



Kutadgubilig

FELSEFE – BİLİM ARAŞTIRMALARI

JOURNAL OF PHILOSOPHY – SCIENCE RESEARCH

23

MART 2013

ISSN: 1303-3387

KUTADGUBİLİĞ
Felsefe – Bilim Araştırmaları Dergisi
Journal of Philosophy – Science Research
Sayı: 23, Mart 2013
(Altı ayda bir yayımlanır.)
ISSN: 1303-3387

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

Yayın Yönetmeni / Editor in Chief

ŞABAN TEOMAN DURALI

Yayın Kurulu / Editorial Board

Osman Faruk AKYOL (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Ayhan BIÇAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Cengiz ÇAKMAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Şaban Teoman DURALI (İstanbul Üniversitesi, Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)
İhsan FAZLIOĞLU (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
İsmail KARA (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Ömer Naci SOYKAN (Mimarsinan Üniversitesi, Türkiye)
Sadık TÜRKER (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)
Gökhan YILMAZ (İstanbul, Türkiye)

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

Hakem ve Danışma Kurulu / Advisory Board

Alparslan AÇIKGENÇ (Fatih Üniversitesi, Türkiye)
Osman Faruk AKYOL (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Ayhan BIÇAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Cengiz ÇAKMAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Hans DAIBER (Mainz Üniversitesi, Almanya)
Hayati DEVELİ (Kültür Üniversitesi, Türkiye)
Teoman DURALI (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Çiğdem DÜRÜŞKEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Uğur EKREN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
İhsan FAZLIOĞLU (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Özkan GÖZEL (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Mehmet GÜNENÇ (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Mustafa KAÇAR (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
İsmail KARA (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Can KARABÖCEK (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)
Cüneyt KAYA (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Nebi MEHDİYEV (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)
Jose Carlos Brandao Tiago de OLIVERIA
(Evora Üniversitesi, Portekiz)
Murat ÖZER (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)
Jamil RAGEP (Oklahoma Üniversitesi, Norman/ABD)
Stanley N. SALTHER (New York Üniversitesi, ABD)
Hüseyin SARIOĞLU (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Fatih M. ŞEKER (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Cahid ŞENEL (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Oktay TAFTALI (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)
Sadık TÜRKER (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)
Şafak URAL (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Serdar USLU (Anadolu Üniversitesi, Türkiye)
Ali UTKU (Atatürk Üniversitesi, Türkiye)
Emine YENİTERZİ (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Erdal YILDIZ (Mimarsinan Üniversitesi, Türkiye)
Nedim YILDIZ (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)
Yücel YÜKSEL (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)

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

Baskı

Ana Basım Yayın Gıda İnş. Tic. A.Ş.
Beysan Sanayi Sitesi Birlik Cad. Yayıncılar Birliği Sitesi
No: 32 Kapı no: 4G
Yakuplu - Büyüçekmece / İstanbul

Yurtiçi abonelik bedeli

Yıllık 2 sayı, 40 TL
Kurumlara abonelik bedeli
Yıllık 2 sayı, 80 TL
Yurtdışı abonelik bedeli
Yıllık 2 sayı, 40 ABD Doları

Abonelik için hesap numaraları

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

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 ciddîliği, enginlik, derinlik ile ifâde güzelliğidir. Özgünlükten kasdımız, öncelikle Türk müellifinin, ele aldığı soruna evveleminde 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-sîyaset çerçevesinde, açısızlık, görüşsüzlük ile ifâdesizlik anlamına gelmez, gelemmez, gelmemelidir.

Felsefe-bilim bağlamında ortaya koyulan bir verim, ilk bakışta, nice özgün gözükmürse 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, etkileyici 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 felsefecî-bilimadamlarımızın, dialektik bir anlatışta, düşüncelerini ‘çarpıştırıcak’ 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 telîf 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 onurunu 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-YÜCEL YÜKSEL

Kant'ın “*Mantık Dersleri*”ndeki Formel (Genel) Mantık Analizi

11

UĞUR EKREN-YÜCEL YÜKSEL

The Analysis Of Formal (General) Logic In Kant's “*Lectures On Logic*”

19

CAN KARABÖCEK

Immanuel Kant'ta Siyasal Otoriteye İtaat ve Devrim Sorunu

27

MURAD OMA Y

‘Mutluluk’un Anlamları

39

DURSUN ALİ AYKIT

Bir Yahudi Mistik Grubu: Therapeutae

49

ÖZGÜÇ GÜVEN

Frege’de Sayının Temellendirilmesi

69

MURAT KELİKLİ

Aristoteles’te Abese İrca Yöntemiyle İspatlama

91

C. CENGİZ ÇEVİK

Cicero’nun *De Fato* Adlı Eserinin Çevirisi

107

MARCUS TULLIUS CICERO

De Fato

145

C. CENGİZ ÇEVİK
Cicero'nun *De Fato* Adlı Eserinin Teşrihi
157

PARMANİDES
ÇEVİREN: GURUR SEV
Doğa Üzerine
173

MUHAMMED BÂSİL ET-TÂÎ, ÂMÂL RIZA MİLKÂVÎ,
MUHAMMED SAÎD ES-SABBÂRÎNÎ
ÇEVİREN: KÜBRA ŞENEL
Çağdaş Fizik ve Müslüman Kelâmcılar Açısından Sebeplilik Kavramı
207

MUHAMMED BÂSİL ET-TÂÎ, ÂMÂL RIZA MİLKÂVÎ,
MUHAMMED SAÎD ES-SABBÂRÎNÎ
مفهوم السببية في الفيزياء المعاصرة وعند المتكلمين المسلمين
255

TARİH – TOPLUM – KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI

RICHARD GUNN
ÇEVİREN: GÖKHAN MURTEZA
İskoç Siyasal Teorisi: Doğal Hukuktan Sağduyuya
297

RICHARD GUNN
Scottish Political Theory: From Natural Law to Common Sense
315

GEOFFREY ROPER
ÇEVİREN: AYŞE AKSU
1820 Öncesinde İngiltere'de Gerçekleştirilen Arapça Basım ve Yayıncılık
331

DİL

MUZAFFER MALKOÇ
Dil Biliminde Görünüş (Aspekt) ve Kılınış (Aktionsart)
359

KİTABİYAT

AYHAN ÖZDİL

Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu

369

ELİFE KILIÇ

Coğrafya ve Devrim

373

AYŞE YALÇINÖZ

Ölümcül Şiddet: Baudrillard'ın Düşüncesi

377

MUSTAFA KADİR ATASOY

Josef Blaškovič'in "Çek dilinde Türkçe Kelimeler" Bildirisine Dair

381

TÜRCENİN FELSEFE - BİLİM SÖZLÜĞÜ

Ş. TEOMAN DURALI

Türkçenin - Felsefe Bilim Sözlüğü

385

VARLIK – BİLGİ – AHLÂK ARAŞTIRMALARI:
METAFİZİK

KANT'IN "MANTIK DERSLERİ" NDEKİ FORMEL (GENEL) MANTIK* ANALİZİ

Uğur Ekren** - Yücel Yüksel***

THE ANALYSIS OF FORMAL (GENERAL) LOGIC IN KANT'S "LECTURES ON LOGIC"

ABSTRACT

In this article, it has been tried to present Kant's formal (general) logic understanding in his treatise published under the name of "*Lectures on Logic*" that is based on the notes he prepared for the lectures on logic which he gives in Königsberg University, and attempted to evaluate the place and importance of this treatise in logic literature.

Key Words: Formal (General) Logic, Pure Logic, Applied Logic, Reason, Understanding

ÖZET

Bu makalede Kant'ın Königsberg Üniversitesi'nde verdiği mantık dersleri için hazırlanmış olduğu notları esas alan ve "Mantık Dersleri" adı altında yayımlanan eserindeki formel (genel) mantık anlayışı ortaya konulmaya, bu eserin mantık literatürü içerisindeki yeri ve önemi değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Formel (Genel) Mantık, Saf Mantık, Uygulamalı Mantık, Akıl, Anlama Yetisi.

...

* Ayrıca belirtilmediyse, metin içerisinde mantık sözcüğü ile formel (genel) mantık kastedilmektedir.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

*** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Mantık Anabilim Dalı

1765’le 1796 yılları arasında Königsberg Üniversitesi’nde farklı dönemlerde mantık üzerine dersler veren profesör Kant 1796 yılından sonra bu derslerin yayımlanması için girişimlerde bulunmuştur. Söz konusu dersleri takip eden öğrencisi Gottlob Benjamin Jeasche’den bu derslerin derlenip toparlanarak yayımlanmasını rica etmiştir. Jeasche Kant’ın bu ricasının kendisi için büyük bir onur olduğunu ifade etmiştir. Kant *Mantık Dersleri* başlığı altında geçen Jeasche’nin editörlüğünü üstlenmiş olduğu eserde genel mantık olarak ifade ettiği formel mantık anlayışını derinlemesine analiz eder. G.B. Jeasche Kant’ın editörlük teklifini esere yazdığı önsözde bu büyük adamın kıymetini çok iyi bilen bir öğrenci olarak kamuoyuna duyurmuştur:

“Kant’ın genel derslerde dinleyicileri için sunduğu şekilde Mantık’ını basmak ve bir kitapçık halinde halka sunmak için beni görevlendirmesinin üzerinden bir buçuk yıl geçti. Bu amaçla kendisinden derslerinde kullanmış olduğu el yazmasını teslim aldım ve bana genel olarak sisteminin ilkeleriyle tanışık olduğumdan ötürü düşüncelerinin akışına kolayca nüfuz edebileceğime, düşüncelerini saptırmayacağıma, onları gerekli açıklıkta ve kesinlikte, aynı zamanda uygun düzen içerisinde sunacağıma dair güvenini beyan etti. Bu onurlu görevi üstlenip, elimden gelenin en iyisini yaparak bu görevi çok saygıdeğer hocam ve arkadaşım olan bu ünlü bilge adamın arzusuna ve beklentisine göre yerine getirmeye çalışırken, sunuş, yani üslup ve düzenleme ile düşüncelerin ortaya konuluşu ve düzenlenmesi kısmen de olsa bana ait olarak görülmelidir.”¹

Kant bu derslerde Georg Fridrich Meier’in 1752 yılında yayımlamış olduğu *Auszug Aus der Vernunftlehre* isimli eserini kendisine kılavuz yapmıştır. Ancak Kant yorumcuları Kant’ın söz konusu metne sanıldığı kadar çok başvurmadığı görüşünde hemfikirlerdir². Kant’ın ders verdiği tarihlerden de anlaşılacağı gibi (1762-1796 yılları arası) derslerin bir kısmı *Saf Aklın Eleştirisi*’nin yayın tarihiyle çakışmaktadır. Nitekim *Saf Aklın Eleştirisi*’nin Transendental Mantık başlığını taşıyan ikinci ana bölümünün (İlki Transendental Estetik) başlangıcı da derslerinde ele aldığı genel (formel) mantık anlayışının analizine ayrılmıştır. Çakışma, düşünce açısından da aynen geçerlidir. Saf Aklın Eleştirisinde ayrıntılandırmadığı genel (formel) mantık sorununu *Mantık Dersleri*’nde ayrıntılı bir biçimde incelemiştir. Saf Aklın Eleştirisi’nde nihai çözümünü bulmuş olan genel (formel) mantık sorunu Kant’ın eleştirel felsefesinde nasıl ele alınmışsa *Mantık Dersleri*’nde de aynı bakış açısı ile ele alınmıştır: Bu bakış açısı Transendental bakış açısıdır. Transendental bakış açısı dört temel soruya verilmiş cevap ile inşa edilir. Bu sorular sırasıyla 1) Ne bilebilirim? 2) Ne yapabilirim? 3) Ne umabilirim? 4) İnsan nedir? sorularıdır. Sadece son soru yani İnsan nedir? sorusu Kant’ın *Mantık Dersleri*’nde yer alırken *Saf Aklın Eleştirisi*’nde sadece ilk üç soru yer almıştır. Kant Mantık Dersleri’nin girişinde doğanın kurallara uygunluğunu ve dilin gramerinin konuşmadaki bilinç dışı işlevinin kurallar bilimi olan mantık için

¹ I. Kant, Logic, “Preface”, p.5

² I. Kant, Logic, Translator’s Introduction, p. XVI

bir örnek oluşturabileceğini görmüştür. Girişte bu örnek oluşu şöyle dile getirir Kant:

“Biz her zaman farkında olmasak bile, doğada, hem cansız hem de canlı dünyada bulunan her şey kurallara göre meydana gelir. Su yerçekimi yasasına göre akar ve hayvanların hareketi de buna benzer olarak belirli kurallara göre meydana gelir. Suda balık, havada kuş yine belirli kurallara göre hareket eder. Bütün doğa aslında kurallara göre meydana gelen görünüşlerin bağıntısından başka bir şey değildir ve kuralsız olan hiçbir şey yoktur. Kuralsız bir şeyle karşılaştığımızı sandığımızda, söyleyebileceğimiz tek şey bu kuralların bizim için bilinmez olduğudur.

Kendi yetilerimizin uygulaması da, deneyimler ve yetilerimizin uzun süre kullanımı aracılığıyla adım adım ilerleyerek bilgisine varana ve sonunda soyut olarak düşünmek için yoğun gayret göstererek kendileriyle aşinalık sağlayana dek ilk başta bilincinde olmadığımız belirli kurallara göre meydana gelir. Örneğin genel gramer bir dilin biçimidir. Bununla birlikte kişi grameri bilmese de konuşur ve grameri bilmeden konuşan kişi farkında olmasa bile aslında gramere sahiptir ve kurallara uygun olarak konuşur.”³

Kant’a göre biz kuralların uygulandığı pratik durumları hesaba katmaksızın yani soyut bir biçimde kuralların kendilerini düşünebilme kapasitesine sahibiz. Mesela genel gramer bir dil formu olarak uygulaması hiç hesaba katılmaksızın soyut biçimde bir kurallar bilimi olarak kurulmuştur. Buna benzer şekilde düşünmenin de, uygulaması hesaba katılmaksızın soyut bir biçimde kurallarını belirleme imkânına sahibiz. Kant’a göre bu türden bir kurallar bilimi genel mantık ya da formel mantık olarak adlandırılabilir. Formel sözcüğü düşünmenin içeriğinin dışta bırakılarak sadece formun ele alındığını göstermek amacıyla seçilmiştir. Kant’ın anlayışına göre düşünmenin içeriği olan nesneler göz ardı edilmelidir. Önemli olan içerik değil formdur. Formu kendisine konu edinmiş olan genel ya da formel mantık, Kant tarafından çeşitli özelliklere sahip olarak açıklanmaya çalışılmıştır. Bu özelliklerden ilki bu tür bir mantığın bir *propaedeutik* olmasıdır. Kant bununla genel mantığı diğer bilimler için bir hazırlık olarak gördüğünü ifade etmek istemiştir. Mantık, anlama yetisinin kullanıldığı bilimlerin temeli olan bir *propaedeutik* olarak düşünülmüştür. Ancak burada karıştırılmaması gereken nokta Kant’ın *propaedeutik* olarak nitelediği, yani hazırlık olarak gördüğü genel mantığın *organon* olamayacağıdır. Aristoteles’in bilimlerin *organonu* olarak nitelediği mantık anlayışını Kant reddeder. Ona göre *organon* olabilecek üstün bilim mantık değil matematiktir. Kant bu düşüncelerini şöyle ifade eder:

“Şimdi anlama yetisine ve genel olarak akla ya da aynı anlama gelen saf düşünme biçimine ait zorunlu yasaların bilimine mantık deriz.

Düşünmenin maddesi nesneyi dikkate almadan genel olarak düşünme ile ilgilenen bir bilim olan mantık diğer tüm bilimlerin temeli ve anlama yetisinin kullanımının *propaedeutik*’i olarak düşünülmelidir. Ancak mantık tüm nesnelerden soyutlama yaptığı için bilimlerin *organon*’u olamaz.

³ I. Kant, Logic, “Preface”, p.13

Organon ile anladığımız şey, belirli tarzda bir bilişi meydana getiren bir yol gösterici olmasıdır. Ancak bu zaten önceden bildiğim bir şeyi ima etmektedir. Bilişin nesnesinin belirli kurallara göre oluşması gerekir. Böylece bilimlerin *organon*'u saf mantık değildir. Çünkü bilimin, bilimin nesnelerinin ve kaynaklarının tam bilgisini gerektirir. Örnek olarak matematik aklın kullanımı bakımından bilginizin genişlemesinin zeminini içeren bir bilim olarak mükemmel bir *organon*'dur."⁴

Görüldüğü gibi Kant'a göre bu türden bir mantık genelde aklın ve anlama yetisinin kullanımında bir *propaedeutik* olarak belirlendiğinden bilimlerin konularıyla ilgilenmez. Kant için bu tür bir mantık Antik Yunan'da ve Ortaçağ'da bazı düşünürlerin ele aldığı gibi bir sanat, daha doğrusu evrensel bir sanat olarak görülmelidir. Bu onun Kant'ın adlandırmasıyla bir tür *Canonica Epicuri* olduğu anlamına gelmektedir:

"Bu (mantık), anlama yetisinin biçimiyle uyumlu bir şekilde genel olarak bilgi elde etmek için kullanılan evrensel bir akıl yürütme sanatıdır (*Canonica Epicuri*)."⁵

Kant'ın bu belirlemesi aynı zamanda genel mantığın bir "*kanon*" olduğunu da göstermektedir. Terminolojisini oluşturmada son derece titiz davranan bir filozof olan Kant'ın bu sözcüğü seçmesi elbette tesadüfi değildir. Çünkü Kant, mantıkta bir takım psikolojik ilkeleri varsayan mantıkçıları zorunlu a priori yasaları görmezlikten gelmekle suçlamaktadır. *Kanon* sözcüğü bu tür yasaların varlığına ve tecrübeye başvurulmadığına işaret etmektedir. Psikolojiden ödünç alınmış ilkelerle sadece düşünmenin nasıl mevcut olduğu, çeşitli engellerle karşılaşıldığında ne yapılması gerektiği ya da hangi koşullar altında nasıl işlediği öğrenilir. Bunlarsa zorunlu a priori yasaların tersine olumsal yasaları kabul etmeye götürür. Ancak mantık zorunlu kuralların mantığı olmalıdır. Yani mantık bize anlama yetisinin doğru kullanımını öğretmelidir. Kant bu durumu şöyle ifade eder.

"Mantık bir *kanon*'dur. Anlama yetisinin ve aklın bir *kanonu* olarak herhangi bir bilimden ya da deneyimden edinilmiş olan ilkeleri ödünç almaya ihtiyaç duymaz. Zorunlu olup genel anlama yetisiyle ilişkili olan *a priori* yasaların dışında hiçbir şey içermemelidir.

Kimi mantıkçılar mantıkta psikolojik ilkeleri varsayarlar. Ancak mantığa bu tarz ilkeleri sokmak yaşamdan ahlakı çıkarmak kadar saçmadır."⁶

Kant'a göre mantık anlama yetisinin ya da aklın nesneleriyle değil onların kendilerinin formuyla ilgilenmelidir. Kant için mantıkta sorulması gereken sorular anlama yetisinin neyi bildiğine, ne kadar bildiğine ya da bilgiyi ne kadar uzağa götürebildiğine ilişkin sorular değildir. Çünkü bu sorular mantığa değil metafiziğe aittir. Mantığın

⁴ I. Kant, *Logic*, "Preface", p.15

⁵ I. Kant, *ibid.*

⁶ I. Kant, *ibid.* p. 16.

sorması gereken soru "anlama yetisi kendisini nasıl kavrayabilir?" sorusudur. Şöyle der Kant:

"Mantıkta soracağım sorular şu şekilde değildir: Anlama yetisi neyi bilir ve ne kadar bilebilir ya da bilgisi nereye kadar uzanır? Çünkü bu, maddi kullanımı bakımından kendisinin bilgisi olacaktır ve böylece metafiziğe aittir. Mantıkta sorulacak soru şudur: Anlama yetisi kendisini nasıl bilecektir?"⁷

Kant bu belirlemeleri yaparken metafiziğin, daha doğrusu epistemolojinin sorularını mantıktan ayıklamayı hedefler. Kant için mantık öncelikle bir öğretilerdir. Yani kanıtlama yapan bir teoridir. Bu tür bir mantık anlama yetisinin empirik kullanımıyla kesinlikle bağlantısızdır. Evrensel ve zorunlu yasalarla iş görür. Mantık a priori bir bilim ya da öğretilerdir. Kant bu düşüncesini şöyle ifade eder:

"Mantık sonuçta bir öğreti ya da kanıtlama teorisidir. Genel ve böylece anlama yetisinin ve aklın empirik kullanımı ile değil, yalnızca genel olarak düşünmenin evrensel ve zorunlu yasalarıyla ilgilendiği için, aklın biliş sürecinin kendilerine uyması gereken kurallar olarak bütün kuralların kendisinden elde edilebildiği ve kanıtlanabildiği *a priori* ilkelere dayanır."⁸

Kant burada mantık ile estetik arasında da bir ayırma gider. Estetik duyarlılığın yasalarıyla ilgilenirken mantık ise tersine anlama yetisinin yasalarıyla bilginin uyusmasının kurallarını incelemektedir. Bu yüzden estetik empirik kurallardan hareketle kurulmuşken mantık a priori ilkelere hareketle kurulmuştur. Dolayısıyla estetik bir bilim ya da öğreti değildir:

"*A priori* bir bilim ya da öğreti olarak mantık anlama yetisi ve aklın kullanımının *kanon*'u biçiminde anlaşılması gerektiği için, esasen bir *kanon*'a (yasaya) sahip olmayan ancak genel uzlaşma bağlı bir norma (yargılama modeli ya da ölçütü) sahip bir beğeni eleştirisi olan estetikten farklıdır. Estetik, duyarlılığın yasaları ile bilişin uzlaşımı için söz konusu olan kuralları içerir. Mantık ise bilişin anlama yetisi ve aklın yasaları ile uzlaşımı için söz konusu olan kuralları içerir. Estetik sadece empirik ilkelere sahiptir. Bu yüzden, öğreti ile anlaşılan şey kişinin deneyimden bir şey elde etmeksizin anlama yetisi aracılığıyla her şeye dair bir kavrayışa sahip olmasını sağlayan ve arzu edilen mükemmelliği elde edebilmemiz için gerekli olan kuralları bize veren *a priori* ilkelere elde edilen dogmatik bir açıklama ise asla bir bilim ya da öğreti olamaz."⁹

Kant, mantığa ilişkin bu belirlemeleri yaptıktan sonra mantığı analitik ve diyalektik olmak üzere ikiye ayırır. Kant için analitik, nesnelerle bağlantısız zorunlu

⁷ I. Kant, ibid. pp. 16-17.

⁸ I. Kant, ibid. p. 17.

⁹ I. Kant, ibid. p. 17.

kuralları içeren formel bir doğruluk öğretisi anlamını taşır. Böylece aklın formuna ilişkin bir öğreti olma özelliğini taşır. Ancak böyle değil de pratik bir sanat ya da bir organon olarak ele alınırsa o zaman ondan diyalektik bir mantık olarak söz etmek gerekir. Kant böyle bir mantığa *ars sophistica* ya da *disputatoria* adını da verir. Bu sözcükleri kullanması, Kant'ın bu tür bir mantığı Antik Yunan'daki sofistlerin tartışma sanatının bir devamı olarak gördüğünün işaretidir.

“Eğer kişi bu teorik ve evrensel öğretiyi pratik bir sanat, yani bir *organon* olarak kullanmak isterse, ayırt edici özelliği nesne ile uzlaşımından ve böylece içerikten elde edilmesi gereken hakiki bilgiye dair yanılsama, saf mantıksal biçime uygun olarak üretildiği sürece, analitiğin kötüye kullanımından doğan bir yanılsama mantığı (*ars sophistica, disputatoria*) olacaktır.”¹⁰

Kant bu ayrıma başka ayrımlar da ekler. Mantığın doğal ya da popüler ve formel ya da bilimsel mantık olarak ayırt eder. Kant bu ayrımı şu sözcüklerle dile getirir: Mantık, *logica naturalis*, *logica scholastica*, *scholastica artificialis*'dir. Burada dikkat edilmesi gereken husus Kant'ın, bu bölümlemeyi ifade etmesine rağmen uygun görmemiş olmasıdır. Çünkü Kant için *logica naturalis* bir *sensus communis* mantığıdır ve *sensus communis*'in yani sağduyu mantığı gerçek bir mantık değildir. Bu sadece empirik ilkelere sahip bir tür antropolojidir. Kant düşüncesini şöyle ifade eder:

“Ancak bu bölümleme kabul edilebilir değildir. Çünkü doğal mantık ya da sağduyu (*sensus communis*) mantığı aslında mantık değil, anlama yetisi ve aklın doğal kullanımının kuralları ile ilgili olmasından ötürü sadece *concreto* (somut) olarak kavranabilecek, aksi takdirde *abstracto* (soyut) kalacak olan empirik ilkelere sahip antropolojik bir bilimdir.”¹¹

Kant mantığı aynı zamanda teorik ve pratik olmak üzere de ikiye ayırır. Ancak bu ayırmayı da aslında meşru bulmaz. Kant için genel mantığın pratik olduğunu söylemek aslında (*contradictio in adjecto*) sıfatlar arasında bir çelişkidir. Çünkü öncelikle her bilime pratik mantık denilebilir. Bunun sebebi her bilimde düşüncenin bir formuna sahip olmamızdır. Dolayısıyla da genel mantık pratikmiş gibi ele alınırsa bu olsa olsa bir öğrenme tekniği ya da skolastik bir yöntemin bir organonu olmaktan öte bir anlam ifade etmeyecektir. Bu da bölümlemenin dogmatik ve teknik parçalara sahip olduğu anlamına gelmektedir. Kant ilkine unsurlar öğretisi ikincisine yöntem öğretisi adını verir.¹²

Kant tüm bu ayrımlardan başka iki ayrım daha yapar. Bunlardan ilki saf ve uygulamalı mantık ayrımı, diğeri ise genel anlama yetisinin mantığı ve spekülative anlama yetisinin mantığıdır. Sonuncu ayırımdaki spekülative anlama yetisi mantığı da bilim

¹⁰ I. Kant, *ibid.* p. 19.

¹¹ I. Kant, *ibid.* p. 20.

¹² See. I. Kant, *ibid.*

olamaz. Çünkü böyle bir mantık başka bilimlerin organonu olmak durumundadır. Genel anlama yetisinin mantığı da aslında gerçek bir mantık olarak tanımlanamaz. Çünkü genel anlama yetisi somut bir biçimde iş gören bir yetidir. Oysa mantık soyut bir biçimde ele alınan kuralların bilimidir.¹³

Son olarak saf ve uygulamalı mantık ayırımına baktığımızda saf mantıkta anlama yetisinin kendisini zihnin diğer güçlerinden ayırdığını ve sadece kendi yapıp ettiği üzerine düşündüğünü görürüz. Dolayısıyla saf mantık, anlama yetisini zihnin diğer güçleriyle bağlantısını kopartarak ele alır. Oysa uygulamalı mantık bu güçlerle bağlantı içerisinde ele alır. Bu da uygulamalı mantığın bir tür psikoloji olduğu anlamına gelir ki bu zaten yukarıda temas ettiğimiz üzere Kant'ın mantıktan dışladığı bir eğilimdir. Kant bu durumu şöyle ifade eder:

"Aslında uygulamalı mantığı mantık olarak adlandırmamak gerekir. Uygulamalı mantık psikolojidir; çünkü uygulamalı mantıkta şeylerin düşüncemizde nasıl işlemesi gerektiği değil de genelde düşüncemizde nasıl işlediği hakkında düşünürüz. Kuşkusuz uygulamalı mantık sonuçta çeşitli öznel engeller ve kısıtlamalar altında kişinin anlama yetisini doğru kullanabilmesi için ne yapması gerektiğini söyler; bunun yanı sıra, anlama yetisinin doğru kullanımı için neyin yardımcı olduğunu, ona yardım etme araçlarını ya da yanlışların ve hataların çaresini de uygulamalı mantıktan öğrenebiliriz."¹⁴

Kant'ın *Mantık Dersleri*'nde yaptığı formel (genel) mantık analizi bize şunu göstermektedir. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde göremediğimiz bir ayrıntı ve zenginlikle konuyu analiz etmiş makalede göstermeye çalıştığımız birçok ayırım ve belirlemeyle genel mantıkla anladığı şeyi, olabildiğince açık bir şekilde ifade etmeye çalışmıştır. En önemli hususlardan bir diğeri *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk edisyonundan hemen sonra psikolojizme kaydığı suçlamasıyla karşılaşan Kant'ın hemen hemen aynı zaman dilimi içerisinde, verdiği derslerde, mantığı psikolojiden ne kadar özenli bir biçimde ayırdığını, aslında bu konuda baştan beri ne kadar hassas olduğunu farketmemiz ve ilgili suçlamanın ne kadar temelsiz olduğunu görmemizdir. Yine Kant'ın mantık anlayışıyla, kendisini Aristoteles'in mantığı organon olarak tanımlayan anlayışından ayırdığını görmekteyiz. Tüm bu belirlemelere rağmen Kant'ın mantık anlayışının günümüzün formel mantık anlayışıyla tam olarak uyduğu anlamına gelmez. Nitekim Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ni İngilizceye çevirenlerden J.M.D. Meiklejohn çevirisinde ilgili bölüme koyduğu dipnotta Kant'ı, mantığı genel ve anlama yetisinin özel kullanımı olarak bölümlemesi konusunda hatalı bulmuştur¹⁵. Yine Kant'ın önemli yorumcularından H.J. Paton, Kant'ın mantık anlayışının günümüz mantık an-

¹³ See. I. Kant, ibid. p. 22.

¹⁴ See. I. Kant, ibid. p. 21.

¹⁵ See. I. Kant, Critique of Pure Reason , Tr. By J.M.D. Meiklejohn, London Everyman's Library, 1964, 1 no'lu dipnot, p. 63.

layışını değil 18. yüzyılın bakış açısını yansıttığını söylemektedir.¹⁶ Herşeye rağmen çalışmamız açısından önemli olan Kant'ın mantık anlayışının günümüzün mantık anlayışı perspektifinden değerlendirilmesi değil, mantığın barındırdığı sorunları görebilmesi ve ortaya koyduğu bölümlmelerle mantık literatürü içerisinde felsefi açıdan orijinal bir değerlendirme olarak anılmayı haketmesidir.

¹⁶ See. Paton, *Kant's Methaphysic of Experience: A Commentary on The First Half of The Kritik Der Reinen Vernunft in Two Volumes Vol I.*, p 188..

IMMANUEL KANT'TA SİYASAL OTORİTEYE İTAAT VE DEVRİM SORUNU

Can Karaböcek*

OBEDIENCE TO POLITICAL AUTHORITY AND REVOLUTION IN KANT'S POLITICAL PHILOSOPHY

ABSTRACT

In this article, we will examine the Kant's approach to disobedience with Kant's ideas about the structure of political authority and the relation between political authority and citizen in Kant's political philosophy. Within this scope, we will examine the Kant's ideas about revolution and if there is a contradiction in his ideas. If there is a contradiction in his ideas on revolution; the source of this contradiction will be examined. We will also discuss, his ideas about revolution and civil disobedience is appropriate or not with his republican ideal.

Key Words: Immanuel Kant, political authority, revolution, disobedience, legitimacy,

ÖZET

Bu makalede, Immanuel Kant'ın siyasal otorite ve yurttaşlar arasındaki kurduğu ilişki; Kant'ın siyasal otoritenin yapısı hakkındaki görüşlerinden hareketle siyasal otoritenin buyruklarına itaat konusu ve Kant'ın itaatsizliğe yaklaşımı ele alınacaktır. Bu çerçevede içerisinde Kant'ın devrim hakkındaki görüşleri gözden geçirilip, bu konu hakkındaki görüşleri arasında bir tutarsızlık olup olmadığı; eğer bir tutarsızlık varsa bu tutarsızlığın kaynakları sorgulanacaktır. Bu bakımdan Kant'ın devrim ve sivil itaatsizlik hakkındaki görüşlerinin cumhuriyetçi bir

* Yrd. Doç. Dr. Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü

toplum idealine uygun olup olmadığı tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Immanuel Kant, siyasal otorite, devrim, itaatsizlik, meşruluk.

...

Giriş

18. yüzyılın büyük Alman filozofu Immanuel Kant'ın bilgi kuramı felsefe tarihinde bir kavşağı oluşturur. Bu açıdan Kant, çığır açıcı bir filozoftur. Filozofun bilgi kuramına bağlı olarak geliştirdiği ahlak kuramı da felsefe tarihinde yine bir kavşak oluşturmuştur. Deontolojik bir etik kuramının oluşturulmasında ve temellendirilmesinde Kant bir kilometre taşı olarak anılır. Ancak filozof bu parlak başarısını siyaset kuramı alanında sürdürememiştir. Kant'ın siyaset görüşü, liberal siyaset görüşü içerisinde görülse de, Locke'un kuramı kadar özgünlüğe sahip değildir. Kant, liberal bir siyaset anlayışına sahip olsa da, onun siyasal otorite ve yurttaşın bu otorite karşısındaki durumu ikircikli bir görünüm sergilemektedir.¹ Bu makalede Kant'ın otorite ve yurttaş arasındaki itaat ilişkisi ele alınarak, hangi gerekçelerle yurttaşın siyasal otoriteye karşı mutlak itaatini savunduğu gösterilerek, bu ikircikli tutumunun sebepleri serimlenmeye çalışılacak ve Kant'ın görüşlerinden hareketle siyasal otoriteye karşı yurttaşların itaatsizliğinin ne şekilde meşrulaştırılabileceği araştırılacaktır.

Kant ve Devrim

Kant'ın Fransız Devrimine², Amerikan Devrimine ve İrlanda'nın İngiltere'ye karşı isyanına duyduğu sempati bilinen bir olgudur.³ Ancak Kant şunu soruyu sormaktan ve buna cevap aramaktan çekinmez “Devrimler (başkaldırmalar) istibdatçı-baskıcı bir iktidarı, yönetimi yıkmak için bir ulusun başvurabileceği meşru bir yol mudur?”⁴ Kant bu soruya ödünsüz bir yanıt verir. “...en üstün yasa koyucu güce yönelik her türlü direnme, uyrukları memnuniyetsizliklerini şiddet yoluyla ifade etmeye

¹ Örneğin Howard Williams, egemenlik kavramı konusunda Kant'ın kendi liberal ideallerini terk ettiğini belirtir. Bkz. Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, Basic Blackwell, Oxford, 1983, s.200

² Kant'ın biyografisini yazan Kuehn'in aktardığına göre Kant, Fransız Devrimine sempati duymanın ötesinde çok daha olumlu düşünceler besliyordu. Hatta Cumhuriyetin ilanını duyduğunda “Artık bu kulun mezarında rahat uyuyabilir, çünkü dünyanın haşmetini gördüm” demiştir. Bkz. Manfred Kuehn, *Immanuel Kant*, Çev. Bülent O. Doğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2011, s.346

³ Bkz. Lewis W. Beck, *Kant and The Right of Revolution*, Journal of the History of Ideas, Vol. 32, No. 3 (Jul. - Sep., 1971), s.411

⁴ Immanuel Kant, *Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme*, Kant, Çev. Nejat Bozkurt, Say Yay., 2005, İstanbul, s.261 (Bundan sonra bu eser *Ebedi Barış* olarak anılacaktır.)

yönlendiren her türlü kışkırtma, isyan doğuran her türlü karşı koyma, bir cumhuriyete karşı işlenebilecek en büyük ve en acımasız suçtur; çünkü bunlar cumhuriyetin temellerini tahrip eder. Bu yasak koşulsuzdur, öyle ki iktidar ve onun faili, yani devlet başkanı, hükümeti tamamen şiddet uygulayan (tiranca) yetkilerle donatarak kökensel sözleşmeyi çiğneyecek kadar ileri gitse ve dolayısıyla uyrukların gözünde yasama hakkını kaybetse bile, yine de uyruğun ona direnmeye hakkı yoktur. Çünkü var olan bir anayasa altında halk, anayasanın nasıl icra edilmesi gerektiğini yargılama hakkına sahip değildir.”⁵ Kant’ın siyasal otoriteye karşı her türden itaatsizliği kesin bir dille yasaklamış olması Hobbes’un egemenlik kuramını akla getirmektedir. Hobbes’da “herkes egemenliği kendilerini temsil eden o kişiye verdiğinden, onu alaşağı ederlerse, onun olanı ondan almış olurlar ve bu da yine adaletsizliktir...egemenin yaptığı hiçbir şey uyruklarına yapılmış bir haksızlık olamaz; ve ayrıca egemen, uyruklarından herhangi biri tarafından adaletsiz olmakla suçlanamaz.”⁶ diyerek siyasal otoriteye her türden itaatsizliği yasaklar. Hobbes ile Kant’ın bu konuda paralel görüşler ortaya atması gariptir. Çünkü genel olarak Kant ve Hobbes’un devlet görüşleri birbiri ile pek uyuşmayan yanlara sahiptir. Kant, cumhuriyetçi bir yönetimi savunurken, Hobbes mutlak monarşiyi savunur. Öyleyse bu iki farklı yaklaşıma sahip olan bu iki filozof aynı şiddetle mi herhangi bir ayaklanmayı veya itaatsizliği yasaklamışlardır? Hobbes, tavizsiz bir şekilde uyrukların egemene karşı çıkmasını yasaklarken⁷, Kant bu kadar katı değildir. Kant bir yandan her türlü itaatsizlik ve devrimi yasaklarken, devrimlerin insanlık tarihinde her zaman için bir olumsuzluk olmadığını düşünür. Kant’ın, *Fakülteler Çatışması* adlı yazısında dile getirdikleri devrim konusunda söylediği diğer şeylerden farklıdır. “Günümüzde gözümüzün önüne serilen mahir bir halkın devrimi başarılı ya da başarısız olabilir. Bu devrim sefalet ve gaddarlıklarla dolu da olabilir ve doğru düşünen bir insan, bu devrimin ikinci defa gerçekleşmesi ile başarıya ulaşacağını umsa da, buna değip değmeyeceğine karar veremez. Bu devrim, kendileri katılmayıp seyirci olanların kalbinde ve duygularında coşkuya benzer arzulu bir katılım yaratır ki, bunun sadece ifade edilmesi bile çok tehlikelidir; o halde bu sempatinin tek nedeninin insan ırkında bulunan ahlaka yatkınlık olduğunu söyleyebiliriz.”⁸ Kant bu satırları 1795 yılında, yani Fransız Devriminden 7 yıl sonra yazmaktaydı. Bu nedenle Devrim’den sonra dahi Fransız Devrimine duyduğu sempati ortadan kalkmamıştı. Kant Fransız Devrimine katılmayıp yalnızca izleyici-

⁵ Immanuel Kant, *Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz*, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, Der. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2010, İstanbul, s. 42 (Bundan sonra bu eser, *Teori ve Pratik* olarak anılacaktır.)

⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, YKY Yay., 1995, İstanbul, s.131-133

⁷ Hobbes’da yurttaşların egemen güce karşı itaat yükümlülüğü, egemenin uyrukları onunla koruyabildiği güç devam ettiği sürece devam eder. Bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan*, s.162

⁸ Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology*, *The Conflict of the Faculties*, Ed. Allen W. Wood, George Di Gioavanni, Çev. Mary J. Gregor, Robert Anchor, Cambridge University Press, 1996, Cambridge, s.302

si olanların devrime hissettiği yatkınlığı ahlaki olana yatkınlık olarak görmektedir.⁹ Peki devrime karşı duyulan coşku ahlaki bir yatkınlık olarak nitelendirilirken neden devrimin bizatihi kendisi ahlaki bir eylem olarak görülmemektedir? Kant'ın devrime dair bir diğer olumlu yaklaşımı başka bir metninde şu şekilde geçer: "...aydınlanma çekirdeğinin...her devrimle daha da gelişerek bir üstteki gelişim basamağını nasıl hazırladığını gözlemlemeliyiz."¹⁰ Kant, bir başka yerde insanlık ideali ve görevi olan dünya yurttaşlığı düzenine ulaşmada devrimlerin rolüne de vurgu yapar. "Birçok devrim ve devrimlerin dönüştürücü etkilerinden sonra, doğanın en üstün amacı olan dünya yurttaşlığı düzeni, insan türünün bütün özgün yeteneklerinin içinde gelişebileceği dolyatağı olarak en sonunda gerçekleşmiş olacaktır."¹¹ Kant'ın devrimlere dair bu olumlu yaklaşımı acaba bizlere siyasal otoriteye karşı yurttaşların bazı biçimlerde itaatsizlik hakkı olduğu düşüncesini verir mi? Acaba Kant insanlık tarihindeki kimi devrimleri ahlaki olarak doğru bulmakta mıdır? Her türden ayaklanma değil de bazı durumlarda gerçekleştirilecek bir ayaklanma meşru görülebilir mi? Yurttaşlar için egemen güce karşı bir başkaldırı bazı durumlarda hak olarak görülebilir mi?

Siyasal Otoriteye Karşı İtaatsizlik

Açıkça söylemek gerekirse Kant bu hakkı hiçbir zaman tanımaz. İster bir devrim, ister bir ayaklanma, ister bir hükümet darbesi isterse barışçıl bir itaatsizlik eylemi olsun; bunların hepsi Kant'ın bakış açısından gayrimeşrudur. Arendt, Kant'ın devrimleri değil darbeleri yasakladığını düşünür. Arendt'e göre "...yerleşik hükümetin alternatifi, Kant'a göre devrim değil, hükümet darbesiydi. Hükümet darbesi ise, devrimin tersine gerçekten gizli olarak hazırlanmalıdır; hâlbuki devrimci gruplar ya da partiler her zaman, hedeflerini kamuya açmaya ve nüfusun önemli bir kesimini davalarına çekmeye istekli olmuşlardır. Ama Kant'ın devrimci eylemleri kınamasının bir yanlış anlamadan kaynaklandığının anlaşılması önemlidir, çünkü Kant devrimi bir hükümet darbesi gibi düşünür."¹² Arendt'in Kant'ın hükümet darbesine karşı olduğunu söylemesi doğrudur ancak eksiktir. Arendt, bu görüşünde yalnızca Ebedi Barış yazısını göz önüne almaktadır. Bu yazıda Kant "Başka insanların haklarıyla ilgili olan ve dayandığı genel kurallar apaçıklıkla(aleniyetle) uzlaşmayan bütün eylem ve davranışlar hak ve adalete aykırıdır." der.¹³ Bu bakımdan hükümet darbesi yapacak

⁹ Ayrıca Bkz. Peter P. Nicholson, Kant, Devrim, Tarih, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, s.168

¹⁰ Immanuel Kant, Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, Haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, Çev. Uluğ Nutku, Doğu Batı Yay., 2006, Ankara, s.45

¹¹ A. g e., s.44

¹² Hannah Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar*, Çev. Yasemin Tezgiden, Cogito, Sayı 41, 2005, s.361

¹³ Immanuel Kant, *Ebedi Barış*, s.321

kişiler hedeflerini kamuya açık bir şekilde ifade edemezler; aksi takdirde ulaşılmak istenen amaca hiçbir zaman ulaşılamaz. Kant bu bakımdan amaçları ve hazırlanışı gizli tutulan bir ayaklanma olan hükümet darbesini haksız ve adaletsiz bulur. Burada eylemin maksimi evrenselleştirildiğinde, aleni hale geldiğinde kendi kendisini ortadan kaldırır. Bu nedenle saf pratik aklın temel yasası olan “Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin”¹⁴ sözüne de aykırılığın dolaylı hükümet darbesi gayrı ahlakidir.

Ancak Kant yalnızca hükümet darbesini değil her türden itaatsizliği reddeder. “Ne var ki adaleti gözetmek bakımından kusursuz (kınanamaz) olan böyle bir kamusal yasa kendisine tabi olan insanlar üzerine baskı yapma yetkisini taşımakla kalmaz, insanların zora başvurarak yasa koyucunun iradesine direnmesini de yasaklar. Diğer bir deyişle devletin yasayı etkili kılma gücüne muhalefet edilemez (direnilemez). İç direnişi tümünden bastıran bu tür bir üstün güç olmadan hiçbir hukuksal cumhuriyet var olamaz. Nitekim böyle bir direniş genel bir maksim haline getirilirse, bütün bir sivil anayasayı tahrip eder ve insanların genel olarak sadece kendi vasıtasıyla haklara sahip olabildiği anayasal duruma son verir.”¹⁵ Burada Kant’ın yasaklaması, herhangi bir gizli siyasal tertibin ötesinde, yasa koyucunun her türlü iradesine karşı gelen bireysel tutumlar bile yasaklanır. Çünkü Kant için, maksimin geçerliliğini sağlayan onun evrenselleştirilebilmesidir.

Kant bize siyasal otoriteye karşı her durumda tam bir itaati mi salık vermektedir? “Size hükmeden otoritenin tüm emirlerine (ahlaka karşıt olmadıkları takdirde) itaat etmek bir kategorik buyruktur.”¹⁶ diyen Kant, ahlaka karşıt olan emirlere itaatle yükümlü olmadığımızı mı ima etmektedir? Bu bakımdan ahlakla çatışmadığı takdirde egemene itaat etmek bir zorunluluktur. Öyleyse egemen gücün buyrukları ahlaka aykırı ise bu durumda yurttaşın itaatsizlik hakkı var mıdır? Kant, bizi zorbaca bir yönetime karşı gelme konusunda yine umutsuzluğa düşürür ve şöyle der: “Ulusların haklarını çiğneyen bir tiranı tahtından indirmekle, kuşkusuz, hiçbir kötülük işlenmiş olmaz; ama uyrukların haklarını bu biçimde elde etmeye çalışmalarının haksız olduğu da kuşku götürmez...”¹⁷ Kant zorba bir yöneticiye karşı ayaklanarak, egemenlik gücünü ondan almanın kötülük olmadığını ancak yöntemin haksız olduğunu belirtir. Neden böylesi bir yöntem haksızdır peki? Kant bunu klasik egemenlik kuramına başvurarak açıklar: “...bir ulus, bir anayasa kurarken, bazı durumlarda yöneticiye karşı güç kullanma hakkını saklı tutarsa, egemen yöneticiye karşı üstün bir hakkı elde etmiş olacaktır; o zaman hükümdar da hükümdar olmaktan çıkacaktır; bu koşul, ana-

¹⁴ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökber, Fusun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, 1994, Ankara, s.35

¹⁵ Immanuel Kant, *Teori ve Pratik*, s.42

¹⁶ Immanuel Kant, *The Philosophy of Law: An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence As the Science of Right*, Çev. W. Hastie, The Law Book Exchange, 2007, s.256

¹⁷ Immanuel Kant, *Ebedi Barış*, s.261

yasanın bir kararı, bir yargısı haline getirilmek istendiği zaman, anayasayı kurmak mümkün olmayacaktır; ulus da sözleşme ile güttüğü amaca erişemeyecektir.”¹⁸ Adil olmayan bir yöneticiye karşı ayaklanmak, buyruklarına itaat etmemek bir hak olarak yasal sistemin içerisine yerleştirilemez; aksi durumda siyasal otoritenin tekliği ve bir siyasal bütünün imkânı ortadan kalkar ve bir anarşi durumuna düşme tehlikesi ile karşı karşıya kalır. Bir ayaklanma sonucu zorbanın ortadan kalkması kötü olmasa bile yol açabileceği anarşiye kıyaslandığında daha tercih edilebilirdir. “Yetkin olmaktan uzak bir anayasa bile, acele bir iyileştirmenin neden olacağı anarşiden üstündür.”¹⁹ Acele bir iyileştirmenin anarşiye neden olacağını ve doğacak bir anarşidense, baskıcı bir yönetim altında yaşamanın daha tercih edilebilir olduğunu söyleyen Kant, devrimlerin gerçekleştireceği iyileştirmenin toplumsal gelişme ile paralel gitmeyeceğinden dolayı kalıcı olamayacağını mı ima etmektedir? Burada karşımıza reformcu bir görüşü dile getiren Kant, devrimlerin anarşik bir siyasal yapı doğurduğunu ima eder. Elbette Kant’ın devrim derken düşündüğü Fransız Devrimiydi. Fransız Devrimi sonrası siyasal gelişmelere baktığımızda belirli bir dönem için, Kant’ın haklı olduğu düşünülebilir.

Kant’ın devrim ve itaatsizlik konusundaki tutumları arasındaki fark görmezden gelinemeyecek kadar açıktır. Bir yanda otoriteryanizme yakın bir filozof, diğer yanda ise coşkulu bir devrimci. Fransız Devrimini coşku ile karşılayan, devrimlerin insanlık tarihindeki olumlu katkısından bahseden Kant’a karşı, her türden karşı çıkışı ve itaatsizliği hem siyasal olarak hem de ahlaki olarak yasaklayan Kant. Kant, tuhaf çelişkilerle dolu bir düşünce mi sunmaktadır bize? Aslında Kant kendi içerisinde tutarlıdır. Kant insanlık tarihinden ve gelişiminden bahsederken yaşanmış olan devrimleri ve isyanları tarihsel sürece yaptıkları katkı bakımından değerlendirir. Bu nedenle Fransız Devrimine katılanların değil de izleyenlerin kalbindeki ve duygularında yaşadıkları coşkuyu ahlaka yatkınlığın işareti sayar. Devrime katılanlar ve gerçekleştirenler olumlanmaz, devrim sonucu ortaya çıkan siyasal ideale karşı coşku duymaktır olumlanan. Kant İsviçre, Birleşik Hollanda ve Büyük Britanya’nın hayran olduğu anayasalarına isyanlar sonucu kavuştuklarını belirtmesine rağmen, isyancıları hata yapmış olarak görür.²⁰ Bu bakımdan Kant tarihsel süreçteki devrimleri birer tarihsel olay olarak görür ve bu olayların yol açtığı sonuçları değerlendirerek, insanlığın tarihsel gelişimindeki rollerini resmeder.

¹⁸ A.g.e., s.262

¹⁹ A.g.e., s.254

²⁰ Bkz. Immanuel Kant, *Teori ve Pratik*, s.44

Devrime Karşı Evrim

Siyaset teorisyeni olarak Kant ise, devrim yerine yavaşça gerçekleşen bir evrimi önemser.²¹ Devrimlerin yaratacağı ani ve keskin değişimlere karşı reformlarla gerçekleşecek değişimlerin daha sağlıklı olduğunu düşünür.²² Kant'a göre "...kamu ancak yavaş yavaş aydınlanmaya varabilir. Gerçi devrimlerle bir baskı rejimi, kişisel bir despotizm, bir zorbalık yönetimi yıkılabilir; ancak yalnız bunlarla, düşüncelerde gerçek bir düzelme, düşünüş biçimlerinde ciddi bir iyileşme elde edilemez; tersine, bu kez yeni önyargılar, tıpkı eskileri gibi, düşüncesiz yığına, kitleye yeni bir gem, yeni birer yular olurlar."²³ Devrimler iyi örgütlenmiş bir grubun siyasal eylemi oldukları için genelin düşünüş biçiminde bir değişimi sağlayamazlar. Devrimlerle kötülüğün ya da yanlışlığın ortadan kaldırılması yerine Kant, yanlış olanın veya kötü olanın kendi kendisini ortadan zamanla kaldıracağına yönelik iyimser inancını koyar. "Ahlaksal kötülüğün doğal yapısından ayrılamayan şu özelliği vardır: Özellikle kötü düşüncelilerin birbirleriyle olan ilişkilerinde ahlaksal bakımdan kötülük kendisiyle çarpışır; kendi kendisini ortadan kaldırıp yok ederek yerini, ağır bir ilerlemeye, ahlaksal iyilik ilkesine bırakır."²⁴ Kant için tarihsel gelişmenin önüne geçilemez. Siyasal ve hukuksal bakımdan ilerlemenin garantisi ise düşünceleri ifade etme özgürlüğüdür. Bu da bir anlamda düşüncelerin kamu ile paylaşılması yani kalem özgürlüğüdür. Hükümdar düşüncelerin kamuyla paylaşılmasının önüne geçmemelidir çünkü "bu özgürlüğün yasaklanması yasa koyucuyu da, kendi icraatını gözden geçirmesi gerektiren konularda bilgi sahibi olmaktan alıkoyar ve böylece onun kendisiyle çelişmesini ifade eder."²⁵ Kamuoyunda tartışılan uygulamalar sonucu genel irade belirecek ve daha iyi olanın ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Kişiler özgürce düşündüklerinde "yönetimlerin, yani hükümetlerin ilkelerini de etkileyecek ve kendilerine göre insanı kullanarak onu sömürebilecekleri ya da ondan yararlanabilecekleri düşüncesi, makineden fazla bir şey olan insanın insansal onuruna uygun davranma düşüncesine dönüşecektir."²⁶ Bu bakımdan aklın kamusal kullanımı aydınlanmayı sağlayarak insanların vesayetten kurtulmasını sağlayacaktır. Kant, bu nedenle siyasal otoritenin kalem özgürlüğünü hiçbir zaman ortadan kaldırmaması gerektiğini düşünür.²⁷ Kant'ın yurttaşı olduğu

²¹ Kant Fakülteler çatışmasında devrimin var olan bütün hukuki siyasi yapıları tahrir ettiğini söyler ve bu nedenle devrim yerine evrimi uygun görür. Bkz. Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, s. 304

²² Kant, devrimler yerine Yürütme gücünü etkileyerek gerçekleştirilecek reformları doğru bulur. Bkz. Immanuel Kant, *Philosophy of Law*, s.180

²³ Immanuel Kant, *Aydınlanma Nedir?*, Seçilmiş Yazılar, Nejat Bozkurt, Say Yay., 2005, İstanbul, s.215

²⁴ Immanuel Kant, *Ebedi Barış*, s.259

²⁵ Immanuel Kant, *Teori ve Pratik*, s.47

²⁶ Immanuel Kant, *Ebedi Barış*, s.273

²⁷ Kant'ın bahsettiği kalem özgürlüğü de elbette sınırsız değildir. Kalem özgürlüğünün sınırı mevcut siyasal yapıya saygı ve bağlılıktır. Bu bakımdan siyasal yapının değişmesini veya yeni bir siyasal yapının kurulması gerektiğini ifade eden yazı ve görüşler Kant için bu sınırları aştığı için kalem özgürlüğü

Prusya'nın hükümdarı II. Friedrich, Kant'ın ideal hükümdar tipi olarak şunu söylemektedir: "İstediğiniz kadar ve istediğiniz şeyi düşünün, ama itaat edin." Bu bakış açısıyla, siyasal yapının daha iyi hale gelebilmesinin imkânını, düşüncelerin serbestçe ifade edilmesi vasıtasıyla toplumun düşüncüş biçiminin de tedricî olarak değişmesi olarak gören Kant, yine de bir çıkmaz ile karşı karşıya kalır. Peki, egemen otorite aklın kamusal kullanımını, basın özgürlüğünü de yasaklarsa yurttaşlar ne yapmalıdır? Kant bu soruyu açıkça sormaz ve cevaplandırmaz. Fakat Kant'ın tarih düşüncesine baktığımızda verebileceği cevabı tahmin edebilmekteyiz. Kant yerine cevabı biz verirsek: Yurttaş düşen görev "Ya sabır!" çekmektir.

Kant'a Karşı Kant

Aslında Kantçı bazı ilkelerden hareket ederek, siyasal bakımdan olgunlaşmanın, gelişmenin yollarından birisinin de egemen siyasal otoriteye karşı muhalefet etmek olduğunu söyleyebiliriz. Elbette bu türden bir akıl yürütme için Kant'a rağmen ve Kant'la birlikte düşünmemiz gerekir.²⁸ Kant'a rağmen düşünmeliyiz çünkü yukarıda da gösterildiği üzere Kant, devrim, isyan, itaatsizlik, protesto gibi olanakları siyasal ve ahlaki bakımdan mahkûm etmiştir. Kant'la beraber düşünmeliyiz, çünkü bazı Kantçı ilkeler bizlere bu sorunun çözümü için yol gösterici olabilir. Bu yol gösterici ilkelerden birisi de Kant'ın tarihsel ilerlemenin motoru olarak gördüğü bir antagonizmadır. Bu antagonizm insanın toplumdışı toplumsallığıdır. Burada Kant'ın bahsettiği bu antagonizmayı siyasal alana taşıdığımızda ortaya çıkacak sonuçların bizlere sorunu çözmemizde yardımcı olabileceğini umabiliriz. Kant bu konuda şöyle der:

"İnsanda toplumsallaşma eğilimi vardır; çünkü toplumsal durumda kendisinin insan olduğunu, yani doğal yeteneklerini geliştirebileceğini daha çok hisseder. Fakat onda birey olarak yaşamak, kendisini başkalarından ayrı tutmak içinde güçlü bir eğilim vardır; çünkü o kendisinde toplumdışı bir özellik, her şeyi kendi düşüncelerine göre yönlendirme isteği bulur. Bu yüzden insan her yönden direnç bekler...bu direnç insanın bütün gücünü uyandırır ve tembellik eğilimini aşmasını sağlar. İnsanda, bencil çabalarını ilerlettikçe kaçınılmazcasına karşılaştığı dirence neden olan (kendi başlarına ele alındıklarında hiç de takdire layık olmayan) bu toplumdışı nitelikler olmasaydı, o da tam uyumlu, yetinen, karşılıklı sevgiye dayanan bir Arkadyalı çoban hayatı sürdürürdü. Ama o zaman bütün beceriler sonsuza dek çekirdek halinde kalırdı... İnsan uyum ister; aman insan türü için

çinde görülmez. Bkz. Immanuel Kant, *Teori ve Pratik*, s.47

²⁸ Kant'tan bir sivil itaatsizlik kuramı çıkarmak açıkçası Kant'a rağmen yapılabilir. Ernst-Jan C.Wit *Kant and the Limits of Civil Obedience* adlı makalesinde Kantçı bir bakış açısı ile bunu yaptığını belirtmektedir. Bu makalede yazar Kant'ın pozisyonu ile Kantçı pozisyon arasında bir ayırım yapar ve kendi savunduğu pozisyonun Kantçı bir pozisyon olduğunu belirtir. Bkz. Ernst-Jan C.Wit *Kant and the Limits of Civil Obedience*, Kant-Studien. Volume 90, Issue 3, November 2009, s. 285–305

neyin daha iyi olduğunu bilen doğa uyumsuzluk ister.”²⁹

Kant'ın bu düşüncelerini tarihsel ve toplumsal alandan genişletip siyasal alana da uygularsak ve toplumu siyasal egemen otorite olarak düşünürsek –ki Kantçı düşünce buna zıt bir anlayışa sahip değildir ve bu nedenle bir ölçüde meşru görülebilir– o zaman yurttaş ve egemen otorite arasındaki ilişki farklı bir perspektiften değerlendirilebilir. Bu perspektiften bakıldığı zaman yurttaşın her koşulda egemen gücün her türlü buyruğuna itaat etmesinin talep edilmesi, siyasal yapının gelişmesini engelleyen bir taleptir. İnsanın siyasallaşma eğilimi vardır. Sahip olduğunu düşündüğü haklarının gerçekleşmesi ancak bir siyasal toplumda mümkündür. Bu amaçla bir siyasal bütünün parçası olur ve haklarını gerçekleştirmek ister, bu nedenle siyasi-hukuki yapının bir parçası olur. Ancak bu hukuksal yapının tamamlanmış ve gerçekleşmiş olduğunu iddia edemeyiz. Kant bu yapının egemen gücün oluşması ile beraber gerçekleştiğini kabul ediyordu. Bu nedenle hukuki bir düzende bireyin itaatsizlik gibi bir hakkının olmadığını düşünüyordu. Oysa “...hukuk devleti tamamlanmış bir yapı olarak değil, tersine yaralanabilir, yanılırlara sürüklenebilir bir proje, değişen koşullar altında yeniden kurulması, korunması, yenilenmesi gereken bir projedir. Bu proje bitmiş olmadığı için de, anayasal organlar yanılabilme olasılığının dışında değildirler.”³⁰ Egemen siyasal otoriteye karşı herhangi bir silahlı direniş ya da egemen gücün ortadan kaldırılmasını talep eden bir direniş elbette hukuki ve siyasal bakımdan meşru görülemez. Ancak sivil itaatsizlik eylemleri de bu kategoride mi değerlendirilmelidir? Sivil itaatsizliği “yasaların ya da hükümet politikasının değiştirilmesini hedefleyen, kamuoyu önünde icra edilen (alenî), şiddete dayanmayan, vicdani ancak yasal olmayan politik bir eylem olarak”³¹ tanımlarsak, bu türden eylemlerin ahlakdışı ve siyasal bakımdan gayri meşru olmadığı sonucuna varabiliriz. Siyasal yapının içerisinde bu yapının meşruluğunu kabul eden yurttaş bu yapının bazı unsurlarında değişim talep etmektedir ve kendi düşüncelerine dayanarak bazı haklar talep etmektedir. Buna karşılık siyasal otoritenin direnci ile karşılaşır ve gerçekleştirdiği sivil itaatsizlik eylemi nedeni ile cezalandırılır. Verilen bu ceza toplumun vicdani yapısıyla uyuşmadığında, toplumun siyasal gücünü uyandırır ve tembellik eğilimini aşmasını sağlar. Eğer bu türden bir itaatsizliği ahlakdışı ve siyasal bakımdan gayrimeşru görüp yok etmeye çalışmak toplumun tüm siyasal ve hukuksal gelişimini engellenmesine neden olur. Egemen güç uyum ister; ama toplum için neyin daha iyi olduğunu bilen doğa uyumsuzluk ister.

²⁹ Immanuel Kant, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Bir Tarih Düşüncesi*, s.34-35

³⁰ Jürgen Habermas, *Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletin Denek Taşı* Almanya'da Otoriter Legalizm Karşıtlığı, *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, Der. ve Çev. Yakup Coşar, İstanbul, Ayrintı Yay., 1997, s.125

³¹ John Rawls, *Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı*, *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, s.56

Sonuç

Elbette Kant hiçbir şekilde bu türden bir sonuca ulaşmadı. Kant için her türden direniş yasaktı ve egemen güce itaat yurttaşın ödeviydi. Kant, itaatsizlik ve devrim konusunda düşünürken, iki farklı perspektiften bakar ve bu perspektiflerin farklılığı bir tutarsızlık gibi görünür. “Ahlak ve hukuk teorisinde, birey özgür bir ahlaki faildir ve isyan etmek ona yasaktır. Tarih felsefesinde ise bireyler doğal dünyanın bir parçası olarak değerlendirilir; dolayısıyla onların yönetimlere karşı isyan etmek de dâhil olmak üzere, bazı kolektif eylemleri bir olgu meselesi olarak ele alınır.”³² Tarih görüşünden bir olgu olarak ele alınan devrim, hukuk ve ahlak alanına geçildiğinde kesinlikle yasaklanır. Bu bir bakımdan olan ve olması gereken arasındaki farklılıktır. Olan devrimler için Kant olumlu bir tavır alıp, bu devrimlerin sonuçlarını olumlarken, bu devrimleri gerçekleştirenlerin eylemlerini şiddet eylemi olarak görüp, ahlakdışı olarak nitelendirir. Ancak bu başka bir sorunu da gündeme getirir. Araçlar ve amaçlar arasındaki ahlak teorisinde kurulan ilişkiye ters bir ilişki karşımıza çıkar. İnsanlığın ilerlemesine katkıda bulunan ve bu nedenle olumlanan Fransız devrimi, amaca ulaştırılan araçların da meşrulaştırılması gibi Kant’ın ahlak anlayışı ile kolayca açıklanamayacak bir tutumdur. Kant’ın bu türden tutarlı bir tavır almasını engelleyen şey insanlık tarihindeki, siyasal otoriteye karşı direnişlerin ve devrimlerin bazen olumlu bir sonuca sahip olduklarını düşünmesine rağmen, ilkesel olarak egemen güce karşı gerçekleştirilecek her türden itaatsizliğin siyasal birliğin çöküşü ile sonuçlanacağına dair tutucu bakış açısıdır.

Buna karşılık Kant’ın cumhuriyetçi idealinden vazgeçmeden, şiddet içermeyen ve varolan hukuki ve siyasal yapıyı ortadan kaldırmayı hedeflemeyen türden bir itaatsizlik ahlaki bakımdan meşrulaştırılabilir ve meşrulaştırılmalıdır da. Aksi durumda kamusal alanın özgürlüğünü ortadan kaldıran baskıcı bir yöneticinin, meşruluğunu yitirmiş adaletsiz bir yönetimin kendi kendisine ortadan kalkacağına dair elimizde metafizik bir inançtan öte bir şey kalmaz.

KAYNAKLAR

- Arendt, Hannah, Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar, Çev. Yasemin Tezgiden, *Cogito*, Sayı 41, 2005
- Beck, Lewis W., Kant and The Right of Revolution, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 32, No. 3 (Jul. - Sep., 1971)
- Habermas, Jürgen, Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletin Denek Taşı Almanya’da Otoriter Legalizm Karşıtlığı, *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, Der. ve Çev. Yakup Coşar, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1997
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, YKY Yay., 1995, İstanbul
- Kant, Immanuel, Aydınlanma Nedir?, *Kant*, Nejat Bozkurt, Say Yay., 2005, İstanbul

³² Peter P. Nicholson, Kant, Devrim, Tarih, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, s.170

- , Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, Der. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2010, İstanbul
- , *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökber, Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, 1994, Ankara
- , The Conflict of the Faculties, *Religion and Rational Theology*, Ed. Allen W. Wood, George Di Gioavanni, Çev. Mary J. Gregor, Robert Anchor, Cambridge University Press, 1996, Cambridge
- , Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme, *Kant*, Çev. Nejat Bozkurt, Say Yay., 2005, İstanbul
- , Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, Haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, Çev. Uluğ Nutku, Doğu Batı Yay., 2006, Ankara
- , *The Philosophy of Law: An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence As the Science of Right*, Çev. W. Hastie, The Law Book Exchange, 2007
- Kuehn, Manfred, *Immanuel Kant*, Çev. Bülent O. Doğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2011
- Nicholson, Peter P., Kant, Devrim, Tarih, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, Der. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2010, İstanbul
- Rawls, John Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı, *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, Der. ve Çev. Yakup Coşar, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1997
- Williams, Howard, *Kant's Political Philosophy*, Basic Blackwell, Oxford, 1983
- Wit, Ernst-Jan C., Kant and the Limits of Civil Obedience, *Kant-Studien*, Volume 90, Issue 3, November 2009

‘MUTLULUK’UN ANLAMLARI

Murad Omay*

THE MEANINGS OF ‘HAPPINESS’

ABSTRACT

There are at least three different senses of the term ‘happiness’. The popular use of the term in ordinary language usually relates to ‘pleasure’ and ‘to be happy,’ and in this sense, it seems to be it is a descriptive psychological term. But the philosophical use of the term is mostly different: It means ‘well-being’, and in this sense, it is a value term. This paper aims to examine, briefly, the meanings of the term.

Key Words: happiness, well-being, pleasure, good life

ÖZET

‘Mutluluk’ teriminin en azından üç farklı anlamı vardır. Terimin günlük dildeki yaygın kullanımı genellikle ‘haz’ ve ‘mutlu olmak’la ilgilidir ve bu anlamıyla, o bir betimleyici psikolojik terim gibi görünmektedir. Fakat terimin felsefi kullanımı çoğunlukla farklıdır; o iyi olma anlamına gelir ve bu anlamıyla o bir değer terimidir. Bu çalışma, terimin anlamlarını kısaca incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: mutluluk, iyi olma, haz, iyi hayat

...

* Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Giriş

‘Mutluluk’ terimi birbirinden ayrı, farklı terimlerle karşılanması gereken anlamları içinde barındırır görünmektedir. Bu bakımdan, mutluluğun ne olduğuyla ilgili bir incelemenin, öncelikle yapması gereken, terimle ilgili bir kavram çözümlemesi yapmak ve onun farklı anlamlarını birbirinden ayırmak gibi görünmektedir. Onun farklı anlamlarının birbirinden ayrılması ve adlandırılması, inceleme veya tartışmalarda yanlışlar ya da bulanıklıklar ortaya çıkmaması veya kolaylık ile anlaşılabilirlik sağlaması bakımından önemlidir.

Bu yazıda, kısaca, Dan Haybron’un ‘*happiness*’ teriminde yaptığı ayrımı temele alarak, ‘mutluluk’ teriminin içerisindeki farklı anlamları ortaya koymaya, bu anlamların birbirlerinden hangi açılardan farklı olduklarını belirtmeye ve terimin farklı anlamları arasında bir ayırım yapmanın önemine değinmeye çalışacağız.

‘Mutluluk’un ‘Haz’ Anlamı

İngilizcede ‘*happiness*’ genellikle, Crisp’in belirttiği gibi, “*You look happy today.*” (“Bugün mutlu görünüyorsun.”) ya da “*I’m very happy for you.*” (“Senin için çok mutlu oldum.”) ifadelerinde olduğu gibi günlük hayatta sıklıkla memnuniyet hissi olarak bireyin kısa süreli durumuna gönderme yapmak için kullanılır.¹ Türkçede de benzer olarak, ‘mutluluk’ ve ‘mutlu’ terimlerini, günlük dilde çoğunlukla, “Bu müzikleri dinlemek benim için bir mutluluk.” ya da “Seni gördüm çok mutlu oldum.” dediğimizde olduğu gibi kısa süreli ya da anlık olan olumlu bir duyguyu belirtmek için kullanırız.² Bu anlamda, aslında, günlük dilde genelde yapıldığı gibi, ayırım yapmadan kavramları birbirinin yerine kullanma durumu olduğu söylenebilir. “Seni görmek beni çok mutlu etti.” derken aslında, ‘mutlu’ ile kast ettiğimiz sevinçli olma durumudur. Dolayısıyla, günlük hayatta bu örneklerdeki gibi kullandığımız ‘mutluluk’ ve ‘mutlu’, anlık ya da kısa süreli olumlu olan duygulara, bu duyguları

¹ Roger Crisp, “Well-Being”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = < <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/well-being/> >, 1.

² İstanbul’daki bir İlköğretim Okulunun anasınıflarında okul öncesi eğitim alan 6 yaşındaki 100 çocukla yapılan bir araştırmanın verilerinin bazıları ‘mutluluk’un bu kullanımını göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Bu çalışmada, “mutluluğun ne olduğu sorusuna çocukların % 42’si bilmiyorum, % 22’si sevmektir/sevgidir, % 5’i güzel bir şeydir, % 4’ü sevinmektir, gülmektir, % 3’ü insanların birbirine iyi davranmasıdır, % 2’si hediye almaktır, oyun oynamaktır, paylaşmaktır, % 1’i sarılmaktır, birine çiçek vermektir, komik olmaktır, üzülmemektir, kalptir, bir kalbin tık tık ötmesidir, pikniğe gitmektir, palyaçodur, ağaçtır, güzel bir gündür, istediğinin olmasıdır, yağmurdan sonra güneşin açmasıdır, evlenmektir ve öpüşmektir yanıtlarını vermişlerdir.” Özge Öveç, *Okul Öncesi Eğitim Alan 6 Yaş Çocuklarının Bazı Duyguları Resmetmelerinin İncelenmesi*, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İlköğretim Anabilim Dalı, Okul Öncesi Öğretmenliği Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2012, s. 55.

yaşama durumuna gönderme yapar.

Bu bakımdan, hoş giden bir yemeği yemek, güzel bir tabloya bakmak, sevilen bir müziği dinlemek, sürükleyici bir kitabı okumak, uzun zamandır görüşülmeyen bir dostu görmek, hayatın anlamı hakkında düşünmek vb. durumlarda yaşanabileceği gibi anlık ya da kısa süreli olumlu zihin durumlarından birinde olma durumu için eğer tek bir terim kullanılacaksa, buna ‘mutluluk’ yerine, ‘haz’; ‘mutlu’ yerine ‘haz alma’, ‘haz duyma’ demek daha doğru olur gibi görünmektedir. Bu anlamdaki mutluluğun çokluğu ya da azlığı, kişinin o anda aldığı hazzın derecesiyle ilgilidir.

‘Mutluluk’un ‘Mutlu Olma’ Anlamı

Öte yandan, İngilizce’deki ‘*happiness*’ın ve Türkçedeki ‘mutluluk’un, yukarıda belirtilen anlamdan farklı bir kullanımı daha vardır. Haybron’a göre, İngilizcede ‘*happiness*’ın günlük hayattaki yaygın kullanımı, onun ‘*psychological happiness*’ (‘psikolojik mutluluk’) adını verdiğidir. Bu anlamıyla mutluluk, ona göre, *mutlu olmak* (*to be happy*) gibi psikolojik bir anlam taşır ve sadece, birçok insanın aradığı, iyi talihle, başarıyla ve benzerleriyle birlikte olma eğilimi gösteren bir zihin durumuna gönderme yapar.³ Ross da, Aristoteles’in *eudaimoniasının* çevirisinin *happiness* olarak yapılmasının uygun düşmeyeceğini çünkü *happinessin*, İngilizcede ‘haz’dan yalnızca süreklilik, derinlik ve dinginlik telkin etmek bakımından ayrılan bir duygu durumuna işaret ettiği gerekçesini gösterirken, ‘*happiness*’ terimini bu anlamda kullanır.⁴

Aynı durum kanımızca Türkçe için de geçerlidir. Biz bazen, ‘mutluluk’ ve ‘mutlu’yu, anlık ya da kısa süreli olumlu bir duygudan, kişinin kendini anlık ya da kısa süreli olarak iyi hissetmesi durumundan farklı bir anlamda kullanırız. Örneğin, birine, “Sana yeni yaşında mutluluk, sağlık ve başarı dilerim.” diyerek onun doğum gününü kutladığımızda ya da son yıllarını huzurla geçirmiş birinden bahsederken, “O zamanlarda mutlu biriydi.” dediğimizde, ‘mutluluk’ ve ‘mutlu’yu, biraz önceki gibi anlık ya da kısa süreli olumlu bir zihin durumunu belirtmek için değil, uzun süreli olumlu bir zihin durumunu belirtmek için kullanırız. Bu anlamda ‘mutluluk’, aralarda kısa süreli olumsuz zihin durumlarını da içerebilecek, uzun süreli olarak kendini iyi hissetme durumuna karşılık gelir gibi görünmektedir. Onun, kişinin sahip olabileceği, örneğin depresyonda olduğu gibi belirli bir süreye yayılan ama depresyondan farklı olarak olumlu olan zihin durumlarından biri olduğu söylenebilir. Bu anlamdaki mutluluğun çokluğu ya da azlığı, kişinin genel olarak kendini iyi hissetme durumunun derecesiyle ilgilidir.

³ Dan Haybron, *The Pursuit of Unhappiness: The Elusive Psychology of Well-Being*, New York, Oxford University Press, 2008, s. 30, 32; Dan Haybron, “Happiness”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/happiness/>>, 1,1.

⁴ David Ross, *Aristotle*, 6. ed., London, Routledge, 1995, s. 200.

Haybron'a göre, bu anlamdaki mutlulukta, ilgimiz basitçe psikolojik bir durumdur. Bu 'mutluluk', örneğin 'depresyon' gibi betimleyici bir psikoloji terimidir ve ancak onun kadar normatif ya da değerlendircidir.⁵ 'Depresyon' diye adlandırdığımız zihin durumunun ne olduğuna yönelik bir araştırmada olduğu gibi, bu anlamdaki mutluluk hakkındaki araştırma da temel olarak belirli zihin durumlarının incelenmesidir.⁶ Ayrıca bu anlamdaki 'mutluluk' sadece psikolojik bir terim olduğundan, bu anlamdaki mutluluğun hiçbir değeri olmadığı iddia edilebilir. Örneğin, sadece karamazlık kişilerin mutlu olabileceğini iddia eden biriyseniz, mutlu insanlar size göre kısılanacak değil, acınacak kişilerdir.⁷

Haybron, 'happiness'ın hem farklı anlamları olduğuna, hem de onun psikolojik anlamının konuşma dilindeki kullanımda ağır basan anlam olduğuna, sıradan konuşmada, tamamen değilse büyük bir oranda bu anlamın kastedildiği iddiasına küçük bir destek olarak, öğrencileriyle yaptığı bir anketi gösterir. 39 öğrenciye, hayatının sonuna kadar neşeli, haz dolu bir hayat yaşayan ama ailesi ve dostlarının onu sadece parası için sevdiklerini bilmeyen George vakasının olduğu bir anket verir. George'un mutlu olup olmadığını sorusuna 3 öğrenci dışındakiler ya "kesinlikle katılıyorum" ya da "kısmen katılıyorum" cevabını verir. Ancak, onlara, biraz sonra bahsedeceğimiz mutluluğun diğer anlamını kasteden —"hayat onun için iyi gidiyor", "kısılanacak bir hayatı var", "talihli", "ongun", "iyi olmanın, esenliğin yüksek derecelerinde" ve "mutlu hayatı olan"— terimlerini içeren diğer sorular sorulduğunda, çoğunluk bunlara olumlu cevap vermeyi reddeder.⁸ Biz de Türkçe için 'mutluluk' teriminin günlük kullanımının çoğunlukla 'mutlu olmak' anlamını kastettiğini düşündüğümüzden, kanımızca terimin bu anlamdaki kullanımına 'mutluluk' denilmesi uygun olur gibi görünmektedir. Mutlu olan kişi, uzun süreli olarak olumlu zihin durumunda bulunan, uzun bir sürede büyük bir çoğunlukla kendini iyi hissedendir, denilebilir.

Haybron'a göre, Griffin (*Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, 1986), Nozick (*The Examined Life*, 1989) ve Sumner (*Welfare, Happiness, and Ethics*, 1996) gibi felsefeciler 'mutluluk' terimini bu anlamda kullanmışlardır.⁹

'Mutluluk'un 'İyi Olma' Anlamı

Haybron'a göre 'happiness' teriminin yukarıdakinden ayrılan bir diğer kullanımı; kişi için faydalı, başarılı, talihli, iyi giden bir hayata gönderme yapar. Bu anlam-

⁵ Haybron, *The Pursuit of Unhappiness*, s. 30.

⁶ Haybron, "Happiness", 1.1.

⁷ Haybron, "Happiness", 1.1; Haybron, *The Pursuit of Unhappiness*, s. 30.

⁸ Haybron, *The Pursuit of Unhappiness*, s. 30-31.

⁹ D. M. Haybron, "Two Philosophical Problems in the Study of Happiness," *The Journal of Happiness Studies*, 1(2), 2000, s. 219, n 8.

daki 'mutluluk', yukarıda belirtilen 'mutlu olmak'tan farklı olarak; iyi, müreffeh, başarılı, faydalı, talihli, imrenilecek bir hayat yaşamaktır. O, bir kişinin çıkarına olanla, neyin onun için iyi olduğuyla; neyin o kişinin menfaatiyle, onu hali vakti yerinde yaptığıyla; ne tür bir hayatın bir kişiyi daha iyi yaptığı ya da daha iyiye götürdüğüyle ilgilidir.¹⁰ Crisp'in belirttiğine göre de, felsefi olarak, 'happiness' teriminin kapsamı tüm hayatı kuşatır.¹¹

Türkçede de, örneğin, "Hayatta mutluluk nedir?" —ya da 'mutlu' terimim kullanan benzer bir örnek olarak "Nasıl mutlu bir hayat yaşanabilir?"— dediğimizde, 'mutluluk' terimini, bu anlamda kullanırız gibi görünmektedir. Sordüğümüz, aslında, bir kişinin hayat boyu mutlu olmasından, kendini mutlu hissetmesinden çok, onun iyiliğine, çıkarına, faydasına olan bir hayatın ne olduğudur. Bu anlamdaki mutluluğun çokluğu ya da azlığı, kişinin o anda aldığı hazla ya da onun genel olarak kendini iyi hissetme durumuyla değil, o kişinin hayatının iyi gitmesinin derecesiyle ilgilidir.

Haybron, bu anlamdaki 'mutluluk' için, 'well-being', 'flourishing' ya da 'welfare' terimlerini kullanır.¹² Crisp'e göre de, neyin hayatı iyi yapacağı kavramı tartışılırken 'happiness' yerine 'well-being'i kullanmak tercih edilmelidir.¹³ Bu anlamıyla 'mutluluk', İngilizcedeki terimlere karşılık olarak Türkçede de, 'iyi olma' (well-being)¹⁴, 'refah' (welfare) ya da 'ongunluk' (flourishing)¹⁵ ile karşılanabilir.

Haybron'a göre iyi olma, neyin bir kişinin yararına olduğuyla, neyin onun için iyi olduğuyla ya da neyin onun hayatını onun için iyiye götürdüğüyle ilgili normatif ya da değerlendirci bir kavramdır.¹⁶ O, felsefecilerin 'prudential value' (faydayla ilgili değer) olarak adlandırmaya eğilimli oldukları bir tür değerdir¹⁷ ve iyi olma anlamında mutluluk teorisi, neyin nihai olarak bir kişiye fayda sağladığıyla ilgili bir

¹⁰ Haybron, "Two Philosophical Problems in the Study of Happiness", s. 209; Haybron, *The Pursuit of Unhappiness*, s. 29, 30, 32; Haybron, "Happiness," 1.1.

¹¹ Crisp, "Well-Being", 1.

¹² Haybron, *The Pursuit of Unhappiness*, s. 6, 29; Haybron, "Happiness," 1.1. Haybron, "Two Philosophical Problems in the Study of Happiness" isimli çalışmada bu anlamdaki mutluluğu *prudential happiness* (faydayla ilgili mutluluk) olarak da adlandırır. Fakat bu kullanım, *psychological happiness* ile *prudential happiness*in müşterek cinsin farklı türleri olduğunu akla getirdiğinden, daha sonraki çalışmalarında bu adlandırmadan vazgeçer. Bkz.: Haybron, *The Pursuit of Unhappiness*, s. 29, n 3.

¹³ Crisp, "Well-Being", 1.

¹⁴ 'İyi olma' dışında 'well-being'i karşılaması için önerilebilecek diğer Türkçe terimler 'esenlik', 'selamet', 'gönenç' ya da 'afiyet' olabilir.

¹⁵ 'Ongunluk' dışında 'flourishing'i karşılaması için önerilebilecek diğer Türkçe terimler, 'bayındırlık'; 'mamurluk'; 'gelişim', 'serpilip büyüme', 'inkışaf' ya da 'tekâmül' olabilir.

¹⁶ Haybron, "Two Philosophical Problems in the Study of Happiness", s. 209; Haybron, *The Pursuit of Unhappiness*, s. 29. Mutluluk'un betimleyici ve değerlendirci anlamları arasındaki bölümlenme için ayrıca bkz.: Feldman, F., *What Is This Thing Called Happiness?*, New York, Oxford, 2010, s. 7-12. Ama, 'mutluluk'un 'psikolojik' anlamında da değerlendirci öğeler olduğu ya da genel mutluluk kavrayışının psikolojik ve değerlendircinin karışımı olduğu da iddia edilmiştir. Bkz.: Haybron, "Happiness", 1.1.

¹⁷ Haybron, "Happiness", 1.1.

değer teorisisidir.¹⁸ İyi olma anlamında insanlara mutluluk yüklemek, kişilerin hayatlarının onlar için iyi gittiğini söylemek, onların hayatlarıyla ilgili bir değer yargısında bulunmaktır. Eğer iki kişi farklı değerlere sahipse, onlar hangi hayatın bizi mutlu edeceği konusunda ayrılabilir.¹⁹ İlke olarak, iyi olma anlamında mutluluğun ne olduğu sorusu, haz ve hazla bağlantılı psikolojik şeylerin hiçbirini dikkate almadan da cevaplanabilir. Örneğin neşeli duygular ve benzerleri bir çileci için kötü, bir Stoacı için konuyla ilgisiz olabilir. Bu bakımdan, iyi olma anlamında mutluluğun ne olduğu sorusu, deneysel psikolojik bir soru değil, bir etik sorusudur. Bu anlamda mutluluğun ne olduğunu belirlemek için, ne tür şeylerin, onlar için insanların hayatını daha iyi yaptığını, daha iyi duruma getirdiğini bulmamız gerekir.²⁰

Haybron'a göre, Antikleri çoğu ya da hepsi ve antik dönem hakkında çalışan akademisyenlerin çoğu, ortaçağcılar, birçok erdem teorisyeni, Kant, Mill ve Spinoza gibi birçok felsefeci terimi bu anlamda kullanmıştır.²¹ Ayrıca, yine ona göre, Bentham, Hobbes ve Locke gibi bazı filozoflarsa iyi olmayı mutlu olmayla bir tutmuşlardır.²²

Crisp'in belirttiğine göre, 'iyi olma', bir kişi için onun hayatının ne kadar iyi gittiğini belirten bir kavram olarak, *kişi için iyi*yi belirtir ve o, en azından kavramsal olarak, ahlaki ve estetik iyiden farklıdır. Bir yardım kurumuna bağışta bulunmam, bir tür iyiliktir; o, bu bağıştan faydalananlar için iyi olabilir ama o *benim için iyi* olmayabilir. Ya da bir tablonun verdiği huzur, ona bakanlar için bir tür iyiliktir ama o, o *tablo için iyi* değildir.²³ Öte yandan, 'iyi olma' kavramını eleştirenler de olmuştur. Örneğin, G. E. Moore 'iyi olma' kavramının kendisine karşı çıkmıştır. Moore, 'benim için iyi'ye eşdeğer olarak gördüğü 'benim kendi iyim' ('*my own good*') fikrinin bir anlamı olmadığını iddia eder. Örneğin, benim için iyi olana haz dediğimde, o, benim yalnızca aldığım hazzın iyi olduğunu kastedebileceğimi iddia eder; hazzın benim iyimi oluşturduğunu ya da benim için iyi olduğunu değil.²⁴ T. M. Scanlon'sa, bireysel karar vermelerimizde temel bir rol oynadığı düşünülen 'iyi olma' denilen tek bir kavram olduğu düşüncesini eleştirir.²⁵

Haybron'a göre 'iyi olma', daha geniş bir kavram olan 'iyi hayat'tan ayrılmalıdır.²⁶ Ona kalırsa, felsefeciler genellikle 'iyi hayatı', sadece ahlaki olarak iyi hayata

¹⁸ Haybron, *The Pursuit of Unhappiness*, s. 5-6.

¹⁹ Haybron, *The Pursuit of Unhappiness*, s. 29; Haybron, "Happiness", 1.1.

²⁰ Haybron, "Two Philosophical Problems in the Study of Happiness", s. 210.

²¹ Haybron, "Two Philosophical Problems in the Study of Happiness", s. 219, n 9.

²² Haybron, "Two Philosophical Problems in the Study of Happiness", s. 219, n 8.

²³ Crisp, "Well-Being", 1.

²⁴ G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903, § 59-61.

²⁵ T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other?*, Harvard, Belknap Press, 1998, s. 108-143

²⁶ Haybron, "Two Philosophical Problems in the Study of Happiness" adlı makalesinde mutluluğun, 'mükemmeliyetçi mutluluk' ('*perfectionist happiness*') adını verdiği bir türünden daha bahseder ve bunun ahlaki olan da dahil bütün iyileri içeren; eksiksiz olarak arzu edilen ve övgüye değer bir hayat olarak 'iyi hayat'ın eş anlamlısı ya da yaklaşık olarak eş anlamlısı olduğunu belirtir. Haybron, "Two

ya da iyi olma hayatına gönderme yaparak daha sınırlı anlamda kullansalar da, aslında ‘iyi hayat’, ‘iyi olma’dan farklı bir kavramdır. ‘İyi olma’, sadece kişi için iyi olan, kişiye faydalı olan, onun müreffeh olduğu bir hayatı belirtirken; ‘iyi hayat’, sadece birey için iyi ya da ahlaki olarak iyi olan değil, fakat her şey dikkate alındığında iyi olan; bir bütün olarak arzulanır ve tercih edilir bir hayat anlamına gelir. İyi hayatla ilgili bir teori vermek, onlar kişiye faydalı olsun olmasın, hayatta nihai olarak önemli olan her şeyi belirtmektir. Bu bakımdan Haybron’un gözünde iyi hayat, iyi olmanın yanında etik, estetik ve diğer değerleri de içerebilen daha geniş bir kavramdır.²⁷

Ayrımın Önemi

‘Mutluluk’ teriminin yukarıda belirtmeye çalıştığımız anlamlarını, günlük kullanımında değilse bile bir incelemede ya da tartışmada ayırmak önemli görünmektedir. Çünkü ‘mutlu olma’ ve ‘iyi olma’ anlamlarının, Haybron’un belirttiği gibi, mutluluğun farklı teorileri ya da farklı kavramsallaştırmaları değil, farklı konularla ilgili olan ayrı kavramlardır.²⁸ *Mutlu olmak*, bireyin zihin durumu olarak psikolojik bir konuyken, *iyi giden bir hayat yaşamak*ın sadece bundan ibaret olduğu pek çok kişinin katılmayacağı bir konudur. Bu bakımdan, Nozick’in tecrübe makinesini²⁹ kullanan

Philosophical Problems in the Study of Happiness”, s. 211. Ama sonraki çalışması olan *The Pursuit of Unhappiness*’te, o, bu kavramı kullanmaz. Bkz.: Haybron, *The Pursuit of Unhappiness*, s. 285, n. 3.

²⁷ Haybron, *The Pursuit of Unhappiness*, s. 36-37.

²⁸ Haybron, “Two Philosophical Problems in the Study of Happiness”, s. 210-11; Haybron, *The Pursuit of Unhappiness*, s. 30-1.

²⁹ ‘Tecrübe makinesi’, Robert Nozick’in, *Anarchy, State, and Utopia (Anarşi, Devlet ve Ütopya)* (1974) isimli kitabındaki bir düşünce deneyinde geçer. Nozick, şöyle bir düşünce deneyi tasarlar: “Size istediğiniz tecrübeyi verecek bir tecrübe makinesininin olduğunu varsayalım. Harika beyin psikologları beyninizi uyarır ve böylece büyük bir roman yazdığınızı, bir arkadaşlık kurduğunuzu ya da enteresan bir kitap okuduğunuzu hissettiğinizi sanırsınız. Bu esnada beyninize bağlanmış elektrotlarla bir havuzun içinde bulunuyorsunuz. Yaşamınızdaki tecrübeleri önceden programlayan böyle bir makineye ömür boyu bağlanılabilir mi? Eğer arzuladığınız tecrübeleri kaçırmaktan endişe duyarsanız, iş dünyasındaki girişimcilerin diğer birçok insanın yaşamını tam olarak araştırdıklarını farzedebiliriz. Bu tür tecrübeler ihtiva eden kütüphane veya büfeler içinden tercihte bulunup, örneğin gelecek iki yılın yaşam tecrübelerinizi seçebilirsiniz. İki yıl sonra, havuzun dışında on dakika veya on saat kalıp ondan sonraki iki yılınız için tecrübeler seçersiniz. Tabii ki havuzun içinde iken orada olduğunuzu bilmeyeceksiniz. Bunların gerçekten olduğunu zannedeceksiniz. Diğerleri de istedikleri tecrübelerle sahip olmak için bağlanmak isteyebilirler. Böylece onlara hizmet etmek için bağlanmamış olarak kalmaya gerek kalmaz. (Eğer herkes bağlansa makineleri kimin çalıştıracağı problemini bir yan[a] bırakın.) Böyle bir makineye bağlanırmıydınız? İçerden yaşamlarınızın nasıl hissedildiğinden başka bizim için ne önemli olabilir ki? Karar verdiğiniz an ile makineye bağlandığınız an arasında birkaç saniyelik sıkıntıdan dolayı da bu işten kaçınmamalısınız. Ömür boyu sürecek bir mutlulukla (eğer tercihiniz buysa) kıyasladığımızda bir kaç saniyenin ne önemi var? Eğer en iyi kararı verdiyseniz, neden sıkıntı hissedesiniz ki?” Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, Çev. Alişan Oktay, 2. baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 78-81. Bu düşünce deneyiyle Nozick, belirttiği gibi bir tecrübe makinesini düşündüğümüzde bunu kullanmayacağımızı iddia ederek, olumlu tecrübe yaşamak

birinin iyi giden, mutlu bir hayatı olduğunu, dolayısıyla iyi olma anlamında mutlu olduğunu düşünmesek bile, onun mutlu olma anlamında, bir zihin durumu olarak mutlu olduğunu düşünebiliriz.³⁰ Haybron'a göre, günlük kullanımda 'mutluluk', mutlu olma anlamına geldiği için Amerikalılara sorulacak ne kadar *mutlu* oldukları sorusu psikolojik bir soruyken, Eski Yunanlılara sorulacak ne kadar *eudaimon* oldukları sorusu etik bir soru olacaktır.³¹

Herhangi bir tanımlama ya da ayırım yapmadan "mutluluk nedir?" sorusun sorulması ve incelenmesi, ne tür bir hayatın bir kişiye fayda sağladığı, onun menfaatine olduğunun mu, yoksa sadece 'mutluluk' olarak adlandırılan belirli bir zihin durumunun ne olduğunun mu cevabının istendiğini ve incelendiğini açık kılmaz. Eğer ilk soruyla ilgileniliyorsa, o bir değer sorusu olarak etik teorilerle ilgilidir; eğer ikinci soruyla ilgileniliyorsa, o daha çok psikolojik bir incelemenin içine girecektir.³²

Bu bakımdan, 'mutluluk' teriminin içerdiği farklı anlamlar birbirinden ayrılmadığında, yanlışlar ya da bulanıklıklar ortaya çıkabilir. Örneğin, Haybron'a göre, Aristoteles'in mutlu olma anlamında bir mutluluk teorisi olduğu düşünmek bir yanılgıdır. Ona kalırsa, Aristoteles'in bir mutluluk teorisi değil bir iyi olma teorisi vardır. Aynı şekilde Epikuros'un da bir iyi olma teorisi vardır. Çünkü Epikuros, *eudaimoniya* ile ilgili hazcılığı benimsediği zaman, basitçe psikolojik bir iddiada bulunmaz. O, hazdan daha fazla hiçbir şeyin nihai olarak bireyin faydasına olmadığını söyleyerek, değerle ilgili bir iddiada bulunur.

Psikolojik anlamdaki mutlulukla, mutlu olmakla ilgili hazcı görüşü desteklemek, iyi olma hakkındaki hazcılığı benimsemek değildir. Haybron'a göre, birçok çağdaş felsefeci 'mutluluk'u ve 'haz'ı birbirinin yerine geçecek şekilde kullanır ve böylece açıkça söylemeden mutluluğun, mutlu olmanın hazcı görüşünü onaylar; fakat bu felsefecilerin birçoğu kesin olarak Epikuros'un iyi olmanın, mutlu bir hayata sahip olma anlamında mutluluğun yalnızca hazdan meydana geldiği görüşünü reddedecektir.³³

'Mutluluk'un bu üç anlamının aynı ya da birbiriyle derinden ilişkili olduğu iddia edilebilir. Buna karşın, bu anlamlar arasında bir ayırım yapılması, mutluluğun haz olduğuna ya da haz olmadığına; iyi olmanın mutluluk olduğuna ya da sadece mutluluğu içermediğine; mutluluğun haz olduğuna ama iyi olmanın haz olmadığına ve benzerlerine yönelik iddiaları içeren incelemeleri ya da tartışmaları çokanlamlılık yanlışlığından arındırabilir. Örneğin, "Kendini mutlu hissedenden kişi mutludur." iddiası, 'mutlu' teriminin anlamları ayrılmadığında ve terimin ne anlamda kullanıldığı belirtilmediğinde, içermeyebileceği halde, "Kendini mutlu hissedenden kişi, *iyi giden*,

dışında başka şeylerin de bizim için önemli olduğu; sadece olumlu tecrübe yaşamının hayattaki tek değerli şey olmadığı sonucuna ulaşır.

³⁰ Haybron, *The Pursuit of Unhappiness*, s. 29.

³¹ Haybron, *The Pursuit of Unhappiness*, s. 32-33.

³² Haybron, 'Happiness', 1.2.

³³ Haybron, *The Pursuit of Unhappiness*, s. 32-33.

başarılı, müreffeh bir hayata sahiptir.” iddasını da içerir görünecektir.

‘Mutluluk’un bu anlamları arasında bir ayrım yapmak, tartışmalarda kolaylık ve anlaşılabilirlik de sağlayacaktır. Böylece örneğin, bir kişinin hayatta sıklıkla haz duya-bileceğini ama haz aldığı sürelerin dışında genel olarak kendini iyi hissetmediğinden mutlu olmayabileceğini ya da bir kişinin hayatı boyunca mutlu olabileceğini ama onun, örneğin akıl sağlığı yerinde olmadığından, bazı şeylerin farkına varmadığından ya da başka bir nedenden, iyi giden, başarılı, müreffeh bir hayatı olmayabileceğini iddia edebilmeyi ifade olarak kolaylaştıracaktır. Farklı anlamlara gönderme yapmak için aynı terimi kullanan ‘A, birçok zaman mutluydu ama mutlu değildi. B ise hayatı boyunca mutluydu ama mutlu bir hayatı yoktu.’ ifadesi çelişik ve tamamen anlaşılmaz olacakken, ‘mutlu’nun kastedilen farklı anlamlarını belirten terimleri yerine koyduğumuzda, o, şu şekilde anlaşılır bir cümle olacaktır: ‘A, birçok zaman *haz alı-yordu* ama *mutlu* değildi. B ise hayatı boyunca *mutluydu* ama *başarılı, müreffeh, iyi giden* bir hayatı yoktu.’

Sonuç

Sonuç olarak, bizce ‘mutluluk’ teriminin Türkçede en azından şu üç farklı anlamı içerdiği söylenebilir:

- (1) Kısa süreli olumlu bir zihin durumu. Buna genel olarak ‘haz’ denilebilir.
- (2) Uzun süreye yayılan olumlu bir zihin durumu. Buna ‘mutluluk’ denilebilir.
- (3) Kişi için faydalı, başarılı, iyi giden bir hayat. Buna ‘iyi olma’ denilebilir.

Bu bakımdan, kanımızca, mutluluğun ne olduğuna yönelik yapılacak bir incele-menin, terimin bu üç farklı anlamını birbirinden ayırması, onun farklı anlamları için farklı terimleri kullanması ya da onu ne anlamda kullandığını belirtmesi, konu hakkında daha sağlıklı bir inceleme yapmak, yanılgıların ya da bulanıklıkların ortaya çık-maması, kolaylık ve anlaşılabilirlik sağlaması açısından önemli görünmektedir.

KAYNAKLAR

- Crisp, Roger, “Well-Being”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = < <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/well-being/> >
- Feldman, F., *What Is This Thing Called Happiness?*, New York, Oxford, 2010.
- Haybron, Dan, “Happiness”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/happiness/>>.
- Haybron, D. M., “Two Philosophical Problems in the Study of Happiness,” *The Journal of Happiness Studies*, 1(2), 2000, s. 207–225.

- Haybron, D. M., *The Pursuit of Unhappiness: The Elusive Psychology of Well-Being*, New York, Oxford University Press, 2008.
- Moore, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903.
- Nozick, Robert, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, Çev. Alişan Oktay, 2. baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Öveç, Ö., *Okul Öncesi Eğitim Alan 6 Yaş Çocuklarının Bazı Duyguları Resmetmelerinin İncelenmesi*, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İlköğretim Anabilim Dalı, Okul Öncesi Öğretmenliği Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2012.
- Ross, D., *Aristotle*, 6. ed., London, Routledge, 1995.
- Scanlon, T. M., *What We Owe to Each Other?*, Harvard, Belknap Press, 1998.

BİR YAHUDİ MİSTİK GRUBU: THERAPEUTAE

Dursun Ali Aykıt*

A JEWISH MYSTIC GROUP: THERAPEUTAE

ABSTRACT

Almost every religion has a mystical dimension. The Therapeutae are one of the mystical Jewish groups which are different than Essenes. One of the works of Philo of Alexandria which is entitled *De Vita Contemplativa* (On the Contemplative Life) is the earliest and primary source about this mystics. In this article, after giving information which is based on the Philo's account about the Therapeutae, we will evaluate this mystic group. Afterwards we will deal with the thesis of Eusebius who asserts this group as an origin of church in Egypt.

Key Words: Therapeutae, Therapeutrides, Philo of Alexandria, Eusebius, Jewish Mysticism, Church of Egypt.

ÖZET

Hemen hemen tüm dinlerin mistik bir boyutu vardır. Therapeutae, Essenilerden farklı mistik Yahudi gruplardan biridir. İskenderiyeli Philo'nun *De Vita Contemplativa* (On the Contemplative Life/ Tefekkür Hayatı) başlıklı eseri, bu mistiklerle ilgili bilgi veren en erken ve temel kaynaktır. Bu çalışmada Therapeutae ile ilgili Philo'nun verdiği bilgileri aktardıktan sonra bunları değerlendireceğiz. Ardından da Mısır'daki kilisenin kökeninin bu grup olduğunu ileri süren Eusebius'un tezini irdeleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Therapeutae, Therapeutrides, İskenderiyeli Philo, Yahudi Mistisizmi, Mısır Kilisesi.

...

* Yard. Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Öğretim Üyesi.

Giriş

Therapeutae denilen grup, mistik Yahudiliğin temsilcilerinden olan ve Miladi I. Yüzyılda varlığını devam ettiren Esseniler'e benzer bir oluşumdur. Therapeutae'yi önemli kılan hususlardan biri, bu makalede inceleneceği üzere kilise tarihçisi Eusebius'un (MS. 339) bu Yahudi asketik topluluğunu, Mısır'daki kilisenin/Hristiyanlığın başlangıcı olarak göstermesidir. Ona göre Hristiyanlık, Mısır'da Markos ile oluşturulmuş ve burada bir Hristiyan cemaatinin ve keşişlerin varlığının en önemli göstergesi de Therapeutae denilen harekettir. Bu çalışmada ilk olarak Therapeutae'nin kimler olduğu, özellikleri ve ne tür bir mistik eğilimlerinin bulunduğu Philo'nun *De Vita Contemplativa* adlı eserindeki anlatım sırasına göre aktarıldıktan sonra Eusebius'un bu teorisi tartışılacaktır.

I. Therapeutae İsimlendirmesinin Kökeni

Bu mistik grupla ilgili en temel kaynak, İskenderiyeli Philo'nun (ö. MS. 50) *De Vita Contemplativa* (On the Contemplative Life) adlı eseridir. Her ne kadar bu eserin Philo'ya aidiyeti ile ilgili bir takım iddialar ileri sürülmüş olsa da genel kanaat, bu kitabın yazarının Philo olduğudur.¹ Philo bu kitabına 'başka bir yerde Esseniler denilen gruptan bahsettiğini ve şimdi ise Therapeutae ve Therapeutrides denilen kişileri konu edineceğini'² belirterek başlar. Bu girişten de anlaşılacağı üzere Philo'nun nazarında Therapeutae, Essenilerden ayrı bir gruptur.

Philo'ya göre bu Yahudi mistiklere böyle bir isim verilmesinin arkasında iki neden bulunmaktadır: a) Şifa vericiler: Bu kişilere, sadece insanların bedenlerine sıhhat vermeye çalışmalarının ötesinde aynı zamanda onların hırslarını, korkularını, hazlarını kontrol altına alıp ruhlara da şifa dağıttıkları için böyle bir isim verilmiş olabilir. b) İbadet edenler: Bu gruptakiler, tabiatlarının ve kutsal yasanın yönlendirmesiyle İyiden daha İyi, Birden daha saf/ bileşiksiz ve Monad'dan daha önce olan 'kendi kendine Var Olana (to On)' ibadet ettikleri için böyle bir isme layık görülmüş olabilirler.³ Böylece Philo, Therapeutae'yi hem bedene ve ruha şifa dağıtanlar hem de 'to On' diye tanımladığı Var Olana ibadet edenler şeklinde ortaya koyarak onlara dair daha çok felsefi bir bakış açısına sahip olduğuna ilişkin ilk işaretleri vermektedir.

¹ Erwin R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, New Haven: Yale University Press, 1940, s. 36.

² Philo of Alexandria, *On the Contemplative Life*, 2. Philo'nun bu eseri hususunda F. H. Colson-G.H. Whitaker'in *Philo with an English Translation*, (The Loeb Classical Library, Cambridge, 1929) kitabından yararlanılmıştır. *On the Contemplative Life* başlıklı eser bundan sonra *Vit. Cont.* olarak kısaltılacaktır.

³ *Vit. Cont.*, 2.

II. Yahudi Olmayan Diğer İnançların Tanrı Anlayışı

Philo, Therapeutae ile karşılaştırma yapmak üzere bu eserde üç tür tanrı anlayışını ele alır. Bunlardan birincisi, dünyadaki değişik elementlere tanrısallık atfeden Grekler; ikincisi putlara ibadet edenler ve üçüncüsü ise hayvanlara tapan Mısırlılardır.

Grek dünyasında insanların, değişik elementlere tanrılık atfettiklerinden haberdar olan Philo, bunları şöyle sıralar: Grekler, yanıcı özelliği nedeniyle ateşe (ateş tanrısı Hephaestus), yükseldiği ve yüceldiği için havaya (Hera), içildiği için suya (Poseidon) ve tüm bitki ve hayvanların anası olması hasebiyle yere (Demeter) saygı ve tanrısallık atfederler. Philo'ya göre kendi kendilerine hareket etmeye dahi muktedir olamayan cansız elementlere yönelik bu isimlendirmeleri Sofistler icat etmiştir.⁴ Bu elementlerin hiçbirinin kendi kendine meydana gelmediğini ve en mükemmel bilgiye sahip bir *demiurg* tarafından yaratıldıklarını söyledikten sonra Grek dünyasında yaygın olan *yarı insan-yarı tanrı* şeklindeki varlıklara tapmanın çok saçma olduğunu belirtir. Ayrıca böyle bir tutumun, en kutsal olan ilahi varlıklarla, ölümlü kadınların ilişkiye girmiş olabileceği şeklindeki bir ithamı da peşinden getirebileceğini dile getirir.⁵

Greklerin tanrı ile ilgili yanlış kanaatlerini belirttikten sonra Philo, 'farklı suretlere tapanlara ne demeli?' diyerek konuyu putperestlere getirir. Bu idollerin özünün, ağaç ve taş olduğunu söyleyen Philo, bu maddelerin put haline gelmeden önce bir şeklinin bulunmadığını ve bir ustanın elinde yontulduğunu zikreder. Ardından biraz ironik bir şekilde put haline getirilmek için yontulan ağaç ve taşın diğer parçalarının nasıl olur da değersiz bir şekilde kenara atılıp ayaklar altında çiğnendiğini belirtir.⁶ Böylece eğer bu ağaç ve taş değerliyse diğer parçalarının da değerli olması gerektiği gibi bir ima ile bu yapılan işin yanlışlığına işaret eder.

İskenderiye'de yaşaması hasebiyle en önemli rakibi olan Mısırlıların tanrı anlayışının bahse değer dahi olmadığını zikreden Philo, onların hem evcil hem de vahşi hayvanları tanrı seviyesine yükseltmelerinin çok vahim olduğunu belirtir. Bu hayvanların doğmasına, büyümesine, yemek yemesine, hastalanmasına ve ölmesine şahit olan Mısırlıların, böyle bir tutum takınmakla medeni olanı medeni olmayana, makul olanı saçma olana tercih ettiklerini zikreder.⁷

III. Therapeutae'nin Tanrı İnancı ve Grubun Özellikleri

Greklerin, puta tapanların ve Mısırlıların tanrı anlayışını kısaca tartışan Philo,

⁴ Vit. Cont., 3-4.

⁵ Vit. Cont., 6.

⁶ Vit. Cont., 7.

⁷ Vit. Cont., 8.

bunların, ‘basiretlerini’ kaybettiklerini ve buradaki basiretten kastının da maddi bir görüşten ziyade, doğru ve yanlışla dair yegane bilgi kaynağı olan manevi bir bakış açısının olduğunu söyler.⁸ İşte bu husus aynı zamanda Therapeutae’nin tanrı inancıyla ilgili görüşlerinin açıklanmaya başlandığı noktadır.

Philo’ya göre Therapeutae, her zaman ‘Var Olanın (to On)’ vizyonunun/ görünmesinin peşinden koşar, bakış açılarını ‘duyuların üstüne’ çıkarır ve onları mükemmel mutluluğa götüren bu hususlardan hiçbir zaman vazgeçmezler. Bu kişiler, bir âdetin veya başkalarının kendilerini övmelerinin peşinde değildirler. Aksien tanrısal bir sevgiyle hedeflerine ulaşmayı arzularlar.⁹

Ölümsüz ve kutsal bir yaşamı talep ettikleri için bu dünyadaki mallarını ve mülklerini, oğullarına, kızlarına veya akrabalarına bırakırlar. Böylece kendilerini bu tür mallarla iştigal etmekten kurtarırlar. Akrabası olmayanlar ise bunları, dost ve arkadaşlarına dağıtırlar. Greklerin, felsefeye arzusu nedeniyle mallarını terk eden Anaxagoras ve Democritus ile övündüklerini belirten Philo, onların sahip olduğu şeyleri aslında israf ettiklerini; Therapeutae’ye bağlı olanların ise bunu ihtiyacı olan insanlara dağıtarak çok daha düşünceli bir eylemde bulunduklarını ileri sürer.¹⁰

Mal-mülk ile olan ilişkilerini kestikleri için geriye hiç bakmadan arkadaşlarını, çocuklarını, eşlerini, ebeveynlerini, akrabalarını, dostlarını ve anavatanlarını terk ederler. Çünkü bu tür ilişkiler, insanı cezp edip asıl hedefinden uzaklaştırabilir. Çok iyi bir yöneticinin idaresinde olsa da bir anlığına dahi bilgeliğin yönlendirmesine giren hiç kimse şehirlerdeki kargaşa ve rahatsızlıklara dayanamaz. Ancak bu onların, yaşadıkları şehirleri terk ettikleri anlamına gelmez. Zira onlar şehrin ‘sur dışındaki’ bahçelerinde ve insanların bulunmadığı yerlerde bir sessiz mekan ararlar. Çünkü onlar, kendileri gibi benzer karaktere sahip olmayan insanlarla birlikte olmanın verimsiz ve kötü olduğunu bilirler.¹¹

Bu tür bir mistik eğilimin hem Greklerde hem de başka milletlerde de bulunduğunu belirten Philo, böyle insanların Mısır’ın her bölgesinde ve özellikle İskenderiye civarında çok daha fazla olduğunu dile getirir. Ancak Therapeutae grubunun özellikle iskan etmek için seçtikleri ve bir bakıma ‘anavatan’ olarak kabul ettikleri yer ise Mısır’ın kuzeyindeki Mariout Gölü (Mariout Lake) civarıdır. Güvenlik ve havanın yumuşaklığı, buranın tercih edilmesindeki en önemli nedenler arasındadır.¹²

Therapeutae’ye bağlı kişilerin bulunduğu evler, sıcaktan ve soğuktan korunmak gibi bir ihtiyaç üzerine inşa edildiği için çok basit bir tarzda yapılmıştır. Bu evler ne birbirine çok yakın ne de çok uzaktır. Zira inziva hayatı yaşamak isteyen kişiler

⁸ Vit. Cont., 10.

⁹ Vit. Cont., 11-12.

¹⁰ Vit. Cont., 13-14.

¹¹ Vit. Cont., 18-20.

¹² Vit. Cont., 21-23.

oldukları için evlerin yakınlığı rahatsızlık yaratabilirdi. Ancak bu, evlerin birbirinden çok uzak olduğu anlamına da gelmez. Çünkü grup üyeleri, hem dostluğa önem verdiklerinden hem de herhangi bir hırsızlık veya taciz durumu söz konusu olduğunda birbirlerine yardım etmek için bir önceki hususu ihlal etmeyecek bir uzaklıkta evlerini yaparlar. Her bir evin içinde tamamen dış hayattan el ayak çektikleri bir ‘hücre’ veya oda bulunmaktadır. Onlar buraya girerken yanlarına bedeni ihtiyaçlarla ilişkili ne bir yiyecek ne de içecek alırlar. Beraberlerinde sadece Kutsal Yasa¹³ metnini, peygamberlerin yazılarını, Mezmurları, bilgi ve inançlarını besleyecek kutsal kitapları alırlar. Daima Tanrıyı (ton Teon) düşünürler. Hatta rüyalarında dahi tanrısal mükemmelliğin hayalini arzularlar. Birçoğu da uykudayken veya rüyalarında kutsal felsefelerinin yüce hakikatlerini dile getirirler.¹⁴

Grup üyeleri şafak vakti ve akşam olmak üzere günde iki kez bireysel olarak ibadet ederler. Bu iki vaktin arasında da manevi talim ile meşgul olurlar. Kutsal Yazıları okurlar ve atalarına ait felsefe aracılığıyla bilgelik ararlar. Onlar metinleri, alegorik olarak yorumlarlar. Zira onlara göre lafzın arkasında saklı olan gizli bilgiler, deruni manaları anlamaya çalışarak elde edilir. Aynı zamanda onların düşünce sistemlerini ve yollarını kuranlara (kadim insanlara) ait metinleri de bulunmaktadır ve bu tür yazılar da alegorik bir şekilde anlaşılmalı çalışılır. Günlerini tefekkür ile geçiren Therapeutae’nin üyeleri, aynı zamanda ilahiler ve mezmurlar da yazarlar.¹⁵

Haftanın altı günü yukarıda bahsedilen evlerindeki ‘hücrelerinde’ yalnız kalarak bilgeliği elde etmek için inzivaya çekilirler. Bu süre içinde mecbur kalmadıkça dışarı dahi çıkmazlar. Ancak her yedinci günde (Şabat) bir araya gelip genel bir toplantı yaparlar. Birlikte otururken kişiler, yaş sırasına göre sıralanırlar ve elleri cübbelerinin içinde olup sağ ellerini göğüs ile çene arasında, sol ellerini de yan taraflarında tutarlar. Ardından içlerinden yaşça büyük olup grubun doktrinleri ile ilgili kamil bir bilgiye sahip olan biri, öne çıkar ve çok iyi bir şekilde muhakeme edilmiş bilgece bir konuşma yapar. Bu kişi, hatipler veya Sofistler gibi söyleminin ne kadar güçlü olduğunu göstermek yerine ciddi mütalaaların sonucu olarak ortaya çıkan dikkatli cümleler ile düşüncesini açıklar. İşte bundan dolayı onun konuşması sadece kulaklarda kalmayıp ruha kadar işler ve orada kalır. Bu konuşma esnasında diğerleri sessizce oturur ve söylenenleri onayladıklarını da bakışları veya başları ile gösterirler.¹⁶

Haftanın yedinci günü bu konuşmaların yapıldığı yer, iki bölmeden oluşur. Bun-

¹³ Philo burada Kutsal Yasa teriminden ne kastettiğini tam olarak açıklamamıştır. Cümlelerin bütünlüğü ele alındığında Kutsal Yasa’dan, Tora’nın ima edildiği izlenimi elde edilebilir. Zira metindeki ‘peygamberlerin yazıları, Mezmurlar’ gibi bir sıralama dikkate alınırsa Tanak’ın Nebiim bölümü ve Mezmurlar buraya dahil edilir ve Nebiim’den daha önemli olan Tora’nın da öncelikli olarak burada bulunması gerekir.

¹⁴ Vit. Cont., 24-26.

¹⁵ Vit. Cont., 27-29.

¹⁶ Vit. Cont., 30-31.

lardan birinde erkekler, bir diğerinde de Therapeutrides ismi verilen mistik kadınlar oturur. Bu iki bölmeyi birbirinden ayıran yaklaşık 1.5 metre yüksekliğinde bir duvar vardır ve bu duvar tavana kadar uzanmaz. Böyle bir duvara ihtiyacın iki nedeni vardır: a) Kadınların iffetine saygı ve b) içeride yapılan konuşmayı kadınların da duyabilmesi.¹⁷

Onlar, kendi kendilerini kontrol etmeyi çok önemserler. Zira bu, ruhun gelişmesi açısından önemli olup diğer erdemler, bunun üzerine bina edilir. Güneş batmadan önce hiçbir ağzına bir yiyecek veya içecek koymaz. Çünkü onlara göre felsefe gün ışığında yapılmalı, bedenin ihtiyaçları ise akşam olunca giderilmelidir. Hatta bazıları bilgelik elde etmenin peşine kendilerini öyle bir kaptırırlar ki ancak üç gün sonra bir şeyler yemesi gerektiğini hatırlar. Kimi de hakikatlerin ziyafetlerine öyle dalarlar ki ancak altı gün sonra bedeni ihtiyaçlarını giderir. Bu açıdan Therapeutae'nin içinde bulunan kişiler, çok az yiyip içerler. Sadece genel toplantının yapıldığı gün (Şabat), ruhen beslendikleri gibi beden de bir 'doygunluğa' ulaşırlar. Ancak 'doygunluk' verici olarak kastedilen öğün, çördük otu ile tatlandırılmış ekmek ve tuz ile sudan oluşur. Dolayısıyla grup üyeleri sadece 'yaşamlarını idame ettirecek' kadar yiyip içerler. Ayrıca bu günde gruba ait olan 'sığırlara' da izin verilir. Böylece sığırların da dinlenmesi sağlanır.¹⁸

Therapeutae'nin günlerini geçirdiği evlerinin her türlü süsten arınmış olduğunu belirten Philo, aynı şekilde onların giysilerinin de çok mütevazı olduğunu söyler. Buna göre onlar kışın soğuktan korunmak için işlenmemiş deriden yapılmış kalın bir ceket; yazın ise keten bir gömlek giyerler.¹⁹

IV. Pentekost İle İlgili Uygulamaları

Uzunca bir bölüm (40-64)²⁰ Grek dünyasındaki şölenden ve buradaki israftan bahseden Philo, 'peygamber Musa'nın gerçek kutsal öğretilerini takip ettiklerini' belirttiği Therapeutae'nin şölenlerinin nasıl olduğunu tasvir etmeye başlar. İlk olarak bunların her haftanın yedinci günü yaptıkları toplantılara ek olarak her yedinci haftanın yedinci gününde büyük bir 'şölen' düzenlendiklerini zikreder. Philo bu günü 'büyük bayramın arifesi' olarak tarif eder. Böylece bir sonraki gün, 'büyük bayramdır'. Bu hesaplama göre Grekçe bir kelime olan ve elli anlamına gelen 'Pentekost' bayramı kastedilmektedir. Bu bayram geleneksel Yahudi kültüründe Fısıh/Pesah bayramından sonraki ellinci gün yapılan kutlamalara verilen bir isimdir. İşte bu nedenle

¹⁷ Vit. Cont., 32-33.

¹⁸ Vit. Cont., 34-37.

¹⁹ Vit. Cont., 38.

²⁰ Metnin içinde parantez olarak geçip yanında herhangi bir tanımlama olmayan sayılar, Philo'nun *De Vita Contemplativa* adlı eserindeki numaraları göstermektedir.

Philo elli rakamının ne kadar mükemmel bir sayı olduğuna vurgu yapma ihtiyacı hissetmiş olabilir.²¹

Therapeutae grubuna bağlı insanların, Pentekost arifesinde bir araya gelip yapmış oldukları toplantı Philo'nun ilgi alanına giren hususlardan olup bir anlamda Grek dünyasındaki şölen ile onların farkını anlatmak için kaynaklık teşkil eder. Therapeutae'ye bağlı mistikler, beyaz elbiseler içinde neşeli ve aynı zamanda vakurlu bir şekilde toplanırlar. Oturmada önce grup üyelerinden birinin işaretleriyle gözler ve eller havaya doğru yönlendirilir. Gözlerin yükseltilmesinin nedeni, daima tefekküre değer şeyler aramalarından; ellerin yükseltilmesinin sebebi de kâr getiren herhangi bir şeyle uğraşıp kirlenmemesinden dolayıdır. Ardından Tanrıya (to Theo) bu ziyafetlerinin kabul olması ve O'nun istediği gibi devam etmesi için dua ederler.²²

Duadan sonra kişiler, gruba dahil oluş sırasına göre otururlar. Zira Therapeutae'ye göre 'yaşlılık veya büyüklüğün' ölçütü, yaş veya saçın beyazlığı değil gruba katılıştır. Buna göre bir kişi yaş olarak büyük olsa da eğer gruba daha sonra girmiş ise o hala çocuk sayılır. Bu şölene veya ziyafete, kadınlar da katılır. Bunların çoğu Grek rahibelerde olduğu gibi bir zorunluluktan dolayı değil bilgelik elde etmenin peşinde olan yaşlı bakirelerdir (parthenoi). Bilgelik peşinde koşan bu kadınlar, bedeni hazları reddetmektedirler ve fani bir evlat sahibi olmak istemezler. Onların tek arzusu, 'ölümsüz çocuklar' elde etmektir. Bu da ancak tanrıyı samimi bir şekilde sevmekle olur. Çünkü onların bilgeliğin hakikatini görmesini sağlayabilecek manevi ışık hüzmelerini sadece tanrı ekebilir.²³

Bu ziyafet esnasında erkekler sağ tarafta, kadınlar da sol tarafta birlikte otururlar. Yerdeki minderler, yumuşak olmakla beraber asla lüks maddelerden yapılmamıştır. Bu esnada hizmet eden kişiler, diğer topluluklarda olduğu gibi köleler değildir. Zira gruba göre kölelik, tamamen tabiata/fitrata aykırı bir durumdur. Çünkü doğan herkes hür olarak dünyaya gelmektedir. Ancak kötülüğü takip eden bazı kişiler, zayıf olanları böyle bir boyunduruk altına almışlardır. Bu şölende hizmeti deruhte eden kişiler, herhangi bir zorunluluk dolayısıyla veya emir alarak değil, tamamen kendi istekleri ile işleri yürütmektedir. Burada dikkat çekici hususlardan biri, ahlâken ilerleme kat etmek isteyen gençlerin bu tür hizmetlere gönüllü olmasıdır. Onlar, sanki bir oğlun baba ve annesine hizmet etmesi gibi bir saygı ile görevlerini yerine getirirler. Hatta bu gençler, hizmet ettikleri grup üyelerine 'biyolojik' ebeveynlerinden daha fazla önem verirler. Zira buradaki yakınlık, kan bağından daha öte bir durumdur. Onların üzerinde bu sırada kuşağı olmayan ve aşağıya kadar sarkan bir tunik bulunmaktadır. Onları gören biri, onların köle olmadığına rahatça anlayabilir.²⁴

²¹ Vit. Cont., 65.

²² Vit. Cont., 66.

²³ Vit. Cont., 67-68.

²⁴ Vit. Cont., 69-72.

Philo, bu ziyafette her ne kadar bazılarını komik gelse de şarap değil sadece su ikram edildiğini bildirir. Ilık su tercih eden ihtiyarlar haricinde çoğu kişi bu soğuk ve berrak sudan içer. Aynı zamanda havyan eti de sofrada bulunmaz. Sofraya konulan yemek, çördük otu ile tatlandırılmış ekmekten ibarettir. Philo'ya göre şarap, 'budalalık üreten bir hap' gibidir ve çoğunlukla hayvani arzuları ortaya çıkarır. Bu nedenle de grubun üyeleri, şaraptan kaçınırlar.²⁵

Üyeler, yukarıda belirtilen bir sıralama üslubuna göre yerlerine oturduktan ve sessizlik sağlandıktan sonra topluluğun lideri/ başkanı, Kutsal Yazılarla ilgili bir takım meseleleri ele alır veya oradakiler tarafından yönlendirilen soruları cevaplandırır. Başkan bunu yaparken bazı insanlar gibi kendisinin ne kadar iyi bir hatip olduğunu göstermek yerine meseleyle ilgili daha derin bir bakış açısını yakalamaya çalışır. O, konuyu acele etmeden ve tekrarlanması gereken hususları yineleyerek uzun uzadıya anlatır. Böylece dinleyicilerin ruhlarına bu düşünceleri iyice yerleştirmeye gayret eder. Çünkü bir kişi, nefes almaksızın herhangi bir problemi anlatmaya çalışırsa, bu onu dinleyenlerin ne söylendiğini tam olarak kavrayamamasına neden olabilir. Dinleyiciler de başkanın söylediklerine can kulağı ile kulak verirler ve onun görüşlerini yüzlerindeki ifadelerle, yavaşça başlarını öne eğerek veya sağ eliyle parmak işareti yaparak onaylarlar. Hizmet işlerini yürütmek için ayakta duran gençler de oturanlardan daha az dikkat kesilmezler. Onlar da anlatılanları büyük bir dikkatle dinlerler.²⁶

Pentekost'la ilgili şölende merkezi bir yeri olan Kutsal Kitap okuyup yorumlama faaliyeti, bu grup söz konusu olduğunda çok önemli bir hususiyet arzeder. Zira Philo'nun verdiği bilgilere göre burada metnin, *alegorik/mecazi* anlamları üzerinde düşünülüp metin bu metotla açıklanmaya çalışılır. Therapeutae'ye bağlı insanlara göre Kutsal Yasa'nın tümü, yaşayan bir canlıya benzer. Harfler ve kelimeler, bu canlının bedenini oluştururken; onun ruhu bu bedenin altında bulunmaktadır. İşte bu kişiler de bu tür gizli ve dahili anlamları kavrama yetisi olmayanlara, lafzın altındaki kavramların güzelliklerini göstermeye, onların sembolik örtülerini kaldırmaya ve bunlara ışık tutmaya yardım ederler.²⁷

Bu ziyafette konuşma yapan başkan ve dinleyiciler amaçlarına ulaşmış oldukları yönünde bir hisse kapıldıklarında her iki tarafın da tatmin olduğu müşahade edilir. Ardından başkan ayağa kalkar ve ya kendisinin yazdığı ya da önceden yazılmış bir ilahiyi okumaya başlar. Bunun akabinde diğerleri belirli bir sıraya göre ayağa kalkar ve ilahinin son mısralarına veya nakaratlarına katılır. En sonunda da hepsi birlikte kadın erkek fark etmeksizin ilahinin nakaratlarını söylerler. İlahi bittikten sonra gençler, yukarıda bahsedildiği üzere mayasız ekmek ve suyun bulunduğu sofraları hazırlarlar.²⁸

²⁵ Vit. Cont., 73-74.

²⁶ Vit. Cont., 75-77.

²⁷ Vit. Cont., 78.

²⁸ Vit. Cont., 79-82.

Böylece akşam yemeği yenildikten sonra tüm gece ibadetle geçirilir. Philo'nun aktardığına göre bu süreç şöyle işler: Yemeğin akabinde herkes ayağa kalkar ve kadınlar ve erkekler ayrı iki koro oluştururlar. Her bir halkanın başında en saygı duyulan ve müziğe en yatkın olan birer lider bulunur. Ardından bazen hep birlikte bazen de karşılıklı olarak ilahiler söylerler ve bu arada el ve ayaklarıyla tempo tutarlar. Bazen vecdin etkisiyle ileri geri giderler bazen de dönerler. Her bir koro veya halka ayrı ayrı bu süreci tamamladıktan sonra bir araya gelip karışırlar ve tek bir koro veya halka haline gelirler. Philo, bu olayı Musa ve Miryam'ın öncülüğünde Kızıl Deniz'i geçen Yahudilerin sevinip tanrıya raks ederek ilahiler söylemelerine²⁹ benzetir. Buna göre Kızıl Deniz'i aşıp karşıya geçenlerin yaşadıkları bu harikulade olayın, Therapeutae'nin tecrübe ettiği vecd durumuyla benzeştirilmesi ilgi çekicidir.³⁰

Philo'nun belirttiğine göre bu vecd hali, şafak söküne kadar devam eder. Artık sabah olduğunda hep beraber yüzlerini doğuya doğru yöneltirler ve güneşin doğduğunu gördüklerinde ellerini yukarı doğru kaldırıp günlerinin güzel geçmesini, hakiki bilgiyi elde etmeyi ve basiretli olmayı dilerler. Bu dualardan sonra herkes tekrar kendi odalarına çekilir.³¹

V. Therapeutae İle İlgili Philo'nun Vermiş Olduğu Bilgilerin Değerlendirilmesi

Philo'nun yukarıda aktarmış olduğu bilgilere göre Therapeutae'nin özellikleri genel olarak şunlardır: Birçok yerde bulunmakla beraber daha çok Mariout Gölü civarında yerleşmekte, şehir yaşamından uzak durmaktalar, basit ve çok az yiyecek (su, ekmek) yemekteler, Şabat'ta bir araya gelmekte, mütevazı giyinmekte (kışın işlenmemiş deriden yapılmış ceket; yazın da keten gömlek), kadın ve erkekten oluşmaktalar, gruptaki kadınların çoğu yaşlı ve bakire, biyolojik yaştan daha çok gruba giriş zamanını baz almaktalar, Şabat harici herkes kendi hücrelerinde tefekkürle iştigal etmekte, Şabat ve diğer bayramlarda bir liderin yönetimi altında kutsal kitap okuyup, metni alegorik yorumlayarak ilahiler söylemekte. Onların en temel amacı, To On (Var Olanın) vizyonunu elde etmektir. Ayrıca bilgelik peşinde olup hem beden hem de ruha şifa vermekte ve köleliği reddetmekte.

Therapeutae ile ilgili gruba ait herhangi bir metin günümüze ulaşamamıştır. Dolayısıyla bu grupla ilgili en eski veriler, Philo'ya aittir.³² Eserinin hemen başın-

²⁹ Çıkış, 15:1-21.

³⁰ *Vit. Cont.*, 83-87.

³¹ *Vit. Cont.*, 88-89.

³² Philo'nun bu eserde söz konusu ettiği Therapeutae'nin aslında ideal insan modeli olarak düşünülmüş Philo'ya ait bir kurgu olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır. Bu hususta geniş bilgi için bkz.: Troels Engberg-Pedersen, 'Philo's *De Vita Contemplativa* as a Philosopher's Dream', *Journal for the*

da Essenilerden ayrı³³ bir grup olarak gördüğü bu mistik cemaatin, Therapeutae ve Therapeutrides olarak erkek ve kadınlardan oluştuğunu zikreder. Therapeutes kelimesi, beklemek, hizmet etmek, sağlamak, gözetmek, tutmak, iyileştirmek gibi birçok anlama gelmektedir. Philo'nun bu kelimeyi tercih etmesinin arkasında Platon'un *Phaidros* diyaloglarındaki kullanımı yatıyor olabilir. Zira Platon burada Zeus'u takip eden ve tanrı Ares'e hizmet eden³⁴ anlamında Therapeutes kelimesini zikreder. Aynı zamanda bu terim, Mısır tanrılarına kendilerini adayanlar için de kullanılır.³⁵

Philo, bu gruba kadınların da dahil olduğunu söyledikten sonra onların çoğunlukla 'yaşlı bakirelerden' oluştuğunu belirtir. Ardından da bu grubun kendi aralarında 'bir ebeveyn-çocuk' ilişkisine benzer bir tutumlarının olduğunu söyler. Buradan grup içindeki kadınlara, 'annelik' fonksiyonunun yüklendiği söylenebilir. Kadınların da erkekler gibi bilgelik peşinde koşmaları ve hayatlarını buna adanmaları gerçekten ilgi çekicidir. Ancak Miladi I. yüzyıl gibi çok erken bir dönemde okur-yazar kadın sayısı hakkında bazı şüpheler bulunmaktadır. Zira hem Yahudi hem de Pagan dünyada kadınların okur-yazarlığı ve mal mülk sahibi olmaları gibi durumlar, oldukça istisnadır.³⁶ Bu husus da gruba katılan kadınların elit bir tabakadan gelmiş olabileceklerine işaret olarak okunabilir. Ayrıca üye kadınların, ilahi yazma ve koroya katılma gibi bir role sahip oldukları düşünülürse, onların eğitilmiş olmaları daha muhtemeldir.

Bir taraftan grup içindeki kadınların 'bakireliğine' vurgu yapan Philo, yine aynı

Study of Judaism, 30.1, 1999.

³³ Therapeutae ile Esseniler'in aynı grup olup olmadığı ile ilgili tartışmalar vardır. Bu noktada birlikte ve az yemek yemeleri (her ne kadar Therapeutae sadece Şabat ve bayramlarda bunu yapsa da), köleliği ve evlenmeyi reddetmeleri, kendi kendilerini yönetmeleri, kardeşlik duygusunun en önemli erdem olması, Musa Yasalarına karşı büyük saygı göstermeleri, şehirden uzak durmaları, alış-verişten kaçınmaları, Kutsal Kitabı alegorik yorumlamaları, beyaz elbise giymeleri, sabah ibadetlerini Doğu'ya (güneşin doğduğu yöne) yönelerek yapmaları, maddi ve manevi tedavilerde bulunmaları ve kendilerini hırsızlara karşı korumaya çalışmaları gibi hususiyetler nedeniyle bunların aynı grup olabilecekleri düşünülmüştür. Ancak Therapeutae'nin bazı özellikleri ise Essenilerle çok da paralel değildir. Örneğin Esseniler daha çok Filistin'de bulunurken; Therapeutae merkez olarak İskenderiye'de varlıklarını sürdürürler. Therapeutae, Essenilere nispeten daha küçük ve dar kapsamlı bir gruptur. Esseniler günde iki öğün yemek yeyip et ve şaraptan kaçınmazken; Therapeutae'dekiler güneş batıncaya kadar oruç tutarlar, şarap ve et tüketmezler. Essenilerin cemaatlerine kadın kabul ettiğine dair bir referans yokken; Therapeutae'nin içinde kadınlar da bulunmaktadır. Yine Philo'nun ifadelerine göre Esseniler, daha aktif ve hayatın içinde bir yaşam sürerken; Therapeutae kendini tefekküre ayırmakla bariz bir farklılık gösterir. Bu konudaki analizler için bkz.: Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, II, (ed. Geza Vermes), Edinburgh, 1979, s. 593-594. Bu konuyla ilgili tartışmaların özeti için bkz.: Francesca Calabi, *God's Acting Man's Acting*, Leiden, 2008, 173-176.

³⁴ Plato, *Phaedrus of Plato*, 252c, (terc. W. H. Thompson), London, 1868, s. 67.

³⁵ J.E. Taylor-P.R. Davies, 'The So-Called Therapeutae of *De Vita Contemplativa*: Identity and Character', *The Harvard Theological Review*, 91.1, 1998, s. 6.

³⁶ Ross S. Kraemer, 'Monastic Jewish Women in Greco-Roman Egypt: Philo Judaeus on the Therapeutrides', *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 14.2, 1989, s. 350-351; Celia Deutsch, 'The Therapeutae, Text Work, Ritual, and Mystical Experience', *Paradise Now Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, (Society of Biblical Literature, Symposium Series, 11), Atlanta, 2006, s. 287.

pasajda (68) bu kadınların bilgeliği elde edebilmek için tanrı tarafından manevi hüzmelerle ‘döllendiğini’ ve ‘ölümsüz çocuklar’ doğurmayı istediklerini zikreder. Buradaki en dikkat çekici ikilem, Philo’nun bir taraftan bakireliği öte yandan da doğurmayı aynı kişilere hamletmeye çalışmasıdır. Onun bu tutumunun arkasında kadınların asli görevinin ‘doğurmak’ olduğu şeklindeki bir bakış açısı yatıyor olabilir. Zira Philo, Tekvin kitabında Tanrının ‘verimli olun, çoğalın. Yeryüzünde üreyin, artın’³⁷ şeklindeki emrinden haberdardır. Dolayısıyla artık bedenlen ‘çoğalma ve üreme’ gibi bir işlevi bırakan bu kadınların, bu duruşlarıyla tanrının yukarıda bahsedilen emrine karşı gelmedikleri; aksine hali hazırdaki durumda ‘ölümsüz çocuklar’ doğurmayı temenni ettikleri ima edilmiş olabilir.³⁸

Bu eserde Philo’nun kadınlardan bahsedip onların da bilgelik peşinden koşmalarından söz etmesi birçok araştırmacıyı şaşırtmaktadır. Zira Philo genel olarak kadınlara evde kalmaları, ev işleriyle meşgul olmaları ve dışarıya gerekli olmadıkça çıkmamaları gerektiği³⁹ şeklinde bir rol biçmektedir. Aslında Philo, buradaki kadınların durumundan çok fazla bahsetmeyerek, onların grup içindeki ‘iffetlerine’ dikkat ettiklerine işaret ederek ve bir ‘annelik’ bağlamında bu kadınları ortaya koyarak bir önceki tutumuyla çok da çelişik bir tavır takınmamaktadır. Böylece her ne kadar Therapeutrides’den (kadın üyeler) bahsediyor olsa da merkezde Therapeutai (erkek üyeler) daha ön plandadır. Nitekim erkeklerin, gruba katılışları aktarılırken ‘onların çocuklarını, eşlerini... geride bıraktıkları’ zikredilirken; kadınların ‘kocalarını ve çocuklarını’ bıraktıkları söz konusu edilmez. Ayrıca bazı araştırmacılar Philo’nun Therapeutrides’den bahsetmesinin arka planında Platon’un *Symposium* eserinde geçen ve Sokrates’in hocalarından biri olduğu ileri sürülen Diotima isimli kadın bilge figürünün⁴⁰ etkili olduğunu belirtmektedirler.⁴¹ Böylece Yahudilik içinde de bilgelik peşinde olan pek çok kadının bulunduğu ima edilmiş olabilir.

Philo, Şabat gününde grup üyelerinin birlikte yemek yediklerinden bahsederken ara bir cümle şeklinde ‘sığırlara da izin verildiğini’ (36) zikreder. Therapeutae’ye bağlı kişilerin, etten uzak durdukları bilindiği için bu sığırların, en azından grubun kendi ihtiyaçlarını karşılamak üzere tutulduğu söylenebilir. Zira ekmek ihtiyacını karşılamak için bu hayvanlar toprağın sürülmesinde kullanılmış olabilir. Ancak buradaki önemli noktalardan biri bu tür işleri kimlerin yaptığıdır? İşte burası, Philo’nun ‘gönüllü hizmet ehli’ dediği kişilere işaret gibi okunabilir. Dolayısıyla bu kişiler, bir

³⁷ Tekvin, 1:28; 9:7.

³⁸ Joan E. Taylor, ‘Spiritual Mothers: Philo on the Women Therapeutae’, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 12.1, 2001, s. 53-54.

