma,⁶⁸ zamanla felsefileştiği ölçüde başkaldırmaya ve nihâyet siyâsî-iktisâdî varış noktası devrime evrilir. Devrimi hazırlayan kişi yahut kadronun ilk işi, varolan düzenin çözümlenmesidir. Böylece artıları ile eksileri aklî ve nesnel tavırla tesbit olunur. Bu, ilk adımdır. Sonrakisi eksilerin —sav— nasıl giderilip seçeneklerinin —karşısav— ne olduğu sorularına cevap bulma denemeleri, sürecin birleştirim/sentez safhasını teşkil eder. Çözümleme, Yahudî asıllı Fransız filosof Jacques *Derrida*'dan (1930 – 2004) alıntılanan deyimle söylersek, yapıyı sökme işidir (Fr *déconstruction*). Söküm işlemi sırasında yapıda saklı duran seçenekleri ve hattâ zıt unsurları keşfetmek kâbildir. İş, çözümlemeye bırakılıp birleştirime geçilmezse, olay, yıkıcılıktan öteye geçmemiş olur —kargaşa (Fr *anarchie*). Çözümünün birleştirimce izlenmesi, eleştiri çemberinin tamamlanmasıdır. Çemberlerin birbirlerini mantık düzeniyle izlemeleri dialektiği ortaya koyar. Şu hâlde devrimin teorik düzlemde tasarlanıp hazırlanışı felsefenin temel yöntemi dialektik doğrultuda cereyân eder. Dialektikte her eleştiri çemberi bir öncekini, kendisini de sonraki izler. Şu durumda dialektik yöntemle iş gören felsefeye son noktayı koymak onu boğmak, öldürmek anlamına gelir. Felsefenin semeresi ve izleyeni durumundaki devrim için de bunu bildirenler var. *Mao Zedong*'un (1893 – 1976) deyişiyle “sürekli devrim.”

İhtilâlikebîr, ileriki devrimci hareketlerin —1835, 1848 (Fransada başlar), 1871 (Paris komünü), 1917 Büyük Ekim devrimi (Rusyada)— nüvelerini bünyesinde taşımış, onların anaörneği olmuştur. O kadar ki, İhtilâlikebîrin ortaya çıkardığı yeni renkler —sağdan sola: mâvî – beyâz – kırmızı— ilkin Fransanın millî, resmî bayrağı kılınmış, bilâhare Avrupada devrimci hareketin sancağı olmuştur. Nitekim İhtilâlikebîrle fikirce akrabalık ihdâs ederek bağımsızlığını ilân eden İtalya, Romanya, İrlanda gibi birçok Ondokuzuncu yüzyıl Avrupa devleti, Fransız bayrağının renkleri ile biçimini örnek almıştır. Benzer biçimde İhtilâlikebîre alem olmuş *Marseilleise*, *Internationalden* önce devrimci hareketlerin

⁶⁸ Devrimin yanısıra öteki kalkışma türleri sırasıyla:

1- İsyân (İng *mutiny*); zulüm yahut haksızlık eden yetkiliye bir, belli bir mahalde —meselâ gemide— birkaç yahut birçok insanın, tasarlayarak yahut tasarlamadan ânsızın harekete geçip karşı çıkması.

2- Ayaklanma (İng *insurrection*); herhangi bir haksızlığa, iktisâdî bozukluğa, siyâsî ile hukukî usulsuzluk ile baskıya karşı mahallî veya millî düzlemde insanların herhangi biçimde teşkilâtlanmaksızın kitle hâlinde şiddet gösterisinde bulunması.

3- İhtilâl (İng *rebellion*); kurulu devlet düzenini silâh yoluyla bertaraf etme arzusu ve etkinliği.

4- Başkaldırma (İng *revolt*); belirli bir ülküye (Fr *idéal*) adanarak, varolan dünyagörüşü yahut felsefî yapılanmayı ve onun öngördüğü ahlâkî, hukukî, siyâsî ve iktisâdî düzenleri yıkmak, yetkilileri ile sorumlularını da alaşağı edip bertaraf edilenin yerine amaçlananın ikâme edilmesi doğrultusundaki çaba ve mücadele. Başkaldırma bireysel kadar toplumsal da olabilir. Başkaldırmanın geniş çaplı salt toplumsal çeşidi devrimdir. Sıraladığımız kalkışma çeşitlerinden başkaldırma ile devrim, felsefî, dolayısıyla da salt insanî özellik taşırlar.

mücâdeleye çağrı şarkısı vasfını kazanmış; ‘vatandaş’, ‘yoldaş’, ‘sağcı’, ‘solcu’, ‘devrimci’, ‘karşı devrimci’, ‘halk dostu’, ‘halk düşmanı’, ‘yurtseverlik’ çeşidinden ıstılâhlar; ‘hürlük, eşitlik, kardeşlik’ türünden şiar; ‘devrim kurulu’, ‘kurucu meclis’ gibi yapılanmalar, milletlerarası devrim hareketlerinin vazgeçilmez avadanlığı olmuşlardır.

Devrime menziline yol alan kalkışma güzergâhı: Ayaklanma → ihtilâl → başkaldırma → devrim.

Mezkûr güzergâh ille devrimle sonlanmaz. Başkaldırma irâdesini taşımayan, dünyagörüşünden yoksun ihtilâl, devrim aşamasına ulaşmaz. Ayrıca ayaklanmadan kaynaklanmayan kalkışma da vardır. Buna en açık örnek, askerî hükûmet darbesidir (Fr coup d’état). Çoğu kere iç savaş, devrime ya eşlik ya da onun hemen ardısıra zuhur etmiştir. İranda vukû bulmuş 1979 devrimine, sözgelişi, iç savaş eşlik etmemiş, gelgelelim dış savaşın patlak verdiğini gördük —Saddam Irakının saldırısıyla.

Felsefî-teorik tasarlanışı ve siyâsî-iktisâdî-askerî teşkilâtlanışı itibâriyle muazzam boyutlarda cereyân eden devrimin paraya ihtiyâcı büyüktür. Mâlî destek görmeksizin devrim oluşturulamayıp başaramamıştır. Müesses nizâmı yıktığından, varlıklı kesimin, devrime destek çıkmaması tabîidir. Bu nedenle devrimler, genellikle dış mâlî kaynaklardan yararalanarak gerçekleştirilmişlerdir.

Başvuru kaynakları:

Nicola Abbagnano (1901 – 1990): ‘Rivoluzione’, 408. – 410.syflr, “Dizionario di Filosofia”; Milano, 1990.

Dışarıdaneşlenme/Dışarıdanevlenme

Ar ebbâ’adiye(t) (اِبْطِیَّة); F burûn-e hemserî (برون همسری); Fr exogamie; esogamia; İsp exogamia; İng exogamy; Alm Außenheirat; R ekzogamiya

(1) Y *ekzo*: Dış, dışarıdan; *gamos*: Evlenme, evlilik.

(2) Bulunulan topluluğun —akrabâtaallukât, oymak, boy ...— dışından evlenme zorunluluğu. Gerek dışarıdaneşlenme gerekse içeşlenme/içevlilik mensûb olunan dinî itikât ve iktisâdî mülâhazalarla bağlantılıdır. Geçmişte dışarıdaneşlenen (İng exogamous) toplumlar, genellikle uzak yol konar-göçeri, hayvancılıkla geçinen, avcı ve savaşçı, atasoylu, ataerkil ve atayerli olurlardı. Savaşçılıkları öncelikle eş edinmek maksadıyla yabancı topluluklardan kız kaçırma zorunluluğundan kaynaklanmıştır. Benzer iklim kuşağında ve coğrafi şartlarda yaşayan budunlar/kavimler arasında dahî dışarıdanevlenme ile içevlilik farkı bulunabilirdi; İç Asyada Türkler, dışarıdan evlenirlerken, kapı komşuları Moğollar ile Tunguzlar, önemli ölçüde de Çinliler, topluluğu içi evlenirlerdi. İçeşlenen toplumlar —kast gibi— sert ve aşılma bir sıradüzenine (Y→Fr hiérarchie) sâhip bulunurlardı. Bireyler, dış görünüşleri —genotip benzerliği— ile huyları bakımından andırırlar. Dışarıdaneşlenenler, bu belirtilenlerin tersi özellikler gösteregelmişlerdir.

Başvuru kaynakları:

Teoman Duralı: “*Sorun Nedir?*”, 362.s.

Wilhelm Bernsdorf: “*Wörterbuch der Soziologie*”, 238.s; Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1969.

Dil

Ar lisân; F zebân; Y hē glōtta, hē idiōma (ιδίωμα); L&İ lingua; Fr langue; İsp lengua; İng language; Alm Sprache; Fel taal; D sprog; R yazık

(1) Dil, bildirişmenin başta gelen mensûbu olup belli bir topluma mahsûs özgül ses işâretleriyle yürütülen insanlararası ilişkinin bir çeşididir. Her nice, insanla birlikte dünyada belirmişse de, bireylerdışı oluşumu ve bireylerarası ilinti ile ilgi kurma kâbiliyetini temîn eden ve topluma vucut veren bireyleri aşan dil, sıkı kurallı yapısıyla doğa yasalılığını andırır. Bundan dolayı tek tek kişilerin meydâna getirdikleri sunî bildirişme sistemleri karşısında bir toplumun doğal dilinden bahsolunur.

Dil, haber ile bilgi aktarma aracı olmaktan daha çok fazla bir şeydir. Onun sâyesinde dışarıyla, diğer dildaşlarımızla iletişim kurmanın yanında iç konuşmalarımızı da yürütürüz. Haber ile bilginin yanısıra duygu, düşünce, arzu, istek ve dilek oluşturulup iletilir. İnsan, onunla kendini ve başkalarını uyarır. Dua eder. Dil, yalınkat gündelik ihtiyâçların temininde iş gördüğü gibi, en çetrefil felsefe-bilim sorunların çözümleri ile ifâdesinde birebir görev yüklenir. En ince, rengârenk ve karmaşık duygu durumlarının izhârında —şîir—, ve doğa ile insan manzaralarının tasvîrinde —sahne sanatları, hikâye, roman, efsâne, menkıbe v.s.— baş orunu tutar. Dil, sözlü ve yazılı güzel sanat şaheserlerinin yaratıcısıdır —belâgat ile hitâbet.