³⁹ Spec. Leg. III, 169-171; Flacc., 89. Philo’nun kadınlarla ilgili genel tutumu hakkında geniş bilgi için bkz.: Kraemer, ‘Monastic Jewish Women...’, s. 355-356; Holger Szesnat, ‘Mostly Aged Virgins: Philo and the Presence of the Therapeutrides at Lake Mareotis’, *Neotestamentica*, 32.1, 1998.

⁴⁰ Plato, *Symposium*, 209, (ed. W. L. Bryan- C.L. Brayan), (Charles Scribner’s Sons), New York, 1897, s. 123.

⁴¹ Shari Golberg, ‘The Two Choruses Become One: The Absence/ Presence of Women in Philo’s *On the Contemplative Life*’, *Journal for the Study of Judaism*, 39, 2008, s. 464-465.

tarafından grubun bir araya geldiği toplantılarda insanlara hizmet ederken öte yandan da tarlanın sürülmesi, mahsulün una dönüştürülmesi, ekmeğin pişirilmesi gibi işlerin yanında hastaların bakımı, giysi hazırlama gibi görevleri de deruhte ediyor olmalıdırlar.

Gruba katılmak isteyen kişilerin, mal-mülklerini geride kalanlara bıraktığından bahseden Philo, böylece mistiklerin bu tür işlerle uğraşmadığını⁴² söylerken; aynı zamanda evlerin, ‘hırsızlardan’ korunmak amacıyla birbirine yakın yapıldığını da belirtir. Eğer bir önceki paragrafta da görüldüğü üzere Therapeutae’nin hiçbir şeyi olmasaydı buraya hırsızların gelebileceği endişesi de çok fazla söz konusu olmazdı. Bu da en azından ‘yiyecek-içecek’ bakımından da olsa grubun, ardiyeye benzer bir yerinin olduğu ve mahsulün buralara konulduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu açıdan da grubun içindeki ikili bir ayrıma dikkat etmek gerekir. Bunlar, ‘yaşlılar’ ve ‘gençler’. Bu tür ‘dünyevi’ sayılabilecek işlerle ‘gençler’ ilgilenirken; ‘yaşlılar’ daha fazla tefekkür ve kutsal kitap yorumu ile meşgul olmaktadır. Burada ‘yaşlılık’ kriterinde gruba giriş zamanının kıstas alındığını da belirtmek gerekir.

Therapeutae’yi ilgi çekici yapan hususlardan biri de hiç şüphesiz Kutsal Kitabı okuyuş metotlarıdır. Philo onların metni, alegorik okuyarak lafzın altındaki deruni anlamları tefekkür etmeye çalıştıklarını söyler. Mecazi okuma biçiminin önemli simalarından olan Philo’nun bu hususa değinmesi, Yahudilik içinde kutsal yazıları okuma noktasında farklı yöntemlerin olduğunu gösterir.

Therapeutae ile ilgili en eski kaynak olması nedeniyle Philo’nun aktardığı bilgiler kayda değerdir. Ancak metnin genel yazım şekli göz önüne alındığında Philo’nun sık sık Grek dünyasındaki ve diğer milletlerdeki yaşam tarzı ile Yahudi mistiklerin hayatını karşılaştırmaya ve ikincisinin, birincisine üstünlüğünü bir şekilde göstermeye çalıştığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu açıdan metin, ‘tam’ bir tarihi veri olarak değil; içinde teolojik bir unsur da (üstünlük gibi) barındıran bir eser şeklinde göz önüne alınmalıdır. Tabii ki bu husus, Philo’nun verdiği bilgileri olumsuz kılmaz.

VI. Therapeutae’nin Yahudi Olduklarına Dair Philo’nun Eserinde Bulunan Referanslar

Philo, ilginç bir şekilde Therapeutae’nin Yahudi kimliğine tüm eseri boyunca zaman zaman telmihler aracılığıyla işaret eder. Böyle bir metodun arkasında kendisinin de bir Yahudi olması nedeniyle onların Yahudiliğini belirtmeyi zaid olarak görmesi yatıyor olabilir. Bundan dolayı olsa gerek parça parça bu noktaya dair referanslarda bulunmuştur.

⁴² Philo’nun zenginlik ve fakirlik hakkındaki görüşleri ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Thomas E. Phillips, ‘Revisiting Philo: Discussions of Wealth and Poverty in Philo’s Ethical Discourse’, *Journal for the Study of the New Testament*, 83, 2001.

‘En başta Yahudi bir grup olan Essenilerden bahsettikten sonra şimdi de Therapeutae’yi konu edinelim’ (1) şeklinde bir giriş yaptığı için buradan ele aldığı grubun Yahudi kimliğine sahip olduğu dolaylı olarak anlaşılabilir. Ardından grubun felsefi monoteizmine ve Kutsal Yasalara bağlılıklarına işaret eder (2). Therapeutae’ye bağlı kişilerin, hücrelerine girerken yanlarına Kutsal Yasa metnini, peygamberlerin yazılarını, Mezmurları ve inancı güçlendirecek eserleri aldıklarını (25) belirtir. Onların Kutsal Kitap okuduklarını ve atalarına ait felsefeden bilgelik aradıklarını (28) zikreder. Yahudilere has bir uygulama olan Şabat ve bu günde yapılanları anlatması (30-33), grubun Yahudiliğine dair en önemli işaretlerden biridir. Paganların şölenlerini uzunca tasvir ettikten sonra ‘tefekküre/ inzivaya dalmış bizim insanlarımızla kıyaslandığında’ (58) derken kullandığı ‘bizim insanımız’ terimi, grubun Yahudi kimliğini açıkça ortaya koyduğu en önemli ifadedir. Therapeutae’nin Yahudilikle olan ilişkisine dair bariz referanslarından biri de onların ‘Musanın talebeleri’ (63) olduğunun söylenmesidir. Zira Philo’ya göre onlar, hayatlarını ve kendilerini tabiatın hakikatlerini tefekküre ve bilmeye adanmış ve peygamber Musa’nın kutsal öğretilerini takip etmeye çalışan insanlardır (84). Son olarak da Pentekost gününün sabahında kadın ve erkeklerden oluşan koronun tek bir koro haline gelip ilahiler ile raks etmesinin, Kızıldeniz’i aşan Yahudilerin Musa ve kadın peygamber Miriam etrafında dans etmesiyle benzeştirilmesi (85-87), grubun Yahudilikle olan ilişkisine dair önemli referanslardan bir diğeridir.

Philo’nun kullandığı bu tür tasvirler, grubun Yahudi kimliğini ortaya koymaktadır. Ancak bu tür atıflara ve henüz Hıristiyanlık denilen hareketin tam olarak bir din hüviyetine sahip olmadığı bir dönemde yazılan bu metne rağmen, sonraki kilise babalarından bazıları Therapeutae’yi Hıristiyanlığın Mısır’daki kökleri gibi okumaya çalışmıştır. İşte bu hususta önemli kişilerden biri de hiç şüphesiz kilise tarihçisi Eusebius’tur.

VII. Eusebius’un Therapeutae İle İlgili Tutumu

Eusebius (260-339), giderek bir ‘din’ hüviyetini kazanmaya başlayan harekete şahit olması nedeniyle kilise tarihi açısından önemli bir kişidir. *Ecclesiastical History* (Kilise Tarihi) isimli eserini, en azından kilise için ‘resmi tarih’ olarak adlandırmak doğrudur. Zira o bir taraftan kilisenin geçirmiş olduğu safhaları kaleme alırken, öte yandan da ‘tarih-teoloji’ karışımı bir metin ortaya koymuştur. Çünkü eserini, sadece tarihi olayları günümüz tarih anlayışıyla ‘olduğu gibi aktarmak’ yerine onun içine bir takım teolojik unsurlar katarak yazıya geçirmiştir.⁴³

İskenderiye’de gelişen ve daha sonra kendisinin yaşadığı yer olan Filistin Caesa-

⁴³ Robert M. Grant, ‘Early Alexandrian Christianity’, *Church History*, 40.2, 1971, s. 133.

rea'sına taşınan spekülâtif, felsefe merkezli teolojiye yönelik diğer bölgelerdeki kilise babalarının endişelerinden haberdar olan Eusebius, eserinde bu hususa değinmeyi yeğlemez. Nitekim o, İskenderiye Ekolünün önemli temsilcilerinden biri olan Origen (185-253) hakkında yapılan heretiklik suçlamasından hiç bahsetmez.⁴⁴ Bu husus da Eusebius'un olayları sadece objektif bir şekilde aktarmak yerine kendi gündemiyle dile getirmeye çalıştığına bir işaret olarak okunabilir.

Eusebius, Hristiyanlığın İskenderiye ve Mısır bağlamındaki orijininin problematik olduğunu görmesinden dolayı olsa gerek Mısır'ın *apostolik* (havarisel) bir başlangıcına işaret etme ihtiyacı hisseder. Bu nedenle Mısır'a (iyi haber anlamında) *İncilin*, Markos tarafından duyurulduğunu ve İskenderiye'de ilk kilisenin onun tarafından kurulduğunu söyler.⁴⁵ Ardından da burada Hristiyanlığın birçok kişi tarafından kolayca kabul edildiğini belirtip konuyu Philo'nun bahsettiği asketik eğilimi bulunan Yahudilere getirir. Bunun akabinde de Philo'nun, Roma'da Petrus ile görüştüğünü ileri sürer.⁴⁶ İşte böylece Philo, Petrus, Markos, İskenderiye Hristiyanlığı ve Therapeutae arasındaki bir ilişkiye dair görüşlerini belirtmeye başlar. Bununla birlikte onun, İskenderiye kilisesinin arkasındaki Gnostik etkiye⁴⁷ hiç de girmek istememesi, Eusebius'un yazım metoduyla ilgili bizlere ipucu vermektedir.

Grek dünyasında yaygın olan *yarı insan-yarı tanrı* şeklindeki varlıklara tapmanın çok saçma olduğunu⁴⁸ düşünen bir Yahudi filozofu Philo'yu acaba Eusebius neden önemsemiş olabilir? Zira *On the Contemplative Life* başlıklı kitabın başını okuyan bir Hristiyan, bu tür bir tanımlamadan rahatsız olmaz mı? İsa'yı, yarı insan-yarı tanrı şeklinde ortaya koyan bir teoloji geliştiren kilise babaları, en basit anlamda bu hususta bir tavır takınacaklardır. Ancak Eusebius, böyle bir tutum yerine Philo'yu 'Hristiyanlaştırmaya çalışarak' ilgi çekici bir yönelim göstermektedir.

Philo'nun Petrus ile görüştüğü şeklindeki söylemin, tarihsel olarak gerçekliği söz konusu değildir. Bu kanaatin arkasında 'Helenistik Yahudiliğin' önemli temsilcilerinden biri olan Philo'nun Hristiyanlığın gelişimindeki fikir ve metotlarının etkili olması yatıyor gibidir. Ayrıca bu tür ifadeler, kilise babalarının, onu nereye yerleştirmeye çalıştıklarının okunması açısından önemlidir.⁴⁹

⁴⁴ Grant, 'Early Alexandrian Christianity', s. 133.

⁴⁵ Mısır'daki kilisenin kökeni hakkındaki tartışmalar için bkz.: Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, (terc. R.A.Kraft ve G.Krodel), Philadelphia, 1971, s. 44-49; Birger A. Pearson, 'Earliest Christianity in Egypt: Some Observations', *The Roots of Egyptian Christianity*, (ed. B.A.Pearson ve J.E.Goehring), Philadelphia, 1986, s. 132-156.

⁴⁶ Eusebius, *Ecclesiastical History*, (II.16-17), (terc. R.J. Deferrari), (*The Fathers of the Church* içinde), (The Catholic University of America Press), Washington DC, 1965, s. 110-111.

⁴⁷ İskenderiye merkezli kilisenin oluşumu, Gnostikler, Platonculuk, Pisagorculuk ile olan ilişkisi ve gelişimi hakkında bkz.: Roelof Van Der Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Leiden, 1996; Grant, 'Early Alexandrian Christianity', s. 136-141.

⁴⁸ *Vit. Cont.*, 6.

⁴⁹ Bu konuda bilgi için bkz. Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*,

Eusebius, Therapeutae'nin 'Hristiyan bir mistik grup' olduğu şeklindeki iddiasını *Ecclesiastical History* (Kilise Tarihi) adlı kitabının 17. bölümünde işler. Dolayısıyla eğer Eusebius'un, bu tezini ispatlamak üzere Philo'nun eserinden yaptığı alıntılardaki tutumu göz önüne serilirse bu konuya yönelik yaklaşımı daha iyi anlaşılır.⁵⁰

Eusebius ilk olarak 'bu grupla ilgili sadece hakikatleri yazacağını' ifade eden Philo'nun söylemini özetle dile getirerek⁵¹ Philo'nun verdiği bilgilere güvenilmesi gerektiğini ima eder. Bu kişilere Therapeutae isminin verilmesiyle ilgili olarak Philo, onların ruhlarda bulunan keder, korku, aptallık, adaletsizlik gibi birçok arzu ve ahlaki bozukluğu tedavi ettiğini belirtirken; Eusebius bu hususu kısaca 'kötü arzulardan iyileştirme' şeklinde özetler. Philo onların, İyiden daha İyi, Birden daha saf/ bileşiksiz, Monad'dan daha önce olan ve kendi kendine Var Olan'a (To On) kutsal yasalar ve tabiatlarının yönlendirmesiyle ibadet ettiklerini belirtirken; Eusebius 'kutsal yasalar' ve diğer felsefi tanımlamaları kaldırıp sadece 'Tanrıya samimi bir şekilde ibadet ederler' şeklinde bir alıntıda bulunur.⁵² Philo'nun 'kutsal yasalara' yapmış olduğu vurguyu göz ardı etmesi, Eusebius'un metni Hristiyanlaştırmasına yönelik önemli bir işaret olarak görülebilir.

Philo'nun değişik paganik ibadetlere (Grekler, putperestler, Mısırlılar) yönelik eleştirilerine hiç değinmeden geçen Eusebius, konuyu Therapeutae'nin 'mal-mülklerini bırakmalarına' getirip bu tutum ile Resullerin İşleri'nde geçen 'insanların mallarını satmalarına'⁵³ işaret eder. Eusebius, mistiklerin genel bir eğilimi olan bu süreci, Therapeutae ile ilk dönem Hristiyanları arasında kurulabilecek bir ilişki olarak kullanmayı yeğler.⁵⁴ Oysa bu eğilim, hemen hemen tüm mistik oluşumlarda rahatlıkla görülen bir olgudur.

Eusebius, Therapeutae'nin dünyanın değişik yerlerinde bulunmakla beraber daha çok Mısır ve İskenderiye merkezli olduğuna dair Philo'nun aktardığı bilgiyi zikretmesine rağmen onların evlerini yaparken düşündükleri süreçleri (havanın ılık olması nedeniyle Mariout Gölü'nün civarında yerleşmeleri, evlerin birbirine ne çok uzakta ne de çok yakında inşa edilmesi gibi) muhtemelen kendi teziyle doğrudan ilgili olmadığı için kısaca geçer.⁵⁵

Therapeutae'ye ait evleri, 'kiliseler' ve bunların içindeki inziva yeri olarak kulla-

(ed. G.Vermes-F.Millar-M.Goodman), III/2, (New English Edition), Edinburgh, 1997, s. 816; Eusebius, *Ecclesiastical History*, s. 111, 1.dipnot; Dursun Ali Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, İstanbul, 2011.

⁵⁰ Bu husustaki karşılaştırmalarda Sabrina Inowlocki'nin makalesinden yararlanılmıştır. Sabrina Inowlocki, 'Eusebius of Caesarea's Interpretatio Christiana of Philo's De Vita Contemplativa', *Harvard Theological Review*, 97.3, 2004, s. 314-318.

⁵¹ Eusebius, *Ecclesiastical History*, (II. 17), s. 112; krş. *Vit. Cont.* 1.

⁵² Eusebius, *Ecclesiastical History*, (II. 17), s. 112; krş. *Vit. Cont.* 2.

⁵³ Resullerin İşleri, 4:34-35.

⁵⁴ Eusebius, *Ecclesiastical History*, (II. 17), s. 112; krş. *Vit. Cont.* .13, 18-20.

⁵⁵ Eusebius, *Ecclesiastical History*, (II. 17), s. 113; krş. *Vit. Cont.* 21-22.

nılan hücreleri ‘kutsal mekan ve manastır’ biçiminde tanımlayan Eusebius, Philo’nun bahsettiği şekliyle Therapeutae’ye üye olanların rüyalarında dahi tanrısal hakikatle hemhal oldukları ve günde iki kez ibadet ettikleri yönündeki bilgilere yer vermez. Ancak onların hücrelerine girerken yanlarına Kutsal Yasa metnini, peygamberlerin yazılarını, Mezmurları ve inançlarını destekleyecek metinleri aldıklarını da zikreder.⁵⁶

Grup üyelerinin kutsal yazıları alegorik bir şekilde yorumladıklarını ve aynı zamanda onların düşünce sistemlerini ve yollarını kuranlara (kadim insanlara) ait metinlerinin de bulunduğunu Philo’ndan aynen nakleden Eusebius, ‘eskilere ait metinlerden’ neyin kastedildiğini şöyle yorumlar: Philo’nun bahsettiği eskilere ait metinler, *büyük ihtimalle* İnciller, havarilerin yazıları ve İbranilere Mektuplar ile Paul’un mektupları gibi bir takım yazılardır.⁵⁷ Aslında bu yorum, onun Philo’nun bahsettiği Yahudi mistik grubunu, Hristiyan keşişleri olarak göstermek için ne kadar çaba sarfettiğini göstermektedir.

Grubun Yahudi kimliğine dair en önemli referanslardan biri olan Şabat ile ilgili Philo’nun verdiği bilgileri atlayan Eusebius, konuyu grubun yeme ve içmedeki mütevaziliğine getirir. Burada Therapeutae’nin gündüz tefekkür, gecenin bir kısmını ise bedeni ihtiyaçları karşılamaya ayırmalarını, hatta bazılarının ancak altı gün sonra yemek yeme gereksinimi hissetmelerini aktardıktan sonra Philo’nun bu anlattıklarının ‘tartışmasız bir şekilde Hristiyan cemaatine işaret ettiğini’ ileri sürer.⁵⁸ Eusebius kendi metninde ‘bizim cemaatimiz’ diyerek bu grubun Hristiyan olduğunu söylemeye çalışmaktadır.

Greklerin ziyafetleriyle ilgili olarak Philo’nun aktardığı bilgileri atlayan Eusebius, konuyu Therapeutrides’e getirir. Bu kadınların çoğunun yaşlı bakirelerden oluştuğunu, isteyerek böyle bir yolu (bekareti) seçtiklerini ve tek arzularının ölümsüz bir soy oluşturmak olduğunu söyleyen Eusebius, Therapeutrides ile ilgili Philo’nun bazı tasvirlerini göz ardı eder.⁵⁹ Örneğin bu kadınların, ‘bilgeliliğin hakikatini görmesini sağlayabilecek manevi ışık hüzmelerini sadece Tanrı ekebilir’ şeklindeki ifade, Eusebius’da yoktur. O, bu açıklamayı belki çok felsefi veya masalsi bulmuş olabilir. ‘Bekaret, ölümsüz soy oluşturmak’ gibi hususlar, Eusebius’un amacı için yeterli olduğundan belki de sadece bunlara işaret edip geçmeyi yeğlemiştir.

Son olarak grubun alegorik yorumlama metoduna yeniden referansta bulunan Eusebius, Pentekost ile ilgili uygulama ile Hristiyan cemaatin yaptığı pratiklerin örtüştüğünü, diakonos (diyakoz) ve proedros (başkan) gibi Philo’nun isimlendirmelerinin Hristiyanlıktaki hiyerarşiye benzediğini ileri sürer.⁶⁰ Böylece kelime anlamı

⁵⁶ Eusebius, *Ecclesiastical History*, (II. 17), s. 113; krş. *Vit. Cont.* 1.

⁵⁷ Eusebius, *Ecclesiastical History*, (II. 17), s. 114; krş. *Vit. Cont.* 28-29.

⁵⁸ Eusebius, *Ecclesiastical History*, (II. 17), s. 115; krş. *Vit. Cont.* 34-35.

⁵⁹ Eusebius, *Ecclesiastical History*, (II. 17), s. 115; krş. *Vit. Cont.* 68.

⁶⁰ Eusebius, *Ecclesiastical History*, (II. 17), s. 116; krş. *Vit. Cont.* 75, 79-80.

olarak Philo'nun kullandığı bu sıfatlar, Eusebius için Kilise hiyerarşisi olarak okunmaya çalışılmıştır. Ardından da metnini, Philo'nun bahsetmiş olduğu bu gruba ait bilgilerin, İnciller ve havarilerin öğretileriyle uyduğu gibi bir iddia ile bitirir.

Sonuç

Yahudi bir mistik grup olan Therapeutae'ye dair en eski kaynak, Philo'dur. Her ne kadar eserin Philo'ya aidiyeti üzerinde bir takım tartışmalar yapılmışsa da genel kanaat, bu kitabın yazarının Philo olduğudur. Yukarıda belirtildiği üzere Philo, Therapeutae ismini verdiği grubu Essenilerden ayırmaktadır. Essensiler ile Therapeutae arasında bulunan birçok benzerliğe karşın, söz konusu iki grup arasında bunların birbirinden farklı olduğunu gösteren bir takım hususlar vardır.

Philo'nun aktardıklarına göre Therapeutae, 'çölde' değil sadece şehirden uzak bir ortamda, insanların tefekkür edebilecekleri bir mekanda hayatlarını sürdüren mistiklerdir. Farklı bölgelerde bulunmalarına rağmen Mariout Gölü (İskenderiye) civarında yoğunlurlar. Yeme içmeleri, giyimleri gayet basit ve mütevazı, Şabat harici herkesin kendi hücrelerinde Kutsal Kitap okuyup tefekkür ettiği, Şabat ve Pentekost gibi bayramlarda bir araya gelip kutsal yazılar üzerinde konuştukları ve içlerinde kadınların da bulunduğu bir gruptur. Birlikte olunduğunda hizmetler, gönüllülük esasına göre yapılır ve köleliğe karşıdırlar. Kutsal Kitabı, alegorik bir metotla yorumlarlar.

Helenistik bir dünyada Yahudiliği savunmak ve hatta ikincisinin birincisinden daha üstün olduğunu ispat etmek gibi bir misyonu deruhte eden Philo, böyle bir gündeme sahip olmasından olsa gerek Therapeutae'yi aktarırken sık sık Grek ve Mısır dünyasına atıflarda bulunma ihtiyacı hisseder. Böylece bu mistik grubu anlatırken, 'Yahudilerin, Helenlerden üstün olduğu veya en azından Helenlerde olan özelliklerin hali hazırda Yahudilerde de bulunduğu' gibi bir tutum takınır. Böylece bir anlamda tarihe, 'teolojik' bir takım unsurlar da ilave etmesiyle 'teolojik-tarihçiliğe' bir örneklik teşkil eder. İşte Philo'nun *On the Contemplative Life* adlı eserinin, bir başka 'tarihçi' (kilise tarihçisi Eusebius) tarafından çok farklı bir 'teolojik-tarih' bağlamında değerlendirilmesi oldukça ilgi çekicidir.

'Eusebius'un Therapeutae ile ilgili tutumu' başlığında da incelendiği üzere Eusebius'un, Therapeutae'nin Mısır'daki Hristiyanların ilk prototipleri olduğuna dair bir projesi vardır ve o, tarihi bir kaynak olarak gördüğü Philo'nun metnini, bu bakış açısıyla okumaya ve göstermeye çalışmaktadır. Bu nedenle yukarıdaki örneklerde işaret edildiği üzere alıntılarını, bu benzerlikleri kuvvetlendirecek bir şekilde seçmekte ve buna göre işlemektedir.

Her ne kadar Philo, Therapeutae'nin Yahudi bir kimliğine sahip olduğunu eseri içinde giderek artan bir tonda ifade etmeye çalışsa da onun bu hususu biraz kapalı bir şekilde geçmesi, Eusebius gibi kilise babalarının Mısır'daki Hristiyanlığın başlan-

gıcını ortodoks (doğru öğreti anlamında) bir yapıya bağlama ihtiyaçları için önemli bir fırsat doğurmuş olsa gerektir. Bu nedenle bir kilise için en önemli unsurlardan biri olan apostolik bir kurucuya sahip olma düşüncesi, Eusebius'un bu metninde çok açık bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Nitekim Petrus ve Philo'yu Roma'da görüştürme, Mısır kilisesinin temelinde Markos'a atıfta bulunma, Yahudi bir mistik grup olan Therapeutae'yi Mısır'daki Hristiyanlarla özdeşleştirme, Eusebius'un Mısır Kilisesi ile ilgili projesine tam da uyan hususlardır. Böylece Mısır'daki kilisenin başlangıcındaki Gnostik unsurlar (Basilides, Valentinus veya Heracleon gibi) göz ardı edilip kökler daha 'ortodoks' (doğru yol) bir temele dayandırılmaya gayret edilir.

Türkçe bir literatürde geçmesi ve bir diğer 'tarih' okuması şeklinde yorumlanacak bir metne sahip olması nedeniyle Şemseddin Günaltay'ın bu grup ile ilgili verdiği bilgiyi buraya eklemek istiyoruz. Günaltay, Therapeutae'yi şöyle tanımlar:

'Bunları, Esseni tarikatının bir kolu olarak sayanlar vardır. Onlar kendilerini Yahve hizmetkarı saydıklarından Yunanca hizmet ve takdis anlamına gelen Terapöt adını almışlardır. Bunlar evlenmez, zühd ve riyazetle uğraşırlar. Vecd ve istiğrak içinde herkesten ayrı *uyuşuk* bir hayat tarzı sürerler. Onlara dair ilk malumatı, İskenderiyeli Philon'a medyunuz.⁶¹

Yahudi kimliği ile öne çıkan mistik bir grubu, Hristiyanlığın Mısır'daki başlangıcına dayanak olarak kullanmaya çalışan Eusebius gibi kendi döneminin en önemli meselelerinden biri sayılan 'İslam terakkiye manidir' sloganıyla mistik gruplar üzerinden hesaplaşan Günaltay, Therapeutae'ye 'uyuşuk' sıfatını eklemekte bir beis görmez. Böylece belki de Günaltay, Müslümanların 'geri kalmışlığını', rahatlıkla 'uyuşuk' mistiklere yükleyebilmektedir.

KAYNAKLAR

- Birger A. Pearson, 'Earliest Christianity in Egypt: Some Observations', *The Roots of Egyptian Christianity*, (ed. B.A.Pearson ve J.E.Goehring), Philadelphia, 1986.
- Celia Deutsch, 'The Therapeutae, Text Work, Ritual, and Mystical Experience', *Paradise Now Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, (Society of Biblical Literature, Symposium Series, 11), Atlanta, 2006.
- Dursun Ali Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, İstanbul, 2011.
- Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, II, (ed. Geza Vermes), Edinburgh, 1979.
- , *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, (ed. G.Vermes-F.Millar-M. Goodman), III/2, (New English Edition), Edinburgh, 1997.
- Erwin R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, New Haven: Yale University Press, 1940.

⁶¹ Şemseddin Günaltay, *Yakın Şark III-Suriye ve Filistin*, (TTK), Ankara, 1947, s. 448-449. (vurgular bize ait.)

- Eusebius, *Ecclesiastical History*, (II.16-17), (terc. R.J. Deferrari), (*The Fathers of the Church* içinde), (The Catholic University of America Press), Washington DC, 1965.
- Francesca Calabi, *God's Acting Man's Acting*, Leiden, 2008.
- Holger Szesnat, 'Mostly Aged Virgins: Philo and the Presence of the Therapeutrides at Lake Mareotis', *Neotestamentica*, 32.1, 1998.
- J.E. Taylor-P.R. Davies, 'The So-Called Therapeutae of *De Vita Contemplativa*: Identity and Chracter', *The Harvard Theological Review*, 91.1, 1998.
- , 'Spiritual Mothers: Philo on the Women Therapeutae', *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 12.1, 2001.
- Philo of Alexandria, *On the Contemplative Life*, (F. H. Colson-G.H. Whitaker, *Philo with an English Translation*, (The Loeb Classical Library, Cambridge, 1929
- Plato, *Phaedrus of Plato*, 252c, (terc. W. H. Thompson), London, 1868.
- , *Symposium*, 209, (ed. W. L. Bryan- C.L. Brayan), (Charles Scribner's Sons), New York, 1897.
- Robert M. Grant, 'Early Alexandrian Christianity', *Church History*, 40.2, 1971.
- Roelof Van Der Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Leiden, 1996.
- Ross S. Kraemer, 'Monastic Jewish Women in Greco-Roman Egypt: Philo Judaeus on the Therapeutrides', *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 14.2, 1989.
- Sabrina Inowlocki, 'Eusebius of Caesarea's Interpretatio Christiana of Philo's *De Vita Contemplativa*', *Harvard Theological Review*, 97.3, 2004.
- Sharl Golberg, 'The Two Choruses Become One: The Absence/ Presence of Women in Philo's *On the Contemplative Life*', *Journal for the Study of Judaism*, 39, 2008.
- Şemseddin Günaltay, *Yakın Şark III Suriye ve Filistin*, (TTK), Ankara, 1947.
- Thomas E. Phillips, 'Revisiting Philo: Discussions of Wealth and Poverty in Philo's Ethical Discourse', *Journal for the Study of the New Testament*, 83, 2001.
- Troels Engberg-Pedersen, 'Philo's *De Vita Contemplativa* as a Philosopher's Dream', *Journal for the Study of Judaism*, 30.1, 1999.
- Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, (terc. R.A.Kraft ve G.Krodel), Philadelphia, 1971.

FREGE'DE SAYININ TEMELLENDİRİLMESİ

Özgüç Güven*

FREGE'S FOUNDATION OF NUMBER

ABSTRACT

One of the purposes of this paper is to trace Frege's understanding of number beginning with *Foundations of Arithmetic*, till end of his life. Other one is to estimate Frege's changing views especially with respect to his *geometrical source of knowledge* conception after Russell's paradox. My last purpose is to evaluate deficiency of Frege's system concerning concepts, language and *thoughts*.

Key Words: Frege, Number, Logicism, Foundation of Arithmetic, Russell Paradox,

ÖZET

Bu çalışmada *Aritmetiğin Temelleri*'nin yayınlanışından ölümüne dek geçen sürede, Frege'nin sayı anlayışını değerlendirmek hedeflenmektedir. Bunun yanı sıra Russell Paradoksundan sonra Frege'nin değişen görüşlerini ortaya koymak başka bir amaçtır. Çalışmanın bir başka ereği ise Frege'nin dizgesindeki eksiklik olarak gördüğümüz nesne, sayı ve *düşünceler* arasındaki bağıntıyı değerlendirmektir.

Anahtar Kelimeler: Frege, Sayı, Aritmetiğin Temellendirilmesi, Mantıkçılık, Russell Paradoksu

...

* Dr., İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi.

Çalışmamızda Frege'nin (1848-1925) sayal sayıları¹ [cardinal numbers] hangi temellerde kurduğunu ve bu temellerde ortaya çıkan Russell Paradoksunun ardından Frege'nin sayıları temellendirmeye ilişkin görüşlerinin nasıl değiştiğini araştıracağız. Bu çerçevede, ilkin Frege'nin sayıyı temellendirmeyi neden bir gereklilik olarak gördüğünü konu edeceğiz. Ardından Frege'nin geliştirdiği yeni mantıksal dizgenin (ni-celeme mantığı) önemli bileşenleri olan kavram ve nesne anlayışlarını ele alacağız. Daha sonra *Aritmetiğin Temelleri* (1884) ve *Aritmetiğin Temel Yasaları* (1893/1903) kapsamında Frege'nin sayal sayıları nasıl türettiğini ortaya koyarak, bu türetimin açmazı olan Russell Paradoksu'nu ve dizgede yapılacak değişikliklerle paradoksun giderilebilir olup olmadığını değerlendireceğiz. Ardı sıra, Russell Paradoksu'ndan sonra, Frege'nin sayının temeline koyduğu 'bilginin geometrik kaynağı'ını inceleyeceğiz. Son olarak Frege'de sayının temellendirilmesinin başarısızlığa uğramasının nedeni olarak gördüğümüz matematiksel nesne, dil ve *düşünce* ilişkisi üzerine görüşler ileri süreceğiz.

Sayıyı Temellendirme Gereksinimi

Frege sayının temellendirilmesini başlı başına felsefi bir sorun olarak gören ilk filozoftur. Üstelik Frege'nin tüm ömrünü bu uğurda çalışarak geçirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Aslen matematikçi olan Frege, aritmetik üzerine yürüttüğü çalışmalar sonucu bu bilimin temelsiz olduğunu görür. Kendisinden önce, 'Aritmetik nedir?', 'Matematiksel bilgi nasıl olanaklıdır?', 'Sayı nedir?' gibi sorulara verilen yanıtları yetersiz bulur. Dahası Frege açısından aritmetiğin temelleri yalnızca aritmetiksel işlemler yoluyla temellendirilemez, sayının temellerini kurmak kökenlere inmeyi gerektiren felsefi bir uğraştır:

"Sonuç olarak, birçok matematikçinin kabul edebileceğinden daha fazla felsefi usulamaya yöneldiğimi fark ettim; ancak sayı kavramını çok ayrıntılı biçimde ele alan her inceleme her zaman felsefi olmak zorundadır."²

19. yüzyılda aritmetikte yaşanan gelişmeler de bu bilimde kesin kanıtlara yönelik eğilimleri güçlendirir. Kesinlik taşımayan tanımlamalar aritmetikten temizlenmek istenir. Bu yüzden Frege, başta sayı³ olmak üzere, matematiksel kavramlar için kes-

¹ "Frege, 'sayı' sözcüğü için *Anzahl* ve *Zahl* terimlerini kullanıyor. *Anzahl*, sayal (kardinal) sayı anlamındadır; sayal sayı, bir kümenin öğelerinin toplam sayısını veren, yani 'kaç tane' sorusuna yanıt veren tamsayıdır. *Zahl* ise genel anlamda 'sayı'dır. Frege'nin bu çalışmada konu aldığı *Anzahl* ve genel *Anzahl* kavramıdır." Bülent Gözkân, 'Frege ve Aritmetiğin Temelleri', *Aritmetiğin Temelleri*, İstanbul, YKY, 2007, s. 40.

² Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, çev. Bülent Gözkân, İstanbul, YKY, 2007, s. 81. (Bundan sonra AT)

³ Frege'nin çağında farklı tipte sayılar olduğu biliniyordu. Bunlar, doğal sayılar (0, 1, 2, ...), tam sayılar

kin belirlenimlere gereksinim duyar.⁴ Frege bu durumu şu sözlerle dile getirir:

“Matematikte sayının ne olduğu üzerinde bugüne değin bir açıklığa ulaşılammış olması bir skandaldır. Sayının herkesin kabul ettiği bir tanımın olmayışı hoş karşılanabilirdi, yeter ki, sorun üzerinde genel bir anlayış olsaydı. Oysa, sayının bir nesneler kümesi mi, yoksa karatahta üstünde insan eliyle çizilen bir şekil mi; psikolojiden öğrenmemiz gereken ruhsal bir nesne mi, yoksa mantıksal bir yapıt mı; gelip geçici bir icat mı, yoksa sonsuza dek sürecek bir varlık mı ... olduğu bile belirlenmiş değildir Matematik kendi önermelerinin içeriğini oluşturan düşünceyi, daha doğrusu inceleme konusunu bilmemekte, uğraştığı nesnelerin doğasını anlamaktan uzak kalmaktadır. Peki, bu bir skandal değilse nedir?”⁵

İşte bu skandali ortadan kaldırmak isteyen Frege, sayıları üzerine kuracağı bir zemin arar. Bu zemin onun açısından deneyim (*sentetik a posteriori*) ya da transendental yetiler (*sentetik a priori*) değildir. Frege, aritmetiğin mantıksal ilkelere türetilebileceğini düşünür.⁶ Paul Benacerraf Frege'nin dizgesini, bazı tümcelerin temelde durduğu ve diğer tümcelerin temelde duranlar üzerinde temellendirildiği bir tümceler hiyerarşisi olarak değerlendirir.⁷ Frege'nin söz konusu dizgesi Mantıkçılık olarak adlandırılır. Bu yaklaşım uyarınca aritmetiğin mantıksal ilkelere indirgenebileceği varsayılır. Bu çerçevede Frege matematiği özellikle de aritmetiği temellendirme çabasını mantıkla ilişkilendirdiğini şöyle anlatır:

“Matematikle başladım. Bu bilimde daha iyi temellendirme gereksinimi çok acil göründü... Mantıksal açıdan dilin yetkin olmayışı bu çeşit araştırmalar için bir engeldi. (...) Böylece, matematikten mantığa geçtim.”⁸

Ne var ki, Frege'nin geçtiği bu mantık Aristoteles Mantığı değildir. Frege, Aristoteles Mantığının matematiksel ifadelerin bildirimindeki kısıtlılığının farkındadır⁹. Bu yüzden yeni bir mantık anlayışı geliştirir. Günümüz önermeler mantığının temelleri, Frege'nin aritmetiği temellendirmedeki engelleri ortadan kaldırmak üzere

(..., -2, -1, 0, 1, 2, ...), rasyonel sayılar ($1/2, 1/3, \dots$), reel sayılar (karmaşık sayılar ($i, \dots$), sıfıra çok yakın ancak sıfırdan farklı ve herhangi bir reel sayıdan küçük sayılar olan sonsuz küçüklerdir. Bu dönemde Weierstrass (1815-1897) ve Dedekind (1831-1916) yaptıkları çalışmalarla tüm sayı türlerinin doğal sayılara indirgenebileceğini gösterir. Şöyle ki, karmaşık sayılar, reel sayı çiftleri olarak; reel sayılar, rasyonel sayı kümeleri olarak; rasyonel sayılar, tam sayı çiftleri kümelerinin kümeleri olarak; tam sayılar, doğal sayı çiftleri olarak gösterilebilir.

⁴ Bkz.: Frege, *AT*, s. 87.

⁵ Frege'den aktaran Cemal Yıldırım, *Matematiksel Düşünme*, İstanbul, Remzi, s. 90.

⁶ Frege bu amaçla temel mantığa yalnızca iki ilke ekler: Birincisi aynı elamanlardan oluşan kümelerin aynı kümeler olduğu, ikincisi her özelliğin bir küme oluşturduğudur.

⁷ Bkz.: Paul Benacerraf, *Frege: The Last Logician*, Midwest Studies in Philosophy 6, 1982, s. 32.

⁸ Frege'den aktaran Hans Sluga, *Gottlob Frege*, London, Routledge and Kegan Paul, 1980, s. 42.

⁹ Aristoteles Mantığı, aritmetikte kullanılan çoklu nicelik bildiren tümceleri, örneğin, 'Her kitabın bazı erkek bazı kadın okuyucuları bulunur' tümcesi gibi, ifade etmek açısından yetersizdir.

1879'da kaleme aldığı *Begriffsschrift*'te [Kavram Yazısı]¹⁰ ortaya konulmuştur. Frege, *Begriffsschrift*'te öncelikli hedefini şöyle açıklar:

“İlk yapmaya çalıştığım, bir serideki sıralama kavramını, mantıksal sonuç çıkarmaya indirgemekti. Buradan da sayı kavramına geçmek istedim.”¹¹

Görüldüğü gibi Frege, matematiksel sonuç çıkarmayı, saf mantıksal bir zeminde¹² ele almak ister. Böylelikle “çıkarım zincirindeki her kanıt için hiçbir boşluğunun olmadığı, böylece her geçişin bilinen bir mantık yasasına göre yapıldığı”¹³ bir yordam uygulamak amacındadır.

Yeni Mantık Dili: Begriffsschrift

Çıkarım kurallarının yanı sıra, sayıyı temellendirmek üzere Frege'nin gereksinim duyduğu bir başka öge dildir. Frege *Begriffsschrift* yoluyla aynı zamanda yeni bir dil geliştirir. Bunun nedeni, gündelik dilin bulanık ve çok anlamlı ifadelerle dolu olmasıdır. Gündelik dildeki ifadeler sayıyı temellendirmek için gerekli olan kesinliği ve apaçıklığı taşımaz.

“Dilimiz mantıksal açıdan daha yetkin olsaydı, belki de mantığa ihtiyacımız kalmazdı ya da mantığı dilden okurduk. Fakat bu durumda olmaktan uzağız. Mantıksal çalışma, büyük ölçüde, doğrudan dilin mantıksal noksanlarına yönelik bir mücadeledir ve kaçınılmaz bir araçtır. Ancak mantıksal çalışmalarımız tamamlandığında daha yetkin bir alete kavuşacağız.”¹⁴

Yukarıda değindiklerimizin yanı sıra Frege'nin sayının temellendirilebilmesi için *Begriffsschrift*'teki diğer amaçladıklarını şöyle sıralayabiliriz:

1) Frege'nin en başta gelen amacı, aritmetiğin sağlam temeller üzerine kurulmasının önündeki bütün engelleri temizlemek olduğunu bir kez daha yineleyelim. Kendisine kadar aritmetiksel çıkarımlar, tümevarıma dayanan soyutlamalar ya da insan düşüncesinin psikolojik ilkelerinden türetilen çıkarımlar olarak görülmüştür. Frege, aritmetiği böylesi temellendirmelerden korumak için aritmetikteki doğruluklarının

¹⁰ Çok sayıda yazar kitabın önemine dikkat çeker. Sözelimi Bochenski, *BS*'nin ancak Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'iyle karşılaştırılabileceğini ileri sürer (Bkz., Bochenski, *Formale Logik*, Freiburg/Munich, 1956, s. 313-314.). Beaney, *BS*'yi “belki de mantık tarihinde yazılmış en önemli eser” olarak değerlendirir. (Bkz., Beaney, *The Frege Reader*, Oxford, Blackwell, 1997, s. 1.

¹¹ Frege, *Begriffsschrift*, Hildseim, Gero Olms, 1964, s. X. (Bundan sonra *BS*)

¹² Frege, *BS* §24.-27. Paragraflar arasında kalıtsallık [vererbt, hereditary] özelliğini tanımlar. “a, f-serisinde kalıtsal olan bir *F* özelliğine sahipse ve b, f-serisinde a'yı izlerse bu durumda b de *F* özelliğine sahiptir.” Frege *BS*, s. 64.

¹³ Frege an Huntington, *NS II*, s. 89.

¹⁴ Frege, *NS*, “Meine grundlegenden logischen Einsichten”, s. 272.

analitik a priori olduğunu ileri sürer.

2) Dilin mantıksal formunu psikolojik olandan ayırarak saf *düşünceyi* ifade edebilecek formel bir dil oluşturur.

3) *Begriffsschrift* yoluyla çıkarımlarda ortaya çıkabilecek sızmaları engellemek Frege'nin bir başka amacıdır. Bununla bağlantılı olarak bir diğer amaç ise çıkarım zincirlerinin geçerliliğini güvenilir biçimde sınamak ve dikkatlerden kaçarak çıkarımlara sızmaya çalışan her varsayımı engellemektir.¹⁵ Diğer bir deyişle çıkarımlara mantık dışından (özellikle görüden bir takım öğelerin) katılmasına ket vurulur. Frege'ye göre en sağlam kanıt ileri sürme saf mantık aracılığıyla yapılır. Saf mantık, şeylerin tek tek özelliklerini bir kenara bırakarak, yalnızca tüm bilginin dayandığı yasaları temellendirir. Bu yasalar da görüye dayanmamalıdır.¹⁶

4) *Begriffsschrift*, düşüncü çıkarım zincirlerinde yer alabilecek boşluklardan korur. Bir başka deyişle atlamalı akıl yürütmeleri engeller. Frege, *Aritmetiğin Temelleri*'nde çıkarımlarda oluşacak sıçramalardan kaçınmak için *Begriffsschrift*'in yol gösterici olduğunu belirtir.¹⁷

Görüldüğü gibi *Begriffsschrift*'le Frege sayıyı temellendirmek için gerekli gereçleri sağlar ve bir tür alan temizliği yapar.

İlkeler ve Dilin Bileşenleri

Frege *Begriffsschrift*'ten sonra sayıyı *Aritmetiğin Temelleri* adlı eserini kaleme alır. Frege bu çalışmasında bağlı kaldığı üç ilkeyi şöyle açıklar:

“Psikolojik olanı mantıksal olandan, öznel olanı nesnel olandan kesin bir biçimde ayırmak;
Sözcüklerin anlamını/gönderimini [*Bedeutung*] tek başına değil, ancak bir tümce bağlamında [*Satzzusammenhange*] ele almak;
Kavramla nesne arasındaki ayrımı asla gözden kaçırmamak.”¹⁸

Bu ilkeler, ayrıntılarını ileride açacağımız Frege'nin sayıya ilişkin şu görüşlerini temellendirmeye yarar:

- 1) Aritmetik, mantığa indirgenebilir.
- 2) Sayal bir sayı bir kavramın özelliğidir.

¹⁵ Bkz.: Frege, *BS*, s. X.

¹⁶ Frege'nin görüş konusundaki görüşleri zamanla değişecektir. Yaşamının sonlarına doğru görüşü kullanmanın bir gereklik olduğunu öne sürecektir. İlerleyen bölümlerde bu konuyu ayrıntılarıyla ele alacağız.

¹⁷ Bkz.: Frege, *AT*, s. 184.

¹⁸ Frege, *AT*, s. 85.

3) Sayı bir nesnedir.

4) Sayal sayılar birer *düşünce*dir [Gedanke].

Şimdi Frege'nin *Aritmetiğin Temelleri*'nde ortaya koyduğu ilkeleri ele alalım.

'Sözcüklerin anlamını/gönderimini tek başına değil, ancak bir tümce bağlamında' ele alma, Frege'nin önceki gelenekle kendisi arasında kesin bir ayrım koymaya yönelik çabasıdır. Buna göre Frege, ne Kant gibi görüye, ne de Mill gibi deneyime başvurarak sayıyı temellendirmek ister. Frege için mümkün tek zemin mantıktır. İçine hiçbir özneliliğin karışmayacağı apaçık tanıtılar ancak mantık yasalarından türetilir.

İkinci ilke olan bağlam ilkesi, bir sözcüğün anlamını belirlemenin ancak bir tümce bağlamında geçerli olduğunu belirtir:

"Göz önünde bulundurmanız gereken her zaman bir tümcedir. Sözcüklerin yalnızca bir tümce içinde gerçekten gönderimi vardır. Zihinsel imgeler gözümüzün önünde uçuyor olabilir, ancak bunların yargıdaki mantıksal öğelere karşılık gelmesi gerekmez. Tümce'nin bir bütün olarak anlamının olması yeterlidir; böylelikle onun parçaları da kendi içeriklerini kazanmış olur."¹⁹

Sayısal ifadelerin geçtiği tümcelerde sayı sözcüklerinin işlevini belirlemek açısından bu ilke son derece önemlidir. Frege'ye göre, her zaman apaçık görünmese de sayılar birer nesne olarak tümcede bulunur. Bu nesnenin ne yapıda olduğunu belirlemek için üçüncü ilkeye bakalım.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Frege'nin sayıyı temellendirmek üzere bağlı kaldığı üçüncü ilke, kavram ile nesne arasında ayrım yapılmasıdır. Bu ayrım, ilkin fonksiyon ve argüman biçimde *Begriffsschrift*'te yapılır.²⁰ Frege'ye göre yargı, bir fonksiyonun çok sayıda argümana uygulanmasıdır. Fonksiyon boş yer içeren bir yapıdadır. Bu boş yerlere argümanlar girer ve oraları doldurur. Argüman, fonksiyonun parçası değildir; ancak bir bütün oluşturmak için fonksiyonla bir araya gelir. Sözgelimi, 'Sokrates insandır' tümcesi, 'insan olma' fonksiyonuna 'Sokrates' argümanının uygulanmasıdır. '... insandır' ifadesinin tamamlanmaya duyulan gereksinimi, fonksiyonun boşluklu yapısını gösterir. *Begriffsschrift*'in ardından kavramlar fonksiyonlar olarak değerlendirilerek *Aritmetiğin Temelleri*'nde de kavram-nesne olarak ayrımı korunur. 1892 yılında yayımlanan *Kavram ve Nesne* adlı makalede ayrım sürdürülür. Frege, kavram ile nesneyi felsefe tarihindeki olağan kullanımlarından farklı bir zemine taşıyarak dilde/mantıksal işlevleri açısından ele alır. Bu bakımdan Frege'nin kavramı doğal dilde yer alan kavramlardan farklıdır. Frege nesneyi, tümcedeki özne-terimle ya da özel-adla, kavramı ise tümcedeki yüklem-terimle ilişkilendirir. Bir tümcenin özne terimi

¹⁹ Frege, *AT*, s. 154.

²⁰ Fonksiyon-argüman çifti aynı zaman Frege'nin yeni mantık anlayışının temelidir. Frege, yargıları özne-yüklem formunda değil, fonksiyon-argüman ilişkisi biçiminde ele alır.

belli bir nesneden söz etme olanağı sağlar. Buna karşın yüklem, terim birden çok nesneye yüklemenebilir. Bu yüzden yüklemeler doymamış, özneler ise doymuş terimlerdir. Bu düzlemde Frege kavramı eksikli, tamamlanmaya gereksinim duyan, boşluklu öge olarak götür. Nesne ise boşluksuz tam bir yapıdır. Nesnelerin kavramlardan farkı, bir nesnenin asla yüklemsel ve doymamış olarak ele alınamaması ve mantıksal olarak bir kavramın da asla bir nesnenin yerine geçmemesidir. Bu yüzden, Frege, kavram ile nesneyi yargıda farklı mantıksal işlevler gören ögeler olarak değerlendirir.

Frege kavramın hangi yolla edinildiğinden çok kavramın bir yargıdaki işlevi üzerinde durur. Kavramın insan zihninde nasıl ortaya çıktığına ilişkin yaklaşımlar olsa olsa psikolojinin işidir. Kavram, dilde açığa çıkan bir öge/işlev olarak Frege'de yer bulur. Başka bir deyişle Frege kavramları verili kabul eder. Bu nedenle Frege açısından kavramlar zihinde ortaya çıkan şeyler değildir ve kavramların öznel nitelikte olduğu ileri sürülemez. Kavramı, ne biz onu oluştururuz, ne de o, bizde kendisini oluşturur.

Frege, *Fonksiyon ve Kavram* (1891) yazısında nesneye ilişkin şunları söyler: “Nesne, fonksiyon olmayan bir şeydir bu nedenle onun için olan dile getiriş boş yer tutmaz”²¹. Bu yüzden, Frege, nesneleri fonksiyonların argümanları ve değerleri olarak görür. Doymamışlık fonksiyonun özsel niteliği olduğundan bununla kavramın yüklemsel doğası bağlantılıdır. Böylece kavramlarla ilgili koşul şudur: Her bir kavram her argümanı için bir doğruluk-değeri alır. Dolayısıyla, kavramlar ve nesneler bütünüyle farklıdır ve birbirleri yerine kullanılamazlar.

Toparlayacak olursak Frege, bir tümcenin çözümlemesini özne-yüklem üzerinden yapmaz. Tümce, fonksiyon-argümanın ikilisinin yanı sıra kavram-nesne ikilisi yoluyla ele alınır. Özne terimi bir nesneye, yüklem terimi ise bir kavrama gönderme yapar. Bunun yanı sıra bir fonksiyon bir argümanla doldurularak *gönderim* elde edilir. Frege bu *gönderime* nesne adını verir

Bir Sayı Tümcesi Ne Söyler?

Bütün bu açıklamalardan sonra sayının Frege'de nasıl temellendirildiğini ele almaya hazırız.

Frege, sayıyı araştırırken şu belirlemeyi yapar: “Sayıyı asli kullanım biçimini meydan çıkaran bir yargı bağlamında ele almak, konuya biraz ışık tutacaktır”²². Buna göre Frege, tek tek ‘bir’, ‘iki’,... hakkında bağlamsız açıklamalar vermek yerine ‘bir’in, ‘iki’nin bir yargı içindeki işlevini göz önünde tutar. Bu tutum hiç kuşkusuz

²¹ Frege, *Fünf Logische Studien*, “Funktion und Begriff”, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, s. 13.

²² Frege, *AT*, s. 142.

bağlam ilkesinin bir gereğidir. Dolayısıyla sayı, tek başına değil, bir tümce içinde düşünülür. Öyleyse sayıyı temellendirme adına ilk yapılması gereken “sayı sözcüğünün geçtiği tümcenin anlamını açıklamaktır.”²³ Sayı tümceleri kurulduğuna göre hakkında konuşulan bir şey olmalıdır. Peki bu nedir?

Frege “bir sayı tümcesi bir kavram hakkında bir bildirim içerir”²⁴ demektedir. Aynı düşünceyi *Aritmetiğin Temel Yasaları*’nın önsözünde yineleyerek şöyle der: “Orada [Aritmetiğin Temelleri] §46’da ulaştığım en temel sonuç, bir sayı tümcesinin bir kavram hakkında bir bildirim içermesidir.”²⁵ Hatta geç dönem eserlerinde de değişen pek çok görüşüne karşın “bir sayı tümcesinde bir kavram hakkında bildirim önerülür”²⁶ demeyi sürdürür. Demek ki, Frege açısından bir tümcede sayı aracılığıyla bir kavrama bir özellik yüklenir. Sözelimi, “Kralın arabası dört at tarafından çekiliyor” dendiğinde “kralın arabasını çeken at” kavramına dört sayısı yüklenir. Frege tam bu noktada sorar:

“Ama 4 sayısı nerededir? Ne içimizdedir ne de dışımızda. Bu sözcükleri uzamsal anlamda aldığımızda bu doğrudur. 4 sayısının uzamsal yerini belirlemenin hiçbir anlamı yoktur; ama bundan çıkan çıkacak tek sonuç 4’ün uzamsal bir nesne olmadığıdır, hiçbir şekilde bir nesne olmadığı değil. Her nesnenin bir yeri yoktur ki.”²⁷

Frege bir yandan sayıyı mantıksal zeminde temellendirmek isterken öte yandan onları birer *düşünce*²⁸ [Gedanke] olarak görür:

²³ Frege, *AT*, s. 155.

²⁴ Frege, *AT*, s. 142.

²⁵ Frege, *Grundgesetze der Arithmetik, Band I*, Jena, Verlag Hermann Pohle, 1893, s. ix. (Bundan sonra *GG I*)

²⁶ Frege, *NS*, ‘Zahl’, s. 284.

²⁷ Frege, *AT*, s. 155.

²⁸ Frege’nin *düşüncelerle* ilişkilendirdiği ‘nesnel içerik’ fikri, ilkin *Begriffsschrift*’te (1879) karşımıza çıkar. Yukarıda belirttiğimiz üzere, *Begriffsschrift* çıkarımlarda kavramsal içeriği [*Begrifflichsinhalt*] dile getirmeye sağlar. Birbirinden farklı iki tümcenin *kavramsal içerikleri* aynı ise bu tümceler arasında gerçekte bir farklılık bulunmaz ve birbirleri yerine kullanılabilirler (Bkz.: Frege, *BS*, [§3] s. 3.). *Begriffsschrift*’te, bir tümcedeki *kavramsal içerik* aynı zamanda *hakkında yargı verilebilir içeriğe* [*beurteilbarer Inhalt*] karşılık gelir. Frege, *hakkında yargı verilebilir içerik* fikrini daha sonra *Aritmetiğin Temelleri*’nde de (1884) kullanır. 1892 yılında *Anlam ve Gönderim* makalesini kaleme aldıktan sonra Frege *hakkında yargı verilebilir içerik* fikrinde özü korumakla birlikte bazı değişikliklere gider. Kendisi bu değişikliği *Kavram ve Nesne* makalesinde şöyle anlatır: “*Aritmetiğin Temelleri*’ni yazdığım zaman, henüz anlam ve gönderim arasında bir ayırım yapmamıştım, bundan dolayı, şimdi iki ayrı sözcükle belirttiğim ‘düşünce’ ve ‘doğruluk-değeri’ni ‘hakkında yargı verilebilir içerik’ ifadesinde birleştiriyordum” (Frege, *Begriff und Gegenstand*, *Kleine Schriften*, Darmstadt, Geroge Olms, 1967, s. 172. Bundan sonra *KS*) Frege, *hakkında yargı verilebilir içerikle* ilgili bu görüşünü sonraları korur ve *Aritmetiğin Temel Yasaları*’nda (1893) şunları söyler: “İçeriğe, *hakkında yargı verilebilir içerik* dedim. Şimdi bunu düşünce ve doğruluk-değeri olarak bölüyorum. Bu, bir göstergenin anlamı ve gönderimi arasındaki ayırımın sonucudur. Bu durumda bir tümcenin anlamı düşünce, gönderimi ise doğruluk-değeri” (Frege, *The Frege Reader*, ‘Grundgesetze der Arithmetik’ I, X16., s. 198.) Öyleyse, Frege sonraki dönemlerinde tümcelerin *anlamı* [Sinn] olarak *düşünceyi* [Gedanke] görür.

“Sayının tasarımını ne kendi başına var olan nesne olarak ne de dış dünyadaki herhangi bir şeyin özelliği olarak oluşturabiliriz; çünkü sayı gerçekte ne hissedilebilir bir şeydir ne de dış dünyadaki bir şeyin bir özelliğidir.”²⁹

Düşünceler

Frege düşünceyi şöyle açıklar: “*Düşünceden*, düşünmenin öznel etkinliği ni değil, fakat çok sayıda kimsenin ortak malı olabilmeye elverişli nesnel içeriği anlıyorum.”³⁰ Frege, *düşünceyi*, düşünmeden farklı ele alarak, *düşüncelerin* düşünme sonucu oluşturulduğu görüşünde değildir. Yani düşünmek, *düşünceler* üretmez.³¹ Bu yüzden Frege, “düşünmeyi, düşünce üreten bir işlem olarak nitelendiremeyiz”³² demektedir. Frege’nin bu konuya ilişkin gerekçelendirmeleri şöyledir: Düşünmeyi *düşünce* üreten bir işlem olarak görmek, düşüncenin varoluşunu düşünen kişiye bağımlı kılar. Böyle olunca *düşüncelerin* öznel olan tasarımlardan farkı kalmaz. Oysa, *düşünceler* onları yakalayan öznenen bağımsızdır:

Düşünce, Frege’ye göre nesnel bir doğruluktur. Doğruluksa “nesnel ve yargı verenden bağımsız bir şeydir”³³ Böylelikle Frege, doğruluğu insanın yapıp etmelerinden bağımsız bir alana taşır. Frege’ye göre *düşünceler*, ne dış dünyadaki şeyler, ne de iç dünyadaki tasarımlardır. Bu yüzden o, *düşünceler* için ‘3. bir alan [Reich]’ tanımlar. Bu alan fiziki gerçeklik ve insan zihninin dışında bir alandır. Mantık işte bu alanı kendisine araştırma konusu yapar. Tam burada ortaya çıkan sorun insandan bağımsız bir alanda duran *düşüncelerin* bilgimize nasıl konu olduğudur. Bu konuda Frege şöyle demektedir:

- “1. düşüncenin yakalanması [fassen] - düşünme
2. düşüncenin doğruluğunun tanınması – yargı vermek [urteilen]
3. bu yargının dile getirilmesi – öne sürüm [Behauptungssatz].”³⁴

Bu söylenenler ışığında elimizde iki veri var. Birincisi sayının bir düşünce olduğu, ikincisi sayının bir tümcede bir kavram hakkında bildirimde bulunmasıdır. Frege bu iki veriyi birleştirerek şöyle der: “Sayılar için öne sürdüğüm kendi başına varolma, sayı sözcüğünün tümcenin bağlamı dışında da bir şeye gönderdiği [bedeuten] anlamında alınmamalı”³⁵. Dolayısıyla Frege sayının varoluşunun verili (yakalanmayla tanınan bir düşünce) sayıp, bu varoluşun mantıksal zeminde nasıl ifade edileceğini araştırır.

²⁹ Frege, *AT*, s. 153.

³⁰ Frege, *KS*, ‘Über Sinn und Bedeutung’[32 dn], s. 148.

³¹ Bkz.: Frege, *NS*, ‘Logik’, s. 148.

³² Frege, *NS*, ‘Logik’, s. 148.

³³ Frege, *Grundgesetze I*, [xviii].

³⁴ Frege, *KS*, ‘Der Gedanke’, [62] s. 346.

³⁵ Frege, *AT*, s. 154.

Hume İlkesi ve Sayal Sayılar

Tüm bu söylediklerimiz ışığında şimdi Frege'nin sayıyı nasıl temellendirdiğini ele alalım.

Frege açısından “sayal sayı kavramını elde edebilmek için, bir sayısal eşitliğin anlamını saptamamız gerekir.”³⁶ Bu saptama için Frege, Leibniz ve Hume'dan yararlanır. Aynı olmaya ilişkin Leibniz'in şu tanımına Frege de katılır: “Birbiriyle aynı olan şeyler birbirlerinin yerine konulduğunda doğruluk değişmez.”³⁷ Bunun yanı sıra Hume'un “İki sayı, birinin bir birimi diğerinin bir birimine karşılık gelecek şekilde bir araya gelmişlerse onların eşit olduklarını söyleriz.”³⁸ biçiminde dile gelen görüşü Frege'ye çok önemli bir olanak sağlar. Bu görüş daha sonra Hume İlkesi olarak anılır. Frege, Hume İlkesi aracılığıyla iki sayı arasındaki eşitliği ifade etmenin mantıksal zemini kurar. Hume İlkesi uyarınca kaplamaları eşit olan kavramlar eş sayılıdır. Bu çıkarımı yapabilmek için önce “*F kavramına ait olan sayal sayının 'F kavramıyla eşsayılı' kavramının kaplaması*”³⁹ olduğunu belirtir, ardından “*F kavramı ile G kavramı eş sayılı ise, 'F kavramıyla eşsayılı' kavramının kaplamasının 'G kavramıyla eşsayılı' kavramının kaplamasıyla*”⁴⁰ aynı”⁴¹ olduğunu söyler.

Öyleyse bir kavramın altına düşen nesnelerle başka bir kavramın altında düşen nesneleri birebir eşleyebilme olanağı varsa bu iki kavram eşsayılıdır [gleichzahlig].⁴² Frege bire bir eşlemeyi saf mantıksal düzeyde ele almaya çalışarak eş sayılı olmayı şöyle açıklar:

“‘F kavramı, G kavramıyla eşsayılıdır’ dile getirişinin gönderimiyle, ‘F kavramının altına düşen nesnelerle, G kavramının altına düşen nesneleri bire-bir eşleyen bir bağıntısı bulunur’ dilegetirişinin gönderimleri aynıdır.”⁴³

Bu durumu

$F \text{ kavramının sayısı} = G \text{ kavramının sayısı} \leftrightarrow F \approx G$ ⁴⁴ biçiminde ya da

$\#F = \#G \leftrightarrow F \approx G$ olarak gösterebiliriz. Burada ‘ $\approx$ ’ F ile G kavramları altına

³⁶ Frege, AT, s. 155.

³⁷ Frege, AT, s. 159.

³⁸ Hume'dan alıntılan Frege AT, s. 156.

³⁹ Frege, AT, s. 162.

⁴⁰ Burada dikkat çekici nokta ise Frege'nin asla bir kavramın kaplamasının ne olduğunu açıklamamasıdır. Açıklamak yerine Frege bir kavramın kaplamasının ne olduğunun bilindiğini varsaydığını belirtir. (Bkz.: Frege, AT, s. 162, dn)

⁴¹ Frege, AT, s. 167.

⁴² Bkz.: Frege, AT, s. 162.

⁴³ Frege, AT, s. 167.

⁴⁴ William Demopoulos, ‘Introduction’, *Frege's Philosophy of Mathematics*, Ed. William Demopoulos Harvard University Press, 1995, s. 2.

düşen nesnelerin birebir eşlenebildiğini gösterdiği için ikinci düzeydedir.

Eş sayılı tanımladıktan sonra Frege sırayla sayal sayılara geçer. İlk önce sıfırın açıklamasını yapar. 0 sayısı, altına hiçbir nesnenin düşmediği kavrama ait sayıdır. Bir kavrama ait sayal sayı 0 ise, o kavramın altına hiçbir nesne düşmez. Daha belirgin bir deyişle: “a ne olursa olsun, a’nın bir kavram altına düşmediği tümcesi tümel olarak doğruysa, 0 sayısı bu kavrama aittir.”⁴⁵ ‘Kendisiyle aynı olmayan’ kavramının altına hiçbir şey düşmez. Buradan yola çıkan Frege sıfır sayısını şöyle tanımlar: “0, ‘kendisiyle aynı olmayan’ kavramına ait olan sayal sayıdır.”⁴⁶ Bu açıklama Frege açısından saf mantıksal zeminde kalınarak yapılan bir açıklamadır.

Sıfırdan sonra diğer sayılara geçmesi için Frege ardışıklığı mantıksal zeminde kalarak şöyle açıklar:

“Öyle bir F kavramı ve onun altına düşen bir x nesnesi vardır ki, F kavramına ait olan sayal sayı n’dir ve F’nin altına düşen ama x’le aynı olmayan kavramının sayal sayısı m’dir” tümcesinin gönderimi ile “n, doğal sayılar serisinde doğrudan m’yi izlemektir” tümcesinin gönderimiyle aynıdır.⁴⁷

Bu bağlamda bir, ‘0’la aynı olma’ kavramıyla aynı sayılı olan kavramın kaplamıdır.⁴⁸

İki, ‘0’la veya 1’le aynı olma’ kavramıyla aynı sayılı olan sayının kaplamıdır. Diğer sayılar da ardışıklık ilkesi kullanılarak benzer biçimde tanımlanabilir. Bu durumu sembollerle şöyle gösterebiliriz:

$\emptyset = 0$, $\{\emptyset\} = 1$, $\{\emptyset \{\emptyset\}\} = 2$, $\{\emptyset \{\emptyset\}\}$, $\{\emptyset \{\emptyset\}\}$ } = 3 , ...biçiminde gösterebiliriz.

Görüldüğü Frege her biri sayıyı mantıksal zeminde kalarak ortaya koyduğunu düşünerek şöyle demektedir: “Böylelikle aritmetik, sadece, daha da geliştirilmiş bir mantıktır ve her matematik önermesi, türetilmiş olsa da bir mantık yasaasıdır.”⁴⁹

Ne var ki Hume İlkesi’nden kavramların kaplamalarına geçiş sorunları da birliktedir. Kavramların kaplamalarına başvurmaksızın, yalnızca Hume İlkesi’ni verili sayarak sayıları türetmek mümkünken, kaplamaları kullanmak Russell Paradoksu’na yol açar.

⁴⁵ Frege, AT, s. 150.

⁴⁶ Frege, AT, s. 168.

⁴⁷ Frege, AT, s. 171.

⁴⁸ Frege, AT, s. 172.

⁴⁹ Frege, AT, s. 180.

Russell Paradoksu

Russell Paradoksu'nu şöyle açıklayabiliriz. Elimizde bir kavram; sözgelimi 'başkent' olsun. Bu kavram aracılığıyla belirlenen nesne, başkentler kümesi adı verilen bir şeyle bağlantılıdır. Bundan dolayı başkent kavramı altına düşen nesneleri bir bütün olarak düşünülebilir. Frege böylesi bir bütüne 'sabit yıldızların kümesi' olarak gönderme yapıp onu bir nesne olarak yorumlar. Ancak Fregeci dizge içerisinde bir kavramın bir nesneye böylesi bir dönüşümü kabul edilemezdir, çünkü sabit yıldızların kümesi bir nesne olarak görünmesine karşın gerçekte böyle bir nesne bulunmaz. Bir nesne ve (birinci-düzey) bir kavram için ancak iki olanaklı durum bulunur: Ya nesne kavramın altına düşer ya da nesne kavramın altına düşmez. Eldeki duruma uygulandığında bu şu anlama gelir: Başkentler kümesi ya başkent kavramının altına düşer ya da düşmez. Bir başka deyişle başkentler kümesi ya bir başkenttir ya da değildir. Her ne bir başkent ise, başkentler kümesinin bir elemanıdır. Bundan ötürü başkentler kümesi bir başkentse, bu durumda başkentler kümesi kendi kendisinin bir elemanıdır. Her ne başkent değilse, bu durumda başkentler kümesinin bir elemanı değildir. Bundan dolayı başkentler kümesi bir başkent değilse, bu durumda başkentler kümesi kendi kendisinin bir elemanı değildir. Böylelikle kendi kendisinin elemanı olan kümelerle kendi kendisinin elemanı olmayan kümeleri ayrılır. Ancak bu durum her zaman böyle değildir. Kendi kendisinin elemanı olmayan kümelerin kümesi için bu ayrım yapılamazdır. Russell'ın, *Aritmetiğin Temel Yasaları'nın* ikinci cildinin yayımlanması öncesinde bulunduğu bu paradoks, Frege'nin tüm aritmetiği mantığa indirgeme çabasının sonu anlamına gelir. Çünkü Frege'nin dizgesi her kavramın keskin sınırları olması ve hangi nesnenin hangi kavram altına düşüp düşmediğini belirlenmesiyle doğrudan ilgilidir.⁵⁰ Paradoksun kökeni Frege'nin Hume İlkesi'ni mantıksal bir zemine yerleştirme çabasıdır.

Frege, Hume İlkesi'ni yeterli bulmaz; çünkü Hume İlkesi, F ve G'nin herhangi bir kavram olduğu "F'nin sayısı = G'nin sayısı" formundaki özdeşlikler açısından geçerli fakat, t'nin tekil bir terim olduğu, "F'nin sayısı = t" formundaki tümcelerin doğruluk değerlerini belirleme de yetersizdir. Dolayısıyla, Hume İlkesi "2" sayısının verilen bir küme ya da Caesar ile özdeş olup olmadığını belirleyemez.

Doğal sayılarının açıklanması problemi Fregeci terminolojide "Caesar Problemi" olarak anılır. Frege açısından sözgelimi 2 sayısı, altına 2 nesne düşen tüm kavramların kaplamıdır. Caesar Problemi burada şöyle açığa çıkar, Caesar'ın 2 nesne için geçerli olan bir kavramın kaplamı olup olmadığı nereden bilinir? Hume İlkesi bu belirlemeyi yapmak açısından yetersizdir. Dolayısıyla Hume İlkesi, sayısal tekil terimlerin gönderimini nasıl güvence altına almak bakımından kuşkular barındırır. Hume İlkesi'ne ilişkin bir başka sorun ise bu ilkenin doğruluğu "deneyimden ya da

⁵⁰ Bkz.: Frege, GG, §56.

görüden” ne ölçüde bağımsız olduğudur?

Bu bakımdan Frege *Aritmetiğin Temel Yasaları*’nda Hume İlkesini türetmek üzere dizgeye bir yasa eklemiştir. V. yasa olarak bilinen bu yasa iki kümenin ancak ve ancak bu kümelerle karşılık gelen fonksiyonların tüm mümkün argümanlarda örtüştüğü durumda eşit olduğunu belirtir.

$$\vdash (\text{ext } \varepsilon (f(\varepsilon)) = \text{ext } \alpha(g(\alpha))) = (\forall a [f(a)] = g(a))$$

(Burada ε bir kavramın kaplamıdır) ya da

$$\varepsilon F = \varepsilon G \quad \forall z (Fz \leftrightarrow Gz) \text{ olarak gösterilir.}$$

Aritmetiğin Temelleri’nde iki kavramın eş sayılı olması, *Aritmetiğin Temel Yasaları*’nda eş kaplamalı olmaya dönüşür. *Aritmetiğin Temel Yasaları*’nda ayrıca fonksiyonların değer alanlarını [Werthverläufe, value-ranges] düzenleyen aksiyomlarda eklenir. Bu değer alanları fonksiyonların argümanlarına karşılık gelen nesnelerdir. Böylelikle kaplamalar değer alanları olarak ele alınır.

V. yasa, $f(x)$ ’li bir ifadenin hem bir x argümanın fonksiyonu, hem de f argümanın fonksiyonu olarak ele alınmasını gerektirir. İşte bu durum ise paradoksa yol açar. Paradoksun kaynağı, Frege’nin nesneyi ele alırken kavramların kaplamalarına başvurmastır. Frege’ye göre her kavram, tüm nesneleri, kavramın altına düşenler ve düşmeyenler olarak ikiye böler.⁵¹ Yukarıda belirttiğimiz gibi kavramların kaplamaları nesnelerdir. Dolayısıyla, kaplamaların kendileri de birer nesnedir. Frege, kaplamalara başvurusuyla ilgili Russell’a şunları yazar:

“Değer alanları ve dolayısıyla kümeleri onaylamak konusunda çok gönülsüzdüm; fakat aritmetiği mantıksal bir temellendirmeye yerleştirmek için başka çıkış yolu bulmadım. Yine de soru ‘mantıksal nesneleri nasıl kavradığımızdır?’ . Bu soruya şundan başka yanıt bulamadım: Onları kavramların kaplamaları olarak kavrarız. (...) Her zaman onlarla bağlantılı pek çok güçlük olduğunun farkındaydım fakat başka bir yol neydi?”⁵²

Demek ki, Russell Paradoksu, Frege’nin kavram-nesne bağıntısıyla ilgilidir. Yukarıda belirttiğimiz gibi kavram-nesne bağıntısı, doğal dilden kümeler kuramına geçişi sağlar. Bir yüklemın gönderme yaptığı kavramın altına düşen nesneler kümesi, o kavramın kaplamıdır. Burada paradoks şöyle ortaya çıkar: Bir yargıda geçen özne-terim, bir nesneye gönderme yaptığında, bir kavramdan söz edilirse kavram nesneye dönüşür. Örneğin “‘at’ kavramı” sözcükleri bir nesneyi belirtir. Bu durumda kavram hakkında bir şey söylemek mümkün olmaz. Öyle ki kavramın kavram olduğunu söylemek bile mümkün olmaz. Russell, paradoksu bulmadan çok önce Frege, ‘kavram’ sözcüğünün bir nesneye eklendiğinde sorun çıkardığının farkındadır. Şöyle demiştir: “Berlin şehri bir şehirdir” ya da “Vezüv Yanardağı bir yanardağıdır” diyebilirken “At

⁵¹ Bkz.: Frege, *Grundgesetze II*, §56.

⁵² Frege an Hönigswald, 28.07.1902, *NS II*, s. 222-223.

kavramı, kavram değildir” demek zorunda kalıyoruz.⁵³ Bu farkındalığa rağmen Frege, paradoksu engelleyememiştir. Aşağıda yapacağımız uzun alıntıda Frege, ortaya çıkışından yıllar sonra paradoksun nedenini kendi sözleriyle şöyle açıklar:

“3 Mayıs. *M* kendi kendisinin elemanı olmayan kümelerin kümesi olsun. *M* kendi kendisinin bir üyesi midir? Önce üyesi olduğunu varsayalım. Eğer bir şey bir kümenin elemanı ise kümeyi belirleyen kavramın altına düşer. Buna göre, eğer *M* kendi kendisinin bir elemanı ise, bu durumda *M* kendi kendisinin elemanı olmayan bir kümedir. Bu durumda *M*’nin kendi kendisinin bir elemanıdır varsayımımız çelişkiye yol açar. Bir de *M*’nin kendi kendisinin bir elemanı olmadığını varsayalım. Bu durumda *M*, *M* kümesini belirleyen kavramın altına düşer ve onun bir üyesidir. Buna göre, eğer *M* kendi kendisinin bir üyesi değilse, bu durumda *M* kendi kendisinin bir üyesidir. Böylece *M*’nin kendi kendisinin bir üyesi olmadığı varsayımı da bir çelişkiye yol açar. Bunlar kümeler kuramını olanaksız duruma getiren paradokslardır. *F*’nin bir kavrama geldiği ‘*F*’nin kümesi’ yerine, ‘*F*’nin kaplamı’ ya da ‘*F*’nin sınıfı’ ya da ‘*F*’nin sistemi’ denilebilirdi. Bizi çelişki öbeğine götüren yordamın özü şöyle sıralanabilir: *F* altına düşen nesneler bir bütün olarak nesne şeklinde görülür ve ‘*F*’nin kümesi’ (‘*F*’nin kaplamı’ ya da ‘*F*’nin sınıfı’, ‘*F*’nin sistemi’ vb.) adıyla gönderim yapılır. ‘*F*’ kavram sözcüğü böylece ‘*F*’nin kümesi’ nesne adına (özel adına) dönüştürülür. Sözcük-dillerimizde [Wortsprachen] örtülü kalan kavram ile nesne arasındaki ötsel ayırmadan ötürü bu durum kabul edilemezdir. Kavram sözcüklerle özel adlar birbirlerine uydurulur.⁵⁴ Tamamlanmaya (doymamışlık, yüklemsele doğasından ötürü) gereksinim duymasından dolayı bir kavram sözcük doymamıştır e.d., özel bir ad alan boşluk içerir. Bu doymuşluk ya da tamamlanma yoluyla, yüklemi bir kavram sözcük, öznesi özel ad olan bir önerme ortaya çıkar. Bu tümce, özel adın kavramın altına düştüğünü bildirir.

4 Mayıs. Böyle bir tümcede kavram sözcük ve özel ad ötsel olarak farklı yerler tutar ve açıktır ki bir özel ad, kavram sözcük için belirlenen yere uymaz. Karışıklık, bir kavram sözcüğün, bir özel ada dönüştürülmesi sonucu, uygun olmadığı bir yere gitmesiyle ortaya çıkar. Dilin güvenilirlikleri açısından dışta tutacağı tüm ifadeleri sınaması çok güçtür. ‘*F*’nin kaplamı’ ifadesi sık kullanımı nedeniyle çok yaygın ve bilim yoluyla onaylanır görüldüğünden tam olarak sınanması zorunlu olarak değerlendirilmez. Fakat deneyim, nasıl kolaylıkla batağa düşebileceğini göstermiştir. Ben de bu acı deneyimi yaşayanlardanım. Sayı kuramını bilimsel temeller üzerine yerleştirmek isterken, böylesi bir ifadeyi son derece makul bulmuştum. Çalışmalarım sırasında zaman zaman kuşkularım olduysa da, onları önemsemedim. Bu benim de başıma geldi; Aritmetiğin Temel Yasalarını tamamladıktan sonra tüm yapı çöktü. Böylesi bir durum yalnızca bana değil, başkalarına da bir uyarıydı. (...).”⁵⁵

Doğal dildeki tortulardan kurtulma çabasında olan Frege doğal dilin kurbanı olur. Paradoksun dile getirilmesinden çok sonra Frege şunları söyler:

“Dilin, düşünenin güvenilirliğini zedeleyen bir özelliği, hiçbir nesneye karşılık gel-

⁵³ Frege, *FLS*, ‘Über Begriff und Gegenstand’, s. 50.

⁵⁴ Burada ‘bütün’, ‘bazı’ ve sayı sözcüklerini içeren ifadeleri göz ardı edebiliriz.

⁵⁵ Frege an Hönigswald, 26.4-4.5.1925, *NS II*, s. 85-86.

meyen özel-ad türetme eğilimidir. Bu durum, herkesin kurmaca olduğunu anladığı bir kurguda gerçekleşirse zararlı bir etkisi bulunmaz. Öte yandan, kesin olarak bilimsel olma iddiasındaki bir dile getirişte gerçekleşirse durum farklıdır. Bunun dikkat çekici özel bir örneği, 'a kavramının kaplamı' [der Umfang des Begriffes a] biçiminde özel-ad oluşturmaz; sözcüğü 'sabit yıldız kavramının kaplamı'nda [der Umfang des Begriffes a] olduğu gibi. Belirli artikeldan [Frege, Almanca dilbilgisinde isimlerden önce gelen artikelleri kast ediyor. Burada –der] dolayı, bu dile getiriş bir nesneyi gösteriyormuş gibi görünür; fakat burada, dile uyumlu gösterilebilecek hiçbir nesne yoktur. Buradan, küme teorisini yok eden küme teorisindeki paradokslar ortaya çıkar. Bizzat ben de, sayılar için mantıksal temeller sağlama çabasıdayken bu yanılsama içindeydim; sayıları kümeler olarak yorumlama eğilimindeydim. Genel geçerliliği olan bir dile getirişten kaçmak ortaya çıkardığı hataları öğrenmeden önce mümkün olmuyor. Dilin sunduğu her dile getiriş mantıksal açıdan sınamak çok zor belki de imkânsızdır."⁵⁶

Bu paradoks, Frege'nin mantığı formelleştirmek için kullandığı aksiyomların tutarlı olmadığını gösterir. Öte yandan paradoks çıktıktan sonra *Aritmetiğin Temel Yasaları*'nın ikinci cildinin ek bölümüne V. yasa için değişiklikler koyar bu değişiklikler de paradoksu ortadan kaldırmaz.⁵⁷

Paradokstan Sonra

Paradoksa rağmen şu belirtilmelidir ki, Frege, *Aritmetiğin Temel Yasaları*'nda tek bir ilkedan yani Hume İlkesi'nden yola çıkarak aritmetiğin tüm temel önermelerini türetmede başarılı olmuştur. Paradoksa neden olan ise Frege'nin Hume İlkesi'ni V. yasadan türetmeye çabalamış olmasıdır. Bu çabası sonuçsuz kalsa bile tüm aritmetik ilkelerin Hume İlkesi'nde türetilbildiğini Peano kanıtlamıştır. Crispin Wright, *Frege's Conception of Numbers as Objects* adlı eserinde, Peano'nun⁵⁸ (1858-1932) 2. aksiyomunun Frege'nin Begriffsschrift'te ortaya koyduğu ikinci-düzy mantıktan türetilileceğini kanıtlar.⁵⁹ Wright'a göre V. yasa Frege'nin formal sisteminden çıkarıldığında Hume'un İlkesi'nden yola çıkarak aritmetik ikinci-düzy mantıkla türetilir. William Demopoulos da ikinci-düzy mantık bağlamında, Hume İlkesi ile doğal

⁵⁶ Frege, "Erkenntnisquellen der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaften", *NS*, s. 288-289.

⁵⁷ Bkz.: Quine, On Frege's Way Out", *Mind* 64, 1955, s. 143-159.

⁵⁸ Peano, *Aritmetices principia nova methodo exposita* adlı eserinde aritmetiği formel, dedüktif ve aksiyomatik bir yapıda kurmak için aşağıdaki aksiyomları verir:

0 bir sayıdır.

Herhangi bir sayının ardılı başka bir sayıdır.

Ancak ve ancak ardışıkları eşit olan sayılar eşittir.

0 hiçbir sayının ardılı değildir.

0'a ait bir özellik, herhangi bir sayıya ait olduğunda onu izleyen sayıya da aitse, tüm sayılara aittir.

⁵⁹ Bkz.: Crispin Wright, *Frege's Conception of Numbers as Objects*, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1983, s. 107-117.

sayıların sonsuzluğunun gösterilebileceğini belirtir.⁶⁰

Dolayısıyla V. yasa göz ardı edildiğinde Frege'nin çabasının başarıya ulaştığı belirtilmelidir.

George Boolos, *The Consistency of Frege's Foundation of Arithmetics*⁶¹ adlı çalışmasında Frege'nin *Aritmetiğin Temelleri*'nde Wright'ın ortaya koyduklarını zaten yaptığını belirtir.

Donald Gilles, Frege ile Peano arasındaki farkı açıklarken, Peano'nun 'küme'yi ilksel [primitive] bir mantıksal kavram olarak gördüğünü, Frege'nin ise kümeleri yalnızca kavramların kaplamaları olarak yani türetilmiş olarak mantığa konu ettiğine dikkat çeker.⁶²

Frege, düşünce dizgesinde ortaya çıkan paradoksu açığa çıkaran durumun farkındadır. Bu durum kavramların kaplamalarına ilişkin yaklaşımıyla ilgilidir.

Son dönem çalışmalarında kaplamla ilgili düşünceleri değişmiştir. Sözelimi, "*Neyi Çalışmalarımın Sonucu Olarak Görebilirim*" adlı yazısında "kavramın kaplamı ya da küme benim için ilksel değil"⁶³ demek durumunda kalmıştır.

Düşünceler bir dilde ortaya çıkar. Dilse kimi sakıncalar taşır. Bu sakıncalardan en büyüğü dilin hiçbir nesnenin karşılık gelmediği özel-adlar türetmesidir. Bu durumun bir örneği '[belirli bir]⁶⁴ a kavramın kaplamı'dır. [der Umfang des Begriffes / the extension of a concept]. Frege burada belirli tanımlığın [der] bu ifade sanki belirli bir nesneye gönderim yapıyor izlenimi doğurduğunu belirtir.⁶⁵ İşte bu nokta küme paradoksunun ortaya çıkmasına neden olur.

Frege, kavram, nesne ve sayı anlayışını 23.3.1924 tarihinde günlüğüne şunları yazar:

"Sayının ne anlama geldiğini açık kılma çabalarım başarısızlıkla sonuçlandı. Dil yoluyla kolaylıkla aldanılabilir ve tam bu durumdaki aldanış çok berbat. 'Altı bir çift sayıdır', 'Dört bir tam kare sayıdır', 'Beş bir asal sayıdır' cümleleri ile bir kavram altına bir nesnenin düşmesini sağlayan 'Sirius bir sabit yıldızdır', 'Avrupa bir kıtadır' cümleleri benzer görünür. Böylelikle, 'altı', 'dört' ve 'beş' sözcükleri özel-adlar; 'çift sayı', 'tam kare sayı' ve 'asal sayı', 'sayı'nın kendisiyle, kavram-sözcükler olarak görünür. Böylece görev 'sayı' sözcüğüyle gönderimde bulunulan kavramı daha açık kılmaya çalışmakla;

⁶⁰ Bkz.: William Demopoulos, *a.g.e.*, s. 3.

⁶¹ Bkz.: George Boolos, *The Consistency of Frege's Foundation of Arithmetics The Consistency of Frege's Foundation of Arithmetics*, Ed. William Demopoulos, Harvard University Press, 1995, s. 211-234.

⁶² Bkz.: Donald Gilles, *Revolutions in Mathematics*, 'The Fregean Revolution in Logic', ed. Donald Gilles, New York, Oxford University Press, 1992, s. 277-278.

⁶³ Frege, *NS*, s. 200.

⁶⁴ Türkçe dilbilgisinde karşılığı olmayan belirli tanımlıklar (Artikel), Almancada (der, die, das) İngilizcede (the) belirli bir nesneden söz ediyormuşçasına kullanılır.

⁶⁵ Bkz.: Frege, *NS* "Erkenntnisquellen der Mathematik und Naturwissenschaften", s. 288-289.

ve – görüldüğü üzere- sayı-sözcükleri ve rakamlarla gönderme yapılan nesnelerin özelliklerinin gösterilmesiyle ilgili görünmektedir.”⁶⁶

Frege doğal dilin yanıltmacalı yapısını düzelterek düşüncelerin daha açıklıkla dile getirilmesini sağlayan Begriffsschrift [Kavramyazımı] kaleme almasına karşın dil tuzaklarından kendini kurtaramaz.

Peki, Frege'nin aritmetiği temellendirme çabasının boşuna olduğunu söyleyebilir miyiz? Elbette hayır! Frege'ye kulak verelim:

“‘Sayı’ sözcüğü, sayı sözcükleri ve göstergeleri hakkındaki soruları aydınlatmak konusundaki çabalarım tam bir başarısızlıkla sonuçlandı. Yine de bu çabalar bütünüyle başarısız değildi.”⁶⁷

Yukarıda Frege'nin kimi küçük değişikliklerle dizgenin geçerli olduğuna ilişkin görüşleri zaten sıraladık. Bunun yanı sıra Frege yaptığı çalışmalarla sayı sözcüklerinin ve rakamların yalnızca sayılara gönderme yapan göstergeler olmadığı konusundaki anlayışımızı keskinleştirmekle kalmaz aritmetiğe ilişkin kavrayışımız da arttırır. Dolayısıyla sayı bir rakam, bir gösterge ya da sözcük değildir. Öte yandan sayıyı temellendirmek uğruna hazırladığı kurduğu yeni mantık Aristoteles'ten sonra 2000 yıl boyunca aynı kalan mantık anlayışımızı değiştirmiştir.

Frege'nin dizgesinden ortaya çıkan bir başka sorun ise Cantor'un teoremidir. Cantor, her küme için daha büyük bir kümenin bulunabileceğini gösterir. Bu bakımdan sayal sayıların sonsuzluğunu temellendirme iddasındaki her çaba Cantor'un farklı türde sonsuzluklar olduğu görüşü dikkate alınmak zorundadır.

Yeni Arayışlar

Frege, dizgesinde ortaya çıkan yıkıcı paradoksun ardından düşüncelerinde bazı değişikliklere gider. Bu değişikliklerden en dikkate değer olanı, aritmetiğin mantığa indirgenebileceği düşüncesinden vazgeçmiş olmasıdır. Böylece Frege'nin uğruna bir ömür verdiği çabası sonuçsuz kalır. Bu zorunlu değişikliğin bir başka sonucu aritmetiğin analitik yargılardan oluşmayacağıdır. Çünkü Frege açısından analitik yargılar, geriye doğru gidildiğinde mantık yasalarına ulaşılan yargılardır. Artık aritmetiğin yasaları mantık yasalarına geri görülemediğine göre aritmetiğin analitik yapısından söz etmenin olanağı da ortadan kalkmıştır. Peki mantık yasaları değilse aritmetik hangi zeminde kurulacaktır?

Bu zemin Frege açısından deneyim değildir çünkü ona göre deneyimleyebile-

⁶⁶ Frege, *NS*, s. 282.

⁶⁷ Frege, *NS*, 'Zahlen und Aritmetik', s. 295.

ceğimiz büyüklüğün bir sınırı vardır. Sayıları deneyimden türeterek temellendirmek, tam sayılar dizisinin bir sonu olması gerektiği sonucunu doğurur. Bu ise saçmadır. Sayının deneyimden gelen *a posteriori* bir kaynağı olmayacaksa, *a priori* bir kaynağı olmalıdır. Bu noktada Frege sayının temelleri için şunları der: “*a priori* bir bilgi içermelidir fakat bu bilgi daha önce varsaydığımız gibi saf mantıksal ilkelerden türetilmemelidir.”⁶⁸ Mantık ilkeleri olmayan bu *a priori* bilgi kaynağı Frege açısından görüldür. Öyleyse, Frege aritmetiğin kanıtlamalarında duyu algısına başvurmaya gerekmediği konusundaki görüşünü değiştirmemesine karşın görüş konusundaki görüşünü değiştirmek zorunda kalmıştır:

“Kanıtlamaları da dahil olmak üzere, aritmetikte görüşe başvurulmadığı görüşünü terk etmek zorundayım. Burada görüden, bilginin geometrik kaynağını yani, geometrinin aksiyonlarını ortaya çıkaran kaynağı anlıyorum.”⁶⁹

Görüldüğü gibi Frege yaşamının sonlarına doğru aritmetiği mantıksal ilkelerden yola çıkarak temellendirme çabasından vazgeçmiştir.

“Konu üzerine daha çok düşündükçe, geometri ve aritmetiğin aynı temelden –geometrik bir temelden– geliştirildiği konusunda ikna oldum. Bu nedenle, matematik tamamında aslında geometridir.”⁷⁰

Peki ama mantıksal ilkeler yerine koyduğu görüş ya da *bilginin geometrik kaynağı* nedir? Frege’den bu konuya ilişkin elimizde taslak halinde notlar kalmıştır. Bu notlardan sistematik sonuçlar çıkarmak mümkün olmasa bile kimi yaklaşımlarda bulunulabilir.

Frege, mantıksal ilkelerin aritmetik için yeterli olmadığını belirterek temelde *bilginin geometrik kaynağının* olması gerektiğinden söz eder.

“Büyük olasılıkla bilginin mantıksal kaynağının, kendi başına sayıları sağlayamaz olusundan dolayı bilginin geometrik kaynağına başvururuz. Bu önemlidir, çünkü bu demektir ki aritmetik ve geometri dolayısıyla da tüm matematik bir ve aynı kaynaktan yani, bilginin geometrik kaynağından çıkar.”⁷¹

Geometrik bilgi kaynağı, Frege’nin son yıllarında bilginin kaynaklarına ilişkin yaptığı şu bölümlenmesine dayanır⁷²:

1. Duyu algısı
2. Bilginin mantıksal kaynağı

⁶⁸ Frege, *NS*, ‘Zahlen und Arithmetik’, s. 297.

⁶⁹ Frege, “Neuer Versuch der Grundlegung der Arithmetik”, *NS*, s. 298.

⁷⁰ Frege, *NS*, ‘Zahlen und Arithmetik’, s. 297.

⁷¹ Frege, *NS*, ‘Neuer Versuch der Grundlegung der Arithmetik’, s. 299.

⁷² Bkz. Frege, a.e.

3. Bilginin geometrik kaynağı

Hem geometride, hem de aritmetikte duyu algısı bir bilgi kaynağı olarak dışta tutulur. Duyu algısı, *bilginin mantıksal kaynağına* çıkarım yaparken içerik sağlar. *Bilginin geometrik kaynağından* ise saf geometri elde edilir. *Bilginin mantıksal kaynağı, bilginin geometrik kaynağının* kullanıldığı her aşamada içerilir.

Frege, aritmetiği mantık yasalarından türetme çabasına karşın her zaman geometrinin görüye dayanması gerektiği düşüncesinde olmuştur. Görünen o ki, geometrik sistemlerin aksiyomları için başvurulacak görüş, aritmetiğin mantıksal bir kaynağının olmayacağını ortaya çıkması üzerine aritmetik için de bir kaynak olur. İşte bu yüzden Frege'ye göre "bilginin geometrik kaynağından geometri aksiyomlarının bilgisi gelir."⁷³

Kanımızca Frege'nin sayıyı kesin temellere oturma çabasının eksik yanı, kullanıldığı öğelere ilişkin temellendirici bir bilgi kuramının olmayışıdır. Frege, kendi anlayışı bağlamında sayının bir nesne olduğunu belirtmesine karşın, nesnenin kuruluş zeminini konusunda aydınlatıcı olamamıştır. Yukarıda belirttiğimiz gibi Frege, nesneyi yargının mantıksal bir bileşeni/işlev olarak ele alır. Bu bakımdan nesneyi yargılarda açığa çıkan bir öğe olarak benimser. Ne var ki, nesnenin yargıya konu edilişi, nesnenin kuruluşuna ilişkin bir bağlamda ele alınmaz. Nesnenin yanı sıra Frege yargıyı da tanımlamamıştır. Hatta Frege, yargının özünde tanımlanamaz olduğunu öne sürerek yargıyı temellendirmekten özellikle kaçınmıştır. Bunun nedeni psikolojizmden arınmış bir nesnellik kurabilme çabasıdır. *Çünkü* Frege, insanın bilme yetileri ekseninde kurabilecek bir dizgede nesnelliğin mümkün olamayacağını savunur. Bu yüzden nesnelliği 3. bir alana taşır. Mantıksal ilkeler, sayılar ve bütün doğruluklar düşünceler olarak bu alandadır. Tüm bu öğelerin birbirleriyle ilgisini mantık ve dil aracılığıyla gerçekleştirmek ister. Ne var ki, Russell Paradoksu bu öğelerin birbirlerinden türetilemez olduklarını açığa çıkarınca, gerçekte aralarında ontolojik bir uyumsuzluk olduğu da *gün yüzüne çıkar*. Bu bağlamda Ayhan Çitil'in şu belirlemesine katılıyoruz:

"Frege'nin doğal sayıları bir küme kuramı geliştirerek tesis etme çabası yöntem olarak doğru görünmesine karşın, küme-eleman arasındaki bağıntının ontolojik zemininde yer alan tümel nesne ile tikel nesne arasındaki içsel bütün-parça ilişkisinin mahiyetini ortaya koyan bir nesne kuramına sahip olmadığı için sözde bir paradoksla nihayetlenmiştir."⁷⁴

Bülent Gözkân da Frege'de nesnenin kuruluş zemininin bulunmayışının yarattığı soruna şu sözlerle dikkat çeker:

"Matematiksel ilişkilerin kurulmasına olanak veren zemin ile bu nesnelerin bağımlı koparak, onların genel mantıkla yapılan çıkarımsal ilişkilerini 'mutlaklaştırmak' (yani an-

⁷³ Frege, *NS*, "Erkenntnisquellen der Mathematik und Naturwissenschaften", s. 292; Frege, *PW*, s. 273.

⁷⁴ Ahmet Ayhan Çitil, *Matematik ve Metafizik*, İstanbul, Alfa, 2012, s. 96.

cak onun üzerinde ortaya çıkabildikleri zeminle bağlantıyı dikkate almamak) Frege'nin Aritmetiğin Temelleri'nde izlediği yoldur. Frege'de bu 'mutlaklaştırma', mantıksal nesne olarak sayının tümce içinde, a priori görüye hiç başvurmadan teşhis edebilme olanağı olarak karşımıza çıkmaktadır ki, Russell Paradoksu bu yaklaşımdan kaynaklanacaktır."⁷⁵

Dummett da, Frege'nin sayıyı temellendirmede başarısız oluşunu, matematiksel nesnelerin varoluşunu gerekçelendirmedeki eksikliğe bağlar.⁷⁶

Russell Paradoksu'nun ardından Frege, dizgesinin temellerindeki boşluklar konusunda bir farkındalık yaşamış olmalıdır. *Bilginin geometrik kaynağının* temellendirici bir öge olarak dizgeye sokulması bu farkındalığın sonucudur.

Frege'nin felsefede gerçekleştirdiği dile-dönüş, bilgi kuramsal sorunların dil üzerinden ele alınması önerisiydi. Bu bağlamda Frege felsefesinin temel bileşenlerini, bilgi kuramsal açıdan kuruluşlarını bir yana bırakarak dildeki işlevleri üzerinden ele alır. Hiç kuşkusuz Frege'nin bu yaklaşımının güdücü motifi nesnel içeriklere ulaşma çabasıdır. *Frege, tüm zihinsel içerikleri öznel sayarak, tasarım odaklı bir temelden kaçınmıştır.* Farklı bireylerde aynı kavramların, nesnelerin, düşünce içeriklerinin olabildiğini, aşkın kaynaklara –*düşüncelere*– başvurarak açıklamıştır. Kanımızca Frege'nin en büyük eksikliği arzuladığı nesnel içeriğe ulaşmak için dizgesinde *düşünceleri içermesidir.*

Nesne, kavram, mantık ilkeleri vb. hep dilde açığa çıkan bileşenlerdir. Frege bu bileşenlerin dile girebilmesini; bir yerden geliyor oluşunu, zihinden ve fiili gerçeklikten farklı, '3. alan'a atarak sorunu çözdüğünü varsayar. Üstelik dilde bu bileşenlerin oluşunu yakalama metaforuna sığınarak açıklamayı göze alır. *İşte tam bu* toplamda Russell Paradoksu Fregeci nesne anlayışının çöküşü anlamına gelir. Paradoks Frege'nin dille ilgili tüm düzenlemelerine ve dili kullanmadaki tüm dikkatine karşın açığa çıkmıştır. *Öyleyse, tüm kazanımları bir yana Frege'nin sayıyı temellendirme çabasının bir başka öğretici yanı, yalnızca dil içinde kalarak, dilde açığa çıkan bileşenlerin kuruluşunu sağlamadan/gerekçelendirmeden sayının temellendirilebilmesi büyük güçlükler taşıdığıdır.*

KAYNAKÇA

- Beane, Michael, *The Frege Reader*, Oxford, Blackwell, 1997.
 Benacerraf, Paul, *Frege: The Last Logician*, Midwest Studies in Philosophy 6, 1982, 17-35.
 Boolos George, *The Consistency of Frege's Foundation of Arithmetics*, Ed. William Demopoulos, Harvard University Press, 1995, s. 211-234.

⁷⁵ Bülent Gözkân, *a.g.e.*, s. 68.

⁷⁶ Bkz.: Michael, Dummett, *Frege. Philosophy of mathematics*, Cambridge, Harvard University Press, 1991, s. 307-315.

- Çitil, Ahmet Ayhan, *Matematik ve Metafizik*, İstanbul, Alfa, 2012.
- Demopoulos, William 'Introduction', *Frege's Philosophy of Mathematics*, Ed. William Demopoulos Harvard University Press, 1995, s. 1-21.
- Dummett, Michael, *Frege. Philosophy of mathematics*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.
- Frege, Gottlob, *Aritmetiğin Temelleri*, çev. Bülent Gözkân, İstanbul, YKY, 2007.
- , 'Begriff und Gegenstand', *Kleine Schriften*, Darmstadt, Geroge Olms, 1967.
- , *Begriffsschrift*, Hildseim, Geroge Olms, 1964.
- , 'Der Gedanke', *Kleine Schriften*, Darmstadt, Geroge Olms, 1967.
- , *Erkenntnisquellen der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaften*, *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel, Band I*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1969.
- , 'Funktion und Begriff', *Fünf Logische Studien*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- , *Grundgesetze der Arithmetik, Band I*, Jena, Verlag Hermann Pohle, 1893.
- , *Grundgesetze der Arithmetik, Band II*, Jena, Verlag Hermann Pohle, 1904.
- , 'Logik', *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel, Band I*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1969.
- , 'Meine grundlegenden logischen Einsichten', *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel, Band I*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1969.
- , *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel, Band II*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1976.
- , 'Neuer Versuch der Grundlegung der Arithmetik', *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel, Band I*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1969.
- , 'Über Sinn und Bedeutung', *Kleine Schriften*, Darmstadt, Geroge Olms, 1967.
- , 'Zahl', *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel, Band I*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1969.
- , 'Zahlen und Arithmetic', *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel, Band I*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1969.
- Gilles, Donald, 'The Fregean Revolution in Logic', *Revolutions in Mathematics*, ed. Donald Gilles, New York, Oxford University Press, 1992.
- Gözkân, Bülent, 'Frege ve Aritmetiğin Temelleri', *Aritmetiğin Temelleri*, İstanbul, YKY, 2007, 13-74.
- Quine, 'On Frege's Way Out', *Mind* 64, 1955, s. 143-159.
- Sluga, Hans, *Gottlob Frege*, London, Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Wright, Crispin, 'Frege's Conception of Numbers as Objects', Aberdeen, Aberdeen University Press, 1983.
- Yıldırım, Cemal, *Matematiksel Düşünme*, İstanbul, Remzi, 1996.

ARİSTOTELES’TE ABESE İRCA YÖNTEMİYLE İSPATLAMA

Murat Kelikli*

ARISTOTLE PROOF BY REDICTIO AD ABSURDUM

ABSTRACT

Redictio ad absurdum is an important part of Aristotle’s syllogistic. It is connected with direct proof and they are complementary methods. All moods of Aristotle are provable by direct methods and reductio ad absurdum. In this paper, I have studied on the bases and principles of reductio ad absurdums, I showed how to prove by reductio ad absurdum, and how to prove Aristotle by reductio ad absurdum. By reductio ad absurdum, all forms of Aristotle’s method proved in the first figure can be reduced to the perfect forms.

Key Words: Aristotle, Redictio ad Absurdum, Contradiction Principle, Proving

ÖZET

Abese irca yöntemi, Aristoteles’in mantığında önemli bir yer tutar. Bu yöntem, doğrudan ispatlama ile bağlantılı ve birbirini tamamlayıcıdır. Aristoteles’in tüm formları doğrudan ve abese irca yöntemleri vasıtasıyla ispatlanabilir. Çalışmamızda abese irca yönteminin temelleri ve dayanakları incelenmiş olup bu yöntem vasıtasıyla nasıl ispatlama yapılacağı gösterilmiştir. Ayrıca bu formların ispatlamalarını Aristoteles’in nasıl verdiği göstermiş ve Aristoteles’in tüm formlarının abese irca yöntemi vasıtasıyla birinci şekildeki mükemmel formlara indirgenebileceği ispat edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Abese irca yöntemi, Redictio ad Absurdum, Çelişmezlik ilkesi, İspatlama

* Dr. Lise öğretmeni.

Giriş

Aristoteles'in abese irca yöntemi, çelişmezlik ilkesine ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkesine dayanır. Bütün ilkeler içinde en kesin olan ilke çelişmezlik ilkesidir.¹ Her ispatlama sonunda bu ilkeye indirgenir. Çünkü bu ilke diğer bütün aksiyomların hareket noktasıdır.² Çelişik kavramlar arasında bir aracının olduğunu söylemek var olan veya var olmayan için ne var olduğunu nede var olmayan olduğunu söylemek demek olacaktır.³ Lukasiewicz, Aristoteles'in çelişki tanımının üç açıdan incelenebileceğini belirtir;⁴

Metafizik açısından çelişki;

Aynı niteliğin, birlikte, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması hem de ait olmaması imkânsızdır.⁵

Mantık açısından çelişki;

Çelişik yargılar birlikte doğru değildir⁶

Psikolojik açıdan çelişki;

... bir şeyin hem var olduğuna hem de var olmayan olduğuna inananlar gibi düşünmek imkânsızdır.⁷

Bu üç tanım birbirinden farklı tanımlardır.⁸ Çünkü bunlar farklı kavramlarla oluşmuşlardır. Metafizik açıdan incelenen tanım niteliğe bakarken, psikolojik açıdan olan tanım inanç ve düşünce boyutuyla, mantık açısından ise yargıların durumlarıyla ilgilenmiştir. Abese irca yönteminin temellerini incelerken Lukasiewicz'in bu ayrımından faydalananak, mantık hakkındaki çelişki tanımını kullanacağız.

Çelişik yargılar arasında üçüncü bir halin olması mümkün değildir.⁹ Her şey zorunlu olarak tasdik yahut inkâr edilir.¹⁰ Ayrıca çelişikler aynı anda aynı nesnede bulunamazlar.¹¹ Aristoteles, bütün inançlar içinde en sağlam olanının, çelişik yar-

¹ Aristoteles, *Methaphysica*, 1005b22

² Aristoteles, *Methaphysica*, 1005b32-35

³ Aristoteles, *Methaphysica*, 1011b29

⁴ Lukasiewicz, J., *On The Principle of Contradiction in Aristotle*, Tr. Vernon Wedin, The Review of Methaphysics, Vol.24, No.3, 1971, p.487

⁵ Aristotles, *Methaphysica*, 1005b19-20

⁶ Aristotles, *Methaphysica*, 1011b14

⁷ Aristotles, *Methaphysica*, 1005b23-26

⁸ Betti, Arianna, *Lukasiewicz and Lesniewski on Contradiction*, Reports on Philosophy, No.22, 2004, p.249

⁹ Aristoteles, *Methaphysica*, 1011b25

¹⁰ Aristotles, *Methaphysica*, 996b29; *Analytica Posteriora*, 77a10

¹¹ Aristoteles, *Analytica Priora*, 51b20

gıların birlikte doğru olmadıkları inancı olduğunu söyler.¹² Bu inanç Aristoteles'in çelişmezlik ilkesinin psikolojik boyutunu anlamamız açısından çok önemlidir. Tasdikin veya inkârın doğru olması zorunludur, çünkü hiçbir şey belirsiz ve gelişigüzel değildir. Tersine her şey zorunluluktan olur.¹³ Çelişmezlik ilkesini insan reddedemez, kendisinde vardır ve bu yıkılmaz bir yapıdır. Bir şeyin hem var olduğunu hem de var olmayan olduğunu düşünmek imkânsızdır.¹⁴

Aristoteles, doğru ve yanlış

... var olanın var olduğunu, var olmayanın var olmadığını söylemek doğru, var olanın var olmadığını, var olmayanın var olduğunu söylemek yanlıştır...

şeklinde tanımlar.¹⁵

Aristoteles, yöntemini oluştururken dayandığı iki hususla abese irca yöntemi verir. Bunun için Aristoteles ilk olarak çelişmezlik ilkesi sayesinde, doğru bir yargının çelişğinin yanlış olmasını gerektirmesinden ve yanlış olan yargının ise çelişğinin doğru olmasını gerektirmesinden bahsedecektir.

İkinci olarak ise, vermiş olduğu üç şekilde de her formun öncüllerinin doğru yahut yanlış alınarak elde edilen çıkarımları incelemiştir. Bu araştırma sonucunda formlarda yanlış öncüller alındığında doğru yahut yanlış çıkarımların yapılması muhtemeldir. Ancak öncüller doğru olarak alındığında ise çıkarım zorunlu olarak doğru olacaktır.¹⁶ Şu halde eğer Aristoteles'in formlarından yanlış sonuçlu bir çıkarımda bulunuyorsak bunun sebebi öncüllerden birinin yahut her ikisinin de yanlış olarak alınmasından kaynaklıdır. Eğer öncüllerimizin birinin doğruluğundan ve çıkan sonucun yanlışlığından emin olursak, bu durumda aldığımız diğer öncülün yanlış olması zorunludur. Buradan ise, bu öncülün çelişğinin doğru olması zorunlu olacaktır. Bu bize Abese irca yönteminin temelini verir.¹⁷

Abese irca yöntemi (Yunanca. ἀπαγωγή εἰς τὸ ἀδύνατον Latince. Redictio ad absurdum) sonucun çelişğine dönüştürülmüş halinin öncül olarak alınıp, bununla birlikte başka bir öncülle oluşturulan kıyastan elde edilen çıkarımın yanlış olması neticesinde, ele aldığımız sonucun doğruluğunun gösterilmesidir.¹⁸ Abese irca yönteminde dönüştürme çelişğine yapılmalıdır. Böylece zorunlu bir sonuç çıkacak ve iddia genel kabul görecektir. Çünkü bir nesneye ilişkin tasdik yahut inkâr var ise, inkârın olmadığı ispatlandığında tasdik varlığı zorunlu, tasdik olmadığı ispatlandığında inkârın varlığı zorunlu olacaktır. Karşıtına¹⁹ yapılırsa herhangi bir sonuç elde

¹² Aristoteles, *Methaphysica*, 1011b13

¹³ Aristoteles, *De Interpretatione*, 18b1-5

¹⁴ Aristoteles, *Methaphysica*, 1005b23-26

¹⁵ Aristoteles, *Methaphysica*, 1011b225-28

¹⁶ Aristoteles, *Analytica Priora*, II, 2-3-4, 53b5-57b15

¹⁷ Patzig, G., "Aristotle and Syllogisms from False Premises", *Mind*, Vol.28, No.270, 1959, pp.186-192

¹⁸ Aristoteles, *Analytica Priora*, 61a20-22

¹⁹ Çelişki (Contradictory) ve Karşıt (Contrary) kavramlarının birbirleriyle ilişkileri için Aristoteles kare-

edilemeyecektir²⁰.

Aristoteles'te abese irca yöntemiyle ispatlama

Aristoteles, yargıları nicelik ve nitelik bakımından dört gruba ayırır. Bunlar;

Sembol	LPC Gösterim	Nicelik	Nitelik
A	$\forall x(Sx \Rightarrow Px)$	Külli	Müspet
E	$\forall x(Sx \Rightarrow \sim Px)$	Külli	Menfi
I	$\exists x(Sx \wedge Px)$	Cüzi	Müspet
O	$\exists x(Sx \wedge \sim Px)$	Cüzi	Menfi

Tablo 1.

Şeklinde. Aristoteles, Bu önermelerin *Analytica Priora*'da oluşturacakları kıyasların formları aşağıdaki şekilde çıkartılır.

I. Şekilde;	II. Şekilde;	III. Şekilde;
$\forall x(Mx \Rightarrow Px) \wedge \forall x(Sx \Rightarrow Mx) \therefore \forall x(Sx \Rightarrow Px)$ (Barbara) ²¹	$\forall x(Px \Rightarrow \sim Mx) \wedge \forall x(Sx \Rightarrow Mx) \therefore \forall x(Sx \Rightarrow \sim Px)$ (Cesare) ²²	$\forall x(Mx \Rightarrow Px) \wedge \forall x(Mx \Rightarrow Sx) \therefore \exists x(Sx \wedge Px)$ (Darapti) ²³
$\forall x(Mx \Rightarrow \sim Px) \wedge \forall x(Sx \Rightarrow Mx) \therefore \forall x(Sx \Rightarrow \sim Px)$ (Celarent) ²⁴	$\forall x(Px \Rightarrow Mx) \wedge \forall x(Sx \Rightarrow \sim Mx) \therefore \forall x(Sx \Rightarrow \sim Px)$ (Camestres) ²⁵	$\forall x(Mx \Rightarrow \sim Px) \wedge \forall x(Mx \Rightarrow Sx) \therefore \exists x(Sx \wedge \sim Px)$ (Fellapton) ²⁶
$\forall x(Mx \Rightarrow Px) \wedge \exists x(Sx \wedge Mx) \therefore \exists x(Sx \wedge Px)$ (Darii) ²⁷	$\forall x(Px \Rightarrow \sim Mx) \wedge \exists x(Sx \Rightarrow Mx) \therefore \exists x(Sx \Rightarrow \sim Px)$ (Festino) ²⁸	$\forall x(Mx \Rightarrow Px) \wedge \exists x(Mx \wedge Sx) \therefore \exists x(Sx \wedge Px)$ (Datisi) ²⁹
$\forall x(Mx \Rightarrow \sim Px) \wedge \exists x(Sx \wedge Mx) \therefore \exists x(Sx \wedge \sim Px)$ (Ferio) ³⁰	$\forall x(Px \Rightarrow Mx) \wedge \exists x(Sx \wedge \sim Mx) \therefore \exists x(Sx \wedge \sim Px)$ (Baroco) ³¹	$\exists x(Mx \wedge Px) \wedge \forall x(Mx \Rightarrow Sx) \therefore \exists x(Sx \wedge Px)$ (Disamis) ³²

si adı verilen şemaya bakınız; Ural, Ş., *Temel Mantık*, s.54

²⁰ Aristoteles, *Analytica Priora*, 62a10-15

²¹ Aristoteles, *Analytica Priora*, 25b37-40

²² Aristoteles, *Analytica Priora*, 27a5-9

²³ Aristoteles, *Analytica Priora*, 28a17-26

²⁴ Aristoteles, *Analytica Priora*, 25b40-26a2

²⁵ Aristoteles, *Analytica Priora*, 27a9-15

²⁶ Aristoteles, *Analytica Priora*, 28a26-30

²⁷ Aristoteles, *Analytica Priora*, 25a23-25

²⁸ Aristoteles, *Analytica Priora*, 27a32-36

²⁹ Aristoteles, *Analytica Priora*, 28b7-11

³⁰ Aristoteles, *Analytica Priora*, 26a25-7

³¹ Aristoteles, *Analytica Priora*, 27a36-27b3

³² Aristoteles, *Analytica Priora*, 28b11-15

		$\forall x(Mx \Rightarrow \sim Px) \wedge \exists x(Mx \wedge Sx) \therefore$ $\exists x(Sx \wedge \sim Px)$ (Ferison) ³³
		$\exists x(Mx \wedge \sim Px) \wedge \forall x(Mx \Rightarrow Sx) \therefore$ $\exists x(Sx \wedge \sim Px)$ (Bocardo) ³⁴
Tablo 2.		

Aristoteles, bazı formların ispatının hem doğrudan hem de abese irca ile yapılacağını belirtir. Örneğin; üçüncü şekildeki Darapti formunun ispatını bu şekilde verir. Ancak abese irca ile ispatın yapılabileceğini söylemekle yetinir, bunu sözü uzatmak adına yaptığı görülebilir.³⁵ Ayrıca, üçüncü şekildeki Datisi formunun ispatının her iki yöntemle yapılabileceğini söyler.³⁶ Ancak, Baroco formu için abese irca yönteminden bahsetmeden direkt olarak abese irca yöntemiyle ispatlamaya girişir.³⁷

Aristoteles, birinci şekle tüm formların doğrudan indirgenebileceğini, bu şekle indirgenemeyen kıyasların diğer şekillere de indirgenemeyeceğini belirtir. Doğrudan indirgeme aracılığıyla birinci şekle indirgenemeyen kıyaslar (Baroco ve Bocardo gibi) abese irca aracılığıyla birinci şekle indirgenirler.³⁸ Doğrudan ispatlanabilen tüm kıyaslar için, sonucun çelişigi öncül olarak alınarak, kabul edilen aynı öncülleri kullanarak abese irca yöntemiyle ispatlanabileceğini ifade eder. Bu sebeple her iki ispatlama yöntemlerinin birini diğerinden ayırmanın mümkün olmadığını ifade eder.³⁹

Abese irca ile ispatlanacak kıyaslar yanlış bir çıkarımda bulunurlar, öne sürülenin çelişiginden imkânsız bir sonuç çıktığında baştaki öne sürüleni ispatlarlar. Dolayısıyla kıyas, doğrudan ispatlama ile yanlış sonuçlu olarak baştaki öne sürülen öncülü dolaylı olarak ispatlanır. Şu halde abese irca yöntemi Aristoteles'in verdiği üç şekilde oluşacaktır.⁴⁰

Doğrudan ispatlama yapılırken sonucun biliniyor olması yahut önceden doğruluğunun kabulü gerekmez, ancak abese irca yöntemiyle yapılan ispatlamalarda sonucun doğru olmayacağının kabul edilmesi gereklidir.⁴¹

Aristoteles, yargıların tasdiki ve inkârında kipler ve kanunları itibariyle oluşabi-

³³ Aristoteles, *Analytica Priora*, 28b33-28a5

³⁴ Aristoteles, *Analytica Priora*, 28b17-21

³⁵ Aristoteles, *Analytica Priora*, 28a18-30; Aristoteles, burada ayrıca ektesis(izahat)'le de ispatlama yapılabileceğini de söyler

³⁶ Aristoteles, *Analytica Priora*, 28b10-15

³⁷ Aristoteles, *Analytica Priora*, 28b17-21

³⁸ Aristoteles, *Analytica Priora*, 58b1

³⁹ Aristoteles, *Analytica Priora*, 63b12-20

⁴⁰ Aristoteles, *Analytica Priora*, 41a20-41b1

⁴¹ Aristoteles, *Analytica Priora*, 62b35

lecek zorlukları açıklar. Küllilerin inkârı yahut tasdiki cüzilerden daha kolaydır. Külli yargılar en zor tasdik edilip, en kolay inkâr edilenlerdir. Cüzi yargılar en kolay tasdik edilip, en zor inkâr edilenlerdir. Açıktır ki, külliler cüzilerle, cüziler küllilerle inkâr edilirler. Ancak cüziler küllilerle tasdik edilebilirken, külliler cüzilerle tasdik olunamazlar. Şu halde inkâr, tasdikten daha kolaydır.⁴² Sonuçta, abese irca ile yapılacak ispatlamalar daha kolay oluşacaklardır.

Birinci şekilde külli müspet bir yargı abese irca yöntemi ile ispatlanamaz. Diğer yargılar ise birinci şekilde ispatlanabilir.⁴³ Örneğin, cüzi menfi bir yargıyı $\exists x(Ax \wedge \sim Bx)$ ispatlamak istersek, bunun çelişği olan külli müspet $\forall x(Ax \Rightarrow Bx)$ yargısının doğru olduğunu varsaymamız gerekir. Eğer doğruluğunu varsaydığımız yargıyı birinci öncül olarak alır ve bundan başka doğruluğu bilinen külli müspet olan $\forall x(Cx \Rightarrow Ax)$ öncülünü ikinci öncül olarak alırsak,

$\forall x(Ax \Rightarrow Bx)$ varsayalım
 $\forall x(Cx \Rightarrow Ax)$ kabul edilsin
 $\forall x(Ax \Rightarrow Bx) \wedge \forall x(Cx \Rightarrow Ax) \therefore \forall x(Cx \Rightarrow Bx)$

Sonucu birinci şekilde Barbara formuyla elde edilir. Burada elde edilen çıkarımın yanlış olduğu söylenirse ki mesela bu sonucun aslında cüzi menfi olması gerektiği $\exists x(Cx \wedge \sim Bx)$ söylenirse, en baştaki varsayımımız yanlış olacaktır. Bunun çelişği olan cüzi menfi $\exists x(Ax \wedge \sim Bx)$ yargısının doğru olması zorunlu olur.⁴⁴ Şu halde cüzi menfi bir yargının doğruluğunun ispatlaması Barbara formu ile yapılır. Eğer kabulümüz olan ikinci öncülü cüzi müspet $\exists x(Cx \wedge Ax)$ olarak alırsak,

$\forall x(Ax \Rightarrow Bx)$ varsayalım
 $\exists x(Cx \wedge Ax)$ kabul edilsin
 $\forall x(Ax \Rightarrow Bx) \wedge \exists x(Cx \wedge Ax) \therefore \exists x(Cx \wedge Bx)$

Sonucu birinci şekilde Darii formuyla elde edilir. Burada elde edilen çıkarımın yanlış olduğu söylenirse ki mesela bu sonucun aslında külli müspet olması gerektiği $\forall x(Cx \Rightarrow Bx)$ söylenirse, en baştaki varsayımımız yanlış olacaktır. Bunun çelişği olan cüzi menfi $\exists x(Ax \wedge \sim Bx)$ yargısının doğru olması zorunlu olur.

Eğer varsayımımız olan $\forall x(Ax \Rightarrow Bx)$ ikinci öncül olarak alınırsa doğruluğu bilinen külli müspet olan $\forall x(Bx \Rightarrow Cx)$ öncülünü birinci öncül olarak alırsak,

$\forall x(Ax \Rightarrow Bx)$ varsayalım
 $\forall x(Bx \Rightarrow Cx)$ kabul edilsin
 $\forall x(Bx \Rightarrow Cx) \wedge \forall x(Ax \Rightarrow Bx) \therefore \forall x(Ax \Rightarrow Cx)$

⁴² Aristoteles, *Analytica Priora*, 43a4-15

⁴³ Aristoteles, *Analytica Priora*, 61a35

⁴⁴ Aristoteles, *Analytica Priora*, 61b32-35

Sonucu birinci şekilde Barbara formuyla elde edilir. Burada elde edilen çıkarımın yanlış olduğu söylenirse ki mesela bu sonucun aslında cüzi menfi olması gerektiği $\exists x(Ax \wedge \sim Cx)$ söylenirse, en baştaki varsayımımız yanlış olacaktır. Bunun çelişği olan cüzi menfi $\exists x(Ax \wedge \sim Bx)$ yargısının doğru olması zorunlu olur. Şayet doğruluğu bilinen külli menfi olan $\forall x(Bx \Rightarrow \sim Cx)$ öncülünü birinci öncül olarak alırsak,

$\forall x(Ax \Rightarrow Bx)$ varsayalım

$\forall x(Bx \Rightarrow \sim Cx)$ kabul edilsin

$\forall x(Bx \Rightarrow \sim Cx) \wedge \forall x(Ax \Rightarrow Bx) \therefore \forall x(Ax \Rightarrow \sim Cx)$

Sonucu birinci şekilde Celarent formuyla elde edilir. Burada elde edilen çıkarımın yanlış olduğu söylenirse ki mesela bu sonucun aslında cüzi müspet olması gerektiği $\exists x(Ax \wedge Cx)$ söylenirse, en baştaki varsayımımız yanlış olacaktır. Bunun çelişği olan cüzi menfi $\exists x(Ax \wedge \sim Bx)$ yargısının doğru olması zorunlu olur.

Şu halde cüzi menfi bir önermenin, birinci şekildeki Barbara, Darii ve Celarent formları kullanılarak, abese irca vasıtasıyla ispatlaması yapılabilir. Diğer öncüller içinde benzer şekilde her öncülün her şekilde abese irca yöntemiyle ispatlaması yapılabilmektedir.⁴⁵ Şu halde, abese irca yöntemiyle ispatlanabilecek yargıların hangi formlarda ispatlamalarının yapılabildiği aşağıdaki tabloda çıkarılır.

	1. Şekil	2. Şekil	3. Şekil
A	İspatlanamaz	Baroco	Bocardo
E	Darii Ferio	Festino	Disamis Ferison Datisi
I	Celarent Ferio	Camestres Festino	Ferison Felapton
O	Barbara Darii Celarent	Cesare Baroco	Felapton Datisi Darapti
Tablo 3.			

Abese irca yöntemiyle formların ispatlanması

Aristoteles, doğrudan ispatlama ile abese irca yönteminin birbirinden ayrılmaz yöntemler olduğunu söyler.⁴⁶ Doğrudan ispatlanabilen her şey abese irca yöntemiyle

⁴⁵ Aristoteles, *Analytica Priora*, 61b10-62b20;

⁴⁶ Aristoteles, *Analytica Priora*, 63b20

ispatlanabilir, abese irca yöntemiyle ispatlanabilen her şey de doğrudan ispatlanabilir. Ancak ispatlamalar aynı konumlarda oluşmaz.⁴⁷

Doğrudan ispatlama yapılırken her iki öncülde doğru olarak ele alınır, abese irca yöntemiyle ispatlama yapılırken ise öncüllerden biri yanlış olarak kabul edilir.⁴⁸ Doğrudan ispatlamada sonucun bilinmesi yahut sonucun önceden doğru olup olmadığının bilinmesi gerekli değildir. Abese irca yönteminde ise sonucun doğru olmaya-
cağının önceden bilinmesi gereklidir.⁴⁹

“Kıyas birinci şekilde ise, doğruluğu ikinci şekilde yahut üçüncü şekilde bulunacaktır, kıyas menfi sonuçlu ise ikinci şekilde, müspet sonuçlu ise üçüncü şekilde ispatlanır. Kıyas ikinci şekilde ise, tüm formlar için doğruluğu birinci şekilde bulunur. Kıyas üçüncü şekilde ise, doğruluğu birinci şekilde yahut ikinci şekilde bulunur, kıyas müspet sonuçlu ise birinci şekilde, menfi sonuçlu ise ikinci şekilde ispatlanır.”⁵⁰

Bu paragrafta belirtildiği üzere Aristoteles’in formlarının ispatlamasına bakalım;

Birinci şekilde oluşan formların ispatlanması

Birinci şekilde külli müspet sonuçlu

$$\forall x(Mx \Rightarrow Px) \wedge \forall x(Sx \Rightarrow Mx) \therefore \forall x(Sx \Rightarrow Px) \text{ (Barbara)}$$

formunu alalım. Bu kıyasta $\forall x(Mx \Rightarrow Px)$ ve $\forall x(Sx \Rightarrow Mx)$ öncüllerinin doğru olarak alınmasında $\forall x(Sx \Rightarrow Px)$ sonucunun çıktığını gösteririz. Abese irca yöntemi ile bu formda bu sonucun çıktığını gösterelim. Öncüller doğru olarak kabul edilsin. Varsayalım ki, sonucun çeliştiği olan cüzi menfi $\exists x(Sx \wedge \sim Px)$ doğru olsun. Şu halde bu varsayımımızla beraber ikinci öncülü olarak oluşturacağımız kıyas üçüncü şekilde Bocardo formunda gerçekleşir,

$$\exists x(Sx \wedge \sim Px) \wedge \forall x(Sx \Rightarrow Mx) \therefore \exists x(Mx \wedge \sim Px)$$

cüzi menfi sonucunu buluruz. Bu ise birinci öncülün külli müspet $\forall x(Mx \Rightarrow Px)$ olması ile çelişir. Bunun sonucu olarak varsayımımız doğru değildir. Varsayımımız $\exists x(Sx \wedge \sim Px)$ doğru olmadığına göre çeliştiği olan külli müspeti $\forall x(Sx \Rightarrow Px)$ doğru olmak zorundadır.⁵¹ Ayrıca Aristoteles, Barbara formunun Baroco formuna da indirenebileceğini gösterir.⁵²

Birinci şekilde külli menfi sonuçlu

⁴⁷ Aristoteles, *Analytica Priora*, 62b40

⁴⁸ Aristoteles, *Analytica Priora*, 45b10

⁴⁹ Aristoteles, *Analytica Priora*, 62b35-38

⁵⁰ Aristoteles, *Analytica Priora*, 62b40-63a6

⁵¹ Aristoteles, *Analytica Priora*, 63a40

⁵² Aristoteles, *Analytica Priora*, 63a25

$$\forall x(Mx \Rightarrow \sim Px) \wedge \forall x(Sx \Rightarrow Mx) \therefore \forall x(Sx \Rightarrow \sim Px) \text{ (Celarent)}$$

formunu alalım. Bu kıyasta $\forall x(Mx \Rightarrow \sim Px)$ ve $\forall x(Sx \Rightarrow Mx)$ öncüllerinin doğru olarak alınmasında $\forall x(Sx \Rightarrow \sim Px)$ sonucunun çıktığını gösteririz. Abese irca yöntemi ile bu formda bu sonucun çıktığını gösterelim. Öncüller doğru olarak kabul edilsin. Varsayalım ki, sonucun çelişği olan cüzi müspet $\exists x(Sx \wedge Px)$ doğru olsun. Şu halde bu varsayımımızla beraber birinci öncülü olarak oluşturacağımız kıyas ikinci şekilde Festino formunda gerçekleşir,

$$\forall x(Mx \Rightarrow \sim Px) \wedge \exists x(Sx \wedge Px) \therefore \exists x(Sx \wedge \sim Mx)$$

cüzi menfi sonucunu buluruz. Bu ise ikinci öncülün külli müspet $\forall x(Sx \Rightarrow Mx)$ olması ile çelişir. Bunun sonucu olarak varsayımımız doğru değildir. Varsayımımız $\exists x(Sx \wedge Px)$ doğru olmadığına göre çelişği olan külli menfisi $\forall x(Sx \Rightarrow \sim Px)$ doğru olmak zorundadır.⁵³

Birinci şekilde cüzi müspet sonuçlu

$$\forall x(Mx \Rightarrow Px) \wedge \exists x(Sx \wedge Mx) \therefore \exists x(Sx \wedge Px) \text{ (Darii)}$$

formunu alalım. Bu kıyasta $\forall x(Mx \Rightarrow Px)$ ve $\exists x(Sx \wedge Mx)$ öncüllerinin doğru olarak alınmasında $\exists x(Sx \wedge Px)$ sonucunun çıktığını gösteririz. Abese irca yöntemi ile bu formda bu sonucun çıktığını gösterelim. Öncüller doğru olarak kabul edilsin. Varsayalım ki, sonucun çelişği olan külli menfi $\forall x(Sx \Rightarrow \sim Px)$ doğru olsun. Şu halde bu varsayımımızla beraber birinci öncülü olarak oluşturacağımız kıyas üçüncü şekilde Ferison formunda gerçekleşir,

$$\forall x(Sx \Rightarrow \sim Px) \wedge \exists x(Sx \wedge Mx) \therefore \exists x(Mx \wedge \sim Px)$$

cüzi menfi sonucunu buluruz. Bu ise birinci öncülün külli müspet $\forall x(Mx \Rightarrow Px)$ olması ile çelişir. Bunun sonucu olarak varsayımımız doğru değildir. Varsayımımız $\forall x(Sx \Rightarrow \sim Px)$ doğru olmadığına göre çelişği olan cüzi müspeti $\exists x(Sx \wedge Px)$ doğru olmak zorundadır.⁵⁴ Ayrıca Aristoteles, Darii formunun Camestres formuna da indirgenebileceğini gösterir.⁵⁵

Birinci şekilde cüzi menfi sonuçlu

$$\forall x(Mx \Rightarrow \sim Px) \wedge \exists x(Sx \wedge Mx) \therefore \exists x(Sx \wedge \sim Px) \text{ (Ferio)}$$

formunu alalım. Bu kıyasta $\forall x(Mx \Rightarrow \sim Px)$ ve $\exists x(Sx \wedge Mx)$ öncüllerinin doğru olarak alınmasında $\exists x(Sx \wedge \sim Px)$ sonucunun çıktığını gösteririz. Abese irca yöntemi ile bu formda bu sonucun çıktığını gösterelim. Öncüller doğru olarak kabul edilsin. Varsayalım ki, sonucun çelişği olan külli müspet $\forall x(Sx \Rightarrow Px)$ doğru olsun. Şu halde bu varsayımımızla beraber birinci öncülü olarak oluşturacağımız kıyas ikinci şekilde Cesare formunda gerçekleşir,

⁵³ Aristoteles, *Analytica Priora*, 63a32

⁵⁴ Aristoteles, *Analytica Priora*, 63b3-5

⁵⁵ Aristoteles, *Analytica Priora*, 63a29

$$\forall x(Mx \Rightarrow \sim Px) \wedge \forall x(Sx \Rightarrow Px) \therefore \forall x(Sx \Rightarrow \sim Px)$$

külli menfi sonucunu buluruz. Bu ise ikinci öncülün cüzi müspet $\exists x(Sx \wedge Px)$ olması ile çelişir. Bunun sonucu olarak varsayımımız doğru değildir. Varsayımımız $\forall x(Sx \Rightarrow Px)$ doğru olmadığına göre çelişigi olan cüzi menfisi $\exists x(Sx \wedge \sim Px)$ doğru olmak zorundadır.⁵⁶

İkinci şekilde oluşan formların ispatlanması

İkinci şekilde külli menfi sonuçlu

$$\forall x(Px \Rightarrow \sim Px) \wedge \forall x(Sx \Rightarrow Px) \therefore \forall x(Sx \Rightarrow \sim Px) \text{ (Cesare)}$$

formunu alalım. Bu kıyasta $\forall x(Px \Rightarrow \sim Px)$ ve $\forall x(Sx \Rightarrow Px)$ öncüllerinin doğru olarak alınmasında $\forall x(Sx \Rightarrow \sim Px)$ sonucunun çıktığını gösteririz. Abese irca yöntemi ile bu formda bu sonucun çıktığını gösterelim. Öncüller doğru olarak kabul edilsin. Varsayalım ki, sonucun çelişigi olan cüzi müspet $\exists x(Sx \wedge Px)$ doğru olsun. Şu halde bu varsayımımızla beraber birinci öncülü olarak oluşturacağımız kıyas birinci şekilde Ferio formunda gerçekleşir,

$$\forall x(Px \Rightarrow \sim Px) \wedge \exists x(Sx \wedge Px) \therefore \exists x(Sx \wedge \sim Px)$$

cüzi menfi sonucunu buluruz. Bu ise ikinci öncülün külli müspet $\forall x(Sx \Rightarrow Px)$ olması ile çelişir. Bunun sonucu olarak varsayımımız doğru değildir. Varsayımımız $\exists x(Sx \wedge Px)$ doğru olmadığına göre çelişigi olan külli menfisi $\forall x(Sx \Rightarrow \sim Px)$ doğru olmak zorundadır.⁵⁷ Ayrıca Aristoteles, Cesare formunun Datisi formuna da indirgenebileceğini gösterir.⁵⁸

İkinci şekilde külli menfi sonuçlu

$$\forall x(Px \Rightarrow Px) \wedge \forall x(Sx \Rightarrow \sim Px) \therefore \forall x(Sx \Rightarrow \sim Px) \text{ (Camestres)}$$

formunu alalım. Bu kıyasta $\forall x(Px \Rightarrow Px)$ ve $\forall x(Sx \Rightarrow \sim Px)$ öncüllerinin doğru olarak alınmasında $\forall x(Sx \Rightarrow \sim Px)$ sonucunun çıktığını gösteririz. Abese irca yöntemi ile bu formda bu sonucun çıktığını gösterelim. Öncüller doğru olarak kabul edilsin. Varsayalım ki, sonucun çelişigi olan cüzi müspet $\exists x(Sx \wedge Px)$ doğru olsun. Şu halde bu varsayımımızla beraber birinci öncülü olarak oluşturacağımız kıyas birinci şekilde Darii formunda gerçekleşir,

$$\forall x(Px \Rightarrow \sim Px) \wedge \exists x(Sx \wedge Px) \therefore \exists x(Sx \wedge \sim Px)$$

cüzi müspet sonucunu buluruz. Bu ise ikinci öncülün külli menfi $\forall x(Sx \Rightarrow \sim Px)$ olması ile çelişir. Bunun sonucu olarak varsayımımız doğru değildir. Varsayımımız $\exists x(Sx \wedge Px)$ doğru olmadığına göre çelişigi olan külli menfisi $\forall x(Sx \Rightarrow \sim Px)$ doğru ol-

⁵⁶ Aristoteles, *Analytica Priora*, 63a35

⁵⁷ Aristoteles, *Analytica Priora*, 63a16

⁵⁸ Aristoteles, *Analytica Priora*, 63b5

mak zorundadır.⁵⁹

İkinci şekilde cüzi menfi sonuçlu

$$\forall x(Px \Rightarrow \sim Mx) \wedge \exists x(Sx \Rightarrow Mx) \therefore \exists x(Sx \Rightarrow \sim Px) \text{ (Festino)}$$

formunu alalım. Bu kıyasta $\forall x(Px \Rightarrow \sim Mx)$ ve $\exists x(Sx \Rightarrow Mx)$ öncüllerinin doğru olarak alınmasında $\exists x(Sx \Rightarrow \sim Px)$ sonucunun çıktığını gösteririz. Abese irca yöntemi ile bu formda bu sonucun çıktığını gösterelim. Öncüller doğru olarak kabul edilsin. Varsayalım ki, sonucun çelişği olan külli müspet $\forall x(Sx \Rightarrow Px)$ doğru olsun. Şu halde bu varsayımımızla beraber birinci öncülü olarak oluşturacağımız kıyas birinci şekilde Celarent formunda gerçekleşir,

$$\forall x(Px \Rightarrow \sim Mx) \wedge \forall x(Sx \Rightarrow Px) \therefore \forall x(Sx \Rightarrow \sim Mx)$$

külli menfi sonucunu buluruz. Bu ise ikinci öncülün cüzi müspet $\exists x(Sx \Rightarrow Mx)$ olması ile çelişir. Bunun sonucu olarak varsayımımız doğru değildir. Varsayımımız $\forall x(Sx \Rightarrow Px)$ doğru olmadığına göre çelişği olan cüzi menfisi $\exists x(Sx \Rightarrow \sim Px)$ doğru olmak zorundadır.⁶⁰ Ayrıca Aristoteles, Festino formunun Disamis formuna da indirgenebileceğini gösterir.⁶¹

İkinci şekilde cüzi menfi sonuçlu

$$\forall x(Px \Rightarrow Mx) \wedge \exists x(Sx \wedge \sim Mx) \therefore \exists x(Sx \wedge \sim Px) \text{ (Baroco)}$$

formunu alalım. Bu kıyasta $\forall x(Px \Rightarrow Mx)$ ve $\exists x(Sx \wedge \sim Mx)$ öncüllerinin doğru olarak alınmasında $\exists x(Sx \wedge \sim Px)$ sonucunun çıktığını gösteririz. Abese irca yöntemi ile bu formda bu sonucun çıktığını gösterelim. Öncüller doğru olarak kabul edilsin. Varsayalım ki, sonucun çelişği olan külli müspet $\forall x(Sx \Rightarrow Px)$ doğru olsun. Şu halde bu varsayımımızla beraber birinci öncülü olarak oluşturacağımız kıyas birinci şekilde Barbara formunda gerçekleşir,

$$\forall x(Px \Rightarrow Mx) \wedge \forall x(Sx \Rightarrow Px) \therefore \forall x(Sx \Rightarrow Mx)$$

külli müspet sonucunu buluruz. Bu ise ikinci öncülün cüzi menfi $\exists x(Sx \wedge \sim Mx)$ olması ile çelişir. Bunun sonucu olarak varsayımımız doğru değildir. Varsayımımız $\forall x(Sx \Rightarrow Px)$ doğru olmadığına göre çelişği olan cüzi menfisi $\exists x(Sx \wedge \sim Px)$ doğru olmak zorundadır.⁶²

Üçüncü şekilde oluşan formların ispatlanması

Üçüncü şekilde cüzi müspet sonuçlu

$$\forall x(Mx \Rightarrow Px) \wedge \forall x(Mx \Rightarrow Sx) \therefore \exists x(Sx \wedge Px) \text{ (Darapti)}$$

⁵⁹ Aristoteles, *Analytica Priora*, 63a7

⁶⁰ Aristoteles, *Analytica Priora*, 63a18

⁶¹ Aristoteles, *Analytica Priora*, 63b8

⁶² Aristoteles, *Analytica Priora*, 27a36-27b3

formunu alalım. Bu kıyasta $\forall x(Mx \Rightarrow Px)$ ve $\forall x(Mx \Rightarrow Sx)$ öncüllerinin doğru olarak alınmasında $\exists x(Sx \wedge Px)$ sonucunun çıktığını gösteririz. Abese irca yöntemi ile bu formda bu sonucun çıktığını gösterelim. Öncüller doğru olarak kabul edilsin. Varsayalım ki, sonucun çeliştiği olan külli menfi $\forall x(Sx \Rightarrow \sim Px)$ doğru olsun. Şu halde bu varsayımımızla beraber ikinci öncülü alarak oluşturacağımız kıyas birinci şekilde Celarent formunda gerçekleşir,

$$\forall x(Sx \Rightarrow \sim Px) \wedge \forall x(Mx \Rightarrow Sx) \therefore \forall x(Mx \Rightarrow \sim Px)$$

külli menfi sonucunu buluruz. Bu ise birinci öncülün külli müspet $\forall x(Mx \Rightarrow Px)$ olması ile çelişir. Bunun sonucu olarak varsayımımız $\forall x(Sx \Rightarrow \sim Px)$ doğru değildir. Varsayımımız doğru olmadığına göre çeliştiği olan cüzi müspeti $\exists x(Sx \wedge Px)$ doğru olmak zorundadır.⁶³

Üçüncü şekilde cüzi menfi sonuçlu

$$\forall x(Mx \Rightarrow \sim Px) \wedge \forall x(Mx \Rightarrow Sx) \therefore \exists x(Sx \wedge \sim Px) \text{ (Felapton)}$$

formunu alalım. Bu kıyasta $\forall x(Mx \Rightarrow \sim Px)$ ve $\forall x(Mx \Rightarrow Sx)$ öncüllerinin doğru olarak alınmasında $\exists x(Sx \wedge \sim Px)$ sonucunun çıktığını gösteririz. Abese irca yöntemi ile bu formda bu sonucun çıktığını gösterelim. Öncüller doğru olarak kabul edilsin. Varsayalım ki, sonucun çeliştiği olan külli müspet $\forall x(Sx \Rightarrow Px)$ doğru olsun. Şu halde bu varsayımımızla beraber birinci öncülü alarak oluşturacağımız kıyas birinci şekilde Barbara formunda gerçekleşir,

$$\forall x(Sx \Rightarrow Px) \wedge \forall x(Mx \Rightarrow Sx) \therefore \forall x(Mx \Rightarrow Px)$$

külli müspet sonucunu buluruz. Bu ise ikinci öncülün külli menfi $\forall x(Mx \Rightarrow \sim Px)$ olması ile çelişir. Bunun sonucu olarak varsayımımız doğru değildir. Varsayımımız $\forall x(Sx \Rightarrow Px)$ doğru olmadığına göre çeliştiği olan cüzi menfisi $\exists x(Sx \wedge \sim Px)$ doğru olmak zorundadır.