(2) Her olay yahut varolan bir yol açıcıdır. Onu karşılayan kavramın anlam kuvvesinin fiile dönüşmesine yol açar. Anlam boşandırmağa teşne olay yahut varolan bir ‘alâmet’ tir (Fr signe). Bu, dilde kendisine tekâbül edenle anlamca içeriklendirilerek algı konusu kılınır. Algı konusu kılınmış ‘alâmet’, artık, ‘işâret’ tir. Algılanan alâmet, ya yüz, göz ifâdesi, beden hareketleri, somut fizik olaylar, nesneler, sesler hâlinde doğrudan işâret kalmağa devâm eder ya da söze dönüşür.

Hava, su ile besin, nasıl, yaşamının omurgasını oluşturuyorlarsa, söz de, hayatın, öyle, esâsıdır. Anlam içerikli belli sesler topluluğu demek olan ‘söz’ yoluyla insanlar, edindikleri maddî ile manevî değerleri birbirlerine ileterek toplu yaşamının imkânını yaratırlar. Toplu yaşamının dışında kişinin ömür sürme imkânı yoktur. Şu durumda hayatın odağı ‘sözel’ (Fr&İng verbal) bildirişmenin vucut verdiği ‘konuşma’ dır (Fr parole). Sözel bildirişme ‘sözlü’ olabileceği gibi, ‘yazı’yla da mümkün. İnsan, yeryüzündeki varoluşu boyunca bildirişmiştir. İki yüz bin yıllık ömrünün geç döneminde, M.Ö. 3600den sonra, yazı icâd olunmuş, fakat bu, hiçbir zaman sözün yaygınlığına erişememiştir.

(3) Doğal olan ‘sözlü dil’ dir. Orada her şeyden önce ses unsuru hayatî önem taşır. ‘Yazılı dil’ de ‘sözlü’ nün sesleri resimden türe/til/miş senbolik kotlarla, yânî

harflarla temsîl olunurlar. Haddizâtında hiçbir temsîl yahut tasvîr, asıl olanı ve-remez. Olsa olsa yerini eğreti biçimde tutar.

Filvakî ‘doğal dil’in ‘doğallığı’ nice ‘doğa’ yahut ‘doğadan’dır? İşte, dil fel-sefesinin bam teli budur. *Eflâtun*, dili doğal değil de doğadanmış gibi kabul eder. Zirâ isimler (Fr substantif) —gösteren—, gösterdikleri nesneleri temsîl etmez, onlarla —gösterilenle— örtüşürler —bkz: “*Kratilos*”, III.&IV. *Kurânda* da *Allah*, Hz *Adem* ile meleklerle her şeyin teker teker adı ile ismini öğretip sonra hem onu, hem onları öğrettiklerinden sığaya çeker. Hz *Adem* başarır. Zirâ meleklerin tersine o, sözlerin manâsına, demekki ‘varlık özü’ne vâkıftır —bkz: *Bakara*(2)/31. Za-manе dilbilimcilerse, söz ile işâret ettiği nesne arasında doğal uygunluğun bulun-duğuna katıyen inanmamaktadırlar. Nitekim İspanyol dilbilimci Enrique *Bernar-dez*, “dil” diyor “keyfi bir kotlama düzenidir. Başka deyişle o, söz ve cümle gibi birtakım unsurlar tarafından biçimlenmiştir. Bahse konu unsurlar, gösterdikleri, işâret ettikleri gerçeklikteki nesnelerle uzaktan yakından akrabâlıkları bulunmakla birlikte, bağlantıyı insan zihni kurar.”⁶⁹

(4) [a] Beşer topluma doğar. İlk karşılaştığı dil olup bu, bildirişme dediğimiz, bireylerarası iletişimi sağlamakla kalmaz, aynı zamanda kişinin, duygulanmaları ile düşünmelerini kendine bildirmesini —iç hasbîhâl (Y→Fr monologue)— temîn eder. Demekki kişinin özden akrânı dilidir. Nitekim çağdaş Alman filozofu Martin

Heidegger (1889 – 1976), dili varlığın evi, yuvası⁷⁰ kılmıştır. İnsanın ömür boyukonuştugu ‘özlü arkadaş dili’, anadilidir.⁷¹ ‘Ana’, aslında ‘anne’ demekse de, ‘anadil’ konusunda ‘ana~’, ‘asıl’, ‘esâs’ anlamına gelmektedir. İmdi ‘anadil’ ile annedilini⁷² karıştırmamalı. Annedili, adı üstünde, annenin anadilidir. İkisi çoğu kere örtüşür. Lâkin çakışmadıkları da oluyor. Kişinin anadili, diyelim ki, Kazak-ca, annediliyse Rusca, olabilir.