Üçüncü şekilde cüzi müspet sonuçlu

$$\forall x(Mx \Rightarrow Px) \wedge \exists x(Mx \wedge Sx) \therefore \exists x(Sx \wedge Px) \text{ (Datisi)}$$

formunu alalım. Bu kıyasta $\forall x(Mx \Rightarrow Px)$ ve $\exists x(Mx \wedge Sx)$ öncüllerinin doğru olarak alınmasında $\exists x(Sx \wedge Px)$ sonucunun çıktığını gösteririz. Abese irca yöntemi ile bu formda bu sonucun çıktığını gösterelim. Öncüller doğru olarak kabul edilsin. Varsayalım ki, sonucun çeliştiği olan külli menfi $\forall x(Sx \Rightarrow \sim Px)$ doğru olsun. Şu halde bu varsayımımızla beraber ikinci öncülü alarak oluşturacağımız kıyas birinci şekilde Ferio formunda gerçekleşir,

$$\forall x(Sx \Rightarrow \sim Px) \wedge \exists x(Mx \wedge Sx) \therefore \exists x(Mx \wedge \sim Px)$$

cüzi menfi sonucunu buluruz. Bu ise birinci öncülün külli müspet $\forall x(Mx \Rightarrow Px)$ olması ile çelişir. Bunun sonucu olarak varsayımımız doğru değildir. Varsayımımız doğru

⁶³ Aristoteles, *Analytica Priora*, 63a18

olmadığına göre çelişği olan külli menfisi $\exists x(Sx \wedge Px)$ doğru olmak zorundadır.⁶⁴

Üçüncü şekilde cüzi müspet sonuçlu

$$\exists x(Mx \wedge Px) \wedge \forall x(Mx \Rightarrow Sx) \therefore \exists x(Sx \wedge Px) \text{ (Disamis)}$$

formunu alalım. Bu kıyasta $\exists x(Mx \wedge Px)$ ve $\forall x(Mx \Rightarrow Sx)$ öncüllerinin doğru olarak alınmasında $\exists x(Sx \wedge Px)$ sonucunun çıktığını gösteririz. Abese irca yöntemi ile bu formda bu sonucun çıktığını gösterelim. Öncüller doğru olarak kabul edilsin. Varsayalım ki, sonucun çelişği olan külli menfi $\forall x(Sx \Rightarrow \sim Px)$ doğru olsun. Şu halde bu varsayımımızla beraber ikinci öncülü olarak oluşturacağımız kıyas birinci şekilde Celarent formunda gerçekleşir,

$$\forall x(Sx \Rightarrow \sim Px) \wedge \forall x(Mx \Rightarrow Sx) \therefore \forall x(Mx \Rightarrow \sim Px)$$

külli menfi sonucunu buluruz. Bu ise birinci öncülün cüzi müspet $\exists x(Mx \wedge Px)$ olması ile çelişir. Bunun sonucu olarak varsayımımız doğru değildir. Varsayımımız $\forall x(Sx \Rightarrow \sim Px)$ doğru olmadığına göre çelişği olan külli menfisi $\exists x(Sx \wedge Px)$ doğru olmak zorundadır.⁶⁵

Üçüncü şekilde cüzi menfi sonuçlu

$$\forall x(Mx \Rightarrow \sim Px) \wedge \exists x(Mx \wedge Sx) \therefore \exists x(Sx \wedge \sim Px) \text{ (Ferison)}$$

formunu alalım. Bu kıyasta $\forall x(Mx \Rightarrow \sim Px)$ ve $\exists x(Mx \wedge Sx)$ öncüllerinin doğru olarak alınmasında $\exists x(Sx \wedge \sim Px)$ sonucunun çıktığını gösteririz. Abese irca yöntemi ile bu formda bu sonucun çıktığını gösterelim. Öncüller doğru olarak kabul edilsin. Varsayalım ki, sonucun çelişği olan külli müspet $\forall x(Sx \Rightarrow Px)$ doğru olsun. Şu halde bu varsayımımızla beraber birinci öncülü olarak oluşturacağımız kıyas birinci şekilde Darii formunda gerçekleşir,

$$\forall x(Sx \Rightarrow Px) \wedge \exists x(Mx \wedge Sx) \therefore \exists x(Mx \wedge Px)$$

cüzi müspet sonucunu buluruz. Bu ise birinci öncülün külli menfi $\forall x(Mx \Rightarrow \sim Px)$ olması ile çelişir. Bunun sonucu olarak varsayımımız doğru değildir. Varsayımımız $\forall x(Sx \Rightarrow Px)$ doğru olmadığına göre çelişği olan cüzi menfisi $\exists x(Sx \wedge \sim Px)$ doğru olmak zorundadır.

Üçüncü şekilde cüzi menfi sonuçlu

$$\exists x(Mx \wedge \sim Px) \wedge \forall x(Mx \Rightarrow Sx) \therefore \exists x(Sx \wedge \sim Px) \text{ (Bocardo)}$$

formunu alalım. Bu kıyasta $\exists x(Mx \wedge \sim Px)$ ve $\forall x(Mx \Rightarrow Sx)$ öncüllerinin doğru olarak alınmasında $\exists x(Sx \wedge \sim Px)$ sonucunun çıktığını gösteririz. Abese irca yöntemi ile bu formda bu sonucun çıktığını gösterelim. Öncüller doğru olarak kabul edilsin. Varsayalım ki, sonucun çelişği olan külli müspet $\forall x(Sx \Rightarrow Px)$ doğru olsun. Şu halde bu varsayımımızla beraber birinci öncülü olarak oluşturacağımız kıyas birinci şekilde Barbara formunda gerçekleşir,

⁶⁴ Aristoteles, *Analytica Priora*, 63a23

⁶⁵ Aristoteles, *Analytica Priora*, 63b1-10

$$\forall x(Sx \Rightarrow Px) \wedge \forall x(Mx \Rightarrow Sx) \therefore \forall x(Mx \Rightarrow Px)$$

külli müspet sonucunu buluruz. Bu ise birinci öncülün cüzi menfi $\exists x(Mx \wedge \sim Px)$ olması ile çelişir. Bunun sonucu olarak varsayımımız doğru değildir. Varsayımımız $\forall x(Sx \Rightarrow Px)$ doğru olmadığına göre çelişigi olan cüzi menfisi $\exists x(Sx \wedge \sim Px)$ doğru olmak zorundadır.⁶⁶

Dikkat edilirse, Aristoteles'in söylediğinin aksine üçüncü şekildeki menfi sonuçlu formlar birinci şekle indirgenebilmektedir.

Kipli kıyasların ispatlamalarında abese irca yöntemi

Aristoteles, kipli kıyasların⁶⁷ ispatlamalarında da abese irca yöntemini kullanır. Bunlardan, Bocardo-QXM formunu Barbara-LXL'e,⁶⁸ Ferio-QXM formunu Datisi-LXX'e,⁶⁹ Camestres-QLX formunu Ferison-LXL'e,⁷⁰ Celarent-LQX formu Ferio-LXL'e,⁷¹ Ferio-LQX formunu Celarent-LXL'e,⁷² Cesare-LQX formunu Ferio-LXL'e,⁷³ Bocardo-LQX formunu Barbara-XQM'e,⁷⁴ Bocardo-QLM formunu Barbara-LLL'e,⁷⁵ Barbara-LQM formunu Baroco-LLL'e,⁷⁶ Darii-LQM formunu Camestres-LLL'e⁷⁷ indirgeyerek geçerliliğini ispatlar. Ayrıca Camestres-LXL,⁷⁸ Barbara-XLL,⁷⁹ Darii-XLL⁸⁰ formlarının geçersizliğini abese irca yöntemiyle ispatlar.

Sonuç

Aristoteles için abese irca metodu, varlığın temel ilkesi olan çelişmezlik ilkesini kendisi için de temel ilke olarak alır. Doğrudan ispatlama ile abese irca yöntemleri

⁶⁶ Aristoteles, *Analytica Priora*, 38b17-20

⁶⁷ Burada McCall'ın notasyonlarını kullanacağız; L, X, Q ve M, zorunlu, kategorik, muhtemel ve mümkün yargıları ifade içindir. Örneğin Barbara-LLL, Barbara formunda iki zorunlu öncülle zorunlu bir çıkarımda bulunulduğunu gösterir; Bkz. McCall, S., *Aristotle's Modal Syllogisms*, 1963

⁶⁸ Aristoteles, *Analytica Priora*, 39b33-39

⁶⁹ Aristoteles, *Analytica Priora*, 35a35-35b1

⁷⁰ Aristoteles, *Analytica Priora*, 38a25-26

⁷¹ Aristoteles, *Analytica Priora*, 36a7-17

⁷² Aristoteles, *Analytica Priora*, 36a34-39

⁷³ Aristoteles, *Analytica Priora*, 38a16-20

⁷⁴ Aristoteles, *Analytica Priora*, 40b3-8

⁷⁵ Aristoteles, *Analytica Priora*, 40a33-38

⁷⁶ Aristoteles, *Analytica Priora*, 35b36-36a2

⁷⁷ Aristoteles, *Analytica Priora*, 36a40-36b2

⁷⁸ Aristoteles, *Analytica Priora*, 30b18

⁷⁹ Aristoteles, *Analytica Priora*, 30a23

⁸⁰ Aristoteles, *Analytica Priora*, 30b2

birbirlerini tamamlayacak ve çelişmezlik ilkesi sayesinde, doğru ve yanlış arasındaki kıyasların belirlenmeleri tam olarak oturacaktır. Abese irca ile ispatlama doğrudan ispatlama vasıtasıyla yapılır. Doğrudan ispatlanabilen her şey abese irca ile de ispatlanabilecektir.

İkinci ve üçüncü şekildeki tüm formlar, birinci şekildeki formlara, Aristoteles'in abese irca yöntemi vasıtasıyla indirgenebilmektedir. Aristoteles, Üçüncü şekilde menfi sonuçlu kıyasların ikinci şekilde ispatlanabileceğini söyler, ancak Abese irca yöntemiyle, Felapton formu Barbara formuna, Ferison formu Darii formuna, Bocardo formu Barbara formuna indirgenebilir. Görüleceği üzere *Analytica Priora* B14, 62b40-63a6'daki pasajın aksine ikinci ve üçüncü şekildeki tüm formların tamamı birinci şekildeki mükemmel formlara indirgenebilir. Tablo 2'den de görüleceği üzere tüm şekillerdeki formlar abese irca aracılığıyla birbirlerine indirgenebilir.

KAYNAKLAR

- Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, Ed. J. Barnes, Princeton University Press, Vol. I, Princeton, N.J., 1991
- Betti, Arianna, "Lukasiewicz and Lesniewski on Contradiction", *Reports on Philosophy*, No.22, 2004, pp.247-271
- Cohen, Marc S., "Aristotle on the Principle of Non-Contradiction", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol.16, No.3, 1986, pp. 359-370
- Lukasiewicz, Jan, "On the Principle of Contradiction of Aristotle", Çev. Vernan Wedin, *The Review of Metaphysics*, Vol.24, No.3, 1971, pp.485-509
- , *Aristotle's Syllogistic*, Oxford University Press, London, 1957
- McCall, Stor, *Aristotle's Modal Syllogisms*, North-Holland Publishing, 1963
- Patterson, Richard, *Aristotle's Modal Logic Essence and Entailment in the Organon*, Cambridge, 1995
- Patzig, Günther, *Aristotle's Theory of the Syllogism: A Logico-Philological Study of Book A of the Prior Analytics*, Çev. Jonathan Barnes, Springer, 2010
- , "Aristotle and Syllogisms from False Premises", *Mind*, Vol.28, No.270, 1959, pp.186-192
- Rasmussen, Douglas B., "Aristotle and the Defense of the Law of Contradiction", *The Personalist*, Vol.54, No.2, 1973, pp. 149-161
- Rijen, Jeroen Van, *Aspects of Aristotle's Modal Logic of Modalities*, Kluwer, 1986
- Rini, Adriane, *Aristotle's Modal Proofs*, Springer, 2011
- Ural, Şafak, *Temel Mantık*, Çantay Kitabevi, İstanbul, 1995

CİCERO’NUN *DE FATO* ADLI ESERİNİN ÇEVİRİSİ

C. Cengiz Çevik*

ABSTRACT

Marcus Tullius Cicero wrote *De Fato* (On Fate), in which he examined fate, determinism and free will, after April 17th, 44 BC. Cicero presents his ideas by criticizing ideas of Stoicism, Epicureanism and Academy. This work is firstly translated to Turkish.

Key Words: Atoms, Chrysippus, Cicero, *De Fato*, Democritus, determinism, Diodorus, Epicureans, fate, New-Academia, philosophy, Stoics.

ÖZET

Marcus Tullius Cicero kader, zorunluluk / kaçınılmazlık ve özgür istenç konusunu işlediği *De Fato* (*Kader Üzerine*) adlı eserini İ.Ö.44’ün 17 Nisan’ından sonra kaleme almıştır. Cicero üç Yunan felsefe ekolünün (Stoacılık, Epicurusçuluk ve Academiaçılık) görüşlerini eleştiri süzgecinden geçirerek kendi görüşlerini yansıtır. Eser Türkçeye ilk defa çevrilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Atom, Chrysippus, Cicero, *De Fato*, Democritus, Diodorus, Epicurusçuluk, felsefe, kader, Stoacılık, Yeni-Academia, zorunluluk

...

* İstanbul Üniversitesi, Latin Dili ve Edebiyatı, Doktora. Yeditepe Üniversitesi, Latince Öğretim Görevlisi ve Doğa Koleji, Acarkent Kampüsü, Latince ve Roma Kültürü Dersi Öğretmeni.

KADER ÜZERİNE¹

[I 1] [...] onların³ *ethos* dediği adetlerle ilgili olduğu için, felsefenin bu sahasına genel olarak “adet üzerine” diyoruz. Ancak onu ahlak olarak adlandırmak zenginleşmekte olan Latin diline uygun düşer.⁴ Yine Yunanların *aksiomata* dediği önermelerin

¹ Çeviride temel alınan Latince metnin künyesi şudur: Cicero. *On the Orator: Book 3. On Fate, Stoic Paradoxes, On the Divisions of Oratory: A. Rhetorical Treatises*, Çev. H. Rackham (Loeb Classical Library No. 349). Kayıp kısımlar “[...]” ile, metnin daha iyi anlaşılması için yapılan eklemeler ise “< >” işaretleriyle gösterildi. Türkçede yaygın kullanılanlar ve doğrudan yapılan alıntılardakiler hariç özel isimlerin Latince yazılışları tercih edildi. Çevirinin satır satır kontrolünü yapıp, gerekli yerlerde uyarılarda bulunan sayın hocam, Prof. Dr. Bedia Demiriş’e (İstanbul Üniversitesi, Latin Dili ve Edebiyatı) teşekkürü bir borç bilirim.

² Bkz. “Cicero’nun De Fato Adlı Eserinin Teşrihi” 2.1 Kayıp Başlangıç.

³ “Yunanların”.

⁴ Cicero burada Yunancadaki hem “adet, gelenek, alışkanlık, kullanım” hem de “karakter, öznitelik” anlamlarındaki ἦθος (*ethos*) terimini (detaylı aktarım için bkz. <http://goo.gl/6y7rH>) Latincedeki aynı anlamları veren *mos* terimiyle (detaylı aktarım için bkz. <http://goo.gl/N3eXi>) karşılar. Yunancadaki terim “bireyin özniteliği” ve “toplumun alışkanlığı” gibi davranışın ahlaki sorumlusunun kim ya da ne olacağına ilişkin bir tartışmaya neden olan iki anlam içerse de, (P. Allott, *Invisible Power 2. A Metaphysical Adventure Story*, Xlibris, 2008, s.363) Cicero’nun bu terimi Latince yine iki anlamı da veren *mos* terimiyle karşılaşması, en azından Cicero’dan sonraki dönemde, Latince felsefe terminolojisi için bir kazanım olarak görülebilir. Y. Kenan Yonarsoy (*Cicero’nun Felsefi Terminolojisi* (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1982) Cicero’nun burada Yunanca ἦθος terimini Latincedeki *mos* terimiyle karşılaşmasına ilişkin şu tespitlerde bulunur:

a) *Mos* bir halk dili kelimesidir. Âdet, gelenek ifade eder. Parçada C.’nin çoğul olarak kullandığını görüyoruz. Çoğul olunca “davranış”, “tavır” anlamına gelir. “De moribus” “tavır, davranış hakkında” demektir.

b) C.’nin parçadaki “appellare solemus” ifadesinden, *moralis*’i teşkil edinceye kadar “de moribus”u kullanmış olduğunu anlıyoruz. C.’nin zamanında her halde etik anlamında Yunancası kullanılmıyordu. Zira *ethos*’un kullanılışına çok sonraları, Hristiyanlık devrinde rastlıyoruz. Bu bakımdan “de moribus”u ilk olarak C.’nin kullandığını kabul edebiliriz. *Moralis*’i C. teşkil etmiştir. Parçada “decet nominare” demesi bunu gösteriyor. Seneca (*Epistulae Morales* 88.24) ve Quintilianus (*Institutio Oratoria* 12.2.10) bu kelimeyi kabul etmiştir. *Moralis*’i teşkil etmesinin nedeni, “de moribus”un kullanışsız olmasıdır.

c) <*Mos*’un> Felsefi bir terim değeri yoktur. Çünkü sonradan kullanılmamıştır. Bunun yerine yine yukarıdaki parçada (De Fato 1) geçen “*moralis*” terim olmuştur.

d) Parçada tanımlama yoktur. Bunun nedeni *mores*’in anlamının okuyucuya yabancı olmaması olsa gerektir.

e) “De Moribus”ta bir anlam gelişmesi görülmemektedir. Doğrudan doğruya *ethos* için tertip edilmiş bir terimdir. *Moralis* için de aynı şey söylenebilir.

f) Gerek “de moribus” ve gerekse “*moralis*” soyutlardır.

g) *Moralis*’i C. *mos*’tan –lis ekiyle teşkil etmiştir.

h) “De moribus” tutunmamış, *moralis* tutunmuş ve Fransızcada “*morale*”, İngilizcede “*morality*” şeklinde felsefi bir terim olarak yaşamıştır.

Y. K. Yonarsoy’un buradaki tespitlerinin büyük bir kısmını tartışmasız kabul edebiliriz, bununla birlikte (tespit b) Cicero’nun felsefenin ἦθος’la ilgili kısmı (*ea pars philosophiae*) için *moralis* terimini kullanmasının nedeni olarak *de moribus*’un “kullanışsızlığı”nı göstermenin metinde açık bir delili yoktur. Yazarın “kullanışsız” betimlemesiyle neyi kast ettiği belirsizdir. Bununla birlikte Cicero’nun edat + isimden oluşan *de moribus* yerine *moralis* terimini tercih etmesinin nedeni aynı cümlede geçen *agens lingua*

anlamı ve yöntemi⁵ açıklanmalıdır. Gelecekte gerçekleşecek bir olay üzerine ve bir olayın gerçekleşip gerçekleşmeyeceğiyle⁶ ilgili olarak bir şey söylediklerinde,⁷ bu sözün anlamını⁸ incelemek güçtür, filozoflar buna *peri dynaton* diyor,⁹ benim “açık-

Latina yani “zenginleşen Latin dili”nin yeni bir terim bulma ya da isimlendirme yapma karakteridir, zira bu onun zenginliğinin bir göstergesi olacaktır.

- ⁵ “Değerli düşünce, onur, ün, konum, değer, nitelik” gibi farklı anlamları bulunan ἀξιωμα terimi bilimde “kanıtın temeli, apaçık ilkesi”, (örneğin Aristoteles, *Metaphysica* 997a7; 1005b33.) başka bir bağlamda ise “felsefi doktrin” anlamıyla (Aristoteles, *Metaphysica* 1001b7) kullanılır. (Detay için bkz. <http://goo.gl/72WBN>) “Değerli olmak” ve “değerli kılmak” anlamlarındaki ἀξιόετιν fiilinden türemiş olan bu terimle ilgili olarak S. Schwartzman’ın şu tespiti de kayda değerdir: Hint-Avrupa dil ailesinde *ag-* kökünde “sürmek, sonuca götürmek” ve buna bağlı olarak “belli bir ağırlığı olmak” anlamı saklıdır, ἀξιωμα teriminde de aynı anlam baskındır ve matematik terimi olarak kullanıldığında “üzerine mantıksal bir sistem inşa edebileceğiniz ölçüde ağırlığı bulunan temel ilke” anlamını kazanır. Bu tespit için bkz. S. Schwartzman, *The Words of Mathematics: An Etymological Dictionary of Mathematical Terms Used in English*, The Mathematical Association of America, 1994, s.32. [“axiom” maddesi]

Burada “söylemek, bildirmek, ifade etmek” anlamlarındaki *enuntiare* fiilinden (=nuntiare) türemiş olan *enuntiatio* teriminin kullanıldığını görüyoruz. Cicero’nun tüm külliyatı incelendiğinde görülecektir ki, buradaki *enuntiatio* mantıktaki önerme anlamındadır. (Marwede, “A Commentary on Cicero’s *De Fato*” (Yayınlanmamış Doktora Tezi), The Johns Hopkins University, 1984., s.78) (“Yargının sözlerle dile gelişi; doğru ya da yanlış olabilen bir anlatım” TDK, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* [1975] “Önerme” maddesi.) Yine Cicero *De Fato* 20’de diyalektikçilerin önermeye ἀξιωμα (ἀξιωματα’nın tekili) dediğini aktarır ve 19 ile 28. Bölümlerde aynı anlamdaki *enuntiatum* terimini de kullanır. Bununla birlikte Cicero farklı eserlerinde “önerme” anlamında farklı terimler de kullanır, örneğin *Tusculanae Disputationes* 1.14’te *pronuntiatum* ve *Academica* 2.95’te *effatum*. İkinci örnekte “ifade edilenin doğru ya da yanlış olmasının diyalektiğin temel ilkesi olduğu” söylenir, ki bu *De Fato*’nun devamında tartışılan bir konudur.

Marwede *vis... ratioque enuntiationum* ifadesini “önermelerin etkisi ve anlamı” (*force and meaning*), Rackham ise “önermelerin anlamı ve teorisi” (*meaning and the theory*) olarak çevirir. Biz ise burada içerik bakımından anlama (*vis*) ve biçimsel açıdan yöneme (*ratio*) vurgu yapıldığını düşündük. Karş. *De Oratore* 2.288: “nam illa, quae verbi ratione et vi continentur, certa fere et definita sunt.” Ayrıca *De Oratore*’deki bu ifadenin açıklaması olarak *M. Tulli Ciceronis ad Quintum Fratrem Dialogi Tres de Oratore*, Libraria Weidmannia, Lipsiae, 1816, s.380, n.13’te “verbi ratione et vi: modo et significatione, quo vocabulum adhibetur...” denir, buna göre *vis*= *significatio*, *ratio*= *modus* eşitlemeleri yapılabilir. Bkz. Aşağıda, *De Fato* 1’de, *quam vim habeant* ve *rationem disserendi*.

- ⁶ Marwede’nin de bildirdiği gibi (s.80), Cicero *De Fato*’da bir olayın gerçekleşme olasılığını (olabilirlik) *posse fieri*, gerçekleşmeme olasılığını ise *non posse fieri* kalıbıyla gösterir. Bkz. *De Fato* 13; 17; 27; 32. Günümüze ulaştığı kadarıyla “olabilir” anlamındaki *possibilis* sıfatının kullanıldığı en eski kaynak *Q Inst* 3.8.25, tersi olan *impossibilis*’in kullanıldığı en eski kaynak ise P. Alfenus Varus, *Digestorum* 28.5.46, sonrasında ise Quintilianus, *Institutio Oratoria* 5.10.18’dir.

- ⁷ Söyleyenler filozoflardır.

- ⁸ Karş. *De Fato* 17: “moriatur Scipio” talem vim habet...”

- ⁹ Yunanca “yapabilmek, muktedir olmak, güçlü olmak” anlamlarındaki δυνατέιν fiilinin (detay için bkz. <http://goo.gl/A3ox3>) temelinde yer alan δυνατός sıfatı (detay için bkz. <http://goo.gl/K8K1r>) “olabilir olan” anlamına gelir, dolayısıyla περί δυνατών “olabilir olan(lar) üzerine” başka deyişle “olabilirlik / olasılık üzerine” anlamındadır. Cicero burada felsefedeki bu inceleme konusunu tanım yoluyla Latinceleştiriyor. Bu Yunanca ifade *De Fato* 17’de de aynı minvalde, “Quid valeat id, quod fieri possit, anquiritur” yani “olabilirliğin anlamının incelendiği konu” olarak geçer. Cicero’nun δυνατός için -bilis’li (-ebilir) bir Latince karşılık bulmadığını görüyoruz, Y. Kenan Yonarsoy bu durumu şöyle açıklar: “amabilis, mirabilis gibi kelimelerde görülen -bilis ekiyle kelime türetmek Cicero’nun aklına gelmemiştir. Bu da sistemli bir türetme çalışması olmadığındandır.” (Y. Kenan Yonarsoy, *a.g.e.*, s.122) Δυνατός’a

lama yöntemi”¹⁰ dediğim şey ise <Yunancada> tam anlamıyla *logike*’dir.¹¹ Tanrıların doğası ve kehanetle ilgili olan diğer kitaplarımda¹² uyguladığım yöntem, her iki taraf adına da¹³ açıklama yapılması şeklindeydi, bu sayede kişi kendisine ziyadesiyle makul görünen tarafı doğru kabul edebiliyordu,¹⁴ ancak kader üzerine olan bu tartışmada bir rastlantı beni bundan alıkoydu.¹⁵ [2] Zira Puteoli’deki çiftliğimde¹⁶ bulduğum

karşılık olabilecek *possibilis* sıfatını ilkin Quintilianus kullanmıştır. (*Institutio Oratoria* 3.8.25)

¹⁰ Ayrıca *disserere* fiili ve ondan türeyen farklı kullanımlar için bkz. *De Fato* 9; 38; 40.

¹¹ Yunancada “mantık” anlamındaki λογική, “söz, sözcük, konuşma, görüşme, deyiş, öykü, anlatı, düşünce, akıl” gibi birçok anlamı bulunan λόγος teriminden (detay için bkz. <http://goo.gl/xApqT>) türemiş olan ve bu anlamlara özgülüğü bildiren λογικός sıfatından (detay için bkz. <http://goo.gl/tmnSV>) gelir. Cicero λογική’yi *De Fato* 1’de *ratio disserendi* olarak yani bir tamlamayla çeviriyor. Böylece Türkçede “hesap, düşünce, akıl, dürtü, temel, plan, şema, sistem, akledilebilirlik, yöntem, düzen, teori, doktrin, bilim, uslamalama yeteneği” gibi birçok anlamı bulunan *ratio* terimini (detay için bkz. <http://goo.gl/vpbx8>) “konuşmak, açıklamak, incelemek, tartışmak” anlamlarına gelen *disserere* fiiliyle (detay için bkz. <http://goo.gl/uv4r9>) birlikte kullanmış oluyor. Cicero felsefenin mantık bölümünü yani λογική’yi *De Finibus* 1.22’de bir eklemeye çeviriyor: “quae est quaerendi ac disserendi, quae λογική dicitur” “<felsefenin> λογική denilen yani soruşturma ve açıklamayla ilgili olan bölümü...” Görülüyor ki Cicero burada λογική’yi çevirirken *De Fato*’dakinden farklı olarak “soruşturma” anlamındaki *quaerere* fiilini de göz önünde tutuyor. Ayrıca λογική için Türkçede kullandığımız “mantık” terimi de λογική’ninki gibi bir anlam arkaplanına sahiptir. N. Öner’in yaptığı açıklama şöyledir: “Mantık kelimesi, Yunanca Logike kelimesinin arapça tercümesidir. Logikos, logos’a yani söze, akla veya aklyürütmeye ait demektir. Görülüyor ki kelime anlamı ile lojik, hem söz hem de akılla ilgilidir. Mantık kelimesi de tıpkı böyledir. Farabi kelimenin açıklamasını şöyle yapıyor: ‘Bu sanatın (mantık) adı nutk kelimesinden türemiştir. Bu kelime eskilere göre üç şeye delâlet eder: 1– İnsanın makulleri idrak edebileceği kuvvete delâlet eder. Bu kuvvetle ilim ve sanatlar elde edilir ve onunla hareketlerin güzeli ve çirkini ayırılır. 2– İkincisi insanın nefsinde anlayış yolu ile hasıl olan makullerdir; bunlara içten konuşma denilir. 3– Üçüncüsü, içeride bulunan şeyi dil ile söylemektir; ona da dıştan konuşma denilir.’ Ali Sedad da nutk kelimesinin hem dış nutuk (söz) hem iç nutuka (düşünme) delâlet ettiğini söyleyerek Seyyid Şerif Cürani’nin Haşîye-i Suğra’sından şu nakli yapıyor: ‘Mantık nutku zahiriye (dış nutuk) ıtlak olunur ki bu konuşmadır ve nutku batıniye (iç nutuk) ıtlak olunur; o da makulatin idrakidir. İşbu fen (yani mantık) öncekini, (yani konuşmayı) kuvvetlendirir ve ikincisini (yani makulatin idrakini) doğru yola sevkeder. İmdi bu fen ile nefsi natika diye adlandırılan nefsi insaniyenin iki mânası dahi kuvvetlenir ve ortaya çıkar. İşte bu sebeple mantık ismi türetilmiştir.’ Demek ki mantık kelime anlamı ile hem düşünme, hem de bunun ifadesi olan konuşma ile ilgilidir.” (N. Öner, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Yayınları, No:173, Beşinci Baskı 1986, s.1-2) Mantık sözcüğünün ifade ettiği anlamlara ve bilim olarak mantık teriminin neyi ifade ettiğine ilişkin bkz. D. Özlem, *Klasik / Sembolik Mantık. Mantık Felsefesi*, İnkılâp Yayınevi, 7. Baskı, İstanbul, 2004, s.27-29; N. Taylan, *Mantık. Tarihçesi. Problemleri*, Marifet Yayınları, 1981, s.11-12.

¹² Cicero burada *De Natura Deorum* ve *De Divinatione* başlıklı kitaplarından söz ediyor. Genelde bu iki eser işledikleri konu itibarıyla *De Fato* ile birlikte üçlü bir grup oluşturur. Ayrıca bkz. “Cicero’nun *De Fato* Adlı Eserinin Teşrihi”, 1 Eserin Tarihlendirilmesi.

¹³ Burada *in utramque partem* ifadesi ile bir konuyla ilgili iki farklı görüş ve taraf kast ediliyor.

¹⁴ Cicero aynı yöntemi uyguladığı başka bir eserinde şöyle der: “Kim kendisine makul görünen hususları kabul etmemezlik edebilir?” (*De Finibus* 5.76) Bkz. “Cicero’nun *De Fato* Adlı Eserinin Teşrihi”, 3 Yöntem ve Bölümleme.

¹⁵ Metnin tümünü göz önünde tutarsak, Cicero’nun, diğer eserlerinden farklı olarak kader üzerine kendi görüşlerini paylaştığını görürüz, dolayısıyla buradaki rastlantının (*casus*) Cicero’nun Hirtius’la Puteoli’de karşılaşması ve onun kendisinden kader üzerine konuşmasını istemesi (*De Fato* 4) olduğunu düşünebiliriz. Ayrıca bkz. “Cicero’nun *De Fato* Adlı Eserinin Teşrihi”, 3 Yöntem ve Bölümleme.

¹⁶ Puteoli Modern ismi Puzzuoli olan, Campania kıyısındaki bir kentti. Mineral kaynaklarıyla Romalılar

sırada,¹⁷ aynı yerde çocukluğumdan beri içinde yaşadığım konulara¹⁸ kendisini adanmış olan, consul tayin edilmiş can dostumuz Hirtius da bulunuyordu;¹⁹ birçok kez bir araya geldik, özellikle de vatandaşlar<ımız>ın huzur ve barışıyla ilgili meseleleri tartıştık.²⁰ Caesar'ın katlinden sonra²¹ herkes yeni kargaşalar için bahane arıyor gibi göründüğü, biz de böyle kişilere saldırılması gerektiğini düşündüğümüz için, neredeyse her konuşmamız bu düşünceler çerçevesinde geçiyordu; başka günlerde olduğu gibi, her zamankinden daha serbest olduğum ve ziyaretçilerin daha az olduğu bir günde de <böyle oldu>, Hirtius'un bana gelmesiyle birlikte, öncelikli olarak neredeyse rutine dönmüş her günkü huzur ortamına özgül boş vakit konularına eğildik.

[II 3] “Bu ara hangi işlerle meşgulsün? Umarım hitabet çalışmalarını tümenden bırakmış ve felsefeyi tümenden onların önüne koymuş değilsindir, bununla ilgili bir şey duyabilecek miyim <senden>?” dedi.

“Kuşkusuz” dedim “bir şey duyabilirsin de, söyleyebilirsin de; nitekim doğru düşünüyorsun, kendileri sayesinde, zaten fazlasıyla ateşli gördüğüm sende heyecan uyandırdığım hitabet çalışmalarını bırakmadım; dahası şu an üzerinde durduğum <felsefi> konular bu yeteneğimi azaltmıyor, aksine artırıyor. Zira bir hatip felsefenin takip ettiğimiz bu türüyle büyük bir birliktelik içindedir, Academia'dan ince düşün-

için favori tatil bölgelerinden biriydi. İsmi Puteoli'den alan Puteolanum ise Puteoli yakınında bulunan, Cicero'nun çiftliğinin adıdır. Bkz. *Epistulae ad Atticum* 16.1.1.

¹⁷ İ.Ö. 44 yılı, 17 Nisan – 17 Mayıs arası. Bkz. “Cicero'nun De Fato Adlı Eserinin Teşrihi”, 1 Eserin Tarihlendirilmesi.

¹⁸ Turnébe Cicero'nun burada felsefe çalışmalarını kast ettiğini düşünür, Bremi'ye göreyse Cicero çocukluğundan beri felsefe konularının içinde yaşıyor olamaz (*in hac enim se vixisse a pueritia Cicero dicere non potest*), buradan anlaşılması gereken özgür çalışmalar ama özellikle de belagat çalışmaları olmalıdır (*intelligenda est in genere doctrina liberalis, maxime ea, quae pertinet ad studia eloquentiae*). Turnébe ve Bremi yorumu için bkz. *M. T. Ciceronis Pars Tertia sive Opera Philosophica ad Optimos Codices*, Ed. M. N. Bouillet (Col. Nicolaus Eligius Lemaire), vol.4, Paris, 1831, s.681, n.9. Marwede ise Cicero'nun genç yaşlarından itibaren felsefeye ilgi duyup bu konuda çalıştığını (*Epistulae ad Familiares* 4.4.4; *De Natura Deorum* 1.6; *Tusculanae Disputationes* 5.5; *De Officiis* 2.4) ve mecazi olarak “çocukluğumdan beri” (*a pueritia*) ifadesini kullandığını söyler. Aynı yazar metnin devamından da anlaşılacağı üzere Hirtius'un felsefeden ziyade hatipliğe ve Cicero'nun hatiplik alanındaki çalışmalarına ilgi duyduğuna dikkat çeker (Marwede, *a.g.e.*, s.85-86). Dahası metinde Hirtius'un felsefeye ilgi duyduğuna ve kendisini bu çalışmalara adanmış (*eis studiis... deditus*) dair herhangi bir atıf da yoktur, dolayısıyla bu konuda her iki yorumun da doğruluğu tartışmaya açıktır. Ayrıca bkz. Schallenberg, *Freiheit und Determinismus. Ein philosophischer Kommentar zu Ciceros Schrift De fato* (Quellen und Studien zur Philosophie 75), De Gruyter, Berlin / New York, 2008, s.89-91.

¹⁹ Cicero burada üslup olarak kendisinden birinci çoğul kişi olarak bahsediyor (*noster... nobis... nos... vivimus*). Hirtius'la olan dostluğuna ilişkin bkz. “Cicero'nun De Fato Adlı Eserinin Teşrihi”, 1 Eserin Tarihlendirilmesi; 3 Yöntem ve Bölümleme.

²⁰ Marwede Cicero'nun burada Hirtius'u toplumun huzuru ve barışı için çalışan biri olarak resmettiğini söyleyip, yine Cicero'nun mektuplarında Hirtius'un da dahil olduğu Caesar yanlılarının toplumsal huzura nasıl zarar verdiğini anlattığını (örneğin *Epistulae ad Atticum* 14.22.1'de) hatırlatır (Marwede, *a.g.e.*, s.87). Bkz. “Cicero'nun De Fato Adlı Eserinin Teşrihi”, 1 Eserin Tarihlendirilmesi; 3 Yöntem ve Bölümleme.

²¹ Bkz. “Cicero'nun De Fato Adlı Eserinin Teşrihi”, 1 Eserin Tarihlendirilmesi.

me yeteneğini alırken, karşılığında ona hitabetin dil zenginliğini ve süslerini verir.” “Dolayısıyla” dedim, “her iki uğraşla da meşgul olduğumuzdan, bugün, hangisinden yararlanmayı tercih edeceğin sana kalmış bir durumdur.”

Bunun üzerine Hirtius “Harika” dedi, “yaptığın her şey gibi. Senin arzun beni uğraşımdan asla alıkoymamıştır. [4] Ancak retorikinizin²² aşına olduğum, çoğun bu konularda senden bir şeyler dinlediğim ve dinleyeceğim için, dahası Tusculum tartışmaları senin Academiacılarının bir tezi tartışmaya açma alışkanlığını benimsediğini gösterdiği için, sana yük olmazsa,²³ aleyhine <olan argümanları senden> dinleyeceğim bir tezi masaya yatırmak istiyorum.”²⁴

Ben de “sana uygun olacak bir şey benim için yük olabilir mi?” dedim, “Ancak bu tartışma türüne çekinerek yaklaşan, uzun bir aradan sonra bu çalışmalara geri dönen Romalı birini²⁵ dinler gibi dinleyeceksin.”²⁶

²² Burada kast edilen retorikten ziyade, Academia’ya özgü hitabet alıştırma / uygulamaları da (*oratoriae exercitationes*) olabilir (Marwede, *a.g.e.*, s.91), dolayısıyla *retorica vestra*’yı “siz Academiacılarının hitabet alıştırma” olarak okumak mümkündür. Rackham ise “rhetorical discourses of your school” (okulunuza özgü retorik konuşmalar) olarak çevirir. Ancak burada Marwede’nin üzerinde durduğu bir husustan da bahsetmek gerekir: Cicero *De Fato* 3’te hitabet ile felsefenin iki ayrı disiplin olduğunu belirtir, ardından konuşacakları konunun hitabetle mi, yoksa felsefeyle mi ilgili olacağını belirlemeyi Hirtius’a bırakır. Hirtius’a kalmış olan seçenekler Academia hitabeti ya da Academia felsefesi değildir. Yine Cicero’nun Academia felsefesine mensup biri olduğu için, Academia hitabet ilkelere bağlı olduğu söylenebilir de, Cicero hitabette eklektik olduğu için, bu burada *retorica vestra* ile kast edilenin “sizin Academia hitabet ilkeleriniz” olduğu söylenemez (s.91-92). Yine Marwede buradaki *vestra*’nın (siz<in>), *nostra*’nın (biz<im>) arkaik hali olan *vostra* olup olamayacağını, yani yanlış okunmuş olup olamayacağını tartışır. Yazara göre, böyle yanlış bir okuma olmuş olsa bile, Cicero’nun niçin *nostra*’nın arkaik kullanımını tercih ettiği sorusunun açıkta kalacağını söyler. Rackham, Yon, Bayer ve Giomini’nin edisyonlarında da buradaki olası arkaik kullanıma ilişkin herhangi bir bilgi yoktur. Biz de çevirimizde ilgili ifadeyi olduğu gibi çevirmeyi (“<sizin> retorikiniz”) tercih ettik.

²³ “Sana yük olmazsa” şeklinde Türkçeleştirdiğimiz *si tibi non est molestum* Cicero’nun *Epistulae ad Familiares* 5.12.10’da da kullandığı bir kalıptır.

²⁴ Cicero’nun İ.Ö.45 sonbaharında tamamladığı *Tusculanae Disputationes*, beş kitabı da Brutus’a adanmış olan, ana konuşmacısının Cicero olduğu bir felsefe metnidir. Cicero Aristotelesçi diyalog tarzına uygun olarak *Tusculanae Disputationes*’in her kitabına bir önsözle başlar ve konuşmalar altkonular Carneadesçi *scholae* yani Academia tarzına uygun olarak gelişir. Ana konuşmacı (yani öğretmen) ortaya koyduğu bir tezi ara vermeksizin tartışır. (M. Von Albrecht, *A History of Roman Literature: From Livius to Boethius with Special Regard to Its Influence on World Literature*, vol.1, Brill, 1997, s.533) Burada ise tartışılacak olan tezi (*propositum disputandi*) belirleyen Hirtius, ana konuşmacı ise yine Cicero’dur.

²⁵ Bu ifadeyi yorumlayan Turnébe burada Romalıların değil Yunan filozofların tartışma konularının geçtiğine vurgu yapar, dolayısıyla Cicero’nun Romalılığını öne çıkararak mütevazı bir tavır takındığını düşünebiliriz.

²⁶ Buradaki “uzun bir ara” ile (*longum intervallum*) hangi dönemin kast edildiği açık değildir. Ancak W. A. Falconer’e göre, Cicero burada neredeyse kırk yıl önce Yunanistan ve Küçük Asya’daki öğrencilik günlerinde bir teze karşılık yaptığı doğaçlama açıklamayı hatırlıyor olabilir (W. A. Falconer, “A Review of M. Durand’s *La date du De Divination*”, *CPh* 18, 1923, s.313). Ancak yukarıda da değindiğimiz gibi, Cicero *Tusculanae Disputationes*’te de belli bir felsefi teze karşılık biçimce buradakine benzer bir açıklama yapmıştır, dolayısıyla Cicero’nun burada *haec studia* ile kast ettiği şeyin herhangi

O da bunun üzerine “Yazdıklarını nasıl okuyorsam,” dedi “aynı şekilde, konuyu tartışırken de seni dinleyeceğim. Haydi başla. Şuraya oturalım.”

[III 5] [...] Şair Antipater²⁸ gibi, en kısa günde doğan bazılarında,²⁹ birlikte hasta olan kardeşlerde,³⁰ idrarda, tırnaklarda³¹ ve bu tür diğer unsurlarda olduğu gibi, nesnelerin birbiriyle temasının³² bir etkisi vardır, bunu göz ardı etmiyorum ancak bu etki asla kaçınılmaz değildir. O kazazedenin,³³ Icadius'un ve Daphitas'ın gibi bazı durumlarda tesadüfler de olabilir. (Üstadın³⁴ affına sığınarak söylersem) Posidonius tarafından kurgulandığı görülüyor, hatta bu örnekler saçmadır. Ne yani? Daphitas'ın kaderi miymiş attan düşmek ve bu şekilde ölmek, hem de gerçekte olmadığı

bir felsefe konusunda ziyade kaderle ilgili konular olabilir. Yine Cicero'nun niçin bu tartışma türüne çekinerek yaklaştığı da belirsizdir.

²⁷ Eserin bu kısmı kayıptır. Bkz. “Cicero'nun De Fato Adlı Eserinin Teşrihi”, 2.2 4-5 Arasındaki Kayıp Kısım.

²⁸ Sidonlu Antipater ikinci yüzyılda yaşamış bir epigram yazarıydı. Marwede'ye göre (s.96) Cicero burada Antipater'in kronik ateşli hastalığından (*febris*) bahsediyor olmalıdır. Antipater'in aynı hastalığından bahseden diğer metinler için bkz. Valerius Maximus 1.8. Ext. 16; Plinius, *Naturalis Historia* 7.172.

²⁹ Cicero burada şair Antipater'in de içinde bulunduğu, kış gündönümüne (*bruma*) denk gelen en kısa günde (*brumalis dies*) doğmuş kişilerin belli bir hastalıktan muzdarip olduğunu söyler. Bu aynı zamanda Posidonius'un görüşüdür. (Marwede, *a.g.e.*, s.96)

³⁰ Karş. Augustinus, *De Civitate Dei* 5.2.

³¹ Marwede (s.96-97) Posidonius'un zamanında idrar ve parmak incelemesinin hastalıkların teşhis ve tedavisinde önemli rol oynadığını hatırlatır.

³² Cicero burada “temas” olarak Türkçeleştirdiğimiz *contagio* sözcüğünü kullanıyor. *Contagio* 4-5 arasındaki kayıp kısımda Chrysippus ve Posidonius tarafından savunulmuş olduğunu söyleyebileceğimiz Stoacı *συνπάθεια* kavramının Latince çevirisi olmalıdır. G. Luck “dokunma, temas” anlamındaki *contagio*'nun *συνπάθεια*'yı iyi karşılamadığını düşünerek, onun yerine metinde öncelikli olarak “ilişki, bağ” anlamındaki *cognatio*'nun kullanılmış olabileceğini, başka deyişle burada hatalı bir okuma olabileceğini düşünür, zira Stoa felsefesinde *συνπάθεια* evreni meydana getiren nesneler arasındaki ilişkiyi ve uyumu ifade eder. G. Luck bu noktada (MA 9.9.9'dan hareketle) Stoa düşüncesine göre “etkilenen bir nesnenin, kendisini etkileyen diğer nesneyi etkilemek zorunda olmadığını” dile getirir (G. Luck, *Ancient Pathways and Hidden Pursuits: Religion, Morals, and Magic in the Ancient World*, The University of Michigan Press, 2003. = “On Cicero, De Fato 5 and Related Passages”, *The American Journal of Philology*, vol.99, No:2, Summer 1978, s.155-158, s.98). Yine yazar aynı yerde Cicero'nun *De Natura Deorum* 2.19 (*rerum consentiens conspirans continuata cognatio*), 3.28 (*cognitione continuata*) ve *De Divinatione* 2.142'de (*continuatio coniunctioque naturae*) *συνπάθεια* için kullandığı tanımları örnek gösterir. Ayrıca Cicero'nun tüm külliyatı incelendiğinde görülür ki, *contagio* terimi *συνπάθεια* anlamında hiç kullanılmamıştır, dolayısıyla G. Luck'ın *contagio* yerine *cognatio* önerisi, bağlam göz önünde tutulduğunda, yersiz ya da desteksiz değildir. Bununla birlikte Marwede (s.98-99) *De Fato* 5 ile 7'deki *cognatio* kullanımlarının (“bağ” anlamındaki *conexio* ile “bağlantılı, bileşik olma” anlamındaki *coniunctio* terimlerinin eşiti olarak) *De Divinatione* 2.92'deki (*Quae potest igitur contagio ex infinito paene intervallo pertinere ad lunam vel potius ad terram?*) *contagio* kullanımıyla aynı olduğunu dolayısıyla metindeki *contagio* kullanımının doğru kabul edilmesi gerektiğini söyler. Karş. I. G. Kidd, *Posidonius. III. The Translation of the Fragments*, Cambridge University Press, 1999, s.161, n.19.

³³ Cicero metnin devamında kazazededen bahsediyor.

³⁴ “Posidonius'un”

için başka bir ad taşıyan bir attan <düşmek öyle mi?>. Yoksa Philippus kılıcın tutma yerindeki dört atlı araba resminden kaçınması için mi uyarılıyordu? Sanki o tutma yerinden gelecekti ölümü! Ya da o isimless kazazedenin akarsuya düşmüş olmasının nesi önemli, kendisine suda öleceğinin önceden söylenmiş olduğunu yazıyor olsa da? Hercules aşkına, korsan Icadius'un da belli bir kaderi olduğunu görmüyorum. Zira hiçbir yerde ona <geleceğinin> önceden söylenmiş olduğunu yazmıyor. [6] Dolayısıyla bir mağaradayken bacaklarına bir taş düşmüş olmasının nesi şaşırtıcı? Sanıyorum ki, o vakit Icadius mağarada olmasaydı, o taş yine düşmüş olacaktı, zira ya hiçbir şekilde tesadüf diye bir şey yoktur ya da talih bu olayın gerçekleşebilmesini sağlamıştır. O halde soruyorum (geniş kapsamda olacak şekilde) kaderin hiçbir şekilde adı geçme-seydi, bir karakteri, bir etkisi olmasaydı, dahası birçok şey ya da her şey tesadüfen, şans eseri veyahut rastgele olsaydı, o halde gerçekleşmiş olan olaylar farklı bir şekilde mi gerçekleşirdi? Her şeyin mantığı, kader dışında, doğa ve talihte arandığına göre, o halde kader üzerinde durmanın anlamı nedir?³⁵

³⁵ Cicero *De Fato* 5-6'da Posidoniusçu kehanet ve kader anlayışını tartışır. Bu tartışma 4. Bölümden sonraki kısmın kayıp olmasından ötürü eksik bir başlangıca sahiptir. Tartışmanın odağında, Posidonius'un gösterdiğini anladığımız (*De Fato* 5: "quaedam etiam Posidonius...comminisci videtur") ve Cicero'nun saçma bulduğu dört tesadüf (*fortuita*) örneği yatar:

(1) Suda öleceği önceden söylenmiş olan isimless bir kazazedenin akarsuya düşmüş olması.

(2) Korsan Icadius'un bacaklarına bir mağarada kaya düşmesi.

(3) Atı olmayan Daphitas ismindeki birinin şaka olsun diye Delphi'deki kâhine atını nerede bulabileceğini sorması ve yanıt olarak kendisine atından düşerek öleceğinin söylenmesi. Daha sonra Daphitas'ın Pergamum kralı Attalus tarafından "At" ismindeki bir kayadan atılması.

(4) Bir kâhinin Philippus'u at arabasından uzak durması gerektiği yönünde uyarması ve Philippus'un üzerine at arabası resminin işlendiği bir tutma yeri olan kılıç eliyle öldürülmesi.

Bu dört tesadüf örneği de, Posidonius'a göre kaderin var olduğunu kanıtlıyor olmalıdır. Marwede'ye göre özellikle de ikinci örnekte Posidonius tesadüf eseri Icadius'un bacaklarına kaya düşmüş olmasının Icadius'un kaderinde böyle bir olay olduğu gerçeğini değiştirmeyeceği fikrini savunuyor olabilir. (s.32-33) Marwede spekülâtif bir değerlendirmeye Posidonius'un "olası" savunmasını sürdürür: Tesadüfen gerçekleştiği açıkça belli olan ancak (birinci örnekteki gibi) önceden öngörülen birçok olay vardır, dolayısıyla, tesadüfen gerçekleşmiş olsa da, bu tür önceden öngörülen olaylar, kader olmasaydı, gerçekleşmezdi. (s.33) Buna karşın Cicero metnin ilgili kısmında Icadius'un başına böyle bir olay geleceğinin "önceden" söylenmediğini dile getirerek, bu örneğin Icadius'un belli bir kaderi olduğu görüşünü desteklemeyeceğini savunur.

Başka yazarların da bahsettiği ve Cicero'ya göre detaylandığı üçüncü örnek (Örneğin bkz. Valerius Maximus 1.8. Ext.8 ve Strabon, *Geographica* 14.39) ile yine başka yazarların da anlattığı dördüncü örnekte ikinci örnekten farklı olarak gerçekleşecek olan olay önceden bilinmektedir. Bu, Marwede'nin yukarıda paylaştığımız Posidonius'un kader anlayışıyla ilgili olarak yaptığı spekülâtif değerlendirmedeki gibi, her şey aklî bir düzende, belli bir neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde gelişiyorsa, o halde bir olay önceden bildirilse de, bildirilme de veyahut tesadüfen olsa da, olmasa da en nihayetinde kadere bağlı olarak gelişir. Cicero'nun *De Fato* 6'nın sonunda dile getirdiği rahatsızlık da bu çıkarımla ilgilidir, Cicero burada Posidonius'a göre her şeyin açıklaması (*ratio omnium rerum*) kader olmaksızın (*sine fato*) doğa (*natura*) ve talihse (*fortuna*) o halde niçin her şeyin bağlı olduğu düzenden bahsederken kadere vurgu yapıldığını sorar. Buradan çıkarılabilecek sonuç Cicero'nun olayların nedeni olarak doğa ve talihi göstermenin, kader fikrini ortadan kaldırdığını düşündüğüdür.

Cicero *De Divinatione*'de de Posidonius'a (ve onun gibi düşünen Stoacılar) kehanet bağlamında

[IV 7] Kendisine hak ettiği iyi dileğimizi <sunarak> Posidonius'u aradan çıkaralım ve Chrysippus'un kurnazlıklarına³⁶ geçelim. İlk on nesneler arasındaki temasla ilgili cevap verelim, diğer konulara sonra bakalım. Yerlerin karakterleri arasında ne kadar önemli farklar olduğunu görelim.³⁷ Kimi yerler sağlıklı, kimi yerler sağlıksızdır;³⁸ kimi yerlerde balgamlı ve bedeninde aşırı su bulunan insanlar varken,³⁹ kimi yerlerde kuru ve kavruk insanlar vardır. Yerden yere önemli ölçüde farklılık içeren başka birçok unsur daha vardır. Atina'da hava yumuşaktır, Atticalıların bu yüzden keskin zekâlı olduğu düşünülür. Thebae havası sislidir, bu yüzden Thebaelılar iri yapılı ve sağlamdır.⁴⁰ Buna karşın o yumuşak hava insanın Zenon'u,⁴¹ Arcesilas'ı⁴² ya da Theophrastus'u⁴³ dinlemesine ve yoğun hava da insanın Isthmus'tan ziyade Ne-

karşı çıkar. Örneğin *De Divinatione* 1.64'te Posidonius'un ölmek üzere olan insanların kehanet yeteneği edinebildiği yönündeki düşüncesini ve 2.47'de ise yine Posidonius'un meteorolojik olguları kehanet işaretleri olarak değerlendirmesini eleştirir. Stoacıların ve Posidonius'un benimsediği "evreni meydana getiren nesneler arasındaki ilişki ve uyum"u ifade eden *συνπαθεια* kavramını reddetmeyen Cicero bir hayvanın geleceğe dair bilgi verdiği inanan iç organları ile saklı bir hazinayı bulmak (ya da rüyalar ile kazanılacak olan zaferler) arasında bir bağ (*συνπαθεια*) olmadığını savunur. Genel olarak bakıldığında, *De Divinatione*'de de Posidonius'un doğal olgular arasında neden-sonuç ilişkisine dayanan işaretler araması ya da bulmasını bir çelişki olarak değerlendiriyor görünür, bu da Cicero'nun *De Fato*'daki Posidonius'un doğa, talih ve kader anlayışına getirdiği eleştiriyi uyumludur. Bkz. Bkz. *Posidonius*. vol.2, *The Commentary (i) Testimonia and Fragments 1-149*, Ed. I. G. Kidd, Cambridge Classical Texts and Commentaries 14A, Cambridge University Press, 2004, s.423-436.

³⁶ Latince *laqueus* ilkin "ip, bağ" anlamındaysa da, ipteki karışmışlığı ve kördüğüm halini yansıtan "kurnazlık, tuzak" anlamını da verir. Cicero Stoacıların kurnaz ya da tuzak niteliği taşıyan çıkarımlarından bahsettiği *De Oratore* 1.43 ve *Tusculanae Disputationes* 5.76'da bu terimi kullanır.

³⁷ Cicero *De Divinatione* 1.79'da da bu konuya değinir.

³⁸ Bkz. Hippocratesçi *De Aere, Aquis et Locis* 5 ve 6; Marwede, *a.g.e.*, s.108.

³⁹ Hippocrates'in Salgı teorisine (batı literatüründe *humorism* ya da *humoralism* olarak da bilinir) göre insan karakteri bedenindeki dört salgının fazlalığına, eksikliğine ya da yokluğuna bağlı olarak değişir. Bu dört salgı özellikleriyle birlikte şunlardır: (1) Sonbahara özgü olup elementi toprak olan kara safra kişiyi karamsar ve huzursuz kılar, mesleği gardiyanlık olmalıdır, (2) Yaza özgü olup elementi ateş olan sarı safra kişiyi çabuk sinirlenen biri kılar, ancak böyle biri idealist olur, (3) Kışa özgü olup elementi su olan balgam kişiyi duygusuz ve serinkanlı kılar, böyle biri aklı ve gerçekçi olur, (4) İlkbahara özgü olup elementi hava olan kan ise kişiyi cesur, umutlu ve cüretkâr kılar, böyle biri sanatçı olmaya meyillidir.

⁴⁰ Cicero *De Natura Deorum* 2.17'de de bu konuya değinir, buradaki aktarıma göre kimi bölge ve kentlerde havanın yoğunluk özelliği insanların yaratıcı gücüne etki eder. Ancak Timothy J. Reiss'in metnin bu bölümünü değerlendirirken de dikkat çektiği gibi, Cicero burada yerel bölgelerin (niteliklerinin) insan eylemlerinin sürelerini ve türlerini kısmen etkilediğini söyler. Yazar Cicero'nun genel felsefe külliyatını da göz önünde tutarak Cicero'nun bilgiyi "özgürce yaşayan" olarak tanımladığına vurgu yapar. Dolayısıyla metnin geri kalan kısmını okurken, yazarın bakış açısına göre, Cicero'nun konunun belirleyici niteliklerini aşarak "istediği gibi yaşama gücüne" (*potestas vivendi ut velis*) sahip olan ideal bireyi düşündüğünü de göz önüne tutmamız gerekir. Bkz. Timothy J. Reiss, *Mirages of the Self: Patterns of Personhood in Ancient and Early Modern Europe*, Stanford University Press, 2003, s.132.

⁴¹ Stoacı Zenon.

⁴² İ.Ö. üçüncü yüzyılın ortalarında Platon okulunun başında bulunan Arcesilas özellikle de Pyrrhon'un kuşkucu yaklaşımından doğan bilgiye erişemezlik düşüncesini Platon okuluna sokmasıyla bilinir.

⁴³ Platon ve Aristoteles'in derslerini dinlemiş olan Theophrastus (İ.Ö. 371-287) özellikle de doğa araştırmalarıyla bilinir.

mea'da⁴⁴ zafer peşinde koşmasına neden olmaz. [8] Konuyu daha da aç: Yerin doğası boş bir arsada değil de, Pompeius'un kemeraltında⁴⁵ yürümemizi sağlayabilir mi? Başka biriyle değil de, seninle? Ayın ilk günü değil de, on beşinde?⁴⁶ Nasıl ki yerin doğası bazı şeyler üzerinde bir etkide bulunurken, bazı şeylere hiç etki etmiyorsa, aynı şekilde yıldızların değişimi de,⁴⁷ kabul edersin ki, bazı şeyleri etkilerken, kesinlikle her şeyi etkilemeyecektir.⁴⁸ Bununla birlikte insanların karakterinde farklılıklar olduğu için, kimisi tatlıdan hoşlanır, kimisi acıdan; kimisi şehvetli, kimisi öfkeye meyillidir, kabadır ya da kibirlidir; kimisi de bu tür kusurlardan uzaktır. "O halde" diyor <Chrysippus> "bir karakter başka bir karakterden fazlasıyla farklı olduğuna göre, bu farklılıkların farklı nedenlerden⁴⁹ kaynaklanıyor olmasının nesi şaşırtıcı?"⁵⁰

⁴⁴ *Isthmus* Latince "yarımada"ya karaya bağlayan dar kara parçası" anlamındadır, dolayısıyla kıstak olarak Türkçeleştirilebilir ancak burada özel bir isim olarak Corinthus kıstağı kast edildiği için olduğu gibi bıraktık. Nemea ise mitolojide Hercules'in Nemea aslanını öldürdüğü, Cleonae ile Phlius arasında kalan vadidir. Hem Isthmus'ta, hem de Nemea'da belli dönemlerde oyunlar ve müsabakalar düzenlenirdi; Cicero burada bunları kast ediyor olmalıdır.

⁴⁵ İ.Ö. 55 yılında, Pompeius tarafından Campus Martius yakınında inşa ettirilmiş bir yapıdır, Caesar bu yapının içindeki heykelin önünde öldürülmüştü.

⁴⁶ Ayın birinci günü için *kalendae*, on beşinci günü için *idus*.

⁴⁷ *Affectio astrorum* için "yıldızların değişimi" ifadesini kullandık, ancak *affectio*'nun "durum" anlamı da vardır, dolayısıyla bu tamlamayı "yıldızların durumu" ya da "yıldızların mevcut konumu" şeklinde de çevirebiliriz.

⁴⁸ Cicero'nun *De Divinatione*'de de bu husus üzerinde durduğunu hatırlatalım.

⁴⁹ Marwede'nin de bildirdiği gibi (s.110) buradaki farklı nedenlerden (*differentes causae*) anlaşılması gereken, Cicero'nun *De Fato* 7-8'de bahsettiği hava yoğunluğu gibi "dışsal nedenler" yani "dışsal etkiler"dir.

⁵⁰ Burada Cicero ile Chrysippus yüz yüze konuşmadığı için, Chrysippus'un bu çıkışının kurgusal olduğunu düşünebiliriz. Bkz. Marwede, *a.g.e.*, s.110.

Stoacılar göre her önerme ya doğrudur, ya yanlıştır (Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* 8.12; Diogenes Laertius 7.65; 66). Dahası Stoacılar bu ilkeyi Aristoteles ve Epicurusçulara karşı bir koz olarak kullanmıştır. Bu koz özellikle de Stoacılar Epicurusçuların gelecekteki olası durumlara ilişkin önermelerinin ne doğru ne de yanlış olduğunu savunurken belirmiştir. Stoacı mantıkçıların en büyüğü olarak kabul edilen Chrysippus *De Fato*'da (20-21) Epicurusçu atom düşüncesine karşı bu savunmayla öne çıkar.

Chrysippus'a göre, Epicurusçuların zihnindeki gibi, nedensiz bir hareket varsa, her önerme ya doğru (gerçek) ya da yanlış olmayacaktır (*non omnis enuntiatio aut vera aut falsa erit*), zira etkin nedenleri (*causae efficientes*) olmayan bir şey ne doğru (ya da gerçek), ne yanlış olacaktır (*nec verum nec falsum erit*). Oysa her önerme ya doğru (gerçek) ya da yanlıştır, dolayısıyla asla nedensiz hareket olamaz (*motus ergo sine causa nullus est*). Chrysippus buradan hareketle var olan her şeyin öncül nedenlerden var olduğu (*omnia quae fiunt causis fiunt antegressis*), dolayısıyla her şeyin kadere bağlı olarak gerçekleştiği (*omnia fato fiunt*) sonucuna varır. Başka deyişle Chrysippus'a göre bir şeyin nedensiz olduğunu ifade eden önerme ne doğrudur ne yanlıştır, o halde nedensiz hiçbir şey yoktur. S. Bobzien'in de bildirdiği gibi, bu Chrysippus'un nedenler teorisinin temelinde yer alan etkin ilke (neden αἰτία ve akıl λόγος birleşimi) ile neden arasındaki ilişkinin bir neticesidir; dahası "her etki ve her değişiklik ya da hareket bir şeyin her niteliksel durumu gibi bir nedene ihtiyaç duyar, bir πνεῦμα'ya kadar götürülebilir ve etkin bir ilkedeki kaynaklanır." (S. Bobzien, "Chrysippus' Theory of Causes", *Topics in Stoic Philosophy*, Ed. Katerina Ierodiakonou, Oxford Clarendon Press, 1999, s.202.) Stoacılar her nedeni etkin neden saydığına göre (Karş. *De Finibus* 3.33; Seneca, *Epis-*

tulae Morales 65.4; Plutarchus, *De Stoicorum Repugnantiis* 1050C-D; 1056C; Stobaeus, *Eclogae* 1.166.24-167.14; 2.73.1; 2.82.11-17; Diogenes Laertius 7.104), “her şey kadere bağlı olarak gerçekleşir” önermesi de onlar için bütün nedenlerin nihaî yorumu olarak değerlendirilebilir. Ayrıca *De Fato*’da karşımıza çıkan Chrysippusçu nedenler ikiye ayrılır: 1) Tam ve temel (*perfectae et principales*), 2) Yardımcı ve ikincil (*adiuvantes et proximae*). İkinci türdeki nedenler, Chrysippus’a göre, her şeyi kadere bağlı olarak gerçekleştirir. Bunu şu şekilde örnekleyelim: Bir silindir döndürüldüğünde, dönmesini sağlayan ilk itme hareketi ikinci tür nedenlerdendir, buna karşın silindirin yuvarlaklığı ya da dönebilirliği ilk tür nedenlerdendir. Başka bir örneğe göre insan bir izlenime bir eylemle karşılık verdiğinde, izlenim ikinci tür nedenlerdendir, buna karşın insanın psikolojik karakteri ilk tür nedenlerdendir. (D. Sedley, “Chrysippus on Psychophysical Causality”, *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Ed. J. Brunschwig - M. C. Nussbaum, Cambridge University Press, 1993, s.322. S. Bobzien (*a.g.e.*, s.205-206) bu iki neden türü üzerine geniş bir okuma listesi sunar: S. Botros, “Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy”, *Phronesis*, 30 (1985), s.274-304 (s.283-5’te); A. Dihle, “Zur Schicksalslehre des Bardesanes”, *Antike und Orient* (Heidelberg, 1984), s.164-5; *The Theory of Will in Classical Antiquity* (Berkeley and Los Angeles, 1982), s.103; J. M. Dillon, *The Middle Platonists* (London, 1977), s.86; R. Dobbin, “προαίρεσις in Epictetus”, *Ancient Philosophy*, 11 (1991), s.111-135 (s.119’da); P. L. Donini, “Fato e volonta umana in Crisippo”, *Atti dell’Accademia delle Scienze di Torino*, 109 (1974/5), s.1-44; “Plutarco e il determinismo di Crisippo”, *Aspetti dello stoicismo e dell’epicureismo in Plutarco*, Ed. I. Gallo, (Ferrara, 1988), s.21-32 (s.31’de); J. J. Duhot, *La Conception Stoicienne De La Causalite*, J. Vrin, 1988, s.174-5; 179-180; M. Forschner, *Die stoische Ethik* (Stuttgart, 1981), 96-7; M. Frede “The Original Notion of Cause”, *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Ed. J. Barnes - M. F. Burnyeat - M. Schofield, Oxford University Press, 1980, s.234-6; B. Inwood, *Ethics and Action in Early Stoicism*, Oxford University Press, 1985, s.46, vd.

Ancak şunu da unutmamak gerekir ki, her olayda bu iki neden türü de bulunmak ve birlikte sonuca etki etmek zorunda değildir; Stoa düşüncesine göre ikisi birbirinin alternatifidir ve her şeyin kadere bağlı olduğunu gösterense sadece yardımcı ve ikincil nedenlerdir. Örneğin silindirin dönmesini sağlayan asıl unsur birisinin onu itmesidir, onun kendi doğasındaki dönebilirliği değildir ya da bir insanın bir yere gitmesinin nedeni oraya doğru giden bir yol yapılmış olması değil, gitmesini gerektiren nedenlerdir. (S. Bobzien, *a.g.e.*, s.206. Bu tespitle ilgili olarak bkz. W. Görler, “Hauptursachen bei Chrysipp und Cicero? Philologische Marginalien zu einem vieldiskutierten Gleichnis (De fato 41-44)”, *Rheinisches Museum für Philologie*, 130, 1987, s.254-274; S. Schröder, “Philosophische und Medizinische Ursachensystematik und der stoische Determinismus”, *Prometheus*, 16, 1990, s.5-26; A. M. Ioppolo, “Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana”, *Rise and Decline of the Roman World*, Ed. W. Haase – H. Temporini, pt.II, 36.7, 1994, s.4492-4545.)

Chrysippus’un nedenleri bu şekilde ayırmasının nedeni her şeyin kadere bağlı olarak gerçekleştiği fikrinden hareketle kaderin dürtülerimizi ve duyu yetimizi etkilemekle birlikte eylemlerimizi de belirlediği, dolayısıyla özgür istencimizin olmadığı fikrine varılmasını engellemektir. Böylece insandan özgür istenci koparıp almadan da kaderi savunmak mümkün olacaktır. Nitekim Chrysippus’un kader tanımı da olaylar arasındaki kopuk olmayan neden-sonuç bağına göstermeye dönüktür. A. Gellius Chrysippus’un kaderi şöyle tanımladığını söyler: Stoa felsefesinin önde gelen ismi Chrysippus, Yunanların εἰμαρμένη dediği kaderi üç aşağı beş yukarı şöyle tanımlar: “Kader” der, “daimî ve değişmez olaylar silsilesi, dahası bizatihi kendisine bağlı olarak hareket eden ve ebedî koşul serilerine bağlanan, bunlar sayesinde uygun ve sürekli olan bir zincirdir.” (Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 7.2.1) Daha sonra aynı yazar bizzat Chrysippus’un περὶ προνοίας (Tanrısal Öngörü Üzerine) adlı eserinin dördüncü kitabından aynı minvalde bir tanım daha ekler:

Kader birbirini takip eden, ebediyetten ve değiştirilemez birlikteliklerinden ötürü birbirine bağlı olan düzenli bir olaylar silsilesidir. (7.2.3)

Gellius metnin devamında muarızlarının Chrysippus’un kader anlayışıyla ilgili sundukları özete yer verir, bu yukarıdaki iki kader tanımına uygun bir özetir, buna göre Chrysippus “her şeyin kadere

[V 9] Oysa bu ayrımları ortaya koyarken⁵¹ meselenin ne üzerine şekillendiğini ve bu nedenin nerede bulunduğunu görmüyor. Doğal ve öncül nedenlerden⁵² ötürü başka başka insanlar başka başka şeylere daha meyillilerse, buna bağlı olarak arzu ve isteklerimizin doğal ve öncül nedenleri yok demektir; zira böyle olsaydı, hiçbir şey yetkimiz dahilinde olmazdı. Bu noktada keskin ya da donuk zekâlı, güçlü ya da zayıf olmamızın bizim elimizde olmadığını kabul ediyoruz. Bu yüzden oturmamızın ya

bağlı olarak hareket ettirilip yönetildiğini” (*fato... omnia moveri et regi*) düşünür. Ona göre hiçbir şey “kaderin hareketlerinden ve devinimlerinden kaçamaz ve sapamaz.” (*nec declinari transcendique posse agmina fati et volumina*) Daha sonra Gellius muarızlarının Chrysippus’a her şey kadere bağlı olarak geliyorsa, insanların günahlarından ve tercihlerinden ötürü yargılanamayacağı, tüm sorumluluğun kaderde olduğu çıkarımını yakıştırdığını aktarır, buna göre tüm sorumluluk “kaderden doğan kaçınılmazlık ve istikrardadır.” (*necessitati cuidam et instantiae, quae oritur ex fato*) Burada öne çıkan *necessitas* ve *instantia* kavramları gerek ortodoks Stoa anlayışı gerekse *De Fato*’daki Chrysippusçu kader algısı bakımından önem arz eder. Açımlayalım:

Cicero *De Natura Deorum* 1.20.55’te *fatalis necessitas*’tan (kadere özgü kaçınılmazlık) bahsederken, Yunanların bu tamlamaya εἰμαρμένη dediğini söyler. Gellius’un Yunanların *fatum*’a (kader) εἰμαρμένη dediği yönündeki aktarımını hatırlarsak, “payını, paylaştırılanı almak” anlamındaki μείζονα fiilinden türemiş olan εἰμαρμένη teriminin hem “kader” hem de “kadere özgü kaçınılmazlık” anlamında Latinceleştirildiğini söyleyebiliriz, başka deyişle kader kaçınılmazlık olarak görülür. Cicero’nun kendisi de bu eşitlemeyi yapar. *De Natura Deorum* 1.20.55’te *fatalis necessitas*’ı “bir şeyin ebedî hakikatten ya da nedenlerin sürekliliğinden ötürü meydana gelmesi” (*quiquid accidat, id ex aeterna veritate causarumque continuatione*) olarak tanımlar. Buna karşın yine Cicero *De Divinatione* 1.55.125’te Gellius’un dediği gibi, Yunanların *fatum*’a εἰμαρμένη dediğini aktarırken “her şeyin kadere bağlı olarak meydana geldiğini” (*feri omnia fato*) söyler ve kaderi “nedenler düzeni ve silsilesi” (*ordinem seriemque causarum*) olarak tanımlayıp, “nedene eklenmiş olan bir nedenin kendisinden bir şeyi meydana getirdiğini” (*causa causae nexa rem ex se gignat*) söyler. *Topica* 15.59’da ise Stoacıların “ebediyetten gelen nedenlerin bu türüne Stoacılar tarafından kader dendiğini” (*hoc genere causarum ex aeternitate pendentium fatum a Stoicis nectitur*) aktarır Cicero. Nedenlerin ebediyetten (*ex aeternitate*) ya da ebedî gerçeklikten (*ex aeterna veritate*) kaynaklandığına yapılan vurgu *De Fato*’da da karşılık bulur. Doğru olup olmadığını / gerçekleşip gerçekleşmediğini gelecekte anlayacağımız bir olaya ilişkin geçmişte ortaya konan bir önerme “ebediyetten ötürü nedene bağlı bir neden gelecekte etkin olmayacaksa da” (*nisi ex aeternitate causa causam serens hoc erit effectura*) doğru sayılabilir mi? Bu konunun tartışıldığı *De Fato* 27 ve devamında (ve yukarıda gösterdiğimiz gibi Cicero’nun başka eserlerinde de) karşımıza çıkan Stoacı ebediyet vurgusu temelde “son bakışta” kaderin değişmez ve belirlenmiş olduğunu gösteren determinist anlayışın bir ürünü olmakla birlikte, çalışmamızın bu bölümünün başında bahsettiğimiz Chrysippus’un nedenleri ikiye ayırmasıyla ve kaderin gidişatında yardımcı ve ikincil nedenlerin etkisini görmesiyle de ilgilidir.

⁵¹ Ya da *disserens* için “...ortaya koyan <Chrysippus>”

⁵² Buradaki “doğal ve öncül nedenler” (*causae naturales et antecedentes*) yukarıda “dışsal” olarak nitelediğimiz “farklı nedenler”dir (*differentes causae*). Marwede’nin yorumuna göre (s.110-111) Cicero’nun bu nedenlere “öncül” demesinin nedeni, sonuçtan önce geliyor olmalarıdır. “Doğal” demesinin nedeni ise açık değildir. Yazara göre en olası açıklama şudur: Cicero’nun zihninde, bu nedenlerin oluşturduğu sonucun doğal düzene tabi olmalarıdır, başka deyişle tek tek insanlar üzerinde etkili olmuş dışsal araçlar tarafından oluşturulan tüm sonuçların bir şekilde doğaya tabi olmalarıdır. Marwede muhakemesini sürdürür: Cicero “neden” terimini daimî olarak, *De Fato* 9-11’de “dışsal neden” anlamında kullanıyorsa, bu durumda burada *De Fato* 7-8’de olduğu gibi, daha genel terimler kullanarak dışsal unsurların bireyin niteliklerini oluşturabilmesi gerektiğini ancak sadece isteğe bağlı eylemleri yaratabileceğini savunuyor olmalıdır (s.111).

da yürümemizin isteğimiz doğrultusunda gerçekleşmediğini düşünmek durumunda kalan biri, hangi olayın hangi olayı izlediğini görmemiş olur. Zeki ve budala insanlar, aynı şekilde, öncül nedenlere bağlı olarak doğar; bu durum güçlü ve zayıf insanlar için de geçerlidir, ancak böyle olması onların oturmasının, yürümesinin ve bir şey yapmasının temel nedenlere⁵³ bağlı olarak belirlenip oluşturulduğunu göstermez. [10] Megaralı filozof Stilpo'yu⁵⁴ zamanının, kuşkusuz keskin zekâlı ve saygın bir insanı olarak kabul ettik. Tanıyanlar onun içkiyi seven ve kadınlara düşkün biri olduğunu yazıyor, bunu da onu suçlamak için değil, aksine övmek için yazıyorlar.⁵⁵ Zira eğitimi sayesinde kusurlu karakterini öyle bastırıp egemenliği altına almış ki, kimse onu içkili halde <bulmamış> ya da onda şehvetin bir emaresini görmemiş. Başka? İnsanların adetlerini ve karakterlerini bedenlerinden, gözlerinden, yüzlerinden ve alınlarından tanıyabileceğini iddia eden fizyonomist Zopyrus'un Socrates'i nasıl ifşa ettiğini okumadık mı? Socrates'in, köprücük kemikleri çukurlu olmadığı için, aptal ve budala olduğunu söylemişti; dahası bedeninin bu kısımlarının basık ve kısıtlanmış olduğunu söylüyordu. Socrates'in kadın düşkünlü olduğunu da ekliyordu, bunun üzerine Alcibiades'in ona kahkahayla güldüğü söylenir.⁵⁶ [11] Ancak bu kusurlar doğal

⁵³ Temel nedenler (*principales causae*), Marwede'ye göre (s.112), insanın doğuşundan itibaren taşıdığı nitelikleri meydana getiren aslı nedenlerdir.

⁵⁴ İ.Ö. 380–300 yılları arasında yaşamış olan Megaralı Stilpo Citiumlu Zenon'un öğretmenlerinden biriydi.

⁵⁵ Diogenes Laertius da (2.120) Stilpo'ya adadığı bir epigramında onun içki içmekten öldüğünü anlatır ancak kadınlara düşkünlüğünden bahsetmez.

⁵⁶ Cicero *Tusculanae Disputationes* 4.80'de de bu öyküyü anlatır. Buna göre *De Fato*'daki aktarıma uygun olarak "insanın karakterini görünüşünden anlayabileceğini iddia eden Zopyrus'un" (*Zopyrus, qui se naturam cuiusque ex forma perspicere profitebatur*) "Socrates'te hiçbir kusur olmadığını bilen / söyleyen başkaları tarafından alay konusu yapıldığını" (*derisus est a ceteris, qui illa in Socrate vitia non agnoscerent*) söyler. Ancak Socrates nesnel ya da özgüveni yerinde bir adam olduğu için belki de, Zopyrus'a destek çıkar ve "bu kusurlarla doğduğunu ancak akli sayesinde onları kendisinden söküp attığını" (*cum illa sibi sic nata, sed ratione a se deiecta*) söyler. *Tusculanae Disputationes*'te Alcibiades'in adı geçmese de, onun en azından Socrates'in çevresindeki Zopyrus'la alay eden insan grubu içinde olduğunu tahmin etmek zor değil, zira görüldüğü gibi, aktarımlardan birinde Alcibiades'in kahkaha attığı, diğerinde ise etraftaki insanların Zopyrus'la alay ettiği söyleniyor. Socrates ile Alcibiades arasındaki homoerotik ilişkiyi de düşünürsek Alcibiades'in Socrates'in zihnine ve bilgeliğine olan hayranlığı, ona Socrates'in asla kusurları olan biri olamayacağını düşündürmüştür. Böylece Alcibiades'in kahkahasının kaynağını da öğrenmiş oluyoruz. Cicero'dan neredeyse dört yüzyıl sonra yaşamış olan Diogenes Laertius'un (2.5.45-46) Aristoteles kaynaklı aktarımına bakarsak, Syria'dan Atina'ya gelen büyüücü (*μᾶγος*) Zopyrus –Cicero'nun yukarıdaki aktarımlarından farklı olarak– kehanette bulunur ve Socrates'e sonunun çok kötü olacağını söyler. Zopyrus ile Socrates karşılaşmasına ilişkin başka da bir şey bilmiyoruz, sadece Platon'un meşhur *Phaedo*'sunun günümüze ulaşmayan *Zopyrus* başlıklı bir diyalog yazdığı söyleniyor. Belki bu diyalog günümüze ulaşsaydı, katı Zopyrus'un çirkin Socrates'le olan diyalogunun detayları ve hatta onun üzerinden Alcibiades'in Socrates hayranlığı üzerine daha başka şeyler söyleyebiliyor olabilirdik. Ancak elimizdeki metinlere baktığımızda şundan emin olabiliriz ki, Socrates'in felsefesinin merkezinde yer alan "daima araştırmak" fikri sadece Socrates'in dışındaki unsurları değil, Socrates'in kendisini de kapsıyordu. Platon'un da *Phaedrus* 230A'da aktardığı gibi Socrates "bu mitsel unsurları değil, kendimi araştırıyorum" diyor

nedenlerden kaynaklanıyor olabilir. İnsanın meylettği büyük kusurlardan tümüyle sıyrılacak kadar arındırılması ve onlardan kökten kurtulması doğal nedenlere değil, isteğe, çalışmaya ve eğitime bağlıdır. Eğer kaderin etkisi ve karakteri kehanet mantığıyla sağlamlaşacaksa, bütün bu unsurlar anlamını yitirir.⁵⁷

[VI] Dahası eğer kehanet varsa, ilmin⁵⁸ hangi ilkelerine (Yunancada *theorematata* denilen bu unsurlara ilkeler diyorum) göre işliyor? Başka uzmanların kendi ilim alanlarında herhangi bir ilkeye dayanmadığına ve kehanetle meşgul olan insanların da <herhangi bir ilkeye dayanmadan> geleceği söylediğine inanmıyorum. [12] Nitekim astrologların da şöyle ilkeleri vardır: “(Örneğin) Eğer birisi Canicula doğarken doğmuşsa, denizde ölmeyecektir.” Dikkat et Chrysippus, diyalektikçi Diodorus’un yetkin olduğu bu önemli tartışmada⁵⁹ sen de kendi açıklamanı yapmaktan vazgeçmeyesin. Gerçekten de böyle bir bağ olduğu, “Canicula⁶⁰ doğarken doğmuş birisinin denizde ölmeyeceği” doğruysa, şu da doğrudur: “Eğer Fabius⁶¹ Canicula doğduğunda doğmuşsa,

ve ekliyordu: “Bilmek istiyorum, Typhon’dan daha karmaşık ve daha çılgın bir canavar mıyım, yoksa doğası gereği tanrısal ve dingin bir kaderi olan nazik ve kendi halinde bir canlı mıyım.” Phaedo’nun Zopyrus adlı eseri günümüze ulaşsaydı, –Phaedo’nun Platon’un diğer diyaloglarından öğrendiğimiz görüşlerinden hareketle söylüyorum– muhtemelen kendisini de tanımak isteyen Socrates’i Zopyrus karşısında haklı çıkarırdı, zira Zopyrus sık vurgulandığı üzere doğal görünüş ile doğal karakteri birbiriyle örtüştürürken, “doğal olarak” insanın akıl (*ratio*) ya da eğitim / disiplin (*doctrina*) ile değişmeyeceğini düşünüyor, Socrates ise buna karşı çıkıyordu. Joseph Cropsey’in dikkat çektiği gibi (*Plato’s World: Man’s Place in the Cosmos*, The University of Chicago Press, 1995, s.176), Phaedo da diyaloglarda “insanî *ἀνθρώπινον*”un yani mücadelenin doruk noktasının felsefenin doğayla çatışması, ona karşı gelmesi” olduğunu düşünüyordu. Malum karşılaşmada da Socrates’in felsefeyi, Zopyrus’un da doğayı simgelediği açıktır, peki Alcibiades neyi simgeliyor? Belki bedensel hazzı, belki gençlik ateşini, belki de bu minvaldeki başka bir şeyi. Ayrıca Zopyrus’la ilgili olarak karış. *Scriptores Physiognomici* 1.8-10; Marwede, *a.g.e.*, s.114.

⁵⁷ Marwede Cicero’nun verdiği Stilpo ve Socrates örneklerinin isteğe bağlı eylemlerin doğal nedenlerden değil arzudan kaynaklandığını göstermeye dönük olduğunu düşünür (s.113). Örneklerden sonraki çıkarımdan da anlaşılabilirliği gibi, Cicero’ya göre, arzu isteğe bağlı eylemleri tümüyle kontrol eder, öyle ki bireyin doğal nedenlerden kaynaklanan belli bir karakteristiğini ve karakteristik özelliklerini ortadan kaldıracaktır (*A.e.*). Bununla birlikte Cicero metnin bu kısmında ve devamında kehanetin kaderin varlığına delil olmayacağını düşünür.

⁵⁸ Burada “ilim” olarak çevirdiğimiz sözcük *ars*’tır. Rackham (s.204) bu *ars*’ın teorik ya da pratik olarak olguların sistemli bir şekilde toplanması anlamında “ilim” (*science*) olduğunu söyler.

⁵⁹ Chrysippus ile Diodorus Cronus arasındaki görüş ayrılığına ilkin burada dikkat çekiliyor. Bkz. Marwede, *a.g.e.*, s.118. Karş. *Epistulae ad Familiares* 9.4.

⁶⁰ *Canicula*: Eski Türkçede Şuarâ-i yemânî, Şirâ-i yemânî, Akyıldız ya da –Büyük Köpek takımyıldızının en parlak yıldızı olduğu için– Köpekyıldızı olarak bilinen yıldız. Bkz. M. Pultar, *Yıldız Adları Sözlüğü*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007, s.2 ve 62. Yıldızın ismi Latince “köpek” için kullanılan *canis* isminden gelir.

⁶¹ Fabius kurgusal ya da hipotetik bir kişidir. Bkz. Marwede, *a.g.e.*, s.125.

⁶² Marwede’nin bu koşullu önerme hakkındaki açıklaması doyurucudur (s.120): “‘Birisini Canicula doğarken doğmuşsa, denizde ölmeyecektir’ koşullu önermesi Cicero tarafından astrolojik ilke örneği olarak değil, hipotetik bir örnek olarak sunulur. Bu koşullu önerme güncel bir örnek ya da hipotetik bir örnek olsun, neticede bu önermenin doğru olduğu varsayımı Cicero’nun *De Fato* 12 ve 14’teki Chrysippus’a karşı kullandığı argümanlarının başlangıç noktasıdır. Cicero’nun bu argümanlar bağlamında kehanetin

Fabius denizde ölmeyecektir.”⁶² Dolayısıyla aralarında⁶³ Fabius'un Canicula doğarken doğmuş olduğu ve yine Fabius'un denizde öleceği konusunda çatışıyorlar.⁶⁴ Fabius'un nezdinde, onun Canicula doğarken doğduğu kesin olarak bilindiğine göre, şunlarda çatışıyorlar: Fabius'un yaşadığı ve denizde ölecek olması.⁶⁵ O halde burada “hem Fabius yaşıyor, hem de Fabius denizde ölecek” şeklindeki, birbiriyle çatışan önermelerden doğmuş bir bağ vardır; öne sürüldüğü üzere, böyle bir bağın olması imkânsızdır.⁶⁶ O

varlığını kabul ettiği de anlaşılabilir. Açık ki, bu argümanlar, ancak varsayımını bu koşullu önermenin doğru olduğu argümanlar bağlamında öne sürdüğünde Chrysippus'a karşı etkili olabilir. Buna karşın Chrysippus ‘Eğer birisi Canicula doğarken doğmuşsa, denizde ölmeyecektir’ koşullu önermesi, salt kendisinin doğru koşullu önerme kriterine göre ‘doğru olan koşullu önermeler’ olarak yorumlanabilen astrolojik ilkeler mevcut olduğunda doğru olduğunu varsayabiliyordu. Cicero burada Chrysippus'un özel bir doğru koşullu önerme kriterine sahip olduğunun farkındaydı (*Academica* 2.143). Son kertede Cicero kehanet diye bir şey varsa, Chrysippus'un astrolojik ilkeleri açıklayabilecek kriterine göre doğru koşullu önermeler olduğunu da varsaymış olmalıdır. *De Fato* 15'te ise Cicero Chrysippus'un astrologların ve diğer kâhinlerin ilkelerinin koşullu önermeler olarak değil, reddedilen bağlantılar olarak yorumlanması gerektiğini düşündüğünü aktarır. *De Fato* 15 ve 16'da Cicero bu düşüncüyü Chrysippus'un, olasılık doktrinini yenilemekten kaçınmak için kullandığı bir *ad hoc* aracı olarak görür. Oysa Chrysippus'un bir ihtimal Eskiçağ'daki alakasız diyalektikçi ününden yararlandığı için böyle bir araca sarılmış olması inceleme-dışıdır. Bkz. Diogenes Laertius 7.180; Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* 2.1. Dolayısıyla... Chrysippus'un düşüncesinin temelinde astrologların ve diğer kâhinlerin koşullu önermeler olarak yorumlanan ilkelerin yine onun doğru koşullu önerme kriterini karşılamaması yatar. Neticede ‘Eğer birisi Canicula doğarken doğmuşsa, denizde ölmeyecektir’ koşullu önermesi Chrysippus'un kriterine göre yanlışır.” Bu açıklamayla birlikte yine Marwede'nin bildirdiği gibi, Chrysippus'a atfedilen bir doğru koşullu önerme kriteri yoktur. Ancak Diogenes Laertius 7.75'te (Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* 2.215) yazılana bakılırsa, Stoacılar koşullu bir önermenin doğruluğunu önermedeki öncülün sonucun karşıtıyla uyumsuz olmasıyla ölçer ve açıklar. Marwede aynı yerde Chrysippus'un da yüksek ihtimalle bu kriteri kullanmış olduğunu söyler.

⁶³ Chrysippus ve Diodorus Cronus.

⁶⁴ Marwede bu çıkarımla ilgili olarak iki noktaya temas ediyor (s.125): “(1) Bu çıkarım Cicero'nun burada ya kendisinin kabul ettiği ya da Chrysippus'un kabul ettiğini düşündüğü bir mantık varsayımına dayanır, başka deyişle eğer bir koşullu önerme doğruysa, bunu bu önermedeki öncülün ve sonucun karşıtının çatışması izler (ikisi de doğru olmayabilir). En nihayetinde bu çıkarım ‘Fabius’un Canicula doğarken doğmuş olması’ ile ‘Fabius’un denizde ölecek olması’ arasındaki ilişkiye dair şundan başka bir şey söylemez: Eğer ‘Birisi Canicula doğarken doğmuşsa, denizde ölecektir’ koşullu önermesi doğruysa, iki durum birbiriyle çatışıyor demektir. (2) Her olasılıkta Cicero bu sonuca varır, zira Chrysippus'a karşı argüman geliştirir ve Chrysippus'un kriterine göre, sadece önermedeki öncülün sonucun karşıtıyla çatışması durumunda koşullu önermenin doğru olduğunu bilir.”

⁶⁵ Birinci görüşe göre “Eğer birisi Canicula doğarken doğmuşsa, denizde ölmeyecektir”, ikinci görüşe göreyse “Fabius Canicula doğarken doğdu, bunu Fabius'un denizde ölmeyecek olması izleyecektir.” Buradaki uyumsuzluk Fabius'un yaşaması ve Fabius'un denizde ölecek olmasıdır. Bkz. Marwede, *a.g.e.*, s.126.

⁶⁶ Cicero sonraki iki cümlede imkânsız olarak gördüğü önermeleri açıklıyor, birincisi Fabius'un denizde ölecek olması önermesi, ikincisi ise gelecekle ilgili her yanlış (gerçekdışı) önermedir. Marwede buradaki imkânsızlık durumunun “kendinde” değil, “göreceli” olduğuna vurgu yapar (s.128): “Cicero'nun *De Fato* 12'de imkânsız olarak gördüğü önermeleri betimlerken kullandığı *ne fieri quidem posse* ve *non posse fieri* ifadeleri bağlama tam uymaz. *Posse fieri*'nin reddi (olumsuzlanması) doğru bir şekilde bir önermeye göre oluşan durumu imkânsız gösterir. Bununla birlikte *posse esse verum* gibi bir ifadenin reddi bir önermeyi doğru bir şekilde imkânsız olarak nitelemeyi gerektirir, zira tanıma göre

halde “Fabius denizde ölecek”, gerçekleşmeyecek türden bir ifadedir. Nitekim geleceğe ilişkin söylenmiş olan her yanlış ifade gerçekleşmez türdedir.⁶⁷ [VII 13] Ancak Chrysippus, sen bunu kabul etmiyorsun, hatta Diodorus’la olan anlaşmazlığın bizatihi bu konuyla ilgili.⁶⁸ Zira Diodorus sadece gerçek olanın ya da gerçek olacak olanın mümkün olduğunu söylüyor; gelecekte ne olarsa onun kaçınılmaz olarak olacağını söylüyor ve gelecekte ne olmayacaksa, onun olamayacağını kabul ediyor.⁶⁹ Sen ise gelecekte

imkansız önerme doğru olamayacak olan önermedir. Cicero’nun *De Fato* 12’deki argümanını izleyen bu incelemede... Cicero’nun önermeleri imkânsız olarak niteleme yöntemi istisna kabul etmez. Cicero ‘öne sürüldüğü üzere’ (*ut propositum est*) derken, ‘Hem Fabius yaşıyor, hem de Fabius denizde ölecek’ bağının birbiriyle uyumsuz yani (her ikisi de) gerçekleşmeyecek olan iki önermeden oluşmuş bir bağ olarak öne sürüldüğünü kast eder. ‘Fabius’un yaşaması’ ve ‘Fabius’un denizde ölecek olması’nın ikisi de gerçekleşmeyeceğine göre (ilki gerçektir, diğeri değildir), ‘Hem Fabius yaşıyor, hem de Fabius denizde ölecek’ bağı gerçekten de imkânsızdır.” Buradaki kritik unsurlar birbiriyle “çatışan” (*repugnans*) önermeler ve metnin devamında göreceğimiz üzere henüz gerçekleşmemiş bir olayı ifade ettiği için yanlış (*falsum*) olan önermedir. Bkz. bir sonraki dipnot.

⁶⁷ “O halde...” ve “Nitekim...” şeklinde başlayan iki cümleyi birlikte düşünerek şöyle bir açıklama yapabiliriz: Cicero’ya göre mevcut durumda var olan (gerçekleşen) bir olgu (Fabius’un yaşıyor olması) ile henüz gerçekleşmemiş olan bir olgu (Fabius’un denizde ölecek olması) arasındaki bağın (*coniunctio*) kendi içinde çatıştığını düşündüğü için, “Fabius’un denizde ölecek olması” imkânsızdır, başka deyişle “Fabius’un denizde ölecek olması” durumunun nedeni “Fabius’un yaşıyor olması” değildir. Marwede de (s.129) Cicero’nun buradaki göreceli imkânsızlık düşüncesine nasıl vardığını tartışır ve *De Fato*’nun eski baskılarının editörlerinin (örneğin Yon) yaptığı, bizim de bu dipnotun başındaki açıklamamıza uyan yoruma karşı çıkar. Marwede’ye göre, Cicero “Fabius’un yaşıyor olması” durumunu gerçek, “denizde ölecek olması”nı yanlış ya da gerçektışı gördüğü için, bu iki önerme arasında imkânsız bir bağ olduğunu düşünüyor değildir, zira metinde bu yönde bir görüş bildirmez. Marwede, önceki dipnotta da açıkladığımız görüşlerini tekrarlayarak Cicero’nun “Fabius denizde ölecek” çıkarımını imkânsız bulmasını doğrudan “Hem Fabius yaşıyor, hem de Fabius denizde ölecek” çıkarımındaki bağın imkânsız olduğunu düşünmesine bağlar. Kanıtı da metnin devamında Cicero’nun bu bağın imkânsız olduğunu söylemesidir. Yine Marwede burada incelediğimiz “Nitekim...” şeklinde başlayan ikinci cümleyi değerlendirirken Cicero’nun her önermenin doğru ya da yanlış olduğuna inandığını (örneğin bkz. *De Fato* 38) söyler, ancak Cicero’nun hiçbir yerde önermelerin doğruluk değerini değiştirip değiştiremeyeceğini söylemediğini de ekler, dolayısıyla yazara göre metinde Cicero’nun buradaki görüşünü tam anlayabilmemizi sağlayacak bir kanıtı yoktur (s.129-130).

⁶⁸ Bkz. 50. Dipnot. Ayrıca karşı Hieron, *Adversus Pelagianistas* 1.702 (Migne tom. 23, s.525): “inter Diodorum et Chrysippum valentissimos dialecticos peri dynatou ista contentio est.”

⁶⁹ Diodorus’un literatürde “Temel Argüman” (*κυριεύων* ya da *κύριος λόγος*) olarak bilinen (D. Sedley’e göre “belirleyici / yönetici argüman”: “Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 231, 1977, s.97) mantık tezi onun kader ve zorunluluk anlayışıyla yakından ilgilidir. Bunu biliyoruz, dahası bu tez hakkında başka bir çok şey daha biliyoruz, örneğin J. Hintikka’nın bildirdiği gibi, Diodorus’un hangi argüman türünü kullandığını, bu argümandaki öncül önermeleri, argümanın hedefini ve Diodorus’un bu argümanla ilgisi bulunan diğer konularda savunduğu görüşleri biliyoruz. Ancak bilmediğimiz önemli bir şey var, argümanın tam hali. Ne yazık ki, argüman günümüze tümüyle aktarılmamış ve kendisini yeniden düzenleyenler olmuşsa da, (Örneğin bkz. F. S. Michael, “[VII.] What is the Master Argument of Diodorus Cronus?”, *American Philosophical Quarterly* 13, No:3, July 1976, s.229. Ayrıca bkz. A. F. Mikel, “The Master Argument of Diodorus Cronus” (Yayınlanmamış Doktora Tezi), The Florida State University, 1992, s.11) hiçbirisi tatmin edici olmamıştır (J. Hintikka, *Time and Necessity. Studies in Aristotle’s Theory of Modality*, Oxford University Press, 2002, s.179).

olmayacak olan şeylerin de olabileceğini, örneğin şu mücevherin, gelecekte asla böyle bir olay gerçekleşmeyecekse de, parçalanabileceğini söylüyorsun. <Sana göre> bin yıl önce Apollon'un kehanetiyle bildirilmiş olsa bile, Cypselus'un Corinthus'ta hüküm sürmesi kaçınılmaz değildir.⁷⁰ Buna karşın kutsal öngörülerini onaylayıp gelecekle ilgili yanlış söylenmiş ifadeleri de gerçekleşmesi mümkün olmayan sözler olarak kabul ede-

Argümanın temelinde Diodorus'un mümkün olanı hâlihazırda gerçekleşen ya da gerçekleşecek olan olarak değerlendirmesi yatar. Buna göre kaçınılmaz olan da hâlihazırda gerçekleşen ya da gerçekleşecek olanlardır. (A. F. Mikel, *a.g.e.*, s.9) Epictetus'un aktarımına göre, bu iki temel yargı şu önermelerin birbiriyle uyumsuz olduğunu kabul eder:

1) Geçmişte gerçekleşmiş olan kaçınılmazdır.

2) İmkânsız olan mümkün olandan <sonra> kaynaklanmaz.

3) Gerçekleşmemiş ve gerçekleşmeyecek olan mümkündür.

Epictetus, 2.19.1-5. Bkz. W. Kneale – M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford Clarendon Press, 1962, s.119; J. Hintikka, *a.g.e.*, s.180; N. Rescher, "A Version of the 'Master Argument' of Diodorus", *Journal of Philosophy* 63, 1966, s.439.)

A. F. Mikel'in de belirttiği gibi, Diodorus'un düşüncesine göre birinci ve ikinci önerme açıkça doğru olduğunda, üçüncü önerme kabul edilmeyip olumsuzlanmalıdır. Buna göre üçüncü önermenin olumsuzlanması olabilirliğin tanımını verir (A. F. Mikel, *a.g.e.*, s.9): Gerçekleşmemiş ya da gerçekleşmeyecek olan hiçbir şey mümkün değildir (J. Hintikka, *a.g.e.*, s.180). B. Mates Diodorus'un bu çıkarımını tersten okur: "Mümkün olan gerçekleşmiş ya da gerçekleşecek olandır." (B. Mates, *Stoic Logic*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1961, s.37; J. Hintikka, *a.g.e.*, s.180) Diodorus'un bu argümanında olabilirliğin tanımlanmasıyla (Alexander, *In Aristotelis An. Pr. Lib. I Commentarium*, C.I.A.G. ii, s.184) birlikte diğer alethik kip durumları ve zorunluluk da kolayca bulunabilir: *Lp* *p*'nin zorunluluğunu, *Mp* *p*'nin olabilirliğini, $\neg$ olumsuzlamayı ve $\equiv$ ancak ve ancak bağlacını temsil etsin; zorunluluk ve olabilirlik şu formüle göre birbirini tanımlayabilir:

$$(1) Lp \equiv \neg M\neg p.$$

Temel Argüman'a göre: (2) $Mp \equiv (p \text{ gerçekleşmiştir ya da } p \text{ gerçekleşecektir.})$

(2)'de *p* yerine $\neg p$ koyarsak, (3) $M\neg p \equiv (\neg p \text{ gerçekleşmiştir ya da } \neg p \text{ gerçekleşecektir.})$

sonucu çıkar. (1) ve (3)'ten (4)'ü elde ederiz: (4) $L\neg p \equiv \neg(\neg p \text{ gerçekleşmiştir ya da } \neg p \text{ gerçekleşecektir.})$

(Yukarıdaki formülü A. F. Mikel, *a.g.e.*, s.10'dan aldım.)

A. F. Mikel'in de bildirdiği gibi, argümanın isminden ("temel" ya da "yönetici" olsun) onun Diodorus'un takipçileri tarafından tartışmasız kabul edildiğini düşünebiliriz (*A.e.*). P. M. Schuhl'a göreyse Temel Argüman Eskiçağ yazarları tarafından determinizm ile fatalizmin başka deyişle kaderciliğin bir biçimi olarak değerlendirilmiş, dolayısıyla argümanı (λόγος) betimleyen "temel" ya da "yönetici" anlamındaki sıfat (νόμος) kaderin gücünü gösteriyor olmalıdır (W. Kneale – M. Kneale, *a.g.e.*, s.119). Temelde Diodorus'un olabilir olan ile kaçınılmaz olanı birbirinden ayırdığını da görüyoruz, buna göre *p* yanlış bir ifade (λεπτόν) olsun, *p*'nin gelecekte gerçekleşeceğini biliyorsak, Diodorus'un tanımına göre, *p* olabilir olan olmakla birlikte, (en azından şimdilik) kaçınılmaz olan değildir. "Dolayısıyla olabilir olan, kaçınılmaz olarak, kaçınılmaz olan değildir." (A. F. Mikel, *a.g.e.*, s.12) Bu durum W. Kneale ile M. Kneale'nin eserinde bahsedilen şu iki olası durumla yakından ilgilidir: "Geçmişle ilgili <gerçekleşmiş olana ilişkin> her doğru ifade kaçınılmazdır" ya da "Geçmiş zaman kipindeki her doğru ifade kaçınılmazdır." (W. Kneale – M. Kneale, *a.g.e.*, s.119-120)

⁷⁰ Herodotus da (5.92) İ.Ö.655-625 yılları arasında Corinthus tiranı olan Cypselus'un geleceğinin önceden bildirildiğini söyler: "Büyüdükten sonra Delphoi'ya gidip orakle danıştı; aldığı cevap iyiydi, bir çekincesi vardı, ama o yine de orakle güvendi, işe girişti ve Korinthos'u aldı. Söz konusu orakl şudur: Mutlu bir adam bu evime giren Eetion oğlu Kypselos, Kendisi ve oğulları ünlü Korinthos'da kral olacaklar. Ama oğullarının oğulları değil artık."

ceksen, (örneğin Africanus'un Kartaca'yı fethetmeyeceği söylenmişse)⁷¹ ve gelecekle ilgili doğru bir şey söylenmişse, geleceğin bu şekilde gerçekleşecek olmasının kaçınılmaz olduğunu söylemiş olursun, ki Diodorus'un bütün bu çıkarımları sizin okulunuza⁷² yabancıdır. [14] Zira şunda doğru bir şekilde bir bağ kuruluyorsa: "Canicula doğarken doğmuşsan, denizde ölmeyeceksin." Bu kaçınılmaz neticede her şeyden önce Canicula doğarken doğmuş olman kaçınılmazdır. (Nitekim hocası Cleanthes'ten farklı düşünen Chrysippus'a göre, geçmişte gerçekleşmiş her şey kaçınılmazdır,⁷³ bunun nedeni bu unsurların değişmez olması ve geçmişte olanın gerçekten asılsıza geçemeyecek olmasıdır.) Dolayısıyla kaçınılmaz neticede ilk durum kaçınılmazsa, onu takip eden durum da kaçınılmaz olmalıdır. Oysa bu Chrysippus'a her durumda geçerli görünmez.⁷⁴ Ancak

⁷¹ Roma ordusu İ.Ö.146 yılında P. Cornelius Scipio Africanus önderliğinde Roma'nın Akdeniz'deki uzun süre rekabet içinde olduğu Kartaca'yı ele geçirdi.

⁷² "Stoa okuluna".

⁷³ Marwede bu cümlelerin çevirisi için iki alternatif sunar: (1) "Geçmişte gerçekleşmiş olan her şey kaçınılmazdır." (2) "Geçmişe ilişkin her doğru önerme kaçınılmazdır." Ardından ikinci alternatifin daha doğru olduğunu söyler, bunu da Cicero'nun bu cümleden hemen önce *natus es oriente Canicula* önermesinin kaçınılmaz olduğunu söylemesini ve *omnia enim vera* gibi ifadeleri de bu varsayıma dayandırmasını gösterir. Yazara göre Cicero geçmişteki bütün olayların kaçınılmaz olduğunu söylemekten- se geçmişle ilgili tüm doğru önermelerin kaçınılmaz olduğunu söylüyor olmalıdır (s.139). Oysa biz buradaki çevirimizle bu iki alternatiften ilkinin tercih ediyoruz ("geçmişte gerçekleşmiş her şey kaçınılmazdır"). Temel dayanak noktamız ise Cicero'nun metnin devamında bu cümleyi şöyle açıklıyor olmasıdır: "Bunun nedeni bu unsurların değişmez olması ve geçmişte olanın gerçekten yalnızca geçemeyecek olmasıdır." Başka deyişle Cicero'ya göre gerçek olan (*verum*), artık değiştirilemeyecek olandır, dolayısıyla değiştirilemeyecek olan da artık kaçınılmaz olandır. Dahası ilgili cümleden önceki kısımda Cicero "Fabius'un yaşıyor olması" durumunun "Fabius'un denizde ölecek olması" durumunun nedeni olamayacağına dayanarak aradaki bağın yanlışlığına vurgu yapar. Ayrıca Cicero burada "geçmişe ilişkin her doğru önerme" ya da "geçmişe ilişkin söylenen her doğru ifade" türünden bir ifade kullanmıyor (*dicere* gibi bir fiil kullanmıyor), oysa geleceğe ilişkin sözlerden bahsederken söz ediliş bizzat vurgu yapar, örneğin: 1'de *quae de re futura cum aliquid dicunt*; 12'de *futura praedicere* ve *omne ergo quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest*; 13'te *quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse et, quicquid non sit futurum, id negat fieri posse... quae non sint futura, posse fieri dicis* ve *quae falsa in futuris dicuntur... si vere dicatur de futuro, idque ita futurum sit, dicas esse necessarium*; 17'de *quamquam de futuro dicitur*; 18'de *id enim fore diceretur, quod esset futurum*; 20'de *ii, qui dicunt inmutabilia esse, quae futura sint*. Marwede'nin tercihi doğru olsaydı, Cicero'nun gelecekle ilgili önermelerden bahsederken yaptığı gibi, geçmişle ilgili önermelerden bahsederken de önermenin ifade edilişine vurgu yapması ve *dicere* gibi bir fiil kullanması gerekirdi (örneğin *de re praeterita aliquid dicere*), ancak Cicero bunu yapmıyor. Dahası 27'de *dicere* fiilini kullandığı *ut praeterita ea vera dicimus* yan cümlesinde de geçmişle ilgili önermelerin değil, geçmişte gerçekleşmiş olayların "gerçek"liğine vurgu yapıyor.

⁷⁴ Marwede'nin de bildirdiği gibi (s.140), *De Fato* 14 dışında da Chrysippus'un "kaçınılmaz olanı kaçınılmaz olan izler" ilkesini reddettiğinin kanıtı bulunur. Epictetus'un aktarımına göre (2.19.5) Chrysippus Temel Argüman'ın şu ikinci önermesini reddeder: "İmkânsız olan imkânsız olandan hareket etmez." Marwede aynı yerde bunu şu şekilde açıklar: "Chrysippus bu önermeyi reddedince, zıtlık yasasına göre mantiken kabul etmiş olduğu 'kaçınılmaz olanı kaçınılmaz olan izler' ilkesini de reddetmek zorunda kalır... Cicero'nun *De Fato* 14'teki, *quamquam hoc Chrysippo non videtur valere in omnibus* çıkarımını önceleyen argümanı şöyle açıklanabilir: (1) 'Eğer birisi Canicula doğarken doğmuşsa, denizde ölmeyecektir' doğrudur. (2) O halde 'Sen Canicula doğarken doğmuşsan, denizde ölmeyeceksin' de doğrudur. (3) 'Sen Canicula doğarken doğdun' kaçınılmazdır (zira bu geçmişle

yine de Fabius'un denizde ölmeyecek olmasının doğal bir nedeni varsa, Fabius denizde ölemez.⁷⁵

[VIII 15] Bu noktada heyecanlanan⁷⁶ Chrysippus Keldanilerin⁷⁷ ve diğer kâhinlerin yanıldığını, dahası ilkelerini şu şekilde açıklarken bağlardan yararlanmayacaklarını düşünür: “Eğer birisi Canicula doğarken doğmuşsa, denizde ölmeyecektir.” Aksine özellikle de şöyle derler: “Canicula doğarken doğan ile denizde ölecek olan aynı kişi değildir.” Ne gülünç yüzüzlük ama! Chrysippus Diodorus'un <eline> düşmemek için Keldanilere açıklama yapabilmelerini sağlayan ilkeleri öğretiyor. Eğer Keldaniler sonsuz sayıdaki kaçınılmaz neticeden ziyade sonsuz bağın olumsuzlamalarını hesaba katacak şekilde konuşuyorsa, doktorların, geometricilerin ve başkaları-

ilgili doğru bir önermedir). (4) O halde ‘Denizde ölmeyeceksin’ (‘kaçınılmaz olanı kaçınılmaz olan izler’ ilkesinden ötürü) kaçınılmazdır. Cicero ‘Eğer birisi Canicula doğarken doğmuşsa, denizde ölmeyecektir’ çıkarımının Chrysippus tarafından kabul edildiğine inanır. Böyle olmasaydı, bu çıkarımın doğru olduğunu kabul ederek Chrysippus’a karşı çıkmazdı. Bu durumda Cicero *De Fato* 14’te açıkça ‘Canicula doğarken doğdun’ çıkarımının Chrysippus’a göre kaçınılmaz olduğunu söylemiş olur. Bununla birlikte *De Fato* 15’ten anlaşılan ise Cicero’nun Chrysippus’un ‘denizde ölmeyeceksin’ çıkarımını kabul etmediğine inanmış olmasıdır. Chrysippus’un ‘denizde ölmeyeceksin’ çıkarımının kaçınılmaz olduğunu kabul etmemesi Cicero’nun bakış açısına göre Chrysippus ‘Canicula doğarken doğmuşsan, denizde ölmeyeceksin’ koşullu önermesinde ‘kaçınılmaz olanı kaçınılmaz olan izler’ ilkesinin anlamını reddeder. Bu da bu ilkenin Chrysippus için her durumda geçerli olmadığını tek açıklamasıdır.” Bkz. 50. ve 69. Dipnotlar.

⁷⁵ Marwede’ye göre, bu cümle Cicero’nun *De Fato* 14’teki, Chrysippus’un geleceğe ilişkin tüm doğru önermelerin kaçınılmaz olduğunu kabul edeceğini göstermeye dönük ikinci argümanını içerir, Marwede’nin kapsamlı açıklaması için bkz. s.144. Ayrıca P. L. Donini’ye göre Cicero’nun karşı çıkışına bakarak Chrysippus’un şu tür bir olasılık tanımını yaptığını düşünebiliriz: “Olası olan tarafımızdan bilinen doğal bir nedenle engellenmemiş ve dayatılmamış her şeydir.” (P. L. Donini, “Crisippo e la nozione del possibile”, *RFIC* 101, 1973, s.348-349) Bu çıkarımın temelinde (1) Donini’nin Fabius’un Canicula doğarken doğmuş olmasıyla bu cümledeki doğal nedenin eşitlenmiş olması ve (2) Cicero’nun bu cümlede Chrysippus’un bakış açısına göre Fabius’un denizde ölmesini engelleyen doğal bir nedenin olduğunu savunması, dolayısıyla yine Chrysippus’un bakış açısına göre Fabius’un denizde ölmeyecek olması yatar (Marwede, *a.g.e.*, s.148-149). Donini’nin olasılık tanımından hareketle söylersek, Chrysippus’a göre, gerçekleşmeyecek olan her şey imkânsız değildir. (Marwede’ye göre) “Dolayısıyla Cicero Chrysippus’a, onun bu olasılık tanımını yaptığını düşünerek karşı çıkıyor olsaydı, daha önce aynı bağlamda Chrysippus’un gerçekleşmeyecek olan her şeyin imkânsız olduğunu kabul ettiğini göstermeye girişmezdi. Oysa *De Fato* 12’de Cicero Chrysippus’un geleceğe ilişkin her yanlış önermenin imkânsız olduğunu kabul edeceğini öne sürer ve Cicero’nun bakış açısına göre, geleceğe ilişkin her yanlış önermenin imkânsız olduğunu iddia etmek gerçekleşmeyecek olan her şeyin imkânsız olduğunu iddia etmekle aynıdır.”

⁷⁶ Bkz. Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 7.2.15.

⁷⁷ Chaldaea Arap Çölü kıyısı ile Pers Körfezi’nin başlangıcında, Euphrates’in aşağı rotası civarında bulunan bir Babylonia kentiydi, daha sonra Chaldaealılar (Yunancası *χαλδαῖοι*, bundan sonra ve metinde “Keldaniler”) tüm Babylonia’ya hakim olunca, Babylonia İmparatorluğu’na tümünden Chaldaea ve Babylonalılara Keldaniler denmiştir. Romalı kaynaklar bize Keldanilerin astroloji, büyü ve kehaneti fazlasıyla ciddiye aldığını ve bu ilimlerle uğraşanların bilge sayıldığını gösteriyor, hatta Z. A. Ragozin “Keldani” isminin “Doğunun bilgisi” anlamında kullanıldığını da hatırlatır (*Chaldea. From the Earliest Times to the Rise of Assyria*, Wildhern Press, 2008, s.146). Bkz. *De Divinatione* 1.1.2; 2.42.87; Valerius Maximus 3.1.2; Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 14.1.1; Marwede, *a.g.e.*, s.149.

nın da niçin aynısını yapamadığını soruyorum. Öncelikle doktor ilminde açıkça bil-
diği bir hususu şu şekilde dile getirmez: “Eğer birisinin damarları bu şekilde hareket
ediyorsa, ateşi var demektir.” Aksine şöyle söyler: “Hem damarları bu şekilde hare-
ket ediyor, hem de ateşi yok.” Benzer şekilde bir geometrici de şöyle demeyecektir:
“Küredeki en büyük çemberler birbirini keser.” Aksine şöyle diyecektir: “Kürede çok
büyük çemberler yok ve bunlar birbirini kesmiyor.”⁷⁸ [16] Niçin bu şekilde kaçınıl-
maz neticeden bağların reddine geçiş yapılamasın? Aynı hususu başka şekillerde de
açıklayabiliriz. “Kürede çok büyük çemberler birbirini kesiyor” demem gibi, “Eğer
çok büyük çemberler birbirini kesiyorsa...” da diyebilirim ya da “Kürede çok bü-
yük olan çemberler birbirini kestiği için...” de diyebilirim. Önerme ortaya koymanın
birçok türü vardır, ancak hiçbirisi Chrysippus’un, sayesinde Keldanilerin Stoacıların
açıklama tarzına uygun olacağını umduğu bu önerme türünden daha bozuk değildir.
Oysa Keldanilerden hiçbirisi böyle konuşmaz, zira yıldızların doğuşu ve batışından
ziyade hitabetteki bu karmaşık unsurları anlamak çok daha önemlidir.

[IX 17] Ancak şimdi Diodorus’un, olabilirliğin anlamının incelendiği *Peri Dy-
naton* da dedikleri⁷⁹ inceleme konusuna dönelim.⁸⁰ Diodorus’a göre ya gerçek olan
ya da gerçek olacak olan meydana gelebilir. Bu nokta şu sorguyla yakından ilgilidir:
“Kaçınılmaz olmayan hiçbir şey olmaz ve olabilen ya zaten olmuştur ya da olacaktır;
hâlihazırda gerçekleşmiş olan olaylar bir yana gelecekte gerçekleşecek olan olaylar
da gerçekten asılsıza değiştirilemez. Ancak gerçekleşmiş olaylarda değişmezlik za-
ten açıktır, buna karşın değişmezlik gelecekteki olaylarda açık olmadığı için, de-
ğişmezliğin <gelecekte> görülmesi mümkün değildir.” Örneğin ölümcül bir hastalığa
yakalanmış birisi için <şunu söylemek> doğrudur: “Bu adam bu hastalıktan ölecek.”
Ancak aynısı, söz konusu hastalığın şiddetli etkisinin, üzerinde görünmediği, fakat
gelecekte görüneceği biri için de doğru bir şekilde söylenebilir. Böylece gelecekte
gerçekten asılsıza doğru bir değişim gerçekleşmemiş olur. Nitekim gelecekle ilgili
söylenmişse de, “Scipio ölecektir” cümlesinin böyle bir etkisi vardır, bununla bir-
likte bu ifade de yanlışla çevrilemez, zira ölmesi kaçınılmaz olan bir insanla ilgili
söylenmiştir. [18] Şu şekilde, “Scipio bir gece şiddetli bir rahatsızlıktan ötürü yata-
ğında ölecektir” denseydi, doğru söylenmiş olurdu, zira gelecekte gerçekleşecek bir
şey söylenmiştir; bundan da bu durumun gerçekleşmiş olmasından ötürü, gelecekte
gerçekleşmiş olacağı anlaşılmalıdır. Dahası “Scipio ölecektir” cümlesi, “Scipio şu
şekilde ölecektir” cümlesinden daha gerçek değildi. Yine “Scipio’nun ölmesi”, “şu
şekilde ölmesi”nden daha az kaçınılmaz, ona nazaran daha fazla gerçekten asılsıza

⁷⁸ Bithynia’lı Theodosius *Sphaerica* 1’de on birinci teoremini şu şekilde onaylar: “Bir kürede en büyük
çemberler birbirini keser.” Ancak Cicero’nun Theodosius’un bu eserinden haberdar olup olmadığını
bilmiyoruz (Marwede, *a.g.e.*, s.154).

⁷⁹ Bkz. 10. Dipnot.

⁸⁰ Cicero *De Fato* 17-18’de Diodorus’un olasılık tanımına bağlı olarak gelecekteki olayların değişmez
olduğunu göstermeye çalışır. Bkz. 10. Dipnot.

değişemez değildir. “Scipio öldürüldü” “Scipio öldürülecek” cümlesine göre daha fazla gerçekten asılsıza doğru değişmez değildir.⁸¹ Hal böyleyken, Epicurus'un kaderden korkmasının ve kendisine atomlardan bir korunma sağlayıp onları yolundan saptırmasının, dahası iki açılanamaz çıkarıma dayanmasının bir gereği kalmaz: Bunlardan ilki bir şeyin nedensiz oluşmasıdır, bundan da Epicurus'un ya da başka bir doğabilimcinin savunamayacağı “her şey hiçbir şeyden oluşur” çıkarımı doğar. İkinci çıkarım ise şudur: “İki atom boşlukta sürüklenirken, biri bölgedeki hareketini sürdürür, diğeri ise sapar.”⁸² [19] Önermelerin tümüyle doğru ya da yanlış olabileceğini

⁸¹ Scipio Aemilianus İ.Ö.129 yılında yatağında ölü bulunmuştu. Öldürülüp öldürülmediği bilinmemektedir. Bkz. A. E. Astin, *Scipio Aemilianus*, Oxford Clarendon Press, 1967, s.241; Marwee, *a.g.e.*, s.158-159.

⁸² Epicurus doğayı bizzat ondan hareket ederek doğaüstü bir kuvvete tanrısal bir ilk devindiriciye başvurmaksızın ele almıştır. Ona göre dünyada güdümlü isteğe dayanan hiçbir düzen yoktur, başka deyişle dünyada Tanrıdan gelme herhangi bir neden işliyor değildir. (G. Cogniot, İlkçağ Materyalizmi, Çev. S. Selvi, Sarmal Yayınevi, 2. Baskı, 1992, s.83) Hiçbir şey var olmayan bir şey tarafından yaratılmamıştır (Epicurus, *Epistula ad Herodotum* 39). Birçok şey, başka birçok şey gibi, nasılsa öyle kalmak zorunda olduğundan, (daha genel bir ifadeyle, evren şimdi nasılsa geçmişte de öyleydi ve her daim öyle kalacaktır. Epicurus aynı yerde bunun nedenini şöyle açıklar: “Çünkü evrenin kendisine dönüşebilecek başka bir şey yoktur. Evrenin ötesinde, içine girerek değişimi gerçekleştirebileceği hiçbir şey yoktur.” *Vatikan Deyişleri* 10'da ise “hatırla” der, “sen bir ölümlüsün ve sınırlı bir yaşam süren olmasına rağmen, doğanın ezeli ve ebedi olup olmadığıyla ilgili tartışmalara girdin, sonunda her şeyin var olduğunu, olacağını ve evvelce de olduğunu gördün.”) bilinçli yaratım tasarımı bahsedemeyiz. G. Cogniot'ya göre Epicurus bunu şu şekilde idealize etmiştir: Bir amaca uygun düşer gibi görünen şeyler arasında, gözler görmek için, kulaklar işitmek için, dil konuşmak için, ayaklar yürümek için yapılmış değildir. Hedef son organa göre öncelik taşımamış, ona neden olmamıştır ama organ görevden önce gelerek görevin nedeni olmuştur (*a.g.e.*, s.83). Her bir şey bir tohuma ihtiyaç duymaksızın, her şeyden doğmuştur (*Epistula ad Herodotum* 38). Bu düşünce, kolayca anlaşılabilir olduğu gibi, Stoa felsefesindeki “dünyadaki her şey, bir diğer şey için yaratılmıştır” ve “her şey sadece bir istemle oluşur; her şey bir araya gelerek tüm olup bitenlerin nedenini oluşturur; her şey bir şekilde birbirine bağlanır” düsturlarının içerdiği anlamın tam tersini içerir. O halde Stoacı filozof Marcus Aurelius'un “Her şey birbiriyle bağlantılıdır. Bu bağ da kutsaldır” çıkarımı burada olumsuzlanır, zira Epicurusçu belirlenmezci (indeterminist) çözümlemeye göre, şeyler arasında üstün bir akla (= evrenin akli yani *mens universi*) dayanan bir bağ yoksa ve bir düzenden söz edemiyorsak, bağ da, düzen de kutsal olarak görülemez, böylece kutsallık düşüncesi de ortadan kaldırılmış olur. Her şey zorunlu olarak, kendiliğinden ve atom grupları tarafından yaratılır. Evreni yöneten tanrısal bir zekâ yoktur. Duyusal dünya kendi kendine yeter. Bu, duyusal dünyanın gerçek nedeninin doğaüstü kavranabilir bir dünya olduğu fikrine tümden terstir.

Democritus için olduğu gibi Epicurus için de hiçbir şey yoktan var olmaz, yokluğa dönmez (*Epistula ad Herodotum* 8-39; G. Cogniot, *a.g.e.*, s.79.). G. Cogniot'ya göre deneyin ve bilimin gerçeğe gösterdiği, daha önce de Democritus ve Epicurus'un ortaya koyduğu, evrenin sonsuz, tükenmez olduğudur. Bu sonsuzluk doğrudan doğruya enerjinin ve kütlenin muhafazası kanununun neticesidir. Enerjinin muhafazası kanunu, kapalı bir sistemde enerji toplamının değişmez olmasına göre enerjinin yok edilemez ve yoktan yaratılamaz olduğunu açıklar. Bir sistemin enerji toplamında ancak enerji o sisteme dışarıdan getirildiği zaman ya da o sistemden dışarıya doğru yayıldığı zaman bir değişiklik meydana gelir. Bu sistemde enerjinin hiçten doğması imkânsızdır; zira aksi hâlde enerji toplamı değişken olurdu. Bkz. Lucretius, *De Rerum Natura* 1.950-1050. Dahası Diogenes Laertius'un da aktardığı gibi, Epicurusçu düzende hiçlikten bir şey doğabiliyor olsaydı, o vakit, her şey her şeyden oluşabilirdi. Ortadan kalktığı görülen nesne tümüyle yok olsaydı (hiçbir şey haline gelseydi), bütün nesneler çoktan

yok olmuş olurdu, zira ayrılacakları birer var olanları da olmazdı (Diogenes Laertius 10.38-39). Epicurusçulara göre evren sayısız özdek atomunun etkileşiminin bir sonucudur. Bunlar kendilerini yönlendiren zihinlerden yoksun olarak, amaçsızca hareket etmektedir. İnsan da özdeğin birbirini itip kakan çok sayıdaki bileşiminden biridir. Peki, bu durumda düzen nasıl işler? Epicurusçu düzende her şeyin temeli, bütün sonsuzluk boyunca “düşünce hızı” ile ya da sonsuz hızla, kendisi de parçacıkların –sıkı bir pasta gibi– hareketsizlik içinde sıkışıp kalmamaları, devinebilmeleri için gerekli olan boşluğun içinde devinen atomlardır. (Başka deyişle “atomların hareketinin bir başlangıcı yoktur, atomlar ve boşluk her şeyin nedenidir.” Bütün cisimler, bütün doğa olayları, atomların devinmeleri ve çeşitli bileşimleri ile izah edilir. Bkz. G. Cogniot, *a.g.e.*, s.77. Duyumlarımız bize adlandırdığımız şeyleri aktarır, koyun, çim, kedi gibi. Oysa Epicurus’a göre her şey atomlardan ve boşluktan oluşur ve biz bu ikisini de kavrayamayız (Bkz. Epicurus, *Epistula ad Herodotum* 39-41; 44; 46a-53; 56.) Atomlarla boşluğun evreni oluşturan nihai özler olduğunu iddia eden Epicurus’un tasarladığı bu yapı doğrudan duyularla ya da deneyimin yardımıyla doğrulanamaz. Epicurus kendi doğrulamasını, kesin aksiyomlar oluşturup sonuca yönelik kesin yöntemlerin geçerliliğini kabul ederek yapar. En nihayetinde bu yapıya göre sonsuz evrenlerde sonsuz sayıdaki atomlar, oluşturdıkları cisimler içinde de güneş ışığının hızından daha da yüksek bir hızla daimî olarak hareket eder. Cisim demirde olduğu gibi katı ise, sıçrama kısa, hava ya da ışıktaki olduğu gibi seyrek dokulu ise uzun aralıklı olur. Boşluğun, doğası gereği, birbirlerinden ayırdığı atomların hareketi, çarpma ve dış güçlerin etkisi olmadığında daimî bir biçimde yukarıdan aşağıya doğru olur. Atomlar yukarıdan aşağıya doğru seyreden hareketlerinde belirsiz bir yerde ve zamanda (hatta tümüyle nedensiz olarak) dikey rotadan ayrılırlar, aksi halde yağmur taneleri gibi düşerken hiçbir zaman birbirleriyle karşılaşmazlar ve hiçbir zaman çarpışmalarla ve geri tepmelerle, şimdi var olan her şeyi, atom topluluklarını oluşturmazlar. O halde bir şekilde atomların seyrinde sapmaya (*clinamen*) ihtiyaç vardır (E. Özbayoğlu, *Lucretius’ta Clinamen Kavramı*, Klasik Yayınlar: 1, İstanbul 1988, s.4. Ayrıca bkz. Cicero, *De Natura Deorum* 1.18-19.). Bu sapma varsayımı, Epicurusçu atom sisteminin ilk atomcularınkine göre en belirgin farkıdır. İlk atomcular olan Democritus ve Leucippus’a göre atomlar ne başlangıcı ne de yönü belirlenmiş, kasırgamsı bir hareket ve bunun sonucu olarak itmelerle ve çarpmalarla aralarında karşılaşarak cisimleri oluşturur. Bununla birlikte bu sapma fikrinin içerdiği anlam, basit bir şekilde salt şeylerin oluşumuyla ilgili değildir. Epicurusçu düşünce sisteminde sapma, istencimiz açısından bizim özgürlüğümüzü de sağlar (T. O’Keefe, *Epicurus on Freedom*, Cambridge University Press, 2005, s.10). Ancak Epicurusçu bu yaklaşım Cicero’yu *De Fato*’da tatmin etmez, bu yüzden Epicurus’u neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde tutarlı bir açıklama yapabilmiş bir filozof olarak görmez, ona göre Epicurus Chrysippus’un ezeli ve ebedî nedenlerine karşılık “kaderden korkan ve kendisine atomlardan korunma sağlayan” bir figürdür. Dahası Cicero Epicurus’un iki geçersiz önerme sunduğunu savunur: 1) “Her şey hiçbir şeyden oluşur” gibi saçma bir sonuca varan “Nesne nedensiz oluşur” (*sine causa fiat aliquid*) önermesi ve 2) “İki atom boşlukta sürüklenirken, biri bölgedeki hareketini sürdürür, diğeri ise sapar.” (*cum duo individua per inanitatem ferantur, alterum e regione moveatur, alterum declinet*) Cicero önermelerden ilkinin nedensiz oluşumu savunduğu için, ikincisini ise söz konusu sapmanın nedenini açıklamadığı için eleştirir, en nihayetinde iki önermeyi de anlamca kusurlu kılan neden problemlidir. Cicero Epicurusçuların doğadaki hangi gücün atomların sapmalarına neden olduğunu, hangi atomun sapacağını, hangi atomun sapmayacağını nasıl belirlediklerini açıklamaları gerektiğini düşünür: “Eğer Epicurus’un düşündüğü gibi, bölünmez cisimler ağırlığın kuvvetiyle düz çizgilerde dikey olarak hareket ediyorsa, biri diğerine nasıl çarpabilir?” Ayrıca “eğer bir atom başka bir atom tarafından asla itilmiyorsa, biri diğeriyle karşılaşmayacak demektir; buradan çıkan sonuca göre, atom var olup sapsa bile, bu sapma nedensiz olur.” Aynı eleştiriyi *De Finibus*’ta da (1.6) görürüz: Cicero burada da atom hareketinin herhangi bir nedene bağlı olmadığı iddiası üzerine, bir doğabilimci için bir olayın nedensiz olduğunu söylemekten daha kusurlu bir şey olamayacağını bildirir. Cicero’ya göre Epicurus’un –Leucippus ve Democritus’tan farklı olarak– atomları saptırmasının nedeni “atomun daimî olarak doğal ve kaçınılmaz ağırlıktan ötürü taşınmasının bize özgürlük bırakmayacak olmasından korkmasıdır.” En nihayetinde denebilir ki, Epicurus Cicero’nun nezdinde insanı

kabul eden Epicurus'un tüm olayların kader yüzünden kaçınılmaz olarak gerçekleşmesinden korkmasına gerek yoktur, zira "Carneades Academia'ya iniyor" şeklinde sunulan bir önerme, doğanın kaçınılmazlığına bağlı olarak hareket eden ebedî nedenlerden ötürü yanlıştır, bununla birlikte nedenlerden yoksun da değildir, ancak evvelce tesadüfen gerçekleşmiş nedenler⁸³ ile kendinde doğal bir etkinliği bulunan nedenler arasında fark vardır. Dolayısıyla "Epicurus Pytharatus'un archon'luğunda,⁸⁴ yetmiş iki yaşındayken ölecek"⁸⁵ ifadesi de her daim doğrudur ve bununla birlikte böyle olmasını gerektiren kadere bağlı nedenler de yoktur. Ancak böyle olduğu için, kuşkusuz bu olayın böyle olmasını gerektirecek bir şeyler olmuştur. [20] Gerçekleşecek olan şeylerin değişemez olduğunu ve gelecekteki gerçek bir olayın asılsız bir olaya dönüştürülemeyeceğini söyleyen kişiler kaderin zorunluluğunu onaylamış değil, terimlerin anlamını açıklamış oluyor. Buna karşın sonsuz nedenler silsilesinden⁸⁶ bahsedenler insan aklını özgür istekten yoksun kılıp onu kaderin kaçınılmazlığıyla zincirliyor.