[b] Bir ülkede halk çoğunluğunun konuştuğu, kullandığı baş bildirişme aracı ‘millî anadil’dir.⁷³ Birey, içine doğduğu toplumun anadilini, başta annesi olmak üzere yakın çevresinden öğrenip edinir. Kişiliğinin cevher mesâbesinde özelliği olur. Anadil dışında herhangi biri, nice iyi bilirse bilsin, kişiye ‘yabancı dil’dir (İng alien language).

[c] Devletin ana öğretim–öğrenim, yargı ile yazışma bildirişim aracı, ‘resmî dil’idir.⁷⁴ Devletin ‘resmî dil’i’ ülkenin ‘millî anadili’yle her zaman örtüşmeyebi-lir. Örnek: Cezayir, Fransız idâresindeyken resmî dili Fransızca, buna karşılık

⁶⁹ Enrique *Bernardez*: “¿Que son las Lenguas?”, 19.s; Alianza, Madrit, 2001.

⁷⁰ “Sprache ist das Haus des Seins” —“Holzwege” (GA 5), 310.s.

⁷¹ Ar luğat evveliye; zebân-i bûmî F (زبان بومی); Y idia glōtta; Fr langue principale; İng native ton-gue; Alm Heimatsprache, Landessprache; Fel landstaal; D nationalsprog; R natsional’nii yazık, radnoi yazık (родной язык)

⁷² Ar luğat umm (أمّ); F zebân-i mâderî (زبان مادری); Y enkhōrios glōtta (εγχώριος γλώττα); L&İ lingua materna; Fr langue maternelle; İsp lengua materna; İng mother tongue; Alm Muttersprache; Fel moedertaal; D modersmål; R prayazık

⁷³ Ar luğat kavmiyye(t); F zebân-i mellî; Fr langue nationale; İng national language; Alm Landessprache

⁷⁴ Ar luğat resmiyye(t); Fr langue officielle; İng official language; Alm Staatssprache

anadili Arapça ile Berber dili ve bunun lehçeleriydi. Ayrıca, bireyin anadili, devlet ile ülkenin resmî ve millî ana dil/ler/inden farklı olabilir.

(5) Konuşma sözlerle olur. Söz,⁷⁵ anlam yüklü bir sesler öbeğidir. Ses, iskelet yahut çerçeveken, anlam içeriği düşüncedir. Öyleyse söz, seslendirilerek dile getirilen düşüncedir. Peki, dil olmayaydı, düşünölemeyecekmiydi? Baskın ihtimâlle, düşünölemeyecekti. İnsandan gayrı canlılar âleminde duyanlar/hissedenler var; düşünen yok. Evet, evrim merdiveninin üst basamaklarındaki türler mensûp bireyler duyarlar. Artı, düşünmeyi andırır duyulardan ve hattâ duygulardan dahî bahsolunabilir. Bu yüzden de zaman zaman hayvanın düşündüğünü sanırız. Gelgelelim dildışı⁷⁶ varlık olarak hayvan dille bağlantılı duygulanmaz. O, olsa olsa bir duyumlayan⁷⁷ canlıdır. Duygu, duyuyula doğrudan olanın yanında dolaylı biçimde de bağlantılıdır. Dille ilintilendiğinde dile getirilir şekilde girer yahut getirilir. Duygu, dile getirildiği ölçüde kaçınılmazcasına düşünmeyle iç içeleşir. Sözel gelişir yürürken bir nesneye yahut eşyâya çarptınız. Çarptığınız, bedeninizde etki yaratır. Bedene etki edenin husule getirdiği ‘duyu’dur. Duyu, ya hoşâ gider, ya acı verir ya da ne haz, ne acı meydana getirir. Haz, acı, acıma, kıskanma, utanma, çekinme, korkma, cesâret, hoşgörmeye, öfkelenme, nefret, ırkılma, iğrenme, cezbolunma çeşidinden hâller, ‘duyu’dur. Duygu dile getirilme-yebilinir. Bu durumda duyulan, ‘duyu’ merhâlesinde kalır. Buna karşılık duyulanı “ah, başımı çarptım; şakağım acıyor!” şeklinde bulunduğumuz ifade, ‘duygulanma’nın, ‘düşünme’yle bağlaştığını gösterir. Duygunun uyanması için doğrudan fizik etkiye marûz kalmak zorunlu değil. Anılar ile çağrışımlar duygulandırabilir. Bunları kişi, ister kendine —içleştirilmiş dil (Fr langue intérieure)—, ister başkasına —dışlaştırılmış dil (langue extérieure)— ifade edebilir.