[X] Ancak buraya kadarki kısım yeterli, diğer hususlara bakalım. Chrysippus şöyle bir sonuca varıyor: "Eğer nedensiz bir hareket varsa, diyalektikçilerin *aksioma* dediği her önerme ya doğru ya da yanlış olmayacaktır, zira etkin nedenleri olmayan bir şey ne doğru ne de yanlış olacaktır. Oysa her önerme ya doğru ya da yanlıştır, o halde nedensiz hareket yoktur. [21] Böyleyse, var olan her şey öncül nedenlerden var olmuştur. Öyleyse her şey kadere bağlı olarak gerçekleşir. Dolayısıyla var olan bir şey kadere bağlı olarak etkin olur." Bu noktada ilkin Epicurus'la aynı düşüncede olmayı tercih edip ben de her önermenin ya doğru ya da yanlış olduğunu reddetseydim, her olayın kadere bağlı olduğunu onaylamaktansa, <atom> çarpışmasını kabul ederdim, zira ilki tartışmaya değer bir düşüncüyü barındırırken, ikincisi hiç de tahammül edilebilir değildir. Nitekim Chrysippus her *aksioma*'nın⁸⁷ ya doğru ya da yanlış olduğunu kanıtlayabilmek için elinden gelen her şeyi yapıyor.⁸⁸ Oysa Epicurus bunu kabul ederse, var olan her şeyin kadere bağlı olarak gerçekleştiğini de kabul etmekten korkuyor.⁸⁹ (Zira eğer biri ezelden beri gerçekse, bu durumun meydana gelmesi kesin demektir ve bu durum kesinse, kaçınılmaz olur, bu şekilde, hem kaçınılmazlığı hem de kaderi doğrulayacağını düşünüyor.) Aynı şekilde Chrysippus da her önermenin doğru ya da yanlış olduğu fikrini sürdüremezse, her şeyin kadere bağlı olarak ve gelecekteki olayların ebedî nedenlerinden oluştuğu <fikrini> destekleyememekten korkuyor. [22] Ancak Epicurus atom sapması <fikri> sayesinde, kaderin kaçınılmaz-

istenci bakımından özgürleşmek isterken saçma bir sapma düşüncesine saplanmıştır, bu yüzden kaderi bu şekilde reddetmesi de kaderin aleyhinde bir değer taşımak şöyle dursun, aksine onu destekler.

⁸³ Karş. *De Fato* 28: "fortuitae sunt causae".

⁸⁴ Yunanistan'da üst düzey bir yönetim makamı.

⁸⁵ Karş. Diogenes Laertius 10.15.

⁸⁶ Başka deyişle "kader": *Causarum series sempiterna = fatum*.

⁸⁷ Bkz. 6. Dipnot.

⁸⁸ Bkz. 50.

⁸⁹ Bkz. 28. Ayrıca bkz. 83. Dipnot.

lığı <fikirinden> kaçılabilceğini düşünüyor. Böylece ortaya atomun çok küçük (Epicurus buna *elakhiston* diyor⁹⁰) bir alanda sapması neticesinde yüke ve çarpmaya ek olarak üçüncü bir hareket ortaya çıkıyor. Kısaca söylemek gerekirse, bu sapmanın nedensiz oluştuğunu kabul etmek zorunda kalıyor, zira <başka> bir atom tarafından itilmiş olan bir atom sapmıyor; eğer Epicurus'un düşündüğü gibi, bölünmez cisimler ağırlığın kuvvetiyle düz çizgilerde dikey olarak hareket ediyorsa, biri diğerine nasıl çarpabilir? Bunu takiben, eğer bir atom başka bir atom tarafından asla itilmiyorsa, biri diğeriyle karşılaşmayacak demektir; buradan çıkan sonuca göre, atom var olup sapsa bile, bu sapma nedensiz olur.⁹¹

[23] Epicurus'un bu mantığı savunmasının nedeni, atomun daimî olarak doğal ve kaçınılmaz ağırlıktan ötürü taşınmasının bize özgürlük bırakmayacak olmasından korkmasıdır, zira zihin de bu şekilde, atomların hareketinin zorlamasıyla hareket etmiş olur. Atomların fikir babası olan Democritus her şeyin bölünmez parçacıkların doğal hareketlerinden sapmasıyla değil de, kaçınılmaz olarak meydana geldiğini kabul etmeyi tercih etmişti.⁹² [XI] Carneades oldukça kesin bir şekilde Epicurusçuların

⁹⁰ Cicero burada Epicurus'un atom teorisindeki atomun en / çok küçük bir alanda sapması durumundan bahsederken Epicurus'un "en / çok küçük" için "küçük" anlamındaki ἐλαχίστος sıfatının superlativus'unu yani ἐλάχιστος'u (detay için bkz. <http://goo.gl/Vulwi>) kullandığını söyleyip bu terim için Latince'deki "küçük" anlamındaki *parvus* (detay için bkz. <http://goo.gl/yEyZD>) sıfatının superlativus'unu yani *minimum*'u kullanır. Bu Latince'de yaygın bir halk kelimesi olan *minimum* sıfatının cinsiz hali olmakla birlikte yaygın bir şekilde kullanılıyor olmalıdır, bununla birlikte Latince'de bu sıfat Epicurusçu felsefedeki atomun saptığı alanı betimlemesi bakımından ilkin Lucretius tarafından kullanılmıştır (*De Rerum Natura* 2.244). Dolayısıyla bu konuda herhangi bir yazılı kanıt bulunmasa da, Cicero'nun bu kullanımı Lucretius'tan aldığı da söylenebilir. Bu yaklaşım için bkz. Y. Kenan Yonarsoy, *a.g.e.*, s.21.

⁹¹ Bkz. 83. Dipnot.

⁹² Democritus'un hocası olan Leucippus kendisine atfedilen ancak günümüze sadece bir cümle olarak ulaşmış olan bir eserinde hiçbir şeyin boş yere oluşmadığını, her şeyin akıl ve zorunluluk gereği oluştuğunu söyler (H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* [DK] 67 B 2 = Aetius 1.25.4). Buradaki akıl (λόγος) ve zorunluluk (ἀνάγκη) kavramlarının, atomların yaratılmamış olup ezeli ve ebedî bir nitelikte olduğu düşüncesiyle birleştiğinde, her şeyin bir başı, sonu ve belli bir işleyişi yani bir sınırı ve türü olduğunu düşünen filozoflar tarafından kabul edilemez bulunması şaşırtıcı değildir. Bkz. DK 67 A 1. Leucippus ve öğrencisi Democritus'un atom felsefesinde aklın ve zorunluluğun nasıl ortaya çıktığının bir açıklaması yoktur. Onlara göre her şey, Aristoteles'in tatmin edici bir açıklama olarak görmediği şekilde (*Physica* 252a32-b2; DK 68 A 5) –atomların tesadüfî ama zorunlu hareketleri sonucunda– oluşmuş ve oluşmaya devam etmektedir. Buradan evrenin "zorunlu olarak" her yerde aynı kaldığı, (*De Caelo* 308a17-19) hiçbir başlangıcın olmadığı, dolayısıyla tek ilkenin "zorunlu" sonsuz nedenler silsilesi olduğu sonucu çıkar.

Burada her şeyin işleyiş nedeni ya da tarzı olarak karşımıza çıkan zorunluluk (Aristoteles, *De Generatione et Corruptione* 789b2-3; Diogenes Laertius 9.45) kaçınılmaz olarak kader kavramıyla eşitlenir. Nitekim Plutarchus filozofların öğretilerini derlediği eserinde Parmenides'in yanında Democritus'un da her şeyin nedeni olarak zorunluluğu gösterdiği için, kaderin adalet, tanrısal öngörü ve evrenin yapıcısı olduğunu düşündüğünü aktarır. Bkz. Plutarchus, *De Placitis Philosophorum* 1.252. Stobaeus da (1.8) Democritus ile Leucippus'u (özellikle de yukarıda bahsettiğimiz Leucippus'tan kalan tek fragmandan hareketle) hiçbir şeyin boşuna oluşmadığını düşündükleri için kader düşüncesini savunan filozoflar olarak değerlendirir. Hristiyanlığın erken döneminde yaşamış olan Eusebius ise (*Praepara-*

bu uyduruk sapma olmadan da kendi nedenlerini savunabileceklerini söylüyordu: Zira <Epicurusçuların> nedeni bilhassa anlaşılamayan sapmayı savunmaktansa, zihin hareketinin isteğe bağlı olduğunu açıklaması daha iyi bir savunma olurdu, ki bu savunmayla kolayca Chrysippus'a direnebilirlerdi. Nitekim hiçbir hareketin nedensiz olmadığını kabul etselerdi, meydana gelen her şeyin öncül nedenlere bağlı olarak meydana geldiğini savunmuş olmayacak, isteğimizin dışsal ve öncül nedenlerinin olmadığını <söylemiş olacaktı>. [24] Dolayısıyla şöyle söylediğimizde genel dil alışkanlığını bozmuş oluyoruz: “Bir şeyi nedensiz istemek ya da istememek.” Zira burada nedensiz dediğimizde, bir nedenin değil, dışsal ve öncül bir nedenin olmadığını söylemiş oluyoruz. Örneğin “kap boştur” dediğimizde, hiçbir boşluk olmadığını düşünen doğabilimciler gibi konuşmuş olmuyoruz, örneğin sadece kabın içinde su, şarap ya da yağ olmadığını söylemiş oluyoruz. Aynı şekilde zihnin nedensiz hareket ettiğini söylediğimizde de, onun tümüyle nedensiz değil, öncül ve dışsal bir neden olmadan hareket ettiğini söylemiş oluyoruz. Bizzat atomla ilgili olarak, onun, dışarıdan hiçbir nedenle karşılaşmadığı için, boşluk boyunca ağırlığı ve yüküne bağlı olarak nedensiz olarak hareket ettiği söylenebilir. [25] Ancak bir şeyin nedensiz meydana geldiğini söylüyorsak, doğabilimcilere alay konusu olmayalım diye, bir ayırım yapmalı ve şöyle demeliyiz: “Yükü ve ağırlığından ötürü hareket etmek bölünemez cismin karakterinde vardır ve bu şekilde taşınmasının nedeni de bizzatı bu karakteridir.” Benzer şekilde zihinlerin isteğe bağlı hareketlerinde de dışsal bir neden aranmamalıdır, zira isteğe bağlı hareket kendinde bu karakteri taşır, öyle ki bu hareket bizim yetkimiz altında olup bize itaat eder. Bu hareket nedensiz değildir, onun nedeni kendi karakteridir. [26] Böyle olduğuna göre, var olan her şeyin kadere bağlı olarak meydana geldiğini kabul etmiyorsak, her önermenin ya doğru ya da yanlış olmamasının nedeni nedir? “Gelecekte” diyor “meydana gelmelerinin nedenleri yoksa, gelecekteki o olaylar gerçek olamaz.” Dolayısıyla gerçek olan olayların kaçınılmaz olarak nedenleri olmalıdır, buna bağlı olarak var olurken, kadere bağlı olarak var olmuş olmalı. [XII] Eğer ya her şeyin kadere bağlı olarak oluştuğunu ya da herhangi bir şeyin nedensiz olarak oluşabileceğini kabul etmek zorunda kalıyorsan,

tio Evangelica 6.252) Democritus'a atom düşüncesiyle karışık bir kader anlayışı yakıştırır: “Democritus'a göre kader, öteki nesnelerin aşağıya, yukarıya sürüklenen küçük nesnelerden; kaynaşan, çözülen, zorunlulukla birbirinden ayrılan ve birleşen küçük nesnelerden oluşurmuş.”

Atomcu filozoflara zorunluluğu kabul ettiklerinden ötürü, kader (εἰμαρμένη) gibi talih (τύχη) düşüncesi de atfedilmiştir. Örneğin Simplicius Democritus'un dünyanın yaratılmasıyla ilgili olarak talih düşüncesine sığındığını söylerken, (Simplicius, *In Scholia Ad Aristotelem*, s.488 [a30-31] [Brandis derlemesi]) Eusebius Democritus'un talihi evrensel ve tanrısal olan her şeyin kralı yaptığını, her şeyin ona bağlı olarak oluştuğunu söylediğini aktarır (14.782).

Leucippus ile Democritus'un temelde atom fikrine dayanan zorunluluk, kader ve talih kabulleri atom fikri konusunda bu filozofları izleyen Epicurus'un karşı çıktığı unsurlar olmuştur. Epicurus'un atom fikrinin kurucularından farklı olarak evrendeki tüm oluşu atomlardaki sapmalarla ilişkilendirmesi Leucippus ile Democritus'un başlangıcı olmayan, zorunlu ve sonsuz nedenler silsilesi anlayışını yıkması anlamına gelir. Bkz. 83. Dipnot.

görevimiz tamamlanmış demektir. [27] Şu önerme başka bir şekilde, nedene bağlı bir neden ebediyetten ötürü gelecekte etkin olmasaydı da, doğru olmaz mıydı: “Scipio Numantia’yı alacak.” Eğer bu altı yüz yıl kadar önce söylenmiş olsaydı, yanlış olabilir miydi? Eğer bu “Scipio Numantia’yı alacak” önermesi doğru olmasaydı, bu kent ele geçirildikten sonra bile “Scipio Numantia’yı aldı” önermesi doğru olmazdı.⁹³ O halde gelecekte gerçek olmayacak bir olay meydana gelmiş olabilir mi? Zira nasıl ki kendilerinden önceki dönemin mevcut olaylarının da gerçek olduğu, geçmişteki olaylara gerçek diyorsak, aynı şekilde kendilerinden sonraki dönemin mevcut olaylarının gerçek olacağı, gelecekteki olaylara da gerçek diyeceğiz. [28] Her önerme olarak sunulan ifade doğru ya da yanlış değilse, bunu değişmez ve ebedî olan nedenlerin bir şeyin yok olmasını ya da yok olacak olmasını engelleyeceği sonucu izler. Söylenen şu sözün doğru söylenmiş olmasını sağlayacak olan nedenler tesadüfîdir, doğada ve dünyada bulunmaz: “Cato Senatus’a gelecek.” Bununla birlikte gelecek olması, gerçekleşiyorsa, gelmiş olması kadar değişmez niteliklidir. (Bu nedenle, kaderden ya da kaçınılmazlıktan korkulmamalı.) Zira şu kaçınılmaz bir şekilde kabul edilecektir ki, “Hortensius Tusculum’a gelecek” önermesi doğru değilse, bunu onun yanlış olduğu sonucu izler.” Bu kişiler ise ikisinin de geçerli olmadığını düşünüyor, oysa böyle bir şey olamaz.

Bahsedilen bu boş düşünce bizi engellemeyecektir, zaten filozoflar da kendisine teslim olduğumuzda, tümünden yok yere yaşamış olacağımız bu düşünceye *argos logos* demiştir.⁹⁴ Zira filozoflar şöyle bir analiz yapıyor: “Eğer kaderinde bu hastalıktan kurtulmak varsa, doktor çağırırsan da, çağırmasan da kurtulacaksın, demektir. [29] Aynı şekilde kaderinde bu hastalıktan kurtulmak yoksa, doktor çağırırsan da, çağırmasan da kurtulamayacaksın demektir. İkisi de kaderin olabilir, dolayısıyla doktor çağırmanın bir önemi yoktur.” [XIII] Bu analiz türü doğru bir şekilde boş ve yetersiz olarak adlandırılmıştır, zira bu mantığa göre tüm eylem yaşamdan sökülür. Kader sözcüğünü eklemeyip aynı cümleyi korursan şöyle bir değişiklik yapmış olursun: “‘Bu hastalıktan kurtulacaksın’ ebediyetten ötürü gerçekleşecekse, doktor çağırırsan da, çağırmasan da kurtulacaksın demektir. Aynı şekilde ‘bu hastalıktan kurtulmayacaksın’ önermesi ebediyetten ötürü yanlış ise, doktor çağırırsan da, çağırmasan da kurtulmayacaksın demektir.” Devamında başka <örnekler de verilebilir>. [30] Bu mantık Chrysippus tarafından eleştiriliyor: “Nesnelerle ilgili olarak,” diyor “basit ve bileşik durumlar vardır. ‘Socrates şu gün ölecek’ basit bir durumdur. Socrates bir şey yapsın ya da yapmasın, onun ölüm günü belirlenmiş demektir. Eğer kaderde, Laius’un Oedipus <adında bir oğlunun> olması varsa, <bu durumda> ‘Laius bir kadınla birlikte olsa da

⁹³ Scipio Aemilianus İ.Ö.133’te Numantia’yı almıştı.

⁹⁴ Cicero burada ἀργὸς λόγος tamlamasını olduğu gibi Latinceye çevirirken “boş, işe yaramaz, gereksiz” anlamlarındaki ἀργὸς sıfatı (detay için bkz. <http://goo.gl/2G1kL>) için Latincedeki aynı anlamlara gelen *ignavus* (detay için bkz. <http://goo.gl/F4krH>) sıfatını kullanır. Yunanca tamlamanın iyi bir şekilde çevrildiği söylenebilir.

olur, olmasa da olur' denemeyecektir, zira burada bileşik ve ortak-kaderli bir durum söz konusudur." <Chrysippus> kaderde hem Laius'un bir kadınla yatması hem de ondan <oğlu> Oedipus'un olması olduğu için, bu durumu bu şekilde adlandırıyor.⁹⁵ Örneğin "Milo Olympia'da güreşecek" denmişse, bunu "o halde Milo'nun dövüşürken ya bir rakibi olacak ya da olmayacak" şeklinde cevaplayan biri yanlış olur. Zira güreş rakipsiz olmadığı için, Milo'nun güreşmesi de bileşik bir durumdur.⁹⁶ Bu türden bütün yanlışlar aynı şekilde çürütülür. "Doktor çağırırsan da, çağırmasan da iyileşeceksin" ifadesi yanıltıcıdır, zira kaderde iyileşmek gibi doktor çağırarak da vardır. Dediğim gibi, Chrysippus bu tür durumlara ortak-kaderli diyor.

[XIV 31] Carneades bu mantık türünü⁹⁷ tümünden reddediyor ve üzerinde fazlaca durulmadan bu düşünceye⁹⁸ varıldığını düşünüyordu. Dolayısıyla başka bir şekilde aciz bırakıp⁹⁹ herhangi bir kandırmacaya başvurmuyordu, onun vardıgı sonuç şuydu: "Eğer her durum öncül nedenlere bağlı olarak gerçekleşiyorsa,¹⁰⁰ her olay doğal bir bağlantı yoluyla belli bir birliktelik ve bağlam içinde gerçekleşiyor demektir. Böyleyse, her şeyi meydana getiren kaçınılmazlıktır: Bu doğruysa, hiçbir şey bizim yetkimiz dahilinde değil demektir. Oysa bir şey bizim yetkimiz dahilindedir: Eğer her şey kadere bağlı olarak gerçekleşiyorsa, her şey öncül nedenlere bağlı olarak gerçekleşiyor demektir. Dolayısıyla gerçekleşen hiçbir şey kadere bağlı olarak gerçekleşmiyor demektir."¹⁰¹ [32] Bu mantık <kendi içinde> daha sıkı bir şekilde tutarlı kılınmaz. Zira birisi aynı düşünceye başvurup şöyle demek isteseydi, <aslında> hiçbir şey söylememiş olurdu: "Eğer gelecekte olacak olan her şey ebediyetten ötürü gerçek oluyorsa, öyle ki gelecekte olacak olan, kuşkuya yer bırakmayacak şekilde meydana gelecekse, bu durumda her şeyin doğal bir bağlantı yoluyla belli bir birliktelik ve bağlam içinde gerçekleşmesi kaçınılmazdır." Nitekim ebediyetten kaynaklanan doğal bir nedenin gelecekteki olayları gerçek kılması ile gelecekte gerçekleşecek olan olayların doğal bir ebediyet olmadan da gerçek olarak anlaşılabilir olması

⁹⁵ Yunan mitolojisinde Oedipus Thebae kralı Laius'un oğluydu. Karş. *De Fato* 33.

⁹⁶ Croton'lu güreşçi Milo İ.Ö. altıncı yüzyılın ikinci yarısındaki Olimpiyat ve Pythia oyunlarında altı defa galip gelmişti.

⁹⁷ *Genus hoc totum* yani "bu mantık türü" ile kast edilen nedir? Bir görüşe göre bu mantık türü "Tembel argümanı" olarak da bilinen insanın bir şey yapmasına gerek olmadığı yönündeki yaklaşımı içerir. Karş. *De Fato* 29. Yon'a göre burada bu argümanın mümkün olduğunu düşünen Chrysippus'a eleştiri vardır (Cicéron. *Traité du destin*, Société d'édition "Les Belles Lettres", 1933, s.XXV-XXVI). Bkz. Marwede, *a.g.e.*, s.197.

⁹⁸ Bkz. *De Fato* 28'deki *ignava ratio* ve 95. Dipnot.

⁹⁹ Cicero'ya göre Cleanthes Stoacıları ya da Chrysippus'u köşeye sıkıştırır.

¹⁰⁰ Cleanthes burada ya doğrudan Stoacıları ya da özel olarak Chrysippus'a karşı çıkıyor olmalıdır, zira "öncül neden" varsayımı Chrysippusçu düşüncede yer aldığı gibi, genel olarak Stoacılar tarafından da savunulmuştur. Bkz. Marwede, *a.g.e.*, s.197-198.

¹⁰¹ Carneades burada her şeyin kadere bağlı olması durumunda, insanın özgür istençten yoksun kalacağını dile getirir, başka deyişle Chrysippus'un her şeyin kadere bağlı olarak gerçekleşmesi insanda özgür istenç bulunmadığını göstermez şeklindeki görüşüne karşı çıkar. Karş. *De Fato* 41, 43 ve 45.

arasında çok fark vardır. Bu yüzden Carneades Apollon'un¹⁰² bile, nedenleri doğada bulunan, dolayısıyla gerçekleşmesi kaçınılmaz olan olaylar dışında gelecekteki olayları söyleyemeyeceğini söylüyordu.¹⁰³ [33] Gözetici bir tanrı üç defa consul olmuş olan Marcellus'un¹⁰⁴ denizde öleceğini nasıl söyleyebilirdi? Ona göre ebediyetten ötürü gerçek olan bu durumun etkin nedenleri yoktu. <Carneades> Apollon'un, gelip geçerken ardında herhangi bir geçiş izi bırakmamış olan geçmişteki olayları bile bilmediğini düşünüyordu, ona göre gelecekteki olayları neredeyse hiç bilmiyor olmalıydı, zira her şeyin etkin nedenini bilmek suretiyle gelecekte ne olacağını bilmek mümkün olur, dolayısıyla Oedipus'un, babasını öldürmesini kaçınılmaz kılan nedenler doğada önceden bulunmadığı için, Apollon'un Oedipus'la ilgili öngöründe bulunabilmesi mümkün değildir, o bu tür bir şey <söyleyemez>.¹⁰⁵ [XV] Buradan hareketle, her şeyin kadere bağlı olarak meydana geldiğini söyleyen Stoacılar için gelecekle ilgili bu tür söylemleri ve kehanetle ilgili diğer unsurları kabul etmek uygun olsa da, aynısı, gelecekteki olayların ebediyetten ötürü gerçek olduğunu söyleyenler için de söylenmemelidir; onların nedeninin Stoacılarınkiyle aynı olmadığını gör, zira onların mantığı fazlasıyla dar bağlamda geçerliyken, Stoacılarınkisi kısıtlanmamış ve özgür bir yapıdadır. [34] Öncül bir neden olmadan hiçbir şeyin olamayacağı kabul edilse bile, bu nedenlerin ebedî nedenlerden ötürü uygun olmadığını söylemek neye yarar? Oysa neden bir şeye etki edendir¹⁰⁶ ve onun da bir nedeni vardır, yara nasıl ölümün, hazımsızlık nasıl hastalığın, ateş nasıl alevin nedeniyse. Buna göre neden bir şeyin öncesinde meydana gelen bir şey olarak değil, o şeyi etkileyecek şekilde ondan önce gelen bir şey olarak anlaşılmalıdır. Top oynamamın nedeni benim arsaya inmiş olmam değildir; Hecuba'nın Alexander'i doğurmuş olması bu kadını Troialıların ölümünün nedeni kılmaz;¹⁰⁷ Tyndareus, Clytemnestra'nın babası olduğu için

¹⁰² Karş. *De Fato* 13.

¹⁰³ Karş. *De Divinatione* 1.127.

¹⁰⁴ Burada bahsedilen İ.Ö.166, 155 ve 152'de üç defa consul olup 148'de denizde ölmüş olan M. Claudius Marcellus'tur. Karş. *De Divinatione* 2.14.

¹⁰⁵ Bir kâhin Oedipus'un babası kral Laius'a oğlu tarafından öldürüleceğini söylemişti, bu yüzden Laius da oğlundan kurtulmak için onu Cithaeron dağına bıraktı. Onu orada Corinthus kralı Polybus'un çobanı buldu ve saraya götürdü; kral Oedipus'u kendi çocuğu gibi büyüttü ancak Oedipus büyüyünce, bir kâhin ona babasını öldürüp annesiyle birlikte olacağını söyledi, o da Polybus'u özbabası olarak bildiği için Corinthus'u terk etti. Delphi ile Daulis arasında babası olduğunu bilmediği Laius'la karşılaşmış onu öldürdü.

¹⁰⁶ Bu tanım Stobaeus, *Eclogae* 1'deki (=Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* 2.336) Stoacı neden tanımıyla aynıdır.

¹⁰⁷ Alexander ya da diğer adıyla Paris Troia kralı Priamus ile Hecuba'nın oğluydu. Efsaneye göre savaş tanrısı Mars'ın kız kardeşi olan uyumsuzluk ve nifak tanrıçası Eris (diğer adıyla Discordia) üzerinde "en güzel kadına / tanrıçaya" yazılı bir elmayı çağırılmadığı bir düğünde ortaya attı, bunun üzerine Iuno, Minerva ve Venus'ten her biri bu elmanın kendisine ait olduğunu iddia etti. Iuppiter elmanın kime verileceği kararını Troia kralının yakışıklı oğlu Paris'e verdi, o da kendisine türlü hediyeler vaat eden tanrıçalar içinden Venus'u seçerek elmayı ona verdi. Troia savaşının mitolojik nedeni olarak gösterilen bu olayın ardından Iuno ve Athena, aynı zamanda Venus'e daha fazla tapınılan Troia kentine

Agamemnon'un ölümünün nedeni değildir.¹⁰⁸ Nitekim bu şekilde iyi giyimli bir yolcu için de onun, hırsızın onu soymasının nedeni olduğu söylenebilir. [35] Ennius'un şu sözü de bu türdendir:

*Keşke Pelius korusunda¹⁰⁹ baltalar tarafından,
kesilmeden düşse köknar dalları toprağa!¹¹⁰*

Daha geriye gidebilse, "Keşke Pelius'ta hiç ağaç yetişmeseydi!" Daha da geriye giderek "Keşke Pelius dağı hiç olmasaydı!" denebilir, benzer şekilde sonsuza kadar geriye gidilebilir.

Buradan başlamamış olsaydı tamamlanmamış geminin baş kısmı.

Nereye kadar gider bu geçmiş olaylar? Zira devamı da şöyledir:

*Benim başboş sahibem, Medea, asla evden dışarı adımını atmasaydı,
yüreği gamlı, acımasız aşk ile yaralı.¹¹¹*

Bütün bu olaylar aşk nedeniyle gerçekleşti demek değildir.

[XVI 36] Bununla birlikte bu türdeki, kendisi olmadan bir şeyin etkilenemeyeceği bir durum ile yine bu türdeki, bir şeyin, kendisinden etkilenmesinin kaçınılmaz olduğu bir durum arasında fark olduğunu söylüyorlar.¹¹² O halde bunların hiçbirisi ne-

düşman olmuş ve Yunan ordularına destek vermişti. Cicero bu bildik öyküye dayanarak Troia prensinin doğumu ile onun yaptığı elma tercihinin arasında doğrudan bir bağlantı olmadığını göstermeye çalışır.

¹⁰⁸ Troia'ya saldıran Yunanların ünlü komutanı Agamemnon Artemis (Diana) korusunda bir erkek geyiği öldürünce, tanrıça buna sinirlendi ve Aulis'teki Yunan donanmasına engel çıkardı. Bunun üzerine Agamemnon kâhin Calchas'ın da tavsiyesiyle kızı Iphigenia'yı Artemis'e kurban vererek tanrıçanın öfkesini dindirmeyi düşündü. Ancak Artemis kızın canını bağışladıysa da, Iphigenia'nın annesi olan Clytemnestra kızının kurban edildiğini düşünerek savaştan dönen kocasını öldürdü. Bir önceki örnekte olduğu gibi, bu örnekle de Cicero ebedî neden fikrini eleştirir.

¹⁰⁹ Pelius (Yunancasıyla Pelios ya da Pelion) korusu Magnesia bölgesindeki Thessalia'da bulunan Pelius dağının doruğunda bulunurdu. Meşhur Argo gemisinin, doruk noktasında bir Zeus tapınağının bulunan bu korudaki ağaçlardan kesilen odunlarla yapıldığına inanılır.

¹¹⁰ Bu dizeler Ennius'un *Medea Exul* adlı eserinin başında yer alıp Medea'nın bakıcısı tarafından söylenmiştir. Yine bu dizeler Euripides'in *Medea*'sından (1-8) bir uyarlamadır. Karş. *De Inventione* 1.91; *Pro Caelio* 18; *De Finibus* 1.5; *Tusculanae Disputationes* 1.45; *De Natura Deorum* 3.75 ve *Topica* 61.

¹¹¹ Mitolojiye göre *Argonautae* yani Argo gemicileri Pelius korusundan kesilen odunlarla yaptıkları gemilerine binerek altın post için Aea'ya (sonraki ismiyle Colchis) yolculuk yapmıştı. Meşhur liderleri Iason altın postu sayesinde aldığı Medea'yla evlenmiş, ancak sonra kral Creon'un kızı olan Glauce ya da Creusa ile evlenebilmek için onu terk etmişti. Bunun üzerine Iason'dan olan iki çocuğunu da öldürerek intikamını almıştı. Cicero burada Medea'nın terk edilmesine kadar uzanan nedenler silsilesini ortaya koyarak bu silsilenin sonsuza kadar gidebileceğini göstermeye çalışır.

¹¹² Karş. *Topica* 58-59.

den değildir, zira hiçbirini, nedeni olduğu söylenen olayları kendi gücüyle etkilemez, dahası kendisi olmadan herhangi bir şeyin olmadığı şey, neden değildir; o, karıştığı şeyi, onun nedeni olarak kaçınılmaz bir şekilde etkileyen şeydir. Yılan ısırığı henüz Philoctetes'te ıstıraplı acıya neden olmamışken, nesnelerin doğasında, onun Lemnos adasında bırakılmasını sağlayan hangi neden bulunuyordu?¹¹³ Ancak ardından onun ölümüyle daha yakından ve daha bağlantılı bir neden oluvermişti. [37] Dolayısıyla mantık olayın nedenini ortaya çıkarmış durumdadır. Buna karşın "Philoctetes adada bırakılacak" önermesi ebediyetten ötürü doğru olmuş ve doğrudan yanlışla doğru bir dönüşüm gerçekleşmemiştir. Gerçekten de iki zıt durumda –burada bahsettiğim karışıklardan biri olanı söyler, diğeri onu olumsuzlar– ve dolayısıyla bizatihi bu durumlardan ötürü, isteksiz de olsa¹¹⁴ Epicurus için birinin gerçek diğerinin asılsız olması kaçınılmazdır. Örneğin "Philoctetes yaralanacak" durumu tüm çağların şahitliğinde gerçekleşken, "yaralanmayacak" durumu asılsızdır. Rezilce olacağı için, bu tür önermelerin doğru ya da yanlış olmadığını söyleyen Epicurusçuların görüşünü tesadüfen de olsa izlemek istemiyoruz, oysa onlar daha da rezil bir şekilde, birbirine zıt ayırıcı önermelerden doğan önermelerin de doğru olduğunu ancak bu tür önermelerdeki durumların hiçbirinin gerçek olmadığını söylüyorlar. [38] Ne takdire şayan bir yüzsüzlük ve ne sefil bir tartışma cehaleti! Konuşmada bir şey ne doğru ne yanlışsa, onun doğru olmadığı kesindir. Oysa doğru olmayan bir şey niçin yanlış olamasın ya da yanlış olan bir şey niçin doğru olamasın? O halde Chrysippus tarafından savunulan görüş benimsenecek: "Her önerme ya doğru, ya yanlıştır."¹¹⁵ Bizatihi mantık belli unsurların ebediyetten ötürü gerçek olduğunu ve ebedî nedenler zincirinde yer almayıp aksine kaderin kaçınılmazlığından bağımsız olduğunu bize dayatıyor.

[XVII 39] Bana öyle geliyor ki, eski filozofların <bu konudaki> görüşleri ikiye ayrılıyor: İlkindeki filozoflar her şeyin kadere bağlı olarak gerçekleştiğini, dolayısıyla kaderin kaçınılmazlık gücünü kullandığını düşünüyor; bu düşüncedeki filozoflar Democritus, Heraclitus, Empedocles ve Aristoteles'tir.¹¹⁶ Diğerlerine göre ise bir kader olmaksızın, zihinlerin hareketi isteğe bağlıdır. Chrysippus adeta bir hakem onuruna sahip olup¹¹⁷ orta yolu tutturma isteğindedir, bununla birlikte kendisini ziyadesiyle, zihin hareketini kaçınılmazlıktan kurtarmak isteyenlerin tarafına katar. Kendi cümlelerini kurarken de, gönülsüzce kaderin kaçınılmazlığını onaylamak uğruna güçlük-

¹¹³ Poetas'ın oğlu olan Philoctetes Troia savaşının en ünlü okçularından biriydi, aynı zamanda Hercules'in silah taşıyıcısı ve dostu olan Philoctetes Troia'ya yolculuğu sırasında Chryse adasında durmuş ve burada onu bir yılan ısırınca, Yunanlar ısırığın Philoctetes'e verdiği acıdan ve yaranın yaydığı kötü kokudan ötürü onu yalnız başına Lemnos kıyısında bırakmıştır.

¹¹⁴ Karş. *De Fato* 21.

¹¹⁵ Bkz. *De Fato* 20.

¹¹⁶ Aristoteles'in özgür istencin olduğuna inandığını biliyoruz, örneğin bkz. Aristoteles, *De Interpretatione* 18a28-19b4 ve *Ethica Nicomachea* 1113b-115a. Buna karşın Democritus, Heraclitus ve Empedocles'i bu konudaki görüşünü bilmiyoruz.

¹¹⁷ Karş. *Tusculanae Disputationes* 5.120.

lere saplanır. [40] Sana da uygunsa, bu hususu bir de ilk konuşmada incelediğim¹¹⁸ duyumlar bağlamında görelim: Her şeyin kadere bağlı olarak gerçekleştiğini düşünen eski filozoflar etkileme gücü ve kaçınılmazlıktan bahsediyordu. Onlardan farklı düşünenler ise duyumları kaderden kurtarıyor ve duyumların kadere bağlı olması durumunda, kaçınılmazlığın bu kabullerden söküp atılabileceği <fıkrını> reddediyordu. Şöyle söylüyorlardı: “Eğer her şey kadere bağlı olarak gerçekleşiyorsa, her şey öncül nedene bağlı olarak gerçekleşiyor demektir. Eğer arzu varsa, arzuyu takip eden unsurlar da var demektir; dolayısıyla duyumlar da vardır. Ancak arzu nedeni bizde bulunmuyorsa, arzunun kendisi bile bizim yetkimiz dahilinde değildir ve böyleyse, arzudan etkilenen unsurlar da bizde bulunmuyor demektir. O halde ne duyumlar ne de eylemler bizim yetkimiz dahilindedir. Buradan çıkan sonuç ise övgülerin, suçlamaların, onurların ve cezalandırmaların adil olmadığıdır.” Bu hatalı bir <çıkartım> olduğu için, büyük olasılıkla, var olan her şeyin kadere bağlı olarak gerçekleşmediği sonucuna varıyorlar.

[XVIII 41] Ancak Chrysippus hem kaçınılmazlığı reddedip, hem de önceden belirlenmiş nedenler olmadan hiçbir şeyin gerçekleşmediğini düşündüğünden, kaçınılmazlıktan kaçıp kaderden kurtulabilmek için, nedenleri türlere ayırıyor:¹¹⁹ “Bazı nedenler” diyor “tam ve temel, bazı nedenler ise yardımcı ve ikincildir. Dolayısıyla her şey öncül nedenlerden ötürü kadere bağlı olarak gerçekleşiyor dediğimizde, bundan anlaşılmasını istediğimiz <her şeyin> tam ve temel değil, yardımcı ve ikincil nedenlerden ötürü <gerçekleştiği>.” Buna bağlı olarak az önce sunduğum mantığa göre ortaya şöyle bir sonuç çıkar: Eğer her şey kadere bağlı olarak gerçekleşiyorsa, kuşkusuz bunu takiben her şey önceden belirlenmiş olan, temel ve tam değil de, yardımcı ve ikincil nedenlere bağlı olarak gerçekleşir. Bu nedenlerin bizim yetkimiz dahilinde olmadığı <fıkrını>, arzunun bizim yetkimiz dahilinde olmadığı sonucu izlemez. Öte yandan her şeyin tam ve temel nedenlere bağlı olarak gerçekleştiğini söyleseydik, bunu, bu nedenler bizim yetkimiz dahilinde olmadığı için, arzunun da bizim yetkimiz dahilinde olmadığı sonucu izlerdi. [42] En nihayetinde varılan bu sonuç kadere kaçınılmazlığı da dahil edecek şekilde tanıtana karşı etkili, öncül nedenlerin tam ve temel olmadığını söyleyenlere karşı etkisiz olacaktır. <Chrysippus> duyumların önceden belirlenen nedenlerden oluştuğunun söylenmesinin kendi başına kolayca açıklanabileceğini düşünüyor, buna göre duyum izlenimle oluşmasa da yine de bu izlenim temel değil de, ikincil bir nedene sahip olduğundan, Chrysippus'un da kabul ettiği gibi, az önce söylediğimiz mantığa sahiptir, bu anlayışa göre <izlenim> dışarıdan ateşlenmiş bir kuvvetle oluşamaz (oysa duyumun izlenimle harekete geçirilmesi şarttır), aksine itilmeden hareket etmeye başlayabilen bir şey olarak kendi silindir ve çemberinde döndürülür. Böyle olunca da, <Chrysippus> <duyumun> do-

¹¹⁸ Bkz. “Cicero'nun De Fato Adlı Eserinin Teşrihi”, 2.2 4-5 Arasındaki Kayıp Kısım.

¹¹⁹ Bkz. 51-55. Dipnotlar.

ğasına uygun olarak silindir şeklinde hareket etmeye ve çemberinde döndürülmeye devam ettiğini düşündür. [XIX 43] “O halde” diyor “nasıl ki silindiri iten biri ona hareket ilkesi vermekle birlikte, ona bizatihi devinim vermiş olmazsa, mevcut izlenim de¹²⁰ aynı baskıyı uygulayacak ve adeta zihne kendi görüntüsünü kazıyacaktır, buna karşın duyum da yetkimiz dahilinde olacaktır, silindirle ilgili olarak da söylendiği gibi, dışarıdan itimin ardından, devamında, kendi kuvveti ve doğasına uygun olarak hareket ettirilecektir. Eğer öncül bir neden olmadan bir şeye etki edilmişse, her şeyin kadere bağlı olarak gerçekleştiği durumu asılsız olur ancak gerçekleşen her şeyden önce bir nedenin bulunduğu akla uygunsu, her şeyin kadere bağlı olarak gerçekleşmediğini kabul etmek için hangi gerekçeye başvurulabilir? Böylece nedenler arasında da bir ayrım ve farklılık bulunduğu anlaşılabilir.” [44] Chrysippus tarafından yapılan açıklamalar böyleyken, eğer duyumların kadere bağlı olarak gerçekleştiğini reddeden insanlar yine de bu duyumların öncül bir izlenim olmadan gerçekleştiğini savunuyorlarsa, bu farklı bir mantık olur; buna karşın izlenimlerin önce geldiği, ancak ikincil ve yakın bir neden duyumu harekete geçirmede için, duyumların kadere bağlı olarak meydana gelmediği sonucuna varıyorlarsa, aynı şeyi söylememeye dikkat etsinler. Gerçekten de Chrysippus duyumun ikincil ve yakın nedeninin kavranan bir nesnede bulunduğunu kabul ederken, bu nedenin duyumsama için kaçınılmaz olduğunu kabul etmeyecektir, dolayısıyla eğer her şey kadere bağlı olarak gerçekleşiyorsa, her şey öncül ve kaçınılmaz nedenlerden kaynaklanıyor demektir; dahası duyumun önceki izlenimlerin geçişi olmadan oluşmayacağını kabul etme noktasında Chrysippus’a katılmayanlar benzer şekilde diyecektir ki, “Eğer her şey kadere bağlı olarak gerçekleşiyorsa, bir neden önceliği olmadan hiçbir şeyin olmayacağı koşuluyla, her şeyin kadere bağlı olarak gerçekleştiği kabul edilmelidir.” Buradan da kolayca anlaşılır ki, her iki taraf da, görüşleri genişletilip geliştirildiğinde, aynı sonuca varıyor ve meselede değil, <kullandıkları> sözcüklerde birbirlerine ters düşüyorlar. [45] Bu ayrım tümüyle bu şekildeyken, kimi durumlara ilişkin doğru bir şekilde şu da söylenebilir: Nedenler önceden ortaya çıktığı için, nedenleri oluşmuş olayları gerçekleşmekten alıkoymak yetkimiz dahilinde olmaz. Kimi durumlarda ise nedenler önceden ortaya çıktıktan sonra, bir şeyi başka türlü gerçekleştirmek de yetkimiz dahilinde olmaz. İki taraf da bu ayrımı onaylıyor, ancak başkaları da kimi durumlarda nedenler önceden ortaya çıktığında, kadere bağlı olarak gerçekleştiği için, olayları başka türlü gerçekleştirmenin yetkimiz dahilinde olmadığını düşünüyor, oysa kaderin yetkimiz dahilinde olan unsurlarla bir ilgisi yoktur.

[XX 46] [...] ¹²¹ Bu nedeni bu şekilde tartışmak ve başıboş dolaşıp rotalarından

¹²⁰ Marwede’nin de haklı bir şekilde bildirdiği gibi (s.233-234), buradaki *visum obiectum* “görünen nesne” (“visual object”) anlamında düşünülemez, zira her şeyden önce buradaki *visum* isim, dolayısıyla *obiectum* da onu niteleyen sıfattır. *Visum De Fato*’da ve *Academica* 1.11.40, 2.6.18 ve 2.24.77’de “izlenim” anlamında karşımıza çıkar, *obiectus* sıfatı da “ortada duran, yayılan, mevcut” anlamındadır.

¹²¹ Bkz. “Cicero’nun De Fato Adlı Eserinin Teşrihi” 2.3 45’ten Sonraki Kayıp Kısım.

sapan atomlardan yardım beklememek gerekir.¹²² “Atom sapıyor” diyor. Her şeyden önce, niçin? İnsanların Democritus’tan edineceği hareket kuvveti başkadır, onun çarpma dediği itime aittir bu, ey Epicurus, senden <edinecekleri> kuvvet ise ağırlık ve yüke aittir.¹²³ O halde doğadaki, atomu saptıran yeni neden hangisidir? (Kura mı çekiyorlar yoksa, şu sapacak, şu sapmayacak diye?)¹²⁴ Niçin çok küçük bir alanda sapıyorlar da, büyük bir alanda sapmıyorlar? Niçin küçük bir sapma oluyor onlarınkisi, niçin iki ya da üç sapma olmuyor? [47] Tartışma değil keyfî tercih meselesi bu. Zira ne dışarıdan dürtülen atomun kendi yerinde hareket ettiğini ve saptığını,¹²⁵ ne atomun içinden geçirildiği boşluktaki bölgesinden taşmamasının bir nedeni olduğunu ne de atomun kendisinde, kendi doğal ağırlık hareketini koruyamamasına neden olan bir değişiklik meydana geldiğini söylüyorsun. Buna göre <Epicurus> bu sapmanın gerçekleşmesi için herhangi bir neden ortaya koymazken, tüm insanlığın zihninin alay edip küçümsemediği bir şey söylüyor olsa bile, yine de kendince bir şey söylemiş oluyor. [48] Bana öyle geliyor ki, hiç kimse, kadere bu uyduruk sapma düşüncesine sığınmaktan başka bir direnme şekli bulamadığını itiraf eden bu filozoftan daha fazla kaderi ve hatta her şeyin üzerindeki kaçınılmazlığı ve kuvveti onaylayıp zihnin isteğe bağlı hareketlerini ortadan kaldırmamıştır. Gerçekten de bana kalırsa var olduklarını kesinlikle onaylamayacağımız atomlar var olsa bile, sapmaları asla açıklanamaz, zira her yükün engellenmeden hareket edip taşınması kaçınılmaz olduğu için, atomların ağırlıklarından ötürü taşınıyor olması da doğanın kaçınılmazlığına yorulursa, atomların sapması da kaçınılmaz olur ya da her şey için doğal bir şekilde isterlerse ki...¹²⁶

Eserdeki Felsefe Terimlerinin Türkçe Karşılıkları

<i>Actio</i>	Eylem	29, 40
<i>Adpetitio ve Adpetitus</i>	Arzu	9, 40-41
<i>Aeternitas</i>	Ebediyet	21, 27, 29, 32-33, 37-38
<i>Animus</i> ¹²⁷	Zihin	23-25, 39, 43, 48
<i>Assensio</i>	Duyum	40, 42-44.
<i>Atomus</i>	Atom	18, 22-24, 46-48
<i>Causa aeterna</i>	Ebedî neden	19, 21, 28, 34, 38,
<i>Causa antecedens</i>	Öncül neden	9, 23, 24, 31, 34, 40-44
<i>Causa antegressa</i>	Gerçekleşmiş neden	19, 21, 45
<i>Causa anteposita</i>	Önceden belirlenmiş olan neden	41-42

¹²² Karş. *De Fato* 18.

¹²³ Bkz. 83 ve 94. Dipnot.

¹²⁴ Karş. *De Finibus* 1.20.

¹²⁵ Karş. *De Fato* 22.

¹²⁶ Bkz. “Cicero’nun De Fato Adlı Eserinin Teşrihi”, Sondaki Kayıp Kısım.

¹²⁷ Karş. *De Fato* 35: “Medea, animo aegra”

<i>Causa continens</i>	Yakın neden	44
<i>Causa efficiens</i>	Etkin neden	20, 33
<i>Causa externa</i>	Dışsal neden	23-25
<i>Causa extrinsecus</i> ¹²⁸	Dışarıdan neden	24
<i>Causa naturalis</i>	Doğal neden	9, 11, 14, 32
<i>Causa perfecta</i>	Tam neden	41-42
<i>Causa praeposita</i>	Önceden belirlenmiş olan neden	33, 41
<i>Causa principalis</i>	Temel neden	9, 41-42
<i>Causa proxima</i>	İkincil neden	41-42, 44
<i>Causarum series sempiterna</i>	Sonsuz nedenler silsilesi	20
<i>Conexum</i> ¹²⁹	Kaçınılmaz netice	14-16
<i>Confatalis</i>	Ortak-kaderli	30
<i>Coniunctio</i> ¹³⁰	Bağ	12, 15-16
<i>Coniunctionum negatio</i>	Bağların reddi	16
<i>Copulatum</i>	Bileşik (durum)	30
<i>Declinatio</i>	Sapma	22-23, 46-48
<i>De eo, quod possit fieri aut non possit (περὶ δυνατῶν)</i>	Gerçekleşip gerçekleşmeyecek olayla ilgili	1
<i>Disiunctio</i> ¹³¹	Ayırıcı önerme	37
<i>Divinatio</i>	Kehanet	1, 11-12, 33
<i>Enuntiatio (ἄξιωμα)</i>	Önerme	1, 20- 21, 27, 37-38
<i>Extrinsecus pulsa</i>	Dışarıdan itim	43
<i>Extrinsecus impulsa atomus</i>	Dışarıdan dürtülen atom	47
<i>Falsus</i> ¹³²	Yanlış	12, 14, 17-21, 27-29, 37-38, 43

¹²⁸ Karş. *De Fato* 24: “vi extrinsecus excitata”; 43: “extrinsecus pulsa”; 47: “extrinsecus impulsam atomum”

¹²⁹ Bkz. *Academica* 2.30.96; Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 16.8.9.

¹³⁰ Bkz. Diogenes Laertius 7.72 (= Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* 2.207); Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 16.8.10-11 (= Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* 2.213)

¹³¹ Bkz. Diogenes Laertius 7.72; Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 16.8.12.

¹³² Latince falsus sıfatı Türkçeye “yanlış” şeklinde çevrilebilir. Ancak verus sıfatı gibi falsus sıfatı da metin boyunca iki farklı şekilde karşımıza çıkıyor: Birincisi önermenin yanlışlığını ifade eden kullanımdır, “önerme” anlamındaki dişil enuntiatio ismini niteliği için dişil halde yazılan falsus sıfatını (falsa) “yanlış” şeklinde çeviriyoruz. Bkz. *De Fato* 20, 21, 37, 38 veyahut (“öngörü” anlamındaki dişil pronuntiatio ile birlikte) 26. İkincisi ise önermenin bildirdiği olayın gerçekleşmemişliğini gösteren falsum kullanımıdır, ki bunu da “asılsız” şeklinde Türkçeleştiriyoruz, zira ikinci kullanımdaki geçmişte “gerçekleşmemiş” ya da gelecekte “gerçekleşmeyecek olan” bir olayın nitelenmesi söz konusu

<i>Gravitas</i>	Ağırlık	22-25, 46, 48
<i>Ignava ratio</i> (ἀργὸς λόγος)	Boş düşünce	28
<i>Minimum</i> (ἐλάχιστον)	Çok küçük	22
<i>Moralis</i>	Ahlak	1
<i>Mos</i> (ἥθος)	Adet	1, 10
<i>Motus</i>	Hareket	20, 22-23, 25, 39, 46-48
<i>Natura deorum</i>	Tanrıların doğası	1
<i>Naturalis colligatio</i> (conserte contexteque)	Doğal bağlantı (yoluyla belli bir birliktelik ve bağlam içinde)	31-32
<i>Naturalis efficientia</i>	Doğal etkinlik	19
<i>Necessarius</i>	Kaçınılmaz	13-14, 21, 23, 36, 44
<i>Necessitas</i>	Kaçınılmazlık	19-23, 28, 31, 38-42, 48
<i>Percepta</i> (tekili için <i>perceptum</i>) (θεώρηματα)	İlkeler	11-12, 15
<i>Plaga</i>	Çarpma	21-22, 46
<i>Pondus</i>	Yük	22, 24-25, 46-48
<i>Potestas</i> (nostra) ¹³³	Yetki(miz)	9, 25, 31, 40-43, 45

olduğunda Türkçedeki “yanlış” ifadesi falsum’un verdiği manayı tam vermemektedir. Örnekleyerek açıklarsak, *De Fato* boyunca olguların değişmeyeceğine dönük ifadeler yer alır: 15’te *immutabilia nec in falsum e vero praeterita possunt convertere*, 17’de *commutatio ex vero in falsum*, 18’de *nec... immutabile ex vero in falsum*, 20’de *nec posse verum futurum convertere in falsum* ve 37’de *nec... ex vero in falsum... convertere* vb. Bütün bu örneklerde “doğrudan yanlış” geçemeyecek olan şey önermenin kendisi değildir, özellikle de 15’teki örnekte açıkça görülüyor ki, *immutabilia in falsum e vero olan şey praeterita* yani geçmişte olup bitmiş olaylardır. Türkçede olayların gerçekleşmemesi durumunu “yanlış” ifadesiyle göstermeyiz, dolayısıyla (önermeyi niteleyen falsa’dan farklı olarak) falsum’u “temeli olmayan” ve “gerçeği yansıtmayan” manasını da gözeterek “asılsız” ile karşılıyoruz. Bu tercihimize belki metindeki istisna gibi görünen iki örnekten hareketle karşı çıkılabilir: (1) *De Fato* 19’deki *verum est id, quod ita enuntiatur* ve (2) 21’deki *omne quod enuntietur aut verum esse aut falsum* (aynı kullanım için bkz. *Academica* 2.95) ifadesi. Bu iki ifadede de Cicero’nun kullandığı “önerme” anlamındaki *enuntiatio* teriminin kökeni olan “bildirmek, ifade etmek, önermek” anlamındaki *enuntiare* fiili bulunuyor. Cicero bu fiilin bulunduğu bu ilgi yan cümleleri ile birlikte önermenin doğru ya da yanlışlığına işaret ederken, *verus* ve *falsus* sıfatlarını cinssiz halde kullanıyor, buradan hareketle bizim önermeleri değil olguları nitelediğini söylediğimiz diğer cinssiz *verum* ve *falsum* kullanımlarının da, bu tür önerilme durumunu gösterdiğini düşünebiliriz, hatta yine 1’deki *enuntiationum, quae Graeci ἁξιώματα vocant* ile 21’deki *omne ἁξίωμα aut verum esse aut falsum* ifadelerindeki cinssiz kullanımlar da bu bağlamda değerlendirilebilir, ancak hatırlanmalı ki *De Fato* 19 ve 21’deki ifadelerde yine önermeye değil, önermedeki olguya *verum* ya da *falsum* denir, bununla birlikte 1 v 21’deki örneklerde ise ἁξιώματα Yunancada cinssiz olduğu için Cicero tarafından cinssiz olarak kullanılmıştır, dolayısıyla bu örnekler de bizim buradaki düşüncemizi ve kullanım yöntemimizi çürütmez.

¹³³ Sabriye Akoğlu’nun yayınlanmamış doktora tezinde “güç” (gücümüz). Bkz. Sabriye Akoğlu, “Cicero’da Tanrı, İnanç ve Yazgı: Özgür İstenç’te Assensio’nun Yeri” (Yayınlanmamış Doktora Tezi),

<i>Ratio</i>	Mantık	6, 11, 23, 29-33, 37-38, 41-42, 44
<i>Ratio</i>	Yöntem	1
<i>Ratio disserendi</i> (Λογική)	Açıklama yöntemi	1
<i>Simplex</i>	Basit (durum)	30
<i>Species</i>	Görüntü	43
<i>Verus</i> ¹³⁴	Gerçek	12-13, 17-21, 27-29, 31-33, 37-38, 41, 48
<i>Vi extrinsecus excitata</i>	Dışarıdan ateşlenmiş kuvvet	42
<i>Visum</i> ¹³⁵	İzlenim	42-44
<i>Volubilitas</i>	Devinim	43
<i>Voluntas</i>	İstek	4, 9, 11, 20, 23

KAYNAKLAR

- Cicero, Cicero. *On the Orator: Book 3. On Fate, Stoic Paradoxes, On the Divisions of Oratory: A. Rhetorical Treatises*, Çev. H. Rackham (Loeb Classical Library No. 349).
- , *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum. De Divinatione. De Fato*, Harper & Brothers, New York, 1886.
- , *Cicero: On Fate, with Boethius, Consolation V* (Classical Texts S), Çev. R.W. Sharples, Aris & Phillips, 1992.
- , *M. Tulli Ciceronis ad Quintum Fratrem Dialogi Tres de Oratore*, Libraria Weidmannia, Lipsiae, 1816.
- , *M. T. Ciceronis Pars Tertia sive Opera Philosophica ad Optimos Codices*, Ed. M. N. Bouillet (Col. Nicolaus Eligius Lemaire), vol.4, Paris, 1831.

Ankara Üniversitesi, Latin Dili ve Edebiyatı, Ankara 2006, passim.

¹³⁴ Latincedeki verus sıfatı hem “gerçek”, hem de “doğru” anlamında çevrilebilir. Biz de metin boyunca buna dikkat ederek önermenin doğruluğu söz konusu olduğunda verus’u (*dişil* enuntiatio’yu nitelediği için dişil haliyle, yani vera) “doğru” olarak çeviriyoruz, örneğin 20’de non omnis enuntiatio... aut vera aut falsa. Buna karşın bir olayın meydana gelmesinden yani önermenin ifade ettiği olgunun gerçekliğinden bahsedildiğinde ise verus’u (olgunun kendisi cinssiz ifade edildiği için metinde tekili verum, çoğulu vera) “gerçek” olarak çeviriyoruz, nitekim Türkçede de meydana gelme durumunu “gerçekleşme” ile ifade ediyoruz.

¹³⁵ Latince visum “görmek” anlamındaki videre fiilinden gelir, gramer yapısı itibarıyla edilgen yapıda olduğu için ilkin “görülen şey” olarak Türkçeleştirilebilir. Bkz. *Tusculanae Disputationes* 1.41.97. Academica 1.11.40, 2.6.18 ve 2.24.77’den anladığımız kadarıyla Cicero visum’u Yunancadaki φαντασμά’nın Latince karşılığı olarak kullanır, bu anlamı da Türkçeye “izlenim” olarak çevirebiliriz, zira kast edilen, duyuma yol açıp onu etkileyen görüntü, başka deyişle “bir nesnenin görülmesi”dir. Y. K. Yonarsoy bir halk dili kelimesi olan visum’u Latince ilk defa felsefi anlamda (“izlenim”) kullanan yazarın Cicero olduğunu belirtmekle birlikte sadece Academica’daki kullanımını örnek alır. Bkz. Y. K. Yonarsoy, a.g.e., s.47-49. Sabriye Akoğlu’nun yayınlanmamış doktora tezinde ise Türkçe karşılık olarak “imge”, “sunu” ve “görüngü” terimleri kullanılmıştır, bkz. a.g.e., s.143.

- Akoğlu, S., "Cicero'da Tanrı, İnanç ve Yazgı: Özgür İstenç'te Assensio'nun Yeri" (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Latin Dili ve Edebiyatı, Ankara 2006.
- Albrecht, M. Von, *A History of Roman Literature: From Livius to Boethius with Special Regard to Its Influence on World Literature*, vol.1, Brill, 1997.
- Allott, P., *Invisible Power 2. A Metaphysical Adventure Story*, Xlibris, 2008.
- Astin, A. E., *Scipio Aemilianus*, Oxford Clarendon Press, 1967.
- Baraz, Y., *A Written Republic. Cicero's Philosophical Politics*, Princeton University Press, 2012.
- Beeson, C. H., "Lupus of Ferrieres and Hadoard", *CPh* 43, 1948, s.190-191.
- Bischoff, B., "Hadoardus and the Manuscripts of Classical Authors from Corbie", *In Didaskaliae. Studies in honor of Anselm M. Albareda*, Ed. Sesto Prete, New York, 1961.
- Bobzien, S., "Chrysippus' Theory of Causes", *Topics in Stoic Philosophy*, Ed. Katerina Ierodiakonou, Oxford Clarendon Press, 1999.
- Botros, S., "Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy", *Phronesis*, 30, 1985, s.274-304.
- Cogniot, G., İlkçağ Materyalizmi, Çev. S. Selvi, Sarmal Yayınevi, 2. Baskı, 1992.
- Craig, E. (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York, 1998.
- Cropsey, J., *Plato's World: Man's Place in the Cosmos*, The University of Chicago Press, 1995.
- Dihle, A., "Zur Schicksalslehre des Bardesanes", *Antike and Orient*, Heidelberg, 1984, s.164-5.
- , *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley and Los Angeles, 1982.
- Dillon, J. M., *The Middle Platonists*, London, 1977.
- Dobbin, R., "προαίρεσις in Epictetus", *Ancient Philosophy*, 11, 1991, s.111-135.
- Donini, P. L., "Crisippo e la nozione del possibile", *RFIC* 101, 1973, s.333-351.
- , "Fato e volonta umana in Crisippo", *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 109, 1974/5, s.1-44.
- , "Plutarco e il determinismo di Crisippo", *Aspetti dello stoicismo e dell'epicureismo in Plutarco*, Ed. I. Gallo, Ferrara, 1988, s.21-32.
- Duhot, J. J., *La Conception Stoicienne De La Causalite*, J. Vrin, 1988.
- Dürüşken, Ç., "Stoa Mantığı", *Felsefe Arkivi* 28, İstanbul 1991, s. 287-308.
- Falconer, W. A., "A Review of M. Durand's La date du De Divination", *CPh* 18, 1923, s.310-327.
- Forschner, M., *Die stoische Ethik*, Stuttgart, 1981.
- Frede, M., "The Original Notion of Cause", *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Ed. J. Barnes - M. F. Burnyeat - M. Schofield, Oxford University Press, 1980, s.217-249.
- Hintikka, J., *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford University Press, 2002.
- Inwood, B., *Ethics and Action in Early Stoicism*, Oxford University Press, 1985.
- Kidd, I. G. (Ed.), *Posidonius. III. The Translation of the Fragments*, Cambridge University Press, 1999.
- Kneale, W. – Kneale, M., *The Development of Logic*, Oxford Clarendon Press, 1962.
- Levene, D. S., *Religion in Livy*, E. J. Brill, 1993.
- Luck, G., *Ancient Pathways and Hidden Pursuits: Religion, Morals, and Magic in the Ancient World*, The University of Michigan Press, 2003. = "On Cicero, De Fato 5 and Related Passages", *The American Journal of Philology*, vol.99, No:2, Summer 1978, s.155-158.

- Marwede, D. P., "A Commentary on Cicero's 'De Fato'" (Yayınlanmamış Doktora Tezi), The Johns Hopkins University, 1984.
- Mates, B., *Stoic Logic*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1961.
- Michael, F. S., "(VII.) What is the Master Argument of Diodorus Cronus?", *American Philosophical Quarterly* 13, No:3, July 1976, s.229-235.
- Mikel, A. F., "The Master Argument of Diodorus Cronus" (Yayınlanmamış Doktora Tezi), The Florida State University, 1992.
- Morford, M., *The Roman Philosophers. From the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius*, Routledge, 2002.
- O'Keefe, T., *Epicurus on Freedom*, Cambridge University Press, 2005.
- Öner, N., *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No:173, Beşinci Baskı 1986.
- Özbayoglu, E., *Lucretius'ta Clinamen Kavramı*, Klasik Yayınlar:1, İstanbul 1988.
- Özlem, D., *Klasik / Sembolik Mantık. Mantık Felsefesi*, İnkılâp Yayınevi, 7. Baskı, İstanbul, 2004.
- Philippson, R., "M. Tullius Cicero; Philosophische Schriften", *RE* 13A, 1939, s.1104-1192.
- Pultar, M., *Yıldız Adları Sözlüğü*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Ragozin, Z. A., *Chaldea. From the Earliest Times to the Rise of Assyria*, Wildhern Press, 2008.
- Reiss, Timothy J., *Mirages of the Self: Patterns of Personhood in Ancient and Early Modern Europe*, Stanford University Press, 2003.
- Rescher, N., "A Version of the 'Master Argument' of Diodorus", *Journal of Philosophy* 63, 1966, s.438-445.
- Robert, P., *Philologische Wochenschrift* 54, 1934, s.1030-1039.
- Schallenberg, M., *Freiheit und Determinismus. Ein philosophischer Kommentar zu Ciceros Schrift De fato* (Quellen und Studien zur Philosophie 75), De Gruyter, Berlin / New York, 2008.
- Schmidt, P. L., "Die Überlieferung von Ciceros Schrift 'De Legibus'" *Studia et Testimonia Antiqua*, 10, Munich 1974.
- Schofield, M., "Cicero for and against Divination", *JRS* 76, 1986, s.47-65.
- Schwartzman, S., *The Words of Mathematics: An Etymological Dictionary of Mathematical Terms Used in English*, The Mathematical Association of America, 1994.
- Sedley, D., "Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 231, 1977, s.74-120.
- Seidl, G. – Bonitz, H. – Mozart, J., *Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien*, ("Literarische Notiz über neue Fragmente von Cicero's Schrift de fato"), Verlag und Druck von Carl Gerold und Sohn, Wien, 1854.
- Taylan, N., *Mantık. Tarihçesi. Problemleri*, Marifet Yayınları, 1981.
- Yonarsoy, Y. Kenan, *Cicero'nun Felsefi Terminolojisi* (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1982. *The Journal of Classical and Sacred Philology*, vol.I, Deighton, Bell & Co., Cambridge 1854, s.104-105.

CİCERO’NUN *DE FATO* ADLI ESERİNİN TEŞRİHİ

C. Cengiz Çevik*

INTRODUCTION TO CİCERO’S *DE FATO*

ABSTRACT

The most celebrated statesman and orator Marcus Tullius Cicero (106-43 BC) who lived in republican period of Rome, treated the substantial issues of Greek Philosophy in his some Works, and meanwhile tried to Latinize Greek philosophical terms, for it’s principal necessary. As far as it comes to us, in his *De Fato*, narrowly acknowledged in comparison with the many other works, while he is citing and criticizing the approaches of different schools of Philosophy, such as Stoic, Epicurean and New-Academian, he tries to find the equivalents to Greek philosophical terms. In this treatise, we date it by depending on textual and historical arguments, and explain its lacuna, method and partition and finally history of its publication in western world.

Key Words: Atoms, Chrysippus, Cicero, *De Fato*, Democritus, determinism, Diodorus, Epicureans, fate, New-Academia, philosophy, Stoics.

ÖZET

Roma’nın cumhuriyet döneminde yaşamış olan ünlü devlet adamı ve hatip Marcus Tullius Cicero (İ.Ö.106-43) düzyazı türündeki bazı eserleriyle Yunan felsefesinin önemli konu başlıklarını ele almış, bunu yaparken de öncelikli bir gereksinim olduğu için Yunanca felsefe terimlerini Latinceleştirmeye çalışmıştır. Diğer birçok eserine göre az bilinen *De Fato* adlı eserinde de günümüze ulaştığı kadarıyla, Stoacılık, Epicurusçuluk ve Yeni Academicilik gibi farklı

* İstanbul Üniversitesi, Latin Dili ve Edebiyatı, Doktora. Yeditepe Üniversitesi, Latince Öğretim Görevlisi ve Doğa Koleji, Acarkent Kampüsü, Latince ve Roma Kültürü Dersi Öğretmeni.

felsefe ekollerinin kader ve zorunlulukla ilgili farklı görüşlerini aktarıp eleştiri süzgecinden geçiren Cicero yine Yunanca felsefe terimlerine karşılıklar bulmaya çalışmıştır. Bu çalışmamızda eseri metinsel ve tarihsel kanıtlara dayanarak tarihlendirecek, kayıp kısımlarıyla ilgili bilgi sunup yöntemi ve bölümlenişini açıklayacak ve son olarak batı dünyasındaki yayın geçmişine bakacağız.

Anahtar Kelimeler: Atom, Chrysippus, Cicero, *De Fato*, Democritus, Diodorus, Epicurusçuluk, felsefe, kader, Stoacılık, Yeni-Academia, zorunluluk

...

1. Eserin Tarihlendirilmesi

Bir Eskiçağ metninin yazılma ya da içerik oluşum tarihini belirlerken kullanılabilecek en makul yöntem içeriğindeki tarihi bilinen bir olayı temel alıp metni ona göre konumlandırmaktır. Bununla birlikte aynı ya da farklı yazarlara ait başka eserlerdeki o metnin oluşumuyla ilgili yapılan yorumlar da metnin tarihine ilişkin net bilgi verebilir. *De Fato*'nun tarihini belirlerken de bu iki araçtan ya da yöntemden yararlanabiliriz.

(I) Metnin içerik oluşumuna baktığımızda, Cicero'nun Caesar'ın öldürülmesinden (İ.Ö.44, Mart 15) sonraki¹ kimi kargaşa çıkarma girişimlerinden bahsettiğini görüyoruz; bu sırada Cicero Puteoli'de bulunmaktadır. Dahası *De Fato* 2'de "consul tayin edilmiş" (*consul designatus*) olan can dostu Hirtius'un da orada bulunduğunu ve kendisiyle birçok kez bir araya geldiğini söyler.² Hirtius İ.Ö.43, 1 Ocak'ta *consul* seçilmişti, dolayısıyla bu *De Fato*'nun yazılması ve içerik oluşumu için *terminus ante quem* yani kendisinden önceki kesin sınırdır; Hirtius da metinde diyaloga katılanlardan olduğuna göre, metnin bu tarihten önce oluşturulmuş ve yazılmış olması mümkün değildir.

(II) *De Fato*'nun yazılış planına ilişkin emareler yine *De Divinatione*'nin üç yerinde bulunur:

1.127: "...Her şey kadere bağlı olarak gerçekleşir, bu husus başka bir yerde gösterilecek..."³

2.3: "<Bu inceleme konusu> açık ve doyurucu bir şekilde tamamlansın diye, kehanet üzerine bu kitapları yazmaya başladım; niyetim de odur ki, eğer daha sonra *kader üzerine* olan <kitaplarımı> da eklersem, tüm bu inceleme ziyadesiyle doyurucu bir şekilde

¹ 2: "Cum enim omnes post interitum Caesaris..."

² 2: "cum essem in Puteolano Hirtiusque noster, consul designatus, isdem in locis,... multum una eramus..."

³ *De Divinatione* 1.127: "cum fato omnia fiant, id quod alio loco ostenditur..."

tamamlanmış olacak.”⁴

2.19: “... ancak bununla birlikte Stoacılar arasında da bu kaderle ilgili olarak birçok şey söylenmiştir, başka bir yerde bu konu <incelenecek>...”⁵

Cicero'nun *De Divinatione*'yi de Caesar'ın katlinden sonra yazdığı belli olduğuna göre⁶ ondaki *De Fato*'ya yapılan yukarıdaki atıflar eser için *terminus post quem*'in (kendisinden sonraki kesin sınır) Caesar'ın katledilme tarihi olan İ.Ö.44, 15 Mart olduğunu gösterir. Bu iki göstergeden hareketle söyleyebiliriz ki, *De Fato*'nun içerik oluşum ve yazılma tarihi İ.Ö.44, 15 Mart ile İ.Ö.43, 1 Ocak arasındadır.

De Fato'nun tarihine ilişkin detaylı bir incelemede de⁷ vurgulandığı gibi, Cicero'nun Atticus'a yazdığı mektuplardaki bazı göstergeler⁸ bize onun Hirtius'la birlikte Puteoli'de bulunduğu tarihin İ.Ö.44, 17 Nisan – 17 Mayıs arası olduğunu düşündürür.⁹ Açıklayalım:

Cicero *Epistulae ad Atticum* 14.9'da (İ.Ö.44, 17 Nisan tarihli mektup) Puteoli'deyken başının kalabalık olduğunu (daha da olacağını) ve görüştüğü kişilerden ikisinin “consul tayin edilmiş” olduğunu söyler.¹⁰ Bu consul'lerden biri, açık ki, Hirtius'tur. Dahası, 21 Nisan tarihli başka bir mektupta (14.11) Hirtius'un kendisiyle birlikte olduğunu söyler. *De Fato* 2'de Caesar sonrası kargaşa çıkarmaya çalışan monarşi yanlılarına karşı Cicero ve diğer cumhuriyetçilerin karşı saldırıya geçmeyi düşündüğü dile getirilir, dolayısıyla *Epistulae ad Atticum* 14.9 ve 11'de anlatılan Cicero merkezli toplantılar da bu minvalde değerlendirilebilir. Buradan çıkan sonuç şudur: *De Fato*'daki Cicero ile Hirtius arasındaki felsefî diyalog İ.Ö.44, 17 Nisan'ından önce gerçekleşmiş olamaz.

2. Eserin Kayıp Kısımları

De Fato'da dört kayıp kısım vardır: (1) Metnin baş kısmı, (2) 4-5 arası, (3) 45'ten sonraki kısım ve (4) Metnin sonu.

⁴ *De Divinatione* 2.3: “Quae ut plane esset cumulateque perfecta, de divinatione ingressi sumus his libris scribere; quibus, ut est in animo, de fato si adiunxerimus, erit abunde satis factum toti huic quaestioni.”

⁵ *De Divinatione* 2.19: “sed tamen apud Stoicos de isto fato multa dicuntur; de quo alias...”

⁶ Örneğin 2.23'te Caesar'ın katlinden söz eder.

⁷ D. P. Marwede, “A Commentary on Cicero's ‘De Fato’” (Yayınlanmamış Doktora Tezi), The Johns Hopkins University, 1984, s.1-3.

⁸ *Epistulae ad Atticum* 14.9-22 ve 15.1.

⁹ Ayrıca bkz. R. Philipsson, “M. Tullius Cicero; Philosophische Schriften”, *RE* 13A, 1939, s.1161.

¹⁰ *Epistulae ad Atticum* 14.9.

2.1. Kayıp Başlangıç

Baş kısmı kayıp olan metnin cümle ortasından başladığını görüyoruz. Devamında ahlakın tanımı yapıyor ve önerme mantığından söz ediliyor, dolayısıyla aklımıza Eskiçağ'da bilhassa Stoacılar tarafından benimsendiği üzere, felsefenin fizik, etik ve mantık olarak üç sahaya bölünüşü geliyor.

Stoa filozofları bilhassa yoğunlaştıkları ahlak öğretilerine, doğa ve mantık araştırmalarıyla ulaşmıştır. Onlara göre, doğa bilimlerinin ya da felsefesinin asıl amacı evrenin yapısını incelemektir; bu yüzden doğa bilimlerini bir ağaca, insanların bu yapı içinde nasıl hareket edeceğini gösteren ahlakı verimli bir tarlaya ve doğa bilimleriyle ile ahlakı koruduğu için mantığı da bir sura benzetmişlerdir.¹¹ Posidonius'a özgü bir benzetme şöyledir: Stoa felsefesi yaşayan bir canlı ise, mantık onun kemikleri ve kasları, doğa bilimleri eti, ahlak ise ruhudur.¹² Çağdaş yorumculardan, E. Craig'in yaptığı bir benzetmeye göreyse, Stoa felsefesi bir meyve bahçesidir; mantık etrafı çevreleyen bir çit, doğa bilimleri toprak ve ağaçlar, ahlak ise bunların meyvesidir.¹³

Cicero *De Fato*'nun diğer bölümlerine nazaran daha az bir kısmının günümüze ulaşmadığı bu girişte bu üçlü bölümlenmeden söz edip fizik bölümüne değinmiş olabilir, zira devamında etik sahasına (*ea pars philosophiae*) ve ardından mantık sahasına değiniyor. Başka bir uslamlamayla söyleyelim: Gerek metnin devamından (birinci bölümde), gerekse *De Divinatione*'nin üç yerinden¹⁴ anladığımız kadarıyla Cicero'nun bu eseri yazmaktaki amacı kader konusunu detaylı bir şekilde incelemektir, bu yüzden bu konuya giriş mahiyetinde felsefenin yukarıda bahsettiğimiz üç sahasından tek tek bahsettiğini düşünebiliriz.¹⁵ Nitekim R. Philippson bu minvalde, kayıp kısım yerine giriş olarak şu kurgusal eklemeyi yapar:

“Fati vis ad omnes philosophiae partes valet. Nam num omnia fato fiant, physicorum est inquirere. Dubitatur deinde, num si id credatur, voluntas nostra sit libera, quae quaestio ethike videtur esse...”

(Kaderin felsefenin her sahası için anlamı büyüktür. Zira her şeyin kadere bağlı olarak mı meydana geldiği, fizikçiler için bir araştırma konusudur. Bununla birlikte, kadere inanılırsa, istencimizin özgür olup olmayacağı da ahlakî bir inceleme konusu olarak görünüyor.)¹⁶

Filolog L. C. Ferrucci'nin keşfettiği bir palimpsestus parşömenindeki “kader

¹¹ Ç. Dürüşken, “Stoa Mantığı”, *Felsefe Arkivi* 28, İstanbul 1991, s.287.

¹² E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York, 1998, s.144.

¹³ A.e. Bkz. Seneca, *Epistulae Morales* 89.9.

¹⁴ Bkz. 1 Eserin Tarihlendirilmesi.

¹⁵ Aynı yaklaşım için bkz. Marwede, *a.g.e.*, s.9-10.

¹⁶ P. Robert, *Philologische Wochenschrift* 54, 1934, s.1032. Gadamer'in benzer yaklaşımı ve buradaki eklemeye ilgili diğer aktarımlar için bkz. Schallenberg, s.82, n.1.

üzerine tartışma" (*De fato disputacio*) başlıklı kısa bir metnin *De Fato*'nun kayıp başlangıcı olduğu düşünülmüştür, metin şudur:

"De fato disputacio. Fatum esse nutum Iovis O. M. [Optimi Maximi] placitumque deorum immortalium, fides est philosophorum et vulgi communis. Sed quia philosophus nemo vel haberi, vel dici solet, ili parumper a vulgo desciscat; iccirco visum est nonnullis, fati necessitatem aut antecessione causarum naturalium quodammodo circumscribere, aut ratione voluntatum atque appetitionum varia, quasi fulmen, e caelo deducere." (Kader üzerine tartışma. Kaderin En İyi ve En Yüce olan Iuppiter'in buyruğu ve ölümsüz tanrıların bir kararı olduğu filozofların ve avamın ortak inancıdır. Ancak bununla birlikte kimse, avamdan bir süreliğine de olsa ayrılmadıkça, filozof olamaz ve filozof olarak konuşamaz, nitekim bazı filozoflara göre, kaderdeki kaçınılmazlık ya doğal nedenlerin öncüllüğüyle ya da yıldırımın gökyüzünden düşmesi gibi, arzuların ve tutkuların farklı işleyişiyle sınırlıdır.)¹⁷

Her iki eklemenin de kayıp olan asıl kısmı kesinkes yansıtıp yansıtmadığını bilmemizin imkânı yoktur, bu konuda bildirilen her görüş tartışmaya açıktır.

2.2. 4-5 Arasındaki Kayıp Kısım

Cicero ile Hirtius arasındaki diyalog 4. Bölümle birlikte sonlanır. Bu bölümde Hirtius Academicilerin tartışma tarzına uygun olarak bir tartışma konusu ya da tezi (*propositum disputandi*) belirleyeceğini ve Cicero'nun bu konu ya da tez aleyhinde açıklama yapmasını istediğini söyler. Ancak bu bölümden sonraki, tezin bulunduğu kısım günümüze ulaşmamıştır. Burada ne kadarlık kısmın kayıp olduğunu bilmiyoruz,¹⁸ açıkça bildiğimiz ise Cicero'nun *De Fato*'da kayıp olan kısımda sunulan teze karşılık iki konuşma yaptığı, birincisinin de kayıp kısımda olduğunu. Bunu 40'ta, kayıp kısımdaki "birinci konuşma"ya yapılan *quas prima oratione tractavi* ("ki bunları birinci konuşmada incelemiştim") referansından anlıyoruz.¹⁹

Metnin günümüze ulaşan, dördüncü bölümden sonraki kısmını da "ikinci konuşma" (*secunda oratio*) olarak belirlersek ve Cicero'nun bu konuşmada belirttiği hususlara bakarsak, kayıp kısımdaki tezin ne olduğunu anlayabiliriz. Bununla birlikte Marwede yukarıda bahsettiğimiz referanstan kayıp kısımdaki tezin ne olduğuna

¹⁷ Ferrucci'nin beraberinde Macrobius fragmanı da bulduğunu düşündüğü bu metinle ilgili detaylı açıklamalar için bkz. *The Journal of Classical and Sacred Philology*, vol.I, Deighton, Bell & Co., Cambridge 1854, s.104-105; M. Schallenberg, *a.g.e.*, s.82, n.2 ve 3; J. G. Seidl – H. Bonitz – J. Mozart, *Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien*, ("Literarische Notiz über neue Fragmente von Cicero's Schrift de fato"), Verlag und Druck von Carl Gerold und Sohn, Wien, 1854, s.81-83; *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum. De Divinatione. De Fato*, Harper & Brothers, New York, 1886, s.252.

¹⁸ Marwede, *a.g.e.*, s.11.

¹⁹ Bkz. Cicero. *On the Orator: Book 3. On Fate, Stoic Paradoxes, On the Divisions of Oratory: A. Rhetorical Treatises*, Çev. H. Rackham (Loeb Classical Library No. 349), s.236.

ilişkin bilgi edinemeyeceğimizi söyler,²⁰ zira referansta incelendiği söylenen unsur duyumlardır (*assensiones*). Cicero'nun 5. Bölümden sonra daha geniş perspektifte incelediği konu ise, çalışmamızın aşağıdaki "Yöntem ve Bölümleme" başlıklı bölümünde de bahsedeceğimiz gibi, duyumları da kapsayan "her şey kadere bağlı olarak gelişir" tezidir.²¹

2.3. 45'ten Sonraki Kayıp Kısım

De Fato 44 öncesinde Chrysippus'un görüşlerini aktaran Cicero 44'e duyuma bağlı eylemlerin kadere bağlı olarak gerçekleştiğini reddeden insanların, bu eylemlerin öncül bir görünüm olmadan gerçekleştiğini savunmaları durumunda farklı bir düşünceye sığınmış olacaklarını söyleyerek başlar. Cicero'ya göre böyle kişiler izlenimlerin önce geldiğini savunmakla birlikte duyumun ikincil ve ardışık neden tarafından harekete geçirildiği için, duyumun kadere bağlı olarak gerçekleşmediği sonucuna vardığında Chrysippus'tan farklı düşünmemiş olacaktır. Cicero iki tarafın da aynı sonuca varmakla birlikte, salt kullandıkları sözcükler bakımından birbirleriyle ters düşüklerini söyleyerek 45. Bölüme geçer.

Cicero *De Fato* 45'te iki tarafın da onayladığı nedenleri gerçekleşmiş olayları gerçekleştirmekten alıkoyamayacağımız ya da başka türlü gerçekleştiremeyeceğimiz olgusuna dikkat çekerek üçüncü taraf ya da birinci tarafın bir alt kolu olarak gösterebileceğimiz başkalarının ise nedenlerin kadere bağlı olarak gerçekleştiğini düşündüğü için, olayları başka türlü gerçekleştirmenin yetkimiz dahilinde olmadığı fikrini savunduğuna dikkat çeker. Metin burada kesilir ve 46. Bölüme geçilir.

Cicero önceki bölümlerde ve ihtimalen kayıp kısımda bahsettiği "neden"e göndermede bulunarak nedenin "bu şekilde tartışılması" (*hoc modo... disceptari*) gerektiğini söyler. Buradaki *hoc modo* ile kast edilen, önceki bölümlerde ve ihtimalen kayıp kısımdaki tartışma yöntemidir. Cicero'nun bu yöntem içinde görmediği ise yine 46. Bölümün giriş cümlesinin ikinci kısmından anlaşılmaktadır, ona göre başıboş dolaşarak rotalarından sapan atomlardan bahsetmek olayları meydana getiren nedenlerin tartışıldığı bir ortamda saçma kaçmaktadır. O halde *hoc modo*'dan hareketle kayıp kısımda 45 ve öncesindeki Chrysippusçu nedenler argümanı ve ona karşı çıkan, atomculuk dışındaki diğer argümanlardan söz edildiğini düşünebiliriz.²²

²⁰ Marwede, *a.g.e.*, s.12.

²¹ Marwede Cicero'nun *De Fato* 7'de Chrysippus'a nesneler arasındaki bağla (*rerum contagio*) ilgili olarak cevap verdiğini hatırlatır, yazara göre Cicero Chrysippus'un bu bağla ilgili argümanlarını kayıp kısımda sunmuş olmalıdır, ki ona 7'de karşı çıkabilsin (s.12). Aynı yaklaşım için bkz. G. Luck, *Ancient Pathways and Hidden Pursuits: Religion, Morals, and Magic in the Ancient World*, The University of Michigan Press, 2003, s.98 (= "On Cicero, De Fato 5 and Related Passages", *The American Journal of Philology*, vol.99, No:2, Summer 1978, s.155).

²² Ayrıca bkz. Marwede, *a.g.e.*, s.15-18.

2.4. Sondaki Kayıp Kısım

De Fato 48'in sonundaki kayıp kısım ile birlikte metnin de sonlandığını görüyoruz. Cicero kayıp kısımdan hemen önce var olduklarını kesin bir şekilde onaylayanın imkânsız olduğu atomların var olsalar bile nasıl saptıklarını açıklamanın mümkün olmadığını söyleyerek bu sapmanın da kaçınılmaz olabileceğini belirtir. Metin eksik bir cümleyle biter, dolayısıyla devamındaki konunun ne olduğunu belirlemek imkânsızdır. Marwede metnin bu noktada çok fazla kayıp içermediğini düşünür.²³

3. Yöntem ve Bölümleme

“Teknik, yoğun, dikkatli, incelikli diyalektik saptırma ve çarpıtmalarla dolu... anlaşılması zor bir metafizik konuya adanmış. Cicero'nun diğer felsefe eserlerine nazaran düşüncenin yeni ve beklenmedik çizgilerini savunan ve ortaya koyan hünerli zihinlerin etkileşimini yansıtır... *De Fato* filozofların okumaktan en fazla keyif duyduğu Cicero incelemesidir.”²⁴

Cicero adından da anlaşılacağı üzere kader konusunu incelediği *De Fato*'da başlangıçtaki giriş kısmı dışında farklı felsefe ekollerine özgü görüşleri *De Amicitia*, *De Senectute*, *De Natura Deorum* ve *De Finibus* gibi eserlerinden farklı olarak diyalog yöntemiyle değil, salt kendi ağzından aktarır.

Cicero 1-4. Bölümleri oluşturan Giriş kısmında, konusu bakımından *De Natura Deorum* ve *De Divinatione* ile bir grup oluşturan bu eserinde onlarda olduğu gibi, Academiacı bir yöntem olan diyalogla anlatım tekniğini kullanmadığını başıtına gelen bir olayla yani rastlantıyla (*casus quidam*) ilişkilendirir. *De Fato* 1'den anladığımız kadarıyla Cicero Academiacı diyalog yönteminden memnundur, zira bu sayede bir konuda iki farklı görüşe de yer verebilmektedir, böylece okuyucu kendisine “ziyadesiyle makul” (*maxime probabile*) görünen görüşü kabul edebilmektedir.²⁵ Ancak Cicero'nun Puteoli'deyken Hirtius'la karşılaşmış ve onun kendisinden felsefi bir açıklama istemiş olması (*casus quidam*) bu yöntemden vazgeçip monolog şeklinde konuşmasını sağlamıştır. Cicero'nun bu yöntem değişikliğiyle ilgili farklı yorumlar yapılmıştır. Son yapılan çalışmalardan birinde, Y. Baraz *casus quidam*'ı bizim burada

²³ Marwede, A.e., s.243-244.

²⁴ M. Schofield, “Cicero for and against Divination”, *JRS* 76, 1986, s.50.

²⁵ Cicero Academiacı bu yöntemi *De Divinatione* 2.150'de şöyle anlatır: “Academia'ya özgü yöntem <yazarın> kendi görüşünü aktarmayıp akla en uygun görünen unsurları kabul etmesi, açıklamaları sunup her iki taraf adına da ne söylenebileceğini aktarması, kendi otoritesini dahil etmeden özgür ve bağımsız kararı dinleyicilere bırakmak şeklinde olduğu için, biz de Socrates'ten gelen bu alışkanlığı sürdüreceğiz...” Ayrıca bkz. M. Morford, *The Roman Philosophers. From the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius*, Routledge, 2002, s.63-64.

vardığımız sonuca uygun olarak Cicero'nun Hirtius'la karşılaşp onun isteği üzerine felsefî açıklama yapma gereğini hissetmesi olarak açıklar.²⁶ R. W. Sharples'in daha eski bir yorumuna göreyse, *casus quidam*'ı Cicero'nun Caesar'ın ölümünden sonraki “yeni kargaşalar” (*novae perturbationes*) ile açıklamak gerekir.²⁷ M. Morford da benzer bir yaklaşımı savunur, “15 Mart'ın hayret verici olaylarının, <Cicero ve arkadaşlarını> kaçınılmaz olarak bu olayların nedenlerini düşünmeye ve bir kader tartışmasına çektiğini” söyler.²⁸ Oysa bu açıklama *De Fato*'yla ilgili olarak metin-içi ve metin-dışı kanıtı bulunan iki unsurla çürütülebilir; metin-içi olan birinci unsura göre, Cicero *De Fato*'nun başlangıcında Caesar'ın katlinden sonraki “hayret verici” gelişmeler ile bu gelişmelerin nedenleri ve kader (*fatum*) arasında bir bağlantı kurmaz, sadece birçok ziyaretçi ve Hirtius'la birlikte “vatandaşların huzur ve barışıyla” ilgili konulara değindiklerini söyler. *De Fato*'da kadere ilişkin felsefî açıklamalar talep eden Hirtius'tur, ki o da bu talebinin gerekçesi olarak yaşanan siyasî çalkantıları göstermez. Metin-dışı olan ikinci unsur ise Cicero'nun Caesar'ın katlinden önceki döneme denk gelen onunla olan mücadelesi sırasında yaşadıklarının, Caesar'ın katlinden sonra yaşananlardan daha az hayret verici olmamasıdır. Roma sürekli bir çalkantı içinde olduğu için, Cicero'nun bu “hayret verici” gelişmeler üzerine *De Fato*'da rutin konulardan kopup özel olarak, monolog tarzda felsefî açıklamalar yapmasına gerek yoktur. İçeriğin oluşumunu düşündüğümüzde, *De Divinatione* 1.127'de kader konusunun daha sonra işleneceğine ilişkin vaat edebî bir teknik, Hirtius'un talebi olarak *De Fato*'da yerine getirilir.

Cicero, kendisinin kader konusunda felsefî açıklamalar yapmasını sağlayan Hirtius'un üç niteliğinden bahseder: 1) Consul tayin edilmiş (*consul designatus*) olması, 2) Can dostu (*amicissimus*) olması ve 3) Cicero'nun “çocukluğundan beri içinde yaşadığı konulara kendisini adanmış” (*eis studiis in quibus nos a pueritia viximus deditus*) olması.²⁹ İlk iki niteliğe bakarsak, Caesar'ın sıkı bir taraftarı olan Aulus Hirtius İ.Ö. 46 yılında praetor, 43 yılında consul olmuş ve aynı yılın Nisan ayında Mutina savaşında ölmüştü. Caesar'ın *De Bello Gallico* adlı eserinin sekizinci kitabının yazarı olarak da bilinen Hirtius'un Caesar karşıtı olan Cicero'nun can dostu (*amicissimus*) olması şaşırtıcıdır. Sadece *De Fato*'ta da değil, İ.Ö.42 yılında consul tayin edilen L. Munatius Plancus'un Cicero'ya yazdığı bir mektupta da (*Epistulae ad Familiares* 10.21a) Cicero ile Hirtius'un yakın arkadaş olduğuna dair bir ifade yer alır. Marwede bu mektup ile *De Fato*'nun başında yer alan ifadelerle rağmen, Cicero ile Hirtius'un

²⁶ Y. Baraz, *A Written Republic. Cicero's Philosophical Politics*, Princeton University Press, 2012, s.195-197.

²⁷ *Cicero: On Fate, with Boethius, Consolation V* (Classical Texts S), Çev. R.W. Sharples, Aris & Phillips, 1992, s.5.

²⁸ M. Morford, *a.g.e.*, s.64.

²⁹ Hirtius'un felsefî eğilimini bilmiyoruz, bir görtüşe göre –en azından *De Fato*'nun kayıp başlangıcında– ortodoks Stoacı bir determinizm anlayışı sunmuş olabilir. Bkz. R. W. Sharples, *a.g.e.*, s.18; D. S. Levene, *Religion in Livy*, E. J. Brill, 1993, s.14

yakın arkadaş olmadığını söyler,³⁰ aynı yazara göre Cicero en azından *De Fato*'daki bu ifadeyle Hirtius'u siyaseten yanına çekmeye çalışmıştır.³¹ Schallenberg de Cicero'nun *amicissimus* deyişini bir övgü olarak görüp, Cumhuriyetçi siyasetin bir gereği olarak değerlendirir.³²

Giriş bölümü de dahil olmak üzere metindeki konuların bölümleşimine bakarsak, Cicero ilkin felsefenin etik ve mantık sahalarına ilişkin kısa bir kavram analizi yapıp yukarıda bahsettiğimiz metindeki açıklama yöntemini ortaya koyduktan [1–2] sonra Puteoli'de “can dostu” Hirtius ile karşılaşmasından bahsedip [3–4] hitabet ve felsefe arasındaki ilişkiye değinir, böylece aktarım başlamış olur.

Eksik bir kısım ile başlayan 5–6. Bölümlerde şans faktörü tartışmaya açılır; [5] Cicero Stoacı Posidonius'a karşı çıkararak doğal bağın kaçınılmaz olmadığını savunur ve [6] kaderin değişebileceği fikrini temellendirmeye çalışır.

Metnin devamında özgür istenç problemini masaya yatıran Cicero ilkin Stoa ekolünün üçüncü büyük temsilcisi ve ikinci kurucusu olan Chrysippus'un görüşünü tartışmaya açar ve dışsal koşullar bireyin karakterini ve yapısını etkileyebilirse de istencinin özgür olduğunu savunur. [7–8] Bireyin bulunduğu konumun ya da karakteristiğinin onun tercihini etkilediği fikrini [9] çürütür, [10] Megaralı filozof Stilpo ve Socrates'in kişiliğini örnek gösterir. Cicero [11] karakterdeki kusurlu yanların istek, çalışma ve eğitimle giderilebileceği düşüncesini savunup doğal nedenler üzerinden ilkeler problemini tartışmaya açar ve [12] astrologların mantıksal / nedensel çıkarım örnekleri üzerinde durur. [13–14] Kaçınılmazlığın delinebileceğini (gerçekleşmiş olacak bir olayın herhangi bir nedenden ötürü gerçekleşmeyebileceğini) savunan Chrysippus ile aksini savunan Diodorus arasındaki uzlaşmazlığa değinir. [15] Cicero Chrysippus ile Diodorus arasındaki çekişmeden hareketle Keldanilerin kehanet temellendirmesini çürütür ve [16] Chrysippus'un Keldanilere sunduğu açıklama tarzını eleştirir, [17–18] ardından Diodorus'un kaçınılmazlık fikrini örnek önermeler üzerinden tartışır ve [18] Epicurus'un “kaderden korktuğu için savunduğu” atom düşüncesindeki iki temel önermenin gereksizliğini dile getirir. [19] Cicero Epicurus'un her önermenin doğru ya da yanlış olabileceği fikrini savunduğundan bahsedip [20] Chrysippus'un bu konuyla ilgili görüşüne yer verir, daha sonra [21] Epicurus ile Chrysippus arasındaki tüm olayların kadere bağlı olarak gerçekleşip gerçekleşmediği üzerine gelişen tartışmaya (iki tarafın da çekincelerine) değinir. [22–23] Cicero Epicurus'un “nedensiz” atom sapması fikrini eleştirip “zihin hareketinin isteğe bağlı olduğu” fikrini daha makul bulur, böylece [24–29] “nedensizlik” durumunu ve kadere bağlılığı, her önermenin ya doğru ya yanlış olduğu fikri üzerinden tartışmaya açmış olur.

[30] Cicero basit ve bileşik önermeler ile birlikte ortak-kaderlilik durumunu in-

³⁰ Marwede, *a.g.e.*, s.85.

³¹ Marwede, *A.e.*

³² Schallenberg, *a.g.e.*, s.91.

celemeye alır, [31–32] Carneades’in karşı çıkışına yer verir. [33] Kehanet söylemi ve [34–36] öncül nedenler üzerinde duran Cicero [37–38] önermelerin ebediyetten ötürü gerçek olduğu fikrini tartışır ve ardından [39] eski filozofların her şeyin kadere bağlı olarak gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda ikiye ayrıldığından bahseder. [40] Duyumlar üzerinde duran Cicero [41–45] Chrysippus’un bu konudaki yaklaşımından söz edip öncül nedenler konusuna geri dönmüş olur, metnin sonunda ise [46–48] atom düşüncesini eleştirir.

4. Yayın Geçmişi

4. 1. Elyazmaları

Eseri barındıran üç eski elyazması vardır ve her biri de Şarlman harfleriyle yazılmış parşömenlerdir:

(A) Leiden Vossianus lat. F.84

(B) Leiden Vossianus lat. F.86

(V) Vienna lat. 189.

A elyazması 120 folyo içerir: *De Natura Deorum*, *De Divinatione*, *Timaeus*, *De Fato*. 1-46 *petere* (71r-75v), *Topica* 1-3 (76v’de, 76r boştur), *De Fato* 46 *praesidium*-48 (77r), *Top.* 4-100 (örneğin *Topica*’nın devamı), *Paradoxa Stoicorum*, *Lucullus*, *De Legibus*. Esas olarak A’nın 116 folyosu vardı. 1860 folyoda 76 (*Top.* 1-3) ve 80-82 (*Top.* 28 –*tratum*- 72/73 *possimus. Haec*) A’ya eklendi. B’de bulunan bu folyolar B’den silindi ve elyazısındaki benzerlikten ötürü A’ya eklendi.³³ Bu dört folyo hariç, A elyazması ihtimalen dokuzuncu yüzyılın ortasında Fransa’da yazılmıştır.³⁴

Marwede’nin de aktardığı gibi, A’nın temel düzeltmeni A’da metin düzeltmeleri yapmadan önce dört yazmanı metin değişiklikleri yapmıştı, temel düzeltmen esasta *De Divinatione* üzerinde çalışıyor idiyse de, mevcut elyazması olan B’den yardım alarak *Timaeus*, *De Fato*, *Topica*, *Paradoxa Stoicorum*, *Lucullus* ve *De Legibus* üzerinde de düzeltme yapmıştı. Bununla birlikte temel düzeltmen A’daki adı geçen eserleri düzenlemekle birlikte, B’nin temel düzeltmeni henüz bu düzenlemeyi yapmamıştı. Bu eserler A’nın temel düzeltmeni tarafından yeniden düzenlendikten sonra, bu eserlerin kopyaları dokuzuncu yüzyılın ortalarında yazılmış olan (F) Florence Marcianus 257’deki kopyalara model oluşturdu.³⁵ A’da başka metin değişiklikleri de

³³ Marwede, *a.g.e.*, s.20; P. L. Schmidt, “Die Überlieferung von Ciceros Schrift ‘De Legibus’” *Studia et Testimonia Antiqua*, 10, Munich 1974.

³⁴ Marwede, *a.g.e.*, s.20. Bkz. B. Bischoff, “Hadoardus and the Manuscripts of Classical Authors from Corbie”, *In Didaskaliae. Studies in honor of Anselm M. Albareda*, Ed. Sesto Prete, New York, 1961.

³⁵ Marwede, *a.g.e.*, s.20-21.

olmuştur ancak bunlar *Fato*'nın metni için geçerli değildir. *Critical apparatus*'ta A, temel düzeltmen tarafından ya da daha önceden metin düzeltilmesi yapıldığını gösterir.³⁶

B A'dakiyle aynı eserlerin yazılı olduğu 193 folyo içerir ancak yine A'dakinden farkı çoktur. *De Fato* 171r-v, 147v-154r ve 102r-103r folyolarında bulunur. *Top.* 1-3 bulunmaz B'de ve *Top.* 28 –*tratum*- 72/73 *possimus haec*. Vardır. *Topica*'nın bu parçaları B'ye muhtemelen dokuzuncu yüzyılda eklenmiştir.³⁷ Yine Marwede'nin bildirdiği gibi, on beşinci yüzyılın ortasından önce, *De Legibus* III'ün sonunu içeren B'nin son folyosu kaybolmuş ve 1860'da *Topica* ekleri A'ya eklenmiştir, böylece B şimdiki 192 folyoluk haline kavuşmuştur.³⁸ B bir yazman tarafından dokuzuncu yüzyılın ortalarında, kuzeydoğu Fransa'da yazılmış olabilir.³⁹

B temelde parça parça metin değişimleri görmüştür. İki temel düzeltmen tarafından yeniden gözden geçirilmiştir: İlki *De Natura Deorum* ve *De Divinatione*'yi, diğeri ise *De Fato* da dahil olmak üzere B'deki diğer metinleri düzeltmiştir.⁴⁰ Her iki temel düzeltmen de F yazılmadan önce, dokuzuncu yüzyılda çalışmıştır. *De Natura Deorum* ve *De Divinatione* üzerinde çalışan temel düzeltmen düzeltilmiş olan A'dan yardım almıştır. Nadiren de olsa daha sonra başka değişiklikler de olmuştur. Bununla birlikte B'deki *De Fato* kopyasının model teşkil ettiği başka hiçbir elyazması yoktur.⁴¹

V'nin 128 folyosu vardır. *De Fato* da 90r-98r folyolarında bulunur. V *Topica* dışında, A'dakiyle aynı eserleri, aynı sırayla barındırır. Bununla birlikte V'deki tüm *De Natura Deorum* I ve *De Legibus*, *De Natura Deorum* II'den, *De Divinatione* II'den bazı parçalar, *Timaeus* ve *Lucullus*'un sonu kayıptır. 70 ve 71 folyoları dışında, daha sonraki bir eklemede *Div.* 2.71 –*runt parendum*- 2.83 *superstitione multa*'yı içeren V bir yazman tarafından muhtemelen Ferrieres'te 820-830 yıllarında yazılmıştır.⁴²

V'yi kopya edenler nadiren de olsa metinde değişiklik yapmıştır. Muhtemelen F'nin yardımıyla metin değişiklikleri yapan V'nin temel düzeltmeni, C. H. Beeson tarafından Ferrieresli Lupus olarak kimliklendirilmiştir.⁴³

Sonuç itibarıyla denebilir ki, A, B ve V aynı arşetipin ürünleri olmakla birlikte bu arşetip genel olarak *De Fato* yanında yine Cicero'nun *De Natura Deorum*, *De Divinatione*, *Timaeus*, *Topica*, *Paradoxa Stoicorum*, *Lucullus* ve *De Legibus* başlıklı

³⁶ Marwede, *A.e.*, s.21.

³⁷ Marwede, *A.e.*

³⁸ Marwede, *A.e.*

³⁹ Marwede, *A.e.*

⁴⁰ Marwede, *A.e.*, s.21-22.

⁴¹ Marwede, *A.e.*

⁴² Marwede, *A.e.*

⁴³ Marwede, *a.g.e.*, s.23; C. H. Beeson, "Lupus of Ferrieres and Hadoard", *CPh* 43, 1948, s.190-191. Marwede V'deki son metin değişikliklerin on ikinci yüzyılda yapıldığı bilgisini aktarmakla birlikte V'nin bu düzeltiminin yine V'nin bilinen en eski versiyonundan yani (N) Paris Bibl. Nationale 17812'den önce yapıp yapılmadığını bilmediğini söyler (Marwede, *a.g.e.*, s.23) Ayrıca bkz. *a.g.e.*, s.39; O. Plasberg, "Edition of De Natura Deorum", Leipzig, 1917.

eserlerini içerir.

4.2 Önemli Edisyonlar

1550 (ikinci edisyon 1554) P. Ramus, *M. T. Ciceronis de Fato Liber Petri Rami Praelectionibus explicatus*, Paris.⁴⁴

1565 D. Lambinus, *Ciceronis opera omnia quae constant*, Paris.

1721 (ikinci edisyon 1730) J. Davies, *M. Tulli Ciceronis Libri De Divinatione et De Fato*, Cambridge. (Daha sonra 1807, *M. Tullii Ciceronis Opera Philosophica*, Tomus IV, Halis Saxonum, *M. Tullii Ciceronis Libri De Divinatione et De Fato*)⁴⁵

1795 J. H. Bremi, *M. Tullii Ciceronis De fato liber*, Leipzig.⁴⁶

1828 G. H. Moser, *M. Tulli Ciceronis De divinatione et De fato libri*, Frankfurt.⁴⁷

1839 H. Allen, *M. Tullii Ciceronis De Divinatione libri duo. Eiusdem liber De Fato*, London.⁴⁸

1861 G. Christ, *Ciceronis Opera*, Zurich.

1863 J. G. Baiter, *Opera Philosophica Et Politica*, Leipzig.⁴⁹

1878 C. F. W. Müller, *Ciceronis Opera*, Leipzig.

1908 O. Plasberg – W. Ax, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, Fasciculus I (Daha sonra 1987’de, Fasciculus 46), *De Divinatione. De fato. Timaeus*, De Gruyter “Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (BT)”, Stuttgart.⁵⁰

1915 C. F. W. Müller, *De Fato*, Leipzig.

1933 A. Yon, Cicéron. *Traité du destin*, Société d’édition “Les Belles Lettres”.⁵¹

1938 (İkinci edisyon Stuttgart, 1966) Cicero. *De Divinatione, De Fato, Timaeus*, Leipzig.

1963 K. Bayer, (İkinci edisyon 1976) Cicero. *De Fato*, Munich.

1975 R. Giomini, *De Divinatione, De Fato, Timaeus*, Leipzig.

1978 O. Hamelin – M. Conche, “Sur le ‘De Fato’”, Villers-sur-Mer.

1984 D. P. Marwede, “A Commentary on Cicero’s ‘De Fato’” (Yayınlanmamış

⁴⁴ Books Google künyesi için bkz. <http://goo.gl/K3Mqr>

⁴⁵ Books Google künyesi ve tam erişim için bkz. <http://goo.gl/MMNfS>

⁴⁶ Books Google künyesi ve tam erişim için bkz. <http://goo.gl/kdpZL> ya da <http://goo.gl/JCi8c>

⁴⁷ Books Google künyesi ve tam erişim için bkz. <http://goo.gl/1VL96> ya da <http://goo.gl/7rAqG>

⁴⁸ Books Google künyesi ve tam erişim için bkz. <http://goo.gl/EYx0v>

⁴⁹ Books Google künyesi için bkz. <http://goo.gl/J5pVr>

⁵⁰ Books Google künyesi ve önizleme için bkz. <http://goo.gl/SFBcJ>

⁵¹ Books Google künyesi için bkz. <http://goo.gl/Mx86J>

Doktora Tezi), The Johns Hopkins University.⁵²

2008 M. Schallenberg, *Freiheit und Determinismus. Ein philosophischer Kommentar zu Ciceros Schrift De fato* (Quellen und Studien zur Philosophie 75), De Gruyter, Berlin / New York.

4.3. Çeviriler

1853 (İngilizce) *Treatises Of M. T. Cicero on the Nature of the Gods; on Divination; on Fate; on the Republic; on the Laws And on Standing for the Consulship*, Çev. C. D. Yonge, London.

1942 (Latince – İngilizce) Cicero. *On the Orator: Book 3. On Fate, Stoic Paradoxes, On the Divisions of Oratory: A. Rhetorical Treatises*, Çev. H. Rackham (Loeb Classical Library No. 349).

1963 (Latince – Almanca) De Fato. *Über das Fatum. Lateinisch-deutsch*, Çev. K. Bayer, Heimeran-Verlag, München.

1992 (İngilizce) Cicero: *On Fate, with Boethius, Consolation V* (Classical Texts S), Çev. R.W. Sharples, Aris & Phillips.

5. Önemi

De Fato, belki de Cicero'nun günümüzde en az okunup değerlendirilen ve dolayısıyla kendisine en az referans gösterilen felsefe konulu eserlerinden biridir. Bunun temel nedeni eserin fiziksel yapısındaki eksiklikler olabilir, zira eser ikinci bölümde de incelediğimiz gibi, tam haliyle günümüze ulaşmamıştır; bu durum eserde bir süreklilik sorunu yaratıyorsa da Stoacılık, Academicilik ve Epicurusçuluk gibi farklı felsefe ekollerinin kader, zorunluluk / kaçınılmazlık ve özgür istençle ilgili görüşleri, Cicero'nun monolog anlatımındaki kıyas ve örneklemeler eşliğinde açıkça anlaşılabilir.

Cicero *De Fato*'da *De Officiis*, *De Republica*, *De Legibus* ve *Tusculanae Disputationes* gibi, pratik siyasî beklentilerinin de olduğu felsefe konulu eserlerinden farklı olarak bir konuyu salt kuramsal bir çerçevede ele alır. Bununla birlikte diğer felsefe eserlerindeki gibi, kimi Yunanca felsefe terimlerini Latinceleştirmeye çalışır. *Academica* adlı eseriyle (İ.Ö.45) birlikte takındığı “belli bir konuda farklı felsefe ekollerinin görüşlerini eşit bir şekilde aktarıp, hangisinin haklı olduğunu okuyucuya bırakma” şeklindeki Yeni Academia kuşkuculuğuna özgü tavrı *De Fato*'da terk

⁵² Books Google kütüphanesi için bkz. <http://goo.gl/QNocG>

eder ve aktardığı görüşleri eleştirip kendi vardığı sonuçları paylaşır. Örneğin Stoacı Posidonius'un doğal bağın kaçınılmaz olduğu yönündeki görüşüne karşı çıkarak kaderin değişebileceği fikrini savunur ve yine Stoacı Chrysippus'a karşı çıkarak özgür istencin tümüyle dışsal unsurların etkisi altında olmadığını kanıtlamaya çalışır. Epicurus'un atom ve sapma teorisini, filozofun kader ve zorunluluğu ortadan kaldırmak isterken saplandığı, içi boş bir düşünce olarak görür.

En nihayetinde eser üç felsefe ekolünün kader, zorunluluk / kaçınılmazlık ve özgür istençle ilgili yaklaşımlarının İ.Ö. birinci yüzyılda yaşamış olan Romalı bir düşünürün muhakemesinde nasıl yankı bulduğunu göstermesi bakımından önem arz eder.

KAYNAKLAR

- Cicero, Cicero. *On the Orator: Book 3. On Fate, Stoic Paradoxes, On the Divisions of Oratory: A. Rhetorical Treatises*, Çev. H. Rackham (Loeb Classical Library No. 349).
- , *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum. De Divinatione. De Fato*, Harper & Brothers, New York, 1886.
- , *Cicero: On Fate, with Boethius, Consolation V* (Classical Texts S), Çev. R.W. Sharples, Aris & Phillips, 1992.
- , *M. Tulli Ciceronis ad Quintum Fratrem Dialogi Tres de Oratore*, Libraria Weidmannia, Lipsiae, 1816.
- , *M. T. Ciceronis Pars Tertia sive Opera Philosophica ad Optimos Codices*, Ed. M. N. Bouillet (Col. Nicolaus Eligius Lemaire), vol.4, Paris, 1831.
- Baraz, Y., *A Written Republic: Cicero's Philosophical Politics*, Princeton University Press, 2012.
- Beeson, C. H., "Lupus of Ferrieres and Hadoard", *CPh* 43, 1948, s.190-191.
- Bischoff, B., "Hadoardus and the Manuscripts of Classical Authors from Corbie", *In Didaskaliae. Studies in honor of Anselm M. Albareda*, Ed. Sesto Prete, New York, 1961.
- Craig, E. (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York, 1998.
- Dürüşken, Ç., "Stoa Mantığı", *Felsefe Arkivi* 28, İstanbul 1991, s.287-308.
- Levene, D. S., *Religion in Livy*, E. J. Brill, 1993.
- Luck, G., *Ancient Pathways and Hidden Pursuits: Religion, Morals, and Magic in the Ancient World*, The University of Michigan Press, 2003. = "On Cicero, De Fato 5 and Related Passages", *The American Journal of Philology*, vol.99, No:2, Summer 1978, s.155-158.
- Marwede, D. P., "A Commentary on Cicero's 'De Fato'" (Yayınlanmamış Doktora Tezi), The Johns Hopkins University, 1984.
- Luck, G., *Ancient Pathways and Hidden Pursuits: Religion, Morals, and Magic in the Ancient World*, The University of Michigan Press, 2003. = "On Cicero, De Fato 5 and Related Passages", *The American Journal of Philology*, vol.99, No:2, Summer 1978, s.155-158.
- Marwede, D. P., "A Commentary on Cicero's 'De Fato'" (Yayınlanmamış Doktora Tezi), The Johns Hopkins University, 1984.
- Morford, M., *The Roman Philosophers. From the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius*, Routledge, 2002.
- Philippson, R., "M. Tullius Cicero; Philosophische Schriften", *RE* 13A, 1939, s.1104-1192.

- Plasberg, O., "Edition of De Natura Deorum", Leipzig, 1917.
- Robert, P., *Philologische Wochenschrift* 54, 1934, s.1030-1039.
- Schallenberg, M., *Freiheit und Determinismus. Ein philosophischer Kommentar zu Ciceros Schrift De fato* (Quellen und Studien zur Philosophie 75), De Gruyter, Berlin / New York, 2008.
- Schmidt, P. L., "Die Überlieferung von Ciceros Schrift 'De Legibus'" *Studia et Testimonia Antiqua*, 10, Munich 1974.
- Schofield, M., "Cicero for and against Divination", *JRS* 76, 1986, s.47-65.

DOĞA ÜZERİNE

Parmanides

Çeviren: Gurur Sev*

ON NATURE

ABSTRACT

The didactic poem “On Nature” which is told by Parmenides of Elea may be viewed as the very first text of the Western philosophy which deals with (i) Being-nothingness, (ii) truth (*alêtheia*)-opinion (*doksa*) and (iii) unity-plurality dichotomies. The poem narrates a mystical voyage in which the virgins of *Helios* take Parmenides to *Dike* (a.k.a., the ‘avenging’ goddess of justice). And then, at the end of this voyage, *Dike* tells Parmenides about (a) truth, (b) the fallacies of mortals, and about (c) the blindness of the ones that believe in the unity of the opposites (e.g., Herakleitos). There is no directly-from-Classical-Greek translation of the poem in Turkish, and this brand new translation aims at the fulfillment of this need.

Key Words: *alêtheia*, *doksa*, unity, plurality, Being, nothingness, unity of the opposites.

ÖZET

Elea’lı Parmenides’in (515-445) “Doğa Üzerine” adlı didaktik şiiri (i) varlık-hiçlik, (ii) hakikat (*alêthia*)-sanı (*doksa*), (iii) birlik-çokluk ayrımları hakkında Batı felsefe tarihinin dikkate değer ilk metni sayılabilir. Şiir, *Helios*’un (Güneş’in) kızlarının Parmenides’i adalet tanrıçası ‘ceza yağdıran’ *Dike*’ye götürdükleri bir mistik yolculuğu anlatır, ve bu yolculuğun sonunda *Dike* Parmenides’e (a) hakikatten, (b) fânîlerin aldanışlarından ve (c) karşıtların birliğine inananların (söz gelişi Herakleitos) içinde bulunduğu gafletten bahseder. Bu metnin

* Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji ABD Doktora öğrencisi.

Türkçe’de Eski Yunanca’dan yapılmış bir çevirisi henüz yoktur, ve işbu çeviri sözkonusu boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: *alêtheia*, *doksa*, birlik, çokluk, varlık, hiçlik, karşıtların birliği.

...

ÇEVİRİYE DAİR

Bu çeviriyi yaparken Eski Yunanca edisyon olarak Hermann Diels’in *Die Fragmente der Vorsokratiker* adlı eserindeki (1903 Berlin baskısı) B fragmanlarını temel aldım. Çeviriyi John Burnet’in (1892), Richard McKirahan’ın (2010), Leonardo Taran’ın (1965), Martin J. Henn’in (2003) ve Arnold Hermann’ın (2004) İngilizce, Paul Tannery’nin (1887) Fransızca tercümeleriyle karşılaştırdım. Ayrıca değerli hocam Prof. Dr. Kaan H. Ökten de çeviriyi gözden geçirdi ve Jaap Mansfeld’in (1981) Almanca tercümesiyle karşılaştırdı, kendisine desteklerinden ötürü teşekkür ediyorum. Ayrıca bu tercümede Türkçe çeviriler için oldukça yeni olan bir yöntem kullandım ve bu fragmanların *interlineer* bir röntgenini çektim. Bu şekilde çevirinin orijinal metne sadakatini güvence altına almak istedim. Bu *interlineer* röntgeni önce Türkçe’nin sözdizimine uygun hale getirdim, sonra da elimdeki Türkçe metni elimden geldiğince şiir formatına sokmaya çalıştım. Metnin bir şiir olduğu kadar felsefe tarihinin önemli metinlerinden biri olduğunu da unutmamaya özen gösterdim.

GİRİŞ

Parmenides

Parmenides, İtalya'nın güneyinde bir Yunan koloni kenti olan Elea'da doğmuştur. Doğum yılı ile ilgili kesin bir bilgi yoktur. Heidegger, Parmenides'in 540-460 yılları arasındaki bir tarihte doğduğunu düşünmektedir.¹ Diogenes Laertios'un söylediğine göre, Parmenides 69. Olimpiyat sırasında olgunluk çağına erişmiştir.² Platon ise Parmenides'in Büyük *Panathenaia* (Atina bayramı) için Atina'ya geldiğinde yaşının 65 olduğunu söylemiştir.³ Buradan Parmenides'in doğum yılının İÖ 515 civarı olması gerektiği sonucuna varırız. Aristoteles ise Elea Okulu'nun kurucusunun Ksenophanes olduğunu ve Parmenides'in Ksenophanes'in öğrencisi olduğunu söyler.⁴ Parmenides'in Pythagoras'ın derslerini de dinlediği, ondan ve bir Pythagorasçı olan yoksul Amenias'tan etkilendiği de söylenmektedir.⁵

Peri Phûseos

Parmenides'in *Peri Phûseos* (Doğa Üzerine) adını taşıyan didaktik şiirinden günümüze 150 civarı dize kalmıştır. Şiir, giriş, hakikatler (*alêtheia*) ve fânîlerin sanıları (*doksa*) olmak üzere üç bölümden oluşur. Parmenides, giriş bölümünde *Helios*'un bakireleri eşliğinde *Dike*'ye götürülüşünü, ve adalet tanrıçası *Dike*'nin onu karşılamasını şu dizelerle dile getirir:

“Ve Tanrıça beni nazikçe buyur etti, aldı eline sağ elimi,
söyledi bana doğruca şu sözleri:
Ey delikanlı! Ölümsüz sürücüler eşliğinde,
atlarca taşınarak gelen evimize, hoşgeldin”⁶

Şiir Tanrıça'nın Parmenides'e hem doğruluğun sarsılmaz yüreğini hem de fânîlerin öyle-sanışlarını öğreteceğini söylemesiyle devam eder. Parmenides o dönem sık kullanılan bir yöntemle öğretisini Tanrıça'nın ağzından aktarır. Giriş bölümünün ardından Parmenides tanrıça *Dike*'nin ağzından şiirin en can alıcı dizelerini söyler:

“Bir yandan ‘vardır’ derler, ‘hem de bir anlamda yoktur varolmaması,’

¹ Heidegger, M. (1992). *Parmenides*. Çev. Andre Shuwer. Indiana University Press. s. 1.

² Laertios, D. (2007). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çev. Candan Şentuna. İstanbul: YKY. s. 430.

³ Platon. (2011). *Parmenides*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi. 127b.

⁴ 986b-23.

⁵ Kranz, W. (2009). *Antik Felsefe*. Çev. Suad Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınları. s. 79.

⁶ B-I, 22-24.

ikna yoludur bu -Hakikati zira takip eder-,
 Öte yandan bazılarıysa ‘yoktur’ der, ‘hem de bir anlamda zorunludur varolmaması,’
 bu yolun gerçekten de tümüyle girilmez olduğunu gösteriyorum sana;
 çünkü ne bilebilirsin varolan olmayanı, zira uygulanabilir değil,
 ne de ifade edebilirsin”⁷

Dike, Parmenides’e düşünülebilecek iki irdeleme yolu olduğunu söyler: (1) Biri varolanın olduğu ve onun varolmamasının olamayacağı; bu inandırıcı yoldur, hakikatin yolu. (2) Öteki ise varolanın olmadığı ve onun varolmamasının zorunlu olduğu yoldur, ‘o yoktur’ yolu, girilmez-çıkamaz yol. Parmenides, ikinci yolun girilmez, çıkamaz olduğunu söylemiştir; zira varolan-olmayan bilinemez, dile getirilemez. ‘O yoktur’ söz edilebilir ya da düşünülebilir değildir. Çünkü ‘o’ bir varolana işaret eder. Varolan-olmayana dair konuşmak açıkça çelişkiye düşmek olacaktır:

“Varolan olmayandansa, ne söz etmene izin vereceğim senin, ne de düşünmene;
 zira söz edilebilir değil, ne de düşünülebilirdir ‘o yoktur.’”⁸

Parmenides, şiirin devamında *Dike*’nin ağzından [yegâne] varolanın özelliklerini sıralamaya koyulur. Burada, Parmenides’in açıkça oluşu, bozuluşu, çokluğu, çeşitliliği, devinimi, değişimi yadsıdığı görülmektedir. O (: Varolan) tektir, devinimsizdir, değişmez, oluşa ve bozuluşa tabi değildir, varlığa gelmemiştir, yok olmayacaktır, sonsuz değildir, bilakis sonludur, bir küre yığını gibidir, her yanda eşitir (: türdeş, homojen), eksiksizdir, tamdır.

“... zira ne var ne de varolacak
 başka bir şey dışında varolanın, madem ki *Moirai* mahkûm etmiştir onu
 bütünüyle devinimsiz kalmaya; böylece her şey adlar olacak,
 fânîlerin koyduğu ikna olarak hakiki olduklarına,
 varlığa gelme hem de yok-olma, varolma hem de olmama,
 ve yer değiştirme ve de solup gitme.”⁹

Parmenides, varolanın özelliklerini sıraladıktan sonra, fânîlerin sanılarından bahseder. Zira hakikatin yolunun ötesinde, bir de, hiçbir şey bilmeyen fânîlerin dolandıkları yol vardır. Bu yol, varolan ile varolan-olmayanın aynı şey olduğunu sananların, karşıtların birliğine inananların, Parmenides’in deyimiyle “iki-başlıların” yoludur. Hiçbir şey bilmeyen fânîlerin dolanıp durduğu bu yol (3) ‘hem vardır hem yoktur’ yoludur. Parmenides, didaktik şiirinin bu son bölümünde Herakleitos ve karşıtların birliğine inanan diğerleriyle hesaplaşır:

⁷ B-II, 3-8.

⁸ B-VIII, 7-8.

⁹ B-VIII, 36-41.

“ancak bu yolun ötesinde, bir de, dolandıkları yol var
hiçbir şey bilmeyen fânîlerin, iki başlılar; iktidarsızlık zira yönetir
göğüslerinde dolanan düşünceyi; sürüklenirler.
Dilsizler, körler hem de, şaşkınlık, kafası karışık gürûh,
onlar ki hâzır olmakla varolmamayı aynı addederler,
hem de aynı değil, onlar için her şeyin geri dönüşlüdür yolu.”¹⁰

SERBEST ÇEVİRİ

Parmenides-Doğa Üzerine

I. Giriş

[1] Atlar beni taşıyordu, eşlik ediyorlardı bana gönlümce,
bilen kişiyi her yere sağ salım taşıyan
daimonun efsanevi yolu boyunca; burada taşınyordum;
burada taşıyordu marifetli atlar beni
[5] arabayı çekerek, bakireler ise öncülük ediyordu yola.
Yuvasında dingil yanık bir kaval sesi çıkartıyordu,
zira yusuvarlak tekerlekler tarafından sürülüyordu her iki yandan;
coşkuluydu eşlik etmede *Helios*’un bakireleri,
başlarındaki örtüleri elleriyle sıyrırken,
[10] geride bırakıp karanlığın diyarını, ışığa doğru yol alırken.
Oradadır hem Gecenin hem de Günün yollarının iki kanatlı kapıları,
onları -her ikisini- pervaz tutar ve taştan eşik;
göksel geçitler tutulur dev kapılarca;
elinde tutar ceza yağdıran *Dike* yüce kapıların anahtarlarını.
[15] O’nu (: *Dike*’yi) kandırıyordu bakireler yumuşak sözlerle,
ikna ediyorlardı ustaca, onlar için kapının sürgüsünü
çabucak itsin diye kanatlarından; ve kapılar açıldı ağzına kadar
kanatların tunçtan milleri dönerken
civatalar ve çivilerle tutturulmuş yuvalarında;
[20] işte bu kapıdan geçerek sürdü bakireler
geniş yolun üzerinde araba ve atları.
Ve Tanrıça beni nazikçe buyur etti, aldı eline sağ elimi,
söyledi bana doğruca şu sözleri:
Ey delikanlı! Ölümsüz sürücüler eşliğinde,
[25] atlarca taşınarak gelen evimize, hoşgeldin,

¹⁰ B-VI, 4-9.

kötü kader değil neden olan çıkmaya bu yola,
 zira bu yol dışındadır insanların gezindiklerinin,
 ama hem hak hem de adalet. Zorunlu ama hepsini öğrenmen;
 bir yandan Hakikatin iyice yuvarlanmış sarsılmaz yüreğini,
 [30] bir yandansa fânîlerin içinde hakiki inanç olmayan sanılarını.
 Ancak bunları da öğren, yani fânîlerin aldandıklarını,
 ve bunların kabul edilebilir olmaları gerektiğini
 tüm evreni kuşatan seferin boyunca.

İkinci Kısım “Hakikatler”

[II-1] Öyleyse gel, bizzat söyleyeceğim, can kulağıyla dinle sözümü,
 yalnızca hangi irdeleme yollarının akla-uygun olduğunu:
 Bir yandan (1) “vardır” derler, “hem de bir anlamda yoktur varolmaması,”
 ikna yoludur bu, Hakikati zira takip eder;
 [5] öte yandan bazılarıysa (2) “yoktur” der, “hem de bir anlamda zorunludur
 varolmaması,”
 bu yolun gerçekten de tümüyle girilmez olduğunu gösteriyorum sana;
 çünkü ne bilebilirsin varolan-olmayanı, zira uygulanabilir değil,
 ne de ifade edebilirsin.

[III] ... zira aynıdır düşünmek hem de varolmak.

[IV-1] Bak yine de mevcut olmayanlar, akıl bakımından mevcutlar kesinlikle;
 zira kesmeyecek varolanın varolanla bir bağa sahip olmasını;
 ne dağıtarak her yandan her şekilde bir düzene göre,
 ne de getirerek bir araya.

[V-1] Aynı şeydir benim için; nereden başlasam,
 oraya yeniden döneceğim geri.

[VI-1] Zorunlu hem söylemek hem de düşünmek varolanın olageldiğini;
 zorunludur zira varolması, hiç ise yoktur.
 Bunlardır aklında bulundurmanı buyurduğum.
 Seni üzerinde tuttuğum asıl irdeleme yolu budur,
 ancak bu yolun ötesinde, bir de, dolandıkları yol var
 [5] hiçbir şey bilmeyen fânîlerin, iki başlılar; iktidarsızlık zira yönetir
 göğüslerinde dolanan düşüncüyü; sürüklenirler.
 Dilsizler, körler hem de, şaşkınlık, kafası karışık gürûh,
 onlar ki (3) hâzır olmakla varolmamayı aynı addederler,
 hem de aynı değil, onlar için her şeyin geri dönüşlüdür yolu.

[VII-1] Zira varolmayan zorlanamaz varolmaya;
 sense bu irdeleme yolundan esirge düşünceni;
 ne alışkanlık bu kanıksanmış yola mecbur bıraksın seni,
 ne de bel bağla bulanık göze, uğuldayan kulağa, dile;
 [5] ayıkla *logos* ile muğlak kanıtı
 benim söylediklerimden.

[VIII-1] Yalnız bir yolun anlatısı kalıyor geriye, (1) “vardır” yolu;
 bu yolun üzerindeyse bir dolu işaret var;
 bir anlamda, o, oluşmamıştır ve bozulamaz,
 zira eksiksiz, sarsılmaz hem de ereksizdir;
 [5] ne bir zamanlar vardı, ne de olacak.
 Madem halihazırda vardır evren; hemhâl, bir, sürekli...
 Ne tür bir doğuş arayacaksın ki ona?
 Hangi minvalde gelişmiş olabilir?
 Varolan-olmayandansa, ne söz etmene izin vereceğim senin, ne de düşünmene;
 zira söz edilebilir değil, ne de düşünülebilirdir (2) “yoktur”.
 Hangi zorunluluk onu çağırılmış olabilir,
 [10] sonra ya da önce, hiçlikten fışkırmaya?
 Böylece ya bütünüyle hâzır olması zorunludur ya da olmaması.
 Ne de inanç kudreti izin verecek varolmayandan
 meydana gelmesine bir şeyin kendinden öte; bu sebepten,
 ne oluşa icazet vermiştir *Dike*, ne de bozuluşa, bırakmak suretiyle zincirleri,
 [15] bilakis sıkı sıkıya tutmaktadır onları; bunun eleği ise şudur:
 (1) Vardır ya da (2) yoktur; ayrıştırıldı öyleyse,
 sanki zorunlu birini bir kenara atması düşünülemez ve isimsiz diye,
 değildir zira doğru bu yol, diğerini ise -o halde- zorunlu kabul etmesi hâzır ve
 gerçek olarak.
 Nasıl öyleyse hâzır olabilir varolan? Nasıl varlığa gelebildi?
 [20] Zira eğer varlığa geldiyse, yoktur,
 ya da eğer günün birinde yazgılıysa var olmaya...
 Böylece oluş sönüktür ve bilinemezdir bozuluş.
 Ne bölünebilirdir, madem hemhâldir evren;
 ne şurada daha fazla bir şeydir, bu alıkoyabilirdi onu sürekli olmaktan,
 ne de bir şey daha az, evren tıka-basa doludur varolanla.
 [25] Böylelikle yekpâredir evren; zira varolan yapışır varolana.
 Yine de devinimsizdir büyük bağların sınırları içinde, başsız sonsuzdur,
 madem oluş ve bozuluş sürülmüştür epeyce uzaklara,
 dışlanmışır hakiki inanç tarafından.
 Aynıdır, aynı şeyin içinde kendi kendine yatar,
 [30] bu şekilde orada sapasağlam duradurur; zira güçlü Zorunluluk

onu sınırın bağlarında tutar, hapseder her iki yandan,
 bu yüzden Hakça değil varolanın sonsuz olması;
 zira değil noksan; varolmayan ise her şeye muhtaç.
 Aynıdır düşünme ile düşünmenin nesnesinin var olduğu düşüncesi.
 [35] Zira yoksun varolandan, ifade edilmiş olanda,
 bulamayacaksın düşünmeyi; zira ne var ne de varolacak
 başka bir şey dışında varolanın, madem ki *Moirai* mahkûm etmiştir onu
 bütünüyle devinimsiz kalmaya; böylece her şey adlar olacak,
 fânîlerin koyduğu ikna olarak hakiki olduklarına,
 [40] varlığa gelme hem de yok-olma, varolma hem de olmama,
 ve yer değiştirme ve de solup gitme.
 Ancak madem var bir en son sınır, tamamlanmış olandır her yandan,
 yusuvarlak küre yığını gibi,
 merkezden her yana eş; zorunlu zira büyük ya da
 [45] küçük bir şey olmaması, orada ya da burada.
 Zira ne varolmayan vardır, bu durdurabilirdi onu
 erişmeden hemhâl-olana, ne de varolan varolandan olabilir
 orada daha fazla burada ise daha az, madem ki evren el-değmemiştir;
 eştir her yönden, hemhâl bir biçimde sınırlarında hüküm sürer.

Üçüncü Kısım “Sanılar”

[50] Burada kesiyorum inanılır söz ve hakikati kuşatan düşüncelerimi;
 bundan sonra ise fânîlerin sanılarını öğren
 benim sözlerimin tekinsiz düzenine kulak vererek.
 Zira yargılarını iki biçimle (: karşıtlarla) adlandırma üzerine kurdular;
 bunlardan biri zorunlu değil -burada yanılgıları var-;
 [55] karşıtlara ayırttılar cismi ve bu ikisinin (: karşıtların) işaretlerini ortaya
 koydular
 ayırarak birini diğerinden, buraya bir yandan göksel ateşin
 koydular nazik alevini, oldukça hafif, kendiyle her yerinde eş,
 ama başkasıyla değil; bir yandansa bunun tam karşıtını,
 karanlık gece, koyu bir silüet, ağır hem de.
 [60] Evrenin düzenini baştan başa bana görüldüğü gibi aktarıyorum sana,
 ki hiçbir zaman herhangi bir fânînin yargısı aşmasın seni.

[IX-1] Dahası, madem ki her şey “ışık” ve “gece” olarak adlandırıldı
 ve onların imkânlarına karşılık gelenler “bunlar” ve “şunlar”,
 evren hemhâl bir biçimde doludur ışıkla ve karanlık geceyle,
 eşittir her ikisi, madem hiçbir şey yok hiçbirleriyle ortak.

[X-1] Bileceksin ama hem göksel doğayı hem de gökteki her şeyi,
işaretleri (: yıldızları) ve adına “lekesiz parlak güneş” denen meşalenin
yakıp-yıkıcı işlerini ve bunların nereden fişkırp oluştuklarını,
öğreneceksin yuvarlak yüzü ayın avare işlerini de, ve kökünü,
[5] bileceksin her yandan kuşatan göğü de, nereden fişkırdığını,
hem de bir anlamda onu mahkûm ettiğini Zorunluluğun
sınırlarını tutmaya yıldızların.

[XI-1] ... yer ve güneş ve de ay,
aither/göksel-doğa ve ortak samanyolu
hem de gökyüzü ve *Olümpos* en dışta ve de yıldızların sıcak gücü
nasıl da can atıyordu meydana gelmeye.

[XII-1] Zira daha dar olanlar (: yıldızlar) dolu katıksız ateşle,
bunları çevreleyenlerse geceyle, aralarına ise alev püskürtür *Aisa* kararında¹¹;
bütün bunların ortasında her şeyi çekip çeviren *daimon*
tüm o sancılı doğumu ve birleşmeleri yönetir
[5] göndererek kadını erkeğe birleşsin diye
ve de tam tersi bu sefer; erkeği kadına.

[XIII] Tüm tanrıların en başı olarak Eros’u buldu...

[XIV] Gece-parlayan (: Ay), yerin üzerinde dolanan öteki ışık...

[XV] daima gözünü diken ışınlarına doğru parlak güneşin.

[XVa] kökü suda dedi yeryüzünün

[XVI-1] Bir anlamda her biri sahip dolanıp duran uzuvların karışımına,
nous/akıl insanların öylece yanibaşında durur;
aynıdır zira dosdoğru düşünen uzuvların doğası insanlar için,

¹¹ Burada Parmenides yıldız kayması ya da [eğer şahit oldu ya da duyduysa] bir kuyruklu yıldızdan bahsediyor olsa gerektir. Bu satırda geçen ‘*αἴσα*’ sözcüğü, küçük harfle yazılmış olduğundan olsa gerek, hemen tüm çevirilerde sözcüğün tam anlamı olan ‘belli bir oranda’ ifadesiyle karşılanmıştır. Öte yandan Parmenides şiirin her noktasında adalet tanrıçası *Dike* ve [*Aisa* gibi] kader tanrıçası olan *Moirai*’nın adını geçirir. Bu durumda gerçekten de *Aisa*’dan bahsediyor olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca dizide geçen ve ‘püskürtür’ diye çevrilmiş olan ‘*ἔρται*’ sözcüğü ise üçüncü tekil şahısla çekilmiş aktif bir fiildir. Bu durumda dizeyi “alev püskürtür *Aisa*” şeklinde çevirmek mümkündür. Dahası, sözcüğün ilk anlamını göz ardı etmemek adına ‘*Aisa*’ ile birlikte sözcüğün ‘belli bir oranda’ şeklinde karşılanagelmiş olan ilk anlamını da kullanarak, dizeyi “alev püskürtür *Aisa* kararında” şeklinde çevirmek, adetten olmasa da, uygun görülebilir. (ç.n.)

hem her biri hem hepsi için; zira doludur düşünceyle.

[XVII] sağda oğlanlar, solda ise kızlar...

[XIX-1] Böylece, sanıya göre, fışkırdı bunlar ve mevcutlar şimdi,
ve büyüdükten sonra yok olacaklar;
bunların her birine ise birer ayırt edici isim atadı insanlar.

INTERLINEER AKTARIM

1. Περί φύσεως (Παρμενίδης) *Peri Phuseos* (Parmenides) Hakkında Doğanın (Parmenides)

I. Giriş

[1] Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι,
Hippoi tai me pherousin, hoson t' epi thumos hikanoi,
Atlar beni taşıyan, kadar gönlümün erebileceği,

[2] πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
pempon, epei m' es hodon besan poluphemon agousai
eşlik-ediyorlardı, sonra boyunca yolu üstlerinde efsanevi taşıdıktan

[3] δαίμονος, ἣ κατὰ πάντ' ἄστη¹² φέρει εἰδότα φῶτα·
daimonos, he kata pant' aste pherei eidota phota;

[3.a] *daimonun*, boyunca tüm kentler taşıyan bilen kişiyi;

[3.b] *daimonun*, her yere sağ salım taşıyan bilen kişiyi;

[4] τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
te pheromen; te gar me poluphrastoi pheron hippoi
burada taşınyordum; burada zira beni marifetli taşıyordu atlar

[5] ἄρμα τιταίνουσai, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.
harma titainousai, kourai d' hodon hegemonououn.

¹² Werner Jaeger bu dizedeki 'kentler' anlamındaki ἄστη sözcüğünün 'sağ-salim' anlamındaki ἄσινῃ sözcüğüyle değiştirilmesi gerektiği iddiasında (2011: 151). Bu yüzden bu satırı iki alternatif çeviri halinde ortaya koymayı uygun buldum. (ç.n.)

arabayı çekerek, bakireler ise yola öncülük-ediyorlardı.

[6] Ἄξων δ' ἐν χνοίησιν ἔει σὺριγγος αὐτήν
Akson d'en khnoiesin hiei suringos auten
 Dingil/mil ise yuvada çıkarıyordu kaval çığlığı

[7] αἰθόμενος - δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
aithomenos - doiois gar epeigeto dinotoisin
 yanık - çift zira sürülüyordu yuvarlanmış

[8] κύκλοις ἀμφοτέρωθεν -, ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
kuklois amphoterothen -, hote sperkhoiato pempein
 tekerlekler her-iki-yandan, ki coşkuluydu eşlik etme

[9] Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,
Heliades kourai, prolipousai domata Nuktos,
Helios'un bakireleri, geride bırakırken diyarını Gecenin/karanlığın,

[10] εἰς φάος, ὥσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.
eis phaos, osamenai kraton apo khersei kaluptras,
 doğru ışığa, iten başlarındaki geriye elleriyle örtüleri.

[11] Ἐνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἥματός εἰσι κελεύθων,
entha pulai Nuktos te kai Ematos eisi keleuthon,
 Oradadır iki-kanatlı-kapıları Gecenin hem de Günün yollarının,

[12] καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·
kai sphas huperthuron amphis ekhei kai lainos oudos;
 ve onların üst-pervaz her ikisini tutar ve taştan eşik;

[13] αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μέγαλοισι θυρέτροις·
autai d' aitheriai plevtai megaloisi thuretrois;
 kendileri göksel kaplanır dev kapılarca;

[14] τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.
ton de Dike polupoinos ekhei kleidas amoibous.
Dike ceza-yağdıran elinde-tutar anahtarlarını birbirini-takip-edem.