Sırasıyla ‘etki’ *fizik*, ‘duyu’ *fizyolojik*, ‘duygulanma/duyu’ *psikolojik-estetik*, ‘duygulanma-düşünme’ ittifâkıysa *mental-linguistik*dir. Hayvanda duyu ile dildışı duyu söz konusudur. Onda düşünmeye bağlanmış duygulanmadan bahsedemeyiz. Fil susadı, diyelim. Pınar, zihninde kavram tarzında değil de resim şeklinde canlanır; “susadım, şunca fersah ötede kaynak olmalı, oraya varır, kana kana içirim” demez, diyemez. Duygusu onu oraya sevkeder. Nefste yahut ruhta uyanıveren duyu, ‘sezgi’dir. Bunu düşünerek zihninizde biçimlediğimizde ‘düşünce’ye tahvil ederiz. Bu, bir aklî-zihnî/ *intellektüel* edimdir (L actus). Dilbilimin Albert Einstein’ı (1879 – 1955) Yahudî asıllı Amerikalı Avram Noam Chomsky (1928 –) dillerden değil, dilden bahsedilmesi gerektiğini bildirir. İnsan dimâğî-beyni dil istidâdı-îmkânı taşır. Diller, dimâğî-beynin taşıdığı istidâdın çeşitlenmiş dışavurumudurlar. Her dil, Chomsky’ye bakılırsa, beşer türüne mahsûs bir ilkaslı mantıktan kaynaklanmış özel-özel olan tarafından düzenlenir. Bütün bu özel-özel mantıklar ki, bunlara dilbilgisi denir, o ana menbada kaynaklanıp beslendiklerinden, birbirlerine biçimsel-matematik kotlarla çevrilebilirler. Tabî, dillerin birbirlerine çevrilebilir kesiti, salt biçimsel cihazları olan cümle yapılarıdır. Buna

⁷⁵ ET sav; Ar kelime (كلمة); F goftâr (گفتار), sahn (سخن), vâje (واژه); Y hē lexis (λέξις); L verbum; Fr mot; İ parola; Isp palabra; İng word; Alm Wort; Fel woord; D ord; R slavo (слово)

⁷⁶ Ar ğayr luġaviyye(t); İng non-linguistic; Alm nichtsprachlich

⁷⁷ Ar&F hassâs (حساس); İng sentient; Alm empfindungsfähig

karşılık dili taşıyıp kullanan toplumun tarihî müktesebatı ile ruhunu barındıran sözler, çevrilemeyip olsa olsa tercüme olunabilirler. Bu yüzden dilden atılan her sözle toplum ruhunun bir bölümü gömülür gider.⁷⁸ Günümüzde kullanılmadığından, eşyâyla birlikte ‘mangal’ sözü de anılmaz olmuştur. Onun çağrıştırdığı hayâller de toptan unutulmağa terk olunmuşlardır. Nedir, nasıl bir şeydir ‘mangal’? Kara kış; dışarıda kar buz; camlar buğulu; ahşab evde odanın ortasında odun kömürünün hafif çatırdısıyla bedenleri ve ruhları ısıtan üstü işlemeli o mahûl madenî nesnenin etrafında toplaşmış aile yahut akrabâ efrâdı; çoluk çocuğu ve dahî yaşını başını almışlara *Muhammediyeden* parçalar kıraat eden okuması olan ak sakallı dede yahut başörtülü nine...

Dil biçimleri, öncelikle de sözler, alabildiğine psiko-sosyo-kültürel yük taşıyor olmaları, kişinin, anadiline bir başkasını eklemesini olağanüstü derecede müşkil kılar. En zor öğrenilen konular arasında ecnebî dil başı çekmektedir. Yeni dil, apayrı bir zihniyet ile mantığı berâberinde getirir. Biri hakkında ‘falanca dile anadili mesâbesinde vâkıf’ dendiğinde, karşımıza iki şık çıkmaktadır: Kişimiz, ya falanca dili artık, anadilinden iyi biliyor, demekki anadiller yer değiştirmiş görünüyor ya da ne anadiline ne de onun kadar iyi bildiği sanılan yabancı dile vâkıf. Öteki dili nice sıklıkla kullanırsa kullansın, insanın, gece gündüz duyduğu, düşündüğü, hesap yapıp saydığı ve hattâ şairse, şiir inşâa ettiği, anadilidir. Evet, samimî duygular çağlayanı durumundaki şiir, bilinen dillerden hangisinde ifâdesini buluyorsa, o, kişiye esâstır, asıldır. Şiir bir duygu renkleri cünbüşü olup ifâdeye kavuştuğu sırada üstünde düşünülüp taşınılamaz. Kaba inşâası bir kere tamamlanınca, tabîî ki, orası burası onarılıp değişikliğe uğratılabilir.

(6) Buraya dek söylediklerimizi toparlayarak özetlersek; dil, insana mahsûs bildirişme türü iletişim sistemidir. Bildirişme, dili, bu da lehçeler ile şiveleri kapsar. Anlaşılabilirliği bulunmakla birlikte, dilin, telâffuzunda ve dilbilgisindeki ufak tefek fark gösteren unsurları barındıran kesimleri lehcelerdir. Buna karşılık sözlerin, yörelere, bölgelere göre değişen söyleniş farklılıkları şivedir. Meselâ Osmanlı ile Azerî Türkçeleri lehceyken, Trakya ile Karadeniz Türkçeleri arasında şive farkı bulunur.

Lehçeler,⁷⁹ belli bir dilin, şivelerse belirli bir lehcenin çeşitleridir. Dil yapısı ile biçim itibâriyle canlıyı andırır. Onun da şimdisi, canlıdaki gibi, oluşma ile gelişme süreci incelendiğinde anlaşılır. Belirli kaynak dil⁸⁰ yerşekilleri, coğrafya, çağ, savaş, göç gibi etkenlerin etkisiyle ilkin şivelere, bilâhare lehce ile müstakil yavru dillere (Alm Tochttersprachen) ayrılır. Dillerin şivelere, lehçe ile yeni yavru dillere ayrışma evrimini, dünyaya geldikten sonra çocuğun gelişim evrelerinde

⁷⁸ Alman filosof Arthur *Schopenhauer* (1788 – 1860): “Nitekim dili bir sözden yoksun kılmak, milletin düşüncesini bir kavramdan etmek demektir” —“*İrade ve Tasavvur olarak Dünya*” (“Über die Sprache um ein Wort ärmer machen heißt das Denken der Nation um einen Begriff ärmer machen” —“*Die Welt als Wille und Vorstellung*”, Zweiter Band, Zum ersten Buch, zweite Hälfte, Kapitel 12).

⁷⁹ Ar&F lehce; Y hē glōssa (γλῶσσα), hē dialektos (διάλεκτος); L dialectus; Fr dialecte; İ dialetto; Isp dialecto, hablas; İng dialect; Alm Mundart; Fel streektaal; D landskabsmål; R dialekt

⁸⁰ Alm ursprüngliche Sprache

bile izleyebiliriz.⁸¹ Başta çocuk, bütün yaşama ve kültür olaylarında olduğu üzere, dilde de ‘boş ak levha’ (L tabula rasa) konumundadır. Bu evredeki çocuk, Latince *infantus*, Türkçe karşılığıyla, ‘bala’dır.

Çocuk, sözleri peyderpey olağan uygulamadaki dilden tamamıyla farklı tarzda telâffuz edecek: Ağız yahut şive. Bunlar, birbirlerine dil mantığının, yânî dil bilgisi kuralları uyarınca bağlanmaz, dolayısıyla cümle kurulmaz. Sonuçta onu annesi yahut yerini tutan kişi dışında kimse anlayamaz. Zamanla olağan uygulamadaki dildekinden değişik bir cümle kuruluşuyla karşılaşırız: Lehçe. Benzeri süreci, yukarıda da belirtildiği üzere, *Pijin* (Pidgin) ile *Kreolde* (Creol) de görüldüğü gibi, olağan uygulamadaki dilin lehceleşme ile yeni dillere ayrışma süreçlerinde tanık oluyoruz. Daha ilginç, sürecin geçmişte nasıl vukûu bulunduğu, elde metni bulunan Sanskritceden Hintce–Orduca, Pencapca, Peştunca, Keşmirce, Belucî, Gucaratî çeşidinden çağdaş Hint dilleri ile Avam Latincesinden Fransızca, İtalyanca, İspanyolca, Katalanca, Portekizce, Romencenin oluşumunda görmek kâbildir. Bunların dışında ilk kaynak dil, çoğunlukla, yakın yahut uzak elân yaşamakta olan akrabâ dillerin karşılaştırılmasıyla inşâa olunmaktadır. Böylece varsayılı (Fr hypothétique) bir dil ortaya konmaktadır. Meselâ Hunca, yaşayan Türk ve hattâ Altay dillerinin mukâyesesiyle elde edildiği sanılmaktadır.

Lehçeleri inceleyip araştıran, dilbilimin kollarından lehçebilimdir (Fr dialectologie). Lehçeler, edebiyat taşıyıcısı ve yazısı bulunan belli bir ‘merkez dil’in (Ing standard language), genellikle yazılmayan kolları yahut uzantılarıdır. Çoğu kere dil ile lehçe ayırtetmek müşkildir. Zor da olsa, anlaşılabilirliğin bulunduğu düzlemde lehçe farkından bahseldilmesi gerekirken siyâsî ve/ya psikik etkenlerin zorlamasıyla diller arasında ayırım söz konusu olur. Osmanlı yahut Türkiye ile Azerî Türkçeleri; Kazak ile Kırgız Türkçeleri; Sırpca, Hırvatca, Boşnakca; Bulgarca ile Makedonca; Danca, İsveççe, eski ve yeni Norveççeler; Hintce ile Orduca arasındaki durum böyledir. Buna karşılık Arap millî birlik ile bütünlüğünün muhafazası kaygısıyla aslında aralarında anlaşılabilirlik kalmamış Maşrik ile Mağrib Arapçaları lehçe addolunmaktadırlar. Benzeri sorun, akrabâ —Batı İranî— diller olan Kürtçe ile Zazaca için de söz konusudur. Kürtçe konuşanlar açısından Zazaca Kürtcenin lehçesiymiş, Zazalara göre başlıbaşına dildir. Gelgelelim dilbilim kıstasları uyarınca ikinci husus doğrudur.⁸²

(7) Günümüzde altı bin dilin kullanımda olduğu sanılmaktadır. Bunlar Çince örneğinde gördüğümüz gibi bir milyar üç yüz milyon insanın kullandıklarından

⁸¹ Bkz: Jean Piaget (1896 – 1980): “Çocukta dil ile Düşünce” (“Le Langage et la pensée chez l’enfant”); Delachaux et Niestlé, Paris, 1923.