[15] Τὴν δὲ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν
ten de parphamenai kourai malakoisi logoisin
 O'nu kandırıyordu bakireler yumuşak sözlerle

[16] πεῖσαν ἐπιφράδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα
peisan epiphradeos, hos sphin balanoton okhea
 ikna-ediyorlardı ustaca, bir anlamda onlar için kapının sürgüsünü

[17] ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων
aptereos oseie puleon apo: tai de thuretron
 çabucak itsin diye kanatlarından; kapılırsa

[18] χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
khasm' akhanes poiesan anaptamenai polukhakous
 açılıyordu ağzına-kadar yapılmış kanatlardaki tunçtan

[19] ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι
aksonas en suriksin amoibadon eiliksasai
 miller yuvalarında peşisıra dönerken

[20] γόμοφους καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῇ ῥα δι' αὐτέων
gomphois kai peronesin arerote: te ra di' auteon
 civatarlar ve çivilerle tutturulmuş-olan; burada işte içinden bu

[21] ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους.
ithus ekhon kourai kat' amaksiton harma kai hippous.
 geçerek tuttular/sürdüler bakireler üzerinde geniş-yolun araba ve atları.

[22] Καὶ με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρί
kai me thea prophron hupedeksato, kheira de kheiri
 Ve beni Tanrıça nazikçe buyur-etti, elimi eline

[23] δεξιτερὴν ἔλεν, ὥδε δ' ἔτος φάτο καὶ με προσηύδα·
deksiteren helen, hode d' etos phato kai me proseuda:
 sağ aldı, şu ise doğruca söyledi bana sözleri;

[24] ὃ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν,
o kour' athanatoisi sunaoros heniokhoisin,
 Ey delikanlı ölümsüz eşliğinde sürücüler,

[25] ἵπποις ταῖ σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ,
hippois tai se pherousin hikanon hemeteron do,
 atlar tarafından sen taşınarak gelen bizim evimize,

[26] χαῖρ', ἐπεὶ οὐτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
khair', epei outi se moira kake proupeampe veesthai
 hoşgeldin, madem ne senin kader kötü neden oldu çıkmana

[27] τήνδ' ὁδόν - ἥ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν-,
tend' hodon -e gar ap' anthropon ektoş patou estin-,
 bu yola -zira insanların dışındadır gezindiklerinin-,

[28] ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
alla themis te dike te. Khreo de se panta puthesthai
 ama hak hem adalet hem de. Zorunlu ama senin hepsini öğrenmen

[29] ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέσ ἦτορ
emen aletheies eukukleos atremes etor
 bir yandan Hakikatin iyice-yuvarlanmış sarsılmaz yüreğini

[30] ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθής.
ede broton doksas, tais ouk eni pistis alethes.
 bir yandansa fânîlerin sanılarını, olmayan içinde inanç hakiki.

[31] Ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὥς τὰ δοκοῦντα
all' empes kai tauta mathesai, hos ta dokounta
 Ancak da bunları öğren, yani öyle-sanışlarını

[32] χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.
khren dokimos einai dia pantos panta peronta.
 gerektiğini kabul-edilebilir olması boyunca tüm evreni sefer.

İkinci Kısım “Hakikatler”

[II-1] Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
ei d' ag' egon ereo, komisai de su muthon akousas,
 Öyleyse gel bizzat söyleyeceğim, can-kulağıyla sana anlatımı dinle,

[2] αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
haiper hodoi mounai dizesios eisi noesai:
 hangi yollar yalnızca irdeleme olduğunu akla-uygun;

[3] ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
he men hopos estin te kai hos ouk esti me einai,
 o bir yandan vardır hem de bir anlamda yoktur varolmaması,

[4] Πειθοῦς ἐστι κέλευθος - Ἀληθείη γὰρ ὁπηδεῖ -,
peithous esti keleuthos -aletheie gar opedei-,
 ikna yoludur -Hakikati zira takip eder-,

[5] ἡ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι,
he d' hos ouk estin te kai hos khreon esti me einai,
 o öte yandan bir anlamda yoktur hem de bir anlamda zorunludur varolmaması,

[6] τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθεά ἔμμεν ἀταρπόν·
ten de toi phrazo panapeuthea emmen atarpon:
 bu gerçekten de sana gösteriyorum girilmez olduğunu tümüyle yolun;

[7] οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὼν - οὐ γὰρ ἀνυστόν -
oute gar an gnoies to ge me eon - ou gar anuston -
 ne zira bilebilirsin olmayanı varolan -değil zira uygulanabilir-

[8] οὔτε φράσαις·
oute sphasais:
 ne de ifade edebilirsin;

[III] ... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.
 ... *to gar auto noein estin te kai einai.*
 ... zira aynıdır düşünmek hem de varolmak.

[IV-1] Λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
Leusse d' homos apeonta noo pareonta bebaios:
 Bak yine de mevcut-olmayanlar akıl-bakımından mevcutlar kesinlikle;

[2] οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
ou gar apotmeksei to eon tou eontos ekhesthai
 zira kesmeyecek varolan varolanla sahip-olmasını

[3] οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον
oute skidnamenon pante pantos kata kosmon

ne dağıtarak her yandan her şekilde göre düzene

[4] οὐτε συνιστάμενον.
oute sunistamenon.
 ne de bir-araya-getirerek.

[V-1] Ξυνὸν δέ μοί ἐστιν, ὁππόθεν ἄρξωμαι·
Ksunon de moi estin, hoppothen arksomai:
 Aynı şeydir benim için, nereden başlasam;

[2] τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὐθις.
tothi gar palin hiksomai authis.
 oraya zira yeniden döneceğim geri.

[VI-1] Χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
khre to legein te noein t' eon emmenai: esti gar einai,
 Zorunlu söylemek hem düşünmek hem de varolanın olageldiğini; -dur zira varolması,

[2] μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν. τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
meden d' ouk estin. Ta s' ego phrazesthai anoga.
 hiç ise yoktur. Bunlar sana benim aklında-bulundurmanı buyurduğum.

[3] Πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἵργω>,
Protes gar s' aph' hodou tautes dizesios <eirgo>,
 Asıl zira seni üzerinde yolu bu irdeleme <tuttuğum>,

[4] αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
autar epeit' apo tes, hen de brotoi eidotes ouden
 ancak sonra bu -dan, bir de fânîlerin bilen hiçbir şey

[5] πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
plattontai, dikranoï: amekhanie gar en auton
 dolandıkları, iki-başlılar; iktidarsızlık zira onların/kendilerinin

[6] στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται.
stethesin ithunei plakton noon: hoi de phorountai.
 göğüslerinde yönetir dolanan düşüncüyü; sürüklenirler.

[7] κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
kophoi homos tuphloi te, tethepotes, akrita phula,
 dilsizler hem körler de, şaşkınlar, kafası-karışık gürûh,

[8] οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
hois to pelein te kai ouk einai tauton nenomistai
 onlar hâzır-olmak hem de varolmamayı aynı addetmişler

[9] κοὺ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.
kou tauton, panton de palintropos esti keleuthos.
 hem de değil aynı, her şeyin geri-dönüşlüdür yolu.

[VII-1] Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα·
Ou gar mepote touto dame einai me eonta:
 Zira hiç bu zorlanamaz varolmaya varolmayan;

[2] ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα·
alla su tesd' aph' hodou dizesios eirge noema:
 ancak sen bu yolundan irdeleme esirge düşünceni;

[3] μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
mede s' ethos polupeiron hodon kata tende biastho,
 ne de seni alışkanlık kanıksanmış yola bu mecbur bıraksın,

[4] νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἡχέεσαν ἀκουήν
noman askopon omma kai ekheessan akouen
 bel bağla bulanık göze ve uğuldayan kulağa

[5] καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
kai glossan, krinai de logo poluderin elenkhon
 ve dile, ayıkla logosla muğlak/muhtelif kanıtı

[6] ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.
eks emethen rethenta.
 benim söylediklerimden.

[VIII-1] Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
monos d' eti muthos hodoio
 Yalnız-bir hâlâ anlatısı yolun

[2] λείπεται ὥς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
leipetai hos estin: taute d' epi semat' easi
 kalıyor geriye yani 'vardır'; bunun ise üzerinde işaretler var

[3] πολλὰ μάλ', ὥς ἀγέννητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
polla mal', hos ageneton eon kai anolethron estin,
 çok fazla, bir anlamda oluşmamış olandır ve yokolamaz/bozulamaz,

[4] ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον·
esti gar oulomeles te kai atremes ed' ateleston:
 zira eksiksiz hem sarsılmaz hem de ereksizdir;

[5] οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
oude pot' en oud' estai, epei nun estin homou pan,
 ne bir-zaman vardı ne de olacak, madem halihazırda vardır hemhâl-bir-biçimde
 evren,

[6] ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ;
hen, sunekhes: tina gar gennan dizeseai autou?
 bir-olarak, sürekli; ne tür zira doğuş arayacaksın ona?

[7] πῇ πόθεν αὐξηθέν; οὐτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω
pe pothen auksethen? out' ek me eontos easso
 Hangi minvalde gelişmiştir? Ne olmayandan varolan izin vereceğim

[8] φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
phasthai s' oude noein: ou gar phaton oude noeton
 söz etmene senin ne de düşünmene; değil zira söz edilebilir ne de düşünülebilir-

[9] ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
estin hopos ouk esti. ti d' an min kai khreos orsen
 dir 'yoktur'. Hangi olabilir onu zorunluluk çağırmış

[10] ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;
husteron e prosthen, tou medenos arksamenon, phun?
 sonra ya da önce, hiçten başlayarak, fişkırmaya?

[11] οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἐστιν ἢ οὐχί.
houtos e pampan pelenai khreon estin e oukhi.
 Böylece ya bütünüyle hâzır olması zorunludur ya da olmaması.

[12] Οὐδὲ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
Oude pot' ek me eontos ephesei pistios iskhys
 Ne de varolmayandan izin verecek inanç kudreti

[13] γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
gignesthai ti par' auto: tou heineken oute genesthai
 meydana gelmesine bir şeyin öte kendinden; bu sebepten ne oluş

[14] οὐτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,
out' ollusthai aneke Dike khalasasa pedesin,
 ne de bozuluşa icazet vermiştir *Dike* bırakmak suretiyle zincirleri,

[15] ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν·
all ekhei: he de krisis touton en tod' estin:
 bilakis tutmaktadır; eleği ise bunun şundadır:

[16] ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
estin e ouk estin: kekritai d' oun, hosper ananke,
 vardır ya da yoktur; ayrıştırıldı öyleyse, sanki zorunlu,

[17] τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνυμον - οὐ γὰρ ἀληθής
ten men ean anoeton anonumon - ou gar alethes
 birini bir kenara atması düşünülemez isimsiz - değildir zira hakiki

[18] ἔστιν ὁδός - τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
estin hodos - ten d' hoste pelein kai etetumon einai.
 yol - diğerini ise o halde hâzır ve gerçek olarak.

[19] Πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοιτὸ ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;
Pos d' an epeita peloito eon? Pos d' an ke genoito?
 Nasıl öyleyse hâzır olabilir varolan? Nasıl oluşabildi/varlığa gelebildi?

[20] εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστι, οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
ei gar egent', ouk esti, oud' ei pote mellei esesthai.
 Eğer zira varlığa geldiyse, yoktur, ne de eğer günün birinde yazgılıysa var ol-maya.

[21] Τὼς γενέσεις μὲν ἀπέσθεςται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.
Tos genesis men apesbestai kai apustos olethros.
 Böylece oluş sönük ve bilinemez bozuluş.

[22] Οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·
Oude diaireton estin, epei pan estin homoion:
 Ne bölünebilirdir, madem evren hemhâldir;

[23] οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
oude ti te mallon, to ken eirgoi min sunekhesthai,
 ne bir şey şurada daha fazla, bu alıko-yabilirdi onu sürekli-olmaktan,

[24] οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.
oude ti kheiroteron, pan d' empleon estin eontos.
 ne de bir şey daha az, evren/şeylerin-tümü tıka-basa-doludur varolan.

[25] Τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει.
To ksunekhes pan estin: eon gar eonti pelazei.
 Böylelikle yekpâredir evren/şeylerin-tümü; varolan zira varolana yapışır.

[26] Αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
Autar akineton megalon en peirasi desmon
 Yine de devinimsizdir büyük içinde sınırları bağların

[27] ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
estin anarkhon apauston, epei genesis kai olethros
 başsız sonsuzdur, madem oluş ve bozuluş

[28] τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθείας.
tele mal' eplakhthesan, apose de pistis alethes.
 uzaklara epeyce sürülmüştür, dışlanmıştı ama inanç hakiki.

[29] Ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται
Tauton t' en tauto te menon kath' eauto te keitai
 Aynı hem aynı şeyin içinde hem duradurur kendi kendine hem yatar

[30] χοῦτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
khoutos empedon authi menei: kratere gar Ananke
 bu yolla sapasağlam orada duradurur; güçlü zira Zorunluluk

[31] πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει,
peiratos en desmois ekhei, to min amphis eergeri,
 sınırın bağlarında tutar, onu her-iki-yandan hapseder,

[32] οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι·
houneken ouk ateleuteton to eon themis einai:
 bu yüzden değil sonsuz varolan Hakça olması;

[33] ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδέες· μὴ ἐὼν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.
esti gar ouk epidees: me eon d'an pantos edeito.
 zira değil noksan; varolmayan ise her şeye muhtaç.

[34] Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.
tauton d' esti noein te kai houneken esti noema.
 Aynıdır düşünme hem de nesnesinin var düşüncesi.

[35] Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν,
ou gar aneu tou eontos, en ho pephatismenon estin,
 Zira yoksun varolandan, ifade edilmiş olanda,

[36] εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδ' ἦν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται
eureseis to noein: oud'en gar e estin e estai
 bulamayacaksın düşünmeyi; ne zira var ne de varolacak

[37] ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
allo pareks tou eontos, epei to ge Moir' epedesen
 başka dışında varolanın, madem *Moirai* mahkûm etmiştir

[38] οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται,
oulon akineton t' emenai: to pant' onom' estai,
 bütünüyle devinimsiz kalmaya; böylece her şey adlar olacak,

[39] ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
hossa brotoi katethento peoithotes einai alethe,
 fânîlerin koyduğu ikna-olarak oldukları hakiki,

[40] γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐκί,
gignesthai te kai ollusthai, einai te kai oukhi,
 varlığa-gelme hem de yok-olma, varolma hem de olmama,

[41] καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροᾶ φανὸν ἀμείβειν.
kai topon allassein dia te khroa phanon ameibein.
 ve yer değiştirme ve de parlak rengin dönüşmesi.

[42] Αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί
Autar epei peiras pumaton, tetelesmenon esti
 Ancak madem sınır en-son, tamamlanmış-olandır

[43] πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
pantothēn, eukuklou sphaires enalinkion onko,
 her yandan, yusuvarlak küre gibi yığılı,

[44] μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
messothen isopales pante: to gar oute ti meizon
 merkezden türdeş her-yana; zira ne bir şey büyük

[45] οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ.
oute ti baioteron pelenai khreon esti te e te.
 ne de bir şey küçük olması zorunludur orada ya da burada.

[46] Οὔτε γὰρ οὐκ ἐὼν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι
Oute gar ouk eon esti, to ken pauoi min hikneisthai
 Ne zira varolmayan vardır, bu durdurabilirdi onu erişmeden

[47] εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὼν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
eis homon, out' estin hopos eie ken eontos
 hemhâl-olana, ne de varolan -dır öyle olabilir varolandan

[48] τῇ μᾶλλον τῇ δ' ἥσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·
te mallon te d' hesson, epei pan estin asulon:
 orada daha fazla burada ise daha az, madem evren el-değmemiştir;

[49] οἳ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.
hoi gar pantothēn ison, homos en peirasi kurei.
 zira her yönden eşit, hemhâl-bir-biçimde sınırlarında hüküm-sürer.

Üçüncü Kısım “Sanılar”

[50] Ἐν τῷ σοι παύῳ πιστὸν λόγον ἡδὲ νόημα
En to soi pauo piston logon ede noema
 Burada sana kesiyorum inanılır söz ve de düşünceleri

[51] ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
amphis aletheies: doksas d' apo toude broteias
 kuşatan hakikati; sanıları ise sonra bundan fânîlerin

[52] μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.
manthane kosmon emon epeon apatelon akouon.
 öğren düzenine benim sözlerimin tekinsiz kulak-vererek.

[53] Μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·
Morphas gar katethento duo gnomas onomazein:
 Biçimle zira kurdular iki yargılarını adlandırma:

[54] τῶν μίαν οὐ χρεὼν ἐστὶν - ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν -·
ton mian ou khreon estin - en ho peplenemenoi eisin:-
 bunlardan biri değildir zorunlu/gerekli - burada yanılgılar var -;

[55] τάντια δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
tantia d' ekrinanto demas kai semat' ethento
 karşıtlara ayırttılar cismi/bedeni/silueti ve bu-ikisinin-işaretlerini ortaya koy-
 dular

[56] χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
khoris ap' allelon, te men phlogos aitheron pur,
 ayırarak birini diğerinden, buraya bir yandan alevini göksel ateşin,

[57] ἥπιον ὄν, μέγ' ἐλαφρόν, ἐωυτῷ πάντοσε τωῦτόν,
epion on, meg' elaphron, heouto pantose touton,
 nazik olan, oldukça hafif, kendiyle her yerinde eş,

[58] τῷ δ' ἐτέρῳ μὴ τωῦτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτό
to d' hetero me touton: atar kakeino kat' auto
 başkasıyla ise değil eş; öte yandan/ancak sonraki kendinde

[59] τάντια νύκτ' ἀδαῖ, πυκινὸν δέμας ἐμδριθές τε.
tantia nukt' adae, pukinon demas embrithes te.
 karşıt gece karanlık, koyu/yoğun siluet/cisim ağır hem de.

[60] Τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,
Ton soi ego diakosmon eoikota panta phatizo,
 Sana bana baştan-başa-düzenini gördüğü-gibi her-şeyin/evrenin aktarıyorum,

[61] ὥς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.
hos ou me pote tis se broton gnome parelasse.
 ki hiçbir zaman herhangi bir seni fânînin yargısı aşmasın.

[IX-1] Αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται
Autar epeide panta phaos kai nuks onomastai
 Dahası mademki her şey ışıık ve gece olarak adlandırıldı

[2] καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
kai ta kata spheteras dunameis epi toisi te kai tois,
 ve karşılık gelenler onların imkânlarına bunlar ve şunlar,

[3] πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
pan pleon estin homou phaeos kai nuktos aphantou
 evren doludur hemhâl-bir-biçimde ışııkla ve geceyle karanlık

[4] ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν.
ison amphoteron, epei oudetero meta meden.
 eşit her-ikisi, madem hiçbirleriyle ortak hiçbir şey.

[X-1] Εἴση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθέρι πάντα
Eise d' aitherian te phusin ta t' en aitheri panta
 Bileceksin ama göksel hem doğayı hem de gökteki her şeyi

[2] σήματα καὶ καθαρὰς εὐαγέος ἡελίοιο
semata kai katharas euageos eelioio
 işaretleri ve lekesiz parlak güneş

[3] λαμπάδος ἔργ' αἰδέηλα καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο,
lampados erg' aidela kai hoppothen eksegenonto,
 meşalenin işlerini yakıp-yıkıcı ve nereden fışkırıp-oluştuklarını,

[4] ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης
erga te kuklopos peuse periphoita selenes
 işlerini de yuvarlak-yüzlü öğreneceksin avare ayın

[5] καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
kai phusin, eideseis de kai ouranon amphis ekhonta
 ve kökenini/kökünü, bileceksin de göğü her-iki-yandan tutan/kuşatan

[6] ἔνθεν ἔφου τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη
enthen ephu te kai hos min agous' epedesen Ananke
 nereden fişkırıldığını hem de bir anlamda onu mahkûm-ettiğini Zorunluluğun

[7] πείρατ' ἔχειν ἄστρον.
peirat' ekhein astron.
 sınırlarını tutmaya yıldızların.

[XI-1] ...πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἡδὲ σελήνη
...pos gaia kai helios ede selene
 ...nasıl yer ve güneş ve de ay

[2] αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
aither te ksunos gala t' ouranion kai olumpos
aither/göksel-doğa hem de ortak samanyolu hem de gökyüzü ve Olümpos

[3] ἔσχατος ἡδ' ἄστρον θερμὸν μένος ὠρμήθησαν
eskhatos ed' astron thermon menos hormethesan
 en-dışta ve de yıldızların sıcak gücü can-atıyordu

[4] γίγνεσθαι.
gignesthai.
 meydana-gelmeye.

[XII-1] Αἰ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτσιοι,
Hai gar steinoterai plento puros akretoio,
 Zira daha-dar-olanlar dolu ateşle katıksız,

[2] αἰ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα·
hai d' epi tais nuktos, meta de phlogos hietai aisa:
 çevresindekilerse bunların geceyle, aralarına ama alev püskürtür *Aisa*/belli-bir-oranda;

[3] ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ·
en de meso touton daimon he panta kuberna:
 ortasında bunların *daimon* her şeyi çekip-çeviren;

[4] πάντα γὰρ <ἦ> στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει
panta gar <he> stugeroio tokou kai miksios arkhei
 tüm zira <o> sancılı doğumu ve birleşmeleri yönetir/başlatır

[5] πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὐτίς
pempous' arseni thelu migen to t' enantion autis
 göndererek erkeğe kadını birleşsin diye ve de tam tersi bu sefer

[6] ἄρσεν θηλυτέρῳ.
arsen theluterō.
 erkeği kadına.

[XIII] Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων...
Protiston men Erota theon metisato panton...
 En-başı Eros'u tanrıların buldu tüm...

[XIV] Νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς...
Nuktiphaes peri gaian alomenon allotrion phos...
 Gece-parlayan üzerinde yerin dolanan öteki ışık...

[XV] αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡελίοιο.
aiei paptainousa pros augas eelioio.
 daima gözünü-diken doğru ışınlarına parlak-güneşin.

[XVa] ὑδατόριζον εἶπεν τὴν γῆν
hudatorizon eipein ten gen
 kökü-suda dedi yeryüzünün

[XVI-1] Ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
Hos gar hekastos ekhei krasin meleon poluplankton,
 Bir anlamda zira her biri sahip karışımına uzuvların dolanıp-duran,

[2] τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
tos noos anthropoisi paristatai: to gar auto
 öylece nous/akıl insanların yanibaşında-durur; zira aynı

[3] ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
estin hoper phroneei meleon phusis anthropoisin
 -dır dosdoğru-düşünen uzuvların doğası insanlar için

[4] καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεον ἔστι νόημα.
kai pasin kai panti: to gar pleon esti noema.
 hem her biri hem hepsi için: zira doludur düşünceyle.

[XVII] δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας...
deksiteroisin men kourous, laioisi de kouras...
 sağda delikanlılar, solda ise bakireler...

[XIX-1] Οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφν τάδε καὶ νυν ἔασι
Houto toi kata doksan ephu tade kai nun easi
 Böylece göre saniya fışkırdı bunlar ve şimdi mevcutlar

[2] καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε πελευτήσουσι τραφέντα·
kai metepeit' apo toude peleutesousi traphenta:
 ve sonra böyle bundan yok olacaklar büyüdükten;

[3] τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ.
tois d' onom' anthropoi katethent' episemon hekasto.
 bunların ise isim insanlar atadılar ayırt-edici her birine.

Grekçe-Türkçe Sözlük		
ἀγένητον	<i>ageneton</i>	oluşmamış [olan]
ἀδαή	<i>adae</i>	karanlık
ἀθάνατος	<i>athanatos</i>	ölümsüz
αἰδηλος	<i>aidelos</i>	yakıp-yıkıcı
αιθέριον	<i>aitherion</i>	göksel
αἶσα	<i>aisa</i>	belli-bir-oranda, kararında
ἀλήθεια	<i>aletheia</i>	hakikat, doğruluk
ἀλλότριον	<i>allotrion</i>	öteki, yabancı
ἀμηχανία	<i>amekhania</i>	iktidarsızlık
ἀνάγκη	<i>ananke</i>	zorunlu
ἄναρχον	<i>anarkhon</i>	başsız
ἄνθρωπος	<i>anthropos</i>	insan, adam
ἀνόητον	<i>anoeton</i>	düşünülemez
ἀνώλεθρον	<i>anolethron</i>	bozulamaz, yok olamaz [olan]
ἄνώνυμον	<i>anonumon</i>	isimsiz
ἀπατηλόν	<i>apatelon</i>	tekinsiz, yanıltıcı
ἄπαυστον	<i>apauston</i>	sonsuz, bitimsiz, duraksız
ἄπεόντα	<i>apeonta</i>	mevcut olmayanlar
ἄρμα	<i>harma</i>	araba
ἄρσιν	<i>arsen</i>	erkek
ἄρχειν	<i>arkhein</i>	başlatmak, yönetmek
ἄστρον	<i>astron</i>	yıldız
ἀτέλεστον	<i>ateleston</i>	ereksiz
ἀτρεμής	<i>atremes</i>	sarsılmaz
βροτός	<i>brotos</i>	ölümlü, fânî
γαῖα	<i>gaia</i>	yer
γάλα	<i>gala</i>	samanyolu
γένεσις	<i>genesis</i>	oluş, varlığa gelme
γίγνεσθαι	<i>gignesthai</i>	meydana gelme
γλῶσσα	<i>glossa</i>	dil
δέσμη	<i>desme</i>	bağ
διαίρετον	<i>diaireton</i>	bölünebilir
δίζησις	<i>dizesis</i>	araştırma, irdeleme
δίκη	<i>dike</i>	adalet
δικρανοί	<i>dikranoi</i>	iki başlılar
δόξα	<i>doksa</i>	sanı, kanı
δύναμις	<i>dunamis</i>	imkân
ἔθος	<i>ethos</i>	alışkanlık
εἰδότης	<i>eidota</i>	bilenler

εἶναι	<i>einai</i>	varolmak
ἐλαφρόν	<i>elaphron</i>	hafif
ἐμβριθές	<i>embrithes</i>	ağır
ἐμμεναι	<i>emmenai</i>	olagelmek
ἐμπλεον	<i>empleon</i>	tıka-basa-dolu
ἐν	<i>hen</i>	bir
ἐπεὶ	<i>epei</i>	madem, sonra
ἐπίσημον	<i>episemon</i>	ayırt edici
ἔργον	<i>ergon</i>	iş, eser
ἔστιν	<i>estin</i>	vardır, -dır
ἔσχατος	<i>eskhatos</i>	en-dış[taki]
ἐτήτυμον	<i>etetumon</i>	gerçek
εὐαγῇ	<i>euage</i>	parlak
εὐκυκλος	<i>eukuklos</i>	iyice-yuvarlanmış, yusuvarlak
ἡγεμονεύω	<i>hegemoneuo</i>	yola öncülük ediyorum
ἥλιος	<i>helios</i>	güneş
ἡμαρ	<i>emar</i>	gün
ἥπιον	<i>epion</i>	nazik
θεά	<i>thea</i>	tanrıça
θέμις	<i>themis</i>	hak
θεός	<i>theos</i>	tanrı
θέρμον	<i>thermon</i>	sıcak
θηῶ	<i>thelu</i>	kadın, dişi
θυμός	<i>thumos</i>	gönül
ἵημι	<i>hiemi</i>	zerketmek, püskürtmek, fırlatmak
ἵππος	<i>hippos</i>	at
ἴσον	<i>ison</i>	eş[it]
καθαρός	<i>katharos</i>	lekesiz
κάκεϊνο	<i>akeino</i>	sonraki
κακός	<i>kakos</i>	kötü
κόρος	<i>koras</i>	delikanlı, oğlan
κόσμος	<i>kosmos</i>	düzen
κουραί	<i>kourai</i>	bakireler, kızlar
κρίνειν	<i>krinein</i>	ayıklemek, elekten geçirmek
κρίσις	<i>krisis</i>	elek
κυβερνάω	<i>kubernao</i>	çekip-çeviriyorum
λαμπάς	<i>lampas</i>	meşale
λέγειν	<i>legein</i>	konuşmak, söylemek
λόγος	<i>logos</i>	söz
μέγας	<i>megas</i>	büyük, koca
μένειν	<i>menein</i>	duradurmak

μηδέν	<i>meden</i>	hiç
μίξαι	<i>miksai</i>	kariştırmak
μοῖρα	<i>moira</i>	kader
μορφή	<i>morphe</i>	biçim
μῦθος	<i>muthos</i>	anlatı
νοεῖν	<i>noein</i>	düşünmek
νόημα	<i>noema</i>	düşünce
νοητόν	<i>noeton</i>	düşünülebilir [olan]
νυν	<i>nun</i>	halihazırda, şimdi
νύξ	<i>nuks</i>	gece, karanlık
ξυνεχές	<i>ksunekhes</i>	yekpâre
ξυνός	<i>ksunos</i>	ortak
ὁδός	<i>hodos</i>	yol
ὄλλυσθαι	<i>ollusthai</i>	bozulma, yok olma
ὁμοῦ	<i>homou</i>	hemhâl-bir-biçimde
οὐλομελής	<i>oulomeles</i>	eksiksiz
οὐρανός	<i>ouranos</i>	gök[yüzü]
πάλιν	<i>palin</i>	yeniden
παρελαύνειν	<i>parelaunein</i>	aşmak
παρόντα	<i>pareonta</i>	mevcut olanlar
πεῖραρ	<i>peirar</i>	sınır
πέλειν	<i>pelein</i>	hâzır olmak
πέμπω	<i>pempo</i>	eşlik ediyorum
πίστις	<i>pistis</i>	inanç
πολύπειρον	<i>polupeiron</i>	kanıksanmış
πολύποινος	<i>polupoinos</i>	ceza yağdıran
πρόσθεν	<i>prosthen</i>	önce
πρώτιστον	<i>protiston</i>	en baştaki
πυκινόν	<i>pukinon</i>	koyu, yoğun
πῦρ	<i>pur</i>	ateş
σελήνη	<i>selene</i>	ay
σημα	<i>sema</i>	işaret
στεινότεραι	<i>steinoterai</i>	daha-dar-olanlar
στυγερός	<i>stugeros</i>	sancılı
συνεχές	<i>sunekhes</i>	sürekli
τὸ ἐόν	<i>to eon</i>	varolan
τὸ πᾶν	<i>to pan</i>	şeylerin-tümü, evren
τάντία	<i>tantia</i>	karşıtlar
ταυτόν	<i>tauton</i>	aynı
τετελεσμένον	<i>tetelesmenon</i>	tamamlanmış [olan]
τῇ	<i>te</i>	şurada

τόκος	<i>tokos</i>	doğum
ὕστερον	<i>husteron</i>	sonra
φάος	<i>phaos</i>	ışık
φέρω	<i>phero</i>	taşıyorum
φλόξ	<i>phloks</i>	alev
φράζεσθαι	<i>phrazesthai</i>	akılda-bulundurma
φύειν	<i>phuein</i>	fışkırmak
φύσις	<i>phusis</i>	doğa
φώς	<i>phos</i>	adam, kişi
χρέος	<i>khreos</i>	zorunlu, gerekli
ὥς	<i>hos</i>	bir anlamda

Türkçe-Grekçe Sözlük		
adalet	δίκη	<i>dike</i>
adam, kişi	φώς	<i>phos</i>
ağır	ἐμβριθές	<i>embrithes</i>
akılda-bulundurma	φράζεσθαι	<i>phrazesthai</i>
alev	φλόξ	<i>phloks</i>
alışkanlık	ἔθος	<i>ethos</i>
anlatı	μῦθος	<i>muthos</i>
araba	ἄρμα	<i>harma</i>
araştırma, irdeleme	δίζις	<i>dizis</i>
aşmak	παρελαύνειν	<i>parelaunein</i>
at	ἵππος	<i>hippos</i>
ateş	πῦρ	<i>pur</i>
ay	σελήνη	<i>selene</i>
ayıklamak, elekten geçirmek	κρίνειν	<i>krinein</i>
ayırt edici	ἐπίσημον	<i>episemon</i>
aynı	ταυτόν	<i>tauton</i>
bağ	δέσμη	<i>desme</i>
bakireler, kızlar	κουραί	<i>kourai</i>
başlatmak, yönetmek	ἄρχειν	<i>arkhein</i>
başsız	ἄναρχον	<i>anarkhon</i>
belli-bir-oranda, kararında	αἴσα	<i>aisa</i>
biçim	μορφή	<i>morphe</i>
bilenler	εἰδότα	<i>eidota</i>
bir	ἐν	<i>hen</i>
bir anlamda	ὥς	<i>hos</i>

bozulamaz, yok olamaz [olan]	ἀνώλεθρον	anolethron
bozulma, yok olma	ὄλλυσθαι	ollusthai
bölünebilir	διαιρετόν	diaireton
büyük, koca	μέγας	megas
ceza yağdıran	πολύποινος	polupoinos
çekip-çeviriyorum	κυβερνάω	kubernao
daha-dar-olanlar	στεινότεραι	steinoterai
delikanlı, oğlan	κόρος	koras
dil	γλῶσσα	glossa
doğa	φύσις	phusis
doğum	τόκος	tokos
duradurmak	μένειν	menein
düşünce	νόημα	noema
düşünmek	νοεῖν	noein
düşünülebilir [olan]	νοητόν	noeton
düşünülemez	ἀνόητον	anoeton
düzen	κόσμος	kosmos
eksiksiz	οὐλομελής	oulomeles
elek	κρίσις	krisis
en baştaki	πρώτιστον	protiston
en-dış[taki]	ἔσχατος	eskhatos
ereksiz	ἀτέλεστον	ateleston
erkek	ἄρσιν	arsen
eş[it]	ἴσον	ison
eşlik ediyorum	πέμπω	pempo
fişkırmak	φύειν	phuein
gece, karanlık	νύξ	nuks
gerçek	ἐτήτυμον	etetumon
gök[yüzü]	οὐρανός	ouranos
göksel	αἰθέριον	aitherion
gönül	θυμός	thumos
gün	ἡμαρ	emar
güneş	ἥλιος	helios
hafif	ἐλαφρόν	elaphron
hak	θέμις	themis
hakikat, doğruluk	ἀλήθεια	aletheia
halihazırda, şimdi	νυν	nun
hâzır olmak	πέλειν	pelein
hemhâl-bir-biçimde	ὁμοῦ	homou
hiç	μηδέν	meden
ışık	φάος	phaos
iki başlılar	δικράνοι	dikranoi

iktidarsızlık	ἀμηχανία	amekhania
imkân	δύναμις	dunamis
inanç	πίστις	pistis
insan, adam	ἄνθρωπος	anthropos
isimsiz	ἄνώνυμον	anonumon
iş, eser	ἔργον	ergon
işaret	σημα	sema
iyice-yuvarlanmış, yusuvarlak	εὐκυκλος	eukuklos
kader	μοῖρα	moira
kadın, dişi	θηλυ	thelu
kanıksanmış	πολύπειρον	polupeiron
karanlık	ἄδαῖ	adae
kariştirmek	μιξαι	miksai
karşıtlar	τάντια	tantia
konuşmak, söylemek	λέγειν	legein
koyu, yoğun	πυκινόν	pukinon
kötü	κακός	kakos
lekesiz	καθαρός	katharos
madem, sonra	ἐπεὶ	epei
meşale	λαμπάς	lampas
mevcut olanlar	παρεόντα	pareonta
mevcut olmayanlar	ἀπεόντα	apeonta
meydana gelme	γίγνεσθαι	gignesthai
nazik	ἥπιον	epion
olagelmek	ἔμμεναι	emmenai
oluş, varlığa gelme	γένεσις	genesis
oluşmamış [olan]	ἀγένητον	ageneton
ortak	ξυνός	ksunos
ölümlü, fânî	βροτός	brotos
ölümsüz	ἀθάνατος	athanatos
önce	πρόσθεν	prosthen
öteki, yabancı	ἄλλότριον	allotrion
parlak	εὐαγῆ	euage
samanyolu	γάλα	gala
sancılı	στυγερός	stugeros
sanı, kanı	δόξα	doksa
sarsılmaz	ἀτρεμής	atremes
sıcak	θέρμον	thermon
sınır	πεῖραρ	peirar
sonra	ὑστερον	husteron
sonraki	κάκεινο	akeino

sonsuz, bitimsiz, duraksız	ἄπαυστον	apauston
söz	λόγος	logos
sürekli	συνεχές	sunekhes
şeylerin-tümü, evren	τὸ πᾶν	to pan
şurada	τῇ	te
tamamlanmış [olan]	τετελεσμένον	tetelesmenon
tanrı	θεός	theos
tanrıça	θεά	thea
taşıyorum	φέρω	phero
tekinsiz, yanıltıcı	ἀπατηλόν	apatelon
tıka-basa-dolu	ἔμπλεον	empleon
vardır, -dır	ἔστιν	estin
varolan	τὸ εἶναι	to eon
varolmak	εἶναι	einai
yakıp-yıkıcı	αἰδηλος	aidelos
yekpâre	ξυνεχές	ksunekhes
yeniden	πάλιν	palin
yer	γαῖα	gaia
yıldız	ἄστρον	astron
yol	ὁδός	hodos
yola öncülük ediyorum	ἡγεμονεύω	hegemoneuo
zerketmek, püskürtmek, fırlatmak	ἵημι	hiemi
zorunlu	ἀνάγκη	ananke
zorunlu, gerekli	χρέος	khreos

KAYNAKLAR

- Aristoteles (1985). *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ege Üniversitesi Basım Evi.
- Burnet, J. (1930). *Early Greek Philosophy*. London and Edinburgh: A. and C. Black.
- Diels, H. (1903). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Heidegger, M. (1992). *Parmenides*. Çev. Andre Shuwer. Indiana University Press.
- Hermann, A. (2004). *To Think Like God*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Jaeger, W. (2011). *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Jenn, H., M. (2003). *Parmenides of Elea*. Westport: Praeger.
- Kranz, W. (2009). *Antik Felsefe*. Çev. Suad Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Laertios, D. (2007). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çev. Candan Şentuna. İstanbul: YKY.
- McKiraan, R. (2010). *Philosophy Before Socrates*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Platon (2011). *Parmenides*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Tannery, P. (1887). *Pour l'Histoire de la Science Hellène, de Thalès à Empédocle*. Paris: Gautier-Villars.
- Taran, L. (1965). *Parmenides*. London: Oxford University Press.

ÇAĞDAŞ FİZİK VE MÜSLÜMAN KELÂMCILAR AÇISINDAN SEBEPLİLİK KAVRAMI*

Muhammed Bâsil et-Tâî**, Âmâl Rıza Milkâvî***,
Muhammed Saîd es-Sabbârî****

Çeviren: Kübra Şenel*****

CAUSALITY ACCORDING TO MODERN PHYSICS AND ISLAMIC KALÂM

M.B. Altaie, A. R. Malkawi, M.S. Subbarini
Yarmouk University, Irbid, Jordan

ABSTRACT

We study the concept of causality as used by Islamic Mutakallimûn, the Mu'tazilites and the Ash'arites and compare it with the current concept used in modern physics. In order to set the concept in its historical context and see its connection with the development of the concept during the European renaissance starting from Galileo, it was necessary to expose the Aristotelian understanding of causality since it forms a common base for all other understandings. We also analyze the implications of the new concepts that were developed by modern physics, namely quantum theory and Einstein's relativity theory that have drastically affected the understanding of causality. We conclude that the new

* Makalenin orijinal adı ve yayım bilgileri şöyledir: "Mefhûmü's-sebebiyye fî'l-fizyâi'l-muâsıra ve inde'l-mütekellimîne'l-müslimîn", *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fî dirâsâti'l-İslâmiyye*, VIII/ 12, Mefrak: Câmiatü Âl Beyt, 2012, s. 7-37.

** Prof. Dr., Yermük Üniversitesi İlimler Fakültesi Fizik Bölümü.

*** Araştırma görevlisi, Yermük Üniversitesi Eğitim Fakültesi.

**** Doç. Dr., Yermük Üniversitesi Eğitim Fakültesi.

***** Yüksek lisans öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

concept of causality as it is in modern physics is much in agreement with that which was proposed by Mutakallimûn.

Key Words: Kalam, classical and modern physics, causality, determinism, indeterminism.

ÖZET

Bu araştırmada, Mu'tezile ve Eş'arî ekollerine mensup müslüman kelâmcıların kullandığı sebeplilik kavramı ile çağdaş teorik fizik verileri içerisinde yaygın olarak kullanılan sebeplilik kavramı arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır. Araştırmanın özellikle kelâmcıların görüşleriyle ilgili kısmını tarihî bağlamı içerisinde ele almak ve Galileo Galilei döneminden başlayarak kavramın Avrupa'nın Rönesans sürecinde geçirdiği değişim ile bağlantısını kurmak üzere farklı taraflar arasında yaşadığı dönüşümün ortak eksenini olan Aristoteles'in sebeplilik ile ilgili anlayışını ortaya koymak gerekiyordu. Sonra modern fiziğin, klasik fizikten farklı olarak kuantum ve Einstein'ın görelilik teorilerinin kavramlarıyla sebeplilik kavramını yeniden şekillendirmesinin tahlili yapıldı. Sonuçta modern fiziğin, Mu'tezile ve Eş'arîler gibi müslüman kelâmcıların çoğunun ortaya koyduğu sebeplilik kavramının pek çok yönü ile uzlaşısı içerisinde olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, klasik ve modern fizik, sebeplilik, determinizm, indeterminizm.

...

Sebeplilik (*Causality*) meselesi asırlardan beri pek çok bilim adamı ve filozofun düşüncesini meşgul eden konulardan biri olmuştur. Bunun sebebi duyu organlarının, evrenin olgularında meydana gelen sürekli değişimi ve yine bu olgularda tek bir anda bulunan sabitliği idrak etmeleridir. Bu konuda bir teori ortaya koymayan felsefî bir bakış açısı yoktur. Sebeplilik konusu, genel olarak felsefeyi, özel olarak da bilim felsefesini meşgul eden önemli araştırma konularından biri olarak kabul edilir. Filozoflar tarafından felsefenin başlangıcından günümüze kadar ele alınan temel meselelerden biri olan sebepliliğin, bilim felsefecileri ve çağdaş fizikçiler arasında meydana gelen tartışmalarda da merkezî bir yer işgal ettiğini görmekteyiz. Bu, sebepliliğin hâlâ ontolojik (*vücûdî*) düzeyde olsun epistemolojik (*ma'rîfî*) düzeyde olsun, pek çok problemi yeniden gündeme getirdiği anlamına gelir. Bunun ortaya çıkardığı şeylerden biri de özellikle yirminci asrın başlarında filozoflar ve bilim adamları arasında büyük görüş ayrılıklarına sebep olmasıdır. Dolayısıyla genel olarak, sebeplilik problemi ile belirlilik ve belirsizlik¹ gibi ona eşlik eden meseleler, hem bilim hem de felsefede, Dr.

¹ Bu metinde determinizmin Arapça karşılığı olan "hatmiyye" kelimesini "belirlilik", indeterminizmin

Yumnâ Tarîf el-Hûlî'nin ifadesiyle, konunun omurgası olarak kabul edilir.²

Filozoflara ya da kelâmcılara göre, sebeplilik meselesinin muhtevasına dair geçmiş, modern ve çağdaş literatürde çeşitli ve farklı seviyelerde pek çok araştırma vardır. Bu araştırmalar meselenin çözümüne dair yöntem ve üslûp noktasında farklılık gösterir. Onlardan biri tarihî çerçevede meseleyi çözerken, bir diğeri dinî-akîdevî çerçevede çözer, bir başkası ise Yunan felsefesi ama özellikle Aristoteles felsefesi üzerine kurulu felsefe geleneği çerçevesinde meseleye çözüm bulur. Öncelikle çoğu araştırmacı ve yazar, Yunan filozoflarını, müslüman filozofları ve onların yolunu takip edenleri, tabîî sebepliliği savunanlar olarak, kelâmcı ve Eş'arîleri de sebepliliği reddedip onun geçersiz olduğunu söyleyenler olarak tasnif ederler. Gerçek ise bu araştırmada açıklayacağımız şekliyle bu hükmün tam olarak doğru olmadığına ilişkindir.

Sebeplilik meselesini çağdaş bilim çerçevesinde ele almak kolay bir iş değildir. Çünkü bu, felsefe, İslâm kelâmı ve çağdaş modern fizikte uzmanlığı gerektirir. Bu konuda Arapça yapılan araştırmaların büyük kısmına salt felsefî bir şekil verilmiştir. Meseleyi çağdaş bilim verilerinin getirdikleriyle ele alarak kuantum ve görelilik teorisinin sebep olduğu büyük değişikliği her yönden içeren bir araştırmayı neredeyse bulamıyoruz. Bu iki teori, önce bilimsel ve sonra da felsefî düşüncesi, dolayısıyla bilimsel kavram ve felsefî muhtevayı daha önce olmadığı kadar dönüşüme uğratmıştır.

Bu araştırmada, meseleyi ortaya koyup yoğun bir şekilde işlemek için gayret gösterdik. Ancak, araştırma büyük zorluklar içermekte, bölümleri ise birçok açıklama ve ayrıntıya ihtiyaç duymaktadır.

Araştırmanın Yöntemi

Birçok araştırma, sebeplilik meselesini farklı yöntemlere uygun olarak ele alır. Tarihî, eleştirel, diyalektik-maddecî ve pozitivist-felsefî yöntemler bunlar arasında sayılabilir. Bunların hepsi araştırmacının benimsediği ideolojik, dogmatik ya da akademik bir kalkış noktası ile uyumlu bir duruşa götürmeyi hedefler. Ancak biz, bu hedef doğrultusunda meselenin, bu hususu çeşitli açılardan sunan farklı bir yöntemle uygun olarak ortaya konulmasının zorunlu olduğunu görmekteyiz. Bundan dolayı öncelikle meseleyi yani Yunan düşüncesinin temsilcisi olduğu sebepliliği, tarihî bir çerçeve içerisinde ele alacağız, sonra mesele karşısındaki konumunu eski Yunan bakış açısından edinen, tarihî olarak her iki merhale arasında bulunan İslâmî görüşten de etkilenen Rönesans Avrupası'nın anlayışını, daha sonra da Modern Avrupa'nın tutumunu ortaya koyacağız. Meselenin İslâmî bakış açısını ise öncelikle akaid çerçevesinde, Kitap ile Nebvî sünnetin muhtevasından başlayıp, ana fikrî-İslâmî ekoller

Arapça karşılığı olan "lâ-hatmiyye" ise "belirsizlik" şeklinde tercüme edilmiştir. [ç.n.]

² Yumna el-Hulî, *Felsefetu'l-ilm mine'l-hatmiyye ile'l-lâ-hatmiyye*, nşr. Daru'l-Kaba', 2001.

olan kelâmcılar ve filozofların tutumlarını ortaya koyarak tamamlayacağız. Bu araştırmanın özel olarak kelâmcıların konumlarında yoğunlaşmasından dolayı, onların görüşlerinin detaylandırılması ve içlerinden Mu‘tezile ile Eş‘arî’nin konumları arasında bir ayırma gidilmesi gerekecektir.

Bakış açımızı sağlamlaştırmak için çağdaş bilimi dayanak olarak aldık. Dolayısıyla bu araştırmadaki yöntemimizde sonuca ulaşabilmek için çağdaş bilimi ölçü olarak almanın zorunlu olduğunu gördük. Yönteme ilişkin görüşümüzü bu şekilde özetleyebiliriz. Dolayısıyla onu dogmatik-bilimsel bir yöntem olarak niteleyebiliriz. Hedefe ulaşmak için bir yandan İslâmî-akîdevî ilkeleri başlangıç noktası kabul edip, diğer yandan da bilimsel bilgilerin hakikatlerini ve yöntemlerini vesile edinerek, metodumuzu ilim ve iman üzerine kurmak gerekmektedir.

Temel Tanımlar

Sebeplilik problemine ilişkin çeşitli filozof ve düşünürlerin görüşlerini ortaya koyup tahlil etmeden önce bu meselenin araştırılmasında, kullanımı konusunda tereddüt edilen kavramların hepsini tanımlamamız gerekir. Bunlardan biri tab‘ diğerleri ise sebep ve illet kavramlarıdır. Daha sonra araştırılması gereken ise sebep ve illet kavramları arasındaki farktır.

Tab‘

Râzî şöyle der: “Tab‘ insanın kendisi üzerine yaratılmış olduğu karakterdir.” O aslında masdardır; *tabîa* da, kesra ile *tıbâ‘* da onun gibidir.³ Seyyid Şerîf el-Cürcânî *et-Tâ‘rifât*’ta şöyle der: Sükûn ile tab‘, insanın kendisi üzerine yaratıldığı fıtrattır. Tabiat ise, cisimlerde dolaşan ve cismi tabîî kemaline ulaştıran bir kuvveden ibarettir.⁴

Tabiat (*nature*) tab‘dan türemiş bir lafızdır. İnsanın tab‘ı, onun ahlâkî anlamına gelir. Onun tabiatı ise şekli, rengi ve davranışları ile geri kalan özellikleri, kendisi üzerine yaratıldığı yaratılış anlamına gelir. Burada *tab‘*, damga ve belirli bir yapının meydana gelmesi için şeyde bulunan etki anlamına gelir. Tabîî ise sınıî olmayandır. Tabiat isminden Allah’ın yarattığı her bir mevcut anlaşılırsa, o zaman tabiat ilmi ile şeylerin tabiatları ve onlara özgü olanlar hakkında araştırma yapan ilim kastedilir.

Yaygın olarak kullanılan ıstılâhî mânasıyla tab‘ kavramının anlamının özeti, onun fiil yapabilen zâtî bir sıfat olmasıdır; şey onun üzerine yaratılır. Meselâ ateşin

³ Muhammed b. Ebubekir er-Râzî, *Muhtârû’s-sihâh*, thk. Yahya Halid Tevfik, Mektebetü’l-Daru’l-âdâb, Kahire 1998, s. 387.

⁴ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta‘rifât*, Daru’ş-şuûnu’s-sekâfiyyeti’l-âmme, 1986, s. 80.

tab'ı yakmaktır. "Tabîyyûn" ifadesi ise doğa bilimcilerine tahsis edilen bir lafızdır. Ayrıca dört tabiata yani sıcaklık, soğukluk, ıslaklık ve kuruluğa ibadet eden bir gruba da bu isim verilmektedir. Çünkü onların nezdinde evren bu tabiatlardan mürekkeptir. Bu grup, Tabiatçılar (*Tabâiyye*) olarak da isimlendirilir.⁵

Sebep

Râzî sözlüğünde şu açıklamaya yer verir: "Sebep bir iptir ve kendisi ile başkasına ulaşılan herşeydir ve semanın sebepleri onun yönleridir."⁶ Tehânevî'nin *Keşşâf*'ında sebebin mânası ile ilgili olarak şu kayıt vardır: "Sebep sözlükte ip anlamına gelir. Şeriatte, kendisinde herhangi bir etkisi olmadığı halde hükme ulaşmak için var olan bir yoldan ibarettir."⁷ *Lisânü'l-Arab*'ın bir neşrinde de şu bilgi yer almaktadır: Kendisiyle başka bir şeye ulaşmaya vesile olan ve sebep gösterilen her bir şeydir. Çoğulu esbâbdır. Birşeye kendisiyle ulaşılan her şey sebeptir. İhtiyacım halinde bir kişiyi kendim için diğer kişiye [ulaşmada] sebep ve vasıta yani bağlantı ve vesile kılmam gibi.⁸

Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye gelince o sebebi şöyle tarif eder: "Sözlükte, kendisiyle maksada ulaşılan şey için kullanılan bir isimdir. Şeriatte ise, kendisinde herhangi bir etkisi olmadığı halde hükme ulaşmak için var olan bir yoldan ibarettir." Tam sebep, sebeplinin kendisinin varlığıyla ancak var olabildiği sebeptir. Tam olmayan sebep ise sebeplinin varlığının kendisine dayandığı sebeptir. Ancak sebepli sadece onun varlığıyla var olmaz."⁹

Gazzâlî *el-Müstasfâ*'da şöyle söyler: "Sebep ismi fakihlerin ıstılahında ortaktır; onun türediği asıl, yol ve kendisiyle kuyudan su boşaltılan iptir. Onun tanımı, kendisinin sonucu olarak değil, kendisi ile bağlantılı olarak bir şeyin hasıl olmasıdır, [meselâ] yol ile değil yürümeyle [bir yere] ulaşılır, fakat yol olması gerekir. Su çekilir fakat ip olmadan boşaltılır, fakat [çekilebilmesi için] ip olması gerekir."¹⁰ Buradan sebebin sözlükte "kendisiyle başka birşeye ulaşılan şey" mânasına geldiğini anlıyoruz. Bu kavramın filozoflar, kelâmcılar ve mantıkçılar tarafından kullanılan bu mânalarının bu yönde yani sebebin akılda ve vakıada sebeplinin kaynaklandığı şey olması mânasında olduğu ortaya çıkıyor. Doğru öncüller neticenin doğruluğunun sebebidir. Bunun gibi tabîî olguların bazıları da diğer olguların sebebidir. O halde genel olarak

⁵ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atu Keşşâfi Istılahâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc-Abdullah el-Hâlidî-George Zeynâtî, Mektebet'u-Lübnan, Beyrut 1996, c. 2, s. 1130.

⁶ Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, s. 281.

⁷ et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılahâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, c. 1, s. 924.

⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Amir Ahmet Haydar, Dar-u Sâdır, Beyrut 2003, 1. baskı, s. 276.

⁹ el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 68.

¹⁰ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi 'usûlü'd-dîn*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1997, s. 124.

sebeb, sözlükte, kendisiyle başkasına ulaşılan şey mânâsındadır. Istilahî mânada ise sebep, birşeyin varlığının başkasının varlığını gerektirmesidir ki bu sonuç da (sebepli) onu takip eder ve ondan türer.

İllet

Sözlükte illet, Tehânevî'nin sözlüğünde kaydettiği şekliyle şöyledir: “İllet, kesra ve lamın şeddesi ile bir mahalle girerek oranın niteliğini tercih ederek değil zorunlu olarak değiştirene verilen isimdir. Bundan dolayı hastalık illet olarak isimlendirilmiştir. Çünkü o, bir kişiye sirayet ederek kişinin halini güçlülükten zayıflığa doğru değiştirir. İletin zat olarak olsun, sıfat olarak olsun bir hususta etkisi olan şey için kullanıldığı söylenmiştir.¹¹ *Lisânü'l-Arab*'da yer alan mânâlarından biri de şudur: “İllet hastalıktır, alle, ye‘illü ve i‘tellehasta olmak mânâsına gelir.¹²

Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *et-Ta'rîfât*'ındaki açıklamaya gelince o şöyle demektedir: “İllet sözlükte bir mahalle sirayet ederek oranın halini zorunlu olarak değiştiren şeydir. Bu yönüyle illet hastalık olarak da isimlendirilir. Çünkü onun sirayetiyle şahsın hali güçlülükten zayıflığa doğru değişir. Şöyle de denilmiştir: İlet bir şeyin varlığının dayandığı şeydir ve o şeyin dışında olmasına rağmen onun üzerinde etkili olur.”¹³

Sebeb ve İlet Arasındaki Fark

Birçok yazar ve düşünür “sebeb” ile “illet” kelimesini karıştırmıştır. Bu bazı felsefe ve dil sözlüklerinde bile gözlemlenebilecek bir şeydir. Meselâ, Cemîl Salîbâ'nın felsefe sözlüğünde, “İlliyyet sebepliliktir, illet ile ma'lûl arasındaki ilişkiye verilen isimdir” dediğini görüyoruz.¹⁴ İlet lafzını kullanmayı tercih eden bazı ilk dönem kelâm âlimi ve İslâm filozofları da vardır. Bunlar da İbn Rüşd'den önce gelen Meşşâî filozoflar ile daha sonra gelen ve onların yolunu takip eden diğer filozoflardır. Filozof İbn Rüşd'ün (ö. 595) yanı sıra kelâmcılardan çoğunun ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 631) “sebeb” kelimesini kullanmayı tercih ettiklerini görürüz.¹⁵

İlet ve sebepten her birinin sözlük tanımlarına tekrar baktığımızda, burada iki

¹¹ et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, c. 2, s. 1206.

¹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 6, s. 412.

¹³ el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 88.

¹⁴ Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemu'l-felsefî bi'l-elfâzî'l-'arabiyye ve'l-fransiyye ve'l-incilîziyye ve'l-lâtîniyye*, Darü'l-Kitâbi'l-Lübânî, Beyrut 1982, s. 98.

¹⁵ Muhammed Âtûf el-İrakî, *Tecdîd fi'l-mezâhibi'l-felsefiyye ve'l-kelâmiyye*, Darü'l-Me'ârif, Kahire 1976, s. 49.

sözlük mânası arasında bir fark olduğu ortaya çıkar. Bunu İmam Bedreddin Zerkeşi'nin şu sözü destekler: “Sözlük mânası için dâimiler şöyle söyler: Sebeup, vasıtalarla da olsa kendisiyle başkasına ulaşılan şeydir. Meselâ, ip sebep olarak isimlendirilir. İletin etrafında dolaştığı bazı mânalar olarak da şu ortak anlamı zikretmişlerdir: İlet, bir şeye kaynaklık edip o şeyde etkili olan husustur. O halde, burada sözlük açısından sebep ile illet arasında bir fark vardır ve dâimilerle nahiv âlimleri bunları farklı iki kavram olarak kullanmışlardır.”

Bu noktada sebep ile illet arasında fark gören müslüman düşünürler vardır ve onlardan biri olan filozof İbn Miskeveyh (ö. 421), *el-Hevâmil ve's-şevâmil* adlı eserinde şöyle söylemektedir: “Sebeup, fiili gerektiren bir husustur; fâil ondan dolayı bir fiilde bulunur. Öte yandan illet bizâtihi fâilin kendisidir. Bundan dolayı sebep, daha çok ilineksel şeylere, illet ise daha çok özsel hususlara tahsis edilir.”¹⁶

Fıkıh usulü âlimlerinin sebep ve illeti ayırması da böyledir. Bu ayırıma, İmam Bedreddin Zerkeşi'nin yanı sıra başka isimler de şu şekilde işaret etmişlerdir: “Kelâmî bir terim olarak bil ki bu ikisi sebeplinin kendisine dayanması hususunda ortak iken iki açıdan da farklıdır: Farklı oldukları durumlardan birincisi, sebep, bir şeyin sonucu olarak değil kendisi ile ilgili olarak ortaya çıkarken, illetin bir şeyin kendisinin sonucu olarak ortaya çıkmasıdır.

İkincisi ise, ma'lûl illetten sonra vasıtasız olarak ortaya çıkar, hüküm şartsız olarak onun varlığına bağlıdır. Ancak sebep bir vasıtayla ya da vasıtalarla hükmü gerektirir ve bundan dolayı hüküm, şartlar var olup, engeller ortadan kalkana kadar gecikir. İllete gelince o, bir şeyin ön şartı kılındığında hüküm gecikmez, aksine görüş birliği ile ma'lûlünü zorunlu kılar. İmâmü'l-Haremeyn, Âmidî ve diğerleri bu meseleyi aynı şekilde anlatır.”¹⁷

Sebeplilik meselesini ele alan modern felsefî araştırmalara gelince, onların çoğu “sebeup” ve “illet” lafızlarını kullanırken aralarında bir fark gözetmez. Araştırmacıların bazen “sebeup” bazen de “illet” lafzını kullandığını görürüz. Bundan dolayı Abdüsselâm b. Meys sebeplilik problemi ile ilgili olarak araştırmasının başında şöyle söyler: “Sebeplilik kavramı, sebep ve sonuç arasında meydana gelen ilişkiye işaret eder ve Arap dilinde “sebeplilik” ve “illiyyet” kavramları aynı mânada kullanılır.”¹⁸ Bu tavrı Ramazan el-Bûtî'nin, *Kübra'l-yakîniyyâtü'l-kevnîyye* adlı eserinde sebeplilik problemi ile alakalı olan ifadelerinde de görürüz: “İlet ve sebep arasında bir fark gözetmek istemiyoruz, çünkü o ikisi bu araştırmadaki amacımız açısından aynıdır.”¹⁹

¹⁶ İbn Miskeveyh, *el-Hevâmil ve's-şevâmil Suâlât Ebu Hayyan et-Tevhîd li Ebî Ali Miskeveyh*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 30.

¹⁷ Bedruddîn ez-Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr*, Matbaatu vizâreti's-şuûnî'l-islâmiyyeti'l-kuveytiyye, Kuveyt 1992, c. 6, s. 369.

¹⁸ Abdüsselâm b. Meys, *es-Sebebiyye fi'l-fizyâi'l-klasikiyye ve'n-nisbâniyye dirâse ebistemûlûciyye*, Dâru'l-Beyda, Dar-u Topkal, Mağrib 2004, s.18

¹⁹ Ramazân el-Bûtî, *Kübra'l-yakîniyyât*, Daru'l-Fikr, Dimeşk 1997, s. 286.

“Sebeb” ve “illet” lafızlarını kullanırken aralarında herhangi bir ayırım yapılmaması, bu probleme ilişkin karışıklığın filozof ve kelâmcıların yazdıklarında yaygın olarak bulunmasından kaynaklanır. Onlardan bazıları illet lafzını kullanırken bazıları da sebeb lafzını kullanır. Onların büyük bir kısmının ise sebeb ve illet lafzını eş anlamlı olarak kullandığını görürüz. Bu bağlamda Irâkî’nin *Tecdîd fi’l-mezâhibi’l-felsefiyye ve’l-kelâmiyye* adlı eserinde geniş mâlûmat bulunmaktadır.

Burada gözlemlediğimiz hususlardan biri de kavramların kullanılmasına ilişkin bir problemin bulunduğu. Soru şimdi kendisini şu şekilde ortaya koyar: Peki bu araştırmamızda kullanacağımız kavram nedir? ve “İlliyyet” kavramını mı yoksa “sebeplilik” kavramını mı kullanacağız? Yaygın olan âdet, sebeplilik ve illiyyet kavramlarının eş anlamlı olarak kullanılması olsa da birkaç sebepten dolayı “sebeplilik” kavramını kullanacağız. Bu sebepleri sıralayacak olursak:

1. “İlet” lafzı Kur’ân-ı Kerîm’de hiçbir yerde kullanılmamışken, “sebeplilik” lafzı birkaç yerde geçer. Güvenilir müfessirlerin neredeyse hepsi sebebin Kur’ân-ı Kerîm’de vasıta ve vesile anlamına geldiğinde birleşirler.

2. Sebeb sözlükte vasıtalarla bile olsa kendisi sebebiyle başkasına ulaşılan şey anlamındadır ve bundan dolayı da ipe, sebeb denilmiştir. Hatta ipin, bir ucu tavana ya da bunun gibi bir şeye bağlı olmadıkça sebeb olarak isimlendirilemeyeceği söylenir. O aslında kendisiyle yükselen bir şeydir. Bunun yanı sıra illet, “Sözlükte bir yere sirayet eden şeyin girdiği yerin vasfını tercih ederek değil zorunlu olarak değiştirmesidir. Meselâ hastalık bir iletir. Ayrıca illet için, “bir şeye kaynaklık eden” ile “bir şeyde etkili olan” ifadeleri ortak olarak kullanılır. Bu, illetin, fâil ve vücudî olduğu, fâil olanın da ma’lûlünü tercihte bulunarak değil zorunlu olarak meydana getirdiği mânasına gelir ki, bu da illet lafzını kullanmamamızın sebeplerinden biridir.

3. Genel olarak insan fiillerinde sebeb, fâilin zatına isnat edilir ve tabiattaki zorunluluktan daha çok fâilin çabası vardır. Bu durum illete nazaran böyle değildir, çünkü illetin varlığının zorunlu olduğu durumda ma’lûlün fâille bir ilişkisi yoktur. Bunun yanında Kādî Abdülcebbâr’ın işaret ettiği gibi sebeb oluştuğunda sebeplin meydana gelmesi, ancak engellerin ortadan kalkması ile gerçekleşir. Sebebin fiili gerektiren bir husus olmasından dolayı fâil fiilini yapar. Diğer yandan ise illet bizâtihi fâil olur. İbn Miskeveyh’in de söylediği gibi bundan dolayı sebeb daha çok ilineksel şeylere, illet ise daha çok özsel durumlara has kılınır. Bu, illet ile ma’lûl arasındaki ilişkinin zorunlu olduğuna, sebeb ile sebepli arasındaki ilişkinin ise zorunlu olmadığına ve illetlerin tabiatları açısından fâil olduklarına işaret eder.²⁰

4. Usûlcüler, illiyyet yerine kullanmaya karar verdiğimiz sebeplilik kavramını tercih ederler. Bunun sebebi şu ifadelerinde görülmektedir: “Sebeb şeyin kendisinin sonucu olarak değil kendisi ile bağlantılı olarak meydana gelmesidir; illet ise kendi-

²⁰ İbn Miskeveyh, *el-Hevâmil*, s. 22.

sinin sonucu olarak meydana gelmesidir.” Bu ise sebep ile sebepli arasında zorunluluğun yokluğunu, illet ile ma‘lûl arasında ise zorunluluğun varlığını ifade eder. Usulcüler şöyle derler: “Ma‘lûl, bir vasıta olmaksızın illetten sonra gelir, hüküm ise onun varlığına bağlıdır. Sebep de ancak bir vasıta ya da vasıtalarla hükmün gerekmesidir, bundan dolayı hüküm şartlar oluşup engeller ortadan kalktıktan sonra gelir, illet ise bir ön şart olarak öne sürülürse hüküm ondan sonra gelmez, aksine ma‘lûlünü zorunlu kılar.” Bu, illet lafzına nispetle belirliliğe [hatmiyye/determinism] işaret ederken, sebeplilik lafzına nispetle belirsizliğe işaret eder.

Burada kavramın bizâtihi kendisiyle yani sebeplilik kavramıyla doğrudan bağlantılı olan, sebepliliği ele alış problemine zorunlu olarak işaret etmeliyiz. Filozoflar genel olarak sebebin, bir şeyin zatındaki tabiattan dolayı eylediği tesbitinde bulunurlar. Kelâmcılara göre ise bu tür bir söz tıpkı Aristoteles’in benimsemiş olduğu gibi Tanrı’nın rolünün kesintiye uğraması sonucuna gider. Çünkü yaratıcı ilk hareket ettirici (*prime mover*) olmakla sınırlandığı için yaratıcının rolü de ilk yaratış anıyla sınırlanmış olur.

Burada ikinci kere sebebin, az önce zikrettiğimiz kaynaklarda görüldüğü üzere, şeyin kendisinin sonucu değil, onunla bağlantılı olarak meydana gelmesi olduğunun altını çiziyoruz. İlet ise bizâtihi fâildir ve bir şey onunla meydana gelir. Kur’ân-ı Kerîm’de “illet” kavramının var olmayışının sebebi, her şeyden münezze olan yaratıcının tek illet olması ve evrenin bütünü ve parçalarıyla onun ma‘lûlü olduğu hakikatine isnat edilebilir. Bundan dolayı “illiyyet” ve “illet” kavramları yerine “sebeplilik” ve “sebep” kavramlarını kullanacağız, çünkü bizim tam olarak kastettiğimiz şey budur.

Belirlilik

Yüzyılımızda oldukça yaygın ve önemli olan bu kavram, serbest bırakıldığında taşın yere doğru hareket etmesi durumunda olduğu gibi, şartlar oluştuğunda hadisenin meydana gelmesinin zorunlu olduğu mânasına gelir. Pierre Laplace bu ilkeyi şu sözüyle formüle etmiştir: “Evrenin şu anki halini geçmişinin bir sonucu, bu halini ise geleceğin sebebi olarak kabul etmemiz mümkündür. Bir an için evrenin tüm hareket ettirici güçlerini ve evreni oluşturan şeylerin konumlarının tümünü bilen, her şeye gücü yeten zeki bir canlı olsaydı, bu mâlûmatların analizi mümkün olurdu. Böylece evrendeki en küçük atom ve en büyük cismin hareketi tek bir formda toplanacaktır. Böyle bir canlı için hiçbir şekilde kesin olmayan bir şey yoktur, aksine tıpkı geçmiş gibi geleceğin bilgisi de kendisinde hazır bulunacaktır.”²¹ Bundan dolayı araştırmacı-

²¹ Pierre Simon, Laplace, *A Philosophical Essay on Probabilities*, trans. from the 6th French edition by Frederick Wilson Truscott and Frederick Lincoln Emory, Dover Publications New York, 1951.

lar bu ifadeyi, evrenin bütünü, kendisinde ihtimale ve olasılığa yer olmayan büyük ve dakik bir makine gibi tasavvur eden klasik seküler determinist ilkenin modern bir formülü olarak almışlardır. Orada her şey sonsuz bir incelikle çizilmiş ve belirlenmiştir, fakat heyhat....heyhat..

Felsefede Sebeplilik

Sebeplilik ilkesi, filozofların en büyük felsefî öncüllerinden biridir; çünkü bu, aklın, doğa ve onun düzenini anlama noktasında temel aldığı aksiyomlardandır. Ayrıca bizim doğada meydana gelen her bir değişimin başka bir değişimin sonucu olması gerektiği konusunda şüphemiz yoktur. Dolayısıyla her sonradan olan, onu sonradan var edecek olanı gerektirir. Değilse sebebini bilmediğimiz bir doğa olgusu meydana geldiğinde uğradığımız şaşkınlığı nasıl açıklayacağız? Hatta insan ilkel düşünme aşamasında, olguları gizli, vehmî veya hatalı olan kuvvelere isnat ettiğinde daima sebepleri sorgulamıştır. Sebeplilik, meydana gelen her olgunun arkasında fâil bir sebeb olduğu anlamını taşır ve olaylar birbirleri ardına gelirler, öncekinin sonrakine bağlı olduğu bir silsile içerisinde birbirlerine bağlıdırlar. Bu da genel anlamıyla sebeplilik ilkesidir.²²

Arap Dili Enstitüsü'nce çıkarılan felsefe sözlüğünde²³ sebeplilik şöyle tarif edilir: "Sebeplilik, sebep ile sebepli arasındaki ilişkidir." Eğer evrende sebep ve sonuç olmasaydı (etki ve etkileyen) şeyler düzensiz bir şekilde tesadüfen meydana gelirdi ve orada deneysel tümevarım olarak isimlendirilen bir şey olmazdı. Çünkü o zaman bilim adamları bazı durumlarla alakalı olan araştırmalarının sonuçlarını evrenin içerdiği tüm hallere nasıl genelleyeceklerdi? Sebeplilik ilişkilerinin genellenmesine, Newton'ın keşfettiği, cisimlerin yere doğru düşmesinin sebebi olan çekim kuvveti örneği verilebilir. Bu olgunun açıklaması ise, sebebini yer ve cisim arasındaki karşılıklı kuvvetin bulunması, bu kuvvetin de birbirini çeken iki kütlenin çarpımının sonucu ile doğru orantılı, ikisi arasındaki mesafenin karesi ile de ters orantılı olmasıdır. Newton, ayın yeryüzünün, gezegenlerin ise güneşin etrafında dönmesinin sebebini, güneş ile gezegenler arasında bilfiil çekim kuvveti olduğunu ispat eden deneysel bir delili olmamasına rağmen çekim kuvveti ile açıklamıştır. Tam da burada önümüzde doğal olduğu farzedilen sebeplilik kanunu ile doğal sebeplilik için bir genelleme vardır. Bu genellenmenin gereği olarak Newton, Kepler'in Tycho Brahe'nin yirmi yıl boyunca yaptığı aletsel gözlemlerin (rasat) sonuçlarından çıkan bu kanunları bizzat keşfedip, gezegenlerin güneşin etrafındaki hareketlerine ilişkin teorik olarak ortaya koyduğu

²² Hüsâmuddîn el-Âlûsî, *Medhal ile'l-felsefe*, el-Müessesetu'l-arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, Beyrut 2005.

²³ İbrahim Mezku'r (ed.), *el-Mu'cemu'l-felsefi*, Mecma'il-lügati'l-arabiyye, Metâbî' vizareti't-terbiye ve't-ta'lîm, Mısır 1994, s. 96.

Kepler kanunlarını gerçeğe taşımıştır.²⁴

Sebeplilik kavramı şunu anlatır: Her sonradan olanın kendisinden önce gelmiş ve kendisine sebep olan bir sebebi vardır ki böylece evrende meydana gelen her bir olgu, vakıa ve hadisede sebeplilik ilişkileri kurulur.

Özetlersek sebeplilik kavramı, esasen bu evrende meydana gelen olay, dönüşüm ve değişimlerin, her bir şeyin meydana gelişini kendinden önce geçen bir şeyle irtibatlandıran temel mantıkî bir ilkeyle ilişkilendirilmiştir. Bu ilkeye göre şeylerin yoktan var olması imkânsızdır, yokluktan meydana gelen hiçbir şey yoktur, bir durum ancak, evrenin üzerine kurulu olduğu mantık yapısına uygun olarak, kendisinden önce var olan ve ona sebep olup, ona vesile olan şeyle meydana gelir.

Filozoflar sebep ve sonuç arasındaki ilişkiyi araştırıp, sebebin sonuca zorunlu olarak götürdüğü ve sebebin sonuç için fâil olduğu görüşüne vardılar. Araştırma alanımızın sınırlı oluşundan dolayı biz burada sebeplilik meselesi ile ilgili olarak filozofların görüşlerini serimlemeye girmeyeceğiz. Ancak onların görüşlerinin yüzyıllardan beri düşünce dünyasında yapmış olduğu büyük etkiden dolayı, Yunan filozofu Aristoteles'in görüşlerini hızlı ve özet bir şekilde ortaya koymakla yetineceğiz.

“Sebeb” yerine “illet” terimini kullanan Aristoteles, doğal sebeplerin fâilliği görüşünü benimsemiştir ve şeylerin, *tab'* ve *tabiat* gibi fiilleri gerektiren zatî sebeplere ve bu şeylere özgü olan hareketleri temsil eden zatî özelliklere sahip olduğu görüşündedir. Sadece bu değil sebepliliğin aynı zamanda diğer bütün mantık araştırmalarının dayandığı aklî-mantıkî bir kanun olduğunu da kabul etmiştir. Cemîl Salîbâ felsefe sözlüğünde²⁵ Aristoteles'e göre illetlerin bölümlerini şöyle anlatmaktadır:

a. MADDÎ İLLET. Varlığıyla tek başına bir şeyin bilfiil meydana gelmesini gerektirmeyen illettir, tersine belki de yatağa nispetle ahşap ve demir gibi bilkuvvedir.

b. SÛRÎ İLLET. Yatak için [parçaları] bir araya getirme ve şekil gibi varlığıyla sebeplisinin de bilfiil varolmasını gerektiren illettir.

c. FÂİL İLLET. Yatağı yapan marangoz gibi sebeplisinde etkin olan ve onu var kılan illettir.

d. GÂÎ İLLET. Koltuğun oturmak için olması gibi kendisinden dolayı var olmanın gaye olduğu, bir şeyin varlığının kendisi için olduğu illettir.

Aristoteles bunlardan ilk üç illetin ki bunlar maddî, sûrî ve fâil illettir, tek bir grupta toplanmasını yani bu illetlerden her birinin şeye nispetle değişme, hareket ve sükûnun ilkesi olmasını mümkün görür. Gâî illete gelince, hepsinin varacağı amaç olması itibarıyla o kendini diğer illetlerden ayrı kılar. Onun illetler arasında ayrı bir konumu vardır; doğa onun sebebiyle işler yani doğada meydana gelen şey ancak bir

²⁴ Muhammed Bâsil et-Tâî, *Medhal ilâ ilmi'l-felek*, Daru'n-Nefâis, Beyrut 2003.

²⁵ Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemu'l-felsefî bi'l-elfâzi'l-'arabiyye ve'l-fransiyye ve'l-incilîziyye ve'l-lâtîniyye*, Darü'l-Kitâbi'l-Lübânî, Beyrut 1982. c. 2, s. 96-97.

gaye ile ortaya çıkar ve zorunluluk ancak gayeden gelir. Aristoteles, doğanın mekanik bir zorunlulukla değil, gayesel bir zorunlulukla işlediği görüşündedir. Yani doğa bir gayeden dolayı işler ve diğer tüm illetler gâî illeti gerçekleştirmeye yöneliktir. Bundan dolayı da Aristoteles, doğanın herhangi bir gayeye yönelmeksizin mekanik olarak var olduğunu söyleyenleri tenkit eder. Yine o, şeylere nispet edilen sebeplilikteki zorunluluğu mutlak bir zorunluluk değil, şartlı bir zorunluluk olarak görür. Çünkü fiilin kendisi için tamam olacağı gaye bu zorunluluğun şartı olur.²⁶

Sonra Aristoteles hareketin nasıl başladığını araştırır. O, hareketin bir madde üzerinde olduğunu düşünür ve onun başlangıçsız olduğunu kabul etmez. Madde ebedî olabilir, fakat hareketin mutlaka bir kaynağının olması gerekir; bu kaynak ise kendisi hareket etmeyen ve ilk hareket ettirici olan Tanrı'dır. Tanrı evreni yaratmaz, onu hareket ettirir. Tanrı evreni mekanik bir kuvvet gibi hareket ettirmez, fakat evrendeki bütün işleyişler için küllî bir hareket ettirici olarak hareket ettirir. O doğa için son sebeptir ve şeyler ile onların amacı için itici bir kuvvettir. Aristoteles, Tanrı'nın evrenle ilişkisinin, zaman bu ilişkiye dahil olacağından illetin ma'lûlle ilişkisi gibi olmadığını görüşündedir. Fakat bu ilişki organik bir ilişkidir, gökyüzü ile yeryüzü arasındaki ilişki de böyledir. Âşığın mâşukla olan ilişkisinde olduğu gibi, var olanlar da sürekliliğe tutkun olduklarından dolayı yeryüzüne doğru düşerler.

Müslüman Meşşâî filozoflar bu Aristocu görüşlerden etkilenmişler, şerh ve ta'lîk yazıp ilâveler yapmak suretiyle bu görüşleri almışlardır. Belki de bunların en meşhuru, en özenlisi ve akliselim sahibi olanı fakih ve filozof Ebû'l-Velîd İbn Rüşd'dür (520-595). O Aristoteles'i tercüme etmiş, ayrıntılı bir şekilde açıklamış (*Metafizik* şerhine bakınız) ve onun fikirlerini Ebû Hâmid el-Gazzâlî'ye reddiyesi olan *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ünde büyük bir tutkuyla savunmuştur.

İslâm Düşüncesinde Sebeplilik

Sebeplilik ve sebep ile sebepli arasındaki ilişki, İslâm akîdesinin önemli temel prensiplerinden biridir ve aynı zamanda İslâm düşüncesinin mühim bir yönüdür. Bu konuda farklı görüşler vardır. Meseleyle alâkalı olarak farklı idrak derecelerinin göstergesi halindeki bu görüşlerin yazılmasında düşünürlerin dil ve kalemleri büyük çaba harcamıştır. Bu, İslâmî akîdenin temel prensiplerinden biridir, çünkü Allah bu akîdede Hayy'dır, Kayyûm'dur, Mürîd'dir, Muhtâr'dır, kendisini uyku ve uyuklama tutmayan her daim var olandır. Sonra sebeple sebepli arasındaki ilişkiyi sebebin sonuçtaki rolünü sorgulamak için araştırmamız gerekir. Doğrusu bu mesele hakkında araştırma yapan kişi, müslüman düşünürlerin sebeplilik hususuyla alâkalı olarak iki ana gruba ayrıldıklarını görür: İlk grup, sebeplerin sebebinin Allah olduğu ve onun

²⁶ Yusuf Kerem, *Tarîhu'l-felsefeti'l-yûnânîyye*, Matbaat-u Iecneti't-te'lîf ve't-terceme, Kâhire 1936.

dışında evrende zâtıyla eylemeye gücü yeten başka hiçbir şey bulunmadığı belirlenmesinde bulunur. Sebepler fâil mânasında olmayan görünen vasıtalardan başka bir şey değildir ve aksine devamlı bir şekilde onları harekete geçirecek birine ihtiyaç duyarlar ki o da Allah'tır. Bu akımı müslüman kelâmcıların geneli, Mu'tezile ve Eş'arîler temsil eder. İkinci grup, evrendeki her bir şeyin kendisine göre hareket edeceği bir tab' üzerine yaratılmış olduğunu ve bu tab'ın Allah'ın takdir ettiği şekliyle bizâtihi fâil olduğunu söyler. Bu grup, temel fikirlerinin çoğunu Yunan filozof ve düşünürlerinden alan müslüman filozofların yer aldığı gruptur.

Kur'ân-ı Kerîm'de Sebeplilik ve Sebepler

Kur'ân-ı Kerîm müslümanlar için bir hidayet kitabı olarak gelen ilk kaynaktır, orada apaçık âyetleri ve anlayışları ihtiva eden bir bütün vardır. Şanı yüce olan, onu ne aklî bir ilimle ne de felsefî bir ifade üslûbuyla kayıtlamaksızın o haliyle şekillendirerek indirmiştir. O apaçık Arap dili ile Allah'ın, daima istediğini yapan Kadir ve her şeye hâkim bir yaratıcı olduğunu vurgulamayı hedefleyen ifadelerle gelmiştir. O Allah, gökten yağmuru indiren, diriltlen, öldüren, hastalık esnasında şifa verendir. Diğer yandan Kur'ân-ı Kerîm, her şeyden münezzeh olan Allah'ın evrendeki tüm varlığı kapsayan sabit bir sünnetinin bulunduğunu ve Allah'ın sünnetinde herhangi bir değişiklik ve dönüşüm olmayacağını vurgulamak için gelmiştir. İşte bu iki husus, Kur'an'ın sebeplilik problemine ilişkin konumunun dayanak noktalarıdır.

Kur'ân-ı Kerîm'de "sebeplilik" lafzı açık bir şekilde sekiz yerde kullanılmıştır ve bunların hepsinde de "yollar ve vasıtalar" anlamındadır. Allah şöyle demektedir: "Öyle ki (o gün) kendilerine tâbi olunanlar, kendilerine tâbi olanlardan uzaklaşıp kaçmışlardır. (Artık) Onlar azabı görmüşlerdir ve aralarındaki bütün ilişkiler de parçalanıp kopmuştur" (el-Bakara 2/166), "Yoksa göklerin, yerin ve bu ikisi arasında bulunanların mülkü onların mı? Öyleyse, sebepler içinde yükselsinler" (Sâd 38/10), "Firavun, dedi ki: Ey Hâmân, bana yüksek bir kule bina et, belki o yollara ulaşabilirim. Göklerin yollarına. Böylelikle Mûsâ'nın ilâhına çıkabilirim. Çünkü ben onun yalancı olduğunu sanıyorum" (Gâfir 40/36-37).

Sebeplilik, herhangi bir neticeye götüren âmil-fâil mânasındadır. "Be", "lam" ve "fe" harflerinin delâletiyle gelmiştir. Bunun örneklerinden biri şudur. "Bunun üzerine Mûsâ ona bir yumruk attı ve işini bitiriverdi" (el-Kasas 28/15). Yani Mûsâ'nın Mısırlıya attığı yumruk onun ölümünün sebebi olmuştur. Allah şöyle buyurur: "Eğer bir melek indirilseydi, elbette işi bitirilmiş olurdu da sonra kendilerine göz açtırılmazdı" (el-En'âm 6/8), "Mûsâ'ya: Asanla taş vurdun diye vahyettik. Ondan on iki pınar sızıp fışkırdı; böylece her bir insan topluluğu su içeceği yeri öğrenmiş oldu (...)" (el-A'râf 7/160), "Böylece ikisi ondan yediler, hemen ardından ayıp yerleri kendilerine açılıverdi (...)" (Tâhâ 20/121), "Küfredenler size apansızın bir baskın yapabilmek

için sizin silâhlarınızdan ve emtianızdan (erzak ve mühimmatınız) ayrılmış olmanızı isterler” (en-Nisâ 4/102), “Oğlum, rüyayı kardeşlerine anlatma, yoksa sana bir tuzak kurarlar” (Yûsuf 12/5). Bu âyetlerde sebep ile sonuç arasında doğrudan ve açık bir ilişki vardır ve “fe” harfi sebepliliği ifade eder (bk. *Muğni’l-lebîb an lugati’l-eârîb*, s. 60). Tabîî olgulardaki sebeplilik ilişkilerinin örneklerinden biri şudur. Allah şöyle buyurur: “Rahmetinin önünde rüzgârları bir müjde olarak gönderen O’dur. Bunlar ağırca bulutları kaldırıp yüklendiğinde onları ölmüş bir şehre sürükleriz ve bununla oraya su indiririz de böylelikle bütün ürünlerden çıkarırız” (el-A’râf 7/57). Bu âyetle, suyun inmesinin bulut sebebiyle, bitkinin çıkmasının da su sebebiyle olduğu açıklanmış olmaktadır. Aynı şekilde Allah şöyle buyurur: “Görmedin mi, Allah, gökten su indirdi, böylece yeryüzü yemyeşil donatıldı” (el-Hac 22/63), ve şunun gibi, “Derken Âdem, rabbinden kelimeler aldı, bunun üzerine (Allah da) tevbesini kabul etti” (el-Bakara 2/37). İkinci örnek de şöyledir: “Elbette bir ağaçtan, zakkumdan yiyeceksiniz. Böylece karınlarınızı ondan dolduracaksınız” (el-Vâkıa 56/52-53).

İşte Kur’an genel hususlardaki sebeplilik ilişkilerini böyle tespit etmiştir. Bundan dolayı sebebin varlığı dışında bir şey yoktur, görünürde sebepliliği yok sayan âyetler ancak sebepliliğin bizâtihi olduğunu ve kendisinin Allah Teâlâ’dan bağımsız bulunmasını olumsuzlarlar. Bu âyetlerden bazıları şunlardır: “Şimdi dökmekte olduğunuz meniyi gördünüz mü? Onu sizler mi yaratıyorsunuz, yoksa yaratıcı biz miyiz?” (el-Vâkıa 56/58-59), “Şimdi ekmekte olduğunuzu gördünüz mü? Onu sizler mi bitiriyorsunuz yoksa bitiren biz miyiz? Eğer dilemiş olsaydık gerçekten onu bir ot kırıntısı kılardık, böylelikle şaşar kalırdınız” (el-Vâkıa 56/63-65), “Şimdi siz içmekte olduğunuz suyu gördünüz mü? Onu sizler mi buluttan indiriyorsunuz, yoksa indiren biz miyiz? Eğer dilemiş olsaydık onu tuzlu kılardık; şükretmeniz gerekmez mi? Şimdi yakmakta olduğunuz ateşi gördünüz mü? Onun ağacını sizler mi inşa ettiniz, yoksa onu inşa eden biz miyiz?” (el-Vâkıa 56/68-72), “Birşeyi dilediği zaman, O’nun emri yalnızca “ol” demesidir, o da hemen olur” (Yâsîn 36/82).

Kendilerine işaret ettiğimiz âyetler, sebeplilik ilkesini ve sebeplere dayanmayı şu delille destekler: Orada iki fiil vardır: Allah’ın kendisini sebep kılmak suretiyle yarattığı fiil ile insan için maksada erişmenin bir vasıtası kılınan, Allah’ın yarattığı bu sebeplere dayanan insanın fiili. Allah sebepleri salt iradesiyle yaratır ve onları birbirine bağlar, sebepliliğe işaret eden âyetlerin kendileri zâtî sebepliliği ve belirliliği reddetmiş ve sebeplerin Allah’tan bağımsız olmadığını ve Allah’ın evren üzerindeki kayyumiyetinin altını çizmiştir. Bunu destekleyen örneklerden biri de Meryem’e üzerine taze hurma dökülmesi için hurma dalını sallamasını emretmesi, hurma ağacının dalını sallamak henüz doğum yapmış zayıf bir kadının güç yetiremeyeceği bir şey olduğundan, fiilin bütünü Allah’tan da olsa Allah’ın görünürdeki sebeplere dayanma ilkesini uygulamasıdır. “Hurma dalını kendine doğru salla, üzerine henüz oluşmuş taze hurma dökülürsün” (Meryem 19/25). Burada sonucun sebeple ilişkilendirilmediğine dikkat edilmelidir. Âyetle sebebe ait bir harf de yoktur, bununla birlikte göri-

nürdeki problem, Allah'ın bizâtîhi kendisinin illet mânasıyla sebep olduğu şeklinde çözülebilir. Vasıta mânasında sebep ise sonuca ulaştıran herhangi bir fiildir. Sebep fiilinin zorunlu olmasına gelince o zorunluluk meselesinde inceleyeceğimiz başka bir husustur.

Resûlullah da, Allah'ın evrenin düzenini üzerine oturttuğu ve bunlar vasıtasıyla sünnetini ve kaderleri yürürlüğe koyduğu sebeplere dayanmayı emretmiştir. Buna Enes b. Mâlik'in (r.a.) rivayet ettiği bir hadisi delil olarak gösterebiliriz: “Devesine binmiş olarak bir adam geldi ve şöyle dedi: Ey Allah'ın resulü! Deveyi bağlayıp da mı tevekkül edeyim, yoksa onu serbest bırakıp da mı tevekkül edeyim? Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Onu bağla ve öyle tevekkül et” (Tirmizî, “Sıfatü'l-kıyâme”, 60, hadis nr. 2517). Hz. Peygamber'in buna benzer bir ifadesiyle *Sahih-i Müslim*'de karşılaşmaktayız: “Her hastalığın bir şifası vardır. Hastalığın ilacına rastlanırsa Allah'ın izni ile şifa bulunur.” Hz. Peygamber'in “Allah'ın izni” sözüne dikkat et! Yani ilaç, etkisini Allah'ın emri olmaksızın gerçekleştiremeyecektir. Böylece, şifa verme doğası kendisine verilmiş olan ilaç bizâtîhi şifa veremeyecektir. Buna benzer bir hadis Ahmed'in *Müsned*'i ile Ebû Dâvûd'un ve İbn Mâce'nin *Sünen*'lerinde de vardır.

Özetlersek, Kur'ân-ı Kerîm ve nebevî sünnetin, sebeplilik ile sebeplerin varlığına ilişkin tavrı, genel durumlarda bulunan sebeplilik ilişkilerinde evrenin yapısının temel bir unsurudur. Bu kaidenin dışındaki istisnalar ise ancak mucize vuku bulduğunda nadir olarak meydana gelir. Hatta mucize vuku bulduğunda Allah onun için şeklen de olsa bir sebep yaratır. Bundan dolayı Allah, evreni sebeplilik düzeni üzerine yaratmıştır; denizin kuru bir yol olmasını irade ettiğinde onu bir sebep olmaksızın kuru bir yol yapmamıştır. Allah şöyle buyurmuştur: “Asanla denize vur! Deniz hemencecik yarılıverdi de her parçası kocaman dağ gibi oldu” (eş-Şuarâ 26/63). Mûsâ denize asâ ile vurdu, bunun üzerine kuru bir yola dönüştü, bir dağ var oldu ve Mûsâ ile kavminin denizden geçmesi kolay oldu.

Rabbimiz bizim onun fiili ile dolaysız bir şekilde bir şey yapmamızı istediğinde, kendisi bir sebep yaratır ve bizim etkiye veya onun sonucuna ulaşabilmemiz için bir vasıta ve vesile var kılar.

Müslüman Kelâmcılara Göre Sebeplilik

Sebeplilik ve sebepler meselesine ilişkin Kur'ân-ı Kerîm'in bu tavrı müslüman kelâmcıları –onlardan özellikle de Eşarîler'i– bu meseledeki konumlarını belirlerken yönlendirmiştir. Onların tavrını, bağlı oldukları, cevher-i ferd ve arazların iki anda [aynı şekilde] kalamayacağı tasavvuru ile sebeplilik yani her sebebin zâtında sebeplisinin olduğu fikrinin arasını telif etmeye çalışmaları ortaya koyar. Kelâmcılara göre sebeplilik kavramı, savundukları ilkeler içerisinde temel bir prensip ile bağlantılıdır ve onların evrene ilişkin görüşlerinin temelini teşkil eder. Bu ilke ise arazların (şey-

lerin sıfatları ve özellikleri) iki zaman veya iki an kalamayacaklarıdır. Bu da onların sürekli yaratılma ve yenilenme halinde oldukları anlamına gelir ve sürekli yaratma (*halku'l-müteceddid*) ilkesi olarak isimlendirilir. Cevherler arazları taşıdıklarından onlardan ayrılmazlar, bu sebeple de onlarla birlikte yenilenmeleri gerekir. Bu yenilenme ifadesi, Yaraticının yarattığı şeye devamlı müdahalede bulunmasının açıklanmasına yöneliktir. Çünkü Allah'ın evren üzerindeki kayyumiyeti, herhangi bir şeyin Allah'ın emri dışında herhangi bir hususta fâil olmamasını gerektirir. Önce ve sonra olan herşey Allah'ındır. Bu tasavvur gereğince, tabîî olgular âlemindeki zorunluluk ortadan kalkar. Evren daima Allah'a ihtiyaç duyar ve ondan bir an bile müstağni kalamaz. Allah Teâlâ mutlak fâil ve muhtâr olduğundan belirlilik onun için hükümsüz olur. Sonuç olarak, evrenin olguları Allah'ın onlar üzerindeki kayyumiyeti ile işler ve meydana gelir. İşte bu, geleceği üzere, başka açılardan ihtilâf bulunsa bile, müslüman kelâmcılara göre sebeplilik kavramı için teorik bir temeldir.

Mu'tezile'ye Göre Sebeplilik

Cevher-i ferdi savunan gruptan Muammer b. Abbâd es-Sülemî hariç, Mu'tezile'nin çoğu cevher-i ferdlerden oluşmuş bir evren tasavvuru ile ilâhî kudretin oynaması mümkün olan rolün tasavvuru gereği olarak doğaya ilişkin belli bir bakış açısında birleşmişlerdir. Onların sebeplilik ile ilgili görüşlerine baktığımızda iki gruba ayrıldıklarını görürüz:²⁷

BİRİNCİ GRUP. Cevher-i ferd teorisini savunanlardan Muammer bu grubu temsil eder. Nazzâm ve Câhiz ise bu teoriyi reddedenler arasında yer alır. Her iki grup evrenin değişmeyen belirli sebeplilik kanunlarına uygun olarak işlediği konusunda görüş birliği içerisindeyler. Üzerinde görüş birliğine varılan şeylerden biri de, Muammer'in belirliliği yani evrenin sebeplilik kanunlarına mahkûm olduğunu, Allah'ın bu kanunları, yarattığı zaman oraya yerleştirdiğini ve O'nun herhangi bir tedbiri ve iradesine boyun eğme olmaksızın bu kanunların bağımsız olarak işlemeye devam ettiğini savunduğudur. Yani doğada gözlenen düzen ilâhî müdahale olmaksızın işleyen bir sebeplilik ilkesine isnat edilir.²⁸ Dolayısıyla onun görüşleri Mu'tezile'den cevher-i ferdi savunan diğer arkadaşlarının tümünün görüşlerine muhaliftir. Shlomo Pines, Muammer ile arkadaşları arasındaki bu ihtilafı şöyle ifade etmiştir: "Muammer, Mu'tezile'nin geri kalanından farklı olarak cismin cisim olması açısından kendisine has bir doğaya sahip olduğunu ve doğadaki arazların Allah'ın kudretiyle değil

²⁷ Münâ Ebû Zeyd, *et-Tasavvurü'z-zerrî fi'l-fikri'l-felsefiyyi'l-İslâmî*, el-Müessesetü'l-câmiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, Beyrut 1994.

²⁸ Harry Wolfson, *Felsefetü'l-mütekellimîn fi'l-islâm*, trc. Mustafa Lebîb Abdu'l-Ganî, el-Meclesi'l A'lâ li's-sekâfe, Kahire 2005.

de doğaya ait olan bir kuvve ile meydana getirildiğini söyler.”²⁹ Muammer’e göre doğa, ilâhî kudretle bile olsa değişmesi imkânsız olan kanunlara uygun olarak işler.

Nazzâm’a gelince, o cevher-i ferdi savunanlardan olmamakla birlikte, sürekli yaratmayı savunanlardandır. Nazzâm, evreni sebeplilik kanunlarına mahkûm olarak görür. Allah bu kanunları yaratma anında oraya yerleştirmiştir ve onlar Allah’ın tedbirine boyun eğen sebeplilik ilkesine isnat edilir. Nazzâm açıkça şöyle söyler: “Her şeyin kendine has bir tabiatı ve onun da gerekleri vardır. Ancak Allah onu başka bir şeye mecbur edebilir. Allah evreni yaratan, onu hareket ettiren ve onda sürekli etkin olandır. Doğada bulunan her şey, yaratılışı gereği Allah’ın fiilidir. Hatta yaratılışı gereği algıların Allah’ın fiilini idrak etmesi (...) Varlıkta bulunan her bir şey etkiyi kabul edicidir, Allah ise her şeyde fâil/etkin olandır (...) Evrende meydana gelen her şey yaratılışları ve kendilerine verilen doğaları gereği Allah’ın fiilidir.”³⁰

Nazzâm’ın, tabiat görüşünü ve belirliliği savunan gruptan olduğunu tespit eden sözlerden biri de Eş’arî’nin *Makâlât*’ında zikrettikleridir. O şöyle söyler: “Tek bir cins birbirine zıt iki şey yapmaz, tıpkı ateş ile hem soğutma hem de ısıtma olmaya-cağı gibi (...) Bir doğanın kendisine verilen doğaya aykırı bir şey yapması mümkün değildir.”³¹ Yine o şöyle söyler: “Nazzâm, renklerin, tatların, kokuların, sıcakların, soğukların, seslerin ve elemelerin latif cisimler olduğunu ve insanların latif cisimler yaratmasının imkânsız olduğunu ve lezzetin de insanın kendisinin fiili olmadığını iddia eder. Ayrıca insanın alanı dışında meydana gelenlerin o şeyin yaratılışı gereğince Allah’ın fiili olduğunu söyler. Meselâ bir kişinin itmesiyle taşın gitmesi, bir kişinin fırlatmasıyla taşın yuvarlanması, bir kişinin yukarı doğru atmasıyla yükselmesi gibi. Herşeyden münezzeh olan Allah’ın yaratışı gereği olan fiilin idraki bu şekildedir. Bunun mânası, Allah’ın taşı, biri tarafından itildiğinde gitme doğası üzerine yaratmasıdır. Meydana gelen diğer şeyler de böyledir. Anlatıldığına göre o, Allah’ın cisimleri tek bir defada yarattığını, cismi ise her an yarattığını söylüyordu.”³² Nazzâm, Allah’ın sürekli bir şekilde müdahale etmediği, ancak O’nun doğayı yaratıp orada bütün özellikleri gizlediği ve onların da her an yeni suretler olarak ortaya çıktığı görüşündedir. İbn Râvendî Nazzâm’ın şu sözünü zikreder: “Cisimlerde [ilke olarak] kabul edilen şey, cevherin doğasında bulunmayan bir şeyi yapması ve yaratıcının da cevherin fiili olmayan bir şeyi [onda] yapmak istemesinin imkânsız oluşudur.”³³

²⁹ S. Pines, *Mezhebu’z-zerre ‘inde’l-mütekellimîn ve alâkatuhu bi-mezâhibi’l-yânân ve’l-hunûd*, thk. Muhammed Abdu’l-Hâdî Ebû Rîde, Mektebetü’n-Nahdati’l-Misriyye, Kahire 1946, s. 31.

³⁰ Muhammed Abdu’l-Hâdî Ebû Rîde, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâuhu’l-keîmiyye ve’l-felsefiyye*, Matbaatu Lecneti’t-Te’lif ve’t-Tercüme ve’n-Neşr, el-Kâhire 1946, s. 113.

³¹ Ebu’l-Hasen el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-islâmiyyîn ve ihtilâfu’l-musallîn*, tsh. Helmut Ritter, Dâru İhyâ et-Türâs el-Arabî, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1980, (3.baskı), s. 351.

³² el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-islâmiyyîn*, s. 404.

³³ Ebu’l-Hasen el-Hayyât, *el-İntisâr ve’r-red alâ İbn Râvendî el-Mülhid*, thk. Nîrbec, Dâru’n-Nedveti’l-İslâmiyye ve’l-Kahire, Mektebetü’l-Külliyâtü’l-Ezheriyye, Beyrût 1988, s. 76.

Adaletli olmak için, Hayyât'ın *Kitâbü'l-İntisâr*'ında geçen Nazzâm'ın şu sözlerinde tesbit ettiklerini zikretmeliyiz. Nazzâm, ilâhî kudrete, doğaya ilişkin bilinene aykırı olma imkânı konusunda hakkını vermiştir. İlâhî kudret doğanın kanunlarını değiştirmek için müdahalede bulunur. Nazzâm şöyle der: "Eğer suyun özelliği akmak ise, ağır taşın özelliği yuvarlanmak ise Allah onları engellemeyi takdir etmiş olabilir, eğer ateşin özelliği yanmak ve yukarı çıkmak ise Allah onu engelleyip aşağı almayı takdir etmiş olabilir."³⁴

Ancak Nazzâm'ın görüşlerinin doğaya ilişkin olanında öne çıkan şey, Allah'ın fiilinin evrende ancak tab'ın gereği olarak bulunabileceğidir. Allah, tıpkı "kümûn" görüşünü savunanların iddiasında olduğu gibi, bazı şeyleri bazı şeylerin içinde saklı kılarak her şeyi kendi katında tek bir defada yarattı. Dönüşüm ise, aslen mevcutta gizli bulunanın ortaya çıkmasından ibarettir. Böylece doğadaki her şey dolaylı olarak aslında Allah'ın fiilinin bir sonucudur.

Kelâm ilminde sebeplilik problemi etrafında dönen tartışma alanı içerisinde bu görüşlerin her biri Mu'tezile olsun diğerleri olsun cevher-i ferdi savunanlar tarafından tenkitle karşılanmıştır. Özellikle Şehristânî ve İbn Hazm tarafından şiddetli bir tenkitle karşılanan, Muammer'in görüşüdür. Şehristânî, Muammer'i, Allah'ın sadece cisimleri yaratıp arazların bu cisimlerin doğasının fiili ile meydana geldiği görüşünü tenkit eder. Şöyle diyerek de delil getirir: "Eğer Bârî Teâlâ, arazları meydana getiriyorsa, cisim ve onun ortadan kalkışını niçin meydana getiriyor? Sonradan meydana gelme, bir arazdır, aslında bunun da Allah'ın fiili olmaması gerekir."³⁵

Muammer'in bu görüşü İbn Hazm tarafından da güçlü bir tenkide uğramıştır, burada onun sözünü alıntılıyoruz: "Muammer'in, Allah'ın sadece cisimleri meydana getirdiği, fakat arazların, cisimlerin doğasının fiili oldukları ifadesine gelince, bu, tabiatla ilgili olarak büyük bir ahmaklığa ve cehalete delâlet eder. Tabiat kelimesinin mânası, şeyde kendisi ile birlikte akan bir kuvvedir ki, şeyin nitelikleri de kuvvenin nitelikleriyle aynıdır. Bu kuvvenin zorunlu olarak eylemeyen bir araz olduğunu biliyoruz. Kim ki cisim ve arazlardan taş ve diğer cansız varlıklar gibi seçme iradesi bulunmayanların fiillerini kendilerine nispet ederse bu, cehaletin son noktasıdır. Bu fiillerin onların dışından, onlarda yaratılmış olması ve orada Allah'tan başka yaratıcı olmaması zorunludur. O her şeyin yaratıcısıdır ve O Allah, kendisinden başka ilâh olmayandır."³⁶

Bu görüşü tenkit edenlerden biri de Kādî Abdülcebâr'dır. O, cisimler için belirli bir tabiat veya tabiatın zorunlu kıldığı belirli kanunların olduğunu reddetmişti. Bu, dehrîlerden tabiatçı olanların görüşlerine benzer kabul edilmiştir. Eğer bunların ilâhı reddetmeye götüren, tabiatlarla ilgili sözleri Kur'an inmeden önce söylenmiş

³⁴ el-Hayyât, *el-İntisâr*, s. 76.

³⁵ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdülazîz el-Vekîl, Müessesetü'l-Halebî, Kahire 1968.

³⁶ İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*, Dâru'l-Cîl, Beyrût 1985, c. 3, s. 58-59.

olsaydı, müslümanlar bir yaratıcı (*sâni*‘) kabul etmezlerdi. Bu konuda şöyle söyler: “Doğa, akledilen şeye bir göndermedir, olayların meydana gelmesinde doğayı şart koştuklarında, tabiatçılarla nasıl konuşuyorsak, bunlarla da –dehrîler kastediliyor– doğaların ispatı hakkında aynı şekilde konuşuruz. Hatta belki de Dehrîler ve onların yolunda gidenler, Muammer ve onun takipçileri gibi doğa hakkında iddiaları bulunanlar yanında daha çok mazaret sahibidirler. Çünkü onlar sâni‘i reddettiklerinde, bu hadiselerin ona bağımlı olmasını reddetmek istemişlerdir. Sonra da doğanın bu şeylerde etkin olduğunu kabul ettiler. Muhtar olan sâni‘i tasdik edenlerin bu şeylerin ona olan bağlılığını reddetmeye çalışmalarının bahanesi nedir? Öyle ki filin kâdir olana nasıl bağlı olduğu akledilmekle birlikte onları mâkul olanın dışındakine bağlı kılmaya ihtiyaç hissettiler.”³⁷

İKİNCİ GRUP. Cevher-i ferd görüşünü benimseyen Mu‘tezile kelâmcılarının çoğu bu görüşü temsil eder. Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, iki Cübbâî, Kâdî Abdülcebbâr ve bunların dışında bulunanların çoğu örnek olarak verilebilir. Bunlar belirliliği reddetme konusunda görüş birliği içerisindedirler. Onların çıkış noktası, evrenin doğasının parçalara bölünme ve ayrılma ile kaim olup, Tanrı’nın kudretinin rolünün ise bu ayrılmış parçaları bir araya getirip birbiriyle ilişkisini kurması olduğu tasavvurudur.

Eş‘arî *Makâlât*’ında, sebeplilik konusuyla ilgili olarak bu grubun görüşlerini açıklayıcı sözler serdetmiştir. Onlara göre, illet ma‘lûlünü, sebep de sebeplisini zorunlu olarak gerektirmez. Bu ise [zorunlu olarak gerektirme] bir şeyi gerektirenin onu var kılan ve onun üzerinde etkin olan olduğu anlamına gelir. Bunun yanında Allah, şeylerin birbirini karşılıklı olarak gerektirmesini durdurmak için her an müdahale edebilir. Meselâ Cübbâî ateşi yanmanın illeti kılmaz, aksine bunu gerektiren illet bilfiil mevcuttur ki O da Allah’tır. Kelâmcıların çoğu şunu mümkün görmüştür: “Allah ağır taş ile havayı herhangi bir yuvarlanma ya da düşme yaratmaksızın çok zaman bir arada bulundurmuş hatta sükûn [durağanlık] meydana getirmiştir. Yine Allah’ın pamuk ile ateş arasında yanma meydana getirmeksizin onları bir arada bulundurması hatta zıddını meydana getirmesi mümkündür.”³⁸ Ancak Cübbâî bazen görüşünden döner ve yakmamayı da yakmanın zıddı olan başka bir illetin yaratılması sonucu olması şeklinde gerekçelendirir. Allah’ın yakmayı ortadan kaldırıp ateşi sakın kılması, böylece de pamuğun parçaları arasına nüfuz etmemesinden dolayı da yakmanın olmamasını mümkün görür. Bundan dolayı da Cübbâî şöyle söyler: “Rabbini ateş ile pamuğu, yakmayı yaratmaksızın birarada bulundurması ile taşı havada altında herhangi bir dayanağı bulunmaksızın hareketsiz kılmakla vasıflandırır. O halde ateş ile pamuğu, yakmayı ortadan kaldırma fiili ile birarada bulundurması ve ateşi sakın kılması sonucu pamuğun parçaları arasına girmez. Yanma da meydana gelmez.”³⁹ Eğer

³⁷ el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi’t-Teklîf*, s. 387.

³⁸ el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-islâmiyyîn*, s. 312.

³⁹ el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-islâmiyyîn*, s. 570.

bu, illetin fonksiyonunun işlevsiz hale getirilmesi ise, bu ancak onun zıddı olan başka bir illetin yaratılması ile olur. Ondan beklenen meydana gelmez. Bu haddizatında tabîî kanunu tam bir olumsuzlama değildir. Şayet Allah yakmayı ortadan kaldıran şeyi yaratmamış olsaydı yakma meydana gelecekti. Burada sebepler ile sebepliler arasında bir ilişki vardır. Şu, Adûdüddin el-Îcî'nin doğru olduğunu düşündüğü bir şeydir: Burada illet ile ma'lûlün meydana gelmesinin şartları vardır. Örnek, odun ve ateş. Orada tutuşmanın meydana gelmesi için şartlar vardır. Meselâ odunun kuru olması, çünkü nemlilik tutuşmayı engelleyen bir illettir.⁴⁰

Mu'tezile'nin cevher-i ferdi savunularının çoğu, Tanrı'nın kudretinin rolünü, doğa ve doğanın kanunlarını değiştirmesine dair kudreti noktasında genişletmişlerdir. Bu onları "cevâz ve imkân" fikrine götürür. Meselâ, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf "cevâz ve imkân" ilkesini kabul ettiği için onun şöyle söylediğini görürüz: "Göz sağlam ve ıstık da sürekli olduğu halde her şeyden münezzehe olan Allah'ın idraki gerçekleştirmemesi mümkündür, yine Allah'ın, gözün kör olmasına rağmen idrakin gerçekleşmesini sağlaması da mümkündür..."⁴¹

Cevher-i ferdi fikrini savunan Mu'tezile'nin bu sözlerinden onlara göre evrenin sebeplilik ilkesine göre işlediğı, fakat sebepliliğın Aristocu mânada illet ile ma'lûl arasında zorunlu bir karşılıklı gereklilik mânasında olan sebeplilik ile eş anlamlı olmadığı, aksine genel anlamda yani sebepler ile sebepliler arasında kesintisiz, tekrarlayan bir düzen esasına göre kurulu şeyler arasındaki ilişki anlamında bir sebeplilik olduğu ortaya çıkar. Bundan dolayı Kādî Abdülcebbâr'ın şöyle dediğini görürüz: "Ne zaman tab'dan ateşin yakmasından ortaya çıkan şey kastedilirse, itimatların ayırımı ortaya çıkardığını tesbit etmiş oluruz. Sanki onların "tab'" dediklerini biz "itimat" olarak isimlendiriyoruz. Suda aşağı inmesini gerektiren bir ağırlığın olması gibi. Bu hususları fâil ve muhtâr olana ilişkin kıldığımızda onlardan zorunluluğı ve gerekliliğı kaldırmak doğru olur. Bu cümleye şekerli bir şey içtiğimizde şekerden dolayı meydana gelen şeyin girip girmediğine gelince, bu onun yollarından biri olan âdet yolu ile olur ve Allah onu orada gerektiren herhangi bir şey olmaksızın yapar, çünkü içmek eğer şekeri zorunlu kılsaydı onu su bile olsa zorunlu olarak gerektirirdi (...) Burada bunun sebepler ve doğalar cümlesinin dışında olduğu mânasına geldiğı ortaya çıkmış olur, onun bulunduğu yol âdet yoludur. Bunların hepsi tab' ile sebeplerin gerekli kılmasının gerekliliğine işaret ediyorsa ve onun etkisi zorunlu olarak gerektiren illetlerin etkisi ise, onun hükümsüz olduğu hususu açıktır."⁴² Kādî Abdülcebbâr'ın burada Ebû Bekir el-Bâkılânî ile onun öncesinde Eş'arî'nin, doğanın bizzat fâil olduğunu reddetmek için kullandığı delili kullandığını müşahade ediyoruz.⁴³ Bu, Eş'arîler ile Mu'tezile'nin sebeplilik meselesinde

⁴⁰ Adudüddin, Îcî, *Kitâbu'l-mevâkıf fi ilmi'l-keîâm*, thk. Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cil, Beyrût 1977, c. 2, s. 208.

⁴¹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, s. 312.

⁴² el-Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, s. 101.

⁴³ Muhammed Basil et-Tâî, "et-Tab' ve's-Sebebiyye 'inde'l-Bâkılânî", *Mecelletü Dirâsâti'l-Ulûmu'l-*

görüş birliği içerisinde bulunduklarına dair benimseyeceğimiz görüşü destekler. Bu ise zikredilen hususu iyice tetkik etmemiş, bazı oryantalistlerin görüşlerini benimsemiş olan birtakım araştırmaların iddia ettiklerinin tersidir. Öyle ki, onlar bize Mu‘tezile’nin sebeplilik düşüncesinde filozoflar ile görüş birliği içerisinde olduklarını tasavvur ettirir. Bu araştırmaların örneklerinden biri de Türkî’ye ait olanıdır.⁴⁴

Kādî Abdülcebâr’ın illet ile sebebi birbirinden ayırdığını görürüz. İlet ma‘lûl ile hareket eder ve ma‘lûl illetinden ayrılmaz. Fakat sebep, illet ile ma‘lûl arasında vasıttır. Sebeplilik, onun meydana gelmesini engelleyen zorluklar ortadan kalktığı süreçte sebeplisini gerektirir. Eğer şeylerde, sebep için fâil illet olması açısından fâil olarak yaratılmış doğalar yoksa fâil-i muhtârden sadır olmaları gerekir. Bu sebeple Allah tek fâildir, fakat o tabîi kuvvetin vasıtasıyla fiilde bulunur. Kādî, sebeplilik kanunlarını hükümsüz kılmadığı gibi zorunlu da kılmaz. O sebepleri savunur ve sebeplilerin (mütevellidât) hepsinin fâilin sebepleri etkin kılmasına göre meydana geldiğini tespit eder. Sebepler onun etkin kılmasına göre meydana gelmeseydi, onun etkin kılmasına göre vuku bulması da gerekmezdi.

Kādî Abdülcebâr tab‘a ve belirliliğe ilişkin olan iddiayı reddeder. Onun tabiriyle doğaya ilişkin iddia makul değildir. “Daha önce de cisimlerin meydana gelmesinde tabiat bilimcilerin iddialarının geçersiz olduğunu açıklamıştık. Tab‘ ile ilintili olan şeyler akledilemez, bu konuda uzun uzun açıklama yapmıştık.”⁴⁵ Bu böyledir, sebepleri savunmuş olsa da ona göre sebeplilik, Allah’ın sebeplerin etkisini engellemesinin mümkün olmasıdır. Ona göre Allah’ın sebeplisini yaratmadan sebebi yaratması veya bu görünen illetin zıddı olan birşeyi yaratması mümkündür. Kādî’nin ve Mu‘tezile’nin genel olarak iki hedefi gerçekleştirmesi mümkün olmuştur:

1. “Belirliliğin” reddedilmesi ile “tecviz ve imkân” fikrinin kabulü, Mu‘tezile’ye mucizenin var olduğunu iddia edebilme imkânı vermiştir. Evren sebeplere göre işler, ancak ilâhî kudretin, nebîlerin mucize gösterebilmeleri için bu sebepleri durdurmak üzere müdahale imkânı vardır. Mu‘tezile’nin Eş‘arîler ile mucize fikrinde uyuşmadıkları müşahade edilir. Mu‘tezile’ye göre mucize, evrenin kendisine göre işlediği tabîi kanunların ihlâl edilmesi mânasına gelirken, Eş‘arîler nezdinde âdete göre işleyen bozulması mânasına gelir.⁴⁶

2. Şeylerin zâtî kudret ve etkisinin inkârı mânasına gelen tab‘ fikri ve fiilin, şeylerin meydana gelmesini zorunlu kılan özelliklerinin varlığının reddedilmesi, Mu‘tezile’ye yaratıcının varlığını ispat ile fâil-i muhtârın rolü ve ilâhî kudretin mutlaklığının ispatı imkânını vermiştir.

İnsâniyye ve’l-İctimâiyye, el-Câmiatu’l-Ürdüniyye, c. 2, sayı 33, 2006, s. 239-247.

⁴⁴ İbrahim Muhammed Türkî, *es-Sebebiyye ‘inde’l-Kâdı Abdülcebâr*, Dâru’l-Vefa li Dünya et-Tıbbâ ve’n-Neşr, İskenderiyye 2004.

⁴⁵ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl* (nşr. Mahmûd Muhammed Kâsım), Kahire: el-Müessesetü’l-Mısriyyetü’l-âmme, 1962, IX, 28.

⁴⁶ Münâ Ebû Zeyd, *et-Tasavvurüz-zerrî fî’l-fikri’l-felsefiyyi’l-İslâmî*, 1994.

Bu meyanda Tâî, Hûlî'nin *et-Tabîyyât fî ilmi'l-kelâm* adlı kitabında var olan bazı görüşleri tenkit eder.⁴⁷ Şöyle ki o, kelâmcıların Allah'ın varlığını ve sıfatlarını ispat yolunda tabiatı feda ettiklerini iddia ederek hataya düşmüştür. Der ki: “Onlar görsel idrak hususunda ışık teorisini, Allah'ta görme ve işitmenin duyu organı, ışın veya başka bir şey olmaksızın gerçekleştiğini açıklamak istedikleri için reddettiler.”⁴⁸ Bu iddia, ışın tarihî tarafını, onlara göre tabîî ilimlerde bulunan epistemolojik olguyu ve sonrasında ise İbn Heysem ve diğerlerinin eliyle optik teorisinde meydana gelen gelişmeleri göz ardı etmiştir. Ancak problem, bazı kaynakların kelâmcıların sözlerini saptırmış olmasıdır, bu meselede de bizzat, Hûlî'nin, Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin yaptığı gibi *celîlî'l-kelâmı dakîke* uyguladığını görüyoruz. Gerçekte, kelâmcılar doğayı yıkmamışlar, aksine ona Allah'ın varlığını ispat görevini vermişlerdir. Bu da onların burhanî yoludur ve tarihî gerekliliklerdendir. Hûlî, Mu'tezile ve Eş'arîlerin sebeplilik ve illiyet konusundaki fikirlerine hücum etmiş ve onları, özellikle de Eş'arîleri doğadaki düzeni, sebepleri ve illetleri reddetme ile itham etmiştir. İslâm düşünce tarihçileri ve şârihlerden oryantalistlerin öğrencileri veya onların öğrencilerinin öğrencileri olanların çoğunu bu meselede ve kelâmcıların maksadı hususunda titiz bir araştırma yapmadan konuşma konusunda örnek almıştır. Hatta modern bilim epistemolojisi ile ilgili iyi bir incelemenin yapılmaması konusunda da bu böyledir. Bunlar özellikle Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin bazı ifadeleriyle, özellikle de *İhyâü ulûmi'd-dîn* ve *el-Münkız mine'd-dalâl* gibi halk için yazdığı kitaplarında bulunan sözleriyle yetinirler. Böylece Eş'arîlerin tutarsızlığına ve Dr. Hûlî'nin tabiriyle fikirlerinin “yıkıcılığına” delil getirmiş olurlar.

Eş'arîlere Göre Sebeplilik

Eş'arîler hangi özel tabiat olursa olsun var olanların, bizâtihi fâil olmasını reddederler. Bu da onlara tabîî evrene ilişkin sınırsız imkânları iddia etmek için bir alan açar. Onların “tecvîz ve imkân” ile ilgili fikirleri, evrenin yaratılmasına ilişkin görüşlerinin esası olduğu gibi, sebeplilik konusundaki görüşlerinin de temeli olarak kabul edilir. Tasavvuru mümkün olan her şey onlara göre mümkündür, imkânsız değildir. Burada evrenin değişkenleri arasında bağlantı kuran herhangi bir ilişki olduğu sonucuna varmak zorunlu değildir; dolayısıyla ateşin pamuk ile karşılaşması ve yakmaması mümkündür.⁴⁹ Fakat bu mümkün oluş kural değil bir istisnadır.

⁴⁷ Muhammed Bâsil et-Tâî, “et-Tabîyyât fî ilmi'l-Kelâmkelâm ve'l-katîati'l-ma'rifiyye”, *Cerîdetü'l-hayât*, et-Tab'ati's-Suûdiyye, 15/11/2008.

⁴⁸ Yümnâ Tarîf el-Hûlî, *et-Tabîyyât fî ilmi'l-kelâm mine'l-mâzî ile'l-müstakbel*, Kahire: Dârü's-sekâfe, 1995, s. 82.

⁴⁹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Michael Marmura), Provo: Matbaatü Câmiati Brigham Young University, 2000.

Burada Eş'arîlerin sebeplilik ilişkileri ile belirlilikle eş anlamlı olan sebepliliğin arasını ayırdıkları görülür. Tûsî şöyle der: “Onların defalarca bir şeyin başka bir şeyin sonucu olduğunu müşahade etmeleri dışında zikrettiklerine getirebilecekleri bir delil yoktur. Bu gerçek bir illiyyeti ve ilişkiyi göstermez, aksine âdetsel bir sebepliliği gösterir. Bunda bir tartışma yoktur. Ancak bu konudaki söz, devam etmemenin imkânsızlığı ile ilgilidir.”⁵⁰

Eş'arîler sebeplilik ile ilgili araştırmalara devam ettiler ve bunu, bize sebep ile sebepliler veya illet ile ma'lûl arasında zaruri karşılıklı bir gereklilik olmadığı mânasına gelen ve “âdet teorisi” ismi ile bilinen şekilde formüle ettiler. “Âdet” lafzı, çoğunlukla meydana gelen ve daima meydana gelmeyen olaylara işaret eder. Onlar, bu lafızda düzenli ve tekraren meydana gelen ve aynı zamanda da mucizelerle ihlâl edilmesi mümkün olan hadiseleri ifade etmek için uygun bir özellik buldular.⁵¹ Âdete ilişkin olan bu tasavvuru İbn Hazm, mucizelerin kendilerini ihlâl etmek için geldiği alışılmış olayların seyrine delâlet etmesi için “tabiat” lafzı yerine “âdet” lafzını kullanan Eş'arîlere nispet etmiştir.⁵²

Sebeplilik fikrine ilişkin en mükemmel tabloyu, büyük Eş'arî düşünürü Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403) çizmiştir. O, Eş'arîlerin itikadî görüşlerini istidlâlî bir yolla düzenleyerek kurmuştur. Hatta o, sünnî kelâmın gerçek kurucusu olarak kabul edilir.⁵³ Bâkılânî'nin görüşleri ve sebeplilik problemine ilişkin tavrı genel olarak Eş'arî Mezhebi'nin görüşlerini temsil eder. Özellikle bu mezhebin önde gelenleri genel olarak bu meselede ve onun dışındaki temel meselelerde muhalif bir tutum sergilememişlerdir. Bâkılânî genel/mutlak anlamda sebepliliği kabul etmiştir, her bir şeyin sabit, tabîî bir varlığı olduğu ve bu tabiatın gerektirmesiyle fiilin ortaya çıktığı iddiasını inkâr etmiştir. O tabiatçıların sözlerinden çok daha farklı bir şekilde, evrenin varlık sebebinin ilâhî kudret olduğunu kabul etmiştir. Bu tab' meselesinde Bâkılânî'nin, “Âlemin sâniî, evrenin varlığını kendi varlığından dolayı zorunlu kılan tabiatlardan biridir” iddiasında bulunanların söylediklerini reddetmesi, sebeplilik meselesinde Eş'arîlerin tavrının temelini teşkil eder. İslâm düşüncesi araştırmacıları arasında kelâmcıların sebeplilik ilişkisini reddettiği iddiası yaygınlaşmıştır. Fakat titiz bir araştırmacı onların iddialarında mutlak ve genel mânasıyla sebepliliği inkâr etmediklerini görür. Aksine onlar, sebepliliğin belirlilik mânasına denk olanını yani tabîî kanunun fiilinin belirliliğini inkâr etmişlerdir.⁵⁴

Bâkılânî'nin tabiat bilimcilerinin iddialarına ve âlemin kıdemine yönelttiği tenkit ve gerekli olduğunu söylediği şeylerin hedefi, onların araştırmalarını üzerine

⁵⁰ Alâeddîn et-Tûsî, *Zahîra*, Âlemi'l-Kütüb, Beyrût 1982, s. 221.

⁵¹ Harry Wolfson, *Felsefeti'l-mütekellimîn fi'l-islâm*, 2005.

⁵² İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*, c. 5.

⁵³ Yahya Hüveydî, *Dirâsât fi'l-ilmî'l-kelâm ve'l-felsefeti'l-islâmîyye*, Dâru's-Sekâfe, Kahire 2002.

⁵⁴ Muhammed Basil et-Tâî, “et-Tab' ve's-Sebebiyye 'inde'l-Bâkılânî”, *Mecelletü Dirâsâtü'l-Ulûmu'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye*, el-Câmiatu'l-Ürdüniyye, c. 2, sayı 33, 2006, s. 239-247.

kurdukları temeli yani sebepler ile sebepliler arasındaki karşılıklı zorunlu gerekliliği ortadan kaldırmaktı. Ancak zihne gelen soru, Bâkılânî'nin evrende müşahede ettiğimiz bu işleyişteki düzen ile var olanların ardarda gelmesi olgusunu açıklamaya nasıl güç yetireceğidir. Bâkılânî her ma'lûlün bir illeti olmasının zorunlu olduğu iddiasının ancak birçok sebepten dolayı aynı şeyin her var oluşunda geçerli olduğu görüşündedir. Bu da sadece iki olaydan birinin diğeriyle "yerleşik âdette" meydana gelmesiyle olur. Bâkılânî tabiat bilimcilerinin seslendirmek istediklerini reddeder: "Onlar duyusal olarak ve zorunlulukla yakma ve sarhoş olma hadiselerinin, ateşin sıcaklığı ve içmenin çokluğundan kaynaklanan iki vakıa olduğunu düşünürler. Bu büyük bir cehalettir. Müşahede edip idrak ettiğimiz şey sadece şarabın içilmesi ve ateşe yakın durulmasının cisimde meydana getirdiği hal değişikliği, onun üzerinde bulunduğu hale göre de sarhoş, yanmış ve değişmiş olmasıdır. Zorunlu olarak bilinen şeyin duyu ve algı tarafından inkâr edilmesi mümkün değildir."⁵⁵ Bâkılânî, belirli sebeplerin varlığında cismin halinin değişimini idrak ettiğimize işaret eder, bir şeyin yaptığı bir etkiden dolayı bu halin meydana gelmiş olduğunu bilmek ise algılanamayan bir husustur.

Bu, Bâkılânî'nin sebeplilik ilişkisinde zorunluluğu kabul etmediğini destekler. Sebebin, neticede belirli bir etkisinin olduğunu kabul etmez. Yani sebebin sebepli (sonuç) üzerinde doğrudan herhangi bir etkisinin olmasını reddeder. İçkinin sarhoş olmanın, ateşin de yakmanın fâili olduğunu kabul etmez. Aksine yakma, önümüzde, kendisiyle bağlantılı olan ateşin varlığı ile meydana gelen bir olgudur ve onun için belirli bir sonuç yoktur. Çünkü ateş, cansızdır ve cansız olan etkide bulunamaz. Bu sebeple ona göre (ve geri kalan diğer kelâmcılara göre) fiil ancak kâdir ve mürîd olandan çıkar. Burada Bâkılânî, ilâhî kudrete, istediği zaman müdahale edip "âdetleri" bozması için bir kapı açar. Şüphesiz Bâkılânî ve Gazzâlî'ye göre tabiat O'ndan sonra düzenlidir ve aynı şekilde tabiat kanunları vardır. Ancak bunlar bizâtihi mutlak değildir. Yine Bâkılânî'nin bu tavrının Eş'arî kelâmcılarda da görülmesi bunu teyit eden hususlardandır. Onlar sadece olguyu niteleyen tabîî kanuna (olgunun değişkenleri arasında bağlantı kuran sebeplilik ilişkilerine) inanırlar. Kanun etkide bulunmaz yani kanunun vazifesi kendilerinde herhangi bir değişiklik meydana getirmeksizin olguların vafına özgü kılınmış olmasıdır. Gerçek fiil/etki tabîî kanunun değil, aksine kadîm, mübdî', kâdir ve mürîd olan başka bir fâilindir.

Bâkılânî'nin sebeplilik konusundaki tavrı, genel olarak Eş'arîlerin tavrını temsil eder. Çünkü Eş'arîler genel anlamıyla sebeplilik ilişkilerini reddetmemişlerdir. Ancak onlar belirlilik ile nitelenen tabîî sebepliliği reddetmişlerdir. Aynı şekilde onlar sebeplerin varlığını reddetme mânasında sebepliliği reddetmemişlerdir. Aksine sebeplerin bizâtihi etkide bulunduğunu, bundan dolayı da fiilin bizâtihi maddeye ait olduğunu,

⁵⁵ el-Bâkılânî, *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'l-delâil*, thk. Imâduddîn Ahmed Haydar, Müessesetu Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrût 1987, s. 62.

maddede tab‘ın varlığının geçersiz olmasından dolayı kabul etmemişlerdir. Ehl-i sünnet âlimleri tabiatların herhangi bir etkisi olmadığı hususunda ittifak etmiş ve doğaların farklılaşmasıyla cisimlerin de farklılaştığını iddia edenleri reddetmişlerdir.⁵⁶

Ebû Hâmid el-Gazzâlî, meseleyi *Tehâfütü'l-felâsife* isimli kitabında Bâkılânî ile aynı çıkış noktalarını kullanarak ele almıştır. Fakat o Bâkılânî'nin tavrını, tabîî kanunların mümkün (*ihtimalî*) olup belirli olmadığını tespit ederek geliştirmiştir. Burada şunu vurgulamakta fayda vardır: Bâkılânî, Gazzâlî ve genel olarak Eş‘arîler bu tavırla, bilimsel ve felsefî anlamda benzer neticeleri tespit eden modern bilimin öncüleri olmuşlardır.

Gazzâlî'nin Sebepliliğe Dair Teorisi: “İktiran ve Âdet Teorisi”

Ebû Hâmid el-Gazzâlî, meseleyi, *Tehâfütü'l-felâsife* adlı kitabında Bâkılânî ile aynı çıkış noktalarını kullanarak ele almıştır. Gazzâlî tabiat bilimcilerin ve filozofların öne sürdükleri sebepliliğin eleştirisini yapmak için hiç vakit kaybetmemiştir. Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin elinde, doğrudan ya da dolaylı olarak bütün kitaplarında eleştirdiği sebeplilik, son ve mükemmel şeklini almıştır. *Tehâfüt*'e sebeplilik eleştirisi damgasını vurmuş, böylece sebeplilik eleştirisi gerçek yerine yani doğa bilimine nakledilmiştir.

Muhammed İkbal şöyle söyler, “Eş‘arîliğin metafizik yönlerinin çoğu felsefî mânada önemli ve derindir, bu görüşler onları özellikle sebeplilikle ilgili tavırlarında temsil eder. Gerçekte Eş‘arî Mezhebi'nin herhangi bir sunumu, İslâm tarihinde bulunan şahsiyetlerin en büyüklerinden birisi olması itibarıyla kendisini anlama çalışmaları devam edecek olan Gazzâlî'nin rolünü içermediğinde eksik kalacaktır... Onun cedeli, David Hume'un sebeplilik zincirini getirmesinden yedi yüzyıl önce, konuyu kesin bir şekilde ortaya koymuştur.”⁵⁷

Gazzâlî filozoflarla uzlaşamayan en önemli meselenin onların şu iddiaları olduğunu ifade etmiştir: “Varlıkta sebeplerle sebepliler arasında görülen ilişki zorunlu olarak karşılıklı gereklik ilişkisidir, ne sebebin sebeplisi olmadan ne de sebeplin sebep olmadan varlığı imkân ve güç dahilinde değildir.”⁵⁸

Gazzâlî, dinî çerçeveye tatbik edildiğinde sebeplilik kavramının tehlikeli olduğunun farkındadır. Bundan dolayı onun, sebep ile sebepli arasındaki ilişkide bulunan zorunluluğu reddi mükemmel bir şekilde formüle edebilmek için Eş‘arî kültürüne yönelip oradan bu formül için madde temin ettiğini görürüz. Gazzâlî'ye göre bu iliş-

⁵⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, Beyrût 1977, s. 220.

⁵⁷ Muhammed İkbal, *Tatavvuru'l-fikri'l-felsefî fî İran ishâm fî tarihi'l felsefeti'l-islâmiyye*, trc: Hasan Muhammed Şâfiî ve Muhammed Cemâluddîn, Dâru'l-Fenniyye, Kahire 1989, s. 62.

⁵⁸ el-Gazzâlî, *Tehâfüt el-felâsife*, s. 164.

kiyi reddetmek, birbiri arkasına gelen iki olayı müşahade edip, sonra da ikisi arasında herhangi bir aklî zorunluluk ilişkisi olmaksızın önceki olaya sebep, sonraki olaya ise sonuç (sebepli) ismini vermemize dayanır. Gazzâlî *Tehâfüt*'te şöyle söyler: “Âdet şeklinde sebep ile sebepli olarak inandığımız iki şey arasındaki ilişki bize göre zorunlu değildir. Aksine her iki şey de birbirinin aynı değildir ve ikisinden biri diğerinin ne ispatını, ne de reddini içerir. Bu sebeple de ne ikisinden birinin varlığı diğeri için zorunludur, ne de ikisinden birinin yokluğu diğerinin yokluğu için zorunludur. Meselâ, su içmek ile suya kanma, yemek ile tokluk, ateş ile yanma, güneşin doğması ile ışıık, boynu kesmek ile ölüm, ilacı içmek ile iyileşme, müşhil kullanma ile midenin bozulması ve bunun gibi tıpta, yıldızlarda, zanaatlarda ve mesleklerdeki ilişkilerde müşahade ettiğimiz her şey böyledir. Onların ilişkileri, kendisinde herhangi bir ayırımı kabul etmeyen bir zorunlulukla değil, (sebeple ile sebeplinin) Allah'ın takdiri ile arka arkaya gelecek şekilde yaratılmış olmasındandır. Yemek olmaksızın tokluğun yaratılması, boynun kesilmesi olmaksızın ölümün yaratılması ve boynun kesilmesi ile birlikte hayatın devam etmesi ve bunun gibi bütün ilişkiler O'nun kudreti dahilindedir. Filozoflar bunun mümkün olduğunu reddetmiş ve imkânsızlığını iddia etmişlerdir...”⁵⁹ Gazzâlî, olguların tekrarını, ilişkilerin uyumluluğunu, bu ilişkinin âdet üzere olduğunu anlatır ve cismin ateş ile bir araya geldiğinde yanmanın meydana geldiğine işaret eder. Boynun kesilmesi esnasındaki ölümün fâile delil olarak kabul edilemeyeceğini söyler. Bir şeyin bir şey ile ilişkili olması, o şeyin varlığının onun sebebiyle olması anlamına gelmez. Sonuç olarak, birbiri arkasına gelen bütün bu ilişkiler, Yüce Allah'ın fiiliyledir. O muhtar bir irade ile yapar ve ilahî kudret bu ilişkileri birbirinden ayırabilir. Dolayısıyla onun kudretiyle yemek olmaksızın tokluğu yaratması ve boynun kesilmesi olmaksızın ölümü yaratması mümkündür.

Gazzâlî bize kendi fikrini destekleyen, yakmamasına rağmen pamukla ateşin bir araya gelmesinin mümkün olduğu örneğini verir ve şöyle der: “Meselâ pamuktaki yanma, ateş ile bir araya gelmesiyledir; bize göre ikisinin yanma olmaksızın bir araya gelmesi de, pamuğun ateş ile bir araya gelmeksizin küle dönüşmesi de mümkündür. Onlar ise bunun mümkün olduğunu reddederler.”⁶⁰ Gazzâlî, başka bir yerde ateşin mutlak olarak fâil olmadığını, onun bir şey yapmadığını, yakmanın fâilinin ateş değil Allah olduğunu kesin bir dille söyler: “Ancak Yüce Allah, meselâ pamuk ile ateş bir araya geldiğinde kendi âdetini uygulama hükmünü vererek yakmayı yaratır.”⁶¹

Gazzâlî filozoflara, müşahade dışında iki hadiseden birinin ötekinin sebebi, diğerinin de onun sebeplisi olduğuna ilişkin ne bir burhan ne de bir delil olduğunu, müşahadenin ise birşey ile ilgili olarak meydana gelmek olup, onun sonucunda meydana gelmek olmadığını söyleyerek cevap verir. Gazzâlî şöyle der: “Bu onunla ilgili ola-

⁵⁹ el-Gazâlî, *Tehâfüt el-felâsife*, s. 165.

⁶⁰ el-Gazâlî, *Tehâfüt el-felâsife*, s. 166.