⁸² İddiayı kanıtlar nitelikte birkaç örnek:

Türkçe: Güzel kan getirmek erkek kardeş gelmek bağır mak kız, kız evlât

Zazaca: Rind goyni ardene bira amayene tari çena

Kürtçe: Cûwan xwîn anîn, hênan, awirdin/hawirdin bira hatin tarî keç/kij/keniş/kdot

Türkçe: Gün yapmak, etmek kapı göz baba, ata anne

Zazaca: Roce kerdene çeber çım pi maye

Kürtçe: Roje/roze roj kirin/kirdin derge/derî çav/çaw bav/baw/piya dayik, mak

Türkçe: Yıl erkek üç su evet hayır

Zazaca: Serre merd hire owe ya / né

Kürtçe: Sal mêt, piyaw sê aw erê (bale) (a) / na

son birkaç kişinin konuşabildiği dillere dek uzanan bir olay söz konusudur. Son konuşanı 1905te ölmüş Fanny Cochrane *Smith* (d: 1834) olan yerli Tasmanya dili ile İznik Hacıosman köyünden Tevfik *Esenç* beğın (d: 1904) 1992deki vefâtıyla ortadan kalkan Kuzey batı Kafkasyanın Adıge dillerinden İbıhcada görüldüğü gibi, günümüzde diller, kavmî- siyâsî baskılar, gelişmiş haberleşme ile iletişim imkânları karşısında hızla ortadan kalkmakta, sayıları azalmaktadır. Dünya, başta İngilizce olmak üzere, Fransızca, İspanyolca, Portekizce, İtalyanca, Rusca, Almanca, Arapca, Çince, Japonca, Malayca, Hintce-Orduca, Tamilce, Farsca gibi birkaç dilin tekeline terkolunmuş gözükmektedir. Her ölen dilin girdabında eşsiz bir kültür-irfân mirâsı da sulara gömülüp gitmektedir.

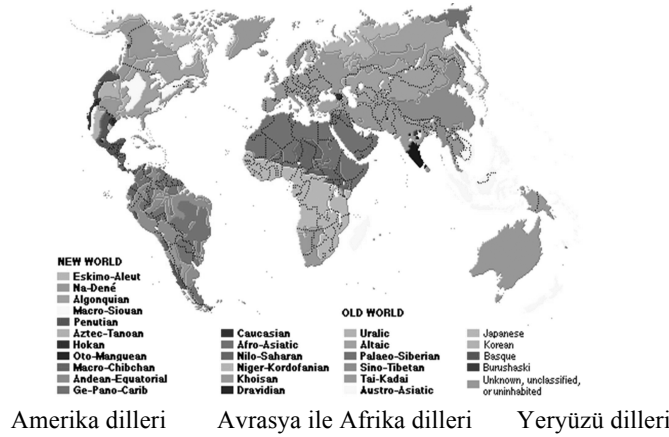
Dilin ilkeli yoktur. İlkönceki dil (Fr langue primordiale) nasıldı, neye benzerdi? Bu konuda ne dense, kurmacadır, yalandır. Geçmiş ‘şimdi ve burada’ tarzında tekrar inşa etmenin varlıkca (Fr ontologiquement) imkânı ihtimâlî yok. Dil, duygu ile düşüncelerine tercüman olduğu toplumun doğal çevresi ile medeniyet —görgü, görenek, gelenek, âdet, anane, örf yahut ahlâk, hâl, hareket tavırları, sanat, zanaat yahut fen, itikât yahut din, yeme, içme alışkanlıkları, saygı ile sevgi izhâr kuralları, cinsî münâsebet tarzları, ahbap, akrabâ, arkadaş, eş dost ilişkileri— seviyesi ve şartlarını yansıtır. Yabancı iklim ile coğrafya çevresi, bitki örtüsü, hayvan ile maden varlığı dilde müttekâbillerini bulamazlar. Topluma yabancı ortam ile çevreye ait unsurların, belirli anadilde karşılık bulmamaları tabîî olup bu, onun yoksul ve yetersiz kaldığını asla söylemez. Anadilini kullanan toplum —boy, kavim, millet— yaşama çenberlerini nice genişletirse, onu oluşturan bireylerin, genelde, görgüsü ve yaşama ufku onca genişler. Sonuçta o belirli toplumun dili sözdağarı bakımından soyutlaşır, zenginleşip renklenir, dilbilgisi cihetinden karmaşıklışıp kuvvetlenir. Zengin sözdağarını hâvî diller, hatırı sayılır bir edebiyat geliştirirken kavram hazinesi nice yüklü olursa, felsefe-bilim taşıma imkânı da onca artar. Kavram hazinesi asgarî derecede kalmış dillerin yanında bunu azamî raddeye çıkarmış olanlar dahî var. İlkine örnek Amerika yerlilerinden Çeroiki dilidir. Burada görülen, soyutlayarak düşünme raddesinin düşük seviyede kalıyor olmasıdır. Başka bir ifâdeyle, doğal ortamları ile yaşama düzenleri arasındaki ‘duvar’ın dilce, biçimsel mantıkla düşünnen toplumlara oranla, son derece ince kalması hususudur. Nihâyet, akılyürütmenin başta gelen şartı soyutlamadır. Çeroiki ve benzeri dillerde akılyürütmeye yatkın soyutlamaya elverişli bir yapıyla karşılaşmıyoruz. Sözelgeşi Çeroiki dilinde, genellemenin şartı, fiillerin çoğu masdardan yoksundur. Sâdece tek tek edimlerin birebir fiil karşılıkları var. Yaşanan da zâten böyledir; yânî edimlerle yaşıyoruz. ‘Yıkamak’ yahut ‘yıkınmak’ diye bir şeyi yaşamıyoruz. ‘Yıkınmam!’ ‘Ya ne yaparım?’ ‘Bir tarafımı yahut bir şeyi yıkarım.’ Nitekim Çeroiki dilinde ‘yıkıyorum’ (‘kutuvo’), ‘başımı yıkıyorum’ (‘kulestula’), ‘yüzümü yıkıyorum’ (‘kukusivo’) var. Sonra; ‘birinin başını yıkıyorum’ (‘tsestula’), ‘birinin yüzünü yıkıyorum’ (‘tsekusvo’), ‘ellerimi/ ayaklarımı yıkıyorum’ (‘takusula’), ‘çamaşırlarımı yıkıyorum’ (‘takunkela’), ‘bulaşık yıkıyorum’ (‘takutega’), ‘çocuk yıkıyorum’ (‘tsejuvu’), ‘et yıkıyorum’ (‘kovela’) ... Bu durumu Amerikalı insanaraştırmacısı (Fr anthropologue) *Hewitt*, “*Anthropologist*” dergisinde 1893de (398. sayı) basılmış çalışmasında “ilkel, tek tek

ağaçlardan ormanı göremez” şeklinde tavsîf etmiştir.⁸³ Çeroki türü dillerde biçimsel mantığa yatkın akılyürütmelerde bulunulamayacağı âşikârdır. Akılyürütmenin başlıca yolu, çıkarım yapmaktır. Çıkarımlanan terimler, nice soyutsalar, onca sağlamdırlar. Oysa daha ‘yılanmak’ çeşidinden harcıâlem bir genellemeyi bulundurmeyen bir dilde nasıl çıkarım yapılabilir? Basit bir örnekle söz konusu duruma biraz daha açıklık getirelim:

“Bütün insanlar yıkanır; “Başımı yıkıyorum;
Ben de insanım; çocuk yıkıyorum

öyleyse, yıkanırım.” öyleyse: ... ?”

Yine sözünü ettiğimiz çeşitten dillerde, genelde en soyut birimler olarak görülen sayılar bile, somutla bağlarını gevşetmemişlerdir. Adlarını işâret ettikleri nesneye göre değiştirirler. Örnek: A.B.D. Kızılderili dillerden *Kvakiatl* ile *Tsimoşi* (Tsimoshian). 1905te son konuşanı Fanny Cochrane *Smith*’in ölümüyle ortadan kalkan Tasmanya dillerinden —on iki adet— bazısında ikiye dek sayılabiliyordu: ‘Bir’: ‘Marra(wa)’, ‘İki’: ‘p’a(wa)’. ‘İki’ye herhâlde ‘bir’ler eklenerek öteki sayılar elde edilebiliyordu.⁸⁴ Güney Afrikanın Khoisan çıtlatmalı (İng click-language) dillerinden //Xekwi de ikiye dek sayar: ‘||ka’, ‘||ku’.⁸⁵ Günümüzde yaşamayan Kuzey Kafkas dillerinden İbıhcada ‘bir’den ‘on’a dek sayılar: za (bir), t’q^oa (iki), sa (üç), p’f^e (dört), shx[^]e (beş), f^e (altı), bl^e (yedi), g[^]o’a (sekiz), bg[^]e (dokuz), zh^oe (on). Adıgecede: z^e, t^oe, she, p’f^e, t’f^e, x[^]e, bL^e, y^e, bg[^]o^e, ps^{te}⁸⁶



⁸³ Bkz: (Danimarkalı dilbilimci) Jens Otto Harry *Jespersen* (1860 – 1943): “*Language; its Nature, Development and Origin*”, 430.s. George Allen& Unwin, Londra, 1922 ayrıca bkz: “*On the lack of abstract and general terms in savage languages.*”

⁸⁴ Bkz: “*Science Language*”, düzenleyen: Michael Covington ile Marc Rosenfelder, 2002 — www.zompist.com/lang_faq.html

⁸⁵ Bkz: Alman Yahudisi Amerikalı dilbilimci-insanaraştırmacısı Edward *Sapir* (1884 – 1939): “*Language and Environment*”, 239.s., “*American Anthropologist*”, 14. sayı, 226. – 242. syflr, 1912; yeni baskı: “*Selected writings of Edward Sapir in language, culture and personality*”, 89. – 103. syflr, yayımlayan: David G Mandelbaum; University of California Press Berkeley, 1949.

⁸⁶ Bkz: “*Zompist.com*”