⁶¹ Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Mî'yâru'l-'ilm fi'l-mantık*, Mısır, el-Matbaatu'l-Garbiyye, 1927, s. 213.

rak meydana gelmesiyle olur, yoksa onun sonucu olarak meydana gelmesiyle değil. Onun fâil olduğuna delil nedir? Onun ateş ile bir araya geldiğinde yanmanın meydana gelmesinin müşahade dışında bir delili yoktur. Müşahade, onun sonucu olarak meydana gelmesine değil onunla ilgili olarak meydana gelmesine delâlet eder.” Gazzâlî, yakmanın ateşin bizâtihi kendisinden olduğunu reddeder, çünkü o cansızdır ve cansızın da bir fiili yoktur. Fiil yapmaya güç yetiremeyen nasıl bir fiilde bulunabilir? Gazzâlî şöyle der: “Pamukta siyahlık ve parçalarında ayrıklık yaratarak, Allah onu ya melekler vasıtasıyla ya da vasıtasız olarak yanmış veya kül olmuş bir şey kılmıştır. Ateşe gelince o da herhangi bir etkisi olmayan cansız birşeydir.”⁶²

“Fiil kavramı kelâmcıların geneline göre, irade sahibi olmayan tabîî şeylere uygulanmaz. Bu sebeple fiilin fâil, mürîd, kâdir, muhtâr, canlı ve alîm olandan sâdir olması gerekir. Fâilin canlı olması gerekir, çünkü “Canlının dışında olan cansız ve ölüdür, ölü olandan ise fiil sâdir olmaz.”⁶³

Bu ilişkilerden gerekliliği yani büyük ile küçüğün eşit olmaması gibi aklî-man-tikî gerekliliği istisna edersek geri kalan ilişkilerde âdetin akışının hükmü gereği ilişkinin kopması mümkündür. Gazzâlî şöyle der: “Onun gerekliliği, ateşin yanında iken pamuğun yanması, elin buza dokunduğunda soğukluğun meydana gelmesi gibi, âdetin ardarda gelmesi hükmüyledir. Bütün bunlar Allah’ın sünnetinin akışının devamlılığı sebebiyledir. Ancak kudret, zâtı itibariyle karda soğukluğu yaratmaktan aciz değildir. Aksine onun gerekli kıldığı şey, ateşle bir araya geldiğinde pamuğun yanması, buza dokunduğunda elde soğukluğun meydana gelmesi ve elin dokunması sonucu elde soğukluk yerine sıcaklığın yaratılması gibi âdetin ardarda gelmesi hükmü ile meydana gelenlerdir.”⁶⁴

Gazzâlî’nin “iktirân ve âdet” teorisi şu sözleri içerir: Mümkün olma ve âdet, sebeplilik ilişkilerinde zorunluluğun reddi, her meydana gelenin kendine has belirli bir yolu olmayan yaratıcının iradesine isnat edilmesidir. Bazıları bu konuda birçok itirazda bulunmuştur. Bir kısmı, bu gibi görüşlerin evrende bulunan akledilirlerin temelini yıkmaya, duyusal algımızın gerçekliğini redde ve her biri sebeplilik kanunları üzerine kurulu olduğuna inanılan bilimsel sonuçları yok etmeye götürebileceğine inanarak itiraz eder. Bu da birçok imkânsız ve kötülüğü meydana getirir.⁶⁵

Gazzâlî’nin daha önceden bunların hepsinin farkında olduğu görülmektedir. Bundan dolayı onun sebeplilik bağlantılarının mutlak olarak reddedilmesi sonucu ortaya çıkması mümkün olabilecek bu uygunsuz ve imkânsız örneklerden çokça bahsettiğini görürüz. Şöyle söyler: “Eğer fâilin iradesiyle pamuğun ateşle bir araya gelmesi sonucu yakmayı yarattığı sâbit olursa, akılda bir araya gelme ile beraber

⁶² el-Gazâlî, *Tehâfüt el-felâsife*, s. 167.

⁶³ el-Bâkılânî, *Temhîdu’l-evâil ve telhîsu’l-delâil*, s. 44.

⁶⁴ el-Gazâlî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût 1983, s. 38.

⁶⁵ el-Gazâlî, *Tehâfüt el-felâsife*, s. 170.

yaratmaması da mümkün olur. Onların sözleri şöyledir: Önümde açgözlü bir yırtıcı hayvan olduğunu görmez miyim? Şayet imkânsız uygunsuz olan şeyleri işlemeye sebebiyet verir denilir, sen de sebeplerin sebeplileri gerektirdiğini inkâr edip [onları] meydana getiren bir irade nispet edersen ve bu iradenin belirli, kendine has bir metodu yoksa, bu durumda onun farklı ve çeşitli olması mümkün olur. Bundan dolayı da her birimizin önünde Allah bizde görmeyi yaratmadığı için göremediğimiz açgözlü bir yırtıcı hayvan, yanan ateş, yüksek dağlar, silâhlı düşmanlar bulunması mümkün olur. Evime koyduğum kitabın çocuğa dönüşüp dönüşmediğini bilmez miyim? Dolayısıyla bir kimsenin eve koyduğu kitabın döndüğünde genç ve akıllı davranan bir çocuğa veya hayvana yahut da evde bıraktığı bir çocuğun bir kokuya, taşın altına, altının da taş dönmüşmesi mümkün olur.”

Gazzâlî, bunun gibi uygunsuz olan imkânsızların meydana gelmesinden kurtulmak için şöyle der: Sebep ile sebepliler arasındaki zorunlu ilişkiyi reddetmekle sonuçlanabilen bu gibi imkânsızlar meydana gelmemiştir ve onların meydana gelmesi zorunlu değildir. Fakat mümkün olduklarında şüphe yoktur. Olmaları da olmamaları da mümkündür. “Âdetin onlarda sürekli meydana gelmesi, zihinlerimize onların geçmiş âdete uygun olarak sürekli meydana geldiğini yerleştirir.” Bunun yanında şöyle söyler: “Ateşin iki birbirine benzer pamukla bir araya geldiğinde o ikisini yakacağını ve her açıdan ikisi birbirine benzediğinde ise aralarında bir farklılık olmayacağını kabul etmemiz gerekir.” Ancak o bununla birlikte şöyle der: “Fakat bununla birlikte biz, nebînin ateşe atılıp ya ateşin özelliğinin değişimi ile ya da nebînin özelliğinin değişimi ile yanmamasını mümkün görürüz.” Bu, Allah’ın, sünnetine göre cereyan eden şeyleri çekip almaya gücünün yettiğine delâlet eder. Bu çekip alma O’nun sebeplilik kanununu değil âdeti bozmasıdır. Sebepler zincirini var eden Allah’ın, onun işleyişini kesintiye uğratması da mümkündür. Mucize ihlâl eden değildir ve bu, sebeplilik kanununa da hâlel getirmez. Mucizenin ihlâl eden olmaması genel sebeplilik kanununu da bozmadığı mânasına gelir. Bu da Allah’ın iradesinin onun sebebini var etmesi sebebiyle meselenin önemli bir tarafıdır. Yoksa mucize, âdeti sebepler zincirini iptal ettiğinden dolayı ihlâl ederdi.⁶⁶

Âdet teorisinde, evrene ilişkin olguların meydana getirdiği düzende bilfiil olarak algılanan ilişkinin ardarda gelmesini açıklamak nasıl mümkün olacaktır? Gazzâlî önceden âdet teorisine ilişkin iddiasının böyle bir soruya işaret edebileceğinin farkındaydı. Bundan dolayı da Gazzâlî’nin, âdet teorisinin, meydana gelen düzende bilfiil algılanan ilişkinin arka arkaya gelmesini açıklaması için bir yol olmasının nasıl mümkün olabileceğini izaha çalışan, iki ibareyi kapsayan ve âdet teorisini de ortaya koyduğu bir paragrafına şahit oluruz:

BİRİNCİSİ. “Biz zikrettiğiniz bu tablolarda (yani kitabın çocuğa ya da ata dö-

⁶⁶ Mustafa Sabrî, *Mevkîfî'l-akl ve'l-ilm ve'l âlem min Rabbi'l-Âlemîn*, Dâr-u İhyâ-i Turâsü'l Arabî, Beyrût 1981.

nüşmesi gibi uygun olmayan mümkün olanlarda) Allah'ın bu mümkünlerin bunları yapmayacağına dair bizde bir bilgi yaratmış olmasından şüphe etmiyoruz.”

İKİNCİSİ. “Biz bu durumların zorunlu olduğunu iddia etmedik, aksine onlar mümkündür, onların olması da olmaması da mümkündür. Birbirinin peşi sıra gelen bu durumlarla âdetin devam etmesi ve bunların geçmiş âdete göre işleyişi zihinlerimize sağlam bir şekilde yerleşmiştir.”

Hatta çağdaş âlimlerin açık, bilimsel bir zihinle dile getirdiğini, Gazzâlî'nin yüzyıllar önce söylemiş olduğuna dair bir değerlendirme yapabiliriz. Rudolph Carnap'ın, var olması mümkün olan evrenlere ilişkin söyledikleriyle Gazzâlî'nin tecviz ve imkân kavramlarına ilişkin mâkul olan sözlerini düşünün! “Kitabını evine koyan bir kişi evine döndüğünde onu genç, akıllı bir şekilde davranan bir oğlana ya da bir hayvana veya evinde bırakmış olduğu bir çocuğu bir köpeğe, ya da bir kül bıraktığında onu bir kokuya, taşı altına, altını da taşa dönüşmüş olarak bulabilir. Bunlardan herhangi biri hakkında bir soru sorulduğunda şöyle demesi gerekir: Şu anda evde ne olduğunu bilmiyorum. Bildiğim kadarıyla evde bir kitap bıraktım, o şu anda belki de bir at... Evde bir su testisi bıraktım, şu anda o belki de bir elma ağacı, çünkü Allah herşeye güç yetirendir. Atın bir nutfeden yaratılması, ağacın da bir tohumdan olması zorunlu değildir, hatta O'nun birşey yaratması zorunlu değildir. Belki de O, daha önceden var olmayan şeyler yaratmıştır, hatta bir insanı o an dışında hiç görmemiş olan birine, bu doğmuş mudur denildiğinde tereddüt edip çarşıdaki bazı meyvelerin insana dönüşmüş olabileceğini ve onun da bu insan olduğunu, sonuç olarak Allah'ın mümkün olan her şeye gücü yeten olduğunu, bunun da mümkün olup, bundan dolayı da tereddütün gerekli olduğunu söyleyebilir. İşte bu, tasvirin geniş bir alanda bulunduğu bir fendir.”⁶⁷

Gazzâlî'nin bu görüşleri üzerine bir hüküm vermekte acele etme ve onları büyük fizikçi, meşhur bilim tarihçisi Hans Reichenbach'ın *Neş'etü'l-felsefeti'l-ilmîyye* [Bilim Felsefesine Doğru] kitabında, nadir olarak meydana gelen olayların mutlak olarak imkânsız olmasının imkânını reddettiği aşağıdaki sözleri ile kıyasla. Zira o, şöyle der: “Örneğin, biz odamıza gelen hava parçacıklarının sadece bir tesadüfle düzenli bir biçimde odanın bir tarafına oksijen parçacıklarının, diğer tarafına ise nitrojen parçacıklarının toplanacağı günün gelme imkânının, imkânsız olduğunu söyleyemeyiz. Böyle bir olayın meydana gelme imkânının, mutlak olarak imkânsız olması, imkânsızdır. Aynı şekilde, bir fizikçi, bir su bardağına bir buz küpü koyduğunda suyun kaynayacağı ve buz küpünün soğuktan bir buzhaneye döneceği bir vaktin gelmesini de imkânsız göremez. Fakat bu ihtimalin şehrin her bir evinde şaşırtıcı bir şekilde birbirinden bağımsız sebeplerle yangın çıkma ihtimalinden çok daha zayıf olduğunu bilmemiz gerekir.”⁶⁸ Gazzâlî temel fikirlerinde Rudolph Carnap ve Hans Reichen-

⁶⁷ el-Gazâlî, *Tehâfüt el-felâsife*, s. 167.

⁶⁸ Hans Reichenbach, *Neş'etü'l-felsefeti'l-ilmîyye*, trc. Fuâd Zekeriyâ, Dâru'l-Vefâ, İskenderiye 2004, s. 150.

bach'tan çok daha ileri gitmiştir. Çünkü bize bu mümkün evrenleri ve meydana gelmesi nadir olayları haber verir ki, bunlar aynı zamanda aklen mümkün oldukları için mutlak olarak mümkün olmamaları imkânsız olanlardandır... Çünkü onlar, herhangi bir çelişkiden uzaktır veya Gazzâlî'nin tabiriyle: "Onlar, tıpkı büyük ile küçüğün birbirine eşit olmamasının gerekmesi gibi aklî-mantıkî gereklilik ilişkilerinin dışındadırlar." Gazzâlî, kitabın çocuğa, ata veya bu şeylerden birine dönüşmesinin, bu mümkünlerin bizâtihi mümkün olmalarına rağmen, meydana gelmesi imkânsız olan şeylerden olduğu görüşündedir ve bunların kesinlikle mümkün olamayacağına en ufak bir şüphe yoktur. Çünkü Allah bu mümkünlerin bunları yapmadığına dair insanda bir bilgi yaratmıştır. Anlayışımıza yerleştirilen şeylerden biri de sebeplilerin birbirlerine uyumlu ve varlıkta birbirleri ardı sıra gelişinin tekrar tekrar bu idrakle devam ettiğidir. Bunlar, Gazzâlî'nin gerçekçiliğini ve tanımlarına vakıf olduğu kavramlarla titiz bir şekilde iş gördüğünü teyid eden hususlardandır.

Gazzâlî'nin daha önceki ifadelerinden, insanın bilgisinin kaynağının Allah'ın bizde yarattığı bir idrak olduğunu anlıyoruz. Onunla insan, evreni Allah'ın bilgisinde bu şekilde cereyan eden bir suret olarak akleder. Yoksa insan bilgisinin kaynağı, mevcutların nesnel hakikatini idrak etmek değildir, bundan dolayı nesnel bir kesinlik yoktur, o halde insan bilgisi ilâhî garanti altındadır ve bilgiyi Allah bizim için yaratır.⁶⁹

Ebü Hâmid el-Gazzâlî'nin sebeplilik problemi ile ilgili benimsediği görüşte haklı gözetmek amacı ile sözünde bir parça karışıklık olduğunu söyleyebiliriz. Bu, imkânı, bilimsel titizlik açısından doğru olmayan bir şekilde, teorik olarak benimsediği görüşe uygulamasından dolayıdır. Bundan dolayı eğer Gazzâlî yerleşik âdeti ortadan kaldırırsa, su testisinin elma ağacına dönüşmesi evrenin yapısında bir ilkenin varlığındaki zorunlulukların temeli ile çelişki arzeden bir imkân olur. Bu tutum, varlıkları açıklamada mantıkî temeli ortadan kaldırır. Bu, göreceğimiz gibi çağdaş fizik teorileri çerçevesinde kabul edilmesi mümkün olmayan birşeydir. Bu iddia ister Gazzâlî, ister Carnap isterse de Reichenbach'dan gelsin çağdaş bilimsel anlayışımızın çerçevesine uygun olarak kabul edilir bir şey değildir.

Eş'arî ve Mu'tezile'nin Arasındaki Tartışmanın Çözümü

Araştırmamız vesilesiyle mutedil Mu'tezile'nin, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, İki Cüb-bâî Ebü Ali ve Ebü Hâşim ve onlarla birlikte devam eden Kādî Abdülcebbâr el-Hemedânî, onun öğrencileri Ebü Reşîd el-Nîsâbü'rî ve Ahmed İbn Meteveyh'in, bunun yanında *el-İntisâr* adlı kitabında Ebü'l-Kâsım el-Hayyât'ın sebeplilik konusundaki tutumu ile onların hepsinin, Eş'arîler ile -Cüveynî, Bâkılânî- ve onlardan sonra gelen Ebü Hâmid el-Gazzâlî'nin sebeplilik konusundaki tutumu hususunda uyum içe-

⁶⁹ et-Tûsî, *Zahîra*, 1982.

risinde olduğunu görüyoruz. Bu, varlıkların özelliklerinin kabulü ile birlikte doğanın bizâtihi fâil olmasının reddi ve gerçek fiili, tabîî evreni (*el-âlemü't-tabîî*) gözetken ve onda meydana gelen her şeye hükümrân olan ve her şeyden münezzeh Allah'a nispet etmek şeklinde özetlenebilecek bir tutumdur.

Ne var ki, biz Mu'tezile'nin sebeplilik ile ilgili tutumunun Eş'arîlerin tutumundan daha ayrıntılı ve incelikli olduğunu görürüz. Eş'arîler âdet ve onun yerleşikliği kavramını zikrederlerken, Mu'tezile sebeplilik ilişkileri içerisinde farklı iki yön bulunduğunu ifade eder. Bu ikisi, tevlîd ve itimaddır. Tevlîd: "Anahtarın hareketinin elin hareket fiili ile meydana gelmesi gibi, fiilin fâilinden, başka bir fiilin vasıtasıyla meydana gelmesidir."⁷⁰ İtimad ise: "Cismin kendisiyle kendisini engelleyene uygun hale geldiği bir niteliktir ve cismin şayet herhangi bir engel yoksa bu nitelik vasıtasıyla doğanın gerektirdiği hareketten farklı olana mâruz kaldığı haldir. Taşı fırlatan elde ve suyun altında yerleşmiş bulunan şişirilmiş tulumda olduğu gibi cismin o nitelik sebebiyle farklı olduğunu o nitelik bulunmadığında o cismin varlığı [varlığının durumu] ile bilirsın."⁷¹

Mu'tezile ile Eş'arî'nin sebeplilik konusundaki farklılıkları, sadece insanın fiilinde ortaya çıkar. Onlar fiillerin, yapana mı yoksa Allah'a mı nispet edileceği konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Eş'arîler bu fiillerin daima Allah'a nispet edileceğini söylemişlerdir. Onlar Allah'ın şu sözünü delil göstererek fiilleri yarattığını ifade etmişlerdir: "Allah siz bilmezken sizi yaratır" (es-Saffât 17/96). Mu'tezile, insanların iradî ya da ihtiyarî fiillerinin yaratıcısı olup bu fiillerden sorumlu olduğunu, yoksa ahlak ya da bilinçsizce uyuyan biri gibi olacağını söyler. Burada bazı çağdaş araştırmacıların bir alışkanlığına dikkat çekmek gerekir. Bu alışkanlık, Mu'tezile'nin akıl ve hürriyet ehli olduğu ve insanın hür olup, zorlama olmaksızın herhangi bir şey yapmaya güç yetirebileceğini ifade etmeleridir. Gerçek ise onların bunu zikrettiğimiz bağlamda söylemeleridir. Yani insanın fiillerinden sorumlu olmasıdır, yoksa maksatlarını doğru bir yönde gerçekleştirememiş bazı kitaplarda bize anlatıldığı gibi değil. Böylelikle bu ifadenin bir parçası ile yanıltılmışlar ve ondan alacakları büyük kısmı unutmışlardır.

Daha önce S. Pines'in başka bir açıdan işaret ettiğini söylediğimiz ve benimsemiş görüş buradaki mülâhazamızı teyit eden şu görüştür: "Geç dönem Eş'arîleri doğa kanunlarında her birbiri ardına gelenin illet-ma'lûl olduğu görüşünü inkâr etmişlerdir... Onlar tabîî olaylarda mülâhaza ettikleri birbiri ardı sıra geliş ve aralarında bulunan ilişkiyi "âdetin işleyişi" olarak açıklamışlardır. Bu âdetin bazen ihlâl edilmesi mümkündür. Bu geç dönem kelâmcıları arazların iki zamanda kalmayacaklarını söylemişler ve ona dayanan şeyler ile ilgili görüşlerini sürekli yaratma iddiası

⁷⁰ el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 42.

⁷¹ el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, "meyl" başlığı altında, s.130.

üzerine bina etmişlerdir.⁷² Pines, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Cübbâî ve birçok kelâmcının görüşlerini ortaya koymuştur. Bunların bir kısmı ise işaret ettiğimiz üzere Eş'arî'nin *Makâlât*'ında geçmektedir. Biz bu sebeple Pines'in tabiriyle, Eş'arî'nin güçlü bir şekilde savunduğu imkân görüşüne değiniyoruz. "Tecvîz" lafzının devamlı olarak tekrar edilmesine ilâve olarak, "Onlara göre iki zıddın bir araya gelmesi imkânsız değildir. Onlar doğada kanunların var olmadığını açıklamak için meydana gelmesi imkânsız olan haller farzederler."⁷³

Neşşâr ise, Mu'tezile'nin sebepliliği genel mânada kabul ettiğini, fakat Aristocu mânada sebepliliği inkâr ettiğini ve sebepliliği, illet ile ma'lûl arasındaki gerekliliğin zorunluluğu ve ma'lûlün zorunlu olarak illetinin yörüngesinde döndüğünün görüldüğü tabîî bilim alanında tasavvur ettiklerini ifade eder. Burada hakikat ifade edilmiştir. Fakat, o onların iddialarını "İradenin hür olduğunu ve gerçekte de insanın fâil olduğunu söylediler, bundan dolayı da yeni sebeplilik tasavvuru ile de sonuna kadar yürüyemediler, onların görüşlerinin sonuçları ilâhî kudreti ve tabîî evreni açıklarken düzensiz ve karmaşıktır"⁷⁴ şeklinde ifade ettiğinde Neşşâr, bu konuda gerçeği bir kenara bırakmıştır. Çünkü o iki durumun farklı seviyelerde olduğunu anlamamıştır: İlki, bizâtihi ne akli, ne iradesi, ne de ihtiyarı olmayan cansız tabiata özgüdür, diğeri ise, irade, ihtiyar ve akıl sahibi canlıya yani insana hasır, bu ikisi ise aynı şey değildir.

Çağdaş araştırmacıların geneli, yaygın bir kanaat olan, kelâmcıların sebepleri ve sebepliliği reddettiklerine dair görüşü benimsemiştir. Gerçekte kelâmcılar sebepliliği (*causality*) reddetmezler, aksine belirliliği (*determinism*), Allah dışında gerçek fâil olmadığı ilkesinden kalkarak inkâr ederler. O ise mutlak irade ve ihtiyar sahibidir. Bunların dışındaki bütün fiiller, ilişkiler, mülâhazalar âdetin akışına göre işler. Gazzâlî, genel mânada sebepliliği kesinlikle reddetmemiş ve sebeplilik ilişkileri ile Allah'ın onda fitraten yarattığı ve kendisine verdiği şeylerin özelliklerini de inkâr etmemiştir. Gazzâlî'nin kabul etmediği şey, sebeplilik ilişkilerindeki zorunluluktur. Subhî Reyân şöyle der: "Gazzâlî, sebep ve sonucun varlığı ile tabîî olgularda bu ikisinin ilişkisini inkâr etmemiş, ancak ikisi arasındaki ilişkinin zorunlu oluşunu reddetmiştir."⁷⁵

Carl Barger, "Re-thinking Necessity (al-Darura) in al-Ghazalî's Understanding of Physical Causation"⁷⁶ [Tabîî Sebepliliğe İlişkin Gazzâlî'nin Anlayışında Zorunluluk Düşüncesinin Gözden Geçirilmesi] başlıklı araştırmasında yukarıdaki

⁷² S. Pines, *Mezhebu'z-zerre 'inde'l-mütekellimîn ve alâkatuhu bi-mezâhibi'l-yûnân ve'l-hunûd*, s. 27.

⁷³ S. Pines, *Mezhebu'z-zerre 'inde'l-mütekellimîn ve alâkatuhu bi-mezâhibi'l-yûnân ve'l-hunûd*, s. 29.

⁷⁴ Ali Sâmî en-Neşşâr, *Menâhici'l-bahs 'inde müfekkiri'l-islâm ve iktisâfî menheci'l-ilmî fi'l-âlemi'l-islâmî*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1978.

⁷⁵ Sobhi Rayan, *Al-Gazaly's Use of the Terms "Necessity" and "Habit" in his Theory of Natural Causality. Theology and Science*, 2 (2), 2004, s. 256-268.

⁷⁶ Carol L. Barger, "Re-thinking Necessity (al-Darura) in al-Ghazalî's Understanding of Physical Causation", *Theology and Science*, 5/1 (2007), s. 21-36.

düşünceyi ortaya koymuştur. Çünkü araştırmacı, Gazzâlî'nin, yaratıcının etkin bir fâil olduğu düşüncesi üzerine kurulu olan dinî kavram ile yine onun evrende mevcut sebeplilik ilişkilerine dair ortaya koyduğu zorunluluk yapısına ilişkin olanları yeniden gözden geçirmek suretiyle, evrende tabîî olguların birbiri ardı sıra gelişi ve düzen fikri arasında bir uzlaştırma yapmak için Gazzâlî tarafından harcanan çabayı tahlil etmiştir. Araştırmacı Gazzâlî'nin bunun arkasında, biri dogmatik, diğeri epistemolojik olan iki hedefi gerçekleştirmeye çalıştığı görüşündedir. Gazzâlî'nin ortaya koyduğu bu zeki çözüm, hem insanın maddî sebeplilik ilişkilerini bilebilmesi, hem de buna ek olarak yoktan yaratan bir ilâhî kudretin ispatını, özellikle de Allah'ın mucize gerçekleştirmek için olan kudretinin ispatını içerir. Araştırmacı Gazzâlî'nin bu meseleyi ele alışının, Batı düşünce dünyasında dolaylı bir şekilde paylaşıldığı görüşündedir.

Yine araştırmacı, Gazzâlî'nin konuyu dengeyi gözetir bir şekilde ele almasına rağmen, bu reddin İslâmî çevrede bir yandan ihmalle bir yandan da sınırlı ve eksik bir anlayışla karşılaştığını ifade eder. Araştırmacı, temel İslâmî bağlamda, "Gazzâlî'nin, Ortaçağ'da İslâm âleminde tabîî ilimler için örnek oluşturmak üzere yaptığı epistemolojik keşiflerin öneminin" altının çizilmesinin zorunlu olduğu tavsiyesinde bulunur.⁷⁷ Gazzâlî ile ilgili Batı'da yapılmış araştırmalardan biri olan bu yeni çalışmanın, İslâm düşüncesine genel olarak bir teklifte bulunan, hakkı gözetmeye çalışan bir telif olduğu kabul edilmelidir.

Müslüman Kelâmcıların Sebepliliğe İlişkin Tavrının Teorik Temeli

Kendisinden hareket edilen, İslâm kelâm düşüncesinde sebep ile sebepli arasındaki tabîî ilişkinin belirsizliği iddiası ile genel olarak dinî düşünce, Allah'ın sebeplerin sebebi ve olayların illeti olarak belirlendiği İslâm inancının temeli olarak kabul edilir. Eski ve çağdaş araştırmacıların çoğu bu esasın farkındadır, ancak bu mesele, tabîî ilimlerin mantığı çerçevesinde anlaşılması zor, felsefî bir problem olarak kalmıştır. Bundan dolayı sebepliliğe ilişkin İslâmî tavır, ilim dairesi dışında bulunan geri kalmış bir tavır olarak kabul edilmiştir.

Ancak yeni bir araştırma⁷⁸, kelâmcıların tavrının boş bir şeyden hareket etmediğini keşfetmiştir. Bu, aslında dogmatik bir çıkış noktasına dayansa da, onun, sürekli yaratma ilkesi (*halku'l-müteceddid*) tarafından temsil edilen teorik bir esası bulunmaktadır. Çünkü bu ilke, evrendeki şeylerin sıfatlarının veya kelâmcıların isimlendirmesi ile arazların, devamlı bir yenilenmeye boyun eğdiğini farzeder. Bundan dolayı

⁷⁷ Carol L. Barger, "Re-thinking Necessity (al-Darura) in al-Ghazalî's Understanding of Physical Causation", *Theology and Science*, 5/1 (2007), s. 21-36.

⁷⁸ M.B. Altaie, *Creation and The Need For a Personal Creator in Islamic*, in W. Drees, H. Meisinger, and T. Smedes (EDs), *Studies in Science and Theology*, vol. 11, 2007, (pp.149-166). Lund University, Sweden.

arazlar, söyledikleri gibi, iki zaman ya da iki anda [aynı halde] kalmazlar. Bu da fiziksel çerçevede fiziksel düzenin içinde bulunduğu durumların sürekli olarak dönüşüme uğrayıp, aynı halde kalmadığı anlamına gelir. Yaratmanın yenilenmesi Mu‘tezile ve Eş‘arî kelâmcılarının en önemli ilkelerinden ve tabîî evren tasavvurlarının dayanak noktalarından biridir. Tâî, bu prensibin aynı halde kalmayan kuantumsal bir durum sebebi ile evrene ilişkin olarak kuantum tasavvuru çerçevesinde önemli bir yeri bulunduğu düşüncesindedir.⁷⁹ Biz, sürekli yeniden yaratmayı kabul ederiz. Bundan dolayı nitelenenlerin değerlerinin sürekli olarak neden değiştiğini ve kuantumsal ölçmenin sonuçlarının ihtimalî olduğunu idrak etmemiz mümkün olur. Ayrıca sebeplerinin meydana gelmesinin mutlak olarak sebebin ortaya çıkmasına bağlı olmadığı da anlaşılır hale gelir. Bunu, bu araştırmanın ilerleyen bölümlerinde göreceğiz.

Çağdaş Bilim Felsefesinde ve Fizik Bilimlerinde Sebeplilik

Öncelikle fizik bilimlerinin iki merhale geçirdiğini vurgulayarak başlamanız gerekir:

1- Klasik Fizik Merhalesi

Bu merhalede, Galileo Galilei (1564-1642), evren hakkındaki yeni görüşü ve bilimdeki yeni metodu itibarıyla kendini ortaya koyan ilk kişidir. Bu metot, olguda değişen karşılıklı ilişkileri keşfedebilmek için araştırma ve tecrübe ile aynı zamanda bu değişkenlerden her birinin bu olgudaki rolü ve katkısının büyüklüğünü belirleyen niceliksel kıyası kendisine temel olarak alır. Galileo, cisimlerin serbest düşüşünü araştırmıştır. Aristocu tezleri ve kabulleri çürütmüş, şeylerin yere doğru düşüşünde Aristocu teoride olguya ilişkin ilmî, aklî veya deneysel bir incelemeye dayanmayan ilkel bir nitelik dışında birşey olmadığını açıklamıştır. Teleskobunu gökyüzüne çevirdiğinde ayın katı bir yüzeyi olduğunu, Aristo’nun dediği gibi esir maddesinden olmadığını, Merih’in de yeryüzü gibi katı bir yüzeye sahip olan başka bir gezegen olduğunu ve Venüs gezegeninin de ayın evreleri gibi evreleri olduğunu keşfetmiştir. Jüpiter gezegeninin yeryüzünün etrafında dönen ay gibi dört uydusunun olduğunu keşfettiğinde, Aristo’ya ait gökyüzü ve yeryüzü tasavvurlarının tutarsız olduğu konusunda kesin bir kanaate ulaşmıştır. Gökyüzü ve yeryüzünün tek bir bina olduğunu, aşağı ve yukarı evren olmadığını, aksine aynı kanunlara uyan tek bir evren olduğunu ortaya koymuştur. Galileo sadece bir fizikçi değil, aksine zamanında var olan yıpranmış fikrî metodu değiştirmeye çalışan büyük bir düşünürdür. Onu yeni bir metotla

⁷⁹ Muhammed Bâsil et-Tâî, *Dakûl’l-kelâm er-rüyetü’l-islâmiyye li felsefetî’l-tabîa*, Âlemi’l-Kütübî’l-Hadîs, İrbid 2009.

değiştirmiştir ki, yazmış oldukları bu durumu ispat eder.

Galileo Galilei kendisinden önce kimsenin belirlemediği bir gerçeği tespit etmiştir, işte bu da “Tabiat matematik dili ile yazılmıştır” sözüdür.⁸⁰ O dönemde en büyük engel kiliseydi. Kilise öğretileri, tabîî açıdan evreni anlamak için Aristo’ya ait prensipleri almıştır. Aristo, ne peygamber, ne rahip, hatta ne de İsa b. Meryem’den sonra gelen bir Mesih olmamasına rağmen, Roma kilisesi onun görüşlerinin herhangi bir şekilde geçersiz kılınamayacağını ve Mesîhî akideye ait kutsal dogmanın bir parçası olduğunu kabul etmiştir.

Bu rolü Isaac Newton (1642-1705) tamamlamıştır. Newton olgulara ilişkin kanunsal yapılar ve olguların içerisindeki değişkenlere ilişkin niceliksel hesapla da yeni aşamalara sıçramıştır. Çünkü bu bilim adamı en büyük matematik yöntemlerinden birini keşfetmiştir. Bu da fiziksel kanunların yapısının oluşmasında ve titiz bir şekilde bilimsel tecrübelerin açıklanmasının yanı sıra teorik olarak evreni sorgulamada da gerçekten önemli bir rolü olan diferansiyel ve integral hesaplarıdır. Teorik bir temel kurma ve evrenin özelliklerinin keşfedildiği en büyük deneylerin yapılması aşamasından sonra Newton evrensel çekim kanununu keşfetmiştir. Böylece görmeye ilişkin bazı olguları keşfettiği gibi güçlü matematiksel metoda uygun olarak Galileo’nun işlemlerini de gerçekleştirmiştir.

Newton’dan sonra, araştırmada aynı metodu benimseyen başka ilim adamları da gelmiş, onların yaptıkları birbirlerine destek olmuş, böylece her keşif birbiriyle tamamlanır olmuştur. Bu şekilde evrenin sürati ile detayları ortaya çıkmaya başlamıştır. Bundan dolayı da Edmond Halley (1656-1742), bilâhare Halley kuyruklu yıldızı olarak isimlendirilecek olan en önemli kuyruklu yıldızlardan birinin güneşe uğrama zamanlarını haber vermek için matematiksel formüller ortaya koymuştur. Onun bu konuda söyledikleri tam olarak doğrulanmıştır. Bu, akıl, matematiksel hesap yöntemi ve çekim kanunu ile ilgili olarak Newton’un teorisi için bir zaferdir. Bu çalışma, feleğe ait teoride büyük bir türsel değişim meydana getirmiştir. İşte o zaman, Tycho Brahe’nin rasatlarından tümevarım yöntemi ile Kepler’in ortaya koyduğu kanunların temellendirilmesi tamamlanmıştır.⁸¹ Bununla birlikte Newton teorisi üzerine kurulu hesaplar, sabit olmayan gezegenlerin yerlerini haber vermede tam hesabı yeterli bir titizlikle yapamamıştır. Bundan dolayı Newton, Yüce Allah’ın gözlemlediğimizle bilfiil uyuşması için gezegenlerin yollarını değiştireceği sözüne sığınmıştır.

Ancak bundan sonra İngiltere ve Avrupa’daki fizikçilerin, Newton teorisi üzerine kurulu hesap yollarını tetkik edip tashih etmeleri mümkün oldu. Newton’un hareket ve evrensel çekim teorilerini daha güçlü kılmak için yeni matematik formüllere ulaştılar. Bunlardan biri de Fransız Pierre-Simon Laplace’dır (1749-1827). Çekim

⁸⁰ R.Taton (ed.), *History of Science, Vol. II*, Basic Books, New York 1963.

⁸¹ M. Zeilik, *Astronomy: The Evolving Universe*, John Wiley & Sons, Inc, New York 1997 (8th Edition), s. 51.

teorisini ve onun uygulamalarını açıkladığı ve *Gök Mekaniği* (*Celestial Mechanics*) ismini verdiği oldukça geniş bir kitap yazmış, bir nüshasını da Fransa İmparatoru Napolyon Bonapart’a sunmuştur. Napolyon’un, kitabında Tanrı’yı neden zikretmediği sorusuna Laplace’ın şu cevabı verdiği söylenir: “Bu bir faraziye, gök mekaniğini anlamak için zorunlu görmedim.”

Klasik fizik, o zamandan beri iki önemli esasa dayanır: Tabîî sebeplilik ve belirlilik. Bu, tabîî olguların, kendilerini oraya sevkeden sebeplerin gereği olarak ortaya çıktığı, sebeplerin gerçek illetlerin yerine ikame edildiği, bu olguların belirli bir gaye için değil sadece hareket ve tabîî değişim için olduğu ve bunun da evren için zatî bir özellik arzettiği görüşünün bu insanlar için ağırlık kazandığı görülmüştür. Belirlilik ise, daha önce ifade ettiğimiz gibi, sebepler her hazır olduğunda olmaması mümkün olmayan bir husus olarak olgunun aynı yapı ve özelliklerle tekraren meydana gelmesi mânasına gelen değişim âdetidir. Böylece evrenin tümünün oldukça dakik işleyen, büyük bir mekanik alet olduğu ve muhtemelen de sınırı bulunmadığı ortaya çıkmıştır. Bu mekanik aletin diferansiyel ve integral hesapları ve başka matematiksel yöntemlerle nitelenen süreklilik ilkesine dayanan matematiklerle nitelenmesi mümkündür. Binlerce sene öncesinden, bir saniyenin çok az bir kısmı olan bir vakitte, büyük bir titizlikle güneş tutulmasının meydana geliş vakitlerini haber verme imkânı vardı. Yine gezegenlerin yerlerinin hesaplanıp açısız olarak birkaç saniyeye ulaşan bir dikkatle, onlarca sene önceden haber verilmesinin de evrenin bütünüyle, oldukça dakik büyük mekanik bir alet olduğu dogmasının yerleşmesinde önemli bir rolü vardır.

Sonra, fizik biliminin klasik aşaması, elektrik ve manyetizma olgularını Maxwell denklemleri diye bilinen matematik kanunlarının bütünü içerisinde birleştiren James Clerk Maxwell (1831-1879) eliyle, elektromanyetik teorisinin formüle edilmesi suretiyle sonuçlanmıştır. Bu işlemler, tabîî sebeplilik ve şeylerin zâtî fiili olmasının evrenin olguları arkasında bulunan gizli sır olduğu dogmasını iyice yerleştirmiş ve teyit etmiş; bu sebeple doğanın Tanrı’ya ihtiyacı olmadığını dile getiren düşünce re-vaç bulmuştur.

Aynı şekilde, evrenin matematik dille yazıldığını dile getiren evrene ilişkin maddî anlayış iyice yerleşmiştir. Matematik gerçekler, evrenin farklı olguları ile hareketlerine ve bu olguların meydana gelmesinin de şartlar oluştuğunda gerçekleşmesinin herhangi bir yol ile iptal edilemeyecek belirli bir mesele olduğuna dair doğru ve dakik bir ifadedir. Bu belirlilik düşüncesi, felsefî-maddî bir düşünce olarak kurulmuş, tabîî ilim Allah’ın evrendeki rolünün azaldığı görüşünde olmuş, hatta doğa bilimcileri, evrenin neredeyse Allah’tan tamamen müstağni olduğunu, [evrenin] zâtıyla var olup kendisinde mutlak tabîî sebeplilik kanununun hükümran olduğunu ve en küçük parçalarında bile belirli sebepliliğin egemenliğinde bulunduğunu tasavvur etmişlerdir. Böylece evrenin genel olarak, mekânsal uzanımı itibariyle sınırsız, başı ve sonu olmayan, zamansal uzanımıyla ezeli ve ebedî olduğu görüşü baskın olmuştur.

2- Modern ve Çağdaş Fizik Aşaması

Bu öğreti, iki yüz yılı aşkın bir süre on sekizinci yüzyılın sonlarına gelinceye kadar devam etmiş ve buna göre bilimsel bilgi, maddedeki temel yapının birimleri olan parçaları ve atomları keşfetme seviyesine ulaşmıştır. Herşey görüldüğü üzere tamamdır ve insan, atomları inceleme ve onlara dair başlangıç seviyesindeki bilgilerini anlama olmak üzere iki çizgide yavaşça yürütmektedir. Burada şaşırtıcı birtakım şeyler ortaya çıkmıştır. Parça ve atom anlayışı ile laboratuvar sonuçlarının tam olarak uyuşması için söz konusu olan madde ve enerji dışında birtakım faraziye ve yeni tasavvurların ortaya konmasının gerekli olduğu anlaşılmıştır. Bundan dolayı Alman Max Planck (1858-1947), sıcak enerjinin emilimi ile cisimlerden yansıtılması probleminin çözümü olarak kesintili kuantumdan oluşmuş bir enerjinin bulunması hipotezini getirmiş, deneye tam olarak uygun olmasından dolayı da bu faraziyenin doğruluğu kesinleşmiştir. Çok geçmeden Danimarkalı Niels Bohr (1885-1962) ısınmaları esnasında atomlardan ışıyan ışıksal tayfın açıklamasında döngüsel hareketin niceliği hipotezinin yanı sıra Planck'ın hipotezinin kullanılmasının gerekli olduğunu keşfetmiştir. Kuantum olması yani Planck'ın sabitinden doğru sayı değerlerini alarak paket şeklinde olması gerekir. Bu esas üzere, atom yapısının açıklanması ile hidrojene benzeyen atomlardan yansıyan enerji tayflarının açıklanması büyük bir titizlikle tamamlanmıştır. Ancak fizikçiler süratle faraziyeler bütünü üzerine kurulu bu sınırlı başarıların evrenin bütününe açıklamak için yeterli olmasının mümkün olmadığını idrak etmişlerdir. Onların atom parçacığı ile dalga arasındaki ayırımın atomik bir yapıya sahip olan evrende henüz mümkün olmadığını idrak etmeleri gerekirdi. Onların genel olarak bildiği dalganın ışık gibi olup atom parçacığı gibi davrandığı, elektronun da atom parçacığı gibi olup dalga gibi davrandığıdır. Bu çift harekete fizikçiler hayret etmişlerdir. Hatta Fransız fizikçi Louis de Broglie (1892-1987), dalgasal uzunluğun, atom parçacığının süratine ters orantılı olarak dalgalar gibi mikroskopik düzeyde hareket ettiğini söyleyen, dâhi Batı düşüncesini ortaya koymuştur. Buna dayanarak Avusturyalı fizikçi E. Shrödinger (1887-1961), atomik hareket ile atom altı parçacıklarının hareketi için temel bir denklem ortaya koymuştur. Bu denklem Shrödinger denklemi (*Shrödinger Equation*) olarak isimlendirilmiştir. Bu denklem kuantum mekaniği için kurulmuştur.

Bu yeni mekaniğin gereği olarak vücut bulan fiziksel varlıklar, kendisine hayalî bir parçanın eklendiği gerçek bir parçayı içermesi mânâsında karmaşık dalga boyunu ifade eden (hayalî parça $\sqrt{-1}$ ile çarpılır) soyut matematiksel sembollere döndürülür. Böylece evrene ilişkin klasik tasavvur, matematiksel tasavvura ve maddî olan anlayış, zihnî-soyut bir anlayışa dönüşmüştür. Bu dönüşümlerin neticelerinden biri şeylerin özelliklerinin bulunduğu hal üzere iki zaman ya da iki an kalmamasıdır. Bu da bir atom parçacığının doğasının sebat ve istikrar halinde bulunurken, dalganın genel durumundaki doğasının sürekli dönüşüm ve değişim halinde olması mânâsına

gelir. Çünkü atom parçacığı tam bir yer kaplama ile niteleniyordu. Dalganın, durumu kendisinden biraz farklı olan diğer dalgalarla üst üste gelmesi tamamlanmadan bir mekâna sahip olması zordur. Böylece dalganın değişen tabiatının kullanılması ve yer kaplaması açısından parçacığın doğasının onunla eşleştirilmesi tamamlanmış, hatta atom parçacığı ile dalganın yeni oluşumunu ifade eden ve dalga paketi (*wave packet*) ismi verilen yeni bir oluşuma dönüşmüştür.

Heisenberg'in Kesinsizlik İlkesi

Alman fizikçi Werner Heisenberg (1901-1976), temel kuantum teorisinin hipotezlerine uygun olarak ve atom parçacığının enerjiye ilişkin niteliği ile parçacıklara ilişkin dalgasal niteliği gereği atom parçacığının yerinin ve süratinin tek bir anda tam olarak hiçbir zaman tespit edilemeyeceğini keşfetmiştir. Yeri ve hızı tam olarak belirlenmediğinde Planck sabiti olan miktardan az olması mümkün değildir. Diğer yandan Max Born (1882-1970) parçacıkların dalgasal niteliğinin, istatistiksel çerçevede yer alan fiziksel niceliklerin, sabit olmayan farklı büyüklükler almasına sebep olduğunu keşfetmiştir. Bu Heisenberg'in ulaştığı sonuç ile tamamen uyum içerisindedir. Ancak bu tabîî olgunun, klasik çerçevedeki durum ve şartları içerisinde belirli bir olgu olmasından mümkün bir doğaya sahip bir olguya dönüşmesi anlamına gelir.⁸²

Belirliliğin (Hatmiyye) Düşüşü

Kuantum mekaniği, atomik ve atom altı mikroskobik dünyalardaki enerji ve hareket problemini çözmek için gelmiştir. Ancak kısa bir sürede bu mekaniğin mikro ve makro düzeyde bulunanların tümü için doğru bir kurulum olduğu gerçeği keşfedilmiştir. Kuantum mekaniğinin tabîî olguyu kesinlikle belirli bir tabiat değil, belirsiz, mümkün bir tabiata sahip kıldığı açıklığa kavuşunca bu keşfin önemi de ortaya çıkmıştır. Bu keşif, klasik fiziğin en önemli dayanaklarından birini, durum ve şartlar yerli düzeyde oluştuğunda tabîî olgunun belirli olması düşüncesini şiddetle sarsmıştır. Bu da gerçekte (en azından teorik açıdan) gezegenlerin yerlerini önceden haber vermenin mümkün olmadığı, hatta sadece bu değil evrendeki herhangi bir hadiseyi belirli bir şekilde önceden tam olarak haber vermenin mümkün olmadığı mânasına gelir. Belki atomdaki elektronun izlediği yolu önceden haber vermenin, atomun kapladığı yerin oldukça küçük olmasından dolayı, kendisindeki fiziksel niceliklerin değerinden emin olmanın zorluğu sebebiyle bizim için mümkün olmamasını kolaylıkla kabul etmemiz mümkün olabilir. Ancak görünen makroskobik seviyede bu prensibin kabulü

⁸² Werner Heisenberg, *Fizyâ ve felsefe sevrâ fi'l-fizyâi'l-hadîse*, trc. Edhem es-Simân, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût 1988.

zor bir mesele haline gelir. Bu iddianın, evrenin yaratma anı dışında bir yaratıcıya ihtiyacı olmayan, sağlam bir bileşimi olan büyük bir alet olduğuna dair tasavvurumuzun temeli üzerine kurulmuş olan belirlilik ilkesini yıkmasına ek olarak biz, bu aletin kendi kendine yeterli olacak kadar sağlam olmadığını, hatta kendisini devamlı surette idare edecek birine ihtiyacı olduğunu dile getiren yeni, büyük bir problemle de karşı karşıyayız. İşte şimdi, Laplace'ın kibri yok olur, Tanrı'nın bir faraziye olduğunu iddia ettiği zamanki cehaleti ortaya çıkar.

Binlerce laboratuvar deneyi ve astronomik gözlemler kuantum mekaniğini desteklemiştir. Albert Einstein ve diğerleri⁸³ bu teorinin, ışığın, aralarında büyük mesafe ile ters yönde hareket eden iki ışını arasında sebepliliğin bulunmadığı ilişkilerin ortaya çıkmasına götürmesi, hatta o ikisinden birisinin kutuplanmasındaki değişimin bir anda ikincisinin kutuplanmasının da değişmesine yol açmasından dolayı kuantum teorisinin mükemmelliğinden şüphe etmiştir. Bu tür bir değişme olunca içerisinde bulunduğu daha az bir zamana ihtiyaç duyar ki bu da ışığın birinci ışının bulunduğu yerden ikinci ışının bulunduğu yere hareket ettiği süredir. Bundan dolayı Einstein ve arkadaşları teorinin bu sonucunun mâkul olmamasının kuantum teorisinin tam olmadığını ispat ettiğini söyler. Bu düşünce deneyi de Einstein, Podolsky ve Rosen paradoksu (*EPR Paradox*) olarak bilinir. Fizikçiler bu konu etrafındaki tartışmaya 1935 yılından itibaren, deneysel fizikçi Alain Aspect'in lazer ışını kullanarak kesin bir sonuca ulaşması mümkün oluncaya kadar devam etmiştir. Böylece Einstein ve arkadaşlarının itirazları yani etkinin, boyutta ışık hızından daha büyük bir hızla yer değiştirdiği bilfiil deneysel olarak ortaya çıktı. Bu meydana gelme sebepli de olsa sebepsiz de olsa, bu konuda önemli olan şey, bunun kuantum teorisinin doğru olduğunu ispatlaması ve Einstein'ın kuantum teorisine ilişkin şüphesinin yanlış olduğunu ortaya çıkarmasıdır. Tâî⁸⁴, Aspect'in deneyinin sebepliliğin ihlâli olmadığı, aksine onun kuantum dolaşıklığını (*quantum entanglement*) ve mekâna benzeyen uzay boyunca kuantaların yer değiştirmesine işareti gerektirdiği ve görelilik teorisinin de bu tip bir yer değiştirmeye imkân vereceği görüşündedir. Buna rağmen Einstein'ın itirazı, şayet tüm detaylarıyla, sadece zamana benzeyen bir uzayda fizik olguların tümünün peşinden gitseydik geçerli olabilirdi, bu ise garantisi mümkün olmayan birşeydir.

Alain Aspect'in bu deneyi beklenmeyen sonuçlarıyla birlikte bilim ve felsefe çevrelerinde büyük bir sarsıntıya sebebiyet vermiş ve araştırmacıların çoğu onu, sebepliliğin geleneksel bir kavram ve mazide kalan bir şey olup evreni tam olarak nitelemeye uygun olmayan bir şeye dönüştüğünü teyit eden bir delil olarak kullanmıştır.

⁸³ A. Einstein, B. Podolsky and N. Rosen, "Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete?", *Physical Review*, 47, 777-780, 1935.

⁸⁴ M. B. Altaie, "Re-Creation: A Possible Interpretation of Quantum Indeterminism", in *Matter and Meaning*, Edited by Michael Fuller, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2010, 21-36.

Dalga Fonksiyonu Yorumları ve Kuantum Mekaniğinde Ölçme Problemi

Bugün de çağdaş fizikte sebeplilik problemi, daha büyük bir meseleyle, kuantum mekaniğindeki ölçme ve ölçmenin kendi anlamına ilişkin problem ile bağlantılıdır. Burada dalga fonksiyonu kavramı ve ölçmenin sonuçları ile ilgili olarak zamanımızda yaygın olan dört ana yorum vardır:⁸⁵ 1. Kuantum mekaniğinin esasen parçacıkların bütününi ifade edip tek bir parçacığı ifade etmesinin doğru olmadığını söyler. Muhtemelen Max Born'un ilk olarak işaret ettiği bu yorumu destekleyen en önemli fizikçilerden biri Albert Einstein'dır.⁸⁶ Bu da kuantum mekaniğinde kıyasın istatistiksel bir işlem olduğu manasına gelir.⁸⁷

2. Kopenhag okulunun açıklamasıdır. Onu alıp teori haline getiren Niels Bohr, onu matematiksel olarak inşa eden Macar asıllı matematikçi Von Neumann'dır. O şöyle der: Gerçek kuantum ölçümü, ölçümün kendisinde ölçüm anında meydana gelir. Ölçüm anında çökerttiğimiz değer, ölçmenin altında değişken değer olarak bulunan değerdir.⁸⁸ Burada "çökertme" (*nekau*) kelimesini Arapça'daki yaygın kullanımının gösterdiği şekliyle değil, aksine burada ve bu bağlamda tam olarak maksadı gösteren *collapse* kelimesi için kullanıyoruz. Arap dilinin zenginliği maksadı ifade etmeye yardım etmiştir. Çünkü algılayan algılananın üzerine, algılanan da değerın üzerine çöker (İşte bu, dalga fonksiyonu çöküşü yani wave function collapse olarak bilinen şeydir). Böylece gözleyen ile gözlenen arasında bir etkileşim meydana gelir. Bu ise kuantum mekaniğinde ölçme işleminin Kopenhag yorumunda tam olarak söylenilmek istenen şeydir.

3. Bu yorum da David Bohm tarafından getirilmiştir ve kuantum mekaniğinde görünen belirsizliğin sebebinin, ihtimal ve belirsizlik olgusu arkasına gizlenen, henüz bilmediğimiz gizli değişkenlerin varlığı olduğunu söyler. Bu, kuantum teorisinin tam olmadığı mânasına gelir.⁸⁹ Bu teori, bu gibi gizli değişkenlerin bulunması için araçlar önermiş ve fakat onlar bize yeni olan birşey haber vermemiştir.

4. Bu son yorum Everett'in iddiasıdır ve kıyaslanan değerın herhangi bir anda, mümkün olan sınırsız değerlerden tek bir tanesi olduğu farzedilir. Bundan dolayı kıyas altında değişen şey ve bütün bu mümkün değerlerden her biri, varlıklarının değerleri farklılık gösterse de, hepsi aynı genel kanunlara boyun eğen birbirine benzeyen farklı evrenlerden birinde mevcuttur. Bu, son zamanlarda yeniden gündeme

⁸⁵ M. Jammer, *The philosophy of quantum mechanics: The Interpretations of Quantum Mechanics in Historical Perspective*, John Wiley & Sons, New York 1974.

⁸⁶ A. Einstein, "Physics and Reality", *Journal of the Franklin Institute*, 221, 1936, pp. 349-395.

⁸⁷ M. Born, and W. Heisenberg and P. Jordan, *Zur Quantenmechanik II*, Z. Phys. 35, 1926, p.

⁸⁸ J. Von. Neumann, *Mathematical Foundations of Quantum Mechanics*, trans. Robert, T. Beyer, Princeton University Press, New Jersey 1955.

⁸⁹ Belinfante, *Measurements and Time reversal in Objective Quantum Theory*, Pergamon Press, 1975.

getirme çabalarının olduğu, çoklu evrenler (multiverse theory) teorisi-⁹⁰

Zikri geçen dört yorumdan her birinin bir zayıf noktası vardır: İlk açıklama, kuantum teorisindeki daha temel olan hareket denklemi gerçeğini dile getirir. Bu da Shrödinger denklemidir ki, tek bir parçacığa uygulanır, onu parçacıkların büyük bir kısmına uygulamakla kayıtlamak zorunlu değildir. Evet, belki de bazıları Shrödinger denklemini içine alan, dalga fonksiyonunun bu durumdaki ihtimalî içeriği ifadesinin kapalı kaldığını söyleyecektir. Çünkü tek bir değişken ve tek bir parçacık için birçok değer ihtimali üzerine konuşuyoruz. Fakat bu durumu Max Born, dalga fonksiyonunun, parçacığın bu değer üzerine olan varlığının mümkün oluşunun kriteri olduğunu açıklamıştır.

Kopenhag okulunun yorumuna gelince, matematiksel sağlamlığına rağmen, algılayanın algılanana, algılananın da değer üzerine çöküşünden kastedilen anlaşılmaz kalır. Çünkü bu, algılananların değerlerinin, algılanana ve algılayanın haline dayanması, bu durumun ise duyu ve akıl için çelişik olmasından dolayı kötü sonuçlar doğurur. Bu John Wheeler'in benimsediği görüştür, algılayanlar olarak rolümüzden bahsedildiğinde evrenin yaratıldığı vakit hakkında bildiğimiz evrenin bizden çok önce yaratıldığıdır. Bazıları bu tür garip yorumları son senelerde medya yolu ile şişirmeye ve yaygınlaştırmaya çalışmıştır, ancak Wheeler'in ve diğerlerinin benimsediği bu çıkarımlar, Kopenhag okulu yorumunun kendisine götürdüğü çirkinlikler cümlesinden başka bir şey değildir.⁹¹

David Bohm'un "Hidden Variables Theory" (Gizli Değişkenler Teorisi) ismiyle bilinen açıklamasına gelince, teorik açıdan faydasız olduğu ortaya çıkmıştır. Çünkü John Bell 1964 yılında bu yorumların en azından nisbî olarak doğru olmadığını ortaya koymuştur. Her hâlükârda Bohm'un teorisi ortaya yeni bir şey koymamıştır.⁹²

Everett'in çoklu âlemler önerisine gelince, daha az paradoksal ve garip değildir, hatta az önce zikredilen dalga fonksiyonunun çöküşü önerisi açısından da çelişkilidir. Bilinmelidir ki bahsedilen çoklu âlemlerin bilfiil mevcut olması mümkün değildir, aksine onlar imkân yoluyla mevcuttur ve bu da bu evrenlerin farklı uzayları temsil etmesi ve her hâlükârda bahsedilen dalga fonksiyonlarının farklı değerleri temsil edip dikgen (orthogonal) olmasının gerekli oluşu sebebiyledir. Bunun eş zamanlı olması mümkün değildir. Varlığımızda bulunanların bu âlemler arasında yer değiştirmesi için de açık bir sebep yoktur. Bu, hakikati inkâr eden, reddedilmiş bir sözdür, ki hayalî mevcutların varlıklarının bizim varlığımızla birlikte olması dalga fonksiyonlarının birbirlerine dik olmasından dolayı mümkün değildir. Buna rağmen fizikçilerin

⁹⁰ H. Everett, III. "Relative State Formulation of Quantum Mechanics", *Rev. Mod. Phys.*, 29, 454-462, 1957.

⁹¹ J.A. Wheeler, "Assessment of Everett's "relative state" Formulation of Quantum Theory", *Rev. Mod. Phys.*, 29, 1957, p. 463.

⁹² J.S. Bell, "Subject and Object: The Physicist's Concept of Nature", in *Physicist's Concepts of Nature* (Edited by J. Mehra) Dordrecht, Holland: Publishing Company, 1973.

çoğu Kopenhag okulunun açıklamasını terketmemiştir, ancak bu açıklamaların tümü ikna edici değildir.

Kuantum Ölçümleri İçin Yeni Bir Açıklama Olarak Sürekli Yaratma

Tâ⁹³, kuantum ölçümleri problemine, kuantum mekaniğinde olasılık kavramının ve sonrasında fiziksel olguların hareketinde tabîi ilke olarak var olan belirsizliğin ortaya çıkmasına ilişkin yeni bir açıklama önermiştir. Bu öneri, kelâmcıların iddia ettiği sürekli yaratma fikrini açıklar nitelikte olmuştur. Çünkü bu fikrin kuantum olgularında meydana gelene uygun olduğu görülür. Sürekli yenilenme, zorunlu olarak fiziksel düzenin, yenilenen değişkenlerden etkilenmesi ve bu değişkenlerin birbirlerine dayanmaları gereğinden dolayı onların değerlerinin birbirlerine bağlı ve birbirlerini etkiler hale gelmesi sonucunu doğurur. Kuantum mekaniğinin verilerine uygun olarak problemin matematiksel çözümünün içerisinde, birbirini gerektiren çizgisel sürat, konum, enerji, başka bir yönden de zaman gibi değişkenlerin olduğu ortaya çıkar. Böylece genel olarak her değişken, bağlı olduğu kendisini üreten (Generator) etkilenir. Çünkü doğrusal sürat yer değiştirmeyi doğurur, bundan dolayı da çizgisel süratin niceliksel ölçümüne etki ederek zorunlu olarak konumunun yeniden yaratılmasına yol açar. Zamanın yenilenmesi de enerji ve bunun benzerlerinin ölçümünde etkisi olmasını beraberinde getirir. Bunun yanı sıra kıyaslanan niceliklerin bizâtihi kendileri genel olarak bir çeşit yayılma (Dispersion) ile sınırlı bir çerçevede nitelenirler. Bu çerçeve, fiziksel nizamın (meselâ parçacığın) klasik ya da kuantum sınırları içerisinde bulunmasına bağlı olarak geniş ya da dar olur.

Özel Görelilik Kuramında Sebeplilik

Albert Einstein, özel görelilik kuramını 1905'te yayımlamış ve onunla, evrene ilişkin fiziksel bakışın ufkunu genişletmesi mümkün olmuştur. Çünkü evren, fiziğin gerektirdiği şekilde dört boyuttan müteşekkil ve dört boyuta sahip hale gelmiş, zaman ve mekân gibi bir boyut olmuştur. Bu, Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin felsefî olarak önce ve sonranın tartışmasında benimsediği görüşü teyit eder, ki onları tıpkı üst ve altta olduğu gibi görelî hususlar olarak kabul etmiştir.⁹⁴ Böylece klasik eş zamanlı olma kavramı kaybolmuş ve mânası kalmamıştır. Çünkü algılananın hareketli durumuna itimat edilir olmuştur. Çünkü Einstein evreni zamansal-mekânsal bir yapı olarak tasavvur etmiştir. Böylece orada zamansı ve mekânsı olarak isimlendirilen evrenlerin olduğu açıklığa kavuşmuş olur. İçerisinde yaşadığımız evren zamansı bir

⁹³ M.B. Altaie, *Re-Creation*, aynı yer.

⁹⁴ Gazâlî, *Tehâfüt el-felâsife*, s. 33.

evrendir, çünkü şeyler kendisinde ışık hızına eşit ya da ondan daha az bir hızla hareket ederler. Sebep sebepliden öncedir. Mekânsı evrenlere gelince orada ışıktan daha hızlı yer değiştirmeye bir işaret vardır. Sonrasında sebep sebepliden sonra meydana gelir. Sebepliliğe ilişkin olarak birbirlerini zamansal olarak takip etme şartı bu evrenlerde gerçekleşmemesinden dolayı fiziksel oldukları kabul edilmemiştir. Fakat her hâlükârda bu tasavvur ve bu şart, meselenin sonu değildir. Aksine belki de bir gün mekânsı olduğunu söylediğimiz evrenin gerçekte zamansı evrenimizle iç içe geçmiş ve birbirine bağlı olduğunu göreceğiz.

Sebeplilik Problemine İlişkin Bakışın Özeti

Burada, bu uzun araştırmada, sebeplilik meselesinde benimsememiz ve artık bir kenara bırakmamız gerekenlerin özetini elde ediyoruz. Sonra da evrendekilerin birbirleri ile olan ilişkilerini anlamak ve iç içe girmiş olguların sebeplerini açıklamak için uygun bulacağımız son bir söz ortaya koyuyoruz. Burada aşağıdaki şekilde özetlememizin mümkün olacağı önermeler mevcuttur:

Evrende algılamakta olduğumuz olguların, tekrarlayan bir şekilde ve birbiri ardı sıra meydana gelmesi, evrendeki olgulara hükmeden kanunların varlığını gösteren hususlardandır. Evren bütün olasılıklara açık bir rastgelelikle işlemez, aksine açıkça görüldüğü gibi önceden tayin edilmiş kanunlara uygun olarak işler.

Olayların meydana gelmesi, iç içe geçmiş sebeplilik zinciri ile olur. Dolayısıyla fiilen “sebep” olarak isimlendirilen şey, “sebepli” olarak isimlendirilen sonuca götürür ve belki de sonuç sebep olup başka bir sebepliye sebep olur ve bu böyle devam eder.

Şimdi, sebeplerin sebepliler üzerindeki etkisinin gerçekliğine ilişkin ilk büyük soruyu soruyoruz. Acaba bu etki, şeylerde yaratılmış olan tab‘lar sebebiyle olup, herhangi bir şekilde değişmezler mi? Ya da tab‘ mevcut değildir ve bir çeşit hile midir?

Bize göre bunun cevabı şudur: Şeylerin, sıfatları olan özelliklere sahip olup, bu özelliklerin devamlı fakat yenilenen bir şekilde meydana geldiğini inkâra sebep yoktur. Şimdi bu sıfatların bu evrendeki enerji ve madde şekilleri için öze ait oluşumun bir parçası olduğunu anlamış bulunuyoruz. Meselâ, ateşin niteliği enerji olmasıyla yakmasıdır, böylece maddede (meselâ pamukta) bir değişiklik meydana getirmesi mümkün olur. Bu sebeple de onun yanmasını sağlar, ateşin içerdiği enerji yeterli bir miktara ulaştığında onu yakma derecesi olarak isimlendiririz. Eğer ateşteki enerji belirli bir madde için yakma derecesi miktarına ulaşmadıysa yakması mümkün olmaz. Bu görüldüğü üzere oluşa hükmeden sayısız kanunlardan biridir. Fakat şeylerde bulunan bu özellikleri nasıl isimlendireceğiz? Deriz ki: Onlar sıfatlardır, tıpkı Kādî Abdülcebâr’ın bu tür bir durumda söylediği gibi, eğer tab‘lar olarak isimlendirilirse bunda şüphe yoktur. Ancak, buradaki kasıt, özsel bir güce sahip olan niteliğin

yaptığını yapmasıdır. Bundan dolayı özsel fiilin İslâmî akideye uygun olmamasının yanında, akla da uygun olmadığını görüyoruz. Şeyler geniş evrensel düzende fiillerini yapabilmeleri için ihtiyara sahip olmaya ihtiyaç duyar, bu da iradeyi gerektirir. Her ikisi de aklın varlığı anlamına gelir. Bâkılânî'nin de dediği gibi cansızların aklı yoktur. Akideye olan uyumsuzluğuna gelince, o da şeylerin herhangi bir hareket ettiriciye ihtiyaç duymaksızın eylemde bulunması gerçeğinden hareket etmenin evreni Allah'tan müstağni kılacağı noktasından yola çıkar. Bu, Allah'ın evren üzerinde her an bulunan hâkimiyetine zıt bir durumdur. Allah, İslâm inancına göre bildiğimiz ve bilmediğimiz yaratılan her şeyin onunla var olması mânasında haydır, kayyumdur. Sonrasında, bu delille, orada şeylerdeki özelliklerin eylemde bulunmasını sağlayan birinin olmasının ve onu evrensel kanunda kabul edilen yola uygun olarak hareket ettirmesinin zorunlu olduğu sonucunu çıkarırız. Bu hareket iki seviyede olur: İlki, sıfatların sürekli yenilenmesi ve ikincisi, onun değerlerinin yönlendirilmesi ve eylemde bulunmasının sağlanması. İşte bu, yaratanın iradesinden kastedilen şeydir. Bu noktada akaid metinlerinden ödünç aldığımız iki kavramla bir ayırıma ulaşırız:

İlki “fıtrat”tır, şeylerin nitelikleri ve özellikleri Allah'ın kendileri için koyduğu fıtrattır. İkinci kavram “sünnet” kavramıdır. Bununla Allah'ın bu evren için koyduğu ilâhî kanunu kastederiz. Bu kanun, evrenin olgularında, ihtimalin varlığını ifade eden, Allah'ın emriyle olayların meydana gelmesi şeklinde ifadesini bulur. Olaylar mutlak belirlilik yoluyla değil, aksine belirsizlik çerçevesi içerisinde meydana gelir. Böylece olaylar, şartlar meydana geldiğinde vacip değil mümkün olur. Bu ilâhî kanun ise kendisinde değişim ve dönüşüm olmayan bir sabitedir ve dâimîdir.

Yani biz şu şekilde sebeplilik kavramının İslâmî metodolojide yer aldığını düşünüyoruz: Evrendeki her şeyin bir fıtratı vardır ve evrenin hareketi, dönüşümü ve yaratılışında Allah'ın sünneti olan kanunlarında herhangi bir değişim ve dönüşüm yoktur. İlâhî sünnet meydana geldiği yöne göre bir olgudur. Fıtratlar, şeylerin özellikleri, her gün keşfettiğimiz kanunlara uyumlu olarak yaratılış ilke ve kurallarına uygun olan ve oluşlarına bitişik niteliklerdir.

Şimdi ise ikinci önemli soruyu soruyoruz: Evrende çekim kanunu ve Maxwell kanunları gibi keşfettiğimiz kanunlar Paul Davies'in *The Mind of God* [Tanrı'nın Zihni] isimli kitabında zannettiği gibi Allah'ın evrende bulunan kanunları mıdır? Buna hayır diyoruz, çünkü matematiksel formüller, çekim kanunu ya da elektromagnetizmayı ışınlı olarak ifade ettiğimiz zihnî suretler, sıcaklık, ısı ve bu evrene ilişkin bütün fiziksel olgular aklımızın bize önerdiği vazî formüllerdir ve bu yapılar bilginin gelişmesiyle birlikte değişir, dönüşür. Meselâ Albert Einstein, Newton'un koyduğu çekim kanununun tam olmadığını söylemiştir. Bunun üzerine onun yerine başka bir yapıyla başka bir formül koymuştur. Maxwell'in radyasyonun şiddetinden dolayı koyduğu kanun, evrende meydana gelen fiilî olguya ters bulunmuştur. Bu sebeple Max Planck onun yerine öncekinden daha çok gerçekliğe uygun bir kanun koymuştur. O halde, doğa kanunları olarak isimlendirdiğimiz şey olgu olarak nitelendirdiğimiz bir-

şeydir ve yaratılıştta Allah'ın kanununu temsil etmez. Fakat olgunun kendisi evrende meydana geldiği ve algılandığı şekliyle Allah'ın kanunudur. Bu yüzden ateş, tutuşma noktasına ulaşmış şeyi yakar, bu Allah'ın evrendeki kanunudur. Yakmanın nasıl meydana geldiğine gelince, onu mutlak anlamda kesin olarak bilemiyoruz. Aksine onu araçları ihtiva eden aklımızın ve elimizde yaygın olan mantığın algoritmaları çerçevesinde bilebiliyoruz. Bundan dolayı akıllarımıza uygun olarak çıkardığımız evrenin kanunlarının oluşumunun değişmesi ve dönüşmesinin mümkün olması garip birşey değildir. Bu, bilimsel epistemoloji tarihinin şahitlik ettiği birşeydir. Diğer yandan da aynı olgular kendi şartları ve durumları içerisinde bu şartlar ve durumlar olmaksızın dönüşüme uğramazlar. Bu çıkış noktasından hareket ederek sabit kanunlar ve belirli bağlamlara göre işleyen evren gerçeği ile birlikte evrenin şeylerinin özellikleri veya niteliklerine ilişkin olan özsel/zâtî fiil üzerine kurulu belirli tabii sebepliliğin varlığından söz etmek zordur. Bu bakış açısı çağdaş bilimin ortaya koyduğu ışıktaki akla ve imana uygun olduğunu gördüğümüz bir bakış açısıdır.

KAYNAKLAR

- A. Einstein, B. Podolsky and N. Rosen, "Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete?", *Physical Review*, 47, 777-780, 1935.
- , *Physics and Reality*, Journal of the Franklin Institute, 221, 1936, pp. 349-395.
- Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrût 1977, s. 220.
- Abdüsselâm b. Meys, *es-Sebebiyye fi'l-fizyâi'l-klasikiyye ve'n-nisbâniyye dirâse ebiste-mûlûciyye*, Dâru'l-Beyda, Dar-u Topkal, Mağrib 2004.
- Adudüddin, Îcî, *Kitabu'l-mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*, thk. Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cîl, Beyrût 1977.
- Alâeddîn et-Tûsî, *Zahîra*, Âlemi'l-Kütüb, Beyrût 1982, s. 221.
- Ali Sâmî en-Neşşâr, *Menâhici'l-bahs 'inde müfekkiri'l-islâm ve iktisâfî menheci'l-ilmî fi'l-âlemi'l-islâmî*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1978.
- Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, Matbaatu vizâreti's-şuûni'l-islâmiyyeti'l-kuveytiyye, Kuveyt 1992.
- Belinfante, *Measurements and Time reversal in Objective Quantum Theory*, Pergamon Press, 1975.
- Carol L. Barger, *Re-thinking Necessity (al-Darura) in al-Ghazalî's Understanding of Physical Causation, Theology and Science*, 5 (1), (2007), s. 21-36.
- Cemîl Salîba, *el-Mu'cemu'l-felsefî bi'l-elfâzi'l-'arabiyye ve'l-fransiyye ve'l-incilîziyye ve'l-lâtîniyye*, Darü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, Beyrut 1982.
- Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1983.
- , *Mi'yâru'l-'ilm fi'l-mantık*, Mısır, el-Matbaatu'l-Garbiyye, 1927.
- , *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Michael Marmura, Matbaati Camiati Brigham Young University, 2000.
- Ebu'l-Hasen Abdurrahîm b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red alâ İbn Râvendî el-Mülhid*, thk. Nîrbec, Dâru'n-Nedveti'l-İslâmiyye ve'l-Kahire, Mektebetü'l-Kül-

- liyyâtî'l- Ezheriyye, Beyrût 1988.
- Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, tsh. Helmut Ritter, Dâru İhyâ et-Türâs el-Arabî, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1980, (3.baskı), s. 351.
- el-Bâkîllânî, *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'l-delâil*, thk. Imâduddîn Ahmed Haydar,, Müessesetu Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrût 1987.
- el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi 'usûlü'd-dîn*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1997.
- el-Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâb et-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, Danışman: Taha Hüseyin, Müessesetu'l-Misriyye el-Âmme, Kahire 1962, c. 9, s. 28.
- , *el-Muhît bi't-Teklîf*.
- eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdülazîz el-Vekîl, Müessesetu'l-Halebî, Kahire 1968.
- H. Everett, "III. Relative State Formulation of Quantum Mechanics", *Rev. Mod. Phys.*, 29, 454-462, 1957.
- Hans Reichenbach, Neşetü'l-felsefeti'l-ilmiyye, trc. Fuâd Zekeriyâ, Dâru'l-Vefâ, İskenderiyye 2004.
- Harry Wolfson, *Felsefetü'l-mütekellimîn fi'l-islâm*, trc. Mustafa Lebîb Abdu'l-Ganî, el-Meclesi'l-A'lâ li's-sekâfe, Kahire 2005.
- Hüsâmuddîn el-Âlûsî, Medhal ile'l-felsefe, el-Müessesetu'l-arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, Beyrut 2005.
- İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*, Dâru'l-Cîl, Beyrût 1985.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Amir Ahmet Haydar, Dar-u Sâdır, Beyrut 2003.
- İbn Miskeveyh, *el-Hevâmil ve's-Şevâmil Suâlât Ebu Hayyan et-Tevhîd li Ebî Ali Miskeveyh*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- İbrahim Mezkûr (ed.), *el-Mu'cemu'l-felsefî*, Mecma'il-lügati'l-arabiyye, Metâbî' vizareti't-terbiye ve't-ta'lim, Mısır 1994.
- İbrahim Muhammed Türkî, *es-Sebebiyye 'inde'l-Kâdî Abdülcebbar*, Dâru'l-Vefa li Dünya et-Tibâa ve'n-Neşr, İskenderiyye 2004.
- J.S. Bell, "Subject and Object: The Physicist's Concept of Nature", in *Physicist's Concepts of Nature* (Edited by J. Mehra) Dordrecht, Holland: Publishing Company, 1973.
- J. Von. Neumann, *Mathematical Foundations of Quantum Mechanics*, trans. Robert, T. Beyer, Princeton University Press, New Jersey 1955.
- J.A. Wheeler, "Assessment of Everett's "relative state" Formulation of Quantum Theory", *Rev. Mod. Phys.*, 29, 1957, p. 463.
- M.B. Altaie, "Re-Creation: A possible Interpretation of Quantum Indeterminism", in *Matter and Meaning*, Edited by Michael Fuller, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scalar Publishing, 2010, 21-36.
- M. Born, and W. Heisenberg and P. Jordan, *Zur Quantenmechanik II*, Z. Phys. 35, 1926, p.
- M. Jammer, *The philosophy of quantum mechanics: The Interpretations of Quantum Mechanics in Historical Perspective*, John Wiley & Sons, New York 1974.
- M. Zeilik, *Astronomy: The Evolving Universe*, John Wiley & Sons. Inc, New York 1997 (8 th Edition), p. 51.
- M.B. Altaie, *Creation and The Need For a Personal Creator in İslâmic*, . in W. Drees, H. Meisinger, and T. Smedes (EDs), *Studies in Science and Theology*, vol. 11, 2007, (pp.149-166). Lund University, Sweden.
- Muhammed Abdü'l-Hâdî Ebû Rîde, İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye, Matbaatu Lecneti't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, el-Kâhire 1946.
- Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atu Keşşâfi Istilahâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc-Abdullah el-Hâlidî-George Zeynâtî, Mektebet'u-Lübnan, Beyrut 1996.
- Muhammed Âtîf el-İrakî, *Tecdîd fi'l-mezâhibi'l-felsefiyye ve'l-kelâmiyye*, Daru'l-Me'ârif, Ka-

- hire 1976.
- Muhammed b. Ebubekir er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, thk. Yahya Halid Tevfik, Mektebetü'l- Daru'l-Âdâb, Kahire 1998.
- Muhammed Basil et-Tâî, “et-Tab‘ ve’s-Sebebiyye ‘inde’l-Bâkılânî”, *Mecelletü Dirâsâtî’l-Ulûmu’l- İnsâniyye ve’l-İctimâiyye*, el-Câmiatu’l- Ürdüniyye, c. 2, sayı 33, [239-247], 2006.
- , “et-Tabîyyât fî İlmi’l-Kelâm ve’l-Katîati’l-Ma‘rifiyye”, *Cerîdetü’l-Hayât*, et-Tabatî’s-Suûdiyye, 15/11/2008.
- , *Dakîku’l-kelâm er-rüyetü’l-islâmiyye li felsefeti’t-tabîa*, Âlemi’l-Kütübi’l Hadîs, İrbid 2009.
- , *Medhal ilâ ilmi’l-felek*, Daru’n-Nefâis, Beyrut 2003.
- Muhammed İkbâl, *Tatavvuru’l-fikri’l-felsefî fî İran* ishâm fî tarîhi’l felsefeti’l-islâmiyye, trc: Hasan Muhammed Şâfî ve Muhammed Cemâluddîn, Dâru’l-Fenniyye, Kahire 1989.
- Munâ Ebû Zeyd, *et-Tasavvuru’z-zerrî fî’l-fikri’l-felsefiyyi’l-islâmî*, el-Müessesetü’l-câmiyye li’d-dirâsât ve’n-neşr, Beyrût 1994.
- Mustafa Sabrî, *Mevkîfi’l-akıl ve’l-ilm ve’l âlem min Rabbi’l-Âlemîn*, Dâr-u İhyâ-i Turâsu’l Arabî, Beyrût 1981.
- Pierre Simon, Laplace, *A Philosophical Essay on Probabilities*, trans. from the 6th French edition by Frederick Wilson Truscott and Frederick Lincoln Emory, Dover Publications New York, 1951.
- R. Taton (ed.), *History of Science, Vol. II*, Basic Books, New York 1963.
- Ramazân el-Bûtî, *Kübrâ’l-yakîniyyât*, Daru’l-Fikr, Dimeşk 1997.
- S. Pines, *Mezhebu’z-zerre ‘inde’l-mütekellimîn ve alâkatuhu bi-mezâhibi’l-yûnân ve’l-hunûd*, thk. Muhammed Abdu’l-Hâdî Ebû Rîde, Mektebetü’n-Nahdati’l-Misriyye, Kahire 1946.
- Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta‘rifât*, Daru’s-Şuûnu’s-Sekâfiyyeti’l-Âmme, 1986.
- Subhi Rayan, *Al-Gazaly’s Use of the Terms “Necessity” and “Habit” in his Theory of Natural Causality. Theology and Science*, 2 (2), 2004, s. 256-268 .
- Werner Heisenberg, *Fizyâ ve felsefe sevra fî’l-fizyâi’l-hadîse*, trc. Edhem es-Simân, Müessesetu’r-Risâle, Beyrût 1988.
- Yahya Hüveydî, *Dirâsât fî ilmi’l-kelâm ve’l-felsefeti’l-islâmiyye*, Dâru’s-Sekâfe, Kahire 2002.
- Yumna el-Hulî, *Felsefetu’l-ilm mine’l-hatmiyye ile’l-lâ-hatmiyye*, nşr. Daru’l-Kaba, 2001.
- Yumnâ Tarîf el-Hûlî, *et-Tabîyyât fî ‘ilmi’l-kelâm mine’l-mâzî ile’l-müstakbel*, Dâru’s-Sekâfe, Kahire 1995, s. 82.
- Yusuf Kerem, *Tarîhu’l-felsefeti’l-yûnâniyye*, Matbaat-u lecneti’t-te’lîf ve’t-terceme, Kâhire 1936.

مفهوم السببية في الفيزياء المعاصرة وعند المتكلمين المسلمين

محمد باسل الطائي¹ وآمال رضا ملكاوي² ومحمد سعيد الصباريني³

المقدمة

تعدُّ مسألة السببية Causality، من المسائل المهمة التي شغلت فكر كثير من الفلاسفة والعلماء منذ أقدم العصور، بسبب ما تتركه حواسهم من تغير مستمر في ظواهر الكون، وثباتها في آن واحد. فلا يخلو مذهب فلسفي أو نظرية علمية من اتخاذ موقف من هذه المسألة. ويعدُّ مبحث السببية من المباحث المهمة التي انشغلت بها الفلسفة بشكل عام، وفلسفة العلم بشكل خاص، وقد درج الفلاسفة على بحث هذه المسألة منذ فجر التفلسف وحتى عصرنا هذا الذي نجد فيه أن فكرة السببية تحتل مركز الصدارة في المناقشات التي تدور بين الفيزيائيين المعاصرين وفلاسفة العلم. وهذا يعني أن السببية ما زالت تثير كثيراً من الإشكاليات سواء على الصعيد الأنطولوجي (الوجودي) أو على الصعيد الإبيستيمولوجي (المعرفي)، مما أدى إلى ظهور مفارقات أثارت ضجة بين العلماء والفلاسفة وخصوصاً في بدايات القرن العشرين. ويوجه عام تعدُّ مشكلة السببية وما رافقها من قضايا كالحتمية واللاحتمية العمود الفقري والمسألة الأم للعلم والفلسفة معاً، على حدّ تعبير الدكتورة يمني طريف الخولي¹.

إن الدراسات المتوفرة في الأدبيات السابقة الحديثة والمعاصرة التي تناولت مسألة السببية، سواء عند الفلاسفة أو عند المتكلمين كثيرة ومتنوعة ومتفاوتة في المحتوى الدقيق للمسألة. كما أن تلك الدراسات تختلف في أساليب ومناهج معالجتها للمسألة، فمنها ما يعالج المسألة في الإطار التاريخي ومنها ما يعالجه في الإطار الديني العقائدي ومنها ما يعالجها في الإطار الفلسفي التقليدي القائم على فلسفة اليونان وبالأخص فلسفة أرسطو. ومن الجدير بالذكر ابتداءً أن معظم الباحثين والمؤلفين يصنفون فلاسفة اليونان ومن شائعهم من الفلاسفة المسلمين أنهم من قال بالسببية الطبيعية ويصنفون المتكلمين والأشاعرة بوجه خاص أنهم رفضوا السببية وقالوا ببطلانها. والحق أن هذا الحكم غير دقيق فيما سيتبين في هذه الدراسة.

إن التعرض لمسألة السببية في إطارها العلمي المعاصر ليس بالأمر السهل، لأنه يتطلب التضلع بالفلسفة وعلم الكلام الإسلامي وعلوم الفيزياء الحديثة والمعاصرة، وقد نحت معظم الدراسات العربية المتوفرة حالياً

¹ كلية العلوم/ جامعة اليرموك/الأردن.

^{2,3} كلية التربية/ جامعة اليرموك/الأردن.

منحاً فلسفياً صرفاً ولا نكاد نجد بحثاً متكاملًا للمسألة يأخذ بما جاءت به معطيات العلم المعاصر وما تمخض عن تحول كبير جاءت به نظريتا الكوانتم والنسبية. هاتان النظريتان اللتان حولتا التفكير العلمي وبالتالي الفلسفي بقدر غير مسبوق فأحدثتا انقلاباً في المفاهيم العلمية والمضامين الفلسفية. لقد فعلنا جهدنا في هذه الدراسة لاختصار العرض وتكثيفه، إلا أن مؤنة البحث كبيرة وشعبه وعرة ودقيقة تحتاج إلى كثير من البيان والتفصيل.

منهجية البحث

تناولت دراسات كثيرة مسألة السببية وفق منهجيات متنوعة منها المنهجية التاريخية والمنهجية النقدية والمنهجية المادية الديالكتيكية والمنهجية الفلسفية الوضعية. وهذه كلها كانت تستهدف التوصل إلى موقف ينسجم مع المنطلق الأكاديمي أو العقائدي أو الأيديولوجي الذي يتبناه الدارس. لكننا إزاء الهدف الذي وضعناه نصب أعيننا نجد ضرورة عرض المسألة وفق منهج متنوع يعرض الأمر من زوايا مختلفة، لذلك سنطرح المسألة في إطارها التاريخي أولاً ممثلاً بالفهم اليوناني للسببية ثم الفهم الأوربي النهضوي الذي استنقى الموقف أصلاً من الفهم اليوناني السابق، متأثراً بالموقف الإسلامي الذي يتوسط تاريخياً كلا المرحلتين، ثم نعرض للموقف الأوربي الحديث. وفي الشطر الإسلامي للمسألة سيتم طرحها أولاً في إطارها العقائدي، مبتدئين بما تضمنه الكتاب العزيز وما أشارت إليه السنة النبوية بهذا الخصوص، ثم نعرض لمواقف الفرق الفكرية الإسلامية الرئيسة: الفلاسفة والمتكلمين. ونظراً لأن لب المبحث يتمركز في مواقف المتكلمين، فلا بد من تفصيل القول لديهم، والتمييز بين مواقف المعتزلة والأشاعرة منها. ولأن منهجنا يتوخى اعتماد العلم المعاصر سبيلاً لإحكام المواقف، فقد وجدنا ضرورة الأخذ بهذا الميزان عند استخلاص النتائج في هذا المبحث. وبهذا يمكن أن نجمل القول في المنهج هنا فنصفه بكونه منهج عقائدي علمي. فهو في جانب يتخذ من مرتكزات العقيدة الإسلامية ومبادئها منطلقاً، ومن جانب آخر يلتزم حقائق المعرفة العلمية وأساليبها وسيلة للوصول إلى الهدف، وبالتالي فإن منهجنا يقوم على الإيمان والعلم معاً.

تعريفات أساسية

وقيل عرض وتحليل مواقف وآراء الفلاسفة والمفكرين المختلفين من مشكلة السببية، لا بد أولاً من تعريف جملة من المصطلحات نجد أن استخدامها يتردد عند بحث هذه المسألة، منها مفهوم الطبع، ومفهوم السبب، ومفهوم العلة، ثم توضيح الفرق بين مفهومي السبب والعلة.

الطبع

قال الرازي: "الطبع السجية التي جبل عليها الإنسان. وهو في الأصل مصدر والطبيعة مثله وكذا الطبع بالكسر"² وفي التعريفات للشريف الجرجاني: الطبع بالسكون: الجبلّة التي خلق الإنسان عليها؛ والطبيعة: عبارة عن القوة السارية في الأجسام بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي³.

والطبيعة (Nature) لفظ مشتق من الطبع. وطبع الإنسان أي خلقه. وطبيعته أي خلقته التي خلق عليها من حيث شكله ولونه وسلوكه وبقية أوصافه، ومن هنا يأتي الطبع بمعنى الختم وهو التأثير في الشيء لينتقل على هيئة معينة، والطبيعي هو غير الصناعي، وإذا أطلق اسم الطبيعة قصد به كل ما هو موجود في هذا الكون من مخلوقات الله عز وجل. وعلم الطبيعة هو العلم الذي يبحث في طبائع الأشياء وما اختصت به.

وخلاصة مفهوم الطبع في الإصطلاح المتداول إنه صفة قائمة ذاتياً قادرة على الفعل، يكون الشيء مجبولاً عليها، فطبع النار الإحراق. ويطلق لفظ "الطبيعيون" على أهل العلم الطبيعي، ويطلق أيضاً على فرقة يعبدون الطوائع الأربعة أي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، إذ العالم عندهم مركب من هذه الطوائع وتسمى هذه الفرقة بالطوائع⁴.

السبب

السبب في اللغة: قال الرازي: والسبب هو الحبل وكل شيء يتوصل به إلى غيره وأسباب السماء نواحها⁵. وورد في كشاف التهاني عن معنى السبب: "السبب في اللغة الحبل. وفي الشريعة عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه"⁶. وفي معجم لسان العرب: "السبب: كل شيء يتوصل به إلى غيره؛ وفي نسخة: كل شيء يتوصل به إلى شيء غيره، وقد تسبب إليه، والجمع أسباب؛ وكل شيء يتوصل به إلى الشيء، فهو سبب. وجعلت فلاناً لي سبباً إلى فلان في حاجتي وودجاً أي وصلة وذريعة"⁷.

أما السيد الشريف الجرجاني فيعرف السبب كما يلي:

"في اللغة: اسم لما يتوصل به إلى المقصود، وفي الشريعة: عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه. والسبب التام: هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط. والسبب غير التام: هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه، لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط"⁸.

وذكر الغزالي في المستصفى "وأعلم أن اسم السبب مشترك في اصطلاح الفقهاء، وأصل اشتقاقه من الطريق ومن الحبل الذي به ينزح الماء من البئر، وحده ما يحصل الشيء عنده لا به، فإن الوصول بالسبب لا بالطريق ولكن لا بد من الطريق، ونزح الماء بالاستقاء لا بالحبل ولكن لا بد من الحبل"⁹.

نفهم من هذا أن السبب في اللغة هو الشيء الذي يتوصل به إلى غيره. ويبدو أن المعاني التي أستخدم فيها هذا المفهوم من قبل الفلاسفة والمناطق المتكلمون يدور حول هذا القصد، باعتبار أن السبب لديهم هو ما يترتب عليه مُسبَّب في العقل أو الواقع، فالمقدمات الصادقة هي سبب صدق النتيجة، وكذلك بعض الظواهر الطبيعية هي سبب لظواهر أخرى. إذن بوجه عام فإن السبب في اللغة يعني ما يُتوصل به إلى غيره. واصطلاحاً: السبب هو ما يلزم عن وجوده وجود آخر هو نتيجة (المسبَّب) يتبعه ويترتب عليه.

العلة

العلة في اللغة: جاء في كشف التهاني: "العلة بالكسر وتشديد اللام في اللغة اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله، وبالضرورة لا عن اختيار. ولهذا سمي المرض علة، لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف. وقيل هي مستعملة فيما يؤثر في أمر سواء كان المؤثر صفةً أو ذاتاً"¹⁰. ومن معاني العلة التي وردت في لسان العرب: "والعلة: المرض، علٌّ يعلُّ، واعتلَّ أي: مرض"¹¹. أما في تعريفات السيد الشريف الجرجاني "قال علة لغةً: عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل بلا اختيار، ومنه يسمى المرض، علة، لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف، وقيل: هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً مؤثراً فيه"¹².

الفرق بين السبب والعلة

خط الكثير من المؤلفين والمفكرين بين لفظي "السبب" و "العلة". وهذا أمر يمكن أن نلاحظه، حتى لدى بعض كتاب المعاجم الفلسفية أو اللغوية، فهذا جميل صليبا نجده يقول في المعجم الفلسفي "بأن العلوية هي السببية، وتطلق على العلاقة بين العلة والمعلول"¹³. ولدى بعض المتكلمين وفلاسفة الإسلام الأوائل الذين فضّلوا استخدام لفظ "علة" وهؤلاء هم الفلاسفة المشاؤون الذين جاؤوا قبل ابن رشد ومن حذا حذوهم من الفلاسفة المحدثين. بينما نجد أن معظم المتكلمين بالإضافة إلى الفيلسوف ابن رشد (ت 595 هـ) ومحيي الدين بن عربي (ت 631 هـ) آثروا استخدام لفظ "سبب"¹⁴.

إذا أعدنا النظر في التعريف اللغوي لكل من العلة والسبب، يتبين لنا أن هناك فرقاً بين المعنيين اللغويين، وقد أكد هذا الإمام بدر الدين الزركشي بقوله: "أما اللغوي فقال أهل اللغة: السبب ما يُتوصل به إلى غيره ولو بوسائط، ومنه سُمي الحبل سبباً، وذكروا للعلة معاني يدور القدر المشترك فيها على أنها تكون أمراً مستمداً من أمر آخر، وأمراً مؤثراً في آخر. إذن هناك فرق بين السبب والعلة من حيث اللغة، وإن علماء اللغة والنحو استعملوها في مصطلحين متغايرين.

وهناك من مفكري الإسلام من فرّق بين السبب والعلة، ومن هؤلاء الفيلسوف ابن مسكويه (ت 421هـ) عندما ذكر في كتابه "الهوامل والشوامل": "إن السبب هو الأمر الداعي للفعل، ولأجله يفعل الفاعل، بينما العلة فهي الفاعلة بعينها، لهذا صار السبب اشد اختصاصاً بالأشياء العرضية، وصارت العلة اشد اختصاصاً بالأمر الجهرية"¹⁵.

كما فرق علماء أصول الفقه بين العلة والسبب، وقد أشار إلى هذا الفرق الإمام بدر الدين الزركشي وغيره حيث يقول: "وأما في المصطلح الكلامي فاعلم أنهما يشتركان في توقف المُسبَّب عليهما ويفترقان من وجهين:

أولهما: أن السبب ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلة ما يحصل به.

والثاني: أن المعلول متأخر عن العلة بلا واسطة، ولا شرط يتوقف الحكم على وجوده، والسبب إنما يقتضي الحكم بواسطة أو بوسائط، ولذلك يتراخى الحكم عنها حتى توجد الشرائط وتتفنى الموانع، وأما العلة فلا يتراخى الحكم عنها إذا اشترط لها بل هي أوجبت معلولاً بالاتفاق، وحكى بالاتفاق إمام الحرمين والآمدي وغيرهم"¹⁶.

أما الدراسات الفلسفية الحديثة التي تناولت مسألة السببية، فمعظمها لا يفرق في الاستخدام بين لفظتي "السبب" و"العلة"، فأحياناً يستخدم الدارسون والباحثون لفظة "علة"، وأحياناً أخرى نجدهم يستخدمون لفظة "سبب". فهذا عبد السلام بن ميس في مقدمة دراسته لمشكلة السببية يقول "يشير مصطلح السببية إلى العلاقة الحاصلة بين السبب والنتيجة. وتستعمل كلمتا "سببية" و"علية" في اللغة العربية بمعنى واحد"¹⁷. وهذا البوطي في معرض حديثه عن مشكلة السببية في كتابه كبرى اليقينيّات الكونية يقول: "لا نريد أن نفرق بين العلة والسبب، إذ هما فيما نقصد إليه في هذا البحث سواء"¹⁸. إن عدم التمييز هذا بين لفظتي "سبب" و"علة" في الاستخدام، ناشئ عن الخلط الذي يشيع في كتابات الدارسين لهذه المشكلة من فلاسفة أو متكلمين. حيث نجد بعضهم يستخدم لفظة "علة" والبعض الآخر يستخدم لفظة "سبب"، ونجد الغالبية العظمى يستخدمون لفظتي "سبب"، و"علة" بشكل مترادف، انظر بهذا الصدد كتاب العراقي "تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية".

مما سبق نلاحظ أن هناك مشكلة تتعلق باستخدام المصطلحات، والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: ما المصطلح الذي سوف نستخدمه في بحثنا هذا؟ هل نستخدم مصطلح "العلية" أم مصطلح "السببية"؟ على الرغم من العرف الشائع عن استخدام مصطلحي السببية والعلية بشكل مترادف، إلا أننا سوف نستخدم مصطلح "السببية" لعدة أسباب:

أولاً: إن لفظة "سبب" وردت في القرآن الكريم في مواضع عديدة، بينما لفظة "علة" لم ترد في القرآن على الإطلاق. ويكاد يجمع النقات من المفسرين على أن لفظة السبب التي وردت في القرآن الكريم تعني الوساطة والوسيلة.

ثانياً: السبب في اللغة ما يتوصل به إلى غيره ولو بوسائط، ومنه سُمي الحبل سبباً. وقيل: لا يُسمى الحبل سبباً حتى يكون طَرَفُهُ مُعَلَّقاً بِالسَّقْفِ أو نحوه. وهو في الأصل ما يتوصل به إلى استعلاء. بينما العلة "في اللغة اسم لعارض يتغير به وصف المحلول بحلوله، وبالضرورة لا عن اختيار، ومنه سمي المرض علة. وذكروا لليلة أيضاً معاني يدور القدر المشترك فيها على أنها تكون أمراً مستمداً من أمر آخر، وأمراً مؤثراً في آخر. وهذا يعني أن العلة لها فاعلية وجودية، فاعلية إحداث المحلول وبالضرورة لا عن اختيار، وهذا من دواعي عدم استخدامنا للفظ علة.

ثالثاً: يعود السبب في الأفعال الإنسانية بشكل عام إلى ذات الفاعل وفيه جهد من الفاعل أكثر مما به من ضرورة في الطبيعة. وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى العلة، إذ لا تعلق للمعلول بالفاعل لجوبه عند وجود العلة، بينما لا يجب المُسَبَّب عند حصول السبب إلا إذا انتفت الموانع كما أشار إلى ذلك القاضي عبد الجبار. كما أن السبب هو الأمر الداعي للفعل، ولأجله يفعل الفاعل، بينما العلة فهي الفاعلة بعينها، لهذا صار السبب اشد اختصاصاً بالأشياء العرضية، وصارت العلة اشد اختصاصاً بالأمر الجوهري كما أشار إلى ذلك ابن مسكويه¹⁹. وهذا يؤشر إلى الضرورة في العلاقة بين العلة والمعلول، وعدم الضرورة بالنسبة للسبب والمُسَبَّب، ويؤشر أن العلل فاعلة بالطبع.

رابعاً: الأصوليين يرجحون ما توصلنا إليه من قرار باستخدامنا لمصطلح السببية بدلاً من العلية؛ إذ يقولون "بان السبب ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلة ما يحصل به". وهذا يفيد عدم الضرورة بين السبب والمُسَبَّب، ويفيد الضرورة بين المعلول والعلة. ويقولون "بان المعلول متأخر عن العلة بلا واسطة، ولا شرط يتوقف الحكم على وجوده، والسبب إنما يقتضي الحكم بواسطة أو بوسائط، ولذلك يتراخى الحكم عنها حتى توجد الشرائط وتنتفي الموانع، وأما العلة فلا يتراخى الحكم عنها إذا اشترط لها بل هي أوجبت معلولاً بالاتفاق" وهذا يؤشر بالاحتمية بالنسبة للفظ العلية، ويؤشر بالاحتمية بالنسبة للفظ السببية.

إن من الضروري الإشارة هنا إلى أن مشكلة الموقف من السببية تتصل اتصالاً مباشراً بالمصطلح نفسه أي مفهوم السبب. فإن الفلاسفة عموماً يقررون أن السبب يفعل لطبع في ذات الشيء، على حين يرى المتكلمون أن مثل هذا القول يفضي إلى تعطيل دور البارئ ويجعله مقتصر على لحظة الخلق الأولى كما ذهب إلى ذلك أرسطو إذ جعل الخالق يقتصر دوره على كونه المحرك الأول Prime Mover.

ونؤكد ثانية هنا أن السبب كما جاء في المصادر آنفة الذكر هو ما يحصل الشيء عنده لا به. بينما العلة فهي الفاعلة بعينها والعلة ما يحصل الشيء به. ولعل عدم ورود مصطلح "علة" في القرآن الكريم

يعود إلى حقيقة أن الخالق سبحانه هو العلة الوحيدة والعالم هو المعلول جملة وأجزاء. ولأجل هذا فإننا سنستخدم مصطلح "السببية" و "السبب" بدلاً من "العلية" و "العلة" لأن ذلك هو ما نعنيه بالضبط.

الحتمية

وهذا مصطلح وجيه كثر تداوله في عصرنا ويعني وجوب وقوع الحدث حالما تتوفر شروطه. كسقوط الحجر نحو الأرض حال تركه حراً. وقد صاغ بيير لابلاس هذا المبدأ بقوله: "يمكننا أن نعتبر الحالة الحالية للعالم نتيجة لماضيه وهي سبب لمستقبله. ولو أن كائناً ذكياً قادراً على معرفة جميع القوى المحركة للعالم في لحظة ما، وجميع المواضع التي فيها الأشياء التي تؤلف هذا العالم، أخضع هذه المعلومات للتحليل فإنه سيجمع في صيغة واحدة حركة أعظم الأجرام وأصغر الذرات في هذا العالم. ولمثل هذا الكائن لا شيء يكون غير مؤكد أبداً، بل سيكون المستقبل مثل الماضي حاضراً عنده"²⁰. لذلك أخذ الدارسون هذه العبارة على أنها صياغة حديثة لمبدأ الحتمية العلمانية الكلاسيكية التي تصورت الكون كله مكنة عظيمة دقيقة لا مجال فيها أبداً للتجوز والإحتمال. بل كل شيء فيه مرسوم ومنضبط بقدر لامتناه من الدقة، ولكن هيهات.. هيهات.

السببية في الفلسفة

مبدأ السببية هو من القضايا الفلسفية الكبرى التي عنى بها الفلاسفة لأنه من البديهيات التي يركز عليها العقل في فهم الطبيعة وتنظيمها. فنحن موقنون بأن كل تحول يحدث في الطبيعة لا بد أنه ناتج عن تحول آخر، وكل حادث لا بد له من مُحْدِث أحدثه، وإلا كيف نفسر الدهشة التي تعترينا عندما تقع ظاهرة طبيعية لا نعرف سببها. وحتى في مرحلة التفكير البدائية للإنسان فإنه دائماً يفتش عن الأسباب، عندما يعزو الظواهر إلى قوى خفية أو وهمية. فالسببية تعني أن وراء كل ظاهرة تحدث سبباً فاعلاً، وأن الحوادث تتابع أو تتساق في سلسلة يرتبط فيها السابق باللاحق وذلك هو مبدأ السببية بمعناه العام²¹.

ويعرّف المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية²² السببية بأنها: "العلاقة بين السبب والمُسَبَّب". فلو لم يكن في الكون سبب ونتيجة (أثر ومؤثر)، لكانت الأشياء تحدث اتفاقاً (مصادفة) وبدون انتظام، ولما كان هناك ما يسمى بالاستقراء التجريبي. إذ كيف يعمم العلماء ما توصلوا إليه من نتائج دراستهم لبعض الحالات على جميع الحالات التي يحتويها العالم؟ وكمثال على تعميم العلاقات السببية ما كشفه نيوتن من أن قوة الجاذبية هي السبب في سقوط الأجسام نحو الأرض، مفسراً هذه الظاهرة بأنها متسببة عن قوة متبادلة بين الأرض والجسم، حيث تتناسب هذه القوة طردياً مع حاصل ضرب الكتلتين المتجاذبتين، وعكسياً مع مربع المسافة بينهما. وقد فسر نيوتن دوران القمر حول الأرض ودوران الكواكب حول الشمس، بسبب وجود هذه القوة، دون أن يكون لديه برهان عملي لإثبات وجود

الجابذية بالفعل في الشمس أو الكواكب. فها هنا نحن أمام تعميم لسببية طبيعية وقانون سببي يفترض أنه طبيعي. وبموجب هذا التعميم تمكن نيوتن من تحقيق قوانين كبلر لحركات الكواكب السيارة حول الشمس نظرياً، بعد أن كان كبلر قد إكتشف هذه القوانين نفسها من نتائج الأرصاد العملية التي قام بها تايكو براهي على مدى عشرين سنة²³.

يقول المفهوم العام لمبدأ السببية: بأن لكل حادث سبب يسبقه ويؤدي إليه، بحيث تقوم علاقات سببية في كل ما يحدث في العالم من ظواهر ووقائع وحوادث.

نستخلص من هذا أن مفهوم السببية بالأساس هو تعليق الحوادث والتحولات والتغيرات في هذا العالم على مبدأ منطقي أصلي يربط حدوث كل شيء بشيء سبقه وبالتالي يصبح وجود الأشياء من العدم وفق هذا المبدأ محالاً فلا شيء يوجد من لا شيء ولا يحدث أمر إلا ويكون له سابق أدى إليه وتوصل به كي يحدث بمعنى أن للعالم بنية منطقية يقوم عليها.

لقد بحث الفلاسفة علاقة السبب بالنتيجة وذهبوا إلى أن السبب يؤدي إلى النتيجة حتماً وأنه الفاعل لها. وبالنظر لضيق مساحة البحث فإننا لن ندخل هنا إلى عرض آراء الفلاسفة من قضية السببية، لكننا سنقتصر على عرض سريع موجز لآراء الفيلسوف اليوناني أرسطو طاليس نظراً للهيمنة الواسعة التي اتخذتها آراؤه وتأثيرها لمئات السنين في الفكر العالمي.

ذهب أرسطو، الذي استخدم مصطلح "علة" بدلاً من "سبب"، إلى فاعلية الأسباب الطبيعية، ويرى أن للأشياء خواصاً ذاتية كالطبع والطبيعة تمثل الأسباب الذاتية التي تقتضي الأفعال والحركات الخاصة بهذه الأشياء. وليس هذا فقط بل أيضاً اعتبر أن السببية قانون عقلي منطقي، تستند عليه جميع الأبحاث المنطقية الأخرى.

ويوضح لنا جميل صليبا في معجمه الفلسفي²⁴ أقسام العلة عند أرسطو:

أ. العلة المادية: وهي التي لا يلزم عن وجودها وحدها حصول الشيء بالفعل، بل ربما كان بالقوة كالخشب والحديد بالنسبة للسرير.

ب. العلة الصورية: وهي التي يجب عن وجودها المعلول لها بالفعل، كالشكل والتأليف للسرير.

ج. العلة الفاعلة: وهي ما تكون مؤثرة في المعلول، موجهة له، كالنجار الذي يصنع السرير.

د. العلة الغائية: وهي التي يكون وجود الشيء لأجلها كالجلوس على السرير، فهي الغاية التي من أجلها وجد.

ويرى أرسطو بأن العلل الثلاثة الأولى منها وهي العلة المادية والفاعلة والصورية يمكن أن تجمع في مجموعة واحدة، وإن أي علة من هذه العلل تعتبر مبدءاً للتغير والحركة والسكون بالنسبة للشيء. أما العلة الغائية فهي تتفرد عن العلل السابقة في أنها الهدف النهائي للعلل جميعها. ولها وضع مميز بين العلل،

ولأجلها تعمل الطبيعة، وأي شيء يحدث في الطبيعة إنما يحدث لغاية ما، والضرورة إنما تأتي من الغاية. ويرى أرسطو أن الطبيعة تعمل بالضرورة الغائية لا بالضرورة الآلية (الميكانيكية)، ويعني هذا أن الطبيعة تعمل لغاية، وأن جميع العلل الأخرى موجهة لتحقيق العلة الغائية، لذلك ينتقد أرسطو القائلين بأن الطبيعة تحدث آلياً وبدون اتجاه إلى أية غاية. ويرى أرسطو أن الضرورة في العلّة بالنسبة للأشياء الماديّة ضرورة شرطية، وليست ضرورة مطلقة إذ أن هذه الضرورة يكون شرطها الغاية التي من أجلها يتم الفعل²⁵.

ويتساءل أرسطو كيف تبدأ الحركة؟ وهو لا يقبل أن تكون الحركة بلا بداية، كما تصور أن تكون عليه المادة، قد تكون المادة أبدية ولكن الحركة لا بد لها من مصدر، ومصدرها هو الله المحرك الأول، ولكنه نفسه لا يتحرك. إن الله لا يخلق العالم، بل يحركه. ولا يحرك الله العالم كقوة ميكانيكية، ولكن كمحرك كلّ شيء لجميع عمليات العالم، انه السبب النهائي للطبيعة والقوة الدافعة للأشياء وهدفها. ويرى أرسطو أن علاقة الله بالعالم ليست علاقة علة بمعلول، ليكون للزمان دخل فيها، ولكن هي علاقة عضوانية، وهكذا هي العلاقة بين الأرض والسماء، علاقة عاشق بمعشوق فالأشياء تسقط نحو الأرض لأنها تعشق الاستقرار.

ومن المعروف أن الفلاسفة المشائيين المسلمين قد تأثروا بهذه الآراء الأرسطية وتناولوها بالشرح والتعليق والإضافة ولعل أشهر هؤلاء وأكثرهم دقة وحصافة الفقيه والفيلسوف أبو الوليد بن رشد (520-595 هـ) الذي ترجم أرسطو وشرحه باستفاضة (أنظر شرح ما بعد الطبيعة) ودافع عن أفكاره بحماس كبير في كتابه "تهافت التهافت" في محضر الرد على أبي حامد الغزالي.

السببية في الفكر الإسلامي

السببية والعلاقة بين السبب والمسبب هي ركن مهم من أركان العقيدة الإسلامية وشطر مهم من الفكر الإسلامي، اختلفت فيها الآراء وتفاوتت في وعيها الأفهام وجهد في تحريرها ألسنة المفكرين والأقلام. إنها ركن من أركان العقيدة الإسلامية لأن الله في هذه العقيدة حي قيوم مريد مختار فاعل دائم الحضور لا تأخذه سنة ولا نوم. وبالتالي كان لا بد من بحث العلاقة بين السبب والمسبب لتحري دور السبب في النتيجة. والحق أن الدارس لهذه المسألة يجد أن المفكرين المسلمين ينقسمون بشأن السببية إلى تيارين رئيسيين: التيار الأول يقرر بوعي أن مسبب الأسباب هو الله وأن لشيء البتة قادر على الفعل في العالم بذاته غير الله. وأن الأسباب ما هي إلا وسائط ظاهرية بمعنى أنها ليست هي الفاعلة بل هي بحاجة إلى من يفعلها على الدوام وهو الله. وهذا التيار يمثل عموم المتكلمين المسلمين معتزلة وأشاعرة. والتيار الفكري الثاني هو الذي يقول أن لكل شيء في العالم طبع مجبول عليه يتصرف بموجبه وهذا الطبع فاعل

بذاته بما قدره الله له. وهذا التيار هو تيار الفلاسفة المسلمين الذين أخذوا أغلب أفكارهم الأساسية عن فلاسفة اليونان ومفكرهم.

السببية والأسباب في القرآن الكريم

القرآن الكريم هو المرجع الأول للمسلمين جاء كتاب هداية، فيه آيات بينات وجملة شاملة من الأفهام، صاغها منزلة، جل شأنه، بأسلوب لا يتقيد بحرفية العلم العقلي ولا بأسلوب التعبير الفلسفي، جاءت تعابيره بلسان عربي مبين يستهدف دوماً التأكيد على أن الله هو الخالق المهيمن القادر الفعال لما يريد. فالله هو منزل الغيث من السماء وهو المحيي وهو المُميت وهو الشافي حين المرض. كما جاء القرآن ليؤكد من جانب آخر أن الله سبحانه سنة شاملة ثابتة في العالم، ولن تجد لسنة الله تبديلاً، ولن تجد لسنة الله تحويلاً. فهذان الأمران هما مرتكز الموقف السببي في القرآن.

وردت لفظة "سبب" صراحة في القرآن الكريم في ثمانية مواضع؛ في جميعها جاء "السبب" ليعني كلمة السبيل والوسائط؛ قال تعالى [إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ] [البقرة: 166]؛ [أَمْ لَهُمْ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ] [ص: 10]؛ [وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَٰمَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ] (36) أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلَعَ إِلَىٰ إِلَهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ كَاذِبًا] [غافر: 36-37] .

أما معنى السبب بقصد كونه عاملاً فاعلاً يؤدي إلى نتيجة ما فقد ورد بدلالة حروف الباء واللام والفاء. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى [فَوَكَرَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ] [القصص: 15] ، أي ان وكزة موسى للمصري كانت سبباً في قتله. ويقول تعالى [وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ] [الأأنعام: 8] ؛ [وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا] [الأعراف: 160] ؛ [فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوَاقُهَا] [طه: 121]؛ [وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً] [النساء: 102] ؛ [يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا] [يوسف: 5] ؛ ففي هذه الآيات علاقة واضحة ومباشرة بين السبب والنتيجة، وحرف الفاء هو للتعبير السببي، (أنظر: مغني اللبيب عن لغة الأعريب، ص60). ومن أمثلة الارتباطات السببية في الظواهر الطبيعية قوله تعالى: [وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِيَلْدَ مِيَّتَ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ] [الأعراف: 57]. تبين هذه الآية إن نزول الماء كان بسبب السحاب، وخروج النبات كان بسبب الماء. وكذلك قوله تعالى [ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرَّة] [الحج: 63]، ونحو (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه) [البقرة: 37]، والثاني نحو: (لاكلون من شجر من زقوم فمالئون منها البطون فشاربون عليه من الحميم) [الواقعة: 52].

إذن فإن القرآن يقرر العلاقات السببية في الأمور العامة، فلا يوجد شيء إلا بوجود سببه، والآيات التي تنفي السببية ظاهرياً، إنما تنفي ذاتية السببية واستقلالها عن الله تعالى، فمن هذه الآيات قوله تعالى [أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ (58) أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ] [الواقعة: 58-59] ؛ [أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ (63) أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ (64) لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطاً مَا فَطَرْنَاهُ تَفَكَّهُونَ] [الواقعة: 63-65] ؛ [أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ (68) أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ (69) لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أَجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ (70) أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ (71) أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ (72)] [الواقعة: 68-72] ؛ [إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ] [يس: 82].

تؤكد الآيات السابقة مبدأ السببية والأخذ بالأسباب، بدليل أن هنالك فعالان؛ فعل من الله يخلق فيه الأسباب وفعل من الإنسان للأخذ بهذه الأسباب التي خلقها الله وجعلها للإنسان واسطة للوصول إلى المقصود، جعلها الله أسباباً بمحض إرادته وربط بينها، فالآيات التي تشير إلى السببية هي ذاتها التي تنفي السببية الذاتية والحتمية، وتؤكد على عدم استقلال الأسباب عن الله تعالى وقِيُومِيَّةِ الله على العالم. ومن الأمثلة التي تؤكد هذا أيضاً أمر الله تعالى للصديقة مريم عليها السلام أن تهز بجذع النخلة ليتساقط عليها الرطب، رعاية منه تعالى للأخذ بالأسباب ظاهراً، وإن كان الفعل كله لله تعالى، لأن هزَّ جذع النخلة لا تقدر عليه امرأة ضعيفة في وضع ولادة [وَهَزَى إِلَيْكَ الْجَذْعُ النَّخْلَةَ تَسْقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا غَنِيًّا]. ومن الملاحظ أن الآية هنا لم تعلق النتيجة بالسبب فلا وجود لحرف سببي في الآية ومع ذلك يمكن حل الإشكال الظاهري بالقول أن السبب بمعنى العلة هو الله أما السبب بمعنى الواسطة فهو أي فعل يؤدي إلى نتيجة. أما حتمية الفعل السببي فهي أمر آخر نبخته في مسألة الحتمية.

وقد أمر رسول الله بالأخذ بالأسباب، التي أقام الله عليها نظام الكون وأجرى بها سنته، ومضت بها أقداره، ونستدل لذلك بحديث عن انس بن مالك رضي الله عنه قال: "جاء رجل على ناقة له، فقال: يا رسول الله؛ أدعها وأتوكل؟ أو أرسلها وأتوكل؟ فقال صلوات الله عليه: "إعقلها وتوكل" (رواه الترمذي، 2517). ومثل قوله صلوات الله وسلامه عليه في صحيح مسلم: "لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ فَإِذَا أُصِيبَ دَوَاءُ الدَّاءِ بَرَأَ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ". لاحظ قوله صلى الله عليه وسلم: "بِإِذْنِ اللَّهِ" أي أن فعل الدواء لن يتحقق إلا بأمر الله، وبالتالي لن يكون الدواء مطبوعاً على فعل الشفاء بذاته. ومثل هذا الحديث ورد في مسند أحمد وسنن أبي داود وابن ماجة.

وخلاصة القول في موقف القرآن الكريم والسنة النبوية من مسألة السببية ووجود الأسباب أن العلاقات السببية جزء أساسي من بنية الكون في الأحوال العامة وأن الشذوذ عن هذه القاعدة لا يحصل إلا نادراً حين تقع المعجزة، وحتى حين تقع المعجزة فإن الله يجعل لها سبباً ولو شكلياً فالله عز وجل خلق الكون على نظام السببية، فلما أراد أن يكون البحر طريقاً يبساً لم يجعله طريقاً يبساً إلا بسبب، قال تعالى [أن

اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ [الشعراء: 63]، ضرب موسى البحر بالعصا فصار طريقاً ييساً، فوجد الطود، وتيسر لموسى وقومه عبور البحر. فربنا عز وجل حينما يريد أن نصنع شيئاً بفعله مباشرة يجعله بسبب جعلي من قبل الله، أي أن الله عز وجل خلقه وجعله لنا واسطة ووسيلة للوصول للأثر أو النتيجة المترتبة عليه.

السببية عند المتكلمين المسلمين

إن موقف القرآن الكريم هذا من مسألة السببية والأسباب حفز المتكلمين المسلمين - وخاصة الأشاعرة منهم - على اتخاذ موقف من هذه المسألة، وتمثل موقفهم هذا بمحاولتهم التوفيق بين اعتناقهم لفكرة الجوهر الفرد وتصورهم لعدم بقاء الأعراض آنين وبين فكرة السببية، وإن لكل سبب مسبباً في ذاته. يتصل مفهوم السببية عند المتكلمين بمبدأ أساسي من مبادئهم التي قالوا بها والتي شكلت أساس رؤيتهم للعالم، وذلك هو مبدأ "الخلق المتجدد" الذي يقول إنَّ الأعراض (أي صفات الأشياء وخواصها) لا تبقى زمانين أو آنين فهي في حالة خلق وتجدد مستمر. ولما كانت الجواهر هي الحاملة للأعراض لا تتفك عنها فكان لابد من أنَّ تتجدد معها. والغرض من هذا التجدد تفسير التدخل المستمر للخالق في المخلوق؛ لأنَّ قيومية الله على العالم تقتضي أن لا يكون شيء فاعل أمراً من الأمور إلا بأمر الله. فله الأمر كله من قبل ومن بعد. وبموجب هذا التصور يختفي الحتم من عالم الظواهر الطبيعية. ويكون العالم بحاجة دائمة إلى الله لا يستغني عنه أنا واحداً. ولما كان الله تعالى ربَّ فاعل مختار مطلق فإن الحتم عليه باطل، وبالتالي فإن ظواهر العالم تحصل وتعمل بقيومية الله عليها. هذا هو الأساس النظري لمفهوم السببية عند المتكلمين المسلمين، وإن اختلفوا في جوانب أخرى متعلقة بها كما سيأتي.

السببية عند المعتزلة

اتفق غالبية المعتزلة من أصحاب نظرية الجوهر الفرد باستثناء مُعمر بن عباد السلمي على تصور معين للطبيعة يرتبط بتصورهم للعالم المكون من جواهر فردية وعلاقته بالدور الذي يمكن أن تلعبه القدرة الإلهية، فإذا نظرنا إلى آرائهم في السببية سنجد أنهم ينقسمون إلى فريقين²⁶:

الفريق الأول: يمثلهُ مُعمر من القائلين بنظرية الجوهر الفرد، والنظام والجاحظ من منكريها، وهؤلاء اتفقوا على أن الطبيعة تسير وفق قوانين سببية حتمية لا تتغير. ومن المتفق عليه أن مُعمر قال بالحنمية، وبأن العالم محكوم بقوانين سببية، أودعها الله فيه وقت خلقه، وهي لا تزال تعمل في استقلال وبدون تدبير من جانب الله وبدون خضوع لإرادته. أي أنه يرجع النظام المشاهد في الطبيعة إلى مبدأ السببية الذي يعمل من دون تدخل الهي²⁷. وبهذا كانت آرائه مخالفة لآراء جميع أصحابه من المعتزلة القائلين بالجواهر الفرد. ويذكر شلومو بينيس هذا الاختلاف بين مُعمر وأصحابه قائلاً "إن مُعمر يقول خلافاً لسائر

المعتزلة أن الجسم من حيث هو جسم له طبع خاص، وإن هذا الطبع له قوة وهو يفعل الأعراض بذاته لا بأقدار الله²⁸. فالطبيعة عند مُعمر تسير وفق قوانينها التي من المحال أن تتغير ولو بالقدرة الإلهية. أما النظام فهو ليس من أصحاب نظرية الجوهر الفرد، لكنه من القائلين بالخلق المستمر. يرى النظام أن العالم محكوم بقوانين سببية، أودعها الله فيه وقت خلقه، وهي تعمل بتدبيره تعالى وتخضع لإرادته. أي أنه يرجع النظام المشاهد في الطبيعة إلى مبدأ السببية الخاضع لأمر الله. فقد كان النظام يقول صراحة: "بان لكل شيء طبيعة خاصة، لها مقتضياتها، والله يقدر على أن يقهرها على غير ذلك؛ فإله هو خالق العالم والمحرك له والفعال فيه، وكل ما في الطبيعة فهو فعل الله بإيجاب خلقته للأشياء؛ بل الإدراك فعل الله بإيجاب خلقته للحواس؛ ... وكل ما في الوجود منفعلاً والله هو الفاعل في كل شيء... إن كل ما يقع في الكون فهو فعل الله بإيجاب الخلقة وبما طبع عليه الأشياء من الطبايع"²⁹.

ومن الأقوال التي تثبت أن النظام هو من أهل الطبايع ومن القائلين بالاحتمالية ما ذكره الأشعري في مقالاته من أنه يقول "إن الجنس الواحد لا يفعل شيئين متضادين، كما لا يكون بالنار تبريد وتسخين ... ولا يمكن للطبيعة أن تخالف ما طبعت عليه"³⁰. ومن أقواله أيضاً: "وكان يزعم-أي النظام- أن الألوان والطعوم والأرايح والحرارات والبرودات والأصوات والآلام أجساماً لطيفة ولا يجوز أن يفعل الإنسان الأجسام، واللذة أيضاً ليست من فعل الإنسان عنده، وكان يقول أن ما حدث في غيره حيز الإنسان فهو فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه للشيء كذهاب الحجر عند دفعة الدافع وانحداره عند رمية الرامي به وتصادعه عند زجة الزاج به صعداً وكذلك الإدراك من فعل الله سبحانه بإيجاب الخلقة ومعنى ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافع أن يذهب وكذلك سائر الأشياء المتولدة. وكان يقول فيما حكى عنه أن الله سبحانه خلق الأجسام ضربة واحدة وإن الجسم في كل وقت يخلق"³¹.

ويرى النظام أن الله لا يتدخل بصفة مستمرة، بل خلق الله الطبيعة وأكمن فيها كل خواصها، وهي تخرج بنفسها في كل لحظة صوراً جديدة. يذكر ابن الرواندي عن النظام قوله: "أصل ما يعتقد في الأجسام أنه محال أن يعمل الجوهر ما ليس في طباعه عمله وإن يستفعله خالقه ما ليس في جوهره فعله"³².

ومن باب الإنصاف علينا أن نذكر أن للنظام أقوالاً أوردها الخياط في كتابه الانتصار تثبت أن النظام أعطى للقدرة الإلهية حقها في إمكان مخالفة ما عُرف عن الطبيعة، وتدخل القدرة الإلهية في تغيير قوانين الطبيعة. يقول النظام "فإذا كان من شأن الماء السيلان ففي مقدور الله أن يمنعه من ذلك، وإن كان من شأن الحجر الثقيل الانحدار ففي مقدور الله أن يمنعه من ذلك، وإذا كان من شأن النار التلهب والصعود علواً ففي مقدور الله منعه من ذلك وأخذها سفلاً"³³.

إلا أن الغالب على آراء النظام القول بالطبع، وأن ما يحدث في العالم الخارجي إنما هو فعل الله بإيجاب الطبع. فإله عنده خلق كل شيء دفعة واحدة كما ذهب حين قال بمذهب "الكمون" فجعل بعض الأشياء

كامنة في بعضها. وما التحول إلا عبارة عن ظهور ما يكمن في الموجود أصلاً، وبهذا فسر كل ما في الطبيعة بأنه معلول غير مباشر لفعل الله الأصلي.

وضمن دائرة المجادلات التي دارت حول مشكلة السببية في علم الكلام قُوبل كل رأي من هذه الآراء بالنقد من قبل أصحاب نظرية الجوهر الفرد، سواء من المعتزلة أو غيرهم. وخصوصاً رأي مُعمر الذي قوبل بنقد شديد من قبل الشهرستاني وابن حزم. نقد "الشهرستاني" مُعمر في عبارته التي تقرر أن الله خلق الأجسام فحسب، لكن الأعراض هي من فعل طبع الأجسام، ويحتج قائلاً: "إذا لم يحدث الباري تعالى عرضاً، فلم يحدث الجسم وفناؤه؟ فإن الحدث عرض فيلزمه أن لا يكون الله تعالى فعل أصلاً"³⁴.

ورأي مُعمر هذا تعرّض أيضاً لنقد شديد من قبل ابن حزم وهنا نقتبس قوله "فأما قول مُعمر هذا أن الله خلق الأجسام فحسب، لكن الأعراض هي من فعل طبع الأجسام فيدل على غباوة شديدة وجهل بالطبيعة. ومعنى لفظ الطبيعة، إنما هو قوة في الشيء تجري بها كفيّاته على ما هي عليه. وبالضرورة نعلم أن تلك القوة عرض لا تعمل وكل ما كان مما لا اختيار له من جسم أو عرض كالحجارة أو سائر الجمادات، فمن نسب إلى ما يظهر أنها أفعاله وهي مخترة لها فهو في غاية الجهل. فبالضرورة أن تلك الأفعال خلق غيرها فيها ولا خالق لها هنا إلا الله تعالى، خالق الكل، وهو الله لا اله إلا هو"³⁵.

ومن الذين انتقدوا هذه الآراء أيضاً القاضي عبد الجبار الذي رفض القول بوجود طبيعة حتمية للأجسام أو قوانين معينة توجبها، وعُدَّ ذلك شبيهاً بأقوال أصحاب الطبائع من الدهريين، وإذا كان يحق لهؤلاء القول بالطبائع قبل نزول القرآن، وأدى بهم هذا إلى نفي الإله، فإن هذا لا يحق للإسلاميين الذي أثبتوا الصانع. وفي هذا يقول: "وبعد، فإن الطبع هو إحالة على ما يعقل، فكما أننا نكلّم أصحاب الطبائع إذا علّقوا حدوث الحوادث بالطبع، فكذلك نكلّم هؤلاء -ويقصد الدهرية- في إثباتهم الطبائع، بل لعلّ الدهرية ومن يجري مجراهم أعذر من القائلين بالطبع نحو معمر ومن تبعه لأن أولئك لمّا نفوا الصانع، طلبوا ما تعلق هذه الحوادث عليه، فأنبتوا طبعاً يؤثر في هذه الأشياء، فما عذر من أثبت الصانع المختار في أن نقي تعلق هذه الأشياء، حتى احتاج إلى تعليقها بما هو خارج عن المعقول، مع أنه عقل كيف يتعلق الفعل بالقادر."³⁶

الفريق الثاني: ويمثله غالبية المعتزلة القائلين بالجوهر الفرد، أمثال أبي الهذيل العلاف والجُبائيان والقاضي عبد الجبار والكثير من غيرهم. أجمع هؤلاء على رفض الحتمية، منطلقين في ذلك من تصورهم للعالم الطبيعي القائم على التجزئة والانفصال، ودور القدرة الإلهية في ربط وتأليف هذه الأجزاء المنفصلة. ويعرض الأشعري في مقالاته أقوالاً توضح آراء هذا الفريق في مسألة السببية. فالعلة عندهم لا توجب معلولها، والسبب ليس موجبا للمُسبّب، ذلك أن الموجب للشيء هو من أوجده وفعله، بينما يقدر الله أن يتدخل في كل وقت ليوقف الإيجاب بين الأشياء، فالجُبائي مثلاً لا يجعل النار علة للإحراق، وإنما العلة

الموجبة فهي الموجودة بالفعل وهو الله. وجوز كثير من أهل الكلام: "أن يجمع الله بين الحجر الثقيل والجو أوقاتاً كثيرة من غير أن يخلق انحداراً وهبوطاً بل يحدث سكناً، ويجوز أن يجمع الله بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراقاً بل يحدث ضد ذلك".³⁷ إلا أن الجبائي يتراجع أحياناً ويعلل عدم الإحراق بأنه نتيجة خلق علة أخرى مضادة للإحراق، فيرى أن الله يمكنه أن يفعل ما ينفي الإحراق ويسكن النار فلا تدخل بين أجزاء القطن فلا يوجد إحراق. "لذا نجد الجبائي يقول: "يصف ربه بالقدرة على أن يجمع بين النار والقطن ولا يخلق إحراقاً وان يسكن الحجر في الجو فيكون ساكناً لا على عمد من تحته وإذا جمع بين النار والقطن فعل ما ينفي الإحراق وسكن النار فلم تدخل بين أجزاء القطن فلم يوجد إحراق".³⁸ هذا وان كان تعطيل لعمل العلة، إلا انه تعطيل بخلق علة أخرى تضادها فلا يقع ما هو معروف عنها، فهو ليس نفيًا تاماً للقانون الطبيعي في حد ذاته، لأنه لو لم يخلق الله ما ينفي الإحراق لكان الإحراق واقعاً، فهناك ربط بين الأسباب والمسببات. وهذا ما دعا عضد الدين الإيجي إلى القول بأن هناك شروطاً لوقوع العلة والمعلول، ففي مثال الحطب والنار، هناك شروط لحدوث الاحتراق، مثل أن يكون الحطب جافاً لأن الرطوبة علة تمنع الإحراق.³⁹

ومن الجدير بالملاحظة أن غالبية المعتزلة من أصحاب نظرية الجوهر الفرد يعظمون دور القدرة الإلهية في مجال الطبيعة والقدرة على تغيير القوانين الطبيعية ويرجعون ذلك عندهم إلى فكرة "الجواز والإمكان"، فمثلاً أبو الهذيل العلاف يقر بمبدأ "الجواز والإمكان" لذلك نجده يقول: "يجوز أن يكون البصر صحيحاً والضياء متصلاً ولا يفعل الله سبحانه الإدراك ويجوز أن يجعل الله سبحانه الإدراك مع العمى ..".⁴⁰

يتضح من هذه الأقوال للمعتزلة من أصحاب الجوهر الفرد، بأن العالم عندهم يسير وفق مبدأ السببية، إلا أن السببية عندهم ليست مرادفة للسببية بمعناها الأرسطي الذي يرى ضرورة تلازم العلة والمعلول، بل هي السببية بمفهومها العام التي هي علاقة بين الأشياء تقوم على أساس النظام المتكرر المطرد بين الأسباب ومسبباتها، لهذا نجد القاضي عبد الجبار يقول: "ومتى أرادوا بالطبع ما يحصل من إحراق النار، فذلك هو الذي نشبته من الإعتمادات التي تولد التفريق. فكأنهم سمو ما فيه "طبعاً" وسميناه "اعتماداً". وكذلك فيما في الماء من النقل الذي يوجب النزول، إلى ما شاكل ذلك، بعد أن نجعل هذه الأمور معلقة على فاعل مختار يصح منه أن يمنعها من التوليد والإيجاب. فأما إن كانوا يدخلون في هذه الجملة ما يحدث من السكر عند شرب السكر، فذلك مما طريقه طريق العادة والله . عز وجل . يفعله من دون أن يكون هنالك أمر يوجب؛ لان الشرب لو أوجب السكر، لأوجبه وان شرب الماء... فثبت أن ذلك خارج عن باب الأسباب والطباع، وأن طريقه طريق العادة. هذا كله إذا كانوا يشيرون بالطبع إلى ما يوجب إيجاب الأسباب، فان كان تأثيره تأثير العلة الموجبة، فالأمر في بطلانه واضح".⁴¹ نلاحظ هنا أن القاضي عبد الجبار يستعمل نفس الحجة التي كان أبو بكر الباقلاني يستخدمها ومن قبله الأشعري استخدمها لدرء أن

يكون الطبع فاعلاً بالذات.⁴² وهذا يؤيد ما سنذهب إليه من أن المعتزلة والأشاعرة على وفاق في مسألة السببية خلافاً لما تدعيه بعض الدراسات التي لم تدقق الأمر جيداً، بل أخذت بآراء بعض المستشرقين، فصورت لنا المعتزلة متوافقون مع الفلاسفة في تصورهم للعلاقة السببية، ومن أمثلة هذه الدراسات دراسة تركي.⁴³

ونجد القاضي عبد الجبار يفرّق بين العلة والسبب، فالعلة تدور مع معلولها والمعلول لا ينفك عن علته، لكن السبب هو بمثابة الوسطة بين العلة والمعلول، فالسبب موجب للمُسبَّب طالما ارتفعت الموانع التي تمنع من حدوثه، وإن كان ليس للأشياء طبائع مفطورة فيها فاعلة حيث أن العلة الفاعلة للسبب يجب أن تصدر عن فاعل مختار، فإله هو الفاعل الوحيد ولكنه يفعل بوساطة القوة الطبيعية. فالقاضي لم يبطل قوانين السببية ولكنه لم يوجبها، هو يقول بالأسباب ويقرر أن المتولدات أجمع تقع بحسب ما يفعله الفاعل من الأسباب فلولا أنها فعله لما وجب أن تقع بحسب فعله.

رفض القاضي عبد الجبار القول بالطبع والحتمية، حيث إن القول بالطبع بحسب تعبيره غير معقول "وقد بينا من قبل عند إبطال أقوال أصحاب الطبائع في حدوث الأجسام أن ما يتعلقون به من الطبع لا يعقل، وقد بسطنا القول فيه." ⁴⁴ هذا وإن كان قد قال بالأسباب، فالسببية عنده يمكن لله أن يوقف فعلها، فيجوز عنده أن يخلق الله السبب دون أن يخلق المُسبَّب، أو يجوز أن يخلق الله ما يصاد هذه العلة الظاهرة، وقد أتاح هذا للقاضي وللمعتزلة عامة تحقيق هدفين:

الأول: إن رفض "الحتمية" وقبول فكرة "التجويز والإمكان" أتاح للمعتزلة إمكانية القول بوجود المعجزة، فالعالم يسير وفق أسباب، إلا أنه بإمكان القدرة الإلهية التدخل لإيقاف هذه الأسباب لأجراء المعجزة للأنبياء. ومن الملاحظ أن المعتزلة لا يتلاقون مع الأشاعرة في تصورهم للمعجزة، فالمعجزة عندهم تعني خرقاً للقوانين الطبيعية التي يسير العالم وفقها، في حين هي عند الأشاعرة، خرق لما جرى وفق العادة.⁴⁵ والثاني: إن رفض القول بالطبع الذي يعني إنكار التأثير والقدرة الذاتية للأشياء، ورفض وجود خصائص للأشياء تجعل الفعل واجب الحدوث، أتاح للمعتزلة إثبات وجود الخالق، وإثبات دور الفاعل المختار وإطلاق القدرة الإلهية.

وبهذا الصدد ينتقد الطائي⁴⁶ بعض آراء الخولي الواردة في كتابها "الطبيعيات في علم الكلام" عندما تقع في خطأ التقدير حين تدعي أن المتكلمين ضحوا بالطبيعة في سبيل إثبات وجود الله وصفاته، وتقول: "أنهم رفضوا النظرية الضوئية في الإدراك البصري حرصاً على تفسير السمع والبصر في الله بلا حاسة أو شعاع أو شيء"⁴⁷. إن هذا الكلام يغفل الناحية التاريخية ويغفل الواقع المعرفي في العلوم الطبيعية لديهم وما تلاه من تطور لنظرية الإبصار على يد ابن الهيثم وغيره. إلا أن المشكلة أن بعض المصادر تشوه أقوال المتكلمين، وفي هذه المسألة بالذات نرى الخولي تسحب الكلام في "الجليل" على الكلام في

"الدقيق" كما فعل أبو الحسن العامري نفسه. والحقيقة هي أن المتكلمين لم يدمروا الطبيعة بل وظفوها لإثبات وجود الله، فهذا هو مسأرتهم البرهاني والذي كانت له متطلباته التاريخية. وموضوع العلوية والسببية الذي تهاجم فيه الخولي أفكار المتكلمين معتزلة وأشاعرة وتتهمهم، وبخاصة الأشاعرة، بنفي النظام في الطبيعة ونفي الأسباب والعلل تحذو فيه حذو كثير من مؤرخي وشارحي الفكر العربي الإسلامي من تلامذة المستشرقين أو تلامذة تلامذتهم دونما دراسة دقيقة لهذه المسألة ودونما بحث دقيق في مقاصد المتكلمين منها. ودونما تمحيص حتى لموقف المعرفة العلمية المعاصرة منها. وكثيراً ما يلجأ هؤلاء إلى اجتراء قول هنا أو هنالك لأبي حامد الغزالي، خصوصاً من كتبه المكتوبة للعامة مثل "إحياء علوم الدين" أو كتاب "المنقذ من الضلال" لكي يدللوا على سفة الأشاعرة وفكرهم "التدميري" على حد تعبير الدكتورة الخولي.

السببية عند الأشاعرة

نفى الأشاعرة القول بأي طبيعة خاصة للموجودات فاعلة بذاتها، وهذا أدى بهم إلى فتح المجال للقول بإمكانات لا حد لها فيما يتعلق بالعالم الطبيعي. وتعد فكرتهم في "التجويز والإمكان" أساساً لآرائهم في السببية، كما كانت أساساً لآرائهم الخاصة بخلق العالم. فكل ما يمكن تصوره هو جائز عندهم غير ممتنع، فلا ضرورة هناك تحكم أي علاقة تربط بين متغيرات العالم، فجائز أن تلاقي النار القطن ولا يحترق⁴⁸. لكن هذا الجواز هو استثناء وليس القاعدة.

وتجدر الإشارة إلى أن الأشاعرة يفرقون بين العلاقات السببية، وبين السببية التي ترادف في معناها مفهوم الضرورة والحتمية، يقول الطوسي "فلا دليل لهم على ما ذكروا إلا ما شاهدوا مراراً من ترتب شيء على شيء وهذا لا يدل على العلاقة والعلوية الحقيقية، بل على السببية العادية، ولا نزاع فيها وإنما الكلام في استحالة التخلف".⁴⁹

واصل الأشاعرة مباحثهم في السببية، فصاغوا لنا ما يعرف باسم "نظرية العادة" التي تعني عدم التلازم الضروري بين الأسباب والمُسببات أو العلة والمعلول. إن لفظة "عادة" تشير إلى حوادث تحدث غالباً، ولا تحدث دائماً، ووجدوا في هذا اللفظ وصفاً ملائماً للتعبير عن الحوادث التي تحدث وبشكل منتظم ومتكرر، وينفس الوقت يمكن أن تخرق بالمعجزات⁵⁰. هذا التصور للعادة ينسبه ابن حزم إلى الأشاعرة الذين استخدموا لفظ "عادة" بدلاً من لفظ "الطبيعة" للدلالة على سير الحوادث المألوفة التي تأتي المعجزات خرقاً لها⁵¹.

إن أكمل صورة لفكرة السببية رسمها مفكر الأشاعرة الكبير أبو بكر الباقلاني (ت403هـ)، الذي أقام بناء مذهب الأشاعرة الإعتقادي بناءً منظماً منهجياً استدلالياً، بل إنه يعدُّ المؤسس الحقيقي لعلم الكلام السني.⁵² إن آراء الباقلاني وموقفه من مشكلة السببية تمثل آراء المذهب الأشعري عامة، ولا سيما أن

أعلام هذا المذهب لم يخالفوه في الإطار العام لهذه المسألة ولغيرها من المسائل الأساسية. وقد اعترف الباقلائي بالسببية بمعناها المطلق العام، وأنكر القول بوجود طبيعة ثابتة لكل شيء بمقتضاها يصدر فعله. لقد اعترف بأن القدرة الإلهية هي سبب وجود العالم، ولكن بشكل يختلف كثيراً عن قول أصحاب الطبائع. وموقف الباقلائي هذا من مسألة الطبع والرد على القائلين بأن "صانع العالم طبيعة من الطبائع وجب حدوث العالم عن وجودها"، يشكل أساس موقف الأشاعرة من مسألة السببية. وقد شاع القول بين دارسي الفكر الإسلامي بأن المتكلمين ينكرون العلاقة السببية، لكن الدارس الممحص لأقوالهم يجد أنهم لم ينكروا السببية بمعناها العام المطلق، بل أنكروا السببية التي تكافئ في معناها الحتمية؛ أي حتمية فعل القانون الطبيعي⁵³.

لقد هدف الباقلائي من الانتقادات والإلزامات التي وجهها للقائلين بالطبائع وبقدّم العالم، إلى تحطيم الأساس الذي تقوم عليه أبحاثهم، وهو القول بالتلازم الضروري بين الأسباب والمسببات. ولكن السؤال الذي يتبادر للذهن كيف استطاع الباقلائي تفسير هذا الانتظام في الحدوث الذي نشاهده في العالم؟ وهذا الاطراد الظاهر في الموجودات؟ ويرى الباقلائي أن القول بوجود كل معلول بعلة إنما معناه كلما وجدت وتكررت، وكلما وجد مثلها عن كثرة أسبابها، فهي وجود حادثتين فقط الواحدة بجانب الأخرى في "مستقر العادة". ويستتكر الباقلائي ما ينادي به أصحاب الطبائع "إنهم يعلمون حساً واضطراباً أن الإحراق والإسكار الحادثين، واقعان عن حرارة النار وشدة الشراب، فانه جهل عظيم، وذلك أن الذي نشاهده ونحسه إنما هو تغير حال الجسم عند تناول الشراب ومجاورة النار وكونه سكران ومحترباً ومتغيراً عما كان عليه فقط" وما يعلم بالضرورة والحس والمشاهدة لا يجوز جرده⁵⁴. وقد أشار الباقلائي إلى أننا نحس بتغير حال الجسم عند وجود عوامل معينة، أما العلم بأن هذه الحالة الحادثة من فعل من، فهو أمر غير مشاهد.

وهذا يؤكد أن الباقلائي أنكروا الضرورة في العلاقة السببية. وأنكر أن يكون للسبب أي تأثير حتمي في النتيجة، أي انه نفى أن يكون للسبب أي فعل مباشر في المسبب (النتيجة). فهو ينفي أن يكون الخمر فاعل الإسكار، و ينفي أن تكون النار فاعلة للاحتراق، بل الاحتراق ظاهرة تحصل أمامنا بوجود النار مقترنة بها وليس نتيجة حتمية لها، لأن النار جماد والجماد لا يفعل. فالفعل عنده (وعند بقية المتكلمين) لا يحصل إلا عن قادر مريد. وهنا يفتح الباقلائي الباب أمام القدرة الإلهية لكي تتدخل وقتما تشاء، وإن تخرق "العادات". والطبيعة بلا شك عند الباقلائي وعند الغزالي من بعده منتظمة، وكذلك قوانينها، ولكن هذه القوانين ليست مطلقة في ذاتها. وهذا مما يؤكد أن المتكلمين الأشاعرة، ممثلين بموقف الباقلائي هذا، إنما يعتقدون أن القانون الطبيعي (العلاقات السببية التي تربط بين متغيرات الظاهرة) يصف الظاهرة

فقط ولا يؤثر فيها، أي أن وظيفة القانون فقط تنحصر في وصف الظواهر دون إحداث أي تغيير فيها. وإن الفعل الحقيقي هو ليس للقانون الطبيعي، بل لفاعل آخر هو القديم المبدع القادر المريد جلّ جلاله. إن موقف الباقلاني هذا من السببية يمثل موقف عامة الأشاعرة منها، إذ إن الأشاعرة لم يرفضوا العلائق السببية بمفهومها العام، لكنهم رفضوا السببية الطبيعية التي تنصف بالاحتمالية. كما أنهم لم يرفضوا السببية بمعنى رفض وجود الأسباب بل رفضوا الاعتقاد بأن الأسباب تفعل بذاتها، فليس للمادة بذاتها أي فعل لبطلان قيام الطبع في المادة. واجمع أهل السنة على أنه لا أثر البتة للطبائع، وأنكروا على من قال باختلاف الأجسام لاختلاف الطبائع⁵⁵.

ولقد عالج أبو حامد الغزالي المسألة ذاتها في كتاب تهافت الفلاسفة مستعملاً منطلقات الباقلاني نفسها. لكنه طوّر موقف الباقلاني إلى تقرير أن القوانين الطبيعية جوازية (احتمالية) وليست حتمية. وهنا لا بدّ من التنويه بأن الباقلاني والغزالي والأشاعرة عامة بهذا الموقف كانوا رواداً للعلم الحديث الذي أثبت نتائج مماثلة بالمفهوم العلمي والفلسفي.

نظرية الغزالي في السببية - "نظرية الإقتران والعادة"

تناول أبو حامد الغزالي المسألة ذاتها في كتابه "تهافت الفلاسفة" مستعملاً المنطلقات نفسها التي انطلق منها الباقلاني. وما لبث نقد السببية التي قال بها أصحاب الطبائع والفلاسفة، أن وصل إلى صورته الكاملة على يد أبي حامد الغزالي، الذي نقد السببية (العلية) في جميع كتبه، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ووسم كتابه التهافت بنقد السببية، ويكون بذلك نقل نقد السببية إلى مكانها الصحيح، وهو العلم الطبيعي.

يقول محمد إقبال "إن أكثر جوانب الميتافيزيقا الأشعرية أهمية وعمقاً في مغزاه الفلسفي إنما يتمثل في موقفهم من السببية.... والواقع أن أي عرض للمذهب الأشعري يبقى ناقصاً ما لم يتضمن دور الغزالي الذي سيظل ينظر إليه باعتباره واحداً من أعظم الشخصيات في تاريخ الإسلام... فقد قطع بسنان جدله المرهف قبل مجيء هيوم بسبعمئة عام وثاق السببية"⁵⁶.

يرى الغزالي بأن من أهم المسائل التي لا يتفق فيها مع الفلاسفة قولهم بأن "هذا الإقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمُسببات اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المُسبّب، ولا وجود المُسبّب دون السبب"⁵⁷.

ويبتني الغزالي إلى خطورة هذا المفهوم للسببية إذا ما طُبّق في نطاق ديني، لهذا نجده يتوجه نحو التراث الأشعري ليستمد منه مادة يصوغها، صياغة كاملة في إنكار الضرورة في العلاقة بين السبب والمُسبّب. إن إنكار هذه العلاقة عند الغزالي يستند إلى أننا نشاهد حادثتين تتلو إحداهما الأخرى، فنطلق على الحادثة السابقة سبباً والأخرى نتيجة (مُسبّباً) دون وجود رابطة عقلية ضرورية بين الحادثتين. يقول

الغزالي في التهافت: "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مُسبباً ليس ضرورياً عندنا بل كل شيتين ليس هذا ذاك ولا ذلك هذا ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة وإدامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا إلى جميع المقترنات وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالة" ⁵⁸. ويصف الغزالي تكرار الظواهر، وتساوق العلاقات واقترانها بالعادة. ويشير إلى أن حدوث الاحتراق عند ملاقة الجسم النار، والموت عند جز الرقبة لا يعدّ دليلاً على من الفاعل، فإن الوجود عند الشيء لا يعني الوجود به. وكل هذه العلاقات المطردة هي بالنهاية من فعل الله تعالى، وهو يفعل بإرادة مختارة، والقدرة الإلهية قد تفرق بين تلك المقترنات، فيجوز بقدرته خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة. ويضرب الغزالي لنا مثالا يثبت فكرته؛ وهو جواز ملاقة القطن للنار مع عدم الاحتراق. يقول الغزالي: "الاحتراق في القطن مثلاً مع ملاقة النار؛ فإنا نجوز وقوع الملاقة بينهما دون الاحتراق، ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقة النار وهم ينكرون جوازه" ⁵⁹. ويؤكد الغزالي في موضع آخر أن النار ليست هي فاعلة الاحتراق على الإطلاق، وأنها لا تفعل شيئاً، وفاعل الاحتراق ليس هي النار بل الله: "وإنما الله تعالى يخلق الإحراق عند وقوع اللقاء بين القطن والنار مثلاً، بحكم إجراء الله تعالى العادة" ⁶⁰.

ويرد الغزالي على الفلاسفة بأنه لا دليل لهم ولا برهان على أن إحدى الحادثتين هي سبب للأخرى، والأخرى هي مُسبب لها سوى مجرد المشاهدة، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به. يقول الغزالي "وهذا يكون بالحصول عنده لا بالحصول به فما الدليل على أنها الفاعل وليس له دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به". وينكر الغزالي أن يكون الإحراق من فعل النار ذاتها، لأنها جماد والجماد لا فعل له، فكيف يفعل من لا يستطيع الفعل؟ يقول الغزالي "فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حرقاً أو رماداً هو الله، إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة، فأما النار وهي جماد فلا فعل لها" ⁶¹. بشكل عام إن مفهوم الفعل لدى المتكلمين عموماً، لا ينسحب على الأشياء الطبيعية التي لا تمتلك إرادة، فالفعل لا بد أن يكون صادراً من فاعل مريد قادر مختار حيّ عالم. ولا بد أن يكون الفاعل حياً، لأن "ما سوى الحيّ فهو جماد وميت، والميت لا يصنّف عنه فعل" ⁶².

إذا استثنينا من المقترنات تلك اللازمة لزوماً عقلياً منطقياً، كلزوم أن الأكبر والأصغر لا يتساويان، فإن باقي المقترنات يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها بحكم جريان العادة. يقول الغزالي "قأما اللازمات التي ليست شرطاً فعندنا يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها، بل لزومه بحكم طرد العادة كاحتراق القطن عند مجاورة النار وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج،⁶³ فإن كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى، وإلا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق البرودة في الثلج بل لزومه بحكم طرد العادة كاحتراق القطن عند مجاورة النار وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج والمماسمة في اليد مع خلق الحرارة في اليد بدلاً عن البرودة"⁶³

إن نظرية "الاقتران والعادة" الغزالية هذه بما تتضمنه من أقوال: بالجواز والعادة، ورفض الضرورة في العلاقات السببية، ورد كل حادثة إلى إرادة الخالق دون أن يكون لهذه الإرادة منهج مخصوص معين، قد تلاقي لدى البعض اعتراضات كثيرة، فقد يعترض البعض ويعتقد أن مثل هذه الآراء قد تؤدي إلى هدم أساس المعقولات في العالم، وإنكار حقيقة مدركاتنا الحسية، وقد تؤدي إلى هدم نتائج العلوم التي يعتقد أنها تقوم كلها على قانون السببية. وقد تجر هذه إلى محالات وشناعات كثيرة.

ويبدو أن الغزالي قد تنبه مسبقاً إلى كل هذا، لذلك نجده يسهب في عرض أمثلة من تلك المحالات الشنيعة التي قد يقال أنها يمكن أن تحدث بموجب النفي المطلق للارتباطات السببية يقول: " وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته عند ملاقة القطنة النار أمكن في العقل أن لا يخلق مع وجود الملاقاة. قولهم: أفلا أرى بين يدي سباعاً ضارية فإن قيل: فهذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة فانه إذا أنكرت لزوم المسببات عن أسبابها وأضيف إلى إرادة مخترعها ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص متعين بل أمكن تفننه وتنوعه فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة وهو لا يراها لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له. إذا وضعت كتاباً في بيتي أفلا أعلم انه انقلب غلاماً ومن وضع كتاباً في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد عاقلاً متصرفاً أو انقلب حيواناً أو ترك غلاماً في بيته فليجوز انقلابه كلباً أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكاً وانقلاب الحجر ذهباً والذهب حجراً"⁶⁴.

ولكي يتخلص الغزالي من حدوث مثل هذه المحالات الشنيعة، يقول: بان مثل هذه المحالات التي قد تنتج عن إنكار الترابط الضروري بين الأسباب والمسببات، لم تحدث، وهي ليست واجبة الحدوث، ولكن ما من شك بأنها ممكنة، ويجوز أن تقع وان لا تقع "واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه" ويقول: علينا " أن نسلم أن النار خلقت خلقة إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه". ولكنّه مع هذا يقول: "ولكننا مع هذا نجوز أن يُلقى نبي في النار فلا يحترق، إما بتغيير صفة النار أو بتغيير صفة النبي".

وهذا يدل على أن الله قادر على أن يسلب الأشياء ما جرت سنته فيها، ويكون هذا السلب خرقاً منه تعالى للعادة وليس خرقاً لقانون السببية، فإن الله الذي أوجد سلسلة الأسباب قادر على تعطيل عملها، فلا تكون المعجزة خارقة ولا يختل قانون السببية، وعدم كون المعجزة خارقة يدل على أنها غير مخلة بقانون السببية العام وهو الناحية المهمة للمسألة لوجود سببها الذي هو إرادة الله، وإلا فالمعجزة تخرق العادة لتعطيل سلسلة الأسباب⁶⁵.

ولكن كيف يمكن لنظرية العادة أن تفسر أطراد الاقتران المشاهد بالفعل في انتظام الحدوث في الظواهر الكونية؟ لقد تنبه الغزالي مسبقاً إلى أن القول بنظرية العادة قد يوحي بمثل هذا السؤال، لهذا نجد الفقرة التي قدم فيها الغزالي نظرية العادة، اشتملت على عبارتين تحاولان بيان كيف يمكن أن تكون نظرية العادة سبيل إلى تفسير اطراد الاقتران المشاهد بالفعل في انتظام الحدوث. وهاتان العبارتان هما: الأولى: "ونحن لا نشك في هذه الصور -أي الممكنات من الأمور المستشعنة كإنقلاب الكتاب غلاماً أو فرساً- التي أوردتموها فإن الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها" الثانية: "ولم ندع أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تتفك عنه".

إن كلام الغزالي هذا، يذكرنا بكلام الفيزيائي والرياضي وفيلسوف العلم رودلف كارناب الذي يعد أهم شخصيات الوضعية المنطقية ورائدها والمترجم الحقيقي لأهدافها، إذ يقول: "ما الذي نعنيه 'بعالم ممكن'؟ إنه ببساطة العالم الذي يمكن وصفه دون وقوع في تناقض، قد يكون عالم الحوريات، أو حتى أكثر العوالم خيالية، بشرط أن يتم وصفها في حدود منطقية متماسكة...ويمكنك أن تصف لي عالماً ممكناً كأن تقول: 'هناك رجل ينكمش حجمه، يصبح أصغر فأصغر وفجأة يتحول إلى طائر، وعندئذ يصبح الطائر ألف طائر، وتطير هذه الطيور في السماء، وتتجاذب السحب أطراف الحديث عما حدث'. هذا كله عالم ممكن، خيالي نعم ولكنه غير متناقض. معني هذا أن العوالم الممكنة عوالم ولكنه غير متناقض. معني هذا أن العوالم الممكنة عوالم معقولة مدركة بأوسع معنى للكلمة، ذلك أنها تخلو من التناقض المنطقي. ويمكن وصف العديد منها وافترضها، ولكن لا يمكن تخيلها فهي غير مدركة بالمعنى السيكلوجي"⁶⁶.

وحتى تُقدّر عقلية الغزالي العلمية المتفتحة التي سبقت ما جاء به أكبر العلماء المعاصرين بقرون طويلة، تأمل أقوال رودلف كارناب في تعريفه للعوالم ممكنة الحدوث وأقوال الغزالي التالية في استبصاره لمفهوم التجويز والإمكان "ومن وضع كتاباً في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد عاقلاً متصرفاً أو انقلب حيواناً أو ترك غلاماً في بيته فليجوز إنقلابه كلباً أو ترك الرماد فليجوز إنقلابه مسكاً وإنقلاب الحجر ذهباً والذهب حجراً. وإذا سئل عن شيء من هذا فينبغي أن يقول: لا أدري ما في البيت الآن وإنما القدر الذي أعلمه أنني تركت في البيت كتاباً ولعله الآن فرس... واني تركت في البيت

جرة من الماء ولعلها انقلبت شجرة تفاح فان الله قادر على كل شيء وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذر بل ليس من ضرورته أن يخلق شيء قلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل بل إذا نظر إلى إنسان لم يره إلا الآن وقيل له: هل هذا مولود: فليتردد وليقل يحتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب إنسانا وهو ذلك الإنسان فان الله قادر على كل شيء ممكن وهذا ممكن فلا بد من التردد فيه وهذا فن يتسع المجال في تصويره".⁶⁷

وحتى لا تتسرع باتخاذ حكم على آراء الغزالي هذه، قارن ذلك بالأقوال التالية للفيزيائي الكبير وفيلسوف العلم الشهير هانز ريشنباخ في كتابه "نحو فلسفة علمية" وهو ينفي إمكانية استبعاد الحوادث نادرة الحدوث استبعاداً مطلقاً إذ يقول: "فمثلاً نحن لا نستطيع استبعاد إمكان مجيء يوم تصل فيه جزيئات الهواء في غرفتنا، بالصدفة المحضة إلى حالة منظمة تتجمع فيها جزيئات الأوكسجين في جانب من الغرفة، وجزيئات النتروجين في الجانب الآخر، إن إمكان وقوع مثل هذه الحوادث لا يمكن أن يستبعد استبعاداً مطلقاً. وبالمثل لا يستطيع الفيزيائي استبعاد أن يجيء وقت يغلي فيه الماء عندما نضع مكعباً ثلجياً في كوب من الماء، ويصبح مكعب الثلج من البرودة مثل غرفة التجميد. ولكن من الجدير بنا أن نعرف أن هذا الاحتمال أضعف كثيراً من احتمال نشوب حريق في كل بيت من بيوت مدينة ولأسباب مستقلة".⁶⁸

ويذهب الغزالي في أفكاره الأصلية أبعد مما ذهب إليه رودلف كارناب وهانز ريشنباخ، إذ يخبرنا بان هذه العوالم الممكنة والحوادث النادرة الحدوث، والتي هي في نفس الوقت غير مستبعدة استبعاداً مطلقاً لأنها ممكنة عقلياً، لأنها تخلو من أي تناقضات منطقية، أو على حد تعبير الغزالي بأنها مستثنية "من المقترنات تلك اللازمة لزوماً عقلياً منطقياً، كلزوم أن الأكبر والأصغر لا يتساويان". يرى الغزالي بان هذه الممكنات من الأمور المستبعدة في حدوثها كانقلاب الكتاب غلاماً، أو فرساً أو مثل هذه الأمور، وعلى الرغم من كونها ممكنة في ذواتها، إلا أن الشك لا يتطرق بأنها يمكن أن تحدث أبداً، لان الله يخلق للإنسان علماً بان هذه الممكنات لم يفعلها، وقد أجرى الاستمرار بهذا الإدراك مرة بعد مرة، مما يرسخ في اعتقادنا أن المُسبَّبات تتساق وتطرّد في وجودها. وهذا مما يؤكد واقعية الغزالي وتعامله الدقيق مع المفاهيم بالوقوف عند حدودها.

نفهم مما سبق أن مصدر العلم الإنساني عند الغزالي هو ذلك الإدراك الذي يخلقه الله فينا، وبه يعقل الإنسان العالم على الصورة التي جرى في علم الله أنها تكون هكذا، وليس مصدر العلم الإنساني، هو إدراك الحقيقة الموضوعية للموجودات، فلا يقين موضوعي إذا للعلم الإنساني إلا بالضمان الإلهي والعلم الذي يخلقه الله لنا.⁶⁹

ولغرض إنصاف القول فيما ذهب إليه أبو حامد الغزالي في مسألة السببية نقول أن في كلامه شيء من التخليط؛ وذلك لأن إطلاق الامكان نظرياً على النحو الذي ذهب إليه ليس بصحيح من الناحية العلمية الدقيقة. فإن انقلاب جرة الماء شجرة تفاح، وإن كان نفاه الغزالي بمستقر العادة، إمكان يناقض أساس الضرورات في وجود مبدأ في البنية الكونية، فهذا الموقف ينفي الأساس المنطقي لتفسير الموجودات. وهذا ما لا يمكن قبوله ضمن إطار النظريات الفيزيائية المعاصرة، كما سنرى. وسواء صدر هذا القول عن الغزالي أو عن كارناب أو عن ريشنباخ فإنه غير مقبول وفق إطار فهمنا العلمي المعاصر.

التسوية بين الأشاعرة والمعتزلة:

من خلال دراستنا للموقف من السببية لدى المعتزلة المعتدلين، أبو الهذيل العلاف والجبائيان أبو علي وأبو هاشم، ثم متواصلاً معهم القاضي عبد الجبار الهمداني، وتلامذته أبو رشيد النيسابوري وأحمد بن متوئيه، فضلاً عن موقف أبو القاسم الخياط كما طرحه في كتاب الإنتصار، نجد أن هؤلاء جميعهم على توافق مع الأشاعرة -الباقلائي والجويني- ومن بعدهم أبو حامد الغزالي بخصوص الموقف من السببية، ذلك الموقف الذي يتلخص بنفي الطبع الفاعل بذاته مع إقرار خصائص للأشياء، ورد الفعل الحقيقي إلى الله سبحانه الذي يقوم على العالم الطبيعي ويهيمن على ما يحصل فيه.

غير أننا نجد أن موقف المعتزلة من السببية أكثر تفصيلاً وأكثر دقة من موقف الأشاعرة. فعلى حين قالت الأشاعرة بمفهوم العادة ومستقرها، قالت المعتزلة بوجهين آخرين للعلائق السببية هما: التوليد والاعتماد. فالتوليد: هو "أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر، كحركة المفتاح بفعل حركة اليد"⁷⁰. أما الاعتماد: فهو "كيفية بها يكون الجسم موافقاً لما يمنعه، وحالة تعرض للجسم مغايرة للحركة تقتضيه الطبيعة بواسطتها لو لم يعق عائق، وتعلم مغايرته لها بوجوده بدونها في الحجر المدفوع باليد، والرق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء".⁷¹

واختلاف المعتزلة مع الأشاعرة في مسألة السببية إنما حصل في الفعل الإنساني وحسب. فإنهم اختلفوا في نسبة الأفعال إلى القائم بها أم إلى الله. فقالت الأشاعرة أنها تنسب إلى الله على الدوام لأنه هو الذي خلق الأفعال متعللين بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: 96]. على حين قالت المعتزلة أن الإنسان خالق لأفعاله الإرادية أو الإختيارية وهو المسؤول عنها إلا أن يكون معتوهاً أو نائماً غير واع. وهنا لابد من التنبيه على شعار طالما رفعه بعض الدارسين المعاصرين يقول أن المعتزلة هم أهل العقل، وهم أهل الحرية، الفائلون بحرية الإنسان وقدرته على أن يفعل أي شيء دون جبر. والحق إنهم إنما قالوا ذلك في السياق الذي نذكره ألا وهو مسؤولية الإنسان عن أفعاله وليس كما يصور لنا بعض الكتاب الذين لم يتحققوا من المقاصد على الوجه الصحيح فاغتروا بجزء من العبارة ونسوا منه حظاً كبيراً.

وهذا الذي نذهب إليه هنا سبق أن أشار إليه بينيس من وجه آخر يؤكد ملاحظتنا هذه حيث يقول "ذهب متأخروا الأشاعرة إلى رأي في العلة والمعلول أنكروا به كل اطراد في قوانين الطبيعة؛... وقد فسروا ما يلاحظ من اطراد في حوادث الطبيعة واقتراان بينها بأنه "إجراء العادة"؛ وهذه العادة يجوز أن تخرق بين حين وآخر. وبنى هؤلاء المتأخرون ما ذهبوا إليه من أن الأعراض لا تبقى زمانين وما تفرع عنه من القول بالخلق في كل وقت"⁷². وعرض بينيس آراءً لأبي الهذيل العلاف والجبائي وكثيرا من أهل الكلام كان قد أوردها الأشعري في مقالاته- سبق أن أشرنا إلى بعضها- نلمس من خلالها "مذهب التجويز الأشعري في أتم قوته" على حد تعبير بينيس. بالإضافة إلى تكرار مستمر للفظ "جَوَزَ"، وليس بمستحيل عندهم إلا اجتماع الضدين؛ فهم يحاولون أن يفترضوا حالات مستحيلة الوقوع ليبينوا عدم وجود قوانين في الطبيعة"⁷³.

أما النشار فيقول إن المعتزلة قبلوا بالسببية بمعناها العام، ولكنهم أنكروا السببية بمعناها الأرسطي وتصورها في مجال العلم الطبيعي، التي ترى ضرورة تلازم العلة والمعلول، وبأن المعلول يدور في فلك علة وجوباً. وفي هذا أصاب كبد الحقيقة لكنه إذ يقول إنهم "نادوا بحرية الإرادة وإن الإنسان هو الفاعل على الحقيقة، فلم يستطيعوا أن يسيروا بتصور السببية الجديد حتى نهايته، فجاءت نتائج مذهبهم في تفسير القدرة الإلهية والعالم الطبيعي مشوشة مضطربة"⁷⁴، فهو في هذا قد جانب الحقيقة لأنه لم يعلم أن الأمرين على مستويين مختلفين: الأول يختص بالطبيعة الجامدة التي لا عقل لها بذاتها ولا إرادة ولا اختيار والآخر يخص بالإنسان حصراً ذلك الكائن العاقل المريد المختار، وليس الأمر سيان.

وقد ذهب عامة الدارسين المعاصرين إلى ترويج فكرة تقول برفض المتكلمين الأسباب والسببية، والحق أنهم لم يرفضوا السببية Causality بل رفضوا الحتمية Determinism منطلقين من مبدأ لا فاعل على وجه الحقيقة إلا الله. فهو الفاعل المريد المطلق المختار، وكل ما عداه من أفعال هي تعلقات واقتراانات وملاحظات جرت مجرى العادة. فلم ينكر الغزالي أبداً السببية بمعناها العام، ولم ينكر أبداً الارتباطات السببية أو خواص الأشياء التي فطرها الله عليها وأعطاهها لها. إن ما أنكره الغزالي هو الضرورة في العلاقات السببية، يقول صبحي ريان: "الغزالي لم ينكر وجود السبب والنتيجة وارتباطهما في الظواهر الطبيعية، إنما نفى أن يكون هذا الاقتران ضرورياً"⁷⁵.

كما قدمت الباحثة كارول بارجيرون⁷⁶، دراسة عنوانها: "إعادة التفكير بالضرورة في فهم الغزالي للسببية الطبيعية". إذ قامت الباحثة بتحليل الجهد الذي بذله الغزالي للتوفيق بين المفهوم الديني (اللاهوتي) الذي يقوم على فكرة خالق مُسبِّب فعال، وفكرة الإنتظام والاطراد في الظواهر الطبيعية في العالم، عن طريق إعادة صياغة الغزالي للضرورة في العلاقات السببية الموجودة في العالم. وترى الباحثة أن الغزالي كان يهدف من وراء ذلك تحقيق هدفين: أحدهما عقائدي والآخر ابستمولوجي. لقد ضمن هذا الحل الذكي

الذي قدمه الغزالي كلا من المقدرة الإنسانية لمعرفة العلاقات السببية المادية، بالإضافة إلى إثبات القدرة الإلهية الخالقة المبدعة، وبشكل خاص قدرة الله على فعل المعجزات. وتجد الباحثة أن الطرح الفكري الذي قدمه الغزالي ساهم، بشكل غير مباشر في الفكر الغربي التأملّي المتعلق بهذه المشكلة. وتقول الباحثة أنه على الرغم من الطرح المتوازن الذي اتبعه الغزالي، فقد واجه هذا الطرح في محيطه الإسلامي إهمالاً في جانب وفهماً قاصراً مبيتراً في جانب آخر. وأوصت الباحثة بضرورة التأكيد في السياق الإسلامي الأصيل "على أهمية اكتشافات الغزالي الإستمولوجية في التأسيس لنموذج للعلوم الطبيعية في العالم الإسلامي في القرون الوسطى"⁷⁷. ولعل هذه الدراسة هي واحدة من الدراسات الغربية الجديدة التي ظهرت مؤخراً والتي تحاول إنصاف الغزالي وعطاء الفكر الإسلامي عموماً.

الأساس النظري للموقف من السببية عند المتكلمين المسلمين

إن منطلق القول بعدم حتمية الرابطة الطبيعية بين السبب والمُسبّب في الفكر الكلامي الإسلامي، والفكر الديني عموماً، هو المرتكز العقائدي الإسلامي الذي يقرر أن الله هو مُسبّب الأسباب وأنه علة الحوادث. وقد تنبه كثير من الباحثين القدماء والمعاصرين إلى هذا الأساس، إلا أن القضية بقيت عصية على الفهم تشكل معضلة فلسفية فضلاً عن كونها غير مفهومة ضمن إطار منطق العلوم الطبيعية. لذلك عدّ هذا الموقف الإسلامي من السببية موقفاً متخلفاً يقع خارج دائرة العلم.

إلا أن دراسة جديدة⁷⁸ كشفت أن الموقف الكلامي لا ينطلق من فراغ فهو وإن كان مستنداً أصلاً إلى منطلقات عقيدية إلا أن له أساساً نظرياً يتمثل بالقول بمبدأ الخلق المتجدد. إذ يفترض هذا المبدأ أن صفات الأشياء في العالم أو ما يسميه المتكلمون بالأعراض، خاضعة للتجدد المستمر فالأعراض لا تبقى زمانين أو أنين كما يقولون. وهذا يعني في الإطار الفيزيائي تقلب أحوال النظم الفيزيائية باستمرار فلا تستقر على حال. وتجدد الخلق واحد من أهم مبادئ المتكلمين معتزلة وأشاعرة ومن أهم مرتكزات تصورهم للعالم الطبيعي. ويجد الطائي أن لهذا المبدأ مكاناً مميزاً في إطار التصور الكوانتمي للعالم فالحالة الكمومية لا تستقر على حال⁷⁹. وإذ نقر بالخلق المتجدد فإننا يمكن أن نفهم لماذا تتغير قيم الموصوفات باستمرار، ولماذا تكون نتائج القياس الكمومي إحصائية جوازية وليست حتمية، وبالتالي يصبح مفهوماً القول أن حصول المسبب ليس موقوفاً بإطلاق على حضور السبب. وذلك كما سنرى في الفقرات اللاحقة من هذا البحث.

السببية في علوم الفيزياء وفلسفة العلم المعاصرة

ابتداءً لا بدّ من التأكيد على أن علوم الفيزياء مرت بمرحلتين:

أولاً: مرحلة الفيزياء الكلاسيكية

ويعد غاليليو غاليلي (1564 - 1642) أول من دشّن هذه المرحلة بمنظوره الجديد للعالم ومنهجه الجديد في العلم، ذلك المنهج القائم على البحث والتجريب من أجل التوصل إلى فحص علاقات متغيرات الظاهرة مع بعضها البعض الآخر، والقائم أيضاً على القياس الكمي الذي يحدد لكل متغير من تلك المتغيرات دوره ومقدار مساهمته في تلك الظاهرة. درس غاليليو السقوط الحر للأجسام وفنّد الأطروحات والمسلمات الأرسطية وبين أن النظرية الأرسطية في سقوط الأشياء نحو الأرض لم تكن إلا وصفاً سانجاً للظاهرة لا يقوم على تمحيص علمي عقلي أو تجريبي. وحين وجه نظاره إلى السماء ووجد أن القمر سطح صلب وليس مادة أثيرية كما كان أرسطو يقول، وكشف أن المريخ هو الآخر كوكب ذي سطح صلب مثل الأرض وكشف أن لكوكب الزهرة أطوار مثل أطوار القمر. وحين اكتشف أن لكوكب المشتري أربعة أقمار مثل القمر الذي يدور حول الأرض أيقن غاليليو تهافت التصورات الأرسطية عن السماء والأرض. وأعلن أن السماء والأرض بناء واحد فلا عالم سفلي وعالم علوي بل عالم واحد يخضع للقوانين نفسها. لم يكن غاليليو فيزيائياً وحسب بل كان مفكراً عملاقاً سعى إلى تغيير المنهج الفكري البالي الذي كان قائماً على عهده واستبدله بمنهج جديد، وهذا ما تشهد به كتاباته.

وقد شخص غاليليو غاليلي حقيقة لم يكن أحد قد شخصها من قبل ألا وهي "إن الطبيعة مكتوبة بلغة الرياضيات"⁸⁰. وكانت العقبة الكبرى هي الكنيسة، فالتعاليم الكنسية تأخذ بالأسس الأرسطية لفهم العالم من الزاوية الطبيعية. وعلى الرغم من أن أرسطو لم يكن نبياً من بعد عيسى بن مريم ولم يكن راهباً كنسياً بل لم يكن مسيحياً أصلاً، إلا أن الكنيسة في روما جعلت من آرائه جزءاً عقائدياً مقدساً من العقيدة المسيحية، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وقد استكمل هذا الدور اسحق نيوتن (1642-1705) فقفز بالصياغات القانونية للظواهر وبالحساب الكمي للمتغيرات الداخلة في الظاهرة إلى مراتب جديدة إذ اكتشف هذا الرجل واحدة من أعظم التقنيات الرياضية ألا وهو حساب التفاضل والتكامل الذي كان له دور مهم جداً في تشكيل بنية القوانين الفيزيائية واستتطاق العالم نظرياً فضلاً عن تفسير وقائع التجارب العملية على نحو دقيق جداً. ثم تلا ذلك مرحلة من العمل التجريبي والأعمال التجريبية الكبرى التي كشفت عن خواص العالم فقد اكتشف نيوتن قانون الجاذبية الكونية وبذلك حقق أعمال غاليليو وفق المنهج الرياضي الرصين كما اكتشف بعضاً من الظواهر البصرية.

وبعد نيوتن جاء باحثون آخرون انتهجوا النهج نفسه في البحث وتعاضدت أعمالهم بعضها مع البعض الآخر فصار كل اكتشاف يتكامل مع اكتشاف آخر حتى بدأت تتضح معالم الصورة الدقيقة للعالم فتمكن إدموند هالي (1656-1742) من وضع الصياغات الرياضية للتنبؤ بأوقات زيارة أهم المذنبات للشمس الذي سمي فيما بعد مذنب هالي. وبالفعل صحت تنبؤاته بدقة كبيرة. وكان ذلك انتصاراً للعقل ولمنهجية

الحساب الرياضي ولنظرية نيوتن في الجاذبية. هذا العمل الذي أحدث تحولاً نوعياً كبيراً في النظرية الفلكية، إذ تم تحقيق قوانين كبلر الوضعية التي كان استقرأها من أرصاد تايكو براهي⁸¹. ومع ذلك لم تكن الحسابات القائمة على نظرية نيوتن قادرة على تقديم الحسابات الدقيقة للتنبؤ بمواقع الكواكب السيارة بدقة كافية. لذلك لجأ نيوتن إلى القول أن الله سبحانه يقوم بتعديل مسالك الكواكب حتى تتفق مع ما نرصده بالفعل.

لكن الفيزيائيين وعلماء الرياضيات في بريطانيا وأوروبا تمكنوا بعد ذلك من تدقيق طرق الحسابات القائمة على نظرية نيوتن وتمكنوا من تصحيحها، وتوصلوا إلى صياغات رياضية جديدة لنظرية نيوتن في الحركة والجاذبية الكونية جعلتها أكثر قوة. وكان من هؤلاء الفرنسي بيير سيمون لابلاس (1749-1827) الذي كتب كتاباً شاملاً يشرح فيه نظرية الجاذبية وتطبيقاتها أسماه "ميكانيك السماوات" Celestial Mechanics أهدى نسخة منه إلى إمبراطور فرنسا نابليون بونابرت. ويقال أن نابليون سأل لابلاس لماذا لم تذكر الله في كتابك؟ فأجابه لابلاس قائلاً: هذه فرضية لم أجد لها ضرورة لفهم ميكانيك السماوات. لقد قامت الفيزياء الكلاسيكية منذ ذلك الحين على أساسين مهمين: السببية الطبيعية والاحتمية. ذلك أن الظواهر الطبيعية قد فهم أنها تحصل بموجب الأسباب التي تؤدي إليها فقامت الأسباب مقام العلل الحقيقية وساد الاعتقاد بأن هذه الظواهر تحصل لا لغاية معينة بل لمجرد الحركة والتحول الطبيعي الذي هو، على ما بدا لأولئك الناس، خاصية ذاتية للعالم.⁴ أما الاحتمية فكما أسلفنا من قبل كانت هي ديدن التغير الذي يعني تكرار حصول الظاهرة بالهيئة نفسها وبالقيم نفسها كلما توفرت أسبابها كأمر لا حيود عنه أبداً. وهكذا بدا الكون كله آلة ميكانيكية ضخمة تعمل بدقة كبيرة ربما لا متناهية، يمكن وصفها بالرياضيات المضبوطة القائمة على مبدأ الاتصال موصوفاً بحسبان التفاضل والتكامل والأساليب الرياضية الأخرى. لقد كان لإمكانية التنبؤ بأوقات حصول الكسوف الشمسي لآلاف السنين مقدماً بدقة تصل إلى أجزاء قليلة من الثانية الزمنية الواحدة وحساب مواقع الكواكب والتنبؤ به لعشرات السنين القابلة بدقة تصل إلى بضع ثوان قوسيه دور كبير في ترسيخ الاعتقاد أن الكون كله آلة ميكانيكية عظيمة ذات دقة هائلة.

ثم تكللت المرحلة الكلاسيكية لعلم الفيزياء بصياغة النظرية الكهرمغناطيسية على يد جيمس كلارك ماكسويل (1831-1879) الذي وحد الظواهر الكهربائية والمغناطيسية في جملة قوانين رياضية عرفت

⁴ لا بد من إيضاح هذه العبارة بالقول أن الرؤية الجديدة للعالم نفت الغاية من وجود الأشياء أو الصيغ والقوانين والعلاقات السببية بين متغيرات بل جعلت العالم أشبع بنموذج الساعة الميكانيكية الموجودة على طاولة دون وجود مشاهد يستفيد منها بالضرورة. فالساعة تعمل بغض النظر عن وجود غاية لوجودها أم لا.

بمعادلات ماكسويل. وهذا الأعمال أكدت ورسخت الاعتقاد بأن السببية الطبيعية والفعل الذاتي للأشياء هو السر المخفي وراء ظواهر العالم، وبالتالي تنامت الفكرة القائلة بعدم حاجة الطبيعة إلى إله. وهكذا ترسخ الفهم المادي للعالم القائل بأن العالم مكتوب بلغة الرياضيات وأن الحقائق الرياضية هي التعبير الصحيح والدقيق عن سلوك العالم بظواهره المختلفة وأن وقوع هذه الظواهر مسألة حتمية لا سبيل إلى نفيها ما أن تحققت اشتراطاتها. وقد انبنى على هذا التصور الحتمي تفكير فلسفي مادي يرى أن العلم الطبيعي قد قلص دور الله في العالم حتى كاد العلماء الطبيعيون يتصورون العالم مستغنياً عن الله تماماً، قائماً بذاته يحكمه قانون السببية الطبيعية المطلق ويهيمن عليه الحتم السببي في أدق جزئياته. أما في المنظور الشامل للعالم فقد ساد الاعتقاد أن العالم لا نهائي في الامتداد المكاني أزلي وأبدي في الامتداد الزمني ليس له أول وليس له نهاية.

ثانياً: مرحلة الفيزياء الحديثة والمعاصرة

بقيت تلك العقيدة قائمة ما يزيد على مائتي سنة حتى كانت نهاية القرن الثامن عشر وعندها كانت المعرفة العلمية قد وصلت إلى مستوى الكشف عن الذرات والجزيئات تلك الوحدات البنائية الأساسية في المادة. كان كل شيء مضبوطاً فيما يبدو والإنسان يمشي بخطى وثيدة لسبر أغوار الذرات وفهم مداخلها. وهنا حصلت المفاجآت. فقد تبين أن فهم الذرات والجزيئات لكي يتوافق بشكل دقيق مع نتائج التجارب المختبرية يقتضي وضع تصورات جديدة وفروض غير معهودة عن المادة والطاقة. فجاء افتراض الألماي ماكس بلانك Max Planck (1858-1947) أن الطاقة مؤلفة من كموم منفصلة حلاً لمشكلة امتصاص الطاقة الحرارية وانبعاثها من الأجسام وقد تأكد صدق هذا الفرض بتوافقه الدقيق مع التجربة. وما لبث أن وجد نيلز بور Niels Bohr (1885-1962) الدنماركي أن تفسير الطيف الضوئي المنبعث من الذرات عند تسخينها يقتضي توظيف فرضية بلانك فضلاً عن افتراض أن كمية الحركة الدورانية (الزخم الزاوي) لا بد أن يكون مُكمّماً أي على شكل رزم تتخذ قيماً هي أعداد صحيحة من ثابت بلانك. وعلى هذا الأساس تم تصوّر البنية الذرية وتم تفسير أطيف الطاقة المنبعثة من الذرات الشبيهة بالهيدروجين بدقة عالية. لكن سرعان ما أدرك الفيزيائيون أن هذه النجاحات المحدودة القائمة على جملة فروض لا يمكن أن تفي بتفسير شامل للعالم. وكان عليهم أن يدركوا أن الفصل بين الجسيم والموجة لم يعد ممكناً في العالم الذري فما هو متعارف عليه كموجة مثل الضوء يتصرف أيضاً كجسيم وما هو جسيم كالإلكترون وجد أنه يتصرف كموجة. إزاء هذا التصرف المزدوج وقف الفيزيائيون حائرين حتى جاء الفيزيائي الفرنسي لويس دي بروي Louis de Broglie (1892-1987) بتلك الفكرة العبقريّة الغريبة التي تقول إنه على

المستوى المجهرى Microscopic تتصرف الجسيمات كأموح طولها الموجي يتناسب عكسياً مع زخم ذلك الجسيم. وبناء على ذلك قام الفيزيائي النمساوي إروين شروندجر (1887-1961) E. Schrodinger بوضع المعادلة الأساسية لحركة الجسيمات الذرية وتحت الذرية. تلك المعادلة التي سميت باسمه "Schrodinger Equation" وكانت تلك المعادلة تأسيساً لميكانيك الكم Quantum Mechanics.

وبموجب هذا الميكانيك الجديد صارت الموجودات الفيزيائية المجسدة رموزاً رياضية مجردة تعبر عنها دوال موجية معقدة Complex بمعنى احتوائها على جزء حقيقي ينضم إليه جزء خيالي (الجزء الخيالي يكون مضروباً بـ $\sqrt{-1}$) وهكذا تحول التصور الكلاسيكي للعالم إلى تصور رياضي وتحول الفهم المجسد إلى فهم ذهني مجرد. وكان من نتائج هذه التحولات أن صارت خواص الأشياء لا تبقى على حالها زمانين أو أنين ذلك أن طبيعة الموجة في حالها العام التبديل والتغير المستمر على حين أن الطبيعة العامة للجسيم هي الثبات والاستقرار. وإذا كان الجسيم يتصف بالتحيز الدقيق فإن من الصعب تحييز الموجة ما لم يتم تراكبها مع أمواج أخرى تختلف عنها قليلاً في الطور. وهكذا تم استخدام طبيعة الموجة المتغيرة وتزويجها بطبيعة الجسيم من حيث كونه متحيزاً حتى صارت الكينونة الجديدة التي سميت رزمة الموجة wave packet تعبيراً عن الكينونة الجديدة للجسيم والموجة معاً.

مبدأ هايزنبرغ في اللابيقين

إكتشف الفيزيائي الألماني فيرنر هايزنبرغ Werner Heisenberg (1901-1976) إنه وفقاً لفروض نظرية الكم الأساسية، وبموجب الوصف الجسيمي للطاقة والوصف الموجي للجسيمات فإنه لا يمكن تحديد موقع جسيم وسرعته بدقة لا متناهية في آن واحد. بل إن حاصل ضرب عدم الدقة في الموقع وعدم الدقة في الزخم لا يمكن أن يقل عن مقدار ثابت هو ثابت بلانك. من جانب آخر كشف ماكس بورن Max Born (1882-1970) أن الوصف الموجي للجسيمات يؤدي إلى أن تتخذ الكميات الفيزيائية مقادير مختلفة غير ثابتة تقع ضمن نطاق إحصائي. وهذا مما يتفق تماماً مع ما توصل إليه هايزنبرغ إلا أنه يعني تحويل الظاهرة الطبيعية من كونها ظاهرة حتمية ضمن اشتراطاتها وظروفها في الإطار الكلاسيكي إلى ظاهرة ذات طبيعة احتمالية.⁸²

سقوط الحتمية

لقد جاء ميكانيك الكم ليحل مشكلة الحركة والطاقة في العوالم المجهرية الذرية وتحت الذرية، إلا إنه سرعان ما تم اكتشاف الحقيقة من أن هذا الميكانيك هو التأسيس الصحيح للميكانيكا على جميع المستويات المجهرية والمجهري Macroscopic. ولقد برزت أهمية هذا الكشف عندما تبين أن ميكانيك الكم يجعل الظاهرة الطبيعية ذات طبيعة احتمالية جوازية وليس طبيعة حتمية أبداً. هذا الاكتشاف زعزع أحد أهم أركان الفيزياء الكلاسيكية ألا وهو حتمية الظاهرة الطبيعية حين تتوفر ظروفها وتحضر شروطها.

وهو يعني أنه لا يمكن بحق (من الناحية النظرية على الأقل) التنبؤ بمواقع الكواكب لا بل بأي حدث في العالم بدقة لا متناهية وعلى نحو حتمي. وربما يمكن أن نقبل بسذاجة أن لا نتمكن من التنبؤ بمسار الإلكترون في الذرة على اعتبار أن الذرة حيز صغير جداً يصعب معه التأكد من قيمة الكميات الفيزيائية فيها، إلا أن قبول هذا المبدأ على المستوى الجهري العياني يصبح قضية صعبة. فهذا القول علاوة على إنه يهدم مبدأ الحتمية الذي على أساسه انبنى تصورنا الكون آلة عظمى محكمة التركيب لا تحتاج إلى خالق إلا لحظة الخلق فحسب، ها نحن أما معضلة كبرى جديدة تقول إن هذه الآلة ليست محكمة بما يكفي لتكون مكتفية ذاتياً بنفسها بل هي بحاجة إلى من يديرها على الدوام. عند هذه اللحظة يسقط استكبار لابلاس وينكشف جهله حين يزعم أن الله فرضية.

لقد أدت آلاف التجارب المختبرية والأرصاد الفلكية مصداقية ميكانيك الكم، ولقد حاول ألبرت آينشتاين وآخرين⁸³ التشكيك بكمال نظرية الكم عندما وجد أن هذه النظرية تؤدي إلى حصول علاقات لا سببية بين شعاعين للضوء يسيران باتجاهين متعاكسين مسافة كبيرة حتى أن تغيير استقطاب أحدهما يؤدي لحظياً إلى تغيير استقطاب الثاني. ولما كان مثل هذا التغير يحتاج إلى زمن أقل ما يكون عليه هو فترة حركة الضوء من موقع الشعاع الأول إلى موقع الشعاع الثاني فإن آينشتاين وجماعته قالوا إن لا معقولية هذه النتيجة النظرية يُثبت أن نظرية الكم ليست كاملة. وقد عرفت هذه التجربة التخيلية بمعضلة آينشتاين بودولسكي روزن EPR Paradox. وبقي الفيزيائيون في جدال حولها منذ العام 1935 حتى تمكن الفيزيائي التجريبي ألان أسبكت Alan Aspect من أن يأتينا بالخبر اليقين مستخدماً شعاعي ليزر فوجد أن ما توقعه آينشتاين وجماعته يحصل تجريبياً بالفعل، أي أن التأثير ينتقل عن بعد بسرعة أكبر من سرعة الضوء. وسواء كان ذلك الحصول سببياً أم غير سببي فإن الأمر المهم فيها أن هذا يُثبت أن نظرية الكم صحيحة وأن تشكيك آينشتاين في نظرية الكم مردود عليه. ويرى الطائي⁸⁴ أن ما يحصل في تجربة أسبكت ليس خرقاً للسببية بل هو ما يقتضيه التلازم الكمومي Quantum Entanglement وانتقال للإشارة الكمومية عبر فضاء شبه مكاني، ونظرية النسبية تسمح بمثل هذا النوع من الانتقال. وعلى هذا يكون احتجاج آينشتاين نافذاً إذا ما تمسكنا بأن جميع الظواهر الفيزيائية بجميع تفاصيلها تحصل في فضاء شبه زمني حصراً، وهذا ما لا يمكن ضمانه.

لقد أحدثت تجربة ألان أسبكت هذه بنتائجها غير المتوقعة هزة كبيرة على الصعيدين العلمي والفلسفي وقد عمل الكثير من الباحثين على توظيفها كحجة تؤكد أن السببية بالمفهوم التقليدي قد صارت شيئاً من الماضي ولم تعد صالحة للتعبير عن الوصف الدقيق للعالم.

تفسيرات دالة الموجة ومشكلة القياس في ميكانيك الكم

تتصل مشكلة السببية في الفيزياء المعاصرة اليوم، بقضية أكبر منها وهي مشكلة القياس في ميكانيك الكم ومعنى القياس نفسه. وهناك أربعة تفسيرات رئيسية متداولة الآن في شأن مفهوم دالة الموجة ونتائج القياس.⁸⁵

التفسير الأول يقول أن ميكانيك الكم هو بالأساس نظرية تخص التعبير عن مجموعة الجسيمات ولا تصلح للتعبير عن جسيم منفرد. وكان ألبرت آينشتاين⁸⁶ من أبرز الفيزيائيين المؤيدين لهذا التفسير الذي ربما كان ماكس بورن Born أول من أشار إليه. وهذا يعني أن القياس في ميكانيك الكم هو عملية إحصائية.⁸⁷

والتفسير الثاني هو تفسير مدرسة كوبنهاجن الذي جاء به نيلز بور وأطره نظرياً وأسس له رياضياً الرياضي الهنكاري الأصل فون نويمان Von Neumann ويقول: إن حقيقة القياس الكمي هي ما يحصل في لحظة القياس نفسها. فالقيمة التي تقع عليها لحظة القياس هي القيمة التي تقع عليها قيمة المتغير الذي تحت القياس⁸⁸. ونستعمل هنا كلمة "تقع" ليس بمدلولها اللغوي العربي المتداول بل هي، هنا وفي هذا السياق، المدلول الدقيق المقصود فعلاً لكلمة Collapse، ولقد ساعد ثراء اللغة العربية في التعبير عن المراد؛ إذ يقع المشاهد على المشاهد ويقع المشهود على القيمة (وهذا ما يُعرف بوقوع دالة الموجة Wave Function Collapse) فيكون الأمر مفاعلة بين الملاحظ والملحوظ وهذا بالضبط ما يريد أن يقوله تفسير كوبنهاجن لعملية القياس في ميكانيك الكم.

أما التفسير الثالث فهو ذلك الذي جاء به ديفيد بوم David Bohm وهو الذي يقول بأن سبب الاحتمال الظاهر في ميكانيك الكم وجود متغيرات خفية لم نعلم عنها بعد هي التي تخفي وراءها ظاهرة الاحتمال واللاحتم. وهذا معناه أن نظرية الكم غير كاملة.⁸⁹ وتقترح النظرية آليات إيجاد مثل هذه المتغيرات الخفية لكنها لم تخبرنا بجديد.

وأما التفسير الرابع فهو الذي قال به أفريت Everett ويفترض أن القيمة المقاسة عند لحظة ما هي قيمة واحدة من عدد لانهائي من القيم الممكنة لذلك المتغير الذي تحت القياس، وكل من تلك القيم الممكنة قائمة في عالم من العوالم المختلفة المتشابهة التي تخضع لنفس القوانين العامة وإن اختلفت في أقيام موجوداتها. وهذه هي نظرية العوالم المتعددة Multiverse Theory التي جرت مؤخراً محاولات إحيائها من جديد.⁹⁰

لكل من التفسيرات الأربعة أنفة الذكر موطناً من مواطن الوهن: فالتفسير الأول ترده حقيقة أن معادلة الحركة الأكثر أساسية في ميكانيك الكم هي معادلة شرودنجر تنطبق على جسيم واحد وليس من ضرورة

لتنقييد تطبيقها بعدد كبير من الجسيمات. نعم ربما سيقول البعض أن دالة الموجة التي تضمها معادلة شرودنجر تبقى غامضة في التعبير عن المضمون الاحتمالي في هذه الحالة إذ نتكلم عن احتمالية قيم كثيرة لمتغير واحد ولجسيم واحد. لكن هذا الأمر فسر ماركس بورن بأن دالة الموجة هي مقياس لاحتمالية وجود الجسيم على تلك القيمة.

أما تفسير مدرسة كوبنهاجن وعلى الرغم من رصانته الرياضية فإنه يبقى من غير المفهوم ما يعنيه أن يقع المشاهد على المشهود ويقع المشهود على القيمة. إذ أن هذا يفضي إلى أمور شنيعة منها أن قيم المشهودات تعتمد على المشاهد وحالة المشاهد وهو أمر مناقض للحس والعقل. وهذا ما ذهب إليه جون ويلر J. Wheeler. عندما تكلم عن دورنا، نحن المشاهدين، في خلق العالم في الوقت الذي نعلم فيه أن العالم خلق قبلنا بكثير. وقد حاول البعض النفخ في مثل هذه التفسيرات الغريبة والترويج لها إعلامياً في السنين الأخيرة، لكن هذه الاستنتاجات التي ذهب إليها ويلر وغيره إن هي إلا من جملة الشناعات التي يفضي إليها تفسير مدرسة كوبنهاجن.⁹¹

أما تفسير ديفيد بوم الذي عرف باسم نظرية المتغيرات الخفية Hidden Variables Theory فقد ثبتت عدم جدواه من الناحية النظرية إذ تمكن جون بيل J. Bell في عام 1964 من إثبات عدم صحة تلك التفسيرات على الأقل جزئياً. وفي كل الأحوال فإن نظرية بوم لم تقدم شيئاً جديداً.⁹²

أما إقتراح أفريت للعوالم المتعددة، فلا يقل إعضالاً وغبابة بل وتناقضاً عن إقتراح وقوع دالة الموجة آنف الذكر، علماً أن العوالم المتعددة المحكي عنها لا يمكن أن تكون موجودة بالفعل بل هي موجودة على سبيل الإمكان وذلك لأن تلك العوالم ممثلة بفضاءات مختلفة وفي كل الأحوال فإن الدوال المحكي عنها، الممثلة للقيم المختلفة، لابد أن تكون متعامدة Orthogonal، وهذه لا يمكن أن توجد متزامنة. وليس من سبب واضح لكي نتنقل في وجودنا بين هذه العوالم. وهذا كلام مردود ترده حقيقة أن الأكوان المتخيلة لا يصح وجودها مع وجود كوننا لتعتمد دوال أمواجها مع بعضها البعض. وعلى هذا يمكن القول إنه وعلى الرغم من تمسك أكثر الفيزيائيين بتفسير مدرسة كوبنهاجن إلا أن جميع هذه التفسيرات غير مقنع.

تجدد الخلق كتفسير جديد للقياسات الكمومية

اقترح الطائي⁹³ تفسيراً جديداً لمشكلة القياسات الكمومية ولظهور مفهوم الاحتمالية في الميكانيك الكوانتي وبالتالي ظهور الاحتمال كمبدأ طبيعي قائم في تصرف الظواهر الفيزيائية. وجاء هذا المقترح متبنياً لفكرة الخلق المتجدد التي قال بها المتكلمون إذ يبدو أن هذه الفكرة متوافقة تماماً مع ما يحصل في الظواهر الكمومية. فالتجدد المستمر يفضي بالضرورة إلى تأثر النظام الفيزيائي بالمتغيرات المتجددة وبموجب اعتمادية هذه المتغيرات على بعضها البعض الآخر فإن قيمها جملة تصبح متشابكة متأثرة بعضها ببعض الآخر. وضمن معالجة رياضية للمسألة وفق معطيات الميكانيك الكوانتي الأساسية يتبين أن

هنالك متغيرات متلازمة كالزخم الخطي والموقع، والطاقة والزمن على نحو آخر وهكذا عموماً يتأثر كل متغير بمؤلده Generator الذي يرتبط به. وإذا كان الزخم الخطي مولداً للانتقال فإن من الضروري أن يولد تجدد خلق الموقع تأثيراً في قياس كمية الزخم الخطي ويؤدي تجدد الزمن تأثيراً في قياس الطاقة وهكذا دواليك. فضلاً عن ذلك فإن الكميات المقاسة نفسها على العموم تتصف بنوع من الانتشار Dispersion على نطاق محدد قد يكون واسعاً وقد يكون ضيقاً معتمداً على ما إذا كان النظام الفيزيائي نفسه (الجسيم مثلاً) يقع ضمن الحدود الكلاسيكية أو الحدود الكمومية.

السببية في نظرية النسبية الخاصة

نشر ألبرت أينشتاين نظرية النسبية الخاصة عام 1905، وبها تمكن من توسيع أفق الرؤية الفيزيائية للعالم إذ أصبح العالم مؤلفاً من أربعة أبعاد بما في ذلك وهذا ما تتطلبه الفيزياء الجديدة وصر الزمان بعداً كما المكان، محققاً ما كان ذهب إليه فلسفياً أبو حامد الغزالي في مناقشته للقبل والبعد إذ عدّها أموراً نسبية كما الفوق والتحت.⁹⁴ وبهذا ضاع مفهوم التزامن الكلاسيكي ولم يبق له معنى إذ أصبح يعتمد على الحالة الحركية للمشاهد. وإذا صور أينشتاين العالم كبنية زمكانية، صار واضحاً أن هنالك عوالم نسميها شبه زمانية وأخرى نسميها شبه مكانية. وعالمنا الذي نعيش فيه هو عالم شبه زمني إذ فيه الأشياء تتحرك بسرعة مساوية لسرعة الضوء أو أقل منها. والسبب حاصل قبل المسبب. أما في العوالم شبه المكانية فإن الإشارة فيها تنتقل أسرع من الضوء وبالتالي فإن السبب يحصل بعد المسبب. وقد عدت هذه العوالم غير فيزيائية لكونها لا تحقق شرط التعاقب الزمني للسببية. لكن في كل الأحوال فإن هذا التصور وهذا الاشتراط ليس هو نهاية المطاف، بل ربما وجدنا يوماً أن العالم شبه المكاني هو في الواقع متداخل ومتشابك مع عالمنا شبه الزمني.

خلاصة الرأي في مسألة السببية

وهنا نصل في هذا المبحث الطويل عند خلاصة ما ينبغي الأخذ به وما ينبغي تركه في مسألة السببية، ثم نطرح القول الفصل الذي نجده صالحاً لفهم علائق العالم ببعضها وتفسير أسباب ظواهره المشتبكة. فرأينا هو: إن هنالك مقدمات يمكن تلخيصها بما يلي:

إن في العالم ظواهر نشهدها تدل على حصول التكرار والاطراد مما يوحي بوجود قوانين تحكم هذه الظواهر فالعالم لا يعمل بالعشوائية المفتوحة على جميع الاحتمالات بل يعمل وفق ما يبدو أنه سنن مقررة سلفاً.

إن حصول الحوادث قائم في سلسلة تشابك سببي يُختصر بأن فعلاً ما نسميه "سبب" يؤدي إلى نتيجة نسميها "مُسَبَّباً" وربما صارت النتيجة سبباً وأدت إلى مُسَبَّب جديد وهكذا دواليك.

ونسأل الآن السؤال الكبير الأول والذي يتعلق بحقيقة فعل الأسباب في المسببات؛ فهل هذا الفعل لطبع في الأشياء هي مجبولة عليه ولا سبيل إلى تغييره؟ أم أن الطبع غير موجود وهو نوع من الخدعة؟ والجواب عندنا: انه لا سبيل إلى إنكار أن للأشياء خصائص هي صفات لها قائمة على الدوام لكنها متجددة. عرفنا الآن أنها جزء من التكوين الجوهري لأشكال المادة والطاقة في هذا العالم. فمثلاً، صفة النار الإحراق بكونها طاقة يمكن أن تفعل تحولاً في مادة (القطن مثلاً) فتجعلها تحترق إذا ما بلغ مقدار الطاقة التي تحويها النار قدراً مناسباً نسميه حرارة الانتقاد. فإن لم تبلغ الطاقة التي في النار قدر حرارة الانتقاد الذي للمادة المعينة لم تتمكن من إحراقها. وهذا فيما يبدو قانون سائد هو واحد من عدد لا يُحصى من القوانين التي تحكم الكون. ولكن ماذا نسمي هذه الخواص التي في الأشياء؟ نقول: هي صفات وإن سميت طبائع فلا مشاحة في التسمية، كما يقول القاضي عبد الجبار في مثل هذا الموقف، إلا أن يكون القصد أنها تفعل ما تفعل بالصفة التي هي عليها لقدرة ذاتية. فالفعل الذاتي هو ما نجده غير موافق للعقل فضلاً عن كونه غير موافق للعقيدة الإسلامية. ذلك أن الأشياء لكي تفعل فعلها الذاتي في نظام كوني شامل تحتاج ملكة الاختيار وهذه تتطلب الإرادة وكلاهما يعني وجود العقل، وكما قال الباقلاني فالجوامد لا عقل لها. أما عدم موافقتها للعقيدة فينطلق من حقيقة أن عمل الأشياء بذاتها دون حاجة إلى مشغل يشغلها سيجعل العالم مستغنياً عن الله وهذا ما يخالف قيومية الله على العالم فالله في العقيدة الإسلامية حي قيوم بمعنى إنه قائم بكل ما خلق فيما نعلم وما لا نعلم. وبالتالي نستنتج بهذه الحجة أن هنالك ضرورة لمن يفعل عمل الصفات في الأشياء ويحركها وفق المسار المقرر لها في السنة الكونية. وهذه الحركة تكون على مستويين: الأول تجديد الصفات دوماً والثاني توجيه قيمها وفعلها بالتالي إلى ما يراد لها في إرادة الخالق. وعند هذا الحد نصل إلى تمييز مصطلحين جديدين نستعيرهما من نصوص العقيدة:

الأول هو "الفطرة"، فنقول إن صفات وخواص الأشياء هي فطرتها التي فطرها الله عليها. والثاني هو مصطلح "السنة" ونعني به السنة الإلهية التي سنّها الله لهذا العالم، وتتمثل في ظواهر العالم عبر وقوع الحوادث بأمر الله الذي يعبر عنه وجود الاحتمال فتقع الحوادث ليس على سبيل الحتم المطلق بل ضمن هامش الاحتمالية (هامش اللاتيقين) فتكون الحوادث ممكنة، وليست واجبة، إذا حضرت اشتراطاتها. وهذه السنة الإلهية ثابتة دائمة لا تبديل لها ولا تحويل.

أي أننا نجد مفهوم السببية يتخذ مكانه في المنهج الإسلامي على النحو الآتي: لكل شيء في العالم فطرة ولحركة العالم وتبدله قوانين هي سنة الله في خلقه لا تبديل لها ولا تحويل. السنة الإلهية هي الظاهرة على الوجه الذي تقع عليه والفطر هي خواص الأشياء وصفاتها المتصلة بتكوينها وفق قواعد وأصول الخلق التي نعدها أيضاً قوانين نكتشفها يوماً بعد يوم.

وهنا نسأل الآن السؤال الثاني المهم: هل القوانين التي نكتشفها في العالم مثل قانون الجاذبية أو قوانين ماكسويل هي سنن الله في العالم كما يعتقد بول ديفز في كتابه "The mind of God" مثلاً؟ نقول لا؛ لأن الصيغ الرياضية والصور الذهنية التي نعبر فيها عن الجاذبية والشعاع الكهرومغناطيسي والحرارة والضوء وكافة المظاهر الفيزيائية لهذا العالم هي صيغ وضعية يقترحها علينا عقلنا وهذه الصيغ تتغير وتتبدل وتتطور بتطور معرفتنا لقانون الجاذبية الذي وضعه نيوتن وجده ألبرت آينشتاين غير دقيق فوضع بدلاً عنه قانوناً آخر بصيغة أخرى. والقانون الذي وضعه ماكسويل لشدة الإشعاع وجد إنه مخالف للظاهرة الفعلية التي تحصل في العالم فوضع ماكس بلانك قانوناً بدلاً أكثر مصداقية من تلك التي سبقت. إذن فما نسميه قوانين طبيعية هو ليس إلا وصفنا نحن للظاهرة وهذا لا يمثل سنة الله في الخلق. لكن الظاهرة نفسها كما هي حاصلة ومشهودة في العالم هي سنة الله في العالم. فالنار تحرق ما بلغت حرقة وهذه سنة الله في العالم أما كيف يحصل الحرق فعلاً فنحن لا نعلم على الوجه اليقيني بإطلاق بل نعلمه على وجه منطقي يقرره عقلنا ضمن آليات وخوارزميات المنطق المتداول لدينا. لذلك ليس غريباً أن تكون قوانين العالم التي نستخلصها وفق عقولنا قابلة للتبديل والتغيير وهذا ما يشهد بوقوعه تاريخ المعرفة العلمية، على حين أن الظواهر نفسها لا تتغير ولا تتبدل ضمن شروطها وظروفها إلا بتبدل تلك الشروط والظروف. من هذا المنطلق يصعب القول بوجود سببية طبيعية حتمية تقوم على فعل ذاتي متعلق بالصفات أو الخواص التي لأشياء العالم مع حقيقة أن العالم يعمل وفق سياقات منضبطة وسنن ثابتة. وهذا المنظور هو الذي نجده موافقاً للعقيدة والعقل في ضوء ما يطرحه العلم المعاصر.

الهوامش والمراجع

- ¹ يمنى الخولي، *فلسفة العلم من الحتمية إلى الاحتمية*، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، 2001.
- ² محمد بن أبي بكر الرازي، *مختار الصحاح*، تحقيق: يحيى خالد توفيق، القاهرة: مكتبة دار الآداب، 1998، ص387.
- ³ علي بن محمد الجرجاني، المعروف "بالسيد الشريف"، *التعريفات*. دار الشؤون الثقافية العامة، 1986، ص 80.
- ⁴ محمد علي التهانوي، *موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، تحقيق: علي دحروج وعبد الله الخالدي وجورج زيناتي، بيروت، مكتبة لبنان 1996، ج2، ص1130.
- ⁵ الرازي، *مختار الصحاح*، ص281.
- ⁶ التهانوي، *كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، ج1، ص924.
- ⁷ جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور، *لسان العرب*، تحقيق: عامر أحمد حيدر ومراجعة عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت، دار صادر 2003، (ط1)، ص 276.
- ⁸ الجرجاني، *التعريفات*، ص68.
- ⁹ أبو حامد الغزالي، *المستصفى من علم أصول الدين*، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1997، ص124.
- ¹⁰ التهانوي، *كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، ج2، ص1206.
- ¹¹ ابن منظور، *لسان العرب*، ج6، ص412.
- ¹² الجرجاني، *التعريفات*، ص 88.
- ¹³ جميل صليبا، *المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية*، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص98.
- ¹⁴ محمد عاطف العراقي، *تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية*، القاهرة: دار المعارف، 1976 (ط3)، ص49.
- ¹⁵ أحمد بن محمد بن مسكويه، *الهوامل والشوامل: سوالات أبو حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه*، بيروت، دار الكتب العلمية، 2001، ص 30.
- ¹⁶ بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، *البحر المحيط*، الكويت، مطبعة وزارة الشؤون الإسلامية الكويتية، 1992، ج6، ص369.
- ¹⁷ عبدالسلام بن ميس، *السببية في الفيزياء الكلاسيكية والنسبانية: دراسة إستمولوجية*، المغرب، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2004، ص18.
- ¹⁸ محمد سعيد رمضان البوطي، *كبرى اليقينيّات الكبرى*. دمشق، دار الفكر، 1997، ص286.
- ¹⁹ ابن مسكويه، *الهوامل*، ص 22.
- ²⁰ Pierre Simon, Laplace, *A Philosophical Essay on Probabilities*, translated from the 6th French edition by Frederick Wilson Truscott and Frederick Lincoln Emory, Dover Publications New York, , 1951.
- ²¹ حسام الدين الألوسي، *مدخل إلى الفلسفة*، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005.
- ²² مجمع اللغة العربية، (1994). *المعجم الفلسفي*، تصدير إبراهيم مدكور، مصر: مطابع وزارة التربية والتعليم، 1994، ص96.

- ²³ محمد باسل الطائي، *مدخل إلى علم الفلك*، بيروت، دار النفائس، 2003.
- ²⁴ جميل صليبا، *المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية*، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982، ج2، ص 96-97.
- ²⁵ يوسف كرم، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936.
- ²⁶ منى أبو زيد، *التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي*، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1994.
- ²⁷ هاري ولفسون، *فلسفة المتكلمين في الإسلام*، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005 (ط1).
- ²⁸ س. بينس، *مذهب الذرة عند المتكلمين: وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود*، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1946، ص31.
- ²⁹ محمد عبد الهادي أبو ريدة، *إبراهيم بن سيّار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية*، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1946، ص113.
- ³⁰ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين*، تصحيح: هلموت ريتز، دار إحياء التراث العربي، 1980 (ط3)، ص351.
- ³¹ الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ص404.
- ³² أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط، *الانتصار: الرد على ابن الزوندي الملحد* تحقيق: نيريج، بيروت، دار الندوة الإسلامية، والقاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1988، ص76.
- ³³ الخياط، *الانتصار*، ص76.
- ³⁴ محمد عبد الكريم الشهرستاني، *الملل والنحل*، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، القاهرة، مؤسسة الحلبي، 1968.
- ³⁵ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد ظاهري، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، بيروت، دار الجيل، 1985، ج3، ص58-59.
- ³⁶ القاضي عبد الجبار، *المحيط بالتكليف*، ص387.
- ³⁷ الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ص312.
- ³⁸ الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ص570.
- ³⁹ عضدالدين الإيجي، *المواقف في علم الكلام*، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، 1977، ج2، ص208.
- ⁴⁰ الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ص383 و ص312.
- ⁴¹ القاضي عبد الجبار، *المحيط بالتكليف*، ص101.
- ⁴² محمد باسل الطائي، *الطبع والسببية عند الباقلاني*، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية، المجلد (2) العدد33، 2006م، ص239-247.
- ⁴³ إبراهيم محمد تركي، *السببية عند القاضي عبد الجبار*، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004 (ط1).
- ⁴⁴ القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب التوحيد والعدل*، تحقيق: محمود محمد قاسم، ومراجعة إبراهيم مدكور، وإشراف طه حسين، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، 1962، ج9، ص28.
- ⁴⁵ منى أبو زيد، *التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي*، 1994.

- ⁴⁶ محمد باسل الطائي، الطبيعيات في علم الكلام والقطيعة المعرفية، مقال جريدة الحياة، الطبعة السعودية، تاريخ 2008/11/15.
- ⁴⁷ يمينى طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1995، ص82.
- ⁴⁸ أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: مايكل مارمورا، مطبعة جامعة برجهام يونج يوتا، 2000.
- ⁴⁹ علاء الدين الطوسي، الذخيرة، بيروت: عالم الكتب، 1982 (ط1)، ص221.
- ⁵⁰ هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ترجمة مصطفى لبيب عبدالغني، إشراف جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2005.
- ⁵¹ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5.
- ⁵² يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 2002.
- ⁵³ الطائي، الطبع والسببية عند الباقلاني. مصدر سابق.
- ⁵⁴ أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1987، ص62.
- ⁵⁵ عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق، بيروت، دار الأفاق الجديدة، 1977 (ط2)، ص220.
- ⁵⁶ محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران: إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: حسن محمد الشافعي ومحمد جمال الدين، القاهرة، الدار الفنية للنشر والتوزيع، 1989 (ط1)، ص62.
- ⁵⁷ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص164.
- ⁵⁸ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص165.
- ⁵⁹ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص166.
- ⁶⁰ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، معيار العلم في المنطق، مصر، المطبعة الغربية، 1927، ص213.
- ⁶¹ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص67.
- ⁶² الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص44.
- ⁶³ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1983، ص38.
- ⁶⁴ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص170.
- ⁶⁵ مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1981.
- ⁶⁶ رودلف كارناب، الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة: السيد نفادي، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر 1993، ط1، ص25.
- ⁶⁷ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص167.
- ⁶⁸ هانز ريشنباخ، هانز، نشأة الفلسفة العلميّة، ترجمة: فؤاد زكريا، الإسكندرية، دار الوفاء، 2004، ص150.
- ⁶⁹ الطوسي، الذخيرة، 1982.
- ⁷⁰ الجرجاني، التعريفات، ص42.
- ⁷¹ الجرجاني، التعريفات، تجده تحت عنوان المِيل ص130.

⁷² بينس، مذهب الذرة، ص 27.

⁷³ بينس، مذهب الذرة، ص 29.

⁷⁴ علي سامي النشار، *مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي*، القاهرة: دار المعارف، 1978 (ط4).

⁷⁵ Sobhi Rayan, *Al-Gazaly's Use of the Terms "Necessity" and "Habit" in his Theory of Natural Causality. Theology and Science*, 2 (2), 2004. (pp.256-268).

⁷⁶ Carol L. Bargerion, *Re-thinking Necessity (al-Darura) in al-Ghazaly's Understanding of Physical Causation, Theology and Science*, 5 (1), (2007), (pp. 21-36).

⁷⁷ Bargerion, *Re-thinking Necessity (al-Darura) in al-Ghazaly's Understanding of Physical Causation*.

⁷⁸ M.B. Altaie, *Creation and The Need For a Personal Creator in Islamic*, . in W. Drees, H. Meisinger, and T. Smedes (EDs), *Studies in Science and Theology*, vol. 11, 2007, (pp.149-166). Lund University, Sweden.

⁷⁹ محمد باسل الطائي، *دقيق الكلام: الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة*، إريد: عالم الكتب الحديث، 2009.

⁸⁰ R.Taton, (Editor), *History of Science, Vol. II*. New York: Basic Books, 1963.

⁸¹ M. Zeilik, *Astronomy: The Evolving Universe*, New York, JohnWiley & Sons. Inc, 1997 (8 th Edition), p.51.

⁸² فيرنر هايزنبرغ، *فيزياء وفلسفة: ثورة في الفيزياء الحديثة*، ترجمة: أدهم السمان، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1988 (ط2).

⁸³ A. Einstein, B. Podolsky and N. Rosen, *Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete? Physical Review*, 47, 777-780, 1935.

⁸⁴ M. B. Altaie, *Re-Creation: A possible Interpretation of Quantum Indeterminism*, in **Matter and Meaning**, Edited by Michael Fuller, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scalar Publishing, 2010, 21-36.

⁸⁵ M. Jammer, *The philosophy of quantum mechanics: The Interpretations of Quantum Mechanics in Historical Perspective*, New York: John Wiley & Sons, 1974.

⁸⁶ A. Einstein, *Physics and Reality*, Journal of the Franklin Institute , 221, 1936, pp 349-395

⁸⁷ M. Born, and W. Heisenberg and P. Jordan, *Zur Quantenmechanik II*, Z. Phys. 35, 1926, p.

⁸⁸ J. Von. Neumann, *Mathematical Foundations of Quantum Mechanics*, trans. Robert, T. Beyer. New Jersey: Princeton University Press, 1955.

⁸⁹ Belinfante, *Measurements and Time reversal in Objective Quantum Theory*, Pergamon Press, 1975.

⁹⁰ H. Everett, III. *Relative State Formulation of Quantum Mechanics*, Rev. Mod. Phys. 29, 454-462, 1957,

⁹¹ J.A. Wheeler, *Assessment of Everett's "relative state" Formulation of Quantum Theory*, **Rev. Mod. Phys.** 29, 1957, p. 463.

⁹² J.S. Bell, *Subject and Object: The Physicist's Concept of Nature, in Physicist's Concepts of Nature* (Edited by J. Mehra) Dordrecht, Holland: Publishing Company, 1973.

⁹³ M.B. Altaie, *Re-Creation*, loc. cited.

⁹⁴ الغزالي، *تهافت الفلاسفة*، ص 33.

TARİH – TOPLUM – KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI

İSKOÇ SİYASAL TEORİSİ: DOĞAL HUKUKTAN SAĞDUYUYA

Richard Gunn

Çeviren: Gökhan Murteza*

SCOTTISH POLITICAL THEORY: FROM NATURAL LAW TO COMMON SENSE

ABSTRACT

The opening section of my paper comments in very general terms on European thought during the sixteenth and seventeenth centuries. My aim in this part of my paper is to provide background. Section 2 comments on the modern natural law tradition as a response to the intellectual situation sketched in section 1. Section 3 onwards explores Scottish responses to the same intellectual situation, but proposes that Scottish theory stands to one side of natural law thinking.

Key Words: Natural Law, Scepticism, Scottish Political Thought, Calvinism, Adam Smith

ÖZET

Sunumumun açılış kısmı çok genel anlamıyla 16. ve 17. yüzyıldaki Avrupa düşüncesi üzerine yorum getirmektedir. Yazının bu kısmındaki amacım belirli bir arka plan sunmaktır. 2. Kısım, 1. Kısımda ana hatları çizilen entelektüel duruma bir cevap olarak modern doğal hukuk geleneği üzerine yorum getiriyor. 3. Kısım ve sonrası aynı entelektüel duruma İskoç tepkisini araştırıyor ancak bunu yaparken de İskoç teorisinin doğal hukuk düşüncesinin bir kolu olarak kaldığını ileri sürüyor.

Anahtar Kelimeler: Doğal Hukuk, Şüphecilik, İskoç Siyasal Düşüncesi, Kalvencilik, Adam Smith

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

...

1. Avrupa düşüncesi

On altı ve on yedinci yüzyıllar boyunca Avrupa düşüncesi, ahlâki iddiaların ve bilgiye yönelik iddiaların nasıl meşrulaştırılabileceğine ilişkin kaygılardan etkilenmişti. Böylesi iddialar hangi temele –hangi meşruluk zeminine– oturabilirdi? Temellere ilişkin sorular sadece bireysel doğruluk ya da değer iddialarının geçerliliği üzerine sorular olarak görülmüyorlardı. Bunlara ayrıca *geçerlik kriterlerinin* kendilerinin meşrulaştırılabilirliği üzerine sorular olarak da bakılıyordu.¹

On altıncı ve on yedinci yüzyıllar boyunca, temellere ilişkin sorular çeşitli biçimler aldı. Felsefede, kendilerini, şüpheciliğin –daha da belirgin söyleyecek olursak, “Pironcu” şüpheciliğinin²– meydan okuyuşuna nasıl karşı durulacağı ile ilgili sorular olarak ortaya koymuşlardı. Dinde, imanın ölçülebileceği bir standart hakkındaki sorular biçimini almışlardı. Ayrıca bunlar gerçek imanın nasıl tanımlanabileceği üzerine sorular biçiminde de ortaya çıkıyorlardı. Doğa biliminin gelişiminde, insanî zaafın –ki bu zaaf kısmen, bir ‘anlayış donukluğu, yetersizlik ve duyuların aldaticılığından kaynaklanıyordu’³– ötesine götüren bir ‘yöntem’ in bulunup bulunamayacağı türünde sorular şeklini almıştı. Ahlâk felsefesinde, temellere ilişkin sorulara, ticari ve yeni yerler aramaya yönelik yolculuklar sırasında, Avrupalı olmayan ahlâki sistemlerin keşfi aracılığıyla dikkat çekilmişti. Siyasal olarak ise, bağlılık ve meşruluk temellerine ilişkin soruların dini savaşlar ve geniş kapsamlı toplumsal değişim süreçleri tarafından altı çizilmişti.

Avrupa düşüncesi üzerine çok genel yorumlarımı derli toplu hale getirmek için, ‘şüphecilik’ –üstün körü kullandığım bir terim bu– hakkında kısa bir not düşmek uygun olur. Kavramsal olarak, şüpheli sorular ile temellere ilişkin sorular madalyonun iki yüzü gibidirler: temelleri arayan kişinin tanımlamaya çabaladığı şey –diğer bir deyişle, geçerlilik ölçütlerini meşrulaştırmanın bir yolu– ile şüphecinin inandığı şey bir ve aynı şey olarak bulunamayabilir. Temellerin peşine düşmüş kavramsal istikrarı sağlamış bir arayıcı şüpheciliği çürütme girişiminde bulunur, oysaki kavramsal istikrarı sağlamış bir şüpheli güvenilir türde doğruluk ve değer iddialarının gerçekte var olmadığını ileri sürer. Ben burada, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda, temellere

¹ On altıncı yüzyıl bağlamında ‘Kriterler’ (ya da ‘ölçütler’) üzerine, bkz. Sextus Empiricus –Latinceye 1562 yılında çevrildi– *Outlines of Scepticism* (Cambridge University Press 2000) s. 72; ve bu konuda bir yorum için R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Van Gorcum 1964) s. 2.

² Sextus kendisini bize, ‘kendisinden önceki herkesten daha sistematik ve daha belirgin olarak şüpheciliğe bağlanmış gibi görünen’ Elisli Piron’un görüşlerini takip ediyor olarak tanıtır (*Outlines* s. 4). *Denemelerinde* ve özellikle de ‘An Apology for Raymond Sebond’ unda, Montaigne kendisini Pironcu –yani, amansız ve aşırı– tarzda şüphecilikten etkilenmiş olarak gösterir.

³ Francis Bacon, *Essays* Appendix 4 (Penguin Books 1985), ss. 280, 284.

ilişkin meselelerle ilgili bir endişenin –ya da, başka türlü söylersek, şüphecilikle başa çıkma endişesinin– alabildiğine yaygın olduğunu ileri sürüyorum. Bu tabii ki, belirli bir şüpheli düşünce okulunun etkisi tümüyle yaygındı demek değildir. Yine bu, on altı ve on yedinci yüzyıllarda, kuşku konularında ihtiyatlı ya da sağduyulu ya da gerçekten hoşgörülü bir şekilde hüküm vermekten uzak durma eğilimi evrensel ya da çok yaygın bir şeydi demek de değildir.

2. Doğal hukuk

Yer darlığı dolayısıyla, sunumum ahlâki ve normatif iddialarla ilgili temel sorulara yoğunlaşacaktır. Temellere ilişkin sorular, doğruluk iddiaları ile bilgiye yönelik iddialar bir kenara koyulacaktır. On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda, Avrupa düşüncesi şüpheli saldırılara karşı ahlâki ve normatif değerleri korumaya –hatta ahlâki ve normatif değerlerin var olma olasılığını bile korumaya– nasıl bir çözüm getirmişti?

Hiç kuşkusuz bu son derece genel soruya verilebilecek muhtemel cevap: teorisyenlerin yenilenmiş bir ilgi ve tazelenmiş beklentiler ile doğal hukuk kavramıyla ilgilenmeye başlamış olmalarıdır. Yayınladığı bir dizi etkili kitap ve makalede Richard Tuck, zaman zaman “modern doğal hukuk geleneği” olarak adlandırılan şeyin şüpheli tehdidin üstesinden gelme çabasıyla ortaya çıktığını savunmuştur.⁴ Modern doğal hukuk teorisyenleri tarafından ortaya koyulmuş *doğa yasaları*, Tuck’ın görüşüne göre, eğer insan toplumu var olmaya devam edecekse asgari düzeyde zorunlu olarak kabul edilmiş kurallardır.⁵ Böylece görülür ki, doğa yasaları listelemesi aslında – Samuel Pufendorf’un çevirmeni Jean Barbeyrac’ın kelimeleriyle söylersek– “toplumun onlarsız devam ettirilemeyeceği belirli ödevlerin”⁶ listelenmesidir. Asgari düzeyde zorunlu bu yasaların ve ödevlerin böyle bir dökümü şüpheliğe bir cevap olarak addedilme iddiası içerir, çünkü (tartışmaya açılması için) şüpheli kişi bile toplumsal ilişkilerin beşer bireyler arasında sürmesini arzular.

Siyasal teori tarihçileri arasında, Tuck’ın modern doğal hukuk geleneğine ilişkin açıklaması tartışmalı olmaya devam etmektedir.⁷ Kısmen, eleştirmenler geleneğin

⁴ Tuck ve modern doğal hukuk geleneği için bkz. R. Tuck, *Natural Rights Theories* (Cambridge University Press 1979); *Philosophy and Government 1572-1651* (Cambridge University Press 1993); A. Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe* (Cambridge University Press 1996) içinde “The ‘modern’ theory of natural law”; Tuck’ın H. Grotius, *The Rights of War and Peace* (Liberty Fund 2005) kitabındaki giriş yazısı. Tuck’ın şüpheli açıklaması için, bkz. *Philosophy and Government* 2. bölüm.

⁵ Modern doğal hukuk geleneğinin ‘minimalist’ yapısı üzerine bkz. Tuck’ın Grotius’a yazdığı giriş, s. xviii.

⁶ J. Barbeyrac, *An Historical and Critical Account of the Science of Morality* (London 1729), s. 3.

⁷ Tuck’ın görüşünün eleştirisi için, bkz. B. Tierney, *The Idea of Natural Rights* (Eerdmans 1997) 13. bölüm; P. Zagorin, ‘Hobbes without Grotius’, *History of Political Thought* Vol. 21, No. 1 (2000); V.

şüphecilğe bir cevap olarak ortaya çıktığı iddiasını sorgulamışlardır: çünkü modern doğal hukuk geleneği içindeki Grotius gibi yazarlar için, şüphencilik konusu –eleştirmenlerin de itiraz getirdiği gibi– merkezi bir endişe değildi. Modern doğal hukuk ile şüphencilik arasındaki tartışmanın, şüphecilği şüpheci düşüncenin tek bir akımı ile tanımlama eğilimi aracılığıyla çarpıtıldığına ilişkin kendi görüşlerimi de burada not etmek isterim, bu durum hem Tuck hem de eleştirmenleri için geçerlidir.⁸ Öne sürmüş olduğum gibi, Temeller-şüphencilik karşıtlığı on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda pek çok farklı biçimler almış bir konudur. Belki de –bunu argüman vermeksizin öne sürüyorum– modern doğal hukukun ortaya çıkışı en iyi, onu geniş ve çok yönlü bir anlamda temeller ve şüphencilik ile ilgili endişenin oluşturduğu bir arka plana yerleştirilerek anlaşılabilir.

Bu sunumda, modern doğal hukuk geleneğinin ortaya çıkışı ile ilgili tartışmayı daha fazla değerlendirmeye almayacağım. Bunun yerine, sunumumun ilk iki kısmının kabaca verdiği arka plana dayalı olarak İskoç toplumsal ve siyasal teorisindeki gelişmeleri belirleyeceğim.

3. İskoç düşüncesi: iki soru

Hakkında değerlendirmeler yaptığım dönem, (kabaca) 1560 İskoç Dinsel Devrimi ile İskoç Aydınlanmasının doruğu arasında geçen iki yüzyıllık süredir. Bu dönemin daha detaylı bir keşfine girişmeden önce, iki soruya cevap getirme niyetindeyim.

(i) Dinsel devrimden aydınlanmaya kadar olan dönem boyunca, İskoç toplumsal ve siyasal teorisyenleri temel sorulara gönderme yapmışlar mıydı?⁹

Cevabım yaptıkları yönündedir. On altıncı ve on yedinci yüzyıllardaki İskoç tartışmalarının çarpıcı bir özelliği de, genel ilkenin yükselen noktaları olarak belirli koşulları görme eğilimleridir. Şu ya da bu kral meşru bir otoriteye sahip midir? Bu soru büyük bir hızla krallık kavramının doğası (ya da ölçütü) ve krallık otoritesinin kaynaklandığı temel ile il-

Kahn and L. Hutson (eds.), *Rhetoric and Law in Early Modern Europe* (Yale University Press 2001) içinde J.P. Sommerville, 'Selden, Grotius, and the Seventeenth-Century Intellectual Revolution in Moral and Political Theory'; T. Mautner, 'Grotius and the Sceptics', *Journal of the History of Ideas* VI. 66, No. 1 (2005).

⁸ Söz konusu (kuşkusuz son derece önemli) şüpheci düşünce akımı, Montaigne ile bağlantılı olmalıdır.

⁹ Temel bir soru (ya da temellere ilişkin bir soru) için yeterli olduğunu düşündüğüm tanımım, bunun şu ya da bu gerçeklik iddiaları ya da değer iddiaları dizisinde kullanılan gerçeklik ölçütlerinin savunulup savunulamayacağını –ve savunulabiliyorsa bunun nasıl yapılacağını– soran bir soru olmasıdır. Sunumum toplumsal ve siyasal teoriyi tartıştığına göre, gerçeklik iddialarından çok değer iddialarını (ya da normatif iddiaları) merkeze alıyorum.

gili bir soruya dönüşür. Falanca siyasal direnme durumu desteklenmeli midir? Bu sorunun tartışılması da hızla siyasal yükümlülüğün doğası (ya da ölçütü) ile ilgili hale gelir; ve yükümlülüğün meşrulaştırılması –Tanrı’nın iradesine başvuru ile mi? Yoksa söz verme edimine başvuru ile mi?– öne çıkacaktır soruları gündeme gelir. Bu tartışmaları günümüzde araştıran biri, ölçütler ve temeller ile ilgili soruların, doğru ya da yanlış, İskoç siyasal yaşamında görünür bir yerde durdukları izlenimini edinir.

(ii) Bahsettiğim dönem süresince İskoç entelektüel tarihi hakkında hangi genel yargılar verilebilir? Bir düşünce tarihçisi –örneğin– on altıncı yüzyıl sonrası İskoç toplumsal ve siyasal teorisini Richard Tuck’ın anlattığı doğal hukuk hakkındaki öykünün bir başka biçimi olarak anlamışsa doğru yolda mıdır?

Cevabım şu olacaktır: İskoç düşüncesinin öyküsü kayda değer şekilde “Tuckgil” [İng: Tuckian] bir paradigmadan sapma gösterir. On altıncı yüzyıl sonrası İskoç toplumsal ve siyasal düşüncesi doğal hukuk kavramının merkezi bir yer teşkil ettiği bir öykü olarak anlaşılmayabilir de. Bununla birlikte (ileride göreceğimiz gibi) İskoç toplumsal ve siyasal teorisi gerçekten de doğal hukuk kavramından yararlanmış, –çeşitli zamanlarda çeşitli sebeplerle benimsenmiş– en karakteristik tavrı ise, doğal hukuk düşünüşünü ve iddialarını araya belirli bir mesafe koyarak anlamaktır. Tartışılabilir, ancak İskoç düşüncesinin en büyüleyici anları doğal hukuk geleneğinin sınırlarının ötesine götüren düşünce çizgilerini keşfettiği zamanlardır.¹⁰

Soru (ii)’ye verdiğim cevap savunulabilir mi? Savunmanın alacağı biçim ne olmalıdır? Geçerli bir savunma en azından dinsel devrimden aydınlanmaya kadar olan dönem boyunca İskoç toplumsal ve siyasal teorisinin hesabının bir özetini vermeyi gerektirmektedir ve bu –tarihsel ve metinsel ayrıntılı sorulara bir adım daha yaklaşırken– sunumumun aşağıdaki bölümünün sağlamaya çalışacağı şeydir.

¹⁰ ‘Sınırlar’ göndermesi tanımlar hakkında bir tartışmaya da kapı açıyor. Yaptığım makul olsa da olmasa da tanım meselelerine bu sunumda girmiyorum.

4. İskoç Dinsel Devriminden İskoç Aydınlanmasına toplumsal ve siyasal teori: genel bir taslak.

Richard Tuck'ın siyasal teorisinin gelişmesi açıklamasında, modern doğal hukuk geleneği şüpheciliğe bir cevap olarak ortaya çıkar. Benim önerdiğim Dinsel Devrim ve Aydınlanma arasındaki İskoç sosyal ve siyasal teorisi açıklaması ise, benzer şekilde, temeller-şüphecilik karşıtlığı meselesinin bir kalkış noktası oluşturduğu yerde ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar Tuck'ın ve benim kendi bahislerimin başlangıç noktaları benzer olabilse de, yine de, bir fark dikkati çekebilir. Tuck için, modern doğal hukuk geleneğinin cevap verdiği şüphecilik düşünce çizgisi Montaigne ve takipçilerinininkidir. İskoçya'da, tersine, Montaigne'den ilham almış şüphecilik etkisi on sekizinci yüzyıla kadar hissedilmiş değildi.

Burada spekülasyonuna girmeyeceğim sebepler yüzünden, geç on altıncı yüzyıl ve erken on yedinci yüzyıl İskoçları şüphecilikle ilgili dini biçim kazanmış olan bir kaygı duyuyorlardı. Şüphecilikle ilgili kaygı, görünüşte çözülemeyen olan felsefi muammalarla ilgili olarak duyulan bir kaygı değildi, ancak şeytan tarafından örülmüş aldatma ağıyla, insanın Düşmüşlük durumu ve günah ile ilgiliydi. Bizim için, burada dönemin İskoç düşüncesi üzerine yorum getirirken, şüpheciliğin felsefi ve dini biçimleri arasındaki ilişkinin ayrımının görülebilmesi en önemli şeydir. Bunların her ikisi de şüpheciliğin biçimleri olarak kalırlar. Kavramsal olarak, felsefi belirsizlikle kavranmış dünya resmi ile günahın galip geldiği dünya resmi arasında hatırı sayılır bir örtüşme mevcuttu.¹¹ Sırası gelmişken, –yapıtı İskoç Protestanlığına derin bir damga vurmuş olan Avrupa Din Devrimcisi– Calvin'in, günahın 'nefsin aşırılığı'ndan değil, aldatmadan ya da hilekârlıktan ya da kurnazlıktan kaynaklandığını düşündüğünü gözlemlemek ilginç olacaktır.¹² Gerçekte, Calvin'in mesajı şuydu: sadece Tanrı tarafından verilmiş olan iman –felsefi beşer aklı değil– insanlığı şüpheciliğin labirentinden kurtarabilir. Aynı şekilde, İskoç düşüncesinin şüphecilik kaygısını dini bir yapıya (tabiri caizse) kaydırmasının bir sonucuna bakmaya da değecektir: on yedinci yüzyılda uzun ve bıktırıcı onyıllar boyunca İskoç Kalvincileri otantik olanla sadece görünüşte olan inancı birbirinden ayırmada kullanılabilecek ölçütleri bulma konusunda kıvranmışlardır.¹³

¹¹ Genç Knox'dan alıntılanan şu çarpıcı bölüm bu çekişmeye iyi bir örnek sunabilir: 'Onlar [tanrısızlar] bileceklerdir ki yaptıkları her şey boşunadır ve yalanlara sığınmışlardır. Örtümcek ağlarından cüppeleri (bunlar nafile çabalarının ürünleridir) Tanrı'nın rüzgârına karşı duramayacaktır: hepsi çıplak kalacaklar ve hepsi ellerinde günahlarıyla öylece dikileceklerdir: ölçüsüz bir şaşkınlıkla. Ve bu onlara birden bire gelecektir, çünkü onlar ışığa karanlık: tatlıya acı demişlerdir: ve tam tersine acıya tatlı demişlerdir...'

¹² J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (Eerdmans 1989) Vol. 1, ss. 212-3.

¹³ Bu kaygı hakkında, bkz. Calvin, *Institutes* ss. 478-9, 484: Calvin için, kendinden emin bir iman bile 'şüphe' içerir. Tartışma için bkz. M.C. Bell, *Calvin and Scottish Theology* (Handsel Press 1985), özellikle bkz. ss. 23-4.

Dini kaygı ve İskoç düşüncesindeki Kalvincilik aracılığıyla yaşanan sapma üzerine yorumlarım mevcut bağlantıyla iki sebepten alakalıdır. İlk olarak, İskoç siyasal teorisinin doğal hukuka güvensizliğini aydınlığa kavuşturmaya yardımcı olur. Eğer günlük varoluş tamamen günahkar olarak resmediliyorsa, doğal hukuk düşüncesi için (ne kadar ‘minimalist’ olsa da) bir temel sağlayabilecek olan bir doğal düzen fikrini sürdürmek zorlaşır. Doğa yasaları ‘toplumun onlarsız devam ettirilemeyeceği ödevler’ (Baybeyrac) olarak görülseler bile, doğanın kendisine acı veren bir günahkarlık kavrayışı, ‘ödevleri’ herhangi bir ahlâki güç ile ilişkili olmaktan alıkoyar gibi görünür.¹⁴ Calvin hakkındaki akademik tartışmada, Kalvinci teoloji ile doğal hukuk kavramının birbirine uygun olması kapsamında ateşli bir çekişme yaşanmaktadır.¹⁵ Burada bu tartışmaya da yorum getirmeyeceğim.

Yine de, geç on altıncı ve on yedinci yüzyıllar boyunca İskoç yazarların en ağır ve gelecek vaat etmeyen (ve doğal hukuk karşısı) biçimde Kalvinizmin gücünü hissettiklerini öne sürüyorum.

İkinci olarak, yorumlarım on yedinci yüzyılın büyük kısmı boyunca İskoç siyasal teorisine hakim olan bir çekişmeyi –kralın Tanrısal hakkını savunan yazarlar ile meşru yönetimi antlaşma ya da sözleşme kavramına dayandıran yazarlar arasındaki çekişmeyi– aydınlatmaya yardımcı oluyor. Yukarıdaki yorumlar, her iki tarafın da çekişmenin aslında doğal hukuk fikrini en etkili şekilde kimin kullanabildiği üzerine bir tartışma olduğunu göremediği bir ortama işaret ediyor.¹⁶ Her iki taraf için de, diyebiliriz ki, tartışma temel meselelere kaymıştır. Tanrısal hak savunucuları için, meşruluk ölçütü kraliyet soyundan gelmeyi; meşruiyet gerekçesi (Takdir-i ilahinin açığa vurduğu şekliyle) Tanrı’nın iradesiydi. Sözleşmeciler ya da antlaşmacılar için ise meşruluk ölçütü (taç giyme töreni yemini ya da ‘genel bağlayıcı yükümlülük’¹⁷ şeklini alabilen) bir toplum sözleşmesi idi; meşruluğu da vaat etme ediminin kendisinde yatıyordu. Mevcut bağlantıdaki bu gözlemlerle ilgili dikkat çekici olan şey ne Tanrı’nın iradesine ne beşer vaadine başvurunun, doğal düzen kavramı üzerinde temellenmesi gereken bir başvuru olmamasıdır. Dinsel Devrimden sonraki yüzyılda İskoç siyasal teorisindeki başlıca çekişme, öyle görünüyor ki, temel meselelerin do-

¹⁴ Diğer bir deyişle, ‘ödevler’, “asalak” itirazlara karşı savunmasız sadece araçsal ya da akılsal ilkeler haline dönüşürler.

¹⁵ Bkz. E.Brunner and K. Barth, *Natural Theology* (Wipf and Stock 2002) – Calvin hakkındaki akademik tartışma etrafında dönen birbirine tamamen karşıt makalelerin yeniden basımıdır. Calvin ve doğal hukuk hakkında, bkz. S.E. Schreiner, *The Theater of His Glory* Baker Books 1991), ss. 87-90; W.J. Bouwsma, *John Calvin*, ss.73-8; S.J.Grabill, *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics* (Eerdmans 2006), 3. bölüm.

¹⁶ Burada ifade edildiği şekliyle bu yorumdaki eksiklik giderilmelidir. Bunun için bkz. aşağıdaki bölüm 6.1.

¹⁷ Taç giyme töreni yemininin canlı bir örneği [Anon.] *The Form and Order of the Coronation of Charles the Second* (Aberdeen 1651), ss. 41-3 verilir. ‘Genel bağlayıcı yükümlülük’ terimi 1638 Ulusal Sözleşmesi’nde (iki kez) kullanılır: bkz. W.C. Dickson and G.E. Donaldson (eds.), *A Source Book of Scottish History*, Vol. 3 (Nelson 1954), ss. 85, 100

ğal hukuk senaryosuna başvurulmadan ortaya çıktığı bir çekişmedir.

İskoç toplumsal ve siyasal teorisine ilişkin açıklama özetim, şu ana kadar, İskoç Dinsel Devrimi'nden on yedinci yüzyılın sonlarına kadar süren döneme yoğunlaştı. On sekizinci yüzyılın başlarında –yani İskoç Aydınlanmasının arifesinde– farklı bir entelektüel durum mevcuttu. Kalvinciliğin doğal hukuk ile barış yapmış gibi görünmesi bunun en basit örneğiydi. Doğal teolojiyi, üzerinde bir doğal hukuk doktrininin kurulabileceği bir temel olarak görür hale gelmiş Kalvinistlerin yanı sıra¹⁸, Kalvinist olmayan İskoç yazarlar da bir doğal hukuk teorisinin dini temellerde savunulabileceğini tartışıyorlardı.¹⁹ Doğal hukuk İskoç üniversitelerinde yerleşirken aynı zamanda, her nasılsa, söz konusu doğal hukuk kavramından bahseden düşünce çizgileri de güçlenmeye başladılar. Kısmen Pierre Bayle'in 1697 tarihli *Historical and Critical Dictionary*'sinin etkisi ile "Pironcu" şüphecilik –yani Montaigne tarafından desteklenen şüphecilik biçimi– İskoç yazınına girmişti.²⁰ Barbeyrac'ın *Historical and Critical Account of the Science of Morality*'si (daha önce alıntılanmıştı) ve Pufendorf'a yazdığı uzunca dipnotlar doğal hukuku savunuyordu ancak aynı zamanda doğal hukukun Pironcu tehdide karşı kırılgan olabileceği yaygın farkındalığını da savunuyordu.²¹ Bu şüpheli damarların bir sonucu da David Hume'un *Treatise of Human Nature* [Tr: İnsan Doğası Üzerine İnceleme] idi (1739-40). Açıkça Pironcu tarzda tartışırken, *İnceleme*'nin I. Kitabı doğal hukukun dayandırılabilmesi için ilahi düzen ve doğal zorunluluk kavramlarını kabul etmez.²² Sırası gelmişken not edelim, III. Kitap da meşruluk ve siyasal yükümlülüğün söz-temelli ve vaat-temelli kavramlarını eleştirmeye devam eder. Hume'ın şüphecilik tam etkisi, *İnceleme*'de ortaya koyulduğu şekliyle, İskoçya ve başka yerlerde uzun süreli ya da toplumsal ve siyasal teorideki "ağır çekim" krizler olarak yoğunlaşarak sürmüştür.

Hume'a cevap arayan İskoç teorisyenler arasında Adam Smith de vardı –onunla

¹⁸ Bkz. J. Moore and M. Silverthorne (eds.), *Natural Rights on the Threshold of the Scottish Enlightenment: The Writings of Gersom Carmichael* (Liberty Fund 2002), ss. 24, 30-1, 227-32.

¹⁹ Örneğin, bkz. F. Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy* (Liberty Fund 2007), ss. 103-5; F. Hutcheson, *A System of Moral Philosophy* (Continuum 2005) Vol. 1, ss. 174-89, 268; G. Turnbull, 'A Discourse upon the Nature and Origin of Moral and Civil Laws' in J.G. Heineccius, *A Methodical System of Universal Law* (Liberty Fund 2008), s. 609. ek bir örnek olarak, A. Ferguson, *Institutes of Moral Philosophy: For the Use of Students in the College of Edinburgh* [Kessinger yeniden basımı] (Edinburgh 1773), s. 110. Hutcheson üzerine, bkz. J. Moore, 'The Two Systems of Francis Hutcheson: On the Origins of the Scottish Enlightenment' M.A. Stewart (ed.) *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment* (Clarendon Press 1990) içinde.

²⁰ Zamanının bir göstergesi de Francis Grant'ın (imzasız yayınladığı) kitapçığı *The Patriot Resolved* ([Edinburgh] 1707), s. 28'deki 'şaşkın vicdanlar' ın 'bir Pironcu olarak' kalabileceğiyle ilgili göndermesidir. Grant burada açıkça 'Pironcu' teriminin felsefeyle ilgili olmayan okuyucuları için de yabancı olmayacağını düşünmüş.

²¹ Tartışma için bkz. J. Moore, 'Natural Law and the Pyrrhonian Controversy'; P. Jones (ed.) *Philosophy and Science in the Scottish Enlightenment* (John Donald 1988) içinde.

²² Popkin, Hume'un *İnceleme*'sinin erken dönem eleştirmenleri tarafından 'Pironcu geleneğin bir devamı' olarak görüldüğünü vurgular.

da zaten toplumsal ve siyasal teorideki gelişmelere ilişkin taslağım sona eriyor. Mevcut bağlamda, Smith'in Hume'a cevabının enteresan yönü tarihi adeta *İnceleme*'nin yazıldığı zamandan öncesine döndürme girişimi değildir. Bunun yerine, Hume'un eleştirisi bir başlangıç noktası olarak alınır ve kendisini, tabiri caizse, bir post-Humegil dünyada yönlendirmeye koyulur.²³ Gerçekte denilmek istenen, Smith'in doğal hukuk alanının ötesine yol gösteren bir düşünce çizgisi keşfetmiş olduğudur.

Smith'in bu düşünce çizgisini keşfettiği çalışması, *Theory of Moral Sentiments* [Tr: Ahlâki Duygular Kuramı] kitabıdır. Orada, kendi ve ötekiler arasındaki insani etkileşim, içinde ahlâki değerlerin de var oldukları bir ortam olarak tasvir edilir;²⁴ metaforu değiştirecek olursak, bu ahlâki değerlerin içinden çıktığı bir tohum yatağı olarak görülebilir.²⁵ Smith'in bu sunumdakilere yakın iddiasını belirleyecek olursak: insani eylem pratiğinin kendisi ahlâki iddiaların (ve belki de gerçeklik iddialarının) dayandığı temeldir. Smith'in bu etkileşim içindeki temeller izleğine bağlı olarak gördüğü bir dinamiğe işaret ettiğini de not edebiliriz: bu 'tarafsız gözlemci' kavramının kilit rol oynadığı bir dinamiktir.²⁶ Yer darlığından, bu dinamiği de burada incelemeyeceğim. İskoç toplumsal ve siyasal teorisi üzerine taslağımı sona erdirmeden önce, yine de, Smith üzerine yorumlarımı önceki tartışmama bağlamaya yardımcı olacak üç noktanın altını çizmek istiyorum.

(i) Eğer Smith'in dediği gibi bireyler arası etkileşim değerlerin dayandığı temel ise, sözleşme ya da vaatleşme ya da söz verme biçimini alan etkileşime hiçbir özel anlam yüklü değildir. Benzer şekilde, doğal düzen kavramlarından yardım almaya ve (tanrısal hak teorisinde olduğu gibi) Tanrının iradesine başvurmaya gerek yoktur.

(ii) Teknik anlamıyla, Smith ahlâki temellerin nasıl görünebileceği sorusuna *usule ilişkin* bir cevap verir. *Theory of Moral Sentiments*'in dikkati yönelttiği *usul*, ileri sürmüş olduğum gibi, etkileşim *usulüdür*. Usule ilişkin bir cevap bir sonuca nasıl ulaşılabilirdiğini anlatan cevaptır ancak bunu sonucun kendisine bakmadan yapar. Smith ahlâki yargı ölçütlerinin nasıl oluşturulduğuna işaret eder –onun görüşüne göre bunlar etkileşim sırasında oluşturulabilirler– ancak sistematik bir şekilde, bu

²³ İyi bilindiği gibi Smith ve Hume yakın dostlardı. Rothschild, Hume ve Smith'in önemli meselelerde genel bir uzlaşma içinde olduklarını ileri sürmüştür: özellikle de, 'Smith's and Hume's religious opinions were indeed quite close': E. Rothschild, *Economic Sentiments* (Harvard University Press 2002), s. 130'da; ayrıca bkz. s. 68'de bunun mümkün olduğunu düşünmektedir.

²⁴ Smith ve etkileşim üzerine, etkileşimin ahlâki değerlerle ilişkisi de dâhil olmak üzere, daha fazlası için bkz. 'From Smithian Sympathy to Hegelian Recognition', isimli sunumum: Uluslararası Siyasal İktisat Konferansı: Günümüzde Adam Smith, Kocaeli Üniversitesi 2009.

²⁵ Bu cümledeki metaforlar Smith'in değil, benimdir.

²⁶ 'Tarafsız gözlemci' hakkında bkz., A. Smith, *Theory of Moral Sentiments* (Liberty Fund 1984) ss. 116, 130-1

ölçütlerin neler olabileceğini saptamaya çalışmaz.

(iii) Smith temellere ilişkin sorulara usule ilişkin bir cevap verdiğinden, toplumsal kuralların minimalist bir listesi fikri onun düşüncesinde yer almaz. Konuşmaya dayalı etkileşimde, her tür değer akla getirilebilir: konuşmanın karşılaştırmalı olarak yaşam biçimleri hakkında daha geniş anlamdaki soruları keşfetmek yerine sadece kurallara ve temel değerlere ilişkin ahlâki sorularla uğraşması gerektiğine ilişkin bir sebep yoktur.

Birlikte ele alındığında, işaret ettiğim hususlar, Smith'in toplumsal ve siyasal bir teorisyen olarak ayırt edici özelliğinin altını çizmektedir. Sadece İskoç değil Avrupa düşüncesi bağlamında da, *Theory of Moral Sentiments* (ileri sürüyorum ki) muazzam bir özgünlük ve önemde bir eserdir.

5. İskoç Dinsel Devrimi'nden İskoç Aydınlanmasına toplumsal ve siyasal teori: genel bir yorum

Sunumumun önceki kısmında ortaya koymuş olduğum İskoç toplumsal ve siyasal teorisi taslağı iki ifadede özetlenebilir. Biri, on yedinci yüzyılın ortasından on sekizinci yüzyılın ortasına kadarki İskoç toplumsal ve siyasal teorisinin iki döneme bölündüğüdür. Öteki ise, her iki dönemin de doğal hukuk geleneğini pek büyük bir samimiyetle kucaklamadığıdır –gerçi her dönemin gönülsüzlüğünün sebebi de ayrıydı.

1560'da (İskoç Dinsel Devrimi'nin olduğu yıl) başlayan ve 1700'ler civarına kadar süren ilk dönemde, doğal hukuka duyulan güvensizlik, İskoç şüpheciliğinin aldığı biçimde ve İskoç Protestan düşüncesini tanımlayan Kalvincilik ile yakın ilişkide kök salmıştı. Bu dönemin siyasal düşüncesi hem Tanrı'nın iradesinden hem de insanlığın sözleşmeler yapabilme yeteneğinden yardım alıyordu: Her iki durumda da teorisyenler görüşlerinde doğal düzene ya da doğal hukuka başvurmuyorlardı.

1700 civarlarında başlayan ikinci dönemde, doğal hukuka güvensizlik bu kez "Pironcu" ya da Montaigne etkisindeki şüphecilikten doğuyordu. Kısmen Bayle'in etkisinin bir sonucu olarak, böylesi bir şüphecilik İskoç yazınında bu geç aşamada bir mesele haline geldi. Sonuç, Hume'un önceki görüşlere getirdiği yıpratıcı eleştiri ve Smith'in, Hume'un eleştirisinin geride efsunlanmış gibi bıraktığı dünyada, temelleri tanımlama girişimi olmuştu. Eğer İskoç toplumsal ve sosyal teorisi anlatımında bir kahraman olacaktıysa, bu *Theory of Moral Sentiments*'in yazarı olurdu. Bu kitapta, Smith kasıtlı olarak öncü olan ve doğal hukuk gündeminin ötesine geçen –"etkileşimci" ya da diyaloga dayalı– bir şekilde teorisini ortaya koymaktadır.²⁷

²⁷ Bu konuda daha fazlası için, bkz. Kocaeli sunumum.

Sunumumun 3. bölümünde, İskoç düşüncesinin “Tuckgil” bir paradigmadan yola çıktığını ileri sürmüştüm: İskoç düşüncesinde, doğal hukuk fikri merkezi bir yer teşkil etmiyordu. 4. bölümdeki İskoç düşüncesi özetim bu fikre destek olma çabası içindeydi. Yaptığım özet nasıl savunulabilir? Açıktır ki, burada ihtiyaç duyulan, konuyu bir kitap uzunluğunda işlemektir –ve şu da açıktır ki, böylesi bir şeyi bu sunumun sınırları içinde yapmak mümkün değildir. Mevcut sunumumun geriye kalan kısmında bu yüzden öncekiyle bağlantılı bir tartışma yerine, İskoç toplumsal ve siyasal teorisindeki motifleri örnekleyen bir dizi kısa not ve (adeta) eskiz tarzı şeyler sunacağım.

6. İskoç Dinsel Devriminden İskoç Aydınlanmasına toplumsal ve siyasal teori: bazı yorumlar

6.1. George Buchanan, VI. James ve Samuel Rutherford’da doğal hukuk

İskoç toplumsal ve siyasal teorisi üzerine getirdiğim açıklama, doğal hukuk fikrini sahip olduğu önemli konumdaki yerinden etmeye uğraşılıyor. Bu, yine de, doğal hukuku, İskoç düşüncesinin gelişiminde hiçbir rol oynamaz olarak görüyorum demek değildir

Böylesi bir görüş savunulabilir değildir. İskoçya’daki dinsel devrimden aydınlanmaya kadar olan dönem su götürmez şekilde doğal hukuk geleneğine bağlı bir siyasal teorisyen ile başlamaktadır: George Buchanan. 1560 sonrasında itibaren, Buchanan Dinsel Devrimcilerin tarafını tutmuş ve bir tür toplum sözleşmesi teorisinin savunuculuğunu yapmıştır;²⁸ bununla birlikte, Kalvinci *endişeden* [İng: angst] etkilenmeden kalmayı başarmıştı ve onun sözleşmecî düşüncesinin ana hatları İskoç Dinsel Devriminden yaklaşık yirmi yıl öncesine dayanıyordu.²⁹ *De Jure Regni*’sinde, Buchanan, Tanrı’nın insan doğasına, insanı ‘soylu şeyleri aşağı olanlardan ayırmasına’ imkân tanıyan bir ‘doğa yasası’ eklediği görüşünü ifade etmektedir.³⁰ Takip eden on yıllarda, Buchanan’ın sözleşmeciliği popüler olmaya devam etmişti ancak düşüncesindeki doğal hukuk temeli büyüyen Kalvinci endişelerin ışığında solup gitmişti.

Buchanan’ın 1582’deki ölümünü takip eden dönemde, İskoç siyasetinin (“presbiteryen” ya da Kalvinci’den ziyade) ‘kralcı’ kanadında doğal hukuk fikri bir yer edinmiş gibi görünür. 1598’de yazdığı ufuk açıcı kitabı *Trew Law of Free Monarchies* [Tr: Özgür Monarşilerin Gerçek Yasası]’de Kral VI. James, ‘doğa yasasına’ kra-

²⁸ ‘Kral ve uyrukları arasındaki karşılıklı anlaşma’ fikri hakkında, bkz. G. Buchanan, *A Dialogue on the Law of Kingship amongst the Scots* (Saltire Society 2006), s. 140.

²⁹ Bu yorumu, Buchanan’ın (1540’ların başında) Latince yazdığı –sonraki siyasal teorisinin anahtar temalarını gösteren– dramları *Jephthes* ve *Baptiste* zamanına dayandırıyorum.

³⁰ Buchanan, *Law of Kingship*, s. 49.

lın ve halkının yükümlülüklerinin tartışılabilceği üç başlıktan biri olarak gönderme yapıyordu.³¹ Yine de iki sebepten dolayı bu gönderme fazla da abartılmamalıdır. İlk olarak, James için, bir kralın meşruiyeti zaten (sadece doğal olandan ziyade) doğaüstü birtakım düşüncelerden kaynaklanıyordu.³² Gerçek Yasa kitabı, aslında, şeylerin doğal düzeninin ötesindeki Tanrı Yasası ya da takdir-i ilahiye bir çağrı gibidir.

İkinci sebep James'le değil presbiteryenler ile ilgilidir. On yedinci yüzyıl presbiteryen yazınında, doğal hukuktan çıkma argümanlar bulunabilir belki ancak bunların konumu belirsizdir; değişik bir şekilde ifade edilecek olursa, doğal hukuktan çıkma argümanlar çorak bir kavramsal toprakta yeşermesi beklenen şeylerdi. Samuel Rutherford'ın, tartışmalı şekilde presbiteryen siyasal teorisinin en büyük eseri olan 1644 tarihli *Lex, Rex* isimli kitabı bahsedilen meseleyle ilgilidir. Rutherford, İncil'e başvurur ve buna ek olarak doğal hukuk geleneğinden argümanları kullanır. En azından siyasal meselelerde, 'Kutsal metnin argümanları kolayca doğanın okulundan da çıkarılabilir'³³ diye düşünüyordu. Bir *Lex, Rex* okurunun Rutherford'ın doğal hukuk argümanlarına yükleyeceği anlamın ne olduğunu kesin olarak söylemek zordur, yine de, gönderme yaptığı 'doğa'nın pre-lapsarian [Tr: insanın cennetten kovuluşundan önce] mı yoksa post-lapsarian [Tr: İnsanın cennetten kovuluşundan sonra] anlamında mı olduğu tamamen açık değildir.³⁴ Ayrıca, Rutherford söz verme edimini kendi siyasal teorisi ve teolojisinin merkezine yerleştiren bir teorisyendir ve burada doğal hukuk ile sözleşme temalarının kaynaştırılma tarzı hakkında bir soru da ortaya çıkar.

6.2. İskoç düşüncesi ve toplum sözleşmesi teorisi

Önceki kısmın sonunda söz verme ve doğal hukuk ile ilgili yorumum bir açıklama gerektirmektedir. Neden kavramların kaynaştırılma tarzı hakkında bir soru ortaya çıksın? Düşünce tarihçileri sıklıkla doğal hukuk ve toplum sözleşmesi (ya da karşılıklı söz verme) kavramlarını biri diğerini çağrıştırır şekilde görmektedirler. Toplumsallık öncesi ya da toplumsallık dışı doğa durumunda, denir ki, doğal hukuk vardır; bir toplum sözleşmesi ve sivil toplumun kuruluşu sonra gelmektedir. Bu geleneksel

³¹ I. ve VI. James, *Political Writings* (Cambridge University Press 1994), s. 64. Şunu da belirtmek yerinde olur ki, 1638 sonlarında, William Drummond of Hawthornden da 'Law God and Nature imposed on princes [or kings]'e gönderme yaparak James'i takip etmektedir: W. Drummond, *Poems and Prose* (Scottish Academic Press 1976), s. 180.

³² Bu husus bir 'kamusal'/'özel' ayırımına gidilerek genişletilebilir. Kamusalda, James tanrısal hak teorisi bağlamında tartışır ve Hristiyan bir Tanrı'ya başvurur. Özelde ise, belki buna itiraz gelebilir ama, krallık otoritesini Platon'dan türetilmiş bir anlamda ele alır. James'in bakış açısında ister Hristiyan ister Platoncu öğeler vurgulansın, o yine de krallığı doğa üstü bir temele sahip olarak görmekteydi.

³³ S. Rutherford *Lex, Rex* (Sprinkle Publications 1982) s. 3.

³⁴ Bkz. J. Coffee, *Politics, Religion and the British Revolutions: The Mind of Samuel Rutherford* (Cambridge University Press 1997), ss. 152-5.

öykü, benim fikrime göre, sözleşmecî düşüncenin İskoç presbiteryen versiyonları söz konusu olduğunda bize pek yardımcı olmaz.

Geç on altıncı ve on yedinci yüzyıllara ait İskoç metinlerini çalışan biri, bunlarda bir sözleşme ya da antlaşma fikrinin yardımına sıklıkla başvuruluyor olsa da, doğal durumdan pek az bahsedildiğini hemen fark edecektir.³⁵ İskoç sözleşmeciliğinde bir doğal durum fikrine vurgu yapılmaktan ziyade vurguya söz verme ediminin kendisinde rastlanır. Söz verme edimi, bir taç giyme yemin töreniyle ilgili olabileceği gibi, 1638'deki Ulusal Antlaşma [İng: National Covenant] benzeri halktan geniş kesimlerin katıldığı umumi olayla da ilgili olabilir. Her iki olayda da, söz-verme bir dizi belirgin yükümlülükleri başlatan (ya da yeniden başlatan) bir eylem olarak görülür.³⁶ Benim ileri sürdüğüm, doğal durum fikrinden vazgeçerek İskoç sözleşmeciliğinin aynı zamanda bir doğal hukuk sisteminden de vazgeçtiğidir. Toplum sözleşmesinin İskoç versiyonları, meşruiyeti zaten var olan bir doğal düzenden almak yerine söz verme edimi aracılığıyla meşruiyet meydana getirme peşindeydiler.

Neden gözleri [dini anlamda] kurtuluşa olan presbiteryenler, bir beşer eyleminin özünde olan güçlere –diğer bir değişle, söz verme edimine– kuvvetle vurgu yapıyorlardı? Bu soruyla ilgili çeşitli cevaplar akla gelir, ancak hiçbirisi bende yeterli izlenimi bırakmıyor. Uzun bir “Klan bağlılıkları” ya da “bağlanmaları” geleneği on altıncı ve on yedinci yüzyıl İskoçlarını, toplumsal birleşik bir güç yaratan karşılıklı söz verme fikrine alıştırmıştı.³⁷ Kalvinci teolojinin kendisi de Tanrı vaadi fikrini vurguluyordu ve özellikle de on altıncı yüzyılın başlıca Kalvinistlerinden biri –Theodore Beza³⁸– sözleşmecî fikirleri ön planda tutuyordu. Ne var ki, bu ve benzeri düşünceler bir kez fark edildiğinde, geride düşünce tarihçesine, siyasal teorilerini beşeri bir temele dayandırmış bir grup dindar adamla ilgili bir muamma kalıyordu. Eğer bu mevcut sunumda ortaya konmuş olan düşünce çizgisi geçerliyse, doğaya (doğal hukuka) yönelik presbiteryen güvensizliği de anlaşılabilir olur. Oysa bunun yerine, presbiteryenlerin beşer kapasitesini –söz verme kapasitesini– siyasal ve teolojik konular için bir anahtar olarak gördüklerini söylemek anlaşılmaz olurdu.

6.3. David Hume, Adam Smith ve doğal hukukta onsekizinci yüzyıl krizi

Entelektüel ‘krizler’i, doğaları gereği, tanımlaması ve belgelemesi zordur. Ben burada, terimi, on sekizinci yüzyıl ortalarında, sıkı bir eleştiriye maruz kalan doğal

³⁵ Bu genellemedeki olası bir istisna Buchanan’dır: bkz. *Law of Kingship* isimli kitabı ss. 46-7

³⁶ Yirminci yüzyıl söz edimi teorisi anlamında söz verme, edimsel olarak anlaşılmaktadır.

³⁷ Bkz. J. Wormald, *Lords and Men in Scotland: Bonds of Manrent 1442-1602* (John Donald 1985); *Court, Kirk and Community in Scotland 1470-1625* (Edinburgh University Press 1992), s. 111.

³⁸ Bkz. Onun 1564 tarihli ‘Concerning the Rights of Rulers over their Subjects and the Duty of Subjects towards their Rulers’ kitabı.

hukuk geleneğinin çeşitli görünümüne işaret etmek üzere kullanıyorum. Çok değişik şekillerde, Hume'un *İnceleme*'si (1739-40) ve Rousseau'nun *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'i (1755) doğal hukuk geleneğinin dayandığı varsayımları sorguluyorlardı. Smith hem Hume'a hem de Rousseau'ya cevap vermişti ve bunu yaparken yeni bir kavramsal alana adım atmıştı.

Hume'un krize katkısı (önceden de ileri sürdüğüm gibi) doğal düzeni sorgulamasındaydı. Sorgulaması iki biçimde kendini gösteriyordu. İlk olarak, nesneler arasında bir 'zorunlu bağlantı' fikrine karşı, böyle bir zorunluluğun 'nesnelerin içinde değil', 'zihinde' var olduğunu ileri sürerek belirsizlik yaratmıştı.³⁹ Algıladığımız dünyada 'zorunlu bağlantı' ilkesi var olmadıkça, doğal düzen ve doğal hukuk kavramlarını sürdürmek de zor olur. İkincisi, –doğal hukuk savunusunun, diyelim, Hutcheson tarafından sunulduğu şekliyle (yeterliden farklı olarak) nihai sebebe dayandığı fikrine karşı da bir belirsizlik yaratmıştı. Hume, Hutcheson'a hitaben yazdığı bir mektupta 'sizin kullandığınız anlamda *doğal*'ı kabul edemem' diyordu. 'Bu nihai sebeplere dayandırılmıştır; ki bu da bana gayet belirsiz ve felsefi olmayan bir düşünce olarak görünüyor.'⁴⁰ Bir kez zorunlu bağlantı ve nihai sebep kavramları ortadan kaldırıldığında, (İskoç doğal hukuk teorisyenlerinin başvurduğu) doğal teolojiden gelen argümanlar sorunlu hale gelirler.

Rousseau'nun krize katkısı başka türlüydü: onun *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'i mevcut toplumun değerlerine sinmiş olarak bir özel mülkiyet kategorisi vurguluyordu. Rousseau için, mevcut toplumun değerleri modern doğal hukuk geleneğine eklenmişti ve *Söylev*'i de mevcut dünyanın mülkiyet-temelli ve rekabetçi varsayımlarına ve benzer şekilde doğal hukuk geleneğine açıkça karşı duruyordu. 1755'te yayınlanmış bir eleştiri yazısında Smith, *Söylev* hakkında takdir dolu bir tonda yazıyordu ve ondan fazlasıyla alıntı yapıyordu.⁴¹ Rousseau, 'sahiplenici bireycilik'in –bu (çok sonra çıkan) terim de bir dizi anlama sahip olagelmıştır-⁴² modern doğal hukuk geleneği içinde yer alan yazarlarını tam olarak suçluyor değildir. Yinede

³⁹ D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (Clarendon Press 1978), ss. 77, 165; ayrıca bkz. s. 410. Doğal zorunluluk üzerine yorumları, şüphesiz, 'değişmez birliktelik' anlamındaki nedensellik analizi ile tutarlıdır. (*Treatise* s. 171).

⁴⁰ Hume'dan Hutcheson'a 17 Eylül 1739: J.Y.T. Grieg (ed.), *The Letters of David Hume*, vol 1 (Clarendon Press 1932), s. 33. Bu bölüm, E.C. Mossner, *The Life of David Hume* (Clarendon Press 1980), s. 135'de de alıntılanmıştır. *İnceleme*'deki paralel (ya da en azından benzer) bir bölüm için bkz s. 171.

⁴¹ *Essays on Philosophical Subject*'i içinde Smith'in 'Letter to the Edinburgh Review' u (Liberty Fund 1982) ss. 242-56. S. 251'de, Smith, *Discourse*'un 'neredeyse tamamen retorik ve tanım içerdiğini' ifade eder: Bana göre, bu ifade, hiç de küçümseyici değildir.

⁴² 'Sahiplenici bireycilik' terimi hakkında bkz. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford University Press 1962). Macpherson için, *bireycilik*, birey 'esas itibarıyla kendi kişisi ve kabiliyetlerinin sahibi' olarak görüldüğünde *sahiplenici* sayılır. (*Possessive Individualism* s. 3): kısıcası sahiplenici bireycilik öz-sahipliği gerektirir. Ancak daha geniş anlamıyla, terim zaman zaman bireylerin (kendilerinin sahibi olarak görünsünler ya da görünmesinler) mal sahibi olarak anlaşıldıkları bazı görüşleri kapsıyor şekilde de kullanıldı.

geniş anlamıyla, Rousseau'nun hedefi, modern doğal hukuk geleneğinin sahiplenici-bireyci varsayımlarıdır.

Smith, *Theory of Moral Sentiments* kitabında, Hume'un ve Rousseau'nun fikirleri geçerli fikirlermiş gibi yazmıştır. Diğer bir deyişle, doğal hukuk teorisinin on sekizinci yüzyıldaki krizi hakkındaki varsayım tersine çevrilemez bir şeymiş gibi yazmıştır. Bir yandan, *Theory of Moral Sentiments*'in etkileşimci birey kavrayışı doğal hukuk geleneğinin maddi sahiplik hakimi olarak birey kavrayışı çok az ortak şeye sahiptir: Smith burada Rousseau'nun fikrini benimser. Diğer yandan, *Theory of Moral Sentiments*'in etkileşim üzerine değerler temellendirmesi, doğal düzene ya da 'zorunlu bağlantı'ya bir çağrı yapmamaktadır –ve dolayısıyla Hume'un tanımlamış olduğu tuzaktan da uzak durmaktadır.

Gerçekte, Smith, beşer eyleminin değerlere temel oluşturabileceği iddiası ile on yedinci yüzyıl presbiteryencilikini takip etmiş olmaktadır. Ancak presbiteryenler belirli bir söz verme edimine işaret ederlerken, Smith –bir kez daha Hume tarafından gösterilen bir noktayı benimseyerek⁴³– daha genel bir anlamda etkileşime başvurur.

Smith hakkındaki iddialarım, *The Theory of Moral Sentiments* kitabının doğal hukuktan sağduyuya geçişin bir kaydı olduğu ifadesiyle özetlenebilir. Sağduyu kavramının –ki sıklıkla 'İskoç felsefe okulu' ile ilişkilendirilir– uzun bir tarihi vardır ve bu tarih boyunca pek çok anlam kazanmıştır. Ancak burada bizi bu anlamların hepsi ilgilendirmemektedir.

En genel anlamıyla, sağduyu terimi apaçık ve aşıkâr olan şeye işaret eder. Ben, okuru bu anlamı bir kenara bırakıp, felsefi bir terim olarak 'sağduyu'nun [sensus communis] iki şekliyle kullanımını akılda tutmaya davet ediyorum. Felsefe tarihinde bazen, 'sağduyu [sensus communis]' bir grup birey tarafından paylaşılan bir duyu olarak da anlaşılmıştır.⁴⁴ Diğer zamanlarda ise, 'sağduyu [sensus communis]' her bireyde bulunan ve daha tanıdık olan beş duyudan (görme, dokunma vb.) edinilmiş verileri birleştiren bir duyu olarak anlaşılmıştır.⁴⁵

Smith'in *Theory of Moral Sentiments*'ı bir 'sağduyu' felsefesi eseri midir? Ben böyle olduğunu ileri sürüyorum, bu önerimin sebebi etkileşimin (Smith tarafından daha çok vurgulanmıştır) ve bir grup birey tarafından paylaşılan duyu motiflerinin

⁴³ Hume söz-temelli kavramları *İnceleme*'sinde ve başka yerlerde de eleştirir ve Smith de –bkz. *Lectures on Jurisprudence* (Liberty Fund 1982), ss. 316-7– Hume'un eleştirisini onaylamıştı.

⁴⁴ İskoç düşüncesinde, Hutcheson sağduyuyu, *sensus communis*'i İngilizceye 'public sense' olarak çevirdiğinde bu tarzda anlamaktadır (F. Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, Liberty Fund 2002, s. 17).

⁴⁵ Bu 'sağduyu'nun Aristoteles ve Aquinas'daki anlamıdır. Bu ayrıca Reid'in terimi, 'Cura Prima on Common Sense'te (L. Marci-Lacoste Claude Buffier and Thomas Reid: *Two Common Sense Philosophers*, McGill-Queens University Press 1982 içinde Appendix şeklinde eklenmiş olarak) özellikle s. 189'da kullandığı anlamdır. Reid'in *Inquiry*'sinin beş duyunun bir tartışması olarak düşünüldüğüne dikkat edilmelidir.

sıkı bir şekilde iç içe dokunmuş olmasıdır. Peki ya ayırımına gittiğim ikinci anlamında ‘sağduyu’ nedir (diye sorabilir okur) –yani diğer beş duyudan edinilmiş verileri birleştiren bir duyu olarak ‘sağduyu’ nedir? Smith terimi ele aldığım ikinci anlamıyla bir ‘sağduyu’ filozofu sayılabilir mi?

Bu soruya cevabım daha tereddütlü olacaktır. En azından bir bölümde, *Theory of Moral Sentiments* sadece ahlâki değerleri değil, duysal bilgi ve interaktif bir tarzda varolan ‘akıl’ı da tasvir etmektedir.⁴⁶ Bu pasaj, Smith’in, terimi benim ikinci anlamına gönderme yaptığım şekliyle kullanan ‘sağduyu’ filozoflarıyla ilgili meselenin farkında olduğunu gösterir. Dahası Smith’in ‘sağduyu’nun bu iki anlamının nasıl bağlantılı olabileceği hakkındaki fazlasıyla özgün görüşü üzerine de fikir verir. Gerçekte o, ancak *diğer bireylerle etkileşim aracılığıyla* birinin kendi duysal deneyiminin farklı yönlerinin ortak bir sisteme doğru çekildiğini düşünür. Daha kısa ifade edilecek olursa, kişisel uyum kamusal etkileşimi ön-gerektirir. Şöyle bir geri yaslanıp bakıldığında, bu görüş her ne kadar çarpıcıysa da, bunu Smith’e mal edeceksek bir bölümden fazlasına gerek olduğunu da fark etmekteyim. Burada gerekli olan, Smith’in sadece ahlâki iddiaları değil etkileşim içinde ve boyunca var olan ve interaktif bir temele dayanan gerçeklik iddialarını da görmüş olduğunun bir göstergesidir. Ancak burada böyle bir gösterime de kalkışmayacağım.

Bunun yerine, Smith’in sağduyu felsefesine temel bir katkı yaptığı ek bir anlamın altını çiziceğim. Felsefe tarihindeki, sağduyu kavramına çekilmiş yazarlar bunu (onları ayıran farklara rağmen) *zaten mevcut olan* ve kendisine başvurulabilecek bir duyu olarak görme eğiliminde olmuşlardır. Reid (1764’te yazarken) bu varsayımı şu sözlerle açık kılmıştı: “felsefe ... sağduyunun ilkeleri dışında bir kökene sahip değildir; onlardan çıkar ve onlardan beslenir.”⁴⁷ *Theory of Moral Sentiments*’da ise tersine Smith böyle bir varsayımda bulunmaz. Onun varsayımına göre, etkileşim *zaten mevcut olan* bir sağduyu temeline dayanmamaktadır. Aksine (bireyler arasında paylaşılan bir duyu şeklinde anlaşılmış olan) sağduyu etkileşim içinde ve boyunca var olur; yani etkileşim tarafından üretilir; etkileşim temeline dayanmaktadır. Eğer etkileşimin temeli sağduyu ise, temele ilişkin daha ileri bir soru hızla ortaya çıkar: sağduyu nereden gelmektedir? Reid ve diğerleri tarafından bu soruya verilen cevap sağduyu ilkelerinin Tanrı’dan geldiği şeklindedir. Eğer sağduyunun temeli etkileşim ise, tersine, sağduyu hakkındaki sorunun beşeri bir cevabı vardır. Smith’in buradaki kaygısı temellerle ve temellere ilişkin sorulara beşeri terimlerle cevap verir.

Theory of Moral Sentiments temel meselelere ilişkin bir anlayış temin edebilmek amacıyla doğal hukuktan sağduyuya yönelmiş bir eserdir. Ancak bunu yaparken de,

⁴⁶ “Sizin görmenizi kendi görmemle, duymanızı kendi duymamla, aklınızı kendi aklımla, kininizi kendi kinimle, sevginizi kendi sevgimle yargılam”: *Theory of Moral Sentiments* s.19.

⁴⁷ T. Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (Edinburgh University Press 2000), s. 19.

sağduyu argümanının karakteristik çizgilerini tam tersine çevirir.

7. Sonuç

Birçok başka Avrupa ülkesindeki teorisyenler gibi, dini devrimden aydınlanmaya kadar olan dönemdeki İskoç yazarlar da temellere ilişkin meselelere değinmişlerdir. Bu sunum, ahlâki değerlerin dayandığı temel üzerinde İskoç yazarların yaptığı açıklamalara yorum getirmektedir. Daha belirgin olarak söylersek, İskoçya'nın şüphecilik ve temellere ilişkin sorulara doğal hukuk teorisine dayanır şekilde cevaplar vermediğini ileri sürmektedir. Bunun yerine, İskoç düşüncesi, doğal hukuk sorunlarına başvuru yapan; sonrasında, yani on sekizinci yüzyılda ise, doğal hukuka dayalı iddiaların, yenilenmiş bir şekilde ortaya çıkan şüpheci tehdide karşı savunulmaya devam edilmesinin zor olduğunu görmüş olan Kalvinci bir yol izlemiştir.

Eğer benim düşünce çizgim takip edilecek olursa, bu –örneğin, İskoç aydınlanması ile ilgili açıklamalarda öne çıkmayı hak eden– teorisyenler hakkında sorulara götürecektir. Benim İskoç toplumsal ve siyasal düşüncesi açıklamamdaki kahraman Smith'tir, ancak bu –belki de– pek alışılmamış bir Smith'tir.

1820 ÖNCESİNDE İNGİLTERE'DE GERÇEKLEŞTİRİLEN ARAPÇA BASIM VE YAYINCILIK

Geoffrey Roper
Çeviren: Ayşe Aksu*

ARABIC PRINTING AND PUBLISHING IN ENGLAND BEFORE 1820**

ABSTRACT

The relations between England and East/Muslim world has a different dimension in seventeenth and eighteenth centuries is known. The commercial and political activities initiated by East India Company which founded in 1591 had an important role in this development. Oxford and Cambridge universities, and also British missionaries interested in Eastern languages and the books written these languages, contributed to the expansion of this area. Arabic printing in England has gone on very slowly, and it was more featureless with compare to the other European countries. Thus, the developments in Netherlands had been viewed, and the press materials have been provided from there.

The first Arabic work was a text about astronomy of Uluğ Bey. This was followed another astronomical text written by Mahmud Şah Hulcî, printed 1650, and a geographical text belonging to Ebu'l Fida. It mut be remember here that the Latin translation of extracts from the *Lam' min Ahbâr* of Ebü'l Ferec at the same year. The work about church history of Said b. Birîq (p. 1656) and *The nature of drink Kauhi, or Coffe* were very important contrubutions to this area by orientalist Edward Pococke. He has later printed also *Lâmiyyat el-Acem* of Müeyyedüdin Hüseyin b. Ali b. Muhammed el-İsfahan et-Tuğraî (1661), *Tarih-i Muhtasaru'd*

* Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Bölümü, doktora öğrencisi.

** Bu makale, *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, 1985, S. 1-2, c. 12, s. 12-32'de yayınlanmıştır. Çeviri metnindeki dalgalı parantezler {...} yazara, köşeli parantezler [...] çevirmene aittir.

Düvel of Ebu'l Ferec (1663), a text of İbni Tufeyl (1671) and some specimen sheets of Ebu'l Alâ el-Ma'arrî (1673). Of course this article makes mention of many Arabic scholars, printers and scientists, and their Arabic editions.

Apart from the exact copies of the Arabic works, the translation of them into Latin by Arabic scholars and printers were common. Moreover they wrote some Arabic poems. To contribute with an Arabic couplet to celebratory odes for their kings and queens was especially considered a privilege. In fact, a smattering of Arabic type in the university publications of this period became a kind of academic status symbol. In this article, Geoffrey Roper, concerning the Arabic printing and publishing in England before 1820, not only provides detailed information, but also mentions about the current state of the works based on his observations and analysis.

Key Words: East India Company, Leiden types, Oxford University Press, Cambridge University Press, Arabic Printing and Publishing in England, Ebu'l Ferec (Lat. Bar-Hebraeus), *Lam' min Ahbâr el-Arab*, Davud b. Ömer el-Beşîr, Ebu'l Fida, Malay, Müeyyedüdin Hüseyin b. Ali b. Muhammed el-İsfahanî et-Tuğraî, *Lâmiyyat el-Acem*, İbn Tufeyl, Ebu'l Alâ el-Ma'arrî, Mahmud Şah Hulcî, Polyglot Bible.

ÖZET

İngiltere ile Doğu/Müslüman dünya arasındaki ilişkilerin 17. ve 18. yüzyıllarda farklı bir boyut kazandığı bilinmektedir. 1591 yılında kurulan Doğu Hindistan Şirketi'nin Hindistan'da başlattığı ticari ve siyasi faaliyetlerin bu gelişmede önemli bir payı vardı. Ayrıca Oxford ve Cambridge üniversitelerinin ve ilaveten İngiliz misyonerlerin Doğu dillerine ve bu dillerde yazılmış eserlere olan ilgisi de bu sahayı hareketlendirdi. Ayrıca Doğu dilleriyle ve bu dillerde yazılmış eserlerle ilgilenen Oxford ve Cambridge üniversitesi ve ilaveten İngiliz misyonerleri de bu sahanın genişlemesine katkıda bulundu. Ancak İngiltere'deki Arapça matbaacılık, diğer Avrupa ülkelerine kıyasla daha yavaş ve daha niteliksiz seyretmekteydi. Bu nedenle uzun yıllar Hollanda'daki gelişmeler izlendi, matbaa malzemeleri oradan temin edildi.

Oxford'ta basılan ilk Arapça eser, Uluğ Bey'in astronomiyle ilgili bir metniydi (1648). Bunu 1650 yılında basılan Mahmud Şah Hulcî'nin bir astronomi metni ile Ebu'l Fida'nın Arapça bir coğrafya metni takip etti. Bu arada aynı yıl gerçekleştirilen Ebu'l Ferec'in *Lam' min Ahbâr el-Arab* adlı eserinden iktibasların Latince tercümesinin yayını da burada hatırlanmalıdır. Said b. Bitrîk'in kilise tarihiyle ilgili bir eseri (1656) ve kahve konulu Davud b. Ömer el-Beşîr'e ait *The nature of drink Kauhi, or Coffe* adlı çalışma (1659) oryantalist Edward Pococke'un bu sahaya yaptığı iki önemli katkıydı. Aynı kişi daha sonra Müeyyedüdin Hüseyin b. Ali b. Muhammed el-İsfahan et-Tuğraî'nin *Lâmiyyat el-Acem*'ini (1661), Ebu'l Ferec'in *Tarih-i Muhtasarı'd Düvel*'ini (1663), İbni Tufeyl'in bir metnini (1671) ve Ebu'l Alâ el-Ma'arrî'nin şiirlerinden bazı örnek

sayfaları (1673) da bastı. Bu makalede elbette bunların dışında kalan birçok Arapça uzmanı, matbaacısı ve bilim adamından bahsedilmekte, onların Arapça basımları tanıtılmaktadır.

Arapça eserlerin tıpkı basımından başka Arapça uzmanlarının ve matbaacıların, Arapçadan Latinceye tercümeleri ve Arapça kaleme aldıkları şiirler de yaygındı. Dahası, özellikle kral ve kraliçeler için hazırlanan methiye kitaplarında bir Arapça beytin yer alması, bir ayrıcalık kabul ediliyordu. Aslında bu dönemdeki üniversite matbaacılarının Arapça basım harflerine dair yüzeysel de olsa bir bilgisi olması, bir tür akademik mevki simgesi haline gelmişti. 1820 öncesinde İngiltere’deki Arapça basım ve yayıncılıkla ilgili olarak bu makalede Geoffrey Roper, sadece detaylı bilgiler vermekle kalmamakta, sözü edilen eserlerin bugünkü durumları hakkında da gözlem ve incelemelerine dayalı malumatlar sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Doğu Hindistan Şirketi, İngiltere’de Arapça Basım ve Yayın, Leiden basım harfleri, Oxford Üniversitesi Matbaası, Cambridge Üniversitesi Matbaası, İngiltere’de Arapça Basım ve Yayın, Ebü’l Ferec (Lat. Bar-Hebraeus), *Lam’ min Ahbâr el-Arab*, Davud b. Ömer el-Beşîr, Ebu’l Fida, Malayca, Müeyyedüdin Hüseyin b. Ali b. Muhammed el-İsfahanî et-Tuğraî, *Lâmiyyat el-Acem*, İbni Tufeyl, Ebu’l Alâ el-Ma’arrî, Mahmud Şah Hulcî, Çokdilli Kitab-ı Mukaddes.

...

İngiltere’deki matbaacılık sahasında genel itibarıyla ciddi gelişmeler kaydedilirken, Arapça basımcılık işinde nisbî bir geç kalmışlık söz konusuydu. Dahası bu ülkedeki Arapça kitapların üretimi, en azından 19. yüzyıla kadar, hem nicelik hem de nitelik bakımından Avrupalı rakiplerinin basımlarına kıyasla daha alt seviyede seyreliyordu.

İlk İngiliz basımcı William Caxton’dı ve ilk İngilizce matbu kitap ise onun yardımcısı ve halefi Wynkyn de Worde tarafından Londra’daki Fleet Street’te basıldı. Söz konusu çalışma Robert Wakefield’in, Arapçanın, Aramicenin ve İbranicenin faziletleri üzerine Latince olarak kaleme aldığı ve içerisinde Arapça ifadelerin bulunduğu *Oratio de laudibus & utilitate trium linguarum Arabicae Chaldaicae & Hebraicae* adını taşıyan 1524 basımı bilimsel incelemesiydi. Wakefield (ö. 1537) Cambridge Üniversitesi’nden mezundu ve Louvain/Leuven ve Tübingen üniversitelerinde Doğu Dilleri çalıştı ve orada bu dili öğretti. Daha sonra Cambridge’in ve daha sonra Oxford’un ilk İbranice profesörü olması için VIII. Henry tarafından İngiltere’ye geri çağırıldı.¹ Onun Semitik diller üzerine yaptığı bu bilimsel araştırma belli ki güzel,

¹ G.L. Jones, *The Discovery of Hebrew in Tudor England*, Manchester 1982; J.H.L. “Wakefield, Robert”, *Dictionary of National Biography* (içinde), Vol. LVIII, Londra 1899, s. 446-447; M. Krek, *Typographia*

temiz bir İbranice ve Arapça basıma ihtiyaç duyuyordu. Aynı şekilde basımcının da işinin ehli olmadığı aşıkardı. Gerçekten de yazar, basıma uygun harf takımları olmadığı için çalışmanın bir ileri safhasını bırakmaya mecbur kaldı.² Ahşap üzerine kabaca kesilmiş olarak kullanılan birkaç tane Arap harfi şeklen bozuktur ve harfler bitleştirilmemiştir. En iyi örnek, Wynkyn'in özenle hazırladığı ve en önemli parçası Caxton'ın baş harfleri formu olan yazıcı cihazına nihayetinde dahil edilen *Bismillah* kelimesidir. Fakat yeri geldikçe kitap metninde kullanılan Arap harfleri son derece kaba ve kimi zaman da zor anlaşılır bir haldedir.

Bir bütün olarak Avrupa'daki Arapça matbuat o zamanlar henüz emekleme dönemindeydi. Arapça basım harfi kullanılan ilk kitap, sözünü ettiğimiz kitaptan sadece on yıl önce İtalya'da basılmıştı.³ Ancak İtalya'da ve öteki Avrupa ülkelerinde başka tecrübeler yaşanmasına, neticede Arapça basımcılığın adamakıllı geliştirilmiş olmasına rağmen İngiltere'de böyle bir gelişme kaydedilmemişti. Bugüne kadar bildiğimiz ve içerisinde Arapça ibareler bulunan 16. yüzyıla ait İngilizce diğer tek kitap, *Hypnerotomachia Poliphili*'nin İngilizce tercümesiydi. Bu kitap Sir Robert Dallington tarafından⁴ 1592'de muhtemelen S. Waterson için basılmıştı.⁵ Arapça kelimeleri içeren iki adet ahşap baskı kalıbı, takriben 100 yıl önceki İtalyanca orijinal baskıdan⁶ aynen kopya edilmişti. Böylece asıl nüshadaki yanlışların⁷ hiçbir düzeltilmeksizin ya da doğruları budur diye yazılmaksızın yeniden basılmış oldu.⁸

1614'e kadar İngiltere'de başka bir Arapça basım ortaya çıkmadı. O yıl, meşhur hukukçu, antikacı ve Oryantalist John Selden, *Titles of Honor* adlı eserini yayınladı. Bu çalışmayı Londra matbaacı William Stansby bastı. İçerisinde birkaç Arapça ve Türkçe kelime ile *eş-Şeyh*, *Şerif*, *Sultan* ve *Emir el-Müminin* gibi başlıklar görülmüyordu ve açıkçası bu ibareler baskı kalıplarına kabartma halinde oyulmuş ve harf dizilerinin içine sokulmuştu. Eserin sonunda bunların hepsi "Doğu Dillerinden Kelimeler" dizisinde tekrardan yer alıyordu. Yazım karakteri çoğu yerde kaba ve kusurluydu.

Arabica, Waltham (ABD), s. 7.

² T.F. Dibdin, *Typographical Antiquities*, Londra 1810-1819, s. 254-255; J. Johnson, *Typographia*, II. baskı, Londra 1976, s. 23.

³ *Kitâb Salât al-sawâ'i*, Fano (veya Venedik), 1514.

⁴ Lucy Gent tarafından tıpkıbasım için takdim, Delmar 1972, s. XVIII.

⁵ {F. Colonna}, *Hypnerotomachia. The Strife of Love in a Dreame*, Londra 1592.

⁶ {Aynı yazar}, *Hypnerotomachia Poliphili*, Venedik, 1499.

⁷ M. Krek, *Typographia Arabica: The Development of Arabic Printing as Illustrated by Arabic Type Specimens*, Waltham (ABD), 1971, s. 4'te açıkça belirtilmektedir.

⁸ 17. yüzyıl şairi Henry Vaughan'dan aktarılan bazı mısralar, *Hypnerotomachia*'dan etkilenilmiş olabileceğini göstermektedir: "Weake beames, and fires flash'd to my sight / Like a young East, or Moone-shine night / Which shew'd me in a nook cast by / A peece of much antiquity / With Hyeroglyphicks quite dismembred / I tooke them up, and (much Joy'd,) went about / T'unite those peeces, hoping to find out / The mystery; but this neer done / That little light I had was gone." Bu da Elizabeth döneminde, *Hypnerotomachia*'nın İngilizce basımında ortaya konulan Arapçaya ve Arapça metinlere karşı sergilenen tavırlara yakışır bir yansıma gibi görünmektedir.

Birkaç da yanlış birleştirilen harf mevcuttu. İkinci baskısı, yine William Stansby’in basımıyla 1631’de yayınlandı. Her ne kadar bu baskıda, üzerinde oyma yapılmış tah-ta kalıplar, ana metinde kullanılan daha büyük harf karakterlerini birleştirmek için yeniden kesilmek zorunda kalınsa da, sadece Arapça kelimelerde ufak tefek düzeltmeler yapıldı. Aynı matbaacı aynı yıl Arapça kelimelerin ahşap baskı kalıbını, John Selden’in *De Successionibus in bona defuncti* adlı eserinin ilk baskısında kullandı. Bu kalıptaki harfler noktalanmıştı ama çok biçimsiz bir hal almıştı.

Avusturya ve İsviçre’de 16. yüzyıl ortalarında kullanılanlara⁹ benzeyen bu ahşap kalıplar, yazıya uygun *hareketli metal harf kalıpları* yokluğunun mecbur bıraktığı bir çözümdü. Çünkü 16. yüzyılın sonları, 17. yüzyılın başlarında İtalya’da, Hollanda’da ve Fransa’da Arapça basım ve yayıncılıkta muazzam bir ilerleme kaydedilirken, bunun bir benzeri İngiltere’de görülmemişti. Selden’dan daha az şanslı (ya da daha az ısrarcı) olan yazarlar ve bilim adamları, şayet tamamı Arapça kitaplar yayınlamayı isteseler, daha az tatmin edici çareleri kabullenmek mecburiyetindeydiler. Kimi zaman bütün nüshalarda boş yer bırakıp, Arapça kelimeleri oraya el yazısıyla dahil edebiliyorlardı. Tıpkı içerisinde Arapça bir şiirin yer aldığı ve 1597’de Oxford’da yayınlanmış olan Richard Brett’in *Theses* adlı çalışmasında olduğu gibi.¹⁰ Bazen de Arapça kelimelerin Latin alfabesi kullanılarak yazıldığı oluyordu. Mesela Prens Henry’nin ölümünün yasını tutmak için yazılmış, Arapça ve Türkçe bir çift şiiri içeren *Eidyllia* (Oxford, 1612) adlı bir derlemede¹¹ ve William Bedwell’in *The Arabian Trudgman* ve *Index Assuratarum Muhammedici Alkorani* (1615) adlı eserlerinde¹² bu şekildeydi. Bir başka çözüm, İbranice harf karakterleri kullanmaktı. Zira bunlar daha uygun düşüyorlardı ve Yahudilerin Arapça için kullanmalarında uzun bir geleneğe sahiptiler. Matthias Pasor’un *Oratio pro linguae Arabicae* (Oxford 1627)¹³ adlı kitabında böyle yapıldı. Fakat onun Ebu’l Fidâ gibi Müslüman yazarlardan yaptığı alıntılar, bu [İbranice] maskeyle açıkça uyumsuz gibi görünmektedir.

Selden’in, Arapça alıntılar yaptığı ve Stansby’in bastığı bir sonraki çalışması için İngiltere’de bir ilk olarak *hareketli metal harf kalıpları* kullanıldı. Bu, onun deniz hukuku üzerine yaptığı *Mare Clausum* adlı, 1635 basımı meşhur bilimsel incelemesinin ilk baskısıydı. Dizgisi biraz kopuktu ve birkaç tane dilbilgisi hatası içeriyordu. Dizgici, yanlış yazılmış ya da yanlış noktalanmış veya başı/ortası/sonu hatalı harfler için kullanılacak yerler bıraktığı gibi, eklenmesi gereken harfler arasına da epeyce geniş aralıklar koymuştu. İngiliz matbaacılık geleneğinde dört başı mamur bir Arap-

⁹ B. Gjorgevic, *Heec nova, fert Africa...*, Viyana 1548 ve T. Bibliander, *De ratione communi omnium linguarum & litterarum*, Zürih 1548 künyeli kitaplarda kullanılmışlardır.

¹⁰ F. Madan, *Oxford Books*, Oxford 1895-1931, I, s. 230.

¹¹ Aynı eser, I, 1612: 6; II, 1612: 342.

¹² Her iki çalışma da onun kaleme aldığı *Mohammedis imposturae*, Londra: R. Field, 1615 künyeli kitabının ekler bölümünde yayınlanmıştır.

¹³ Madan, I, 1627: 7 (s. 134); II, 590 (s. 109).

ça tecrübesinin olmadığı bir ortamda bu kusurlar neredeyse hiç şaşırtıcı değildir.

Stansby'ın kullandığı matbaa harflerinin kökeni bir muammadır. Bunlar 17. yüzyılın başlarında, Hollandalı bilgin-matbaacılar [Franciscus] Raphelengius [1539-1597] ve [Thomas] Erpenius'un [1584-1624] kullandıkları yazı üslubudur. Ancak bu üslup, Stansby'ın Arapça harf yüzeylerinden daha ufak boyutta ve ayrıntılarda Hollandalıların kullandıklarından daha farklıdır. Buna mukabil hemen hemen aynı benzerliği sergilemektedirler. Bu belki de Erpenius'un harf yüzeylerinin muhtemelen Hollanda'dan ithal edilmiş bir kopyası olabilir. Fakat bu, daha ileri çapta bir araştırma yapıncaya ve daha fazla delil bulununcaya kadar tahmini bir konu olarak kalmak zorundadır.

Aynı hurufat takımı ertesi yıl Selden'in *De successionibus in bona defuncti* (1636) adlı kitabının ikinci ve daha fazla genişletilmiş baskısında kullanıldı. Bunu, 1636 yılında Stansby'ın işini satın alan Richard Bishop bastı.¹⁴ Kitap daha geniş bir Arapça metin ihtiva ediyordu. Bir sayfası (s. 155) baştan aşağı Arapçaydı. Çok sayıdaki yanlış ve tuhaflıklardan azade olmamasına rağmen bu terkip, Stansby'ın ilk çabaları üzerine birtakım iyileştirmeler yapıldığını göstermektedir. Aynı basım harfleri yine Bishop tarafından Selden'in *De iure naturali* (1640) ve *Eutychii Aegyptii* (...) *Ecclesiae suae origines* (1642) isimli kitaplarında da kullanıldı. Sonuncu kitap, Said b. Bitrîk'in kaleme aldığı kilise tarihinden bir bölümün Arapça metni ile ona bitleştirilmiş Latince tercümesinden oluşuyordu. Bu nedenle kitabın Arapça muhtevası, önceki eserlerden daha fazla önem taşıyordu ve bu kitap, İngiltere'de basılan ilk Arapça kitap olarak değerlendirilebilir.¹⁵

Bu süre zarfında, Arapça ve gerçekte diğer öğrenilmiş dillerin –ki bu diller o dönem İngilteresi'nde filoloji alanındaki öğrenimin düşük seviyede olduğunu yansıtmaktadır– basımı için gerekli imkanların eksikliği, dikkatleri öteki sahalara yöneltmişti. 1629'da Oxford Üniversitesi'nin rektörü olan William Laud, oradaki öğretim standartlarını uluslararası seviyelere yükseltmekte kararlıydı. Ayrıca terazinin dengesini, bugüne kadar kıymetli kitapların üretiminde tekel olmanın keyfini çıkaran Londra matbaacılarından üniversitelere doğru eğmeyi istiyordu.¹⁶ Oxford'un rektörlüğü devam ederken 1633'ten sonra Canterbury Başpiskoposu olarak göreve gelmesiyle, şartları değiştirmek için kudretli bir mevkiye sahip olmuş oldu. Oxford Üniversitesi'ne, matbaa tesisini devam ettirmesi ve çoğunluk tarafından yasaklanmamış herhangi bir kitabı basması için izin veren hususi bir nizamname düzenledi. Fakat

¹⁴ W. W. Greg, *A Companion to Arber, being a Calender of Documents in Edward Arber's Transcript of the Registers of the Company of Stationers of London, 1554-1640*, Oxford 1967, No. 312, s. 100.

¹⁵ Bu kitaptaki kısa notlar ve kitabın yazarı, J. Fück, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig 1955, s. 85-86; C. F. Schnurrer, *Bibliotheca Arabica*, Halle 1811, No. 171, s. 145; J. Balagna, *L'imprimerie arabe en occident (XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles)*, Paris 1984, s. 74. künyeli eserlerde görülmektedir.

¹⁶ S. Morison, *John Fell, The University Press and the 'Fell' types*, Oxford 1978, s. 21.

Londra Kitapçılar Loncası (London Stationers’ Company), Kitab-ı Mukaddes’lerin ve dua kitaplarının üzerindeki tekellerini muhafaza etmek için 200 Sterlin yıllık ödeme yapmayı kabul etti. Çünkü bunlar o devirde en kazançlı yayınlardı.¹⁷

Bu para üniversiteye, 1636’daki durumu muvacehesinde planladığı basım faaliyetlerini genişletmesine imkan verdi. Bu planın içerisinde William Laud’un, Üniversite Basımevi’nin temelini atması da vardı.¹⁸ Laud, Arapça çalışmalarına olağanüstü bir ilgi duyuyordu ve hem bir Arapça kürsüsünün kurulmasında hem de Bodleian Kütüphanesi için Arapça el yazmaları tedarik edilmesinde etkili olmuştu. Hal böyleyken şöyle bir umudun yolunu açıyordu: “Eğer kütüphanenizde bir eserin mükemmel metinleri varsa, onlardan bazılarını zamanı gelince matbaada basma cesaretini bu vesileyle bulabilirsiniz.”¹⁹ Bu amaç doğrultusunda Arapça basım için gerekli malzemeyi temin etmeye koyuldu. Selden’in, Stansby’in ve Bishop’un bu sahada gerçekleştirdikleri faaliyetlerden William Loud’un haberdar olup olmadığı ise bilinmiyor. Fakat ne olursa olsun Laud da, tıpkı onlar gibi, nihayetinde dikkatini Hollanda’ya çevirdi ve 1636’da basım araç gereçleri satın alması için Samuel Brown adlı Londralı bir kitap satıcısını Leiden’e gönderdi. Ocak 1637’de Brown, Leiden’de yeni ölmüş olan Arent van Hoogenacker isimli bir matbaacının malzemelerini, ilaveten Doğu dillerindeki harfler için hazırlanmış bir dizi zımba ve matrisler²⁰ satın aldı. Bunların içerisinde iki Arapça harf takımı da yer alıyordu.²¹ Adı geçen matbaacı, aynı matrislerden evvelce tedarik etmiş gibi görünmektedir. Bunlar, Erpenius’un bazı çalışmalarında, mesela 1636’da Amsterdam’da yayınlanan *Amthâl Lukman* adlı eserinin birinci baskısında kullanılmıştı.²²

Buna mukabil genelde matbaa tarihçileri, Oxford Üniversitesi’nin, ödediği 2300 guldene karşılık iyi bir alışveriş etmediklerini düşünüyorlar.²³ Öncelikle, Arapça iki harf takımından sadece bir tanesi tamdı ve kullanıma uygundu.²⁴ İkincisi, zımbalar gerçekten temiz bir baskı verecek basım harfini ortaya çıkarmaya imkan tanıyan ölçüde keskin değillerdi.²⁵ Üçüncüsü, ‘portmanto’ diye adlandırılan türdeki pek çok

¹⁷ Aynı eser, s. 21; Bodleian Kütüphanesi, *Printing and Publishing at Oxford*, Oxford 1978, s. XI.

¹⁸ Morison, s. 22.

¹⁹ H. Carter, H. Hart, *Notes on a century of typography at the University Press* adlı eserine sunuş yazısı, Oxford 1693-1794, Oxford 1900, yeniden basım 1970, s. 13. Laud, İngiltere’nin Arapça basımcılıkta ne kadar gerilerde olduğunun farkına varmış olmalıdır. Çünkü bizzat kendi elinde, 1514 basımı Venico/Fano, *Kitâb Salât el-Sawa’i* adlı eserin bir nüshası vardı. Eserin kendi mülkiyetinde olduğuna dair 1633 tarihli bir kayıt bulunmaktadır. Şimdi bu nüsha Bodleian Kütüphanesi, Oxford (Vet. Or. F. Arab.:1)’dedir.

²⁰ Matris: Baskı yoluyla teksir için kullanılan, girintili çıkıntılı metal ya da mukavva kalıp. Ç.N.

²¹ Bodleian Kütüphanesi, s. XI; H. G. Carter, *A History of the Oxford University Press*, I, Oxford 1975, s. 33; Morison, s. 22 ve 233.

²² Hart, s. 182; Morison, s. 240.

²³ Carter (Hart’ın kitabının içinde), s. 13; Madan, III, s. 456; Morison, s. 22.

²⁴ Carter, s. 34; aynı yazarın Hart’ın kitabına sunuş yazısında, s. 13; Morison, s. 241.

²⁵ Morison, s. 241.

noktalı harften, aynı şekle sahip her harf grubunun (örneğin, *be*, *te*, *peltek se* harfleri gibi noktaları birbirine denk olan bütün harflerin) dökümü için demek ki, sadece bir matris kullanılıyordu. Ortaya çıkan basım harfindeki istenmeyen noktaları kaldırmak için gerektiği üzere eğeleyip düzeltilmesi lazımdı.²⁶ Bu da besbelli yetersiz bir işlemdi.

Bu matrislerden elde edilen basım harfinin ilk kullanım tarihini, uzmanların pek çoğu 1648 olarak vermektedirler.²⁷ Fakat içerisinde bu türden basım harfleri kullanılmış olan 1639 tarihli bir kitap bulunmaktadır. Bu, Viccars'ın, *Mezmurlar Kitabı*'nın on dilde açıklamasını içeren *Decapla in Psalmos* adlı eseridir. Viccars bu çalışmasını Başpiskopos Laud'a ithaf etmişti ve yeni Süryanice ve Arapça basım harflerinin Laud'un gayreti sayesinde temin edilmiş olduğunu hem baş sayfada hem de (f.A3r)'deki ithaf yazısında özellikle dile getirmişti. Ayrıca çalışmasının giriş kısmına, matbu Süryanice ve Arapça alfabeleri de koymuştu (dış yüzey, s. 1).

Lakin bu eser Oxford'ta ne basıldı ne de yayınlandı; ancak Londra'da Robert Young tarafından neşredildi. Çünkü Laud'un niyetlenmesine rağmen Oxford Üniversitesi Matbaası henüz kurulmamıştı. Bu nedenle herhangi bir akademik basım, hatta yeni harf kalıplarının kullanımı, hâlâ bu işin ticaretini yapan özel matbaacılar tarafından yapılmak zorundaydı. *Mezmurlar*'ı tefsir eden bilge yazar Viccars, köken itibarıyla Cambridge'li bir kişi olmakla birlikte, bu basımdan evvel Oxford'a taşınmıştı. Anlaşılan böylece Viccars, daha önce İngiltere'de basımı mümkün olmayan bu iddialı eserini, Londra'da basmak için harf kalıbına sahip olmak amacıyla bu yeni matrisleri kullanabildi. İşe bakınız ki, aynı yıl Oxford'ta Thomas Greaves, Arapça çalışmalarının önemi üzerine Latince bir bilimsel inceleme yayınladı. Bu eserdeki Arapça alıntılar da hâlâ elle yazılmak mecburiyetinde kalınmıştı.²⁸

1640'ta çıkan İç Savaş, İngiliz üniversitelerindeki akademik faaliyetleri olumsuz yönde etkiledi. Üniversiteleri ise ekseriyetle kaybeden taraf destekliyordu ve savaşın sonucunda zarar gördüler. Laud 1645'te idam edildi. Bu şartlar altında Arapça metinlerin bilimsel bir şekilde yayınlanmasında ya da işin erbabı tarafından yapılan herhangi bir çalışmada çok az bir gelişme kaydedilebildi.²⁹ Bununla birlikte 1648'den itibaren hem teknik hem de siyasi alandaki zorlukların yavaş yavaş üstesinden gelindi ve Oxford'lu bilim adamları Arapça çalışmaları sahasına, gittikçe artan oranda bir dizi önemli ve değerli katkılarda bulundular. Bilim adamları, peyderpey ilavelerin ve iyileştirmelerin yapıldığı Leiden basım harflerini kullanıyorlardı.

²⁶ Aynı eser, s. 240.

²⁷ Carter, s. 38; Hart, s. 182; Morison, s. 241. Öte yandan Krek, bu tür basım harflerinin ilk defa kullanan kişiyi Richard Bishop olarak vermektedir (*Typographia Arabica*, s. 20). Fakat yukarıda gördüğümüz üzere Bishop, Stansby'ın Arapça harf karakterlerini kullanmıştı. Bunların da Oxford'unkilerden farklı olduğu açıkça ortadadır. Öyle veya böyle, bahsettiğimiz basım harfleri ilk kez, 1637'de Oxford/Leiden'in gerçekleştirdiği işlemlerden en az iki yıl evvel kullanılmıştı.

²⁸ T. Greaves, *De linguae arabicae utilitate et prestantia oratio*, Oxford 1639.

²⁹ Madan, II, s. 478.

Bunun şerefi büyük ölçüde iki kişiye aittir: John Greaves ve Edward Pococke. Her ne kadar ikincisi daha fazla şöhret kazanmış olsa da, Arapça basım konusunda başı çeken J. Greaves’ti ve üstelik sahaya yaptığı bilimsel katkı da dikkate değer ölçüdeydi. Kendisi bizzat Leiden’i ziyaret etmiş, Hollandalı Arap dili ve edebiyatı uzmanı Golius’la dost olmuştu. İlaveten 1638-1639’da Laud’un himayesinde Türkiye’ye ve Mısır’a bir seyahatte bulundu ve oralardan el yazmaları topladı.³⁰ 1640’ta bir Farsça dilbilgisi kitabı hazırladı ama basım harfleri yokluğundan bu çalışmasını bastıramayacağını anlayınca hayal kırıklığı yaşadı.³¹ Ancak o, bir Oryantalist olduğu kadar bir matematikçi ve bir astronomdu da. 1643’te Oxford Üniversitesi’ndeki Savilian Astronomi Kürsüsü’ne profesör olarak atandı.³² Bunu takip eden yıllarda, her ne kadar İç Savaş boyunca kürsüsünden atılmış olsa da, selefi John Bainbridge’in astronomi alanındaki bir eserini tamamladı ve basıma hazırladı. Kitabın sonuna, İranlı astronom Uluğ Bey’in astronomi gözlemlerini aktardığı bir metni de ekledi. Basıldığı tarihten daha önce yayınlanabilirdi, ancak ilave Farsça harf karakterleriyle birlikte basıma elverişli Arapça harflerinin de temin edilmesi gerekiyordu. Bu maksatla Ocak 1648’de Oxford Üniversitesi’nin Arapça matrislerini ödünç aldı ve onlardaki kusurları gönüllü olarak düzeltti. Onları Londra’ya götürdü, bozuk olan Arapça ve Farsça basım harflerine yeni matrisler yaptı. Ardından yeni bir (belki de birden fazla) hurufat dökümü aldı. Aynı sene Oxford’lu matbaacı Henry Hall, harflerden bazılarını Uluğ Bey’in metninin basımında kullandı. Bu, Oxford’ta gerçekleştirilen ilk Arapça basımdı.³³ Greaves ayrıca aynı matrislerden hurufat takımlarını kullanmaları için Londralı matbaacılar Miles ve James Flesher’le anlaştı. Fakat Greaves’in editörü olduğu bir diğer Farsça astronomi metnini ve ayrıca kendisinin uzun zamandır bekleyen Farsça dilbilgisi kitabını yayınlamak adına daha fazla ilave harf karakterleri (buna yeni bir rakam seti de dahildi) kullanılarak ikisi birlikte 1649’da basıldı. Dilbilgisi kitabının önsözünde, basım harfleri yokluğundan bu basımın dokuz yıl geciktirilmesinin üzüntü verdiği dile getirilmektedir.³⁴

Yine de Greaves 1650 yılında, bir başka Farsça astronomi metnini ve aynı za-

³⁰ T. Birch (?), hayatı ve yazıları hakkında bkz. J. Greaves, *Miscellaneous Works*, Londra 1737, I, s. III-X.

³¹ T. Birch (?), Greaves’in eserinin içinde, s. xxxiii; T. B. Reed, *A History of the Old English Letter Foundries*, A. F. Johnston tarafından gözden geçirilmiş II. baskı, Londra 1952, s. 59.

³² Carter, s. 38.

³³ J. Bainbridge ve J. Greaves, *Astronomiae canicularia*, Oxford 1648. T. Birch (?), Greaves, *Miscellaneous Works*, 1737, I, s. xxvii; Carter, s. 38; Hart, s. 182; Bodleian Kütüphanesi, op.cit. s. 26; Madan, I, s. 474-475; J. Johnson, *Print and Privilege at Oxford*, Londra 1946, s. 27; Morison, s. 241-242; V. P. Shcheglov, ‘Rasprostranenie’, ‘zidzh Ulugbek’ evropeiskoinchami’ *Iz istorii nauki épokhi Ulugbeka* (içinde), Taşkent 1979, s. 143-151.

³⁴ *Anonymus Persa de siglis astronomicis*, Londra 1648; J. Greaves, *Elementa linguae persicae*, Londra 1649. Birch(?), Greaves, *Miscellaneous Works* (içinde), Londra 1737, s. xxxiii: “1649’da (veya 1648, basımcılar genellikle ertesi yılın bir kısmı diye tahmin etmektedirler) Londra’da *Elementa linguae persicae* içinde yayınlamıştı. Onun bu çalışmayı dokuz yıl önce yayınladığı ileri sürülmektedir. Fakat basım harflerinin eksikliği (...) basımı askıya almaya mecbur kalmıştı.” Cf. Carter, s. 39.

manda Orta Asya'nın tasviri ile ilgili Arapça bir coğrafya metnini yayınlamayı sürdürdü. Bunlardan ilki Mahmud Şah Hulcî'ye, ikincisi ise Ebu'l Fida'ya aitti. Her ikisi de Londra'da Flesher tarafından, Oxford matrislerinden alınan basım harfleri kullanılarak basıldı.³⁵ Greaves iki yıl sonra 1652'de öldü.

Greaves'in yayın faaliyetlerini 1648'den sonra Londra'ya kaydırmasının, o dönemde Oxford eyaletinin moralini bozduğu bize aksetmektedir. Kral I. Charles 1649'un başında idam edildi. Oxford'lu bibliyografya uzmanı Falconer Madan'ın gözlemlerine göre "Kralın son günleriyle birlikte Oxford matbaasının üzerine bir sessizlik çöktü."³⁶ Zaten üniversitenin basım için hâlâ parası yoktu ve Greaves'in bütün çalışmaları, onun basım masraflarını kendi karşılamasıyla basılmıştı. Her ne kadar orijinal matrislerden bazılarının zarar gördüğüne dair şikayette bulunulsa da üniversitedekiler, Greaves'in Oxford'a geri verdiği yeni Arapça matrislerin ve basım harflerinin zararını tazmin etmişlerdi (sırasıyla 1 sterlin ve 1.15 sterlin).³⁷

Bu arada 17. yüzyılın büyük Oryantalisti Oxford'lu Edward Pococke da dikkatini matbaa işlerine çevirmişti. Greaves'in kendi matbu metnini yayınladığı ve yine Henry Hall'ın bu metni Oxford'ta bastığı yıl (1648) Pococke da, Arapların tarihiyle ilgili bir kitaba yazdığı Latince notlarını yayınladı. Bu çalışmada geniş Arapça alıntılar da bulunuyordu.³⁸ Ancak bu notların, Pococke'un baskısına ek olmasına niyet edilmişti ve üst tarafına Ebü'l Ferec'in (Lat. Bar-Hebraeus) *Lam' min Ahbâr el-Arab* adlı eserinden iktibasların Latince tercümesi bulunuyordu. Nihayet bu ikisi 1650 yılında birlikte basıldılar. Hall tarafından Oxford'ta basılmış olmalarına rağmen bunların basım masrafları (ve galiba biraz da basım riski), Londralı kitap satıcısı Humphrey Robinson tarafından karşılandı.³⁹ 1650'lerdeki Commonwealth dönemi, Oxford bilimi için bir buhran devresi olmaya devam ediyordu. Fakat Pococke bir yandan Oxford'daki makamını koruma mücadelesine devam ederken; öte yandan bir kral taraftarı ve Episkopal kilise yandaşı bir kişi olarak görevden alınmaktan, tutuklanmaktan ve daha kötü şeylerin başına gelmesinden kendini sakınırdı,⁴⁰ bu dönemde iki tane daha Arapça metni yayınlamayı ve basmayı başardı. Bunlardan birincisi, Said

³⁵ {Hulcî, Mahmud Şah}, *Astronomica quaedam ex traditione Shah Cholgii Persae (...) Studia et opera Johanna Gravii*, Londra 1650. (Birch yanlışlıkla tarihi 1652 olarak vermektedir); {Ebu'l Fida}, *Chorasmiae et Mawaralnahrae, hoc est regionum extra fluvium oxum, descriptio, ex tabulis Abulfedae*, Londra 1650. Schnurrer, s. 122 (madde 159).

³⁶ Madan, II, s. 478.

³⁷ Madan, III, s. 466; Morison, s. 241.

³⁸ E. Pocock, *Notae in quibus aliquam-multa quae ad historiam Orientalium apprime illustrandum faciunt*, Oxford 1648.

³⁹ 'Impensis Humph. Robinson in Cemeterio Paulino'. Pocock'un hacimli açıklamaları, "Batı Avrupa'nın önde gelen bir Arapça uzmanı olarak kazandığı şöhret üzerine kurulmuştu" (Carter, s. 38). Bodleian Kütüphanesi, s. 53; Madan, II, s. 475 (madde 2007) ve 488 (madde 2034); Morison, s. 26 ve 242; Schnurrer, s. 139-140 (madde 168); L. Twells, *The Lives of Dr. Edward Pocock, the celebrated Orientalist, of Dr. Z. Pearce*, ve diğerleri, Londra 1816, s. 141.

⁴⁰ Twells, bir çok yerde.

b. Bitrîk’in [Grekçe Eutychius] daha ileri ve daha ayrıntılı bir baskısıydı. Basım masraflarını John Selden ödedi. Ne gariptir ki o bunu, kendisinin sahip olduğu anti-Episkopal görüşlerinin ilerlemesini sağlamak için yapmıştı. Bu eser Henry Hall tarafından, üniversitenin matrislerinden daha fazla harf dökümü kullanılarak 1656’da Londra’da basıldı.⁴¹ Diğerisi ise, merak uyandıran bir isim taşıyordu: *The nature of drink Kauhi, or Coffe, and the berry of which it is made, described by an Arabian Phisitian*. Bu, yanında İngilizce tercümesi bulunan Arapça bir metindi. Davud b. Ömer el-Beşîr’in bu eseri Bodleian Kütüphanesi’ndeki bir elyazmasından yayına hazırlandı. Muhtemelen bu çalışma, çok kısa süre önce başka iklimlerden İngiltere’ye gelmiş olan bu yeni içeceğe olan ilginin gittikçe büyümesi sebebiyle yayınlandı. Kullanılan Arapça dizgi son derece düşük nitelikteydi ve harfler arasına davetsizce giriveren boşluklar vardı.⁴²

1660’ta İngiliz krallığının yeniden yapılandırılması Oxford’ta muazzam bir zafer şenliği ile kutlandı. Kutlamalardan bir örnek, *Britannia Rediviva* adlı bir kitaptı. Sevinç yüklü mısralardan oluşan bu kitaba Pococke da, Kral III. Charles’ı öven Arapça bir şiirle bizzat katkıda bulunmuştu. Bu eser Oxford matbaacısı Lichfield tarafından, yine Leiden tarzındaki basım harflerinin aynı temel kalıpları kullanılarak basıldı. Ancak Pococke, bu orijinal kalıplardaki bazı harf türlerinden hoşlanmamaya başlamıştı. Londra’da imal edilmiş birtakım yeni zımbalardan ve matrislerden edindi. Bu yeni hurufat takımı, üniversitenin masrafları karşılması suretiyle Nicholas Nicholls tarafından, kısmen Londra modellerinden kısmen de eski modellerden yararlanılarak 1650’lerde kalıba döküldü. Bunlar, Oxford Üniversitesi Matbaası 1660’larda adanıklı kuruluncaya kadar Oxford’lu matbaacılara ödünç veriliyordu.⁴³

Üniversitenin ilk matbaacısı, aslında bir Arapça uzmanı olan Samuel Clarke’ti. *Architypographus* unvanıyla üniversite tarafından atanan bu kişi, matbaadaki vazifelerine ilaveten, Arap vezin tekniği [aruz] üzerine Latince bir bilimsel eser yazmaya da vakit bulmuştu. Bu çalışma, ilave bir Arapça başlıkla 1661’de yayınlandı. Alıntılarda Arapça hurufat takımları bolca kullanılmıştı.⁴⁴ Clarke, bir matbaacı olması yanında bir Oryantalist kimlik de tesis etmişti. Fakat söylendiğine göre uzun süre Bodleian Kütüphanesi’nin soğuşuna maruz kalması sebebiyle maalesef genç yaşında öldü.⁴⁵

Bu dönemdeki bir diğer Arapça ve Farsça uzmanı Thomas Hyde idi. Kraliyetle

⁴¹ Eutychius, *Contextio Gemmarum/Said b. Batrîq, Nazm al-jawhar*, çev. Edvardo Pococke, Oxford 1656. Carter, s. 40-41; Madan, III, s. 51-52 (madde 2297); Schnurrer, s. 145 (madde 172).

⁴² 1659’da yayınlandı. Görünüşe bakılırsa bu, kahve üzerine yayınlanan en erken bilimsel incelemedir. Madan, III, s. 99 (madde 2438).

⁴³ Carter, s. 44; Hart, s. 182; Madan, III, s. xxviii-xxix; Morison, s. 241-242; Twells, s. 229.

⁴⁴ S. Clarke, *Scientia metrica & rhythmica, seu tractatus de prosodia Arabica: İlmi al-‘arud wa’l-qawâfî*, Oxford 1661. Madan, III, s. 147 (madde 2549); Schnurrer, s. 188. Madan’a göre bu çalışma “ayrı ayrı meydana gelmiştir, lakin uygun bir biçimde Pocock’un Tograi’sinin (aşağı bkz) bir bölümüdür ve ikincinin başlık sayfasıyla kaplanmıştır.”

⁴⁵ N. Barker, *The Oxford University Press and the Spread of Learning*, Oxford 1978, s. 14; Carter, s. 42; Morison, s. 28.

ilgili hadiseleri kutlamak için tertip edilmiş sıradan şiir kitaplarında Hyde, bu iki dilde birçok şiir yayınladı.⁴⁶ Bu durum, Oxford Üniversitesi Matbaası'nın ilk başlarda bastığı kitapların karakteristik bir bölümüydü. Çünkü Doğu dillerindeki yazılarla yapılan katkılar, kişinin derin bilgi sahibi olduğunu göstermesinin muteber bir yoluydu. Aslına bakılırsa o dönemdeki üniversite matbaacılarının Arapça basım harfleri hakkında yüzeysel de olsa bir bilgisi olması, bir tür akademik mevki simgesi haline gelmişti. Hatta Balliol Kolej'e ait 1668 basımı bir tarih kitabının bir sayfasının yanına çıkmış bir not Arapça yazılmıştı.⁴⁷

İngiltere'deki Türkçe çalışmalarının öncüsü olan William Seaman'ın tercüme ettiği Hristiyanlık hakkındaki bilimsel bir incelemenin yayınlanmasıyla (1660) Oxford yayın listesine Osmanlı Türkçesi de girdi.⁴⁸ Seaman, 1666 yılında Yeni Ahit'i tercüme etmeyi ve yayınlamayı sürdürdü.⁴⁹ 1670'te Türkçe bir dilbilgisi kitabı yayınladı. Bu çalışma Oxford'ta basıldı; ancak basımcısı Londra'da bir kitap satıcısı olan E. Millington'dı.⁵⁰ Seaman'ın bu eseri, İngiltere'de yayınlanan ilk Türkçe dilbilgisi kitabıydı ve bu dönemde eğitilmiş zümreler arasında epeyce bir ilgi ve merak uyandırdı. Bunun bir nüshası Samuel Pepys'in, şu an Magdalene Kolej'de yer alan şahsi kütüphanesinde bulunmaktadır.⁵¹ Türkçe metinlerin neşriyatı, İngiltere'nin Restorasyon Dönemi'nden sonra Oxford'taki üniversite matbaasının en büyük destekçisi olan Bishop Fell'in istihdam ettiği harf dökümcüsü De Walpergen'in kestiği ve döktüğü 41 çeşit ilave harf karakteri yahut harf şekliyle kolaylaşmıştı. Üstelik bu ilave harfler, orijinal Arapçada (özellikle *hemze* ile bağlantılı olarak) bazı kusurları da kapsamaktaydı. Ayrıca Farsça ve Malayca alfabelerinin de düzeltilmeye ihtiyaçları vardı.⁵² Buna mukabil bu dönemde, Arapça el yazısıyla yazılmış Malayca (Jawi) metinler Oxford'ta basılmıyorlardı. Yeni Ahit'in bu dildeki 1671 baskısı, baştan sona Latin

⁴⁶ *Domiduca Oxoniensis*, Oxford 1662; *Epicedia Universitatis Oxoniensis*, Oxford 1669; aynı nüsha 1670; aynı nüsha 1671. Madan, III, s. 156-158, 239-242, 249-250 (maddeler 2578, 2844, 2845 ve 2869).

⁴⁷ H. Savage, *Balliofergus*, Oxford 1668, s. 31. Madan, III, s. 222 (madde 2794).

⁴⁸ Madan, III, s. 122 (madde 2480).

⁴⁹ *Domini Nostri Jesu Christi Testamentum Novum, Turcice redditum: İncil-i Mukaddes*, Oxford 1666. T. H. Darlow ve H. F. Moule, *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society*, Londra 1911, c. II, madde 9435; Madan, III, s. 204-205 (madde 2727).

⁵⁰ W. Seaman, *Grammatica linguae Turcicae*, Oxford 1670. Bu, 3 sterlin 6d. değerindeydi. Madan, III, s. 247 (madde 2863).

⁵¹ N. A. Smith, *Catalogue of the Pepys Library at Magdalene College, Cambridge*, C. I: Printed Books, Cambridge 1978, s. 159.

⁵² Hart, s. 183'te bu Farsça, Türkçe ve Malay dilindeki basım harflerinin, Fell'in Oxford'taki hurufat dökümcüsü için dizmesinden evvel Londra'da Hyde için temin edilmiş olabilecekleri iddia edilmektedir. Hart, bunların vasıfları hakkında son derece eleştirel konuşmaktadır. *A Specimen of Several Sorts of Letters Given to the University by Dr. John Fell*, Oxford 1693 künyeli kaynak ise, "Farsça, Türkçe ve Malay dillerinde herhangi bir şeyin basılması için Arapça alfabeyle bir destekten" söz etmektedir; Morison, s. 72 ve 247.

harfleriyle hazırlanmıştı.⁵³

17. yüzyılda Oxford’da yayınlanan Arapça metinlere geri dönersek, bilim adamlarından birinin, yani Edward Pococke’in çalışmasının, emsallerinin çok üstünde olduğunu açıkça görebiliriz. Onun 1660’ya kadarki eserlerinin bazılarında yukarıda zaten bahsedilmişti. Şu halde bize, mesleğinin geri kalan kısmına kısaca değinmek kalmıştır. Misyonerlik hedefleri için düşünülen Batı Hristiyanlığına ait malzemeleri⁵⁴ tercüme etmesi yanında Pococke, bir dizi edebiyat, tarih ve felsefe metinleri de yayınladı. Çoğu durumda bunlar Latince çevirileriyle beraber basıldılar. Bahsedilen metinler arasında [Müeyyedüdin Hüseyin b. Ali b. Muhammed el-İsfahanî] et-Tuğraî’nin *Lâmiyyat el-Acem*’i (1661), Ebu’l Ferec’in *Tarih-i Muhtasarı’d Düvel*’i (1663), İbni Tufeyl (1671) ve Ebu’l Alâ el-Ma’arrî’nin şiirlerinden bazı örnek sayfaların maalesef eksik bir basımı da (1673) bulunuyordu.⁵⁵ Edward Pococke 1691’de öldü.⁵⁶ Bu çalışmalar, onun en kalıcı abideleri olarak ayakta durmaktadırlar ve ona ait olan, “İngiltere’deki Arapça öğreniminin en büyük öncüsü olma şerefi” bunlar üzerine inşa edilmektedir. Çünkü ne kadar bilgili ve ne kadar zeki olursa olsun hiçbir Arapça uzmanı, bilim tarihinde, onun, bahsedilen metinleri orijinal dillerinde basabildiği ve yayınlatabildiği böylesi bir yer işgal edememiştir.

Oxford, ilk yıllarında İngiltere’deki Arapça basım ve yayıncılığın en önemli merkeziydi; bu faaliyetin biraz yaygınca işlenmesi bu nedenle burada gerçekleşmişti.⁵⁷ Yukarıda gördüğümüz üzere oranın Arapça basım harfleri Hollanda’dan gelmişti ve sadece ufak tefek yerel değişiklikler yapılmıştı. Dolayısıyla harflerin yüzeyleri, Raphelengius ve Erpenius’un Flemenkçe geleneğindeydi. Bunların kökeni de, Roma’daki *Medici Matbaası*’nın 15. yüzyıl Granjon basım harflerine dayanıyordu.⁵⁸ 18. yüzyıla kadar Oxford’da kullanılmaya devam edilen bu harflerinin, İngiltere’nin başka yerlerindeki Arapça basım harfleri stilleri üzerinde etkileri yok değildi.

İngiltere’de 17. yüzyılda herhangi bir önemi haiz olan diğer bir Arapça basım Londra’da gerçekleştirildi. İlk basılan eserlerde daha evvel sözünü ettiğimiz Hollanda, yani Oxford basım harflerinin kullanılması bir yana, ilk Arapça basım, 1653-1657

⁵³ Hart, s. 183; Madan, III, s. 355.

⁵⁴ H. Grotius, *De veritate religionis Christianae: Kitâb fî sıhhat eş-Şerîa el-Mesihîyye*, çev. E. Pococke, Oxford 1660; *Catechismus Ecclesiae Anglicanae, arabice* {Oxford 1671}; *Liturgiae Ecclesiae Anglicanae (... ..) in linguam Arabicam traductae, opera Eduardi Pocock*, Oxford 1674. Madan, III, s. 127, 254 ve 293-294 (maddeler 2498, 2885 ve 3000); Schnurrer, s. 250 ve 254 (maddeler 254, 258 ve 259).

⁵⁵ Madan, III, s. 276 (madde 2959): “Bodleian Kütüphanesi’nde bulunan bu beş nüsha, bilinen yegane nüshalardır.”

⁵⁶ Twells, s. 342.

⁵⁷ 17. yüzyıl Oxford matbaacılığı ayrıca fevkalade bir şekilde belgelenmiştir. Carter, Hart ve Morison’un yaptıkları çalışmalar gibi Falconer Madan’ın etraflıca hazırladığı bibliyografya da bu konuda bilhassa yararlıdır. Zaten bunlara sık sık atıflarda bulunmaktadır.

⁵⁸ A. J. Arberry, *Arabic Printing Types* {basım bilgisi bulunmuyor}, s. 16.

yıllarına ait olan meşhur *Londra Çokdilli Kitab-ı Mukaddesi*'ydi (*Londra Polyglot Bible*).⁵⁹ Bunu yayına hazırlayan Brian Walton, basımını gerçekleştiren ise Thomas Roycroft idi. Oxford'lu ve Cambridge'li Arapça uzmanları (Viccars ve Pococke da dahil) bu Arapça metnin hazırlanmasına ve peşi sıra gelen metin düzeltmesine yardım ettiler.⁶⁰ Bu çalışma için yeni bir hurufat takımı kesildi ve kalıba döküldü. Görünüşe bakılırsa bu takım, Leiden-Oxford modelinden oldukça farklı, genellikle daha temiz ve daha zarif bir tarzda harf yüzeylerine sahipti.⁶¹ Aslında bu metinde, Savary de Brèves'e ait olan ve 1645 tarihli *Paris Çokdilli Kitab-ı Mukaddesi*'nde (*Paris Polyglot Bible*)⁶² kullanılan harfler örnek alınmıştır. Bu harf takımında, her iki yazıda da ortak olan; başta, diğer harflere bağlanmamış olan *dal harfi* üzerinde ileri çıkan kanca olmak üzere belli özelliklerden arındırılmıştır. Bu benzerlikler, araştırmacı Arberry'i şu hatalı iddiaya yöneltmiştir: "Savary'nin ürettiği hurufat takımı gerçekte *Londra Çokdilli Kitab-ı Mukaddesi*'ne ödünç verilmiştir."⁶³ Halbuki *Imprimerie Royale*'in⁶⁴ bu harf takımını, Cumhuriyetçi İngiltere'de, Protestanlara ait rakip bir eserin üretiminde kullanmak üzere ödünç vermesinin ciddi ihtimal dışılığı bir tarafa, iki yazı doğrudan kıyaslandığında pek çok noktada farklılıkları olduğu ortaya çıkmaktadır. Roycroft'un Arapça basım harflerinde, Savary'ninkilerin mükemmelliği eksik olmakla birlikte yine de bu hurufat takımları, o tarihe kadar İngiltere'de kullanılan herhangi bir şeyden çok daha üstündüler.

Bu çalışmayı, Cambridge Üniversitesi Arapça profesörü Edmund Castell'in (1606-1685) *Lexicon Heptaglotton* adlı çalışmasının 1669'daki basımı takip etti. Bu eser, Arapça da dahil altı dilde hazırlanmış ve yazarının, üzerinde çalıştığı *Çokdilli Kitab-ı Mukaddes* için el kitabı olarak tasarlanmış bir sözlüktür; onun kadar devasa bir boyuttadır ve onunla aynı basım harfleri kullanılmıştır. 16. yüzyılda bu ikisiyle

⁵⁹ Polyglot Bible: Kelime olarak "bir metnin, değişik dillerdeki yazılımlarının yan yana konulmasıyla oluşturulan kitap" demektir. Bu şekilde hazırlanan Kitab-ı Mukaddes'lere *Polyglot Bible* adı verilmektedir. *Paris Polyglotu*, 1645 yılında Guy Michel Le Jay tarafından hazırlanmış ve Paris'te basılmıştır. Altı ciltten ilk dördü Eski Ahit'tir. Her sayfası üç sütundan oluşur: İbranice, Latince, Grekçe. Beşinci cilt Yeni Ahit'tir; Latince ve Grekçe kolonlardan müteşekkildir. Altıncı ciltte ise İbranice, Aramice ve Grekçe sözlükler bulunmaktadır. *Londra Polyglotu* 1657'de Brian Walton tarafından tertip edilmiştir. Bu ikisinden başka polyglot çalışmaları mevcuttur. Bu makalede sözü edilen ibare, *Çokdilli Kitab-ı Mukaddes* diye çevrilmiştir. Ç.N.

⁶⁰ D. S. Berkowitz, *In Remembrance of Creation*, Waltham (ABD) 1968, s. 105; Darlow ve Moule, s. 23-26 (madde 1446); E. R. Mores, *A Dissertation upon English Typographical Founders and Foundries* (1778), der. H. Carter ve C. Ricks, Oxford 1961, s. 11-12; T. B. Reed, s. 158; H. J. Todd, *Memoirs of the Life and Writings of the Rt. Rev. Brian Walton*, Londra 1821, s. birçok yerde.

⁶¹ Krek, s. 20.

⁶² Savary de Brèves (ö. 1627): Fransız diplomat, Oryantalist ve matbaacıdır. Onun Arapça harf kalıplarını, *Imprimerie Royale* sonradan temlik etmiştir. Bu arada *Paris Çokdilli Kitab-ı Mukaddesi*'nin Walton versiyonu [*Londra Çokdilli K. Mukaddesi*] rekabet için tasarlanmıştı.

⁶³ Arberry, s. 18.

⁶⁴ *Imprimerie Royale*: Kardinal Richelieu tarafından 1640 yılında Louvre Sarayı'nda kurulan matbaanın adıdır. Ç.N.

beraber Walton’un kendisine ait birkaç tane çalışma daha basıldı. Bunlar arasında *Introductio ad lectionem linguarum* (Londra 1655) adlı kitabı da mevcuttu. Ardından gelen *Arapça harfli Çokdilli Kitab-ı Mukaddes*’in tarihi aşağıda ana hatlarıyla anlatılmıştır.

Yukarıda söz ettiğimiz Robert Wakefield’den başka Cambridge’deki ilk Arapça uzmanı meşhur William Bedwell’di (1561-1632). Diğerleri arasında hem Pococke’a hem de Erpenius’a öğretmenlik yapan Bedwell, belli bir süreyi Leiden’de geçirdi. Burada Raphelengius’la meslektaş ve dost oldu. 1612’de onun, Raphelengius’un Arapça matrislerini ve zimbalarını satın aldığını gösteren bir belge mevcuttur. Bedwell’in bunları beraberinde İngiltere’ye geri götürdüğü varsayılmaktadır.⁶⁵ Bu hadise, ileride Hoogenacker adını alacak olan basım harflerinin Oxford’a gitmesinden 25 yıl önceydi. Ancak tesbit edilebildiği kadarıyla Oxford’ta kullanılanlar hiçbir zaman bunlar değildi.⁶⁶ İleride bu basım harflerine referans olacak yegane etki, Bedwell 1632 yılında öldüğünde, hazırladığı yayınlanmamış Arapça kâmusundan 7 bölüme ilaveten, “typographia Arabica” adı verilen çalışmalarını Cambridge Üniversitesi’ne bırakmasıydı.⁶⁷ Ancak belirlenebildiği kadarıyla 1688’e kadar Cambridge’de hiçbir şey basılmadı⁶⁸ ve o sırada kullanılan basım harfleri kesinlikle Raphelengius’un kiler değildi. Bu arada, yukarıda gördüğümüz üzere Castell, Cambridge Kürsüsü’ndeki selefi Abraham Wheelock’un (1593-1653) yaptığı gibi⁶⁹ Londra’da kendi Arapça basımını yapıyordu. Bu gizemin çözümü, diğer bir çağdaş belgedeki gerçeğe kadar uzanabilir: “Bedwell {Raphelengius’tan} malzeme aldığında, bu malzemenin ‘kusurlu’ olduğunu gördü ve onu kullanamadı.”⁷⁰

Öğrenilen dillerde yazılmış ve *Genethliacon* adı verilen bir methiyeler kitabı, Arapça basım harfleri kullanılarak yapılan 1688’e ait Cambridge yayınıydı. Bunun içerisinde, Castell’in Arapça profesörlüğünde halefi olan John Luke’un Osmanlı

⁶⁵ E. Braches, “Raphelengius’s Naschi and Maghribi”, *Quaerendo* (içinde), 5, III (1975), s. 243; M. Parker, K. Melis ve H. D. L. Vervliet, “Typographia Plantiniana, II: Early Inventories of Punches, Matrices, and Moulds in the Plantin-Moretus Archives”, *De Gulden Passer* (içinde), 38 (1960), s. 108; Reed, s. 59; L. Vot, *The Golden Compasses*, Amsterdam 1972, II, s. 77.

⁶⁶ Yukarıda bahsedildiği üzere Bedwell’in Arapça-İngilizce açıklamalı sözlüğü ve Kur’an sureleri listesi Latin harfleri kullanılarak 1615 yılında Londra’da yayınlandı. 1616’dan biraz önce Launcelot Andrewes, daha sonra Bishop Ely, Bedwell’in Cambridge’de kullanması için [Guillaume] Le Bé’nin [1525-1598] Arapça harf kalıplarını elde etme konusunda başarısız bir girişimde bulunmuşlardı (Paris, 1599-1610). Bu hadise Isaac Casaubon’un bir mektubunda ortaya çıkmıştır. Bundan alıntı yapan Schnurrer, s. 509-510. Arberry, s. 19.

⁶⁷ J. Greaves’ten mektup, alıntılan Reed, s. 59; G. Richter, *Epistolae selectiores*, Nuremberg 1662, s. 485.

⁶⁸ Başpiskopos Usher de, Cambridge Üniversitesi’nin kullanması için 1626’lar gibi erken bir tarihte Leiden’den Arapça matrisleri elde etmeye çabalamış, fakat başarısız olmuştu. S. C. Roberts, *A History of the Cambridge University Press*, Cambridge 1921, s. 54-55.

⁶⁹ *Quatuor Evangeliorum (...) versio Persica, per Abraham Whelocum*, Londra: Typis Jacobi Flesheri, 1657. Oxford’da, Polyglot basım harfleri kullanılmamıştır.

⁷⁰ Parker, Melis ve Vervliet, s. 108.

Türkçesiyle yazmış olduğu bir şiir de vardı. Kullanılan basım harfleri, bazı önemli farklılıklar göstermekle birlikte, pek çok yönden Oxford'takilerle benzerlik arz ediyordu. Bilhassa çok daha muntazam kesilmiş son heceler ve ayrı yazılmış *nûn harfi*, ayrı yazılan her *râ harfinin* kıvrımı dikkati çekmektedir. Bunlar 17. yüzyıla ait Leiden basım harflerinden bazılarına mahsus niteliklerdi. Her ne kadar zahiri bir delil olmamakla birlikte bu basım harflerinin Hollanda'dan ithal edilmiş olması muhtemel görünüyor. Öyle ki Hollanda, İngiltere'deki basım harfi dökümünün genel anlamda perişan bir halde olduğu dönemde, Cambridge'de kullanımda olan her çeşit hurufat takımının ana kaynağıydı.⁷¹ *Genethliacon* methiyeler kitabı Cambridge'e mensup John Hayes tarafından basıldı. Bu kişi, 1700 yılında ve tekrardan 1702'de bu kitabın daha ileri bölümlerinin basımı için Üniversite Matbaası'na Arapça harf kalıplarını ödünç vermişti.⁷² Dahası Arapça metinlerin Hayes'in dizgicisine gönderilmesi gerekmişti. Bu işlemler ayrıca Simon Ockley'in *Introductio ad linguas orientales* (Cambridge 1706) adlı eserindeki Arapça alıntılar için de geçerliydi. Üniversite Matbaası 1730'lara kadar kendisine Arapça basım harflerini tedarik etmedi. Nihayet Caslon, Kraliçe Caroline'ın 1738'deki ölümü üzerine yazılmış kasidelerin bulunduğu bir kitaba yapılan Arapça bir şiir katkısında kullanılmak üzere kendi Arapça hurufat takımını *Hristiyan Bilgisini Teşvik Cemiyeti*'ne (*Society for Promoting Christian Knowledge, SPCK*) bağışladı da üniversite bir hurufat takımı sahibi oldu.⁷³ Hayes'in 1705'teki ölümünden sonraki süreçte diğer Arapça kasideler için 1727'de, 1734'te ve 1736'da İbranice basım harfleri kullanılmak zorunda kalındı.⁷⁴ Cambridge'deki Arapça Profesörü Ockley'in halefi Leonard Chappelow'un (1638-1768) hazırladığı Arapça dilbilgisi kitabı 1730 tarihinde Charles Ackers tarafından Londra'da basıldı.⁷⁵

18. yüzyıl, İngiltere'de Arapça çalışmaları açısından fevkalade bir dönem olmadı. Bununla beraber Arapça matbuat işleri alanında bazı önemli gelişmeler de kaydedildi. Oxford Üniversitesi'nde ve *Çokdilli Kitab-ı Mukaddes* basımında kullanılan basım harfleri bu asırda da kullanılmaya devam etti. Bu eserin matrisleri, Londra'daki birkaç farklı dökümhanenin eline geçti. Bunlar da matrislere değişik yollarla ilavelerde bulundular ve onları birbirine kattılar. 1674 yılında bir hurufat dökümhanesi kuran James Grover ve Thomas Grover, o tarihle 1700 arasında bir tarihte, Arapça 18 puntoluk harfler de dahil *Çokdilli Kitab-ı Mukaddes*'te kullanılan basım harfleri

⁷¹ H. Carter ve C. Ricks, E. R. Mores'e gönderilmiştir, s. Ixxvii-Ixxviii; Reed, s. 184; S. C. Roberts, *The Evolution of Cambridge Publishing*, Cambridge 1956, s. 4.

⁷² *Threnodia Academiae Cantabrigiensis*, Cambridge 1700; *Academiae Cantabrigiensis Carmina*, Cambridge 1702.

⁷³ *Pietas Academiae Cantabrigiensis in funere serenissimae Principis Wilhelminae Carolinae*, Cambridge 1738. D. F. McKenzie, *The Cambridge University Press 1696-1712*, Cambridge 1966, s. 37; H. Forster, "The Rise and Fall of the Cambridge Muses (1603-1763)" *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society* (içinde), 8, ii (1892), s. 148.

⁷⁴ Forster, s. 148 ve 160-161.

⁷⁵ L. Chappelow, *Elementa linguae Arabicae*, Londra 1730.

için birkaç matris elde ettiler.⁷⁶ Daha sonra bu matrisler Richard Nutt’a (1730), John James’e (1758), Joseph ve Edmund Fry’a (1782) intikal etti.⁷⁷

Robert Andrew’nun dökümhanesi (kuruluşu 1683), 18 puntoluk Arapça harfler için ve bir de İngilizce boyutlar için iki adet matris setine 1706’da sahip oldu. Fakat bunların menşei bilinmemektedir. Bunlar Andrew’nun çırağı John James tarafından 1733’te satın alındılar. Ancak James dökümhanesindeki malzemeler 1782’de satın alınca sadece 18 puntoluk harfler hayatta kaldı.⁷⁸ Bununla birlikte 18. yüzyılın ortalarındaki en önemli yeni gelişme, meşhur hurufat dökümcüsü William Caslon’dan (1693-1766) geldi. Onu şöhrete götüren büyük iddiası, 1724-1725 yılında tasarladığı ve çok fazla tutulan Latince basım harfleridir. Bu harflerin o zamandan beri yaygın kullanımı devam etmektedir. Fakat Caslon’ın bir zımbacı-kesici olarak bundan evvelki ilk büyük görevi, *Hristiyan Bilgisini Teşvik Cemiyeti*’nin hazırladığı *Mezmurlar Kitabı*’nın bir baskısında kullanılmak üzere, 1721-1722’de tamamı Arapça karakterlerden oluşan yeni bir takım kesmek olmuştur.⁷⁹ Bunun harf yüzeyinde Granfon’un, 16. yüzyıl sonlarında Roma’daki *Medici Oriental Matbaası* tarafından kullanılan ve Süryani Hristiyan bilgin Salomon Negri’nin rehberliğinde uygulanan meşhur Arapça basım harfleri doğrudan model alınmıştı.⁸⁰

Hristiyan Bilgisini Teşvik Cemiyeti sekreteri Samuel Palmer ilk başta *Çokdilli Kitab-ı Mukaddes*’in Grover dökümhanesindeki matrislerde bulunan basım harflerini kullanmaya niyetlenmişti. Fakat erken bir aşamada fark edildi ki, bu harflerin büyük kalıplarını kullanmak, *Mezmurlar*’ın, Cemiyetin harcamaya gönüllü olduğu veya verebildiği miktardan daha fazla paraya mâl olacağı anlamına gelecekti. Nihayetinde Caslon çağrıldı ve büyük bir maharetle “İngilizce” boyutundan daha ufak bir hurufat takımı kestirildi. Bu kesim müthiş bir hayranlık uyandırdı.⁸¹ Bu harfler, Caslon’ın dökümhanesinden ertesi yüzyıl ve sonraki yüzyıllar boyunca satışa sunulan standart harf dizisinin bir bölümü haline geldiler.⁸² William Bowyer gibi Londralı matbaacıların⁸³ yanı sıra hem Oxford hem de Cambridge üniversitelerinin matbaaları bunlardan temin ettiler.⁸⁴

Joseph Jackson (1733-1792) Caslon’ın çırağıydı. İleride sıradışı ve bilimsel basım harfi kesiminde erişilmez bir itibar kazandı. Esas olarak onun Arapça hurufat ta-

⁷⁶ Mores, s. 12 ve 45; Reed, s. 190; M. Treadwell, “The Grover typefoundry”, *Journal of the Printing Historical Society* (içinde), 15 (1980-1981), s. 51, atf 1725 yılına ait bir envanter.

⁷⁷ Mores, s. 46; Reed, s. 200, 214, 223, 301-302 ve 309, n. 2. Daha aşağıya bkz.

⁷⁸ Mores, s. 47; Reed, s. 187-189, 213 ve 220.

⁷⁹ *Kitab Zebûr Dâvûd*, {Londra} 1725.

⁸⁰ J. Ball, *William Caslon 1693-1766*, Kineton 1973, s. 190-193. S. Negri o sırada Londra’da ikamet etmekteydi.

⁸¹ Aynı eser, s. 313.

⁸² Onların 1734, 1742, 1764, 1844 vb. yıllara ait örnek levhaları.

⁸³ Bowyer bu hurufat takımını, {Râzi, Ebû Bekr b. Zekerîya}, *Rhazes de variolis et morbillis, arabice et latine*, Londra 1766 künyeli kitap için kullandı.

⁸⁴ Carter, s. 282; McKenzie, s. 37.

kımı (Farsça/Türkçe ilavelerle birlikte), John Richardson'ın *Dictionary Persian, Arabic and English* adlı devasa sözlüğü için kesilmiş görünüyor. Basım harfleri 1777'de onun dökümhanesinden alınıp, bu eserin ilk baskısının yapılması için Oxford Üniversitesi Matbaası'na teslim edildi; ardından 1782'de Oxford'a bir hurufat takımı satın alındı.⁸⁵ Bu harf yüzeyleri aynı yazarın *A Grammer of the Arabick Language* adlı eseri için de kullanıldı. Doğu Hindistan Şirketi'nin (East Indian Company) sipariş etmiş olduğu bu eseri William Richardson bastı. 1804'ten sonra William Martin'in basım harfleri, Joseph Jackson'ınkilerin yerini alıncaya kadar Şirket'in himayesinde basılan yayınlar için gözde olmayı sürdürdü. Ancak zımbalar ve matrisler büyük ihtimalle Jackson'ın dökümhanesini mahveden 1790'daki yangında yok olup gittiler.⁸⁶

Antika meraklısı ve matbaacılık delisi olan Edward Rowe Mores, İngiltere'de 1778 tarihine kadar kullanılan bütün harf yüzeylerinin bir hülasesini şöyle sunmaktadır:⁸⁷

Boyut

Matrislere ve/veya zımbalara
sahip olan dökümhane adı

Çift pika [12 puntoluk harf]
18 puntoluk harf
İngilizce boyut
12 puntoluk harf

James
James
Oxford; James; Caslon; Jackson
James (sadece zımbalar)

18. yüzyılın son çeyreğine kadar İngiltere'de kullanılan Arapça basım harflerinin hepsi bu dört dökümhaneden ya da onların seleflerinden gelmişti. Hollanda modeli basım harfleri ithal eden Cambridge Üniversitesi Matbaası muhtemelen bundan istisnayıdı. Ancak yüzyılın sonuna doğru bu sahaya başkaları da girmeye başladı. James'in 1772'deki ölümünün ardından onun malzemelerini Mores satın aldı. Mores'in 1778'deki ölümünden sonra ise onun zımbaları ve matrisleri açık artırmada satıldı. Eskiden *Çokdilli Kitab-ı Mukaddes* için kullanılmış olan 18 puntoluk Arapça basım harfleri, halihazırda babası Joseph Fry'la birlikte bayındır bir dökümhaneyi işleten Dr. Edmund Fry⁸⁸ tarafından satın alındı.⁸⁹ "Sıra dışı" dillere müthiş bir ilgi duyan bir bilgin olan Dr. Fry, tam da bunun gibi modası geçmiş bir Arapça harf yazımından mutmain olmadı. Hemen ardından Oryantalist Charles Wilkins'in rehberliğinde, biri 18 puntoluk, diğeri İngilizce boyutunda iki tane daha kesim yaptı. Bunlar Caslon'ın-

⁸⁵ Hart, s. 188.

⁸⁶ Reed, s. 318.

⁸⁷ Mores, s. 84.

⁸⁸ Reed, s. 223 ve 301-302.

⁸⁹ James'in, öteki üç takım Arapça basım harflerine ne olduğu bilinmemektedir.

kilere rakip oldular.⁹⁰

İngiliz zanaatkar William Martin’den yukarıda söz etmiş, kendisini “Doğu alfabelerine ait basım harfleri dökümcüsü”⁹¹ diye tanıtmıştı. William, 18. yüzyılın ünlü basım harfi tasarımcısı John Baskerville’in çırağı ve halefi olan Robert Martin’in kardeşiydi. Meslekteki ilk alıştırmalarına Baskerville’in Birmingham Dökümhanesi’nde başladı ve takriben 1786’da Londra’ya gitti. Orada bir zımbacı-kesimci olarak Shakespeare’e yapılan bir lüks baskıdaki yeni ve çok hoş basım harflerini hazırlamakla meşgul oldu. Bu eser 1791-1810 tarihleri arasında William Bulmer tarafından basıldı. Bu çalışmanın hem kalıp kesimci hem de basımcısı, bu işi sonuna kadar götürdüler ve William Bulmer’in 1815’teki ölümüne kadar neredeyse tek ortak olarak devam ettiler. Her ikisi de İngiltere matbaacılığına yeni ölçüler getirmiş ve 19. yüzyılın ilk yarısında bu zanaatın gelişimini ziyadesiyle etkilemişlerdi.⁹²

Budler ve Martin’in bu çalışmasıyla dikkati çekilen yayıncılık gruplarından biri de Doğu Hindistan Şirketi’ydi. Şirket, Bulmer’i yüzyılın başından, 1819’da emekli oluncaya kadar İngiltere’de baş matbaacı olarak istihdam etti.⁹³ Şirkettekiler, Arapça ve Farsça eserlerin başta gelen daimi müşterileriydiler. Bunları kendi çalışanlarının kullanımı için satın alıyorlardı. Eskiden de aralarında William Richardson’ın, John Nicholson’ın, bir “Arapça ve Farsça Matbaası” olan Samuel Rousseau’nun (1763-1820) da bulunduğu bir dizi matbaacıdan yararlanmış, ya da onlara maddi destek sağlamışlardı. Bu matbaacılar genellikle Jackson’ın Arapça basım harflerini, ilaveten, son söylediğim isimde olduğu gibi, kaynağı bilinmeyen bir *nestalik hattı* kullanıyorlardı.⁹⁴ Ancak 1800’lerin başında Şirket, Martin’den, Bulmer’in kullanması için yeni bir Arapça hurufat takımı istedi. Oryantalist Charles Wilkins, Martin’in kesmesi için *nesih hattı* üzere yeni, temiz bir model takım hazırladı. Yukarıda gördüğümüz üzere Wilkins evvelce Edmund Fry’ın bir Arapça hurufat takımı tasarlamasına yardım etmişti. Kendisi de bizzat, Şirket’in hizmetindeyken Hindistan’daki uzun ikameti sırasında oradaki Arapça/Farsça basımcılığın öncülüğünü yapmıştı.⁹⁵

⁹⁰ Reed, s. 309. Bu ve diğer pek çok sıradışı basım harfleri, Fry’ın *Pantographia*’sında sergilenmektedir. Eserin içerisinde *Accurate Copies of all the Known Alphabets in the World* (Londra 1799) da bulunmaktadır. Ayrıca hakkedilmiş *Kûfi*, *Mağribi* ve *Nestalik* yazı örnekleri de yer almaktadır.

⁹¹ W. Jones, *A Grammar of the Persian Language*, 6. Baskı, Londra 1804, başlık sayfasında, “Doğu dilleri harfleri dökümcüsü W. Martin’in basım harfleriyle basılmıştır” denilmektedir.

⁹² Reed, s. 324-325; H. V. Marrot, *William Bulmer—Thomas Bentley*, Londra 1930; P. G. C. Isaac, *William Bulmer, 1757-1830: “Fine” Printer*, Sanders Konferansları, Cambridge Üniversitesi, Mayıs 1984 (yayınlanmamış daktilo metni)

⁹³ Reed, s. 326; Isaac, s. 28-29.

⁹⁴ Görünüşe bakılırsa bu harflerin ilk kullanımı, Rousseau’nun *The Flowers of Persian Literature* (Londra 1801) adlı kendi antolojisinde gerçekleşti. Yayıncı önsözde, kendisinin “birkaç yıldır Doğu dillerini basan bir matbaacı olduğu kadar bir Farsça öğretmeni olarak da istihdam edildiğini, karşılaştığı en büyük zorluğun öğrencilere bu dili öğretmek için uygun ders kitaplarının eksikliği olduğunu” ifade etmektedir.

⁹⁵ C. A. Storey, *The Beginnings of Persian printing in India in Oriental Studies in Honour of Cursetji*

Wilkins-Martin ikilisinin ürettiği, iki boyutta kesilmiş⁹⁶ yeni basım harfleri ilk defa, William Jones'in *A Grammer of the Persian Language* (Londra 1804) adlı eserinin altıncı baskısında kullanıldı.⁹⁷ Bunlar ikinci defa, Wilkins'in gözden geçirdiği 1806 basımı *Richardson's Dictionary*'nin yeni baskısında ortaya çıktılar. Fakat öyle görünüyor ki, bu yazı tarzını tasarladığında Wilkins'e, Doğu Hindistan Şirketi'nin yanı sıra başka yerlerden de istekler geliyordu. Çünkü bastığı sözlüğün "Tanıtım" bölümünde şunları ifade etmişti:

"... zımbalar kendi isteğimle şahsım tarafından tasarlanmış, Eski Ahit'in Arap dilinde yazılmış taşınabilir bir baskısını yapmak amacıyla, bu alanda usta olan makinst William Martin tarafından benim gözetimim altında uygulanmıştır. Bunun için o, uzun zamandan beri çok büyük bir hurufat takımı temin etmişti. Fakat basım işinin gerçekleşmesi esnasında çeşitli aksaklıklar yüzünden, özellikle de bu basımın editörü olma işini âlicenaplıkla üstlenmiş olan Arapça uzmanı ve sevimli insan Rev. Carlisle'nin ölümü sebebiyle sürüncemede kaldı. Şu ana kadar da bu yeni kesilen harfleri sergilemeye uygun bir fırsat olmamıştı. Eminim onları sadece okunaklı harfler olarak bulmayacaksınız; aynı zamanda şayet bu ülkede üretilenlerle kıyaslayacak olursanız çirkin de olmadıklarını göreceksiniz. Bu nüsham için Arapça yazımının en iyi numunelerini seçtim ve *nesih hattı* diye isimlendirilen yazı biçimini tercih ettim. Çünkü diğer el yazıları hepsinden üstün olan fevkalade intizamı ve yalın hali sayesinde bu hat, acizane fikrime göre, amacı sadece olağanüstü bir çabuklukla bir eseri çoğaltmak ve neşretmek olmayan, aynı zamanda harf karakterinin bir boyda ve sade olmasıyla öğrenimlerini kolaylaştırmayı da hedefleyen⁹⁸ matbaacılıkta kullanılacak yegane yazı biçimidir."⁹⁹

Yukarıdaki pasajda bahsedilen "Carlisle", Cambridge'de Arapça profesörlüğü yapmış olan Joseph Dacre Carlyle'dır (1759-1805). Oradayken Üniversite Matbaası'nda İbni Tağribirdî'nin [1410-1470] bir eserini 1792'de, çok rağbet gören Arapça

Erachji Pavry, Londra 1933, s. 457-459; G. Shaw, *Printing in Calcutta to 1800*, Londra 1981, s. 69-71.

⁹⁶ Benim, P. Gaskell'in *A New Introduction to Bibliography*, Oxford 1972, II. baskı 1979, adlı kitabını (s. 13-15) temel alan ölçümlerime göre daha büyük olanı Çift Pika, daha ufak olanı da İngilizce ebadı olarak görünmektedir. Maalesef Martin'in basım harflerinin mevcut olduğu müstakil bir kitap bulunmamaktadır. (Reed, s. 316).

⁹⁷ "Basımda ve kağıtta muazzam gelişmeler kaydedilmiştir. Bu durum, yeni zarif harf kalıplarından ve *nesih hattının* en iyi yazım örneklerini takiben kesiminden ileri gelmektedir. Bu hattın örneklerinden hiçbirisi daha evvel ortaya konmamıştı. (Editörün {Charles Wilkins} sunumu, s. xx1).

⁹⁸ J. Richardson, *A Dictionary, Persian, Arabic, and English*, Charles Wilkins'in "çok sayıda ilavesi ve düzeltmesiyle birlikte" yeni basım, Londra 1806, s. XCV. Wilkins, *nestalik hattının* başarılı bir şekilde harf diziminin yapılmayacağına ve yalnızca "neredeyse resimli yazı işlemiyle" basılabileceğine dair {Hindistan'daki} kendi eski tecrübesine dayanarak hükmünü ifade etmeyi sürdürmektedir. Bununla o, fevkalade bir basiret göstermektedir. Zira sonraki tarihlerde *nestalik hattıyla* yapılan hemen bütün basım ve yayın (sadece yedi yıl önce Senefelder tarafından icat edilen ve yaygın olarak bilinmeyen) resimli yazı (litografi) ile gerçekleştirilecekti.

⁹⁹ Wilkins burada, "*nesih hattı* elbette, yukarıda zikrettiğimiz Rousseau'nun 1801'den beri çalıştığı *nestalik hattından* başka bugüne kadar İngiltere'de kullanılan yegane yazı biçimiymi" diyerek bir şekilde ikiyüzlü davranıyordu.

bir şiir antolojisini 1796’da yayınlamıştı.¹⁰⁰ 1801 yılında, *Newcastle upon Tyne* bölgesine papaz vekili oldu. 1805’te orada öldü. Hazırladığı Arapça Kitab-ı Mukaddes nihayetinde Oxford’da Arapça Doçenti olan Henry Ford tarafından tamamlandı ve Newcastle’dan Sarah Hodgson’ın, Martin basım harflerini kullanarak gerçekleştirdiği basımıyla 1811’de ortaya çıktı.¹⁰¹ Daha evvel bu ülkede nadiren böylesi girişimlerde bulunduğu ölçeğinden bakıldığında bu yayın, Arapça matbuatta büyük bir ustalık eseri idi ve taşralı bir matbaacının böylesi bir çalışma alanındaki son derece kıt tecrübesiyle bu eseri üretmiş olması büsbütün dikkate şayandı. Bu çeviri esas itibarıyla, *Kitab-ı Mukaddes Cemiyeti*’nin Ortadoğu’da dağıtması niyetiyle hazırlanmıştı.

Hiç şüphe yok ki yeni Wilkins-Martin Arapça harf yüzeyi, ülkede daha önce mevcut olan diğerleri üzerinde yapılan ve netlikte, okunabilirlik durumunda ve orijinal Arapça *nesih hattı* el yazılarının aslına uygunluğunda dikkate değer bir iyileştirmeydi. Martin’in 1815’teki ölümüne kadar, kendi döktüğü bu basım harfleri (Sarah Hodgson’ın dışında) neredeyse yalnızca William Bulwer tarafından kullanıldı. Bulwer bu harflerle hem Doğu Hindistan Şirketi hem de bu şirketin bilgin-hizmetkarları için (çoğunlukla Farsça ve Urduca) bir dizi önemli eser basmayı sürdürdü.¹⁰² Başkalarına da, büyük kısmı Arapça olmak üzere kitap basıyordu.¹⁰³ Ölümünden sonra Martin’in zimbalarına ve matrislerine ne olduğu hiçbir surette vazih değildi. Konunun bir uzmanı, 1817’de onun “dökümhanesinin Caslon’ınkiyle birleştiğini”¹⁰⁴ bildirmektedir. Ancak o firmanın 1844 basımı numune bir kitabında, her ne kadar kitapta Caslon’ın (1722’ye ait) orijinal Arapçasının hâlâ geçerli olduğundan bahsedilse de, içerisinde herhangi bir Arapça basım harfi bulunmamaktadır.¹⁰⁵ Yazar Reed ise “lakin bazı matrislerin Shakespeare Matbaası’nın kullanımı için alıkondüğunu {mesela Bulmer’in işinin W. Nicoll tarafından sürdürülmesi gibi}, diğerlerinin paza-

¹⁰⁰ *Maured allatafet Jemaleddini filii Togri-Bardii, edidit, latine vertit, notisque illustravit J. D. Carlyle*, Cambridge 1972; J. D. Carlyle, *Specimens of Arabian poetry*, Cambridge 1796.

¹⁰¹ *The Holy Bible containing the Old and New Testaments, in the Arabic language; Al-Kutub al-Mugaddasa wa-hiya Kutub al-ahd al-Atiq wa'l-Ahd al-Jadid*, Newcastle upon Tyne 1811. Darlow ve Moule, II, madde 1663.

¹⁰² *Pendeh-i-Attar: The Counsels of Attar*, (der) J. H. Hindley 1809; *Jâmî, Nisâb-ı Tajnîs al-Lughât: Resemblances linear and verbal*, derleyen ve tercüme eden F. Gladwin, II. baskı, 1811.

¹⁰³ *İbn Wahshiyya’s Ancient Alphabets and Hieroglyphic Characters Explained*, (*Shawq al-mustahâm fi ma’rifat rumûz al-aqlam*), derleyen ve çeviren J. Hammer, 1806. {Matbaacılıkta bir güç gösterisi olarak bu Arapça metine, orijinal el yazması metindeki, özellikle şekilli alfabelerden ve gizemli alfabelerden çoğaltılmış olan sayısız harf kesimleri serpiştirilmiştir.}; Carlyle, *Specimens of Arabian poetry*, 1810, II. baskı; J. C. Murphy, *The History of the Mahometan Empire in Spain*, 1816. Son kitabın ekler bölümünde Elhamra’daki Arapça metinlerin kayıtları bulunmaktadır. P. C. G. Isaac, *A Second Checklist of Books, Pamphlets & Periodicals printed by William Bulmer*, Wylam 1973.

¹⁰⁴ J. Nichols, *Illustrations of the Literary History of the Eighteenth Century*, Londra 1817-1858, c. VIII, s. 485’ten, Reed, s. 327’de alıntı yapmıştır.

¹⁰⁵ Henry Caslon, *Specimen of Printing Types*, Londra (1844). 1821, 1825 ve 1829 tarihlerine ait numune kitaplarda da Arapça noksanı. W. T. Berry ve A. R. Johnson, *Catalogue of Specimens of Printing Types by English and Scottish Printers and Founders 1665-1830*, Londra 1934, s. 23-24.

ra girdiğini ve öteki dökümhaneler tarafından ele geçirildiğini düşünmemiz için bir sebep bulunduğunu”¹⁰⁶ ilave etmektedir. Bu dökümhanelerden biri Richard Watt’ınki olabilir. Bu kişi o sıralarda, *İngiltere’ye ve Yabancı Memleketlere İncil Cemiyeti*’nin Doğu dilleriyle ilgili işlerinin yanı sıra Doğu Hindistan Şirketi’nin basım işlerinin de çoğunu üstlenmişti. Onun Arapça hurufat yüzeyleri, bazı ufak değişikliklerle beraber Martin’inkilerle aynıydı ve pekala onun matrislerinden dökülmüş olabilir.

Başlangıcından 1820’lere kadar İngiltere’deki Arapça basımcılığı konu edinen bu inceleme sona ererken, takdir edilecektir ki, ele aldığımız dönemdeki Arapça basımcılık faaliyetlerinin yapısı hakkında birkaç tane genel araştırma bulunmaktadır. Her şeyden önce matbaadaki üretimin doğasının ister istemez ekonomik faktörlere bağlı olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Arap harflerine kalıp kesimi, basım harflerinin dökümü, dizgisi, basılması ve metin düzeltmesinin pahalı bir faaliyet zincirine bağlı olması kaçınılmazdı ve Arapça kitapların piyasası da çok küçüktü. Bu nedenle, her ne kadar 17 ve 18. yüzyılların İngilteresi’nde, bilimsel olarak metinler ve başvuru kitapları hazırlamada iyi işler yapmaya kabiliyetli birkaç Arap dili ve edebiyatı uzmanı ve Oryantalist bulunuyor olsa da, onların ortaya çıkardıkları eserleri basabilmeleri, büyük ölçüde, başkalarının maddi destek vermeye gönüllü olmalarına bağlıydı. Yeterli miktarda kişisel serveti olan birkaç bilim adamı kendi eserlerinin basım masraflarını karşılayabiliyor ve bu sayede kendilerini serâpa bilimsel basım işlerine hapsedebiliyorlardı. 17. yüzyılda John Greaves, 18. yüzyılda Sir William Jones böylesi imkanlara sahip kişiler arasındaydı. Diğerleri ise kendi bilgilerinin meyvelerini dünyaya sunma girişimleri yüzünden fakirleştiler. Cambridge Üniversitesi’nden iki Arapça profesörü Edmund Castell ile Simon Ockley (bu ikisinden yukarıda bahsedilmiştir) borçları sebebiyle hapis yatmışlardır.¹⁰⁷ O günlerin üniversitelerinin, Doğu dillerinde bilim adamlarının yaptığı yayınlara maddi yardımda bulunmaya hasredecek kadar çok paraları mevcut değildi. Hatta bu durum üniversite matbaaları kurulduktan sonra da böyleydi. Özellikle Oxford’taki Pococke tarafından yayınlananlar olmak üzere birkaç tane tarihi ve felsefi metin yayınlandı; fakat bunlar için katı sınırlamalar söz konusuydu. Dahası üniversite matbaaları yayın politikalarında muhafazakar olma eğilimindeydiler. Yeni eserlere girişmekten ziyade eski dönemlerin başarılı eserlerini yeniden basmayı tercih ediyorlardı. Bilhassa 18. yüzyılda eğilim bu yöneydi.¹⁰⁸ Pococke’un, Ebu’l Ferec’in *Tarih*’inden bölümlerin oluşturduğu metinleri, 1806 gibi

¹⁰⁶ Reed, s. 327.

¹⁰⁷ A. J. Arberry, *The Cambridge School of Arabic*, Cambridge 1948, s. 11 ve 15; aynı yazar, *Oriental Essays*, s. 23-24.

¹⁰⁸ Fakat onlar, bir kitabın eski baskılarında görülen çok sayıdaki basım hatasını düzeltmeye haddinden fazla dikkat sarf ediyorlardı. Thomas Hunt 1740’ta Pococke’un *A Commentary on the Prophecy of Hosea* (Oxford 1635) adlı eserinin gözden geçirilmiş ikinci baskısını, içinde bolca bulunan Arapça alıntılarla birlikte hazırladığında, ilk baskıdaki 2.000’den fazla yanlış düzelttiğini iddia etmişti. Bodleian Kütüphanesi, s. 42 (madde 86).

geç bir tarihte Oxford’ta yeniden basıldı.¹⁰⁹ Ayrıca onlar, krallara ve prenslere yaranmak için düzülen methiye kitaplarında kendi Arapçalarını kullanmaktan hoşlanıyorlardı. Bunlardan bazılarının yukarıda söz etmiştik.

Ancak Arapça basım için başka iki kaynak daha mevcuttu. Biri, yukarıda gördüğümüz üzere özellikle 18. yüzyılın ikinci yarısından bu yana etkin olan Doğu Hindistan Şirketi’ydi. Onlar [Uzakdoğu’da] hem ticaretle hem de idarecilikle ilgilidiler. Hizmetkarlarının ve memurlarının, Şirketin faaliyette bulunduğu yörelerin dillerini, kültürlerini ve kanunlarını öğrenmelerinde yardımcı olacak kitaplar istiyorlardı. Bu yöreler ise Hindistan’ın batısından İran içlerine ve İran Körfezi’ne kadar yayılmıştı ve Müslüman nüfusla yoğun bağlantıları içeriyordu. Bu amaçla şirket yetkilileri kimi zaman Arapça, Farsça ve Urduca antolojilerin, dilbilgisi kitaplarının, sözlüklerin, yerel metinlerin ve benzeri edebi eserlerin son derece lüks baskılarını sipariş ediyorlardı.

Arapça ve diğer İslami dillerdeki basım ve yayınların diğer maddi destekçisi Kilise; daha doğrusu değişik mezheplerin din adamlarıydı. Bu kişiler öncelikle bu eserlerden Kitab-ı Mukaddes’i ve kilise tarihini izah ederken yardım almayı istiyorlardı. İkinci olarak, Ortadoğu’daki ve ötesindeki diyarlarda bulunan yerel kiliselerin ve misyonerlerin kullanımına yarayan metinler talep ediyorlardı. Bunlar çoğu defa Arapça basılmış kitaplar için cömertçe para ödemeye hazırdılar. Lakin istedikleri şey, doğal olarak, Kitab-ı Mukaddes ve diğer Hristiyan kitaplarının tercümeleri ve basımlarıydı. Bu nedenle bilim adamları da mecburen bu basımları hazırlayan çalışmalara giriyorlardı. Bu makalede Pococke’tan itibaren bahsettiğimiz kişilerin büyük çoğunluğunun bu türden işlerle alakası olmuştu. Üstelik bu iki grup eser, sözü geçen dönemde bilfiil İngiltere’den Ortadoğu’ya toptan verilen neredeyse yegane Arapça kitaplardı. Sonradan 19. yüzyılda bu eserlere, misyoner okullarında kullanılan okuma kitapları ve öteki eğitici kitaplar da ilave edildi. Fakat [okul açan] Evanjelik kitleler, İslami metinlerin hiçbir türünü istemiyorlardı.

Dolayısıyla 17 ve 18. yüzyıllarda Arapça ve Oryantalizmle ilgili eserlerin basımı ve yayını, gerekli parayı sağlayan patronlar yüzünden, hiç şüphesiz bilim adamlarını, izlemeyi tercih edecekleri kendi yollarından saptırıyordu. Bu durum, üniversitelerin ve diğer bilgi sahibi kitlelerin yaygınlaşmasıyla birlikte 19. yüzyılda değişmeye başladı. Ancak bilim adamlarının kendi adlarına bilimsel kitap ve edebi metinler yayınlanması, yüzyılın son kısmına kadar bir düstur haline gelememiştir.

¹⁰⁹ *Specimen historiae Arabum; auctore Edvardo Pocockio (...) edidit Josephus White*, Oxford 1806; Barker, s. 40.

KAYNAKLAR

- A Specimen of Several Sorts of Letters Given to the University by Dr. John Fell*, Oxford 1693.
Academiae Cantabrigiensis Carmina, Cambridge 1702.
Anonymus Persa de siglis astronomicis, Londra 1648.
 Arberry, A. J. *Arabic Printing Types* {basım bilgisi bulunmuyor}.
 —, *Oriental Essays*, 1960.
 —, *The Cambridge School of Arabic*, Cambridge 1948.
 Bainbridge J. ve J. Greaves, *Astronomiae canicularia*, Oxford 1648.
 Balagna, J. *L'imprimerie arabe en occident (XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles)*, Paris 1984.
 Ball, J. *William Caslon 1693-1766*, Kineton 1973.
 Barker, N. *The Oxford University Press and the Spread of Learning*, Oxford 1978.
 Bedwell, William, *Mohammedis imposturae*, Londra: R. Field, 1615.
 Berkowitz, D. S. *In Remembrance of Creation*, Waltham (ABD) 1968.
 Berry W. T. ve A. R. Johnson, *Catalogue of Specimens of Printing Types by English and Scottish Printers and Founders 1665-1830*, Londra 1934.
 Braches, E. "Raphelengius's Naschi and Maghribi", *Quaerendo* (içinde), 5, III 1975.
 Carlyle, Joseph Dacre, *Specimens of Arabian poetry*, 1810, II. baskı.
 Carlyle, Joseph Dagre, *Specimens of Arabian poetry*, Cambridge 1796.
 Carter, H. G. *A History of the Oxford University Press*, I, Oxford 1975.
 Caslon, Henry, *Specimen of Printing Types*, Londra (1844).
 Chappelow, L. *Elementa linguae Arabicae*, Londra 1730.
 Clarke, S. *Scientia metrica & rhythmica, seu tractatus de prosodia Arabica: İlmi al-'arud wa'l-qawâfî*, Oxford 1661.
 Colonna, F. *Hypnerotomachia Poliphili*, Venedik, 1499.
 —, *Hypnerotomachia. The Strife of Love in a Dreame*, Londra 1592.
Contextio Gemmarum/Said b. Batrîq, Nazm al-jawhar, çev. Edvardo Pococke, Oxford 1656.
 Darlow T. H. ve H. F. Moule, *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society*, Londra 1911.
 Dibdin, T. F. *Typographical Antiquities*, Londra 1810-1819.
Domiduca Oxoniensis, Oxford 1662.
Domini Nostri Jesu Christi Testamentum Novum, Turcice redditum: İncil-i Mukaddes, Oxford 1666.
 Ebu'l Fida, *Chorasmiae et Mawaralnahrae, hoc est regionum extra fluvium oxum, descriptio, ex tabulis Abulfedae*, Londra 1650.
Epicedia Universitatis Oxoniensis, Oxford 1669.
 Fück, J. *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig 1955.
 Gaskell, P. *A New Introduction to Bibliography*, Oxford 1972, II. baskı 1979.
 Gjorgevic, B. *Heec nova, fert Africa...*, Viyana 1548 ve T. Bibliander, *De ratione communium linguarum & litterarum*, Zürih 1548.
 Greaves, John, *Elementa linguae persicae*, Londra 1649.
 —, *Miscellaneous Works*, Londra 1737.
 Greaves, Thomas, *De linguae arabicae utilitate et prestantia oratio*, Oxford 1639.
 Greg, W. W. *A Companion to Arber, being a Calender of Documents in Edward Arber's Transcript of the Registers of the Company of Stationers of London, 1554-1640*, Oxford 1967, No. 312.
 Grotius, H. *De veritate religionis Christianae: Kitâb fî sıhhat eş-Şerîa el-Mesihîyye*, çev. E.

- Pococke, Oxford 1660; *Catechismus Ecclesiae Anglicanae, arabice*, Oxford 1671.
- Hart, Horace, *Notes on a century of typography at the University Press*, Oxford 1693-1794, Oxford 1900, yeniden basım 1970.
- Hulcî, Mahmud Şah, *Astronomica quaedam ex traditione Shah Cholgii Persae (...) Studia et opera Johanna Gravii*, Londra 1650.
- Isaac, P. C. G. *A Second Checklist of Books, Pamphlets & Periodicals printed by William Bulmer*, Wylam 1973.
- Isaac, P. G. C. *William Bulmer, 1757-1830: "Fine" Printer*, Sandars Konferansları, Cambridge Üniversitesi, Mayıs 1984 (yayınlanmamış daktilo metni)
- Ibn Wahshiyya's Ancient Alphabets and Hieroglyphic Characters Explained*, (*Shawq al-mustahâm fî ma'rîfat rumûz al-aqlam*), derleyen ve çeviren J. Hammer, 1806.
- J. H. L. "Wakefield, Robert", *Dictionary of National Biography* (içinde), Vol. LVIII, Londra 1899.
- Jâmî, *Nisâb-ı Tajnîs al-Lughât: Resemblances linear and verbal*, derleyen ve tercüme eden F. Gladwin, II. baskı, 1811.
- Johnson, J. *Print and Privilege at Oxford*, Londra 1946.
- , *Typographia*, Londra 1976, II. baskı.
- Jones, G. L. *The Discovery of Hebrew in Tudor England*, Manchester 1982.
- Jones, W. A *Grammer of the Persian Language*, 6. Baskı, Londra 1804.
- Kitâb Salât al_sawâ'i*, Fano (veya Venedik), 1514.
- Kitab Zebûr Dâvûd*, {Londra} 1725.
- Krek, M. *Typographia Arabica: The Development of Arabic Printing as Illustrated by Arabic Type Specimens*, Waltham (ABD), 1971.
- Liturgiae Ecclesiae Anglicanae (... ..) in linguam Arabicam traductae, opera Eduardi Pocock*, Oxford 1674.
- Madan, Falconer, *Oxford Books*, Oxford 1895-1931.
- Marrot, H. V. *William Bulmer—Thomas Bentley*, Londra 1930.
- Maured allatafet Jemaleddini filii Togri-Bardii*, edidit, latine vertit, notisque illustravit J. D. Carlyle, Cambridge 1972.
- McKenzie, D. F. *The Cambridge University Press 1696-1712*, Cambridge 1966.
- Mores, E. R. *A Dissertation upon English Typographical Founders and Foundries (1778)*, der. H. Carter ve C. Ricks, Oxford 1961.
- Morison, S. *John Fell, The University Press and the 'Fell' types*, Oxford 1978.
- Murphy, J. C. *The History of the Mahometan Empire in Spain*, 1816.
- Nichols, J. *Illustrations of the Literary History of the Eighteenth Century*, Londra 1817-1858.
- Parker, M., K. Melis ve H. D. L. Vervliet, "Typographia Plantiniana, II: Early Inventories of Punches, Matrices, and Moulds in the Plantin-Moretus Archives", *De Gulden Passer* (içinde), 38, 1960.
- Pendeh-i-Attar: The Counsels of Attar*, (der) J. H. Hindley 1809.
- Pietas Academiae Cantabrigiensis in funere serenissimae Principis Wilhelminae Carolinae*, Cambridge 1738.
- Pococke, Edward, *A Commentary on the Prophecy of Hosea*, Oxford 1635.
- , *Notae in quibus aliquam-multa quae ad historiam Orientalium apprime illustrandum faciunt*, Oxford 1648.
- Quatuor Evangeliorum (... ..) versio Persica, per Abraham Whelocum*, Londra: Typis Jacobi Flesheri, 1657.
- Râzi, Ebû Bekr b. Zekeriya, *Rhazes de variolis et morbillis, arabice et latine*, Londra 1766.
- Reed, T. B. *A History of the Old English Letter Foundries*, Londra 1952.

- Richardson, J. *A Dictionary, Persian, Arabic, and English*, Londra 1806.
- Richter, G. *Epistolae selectiores*, Nuremberg 1662. Forster, H. "The Rise and Fall of the Cambridge Muses (1603-1763)" *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society* (içinde), 8, 1892.
- Roberts, S. C. *A History of the Cambridge University Press*, Cambridge 1921.
- , *The Evolution of Cambridge Publishing*, Cambridge 1956.
- Rousseau, Samuel, *The Flowers of Persian Literature*, Londra 1801.
- Savage, H. *Balliofergus*, Oxford 1668.
- Schnurrer, C. F. *Bibliotheca Arabica*, Halle 1811.
- Seaman, W. *Grammatica linguae Turcicae*, Oxford 1670.
- Shcheglov, V. P. 'Rasprostranenie', "zidzh Ulugbek" evropeiskoinchami' *Iz istorii nauki épokhi Ulugbeka* (içinde), Taşkent 1979.
- Smith, N. A. *Catalogue of the Pepys Library at Magdalene College, Cambridge*, Cambridge 1978.
- Specimen historiae Arabum; auctore Edvardo Pocockio (...) edidit Josephus White*, Oxford 1806.
- Storey, C. A. *The Beginnings of Persian printing in India in Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry*, Londra 1933, s. 457-459; G. Shaw, *Printing in Calcutta to 1800*, Londra 1981.
- The Holy Bible containing thr Old and New Testaments, in the Arabic language; Al-Kutub al-Mugaddasa wa-hiya Kutub al-ahd al-Afîq wa'l-Ahd al-Jadîd*, Newcastle upon Tyne 1811.
- Threnodia Academiae Cantabrigiensis*, Cambridge 1700.
- Todd, H. J. *Memoirs of the Life and Writings of the Rt. Rev. Brian Walton*, Londra 1821.
- Treadwell, M. "The Grover typefoundry", *Journal of the Printing Historical Society* (içinde), 15 (1980-1981).
- Twells, L. *The Lives of Dr. Edward Pocock, the celebrated Orientalist, of Dr. Z. Pearce*, ve diğeri, Londra 1816.
- Vote, L. *The Golden Compasses*, Amsterdam 1972.

DİL

DİL BİLİMİNDE GÖRÜNÜŞ (Aspekt) VE KILINIŞ (Aktionsart)*

Muzaffer Malkoç**

ASPECT AND AKTIONSART IN LANGUAGE

ABSTRACT

Aspect is a morphological category which contains the perfective and imperfective opposition in the aspect languages, for example: I was writing; Yazdım: Yazıyordum. Aktionsart is a lexical category and it concerns the temporal features of the verbs or lexical contents, such as to start flowering, flower, and wither.

Key Words: Aspect, morphological opposition, Aktionsart, lexical.

ÖZET

Dil biliminde görünüş bir morfolojik kategoridir. Görünüş dillerinde genel olarak bitmişlik ve devamlılık anlamı veren bir morfolojik ikilem olarak ortaya çıkar. İngilizcede I wrote: I was writing; Türkçede Yazdım: Yazıyordum görünüş kategorisini temsil eden birer örnektir. Kılınış ise fiillerin semantik özelliğini karakterize eden leksikolojik kategoridir, tutuşmak (başlangıç), yazmak (nötr), ölmek (sonuç) gibi.

Anahtar Kelimeler: Görünüş, morfolojik ikilem, kılınış, leksikolojik

...

* Bu yazımızda terim tartışmasına girmeden Almancada *Aspekt* için *görünüş*, *Aktionsart* için ise *kılınış* terimlerini kullanıyoruz. Zira *Aspekt* ve *Aktionsart* terimleri için Türkoloji araştırmalarında başka bir alternatif sözcük kullanılmamıştır.

** Yrd. Doç., Kırklareli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Bölümü.

Dil biliminde *görünüş* ve *kılınış* nedir? Bu iki kategori birbirinden nasıl ayrılır? Bu ve bunlara benzer birçok soru Batılı dil bilimcilerin araştırmalarına uzun zaman konu olmuş ve bu iki kategoriye farklı yöntemlerle izah ederek aralarındaki farkı ortaya koymaya çalışmışlardır. Esasen görünüş konusu Türkiye’deki bazı Türkologların da ilgisini çekmiş, konu üzerinde birkaç araştırma da yapılmıştır. Bugünkü klasik Türkçe dil bilgisi kitaplarında ise bu konu hemen hemen hiç işlenmemiştir. İstisna olarak Koç (1990) *Yeni Dilbilgisi* adlı kitabında görünüş teriminden bahsetmesine rağmen kılınışa hiç yer vermemiştir. Anladığımız kadarıyla eserinde görünüş ile kılınış kategorileri birbirinden ayırt edilmemiş, özdeş olarak kullanılmıştır. Aynı şekilde Genel Ağ sitelerinde de görünüş ve kılınış hakkında az da olsa yayımlanmış makaleler incelendiğinde bu iki dil bilimsel kategori hakkında tatmin edici bir bilgi verilmemekle birlikte, bu iki terimin eş anlamda kullanıldığı görülmektedir. Safiye Akdeniz de *Dil Bilimi Terimleri* adı altında görünüş ve kılınış terimlerini aynı anlamda kullanarak aşağıdaki tanımları yapmaktadır:

“Görünüş (Aspect – Aspekt, Aktionsart): Görünüş, ifadede zamanın aksine olarak zaman dilimlerini göstermez, olayın vuku bulduğu zaman hangi zaman olursa olsun hareketin seyrini, cereyan edişindeki kesikliği, devamlılığı vs. ifade eder.”

Türkoloji alanında görünüş ve kılınış kategorilerini tanımlayarak aralarındaki farkı göstermeye çalışan önemli bir araştırmayı ise Dilâçar (1974) yapmıştır. Dilâçar, *Türk Fiilinde Kılınışla Görünüş ve Dilbilgisi Kitaplarımız* adlı makalesinde görünüş ve kılınış terimlerinin başlı başına iki ayrı dilsel kategori olduğunu vurgulamakla birlikte görünüş terimi için Almanca *Aspekt*, kılınış için ise *Aktionsart* terimlerini kullanmıştır. Buradan anlaşılıyor ki bu iki terim dil biliminde iki ayrı kategori olarak ele alınmalıdır. Dilâçar’ın çalışmasındaki görünüş ve kılınış terimlerinin tanımları bir tarafa bırakılırsa – zira Dilâçar’ın iki kategori ayrımının tanımı muğlak kalmıştır – konuyla ilgili fevkalade tarihsel bir araştırma yapmış, gerek Türkiye’deki gerekse yurt dışındaki Türkologların konuyu nasıl ele aldıklarını tek tek yazmıştır. Bundan dolayı bu yazımızda görünüş ve kılınış sözcüklerinin tarihsel boyutuna tekrar girmek istemiyoruz. Makalemizin asıl amacı ise her şeyden önce yazımızın giriş bölümünde vurguladığımız gibi görünüş ve kılınış kategorilerinin bugün dil biliminde genel olarak ne anlama geldiğini incelemekle birlikte, bu iki kategorinin birbirinden nasıl ayrılması gerektiğini araştırmak olacaktır. Konunun daha iyi anlaşılması için Türkçemizden konuya ilişkin örnekler vermekle birlikte zaman zaman İngilizce ve Almancadan da misaller vererek konuyu aydınlatmaya çalışacağız. Bildiğimiz kadarıyla görünüş kategorisi, Türkçe ve İngilizcede tam anlamıyla olmasa bile paralellikler göstermekle birlikte morfolojik yapıda Almancadan çok farklıdır. Bu farklılığı görünüş ve kılınış konusuna istinaden İngilizce ve Almanca olarak çok sayıda yazılmış makalelerde görmekteyiz. Konuya istinaden Türkçe olarak yazılmış araştırmaları da incelediğimiz zaman birbirini tutmayan çok farklı tanımlarla karşılaşmaktayız.

Konuyla ilgili en önemli araştırmayı yukarıda zikrettiğimiz gibi yıllar önce Dilâçar yapmıştır. Dilâçar makalesinde bu iki kategoriye aşağıda olduğu gibi tanımlayarak ayırt ediyor:

“kılınış, fiilin mastar şeklinde var olan, ya da zaman ve kip şekillerinde ortaya çıkan nesnel nitelik; görünüş, mastar, kip ve zaman şekillerine bakmadan ifadenin taşıdığı öznel nitelik” (Dilâçar 1974:171).

Dilâçar’ın burada yapmış olduğu tanımlar, Batılı dil bilimcilerin bu konu üzerinde yapmış olduğu araştırmalarıyla mukayese edildiğinde anlaşılması biraz güç gibi gözüküyor, dolayısıyla bu iki kategori arasındaki farkın anlaşılması için daha teferuatlı bir izahat yapılması gerektiği düşüncesindeyiz. Esasen konu üzerinde Almanca ve İngilizce yazılmış, dil bilimcilerin büyük çoğunluğunun tasvip ettiği birçok eser mevcuttur. Biz de bu araştırmamızda bu eserlere başvurarak bu iki kategorinin birbirinden nasıl ayrılması gerektiğini açıklamaya çalışacağız. Önce görünüş kategorisini ele alalım. Görünüş terimine istinaden Hentschel/Weydt (1990: 34) aşağıdaki tanımlı yapmaktadır:

“Im allgemeinen spricht man dann von Aspekten, wenn in der betreffenden Sprache ein ausgebildetes, morphologisch realisiertes System von Unterscheidungen wie z.B. zwischen ‘Abgeschlossenheit’ und ‘Andauern’ einer Handlung oder eines Vorgangs vorliegt.” (Mevzubahis olan bir dilde bir olayın bitmişlik ve devamlılık arasındaki ayrım morfolojik bir sistemle yapıyorsa o zaman genel anlamda görünüşten bahsedilir.)

Hentschel/Weydt’in tanımına göre, eğer ilgili bir dilde bir olayın bitmişliği ve devam ettiği morfolojik bir sistemle ayırt edilebiliyorsa görünüş kategorisinden genel anlamda bahsedilebilir. Bu tanıma göre bir olayın devam etmesi ya da bitmesi fiillerin özelliğine bakmaksızın morfolojik çift olarak her fiille ifade edilmelidir, halbuki Dilâçar’ın yukarıda yaptığı tanımlarda fiillerin subjektif ve objektif semantik özellikleri söz konusudur. Konunun daha iyi anlaşılması için ünlü dil bilimci Wolfgang Klein’in yaptığı tanıma bir göz atalım. Ona göre görünüş:

“Aspect is expressed in different ways, the most important ones being verb morphology, adverbials, and specific particles. The original notion of grammatical aspect is closely tied to the systematic morphological opposition between ‘perfective’ and ‘imperfective’ aspect in Slavonic languages, and some authors still consider this to be the only true, aspect’ (...).” (Klein 1994:16)

(Görünüş farklı yollarla ifade edilir: fiil çekimleri, zarf belirteçleri ve özgü ilgeçler en önemlilerindendir. Gramatikal görünüş ifadesi Slav dillerindeki olayın bitmişlik ve devamlılığını gösteren sistematik morfolojik karşıtlıktır. Bazı yazarlar sadece bu morfolojik sistemin gerçek görünüş olduğu düşüncesindedirler.)

Klein’in burada yaptığı tanım Hentschel/Weydt’in yaptığı tanımla büyük ölçüde uyumaktadır. Klein’a göre görünüş, farklı yollarla ifade edilmesine rağmen, dil

biliminde esas anlamıyla gramer kategorisi olan Slav dillerinde bir olayı perfektif (bitmişlik) ve imperfektif (devamlılık) diye ayıran morfolojik ikilem olarak anlaşılmalıdır. Slav dillerinde bulunan bu morfolojik gramer kategorisi her dilde gerçekleşmemesine rağmen İngilizcede ve Türkçemizde –Türkçede görünüş kategorisini Johanson (1971) detaylarıyla ele almıştır– mevcuttur, Aşağıda morfolojik anlamda görünüş ifade eden İngilizce ve Türkçe cümlelere bir göz atalım:

- a) I wrote a letter (perfektif): I was writting a letter (imperfektif)
- b) Mektup yazdım (perfektif): Mektup yazıyordum (imperfektif)

İngilizcede ve Türkçedeki bu iki çift gramer kategorisi bir görünüş teşkil eder ve anlam bakımından genel olarak *Mektup yazdım* tümcesinde mektup yazma olayı bitmiştir, *Mektup yazıyordum* tümcesinde ise mektup yazma olayının henüz bitmediği yorumu yapılabilir. Bir olayın bitmişliği veya bitmemişliği morfolojik anlamda her dilde gerçekleşmeyebilir. Eğer herhangi bir dilde böyle bir morfolojik ikilem bulunuyorsa o dil görünüş dilidir, bulunmuyorsa görünüş dili değildir. Thieroff'un ifadesiyle:

“In Aspektsprachen muß der Aspekt obligatorisch (in Slawischen und Englischen in allen Tempora, in den romanischen Sprachen nur in der Vergangenheit) bei jeder finiten Verbform markiert werden – in aspektlosen Sprachen geschieht dies nur, wo der Kontext es fordert (...). In Aspektsprachen ist Aspekt mithin eine formale Kategorisierung der Verbform, in aspektlosen Sprachen hingegen nicht”. (Thieroff 1992:70)

(Görünüş dillerinde görünüş (Slavca ve İngilizcede bütün fiil zamanlarda, Latin dillerinde sadece geçmiş zamanda) her çekimli fiil biçiminde zorunlu olmalıdır; morfolojik görünüş olmayan dillerde bu sadece bağlamla yapılır. Görünüş dillerinde görünüş fiil çekim kategorisidir, görüş olmayan dillerde fiil kategorisi değildir.)

Fakat bu şu anlama gelmemelidir. Bir dilde morfolojik görünüş kategorisi yoksa o dilde görünüş ifade edilmez, Klein'in ifadesiyle her dilde dilin özelliğine göre morfolojik görünüş kategorisini anlam bakımından ifade eden başka dilsel elemanlar mevcuttur. Örneğin Almancada Türkçede olduğu gibi yukarıda bahsettiğimiz morfolojik partner yoktur, bu anlamda Almanca bir görünüş dili değildir. Fakat Türkçedeki morfolojik ikilem anlamca Almancada kolaylıkla ifade edilebilir:

- c) Mektup yazdım: Ich schrieb einen Brief
‘ben + yazmak (geçmiş zaman)+ bir mektubu’
- d) Mektup yazıyordum: Ich schrieb gerade einen Brief
‘ben + yazmak (geçmiş zaman) + zarf + bir mektubu’

Buradaki örnekler incelendiğinde Türkçe tümcelerde olayın bitmişliğini anlatmak için –*di* zaman eki, olayın sürekliliği için ise –*yordu* ekleri kullanılmaktadır. Halbuki Almancada olayın bitmişliği ve sürekliliği için morfolojik kategori olarak

sadece *yazmak* fiilinin (schreiben) geçmiş zaman biçimi (schrieb) kullanılmaktadır. Olayın devamlılığını ifade etmek için ise morfolojik kategorinin yanı sıra devamlılık anlamı veren bir zarf (gerade) kullanılmıştır. Dolayısıyla anlam bakımından tasvir edilirse Klein'in ifadesiyle burada da bir görünüşten söz etmek mümkündür. Fakat buradaki görünüş sadece semantik bakımındandır, morfolojik anlamda değildir. Her dilde morfolojik olmasa bile görünüş, anlam bakımından ifade edildiği için Klein bu kategoriye topik zaman (TT) ve olay zamanı (TSit) arasındaki ilişki olarak yorumluyor: "Aspect concerns only the relation between TT and TSit ..." (Klein 1994:131) (Görünüş sadece TT (topik zaman) ve TSit (olay zamanı) arasındaki ilişkiyle ilgilendirir) Bu tanım baz alındığında *Mektup yazdım, I wrote a letter, Ich schrieb einen Brief* tümceleri anlam bakımından aynı olup, her biri için aşağıdaki anlam grafiğini çizebiliriz: (Aşağıdaki anlam grafiklerindeki semboller Klein (1994)'dan alınmıştır. Bu semboller dildeki fiil zaman kiplerinin anlamlarını grafiklerle göstermek için kullanılmıştır. Burada TU konuşma zamanını, TSit olay zamanını, TT ise topik zamanı simgelemektedir. TT üzerinde konuşulan zamandır. Ayrıntıları Klein (1994) ve Malkoç (2004)'ta bulabilirsiniz)

-----TT/TSit-----TU---->

Bu anlam grafiğine göre TT ve TSit TU'nun önünde bulunuyor. TT TSit'le keşşerek bir görünüş teşkil ediyor. Burada çeşitli görünüş tipleri ortaya çıkabilir, bu tümcelerin yapısına bağlıdır (bz. Malkoç 2004).

Aynı şekilde *Mektup yazıyordum, I was writting a letter, Ich schrieb gerade einen Brief* tümceleri de genel olarak anlam bakımından eş değer olarak kabul edilir. Her bir tümceye de aşağıda olduğu gibi tek bir anlam grafiği isnat edilebilir:

-----++[TT]++-----TU--->

Burada TT (anlam grafiğindeki simgesi []) ile TSit (anlam grafiğindeki simgesi +++) yukarıda olduğu gibi TU'nun önünde bulunuyor. Fakat burada TT olay zamanının içerisinde bir yere yerleşerek bir görünüş oluşmaktadır. Bu tip tümcelerde TT genel olarak hep TSit'in içerisinde bulunur. Esasen TT ile TSit arasında çok çeşitli görünüş tipleri oluşabilmektedir (bz. Klein 1995, Malkoç 2004).

Fiil çekim kategorisi olan görünüşü bu şekilde izah ettikten sonra şimdi de kılınış kategorisine gelelim. Bu terimin İngilizcede kelime olarak belirli bir karşılığı olmamakla birlikte *types of action or situation* veya *verbstypes* olarak anlaşılması gerekmektedir; Almancada ise *Aktionsart*'tır. Klein'a göre *Aktionsart* aşağıda olduğu gibi tanımlanmaktadır:

"Aktionsart Verbs differ, among other things, in the temporal characteristics of their lexical contents; characteristics of this type are durativity, inchoativity, iterativity, stativity, to

mention but a few.” (Klein 1994:16)

(Kılınış fiillerin anlam farkı, başka bir ifadeyle çekim olmadan fiilin zamansal karakteristiği: süreklilik, durum, tekrar ve başlama bildiren fiiller gibi.)

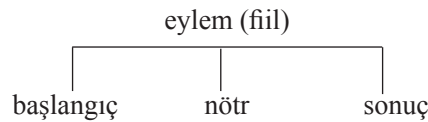
Yukarıdaki tanımla birlikte Klein kılınışa örnek olarak Almancada “–erblühen (‘to start flowering’)” [çiçek açmaya başlamak] “–blühen (‘to flower’)” [çiçek açmak] “–verblühen (‘to wither’)” [solmak] fiillerini göstermektedir. Esasen kılınış kategorisine Türkçeden de başka örnekler verebiliriz. Dilâçar makalesinde kılınış kategorisine uygun olarak aşağıdaki örnekleri vermektedir:

- yürümek
- • bulmak
- savurmak
- erişmek
- damlamak

Dilâçar’ın burada sembollerle ifade ettiği fiillerin semantik özelliklerini inceledik *yürümek* fiili başlangıç ve bitmişliği göstermemektedir, dolayısıyla nötr anlamındadır. *Bulmak* fiili ise bir arama sonucunu ifade eder, yani noktasal bir bitmişliği anlatır. Aynı şekilde *erişmek* de bir bitmişliği anlatır. *Savurmak* ise bir olayın başlangıcını gösterir. *Damlamak* fiilinin buradaki semantik özelliği ise olayın üstüste tekrarlanmasıdır. Fiillerin bu ve bunlara benzer semantik özellikleri başka özelliklerle de izah edilebilir. Bu karmaşık özellikleri Johanson (1971)’un daha önce tasnif ettiği gibi hiç de karmaşık olmayan üç grupta toplayabiliriz:

1. Initialtransformativa (başlangıç bildiren fiiller): tutuşmak, savurmak (olayın başlangıcı)
2. Finaltransformativa (sonuç bildiren fiiller): ölmek, bulmak (olayın sonu)
3. Nontransformativa (tarafsız olan fiiller): yürümek, yazmak (olayın başlangıcı ve sonunu ifade etmeyen)

Aşağıdaki şema ile konuyu daha açık bir şekilde özetleyebiliriz:



Yukarıda yapmış olduğumuz açıklamalardan anlaşılıyor ki görünüş, morfolojik gramer kategorisi; kılınış ise leksikolojik kategorisini kapsamaktadır. Hentschel/Weydt’in de bu iki kategorinin birbirinden farkı üzerindeki görüşleri bizim görüşü-

müz doğrultusundadır:

“Unter Aktionsart versteht man meist eine rein semantische Kategorie, die dem Verb schon lexikalisch zukommt und nicht, wie beispielsweise der Unterschied zwischen dem englischen I live und I’m living, durch morphologische Verfahren ausgedrückt wird.” Hentschel/Weydt 1990:35)
(Kılınış, ekseriyetle leksik anlamda semantik katagoridir, İngilizcede morfolojik olarak ifade edilen Ben yaşıyorum ve Ben yaşıyorum arasındaki fark gibi değildir.)

Bununla birlikte birçok araştırmada (bkz. Gülsevin) birleşik zaman kategorilerine istinaden (örneğin: 1. Yazıyordu 2. Yazmış oldu) şu sorular sorulmaktadır: Bu iki zaman kategorisi fiil zaman mıdır, görünüş müdür, yoksa kılınış mıdır? Aynı zaman kategorisi aynı anda hem fiil zaman hem de görünüş olabilir mi?

Bu soruların cevabını son sorudan başlayarak ele alalım. Thieroff İngilizcedeki “was singing” zaman kipine istinaden aşağıdaki değerlendirmeyi yapmaktadır:

“ein und dieselbe Verbform “natürlich” immer gleichzeitig Tempus und Aspekt sein kann, vorausgesetzt, dass beide Kategorisierungen in der betreffenden Sprache vorhanden sind”. (Thieroff 1992:79)
(Bir veya aynı fiil biçimi aynı anda hem fiil zaman hem de görünüş olabilirler, ancak bu iki kategorinin ilgili dillerde olması şartıyla.)

Buradan anlaşılıyor ki Türkçedeki *-yordu* zaman biçimi de hem zaman hem de görünüştür. Zaman eki olarak fiilin gövdesine eklenen morfolojik bir ek grubu olmasının yanında, olayı zaman ekseninde konuşturulmaktadır. Bu anlamda zaman kipidir. Bitmişlik anlamı veren *-di*’li geçmiş zaman kipine eşlik ettiği için görünüştür.

Gelelim *Yazmış oldu* tümcesine. Yapı bakımından incelendiğinde tümce bir partisipten (yazmış) bir de yardımcı fiilden (olmak) oluşmaktadır. Partisip ise leksikolojik kategorisine tabidir. Böyle bir yüklem yapısı Türkçemizde görünüş değil, kılınış olarak değerlendirilmektedir, dolayısıyla bir zaman kipi olarak da değerlendirilemez. Johanson (1971:193) da böyle bir yapıyı kılınış olarak değerlendirmektedir:

“Der Typus *ir ol-* ist kein Aspekt und hat keine organische Beziehung zum Aspektsystem; in *ir* liegt dagegen eine Objektivierung (Lexikalisierung) einer für das finite *ir* typischen Qualität vor. (...) (ir ol- tipi bir görünüş değildir, görünüş sistemiyle hiçbir organik bağı yoktur. Ir ol- yapısında ir’de bir leksik söz konusudur)

Johanson burada *ir ol-* kalıbını kullanmıştır. Bu fiil kategorisi yapı bakımından *miş ol-* veya *miş bulun-* aynıdır, aynı zamanda kılınış kategorisine tasnif edilmelidir. Zira Ergin böyle bir fiil kategorisini *hasta düşmek* (sıfat+yardımcı fiil) yapısıyla özdeş değerlendiriyor. Esasen kılınış kategorisine daha birçok farklı kategoriler ek-

lenebilir. Fakat bu kategorilerin hepsini burada ele almak bizim konumuzun amacını aşar. Konuya ilgi duyanlar Vendler, Zeno (1967): *Linguistics in philosophy*. Ithaca. adlı esere bakabilir.

Bu makalemizde ele aldığımız görünüş ve kılınış kategorisini belli bir dile göre değil, genel anlamda açıklamaya çalıştık. Her dilde dilin özelliğine göre –eğer varsa– görünüş ve kılınış yapısı farklı olabilir. Bu iki kategorinin ayrımı üzerinde esasen uzun süre Batılı dil bilimciler de konsensüs sağlayamamışlardı. Fakat son yıllardaki araştırmalarda bizim de açıkladığımız gibi gelinen nokta şudur: Görünüş morfolojik, kılınış ise leksikolojiktir

KAYNAKLAR

- Akdeniz, Safiye. Dil Bilim Terimleri, www.ege-edebiyat.org/docs/277.doc (02.12.2010)
- Dilâçar, Agop (1974). “Türk Fiilinde ‘Kılınış’la ‘Görünüş’ ve Dilbilgisi Kitaplarımız”. Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten: 159-171.
- Demirgüneş, Sercan. “Türkçedeki Zaman Belirteçlerinin Sınıflanması ve Dökümü üzerine Bir Deneme Çalışması”. www.turkoloji.cu.edu.tr/DİLBİLİM (14.08.2010)
- Ergin, Muharrem (1981). Türk Dilbilgisi. İstanbul.
- Gülsevin, Gürer. “Zaman ve Kip Çekimlerinde Birleşik Yapılar Üzerine”. www.turkoloji.cu.edu.tr/YENİ TÜRK DİLİ (08.08.2010)
- Hentschel, Elke / Weydt, Harald (1990). Handbuch der deutschen Grammatik. Berlin.
- Johanson, Lars (1971). Aspekt im Türkischen. Vorstudien zu einer Beschreibung des türkeitürkischen Aspektsystems. Uppsala.
- Klein, Wolfgang (1994). Time in Language. London and New York.
- Koç, Nurettin (1990). Yeni Dilbilgisi. İstanbul.
- Malkoç, Muzaffer (2004). “Di’li ve Miş’li Geçmiş Zaman”. Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten: 107-116.
- Sebzecioğlu, Turgay. “Türkçede Kip Kategorileri ve –yor Bicimbirimlerinin Kipsel Değeri”. www.turkoloji.cu.edu.tr/DİLBİLİM (12.09.2010)
- Thieroff, Rolf (1992). Das finite Verb im Deutschen. Tempus-Modus-Distanz. Tübingen.

KİTABİYAT

BATI DÜŞÜNCESİNDE ÜÇLEME SORUNU

Ayhan Özdi*

Sadık Türker, *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu*, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2012. 335 sayfa.

Mantık tarihi ve felsefesi, aksiyomatik, yöntembilim, dil, iletişim, sistem ve kültürlerin aklî yapısı gibi konularla ilgilenen Prof. Dr. Sadık Türker, Batı ve İslam düşünceleri üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmaktadır. Kırklareli Üniversitesi'nde görev yaptığı Felsefe Anabilim Dalı'nın başkanlığını da yürüten Türker, aynı zamanda Londra'da yayın yapan *History and Philosophy of Logic* ve ülkemizdeki felsefe literatüründe saygın bir yeri bulunan *Kutadgubilig* dergilerinin yayın kurullarında yer almaktadır.

Yazarın yayınlanmış son eseri olan bu kitap, geniş bir bakış açısı yakalayarak Batı dünyasındaki akılcılık çeşitlerinin analizi ve karşılaştırmasını *üçlü tekbiçimcilik* kavramı çerçevesinde tartışmaktadır. Eserde öne sürülen iddialar, nesnel olma sorumluluğu bilincinde bir düzenek oluşturularak kurgulanan argümantasyonla okuyucuya sunulmuştur. İlgili konularda söz sahibi olan uzmanların görüşlerine başvurularak açık bir biçimde ve doğrudan ortaya konan referans ve kanıtlamalar metnin örgüsü içerisinde bir bütünlük sergilemektedir. Düşünme üzerine düşünme anlayışı ile Eskiçağ Mısır ve Babil kültürlerinden yola çıkarak ele aldığı üçleme sorununu Helen Felsefesi'nde düzenleyici bir ilke olarak açıklayan yazar, Aristoteles'ten modern düşüncenin kralı olarak adlandırılan Kant'a, oradan da günümüzün çağdaş mantık ve matematik felsefecilerine varıncaya dek farklı birçok felsefe ve bilim sistemlerine karşılaştırmalı bir biçimde değinerek okuyucuya geniş bir okuma alanı sunmaktadır. Farklı düzlemler üzerinden tartıştığı konuya ilişkin kendine özgü, her biri yerli yerinde tarif edilen bir kavram ağı oluşturan Türker, ortaya koyduğu zihin açıcı yorumlar, meydana getirdiği yaratıcı biçem ve sınıflandırmalarla başarılı bir inceleme metni kurabilmeyi başarmıştır.

* Öğrenci.

Felsefi düşünmeyi, çokluktaki birliği yakalama çabası olarak tanımlayan yazarı bu konu üzerine eğilmeye sevk eden durum, üçlemenin Batılı aklın soyut işleyiş yapısını nasıl biçimlendirdiğini keşfetme çabasıdır (s. 21). Düzenleyici, sistemleştirici ve yasalaştırıcı bir kuvvet olarak aklın en önemli özelliğini sınıflandırma yapabilmesi olarak belirten Türker'e göre, Batılı düşünürlerin yaptığı sınıflandırmaların oluşturdukları kavram şebekelerini belirlemesi bakımından taksonomik analiz yöntemiyle araştırma nesnesi haline getirilen üçlü tekbiçimciliğin kültür yapısı içerisinde ne anlam ifade ettiği önem taşımaktadır. Üçlemenin mantık, din, fizik, metafizik, matematik, ahlak, siyaset, sanat, edebiyat ve psikoloji gibi alanlardaki farklı yapıların birbirlerine ne derecede bir bakışım oluşturarak bağlandıklarını çözmemizi sağladığını iddia eden yazara göre, Batılı düşünce sisteminin kodları da ancak bu yolla ayrıştırılabilir (s. 42).

Yazar eserinin ana metnine Batı düşüncesinde üçlemenin estetik, semiotik ve hitabet açısından ne şekilde kurgulandığının betimlemesini yaparak girmektedir. Türker'in görüşüne göre Batı düşüncesinde üçlemenin, dini ve felsefi düzlemde üstlendiği görevlerin başında varlık, akıl ve düşünme anlayışını temellendirmesi gelir. Bu durum en belirgin biçimde kendini Hristiyan teslisindeki *birlikteki üç* ile Helen Felsefesi'nin ana karakteristiğini oluşturan *varlık-düşünce özdeşliği*nde gösterir. Yazar açısından bu durumun felsefi önemi ise üçlemenin, Geleneksel Batılı Akılcılık'ın nesneleştirme kabiliyetinin veya ufkunun fenomenolojik temelinde yatmaktadır (s. 48).

Türker'e göre Aristoteles, varlık-düşünce özdeşliği kapsamında, düşünme sürecinin disiplini olarak ele aldığı mantık teorisini üçleme üzerine kurmuştur. Filozofun yaptığı bilim sınıflaması, oluşturduğu kıyas teorisi ile tümel anlayışına dikkat çeken yazar, bu yolla saptamalarını temellendirmekte ve Aristoteles'in üçlemenin açıklayıcı gücünden ne derecede etkin bir biçimde yararlandığını öne sürmektedir.

Felsefede, sınıfların tutarlı ve bütünlüklü yapısını *sistematik* olarak tanımlayan yazara göre, belirli bir kültürün biçimlendirmesiyle meydana gelen akıl, deneyimlerini belli bir kodun yardımı olmaksızın nötr veya evrensel bir biçimde sınıflandıramaz (s. 111). Türker'e göre, düşünmenin ilk adımı olan sınıflandırmaya girilirken, Batı düşüncesinde bu işlevi üstlenen üçleme, şeyler arasındaki benzerlik-benzemezlik ilişkisini kuran birleştirici bir etken olma özelliği taşır. Çünkü ilişkili sınıflar arasında teorik işlemlerin yapılabilmesi için sadeleştirme yoluyla sınıfların tek bir ilkede temellendirilmesi gerekir ki, Batı düşüncesinde birliği sağlayan bu temel üçtür.

Böylelikle Türker, Batı Felsefesi'ndeki üçlemenin izlerini bir sistem kurma amacıyla olan Kant'ta da sürmüştür. Kant'ın geleneksel metafizikçiler gibi varlık ile düşüncenin birbirine paralel olduğu inancını taşıdığının iddiasında bulunan yazar, filozofun felsefesindeki üçlemeleri tespit ederek görüşlerini kanıtlama yoluna gitmiştir. Yazara göre, anlamanın mantıksal etkinlikleri ile ruhun kuvvetlerini üçe ayırarak açıklamaya girişen Kant, salt aklın sistematik birliğini de üçlemeye dayanarak temellendirmiştir. Yine bunun gibi, eleştirilerini de trioloji oluşturacak biçimde üçlemeye başvurarak ortaya koyan filozof, felsefesinin sistematiğini pedagojik ve hitabî etkilerini hesaba kattığı üçleme çerçevesinde kurmuştur (s. 170).

Bu saptamalarının ardından, kitabının son iki bölümünde üçlemeyi savunanlar ve reddedenlerin ışığında akılcılık türlerini karşılaştırmalı bir yöntem kullanarak açıklamaya girişen yazar, okuyucuyu felsefi çözümlemeler yapmaya yönlendiren bir tutum sergilemektedir.

Üçleme kavramı çerçevesinde ortaya konan bu iddiaların konuyla bağlantısı koparılma-
dan gerekli görülen yerlerde genişletilerek ayrıntılı bir biçimde temellendirilmesi yazarın bu
eserdeki önemli bir başarısıdır. Böylece ele alınan felsefi sorun, geniş bir kuramlar ağından
hareketle okuyucu için memnun edici bir metin ortaya çıkarmaktadır. Öte yandan, felsefe
bölümünde yüksek öğrenim gören öğrenciler ile bu alanda uzmanlaşmak isteyen araştırmacı-
lara yönelik kitabın akışı içerisinde zaman zaman başvuru yinelemeler bir aksaklık olarak
değerlendirilmemeli, bu durum kullanılan soyut dilin ve konunun teorik ağırlığının anlaşıl-
abilirliğini kolaylaştırması bakımından ele alınmalıdır. Seçilen bu yöntemin, çalışmayla ilgili
hazırbulunuşluğu yeterli olmayan okuyucular için doğru bir tercih olduğu söylenebilir.

Daha önce üzerinde durulmamış bir konuyu gündeme taşıyıp onu enine boyuna tartışan
Türker, Türk felsefe literatüründe önemli bir boşluğu da doldurmuş bulunmaktadır. Tamamına
yakını Batılı eserlerden oluşan ve araştırma konusuna paralellik gösteren kaynakçasıyla yazar
ne kadar zengin bir birikimden beslendiğini gözler önüne sermiş ve konuyla ilgilenmeyi düşü-
nen araştırmacılara da yol göstermiştir.

Sonuç olarak, uzun süreli bir emeğin ardından kaleme alınmış bu eseri literatürümüze
kazandırarak okuyucuyu çok boyutlu düşünmeye sevk eden Prof. Dr. Sadık Türker'in düşün-
me dünyamıza yepyeni bir soluk getirmesinden dolayı kendisine teşekkür ediyor ve sonraki
çalışmaları için de başarılar diliyorum.

COĞRAFYA VE DEVRİM

Elife Kılıç*

Haz. David N. Livingstone-Charles W. J. Withers, *Coğrafya ve Devrim*, Çev. Dilek Cenkçiler, YKY, İstanbul, 2010, 455 s.

Coğrafya ve Devrim kitabı, David L. Livingstone ile Charles W.J. Withers'in birlikte yayıma hazırladıkları bir çalışmadır. Belfast'ta, Queen's Üniversitesi'nde coğrafya ve düşünce tarihi profesörü olan Livingstone, aynı zamanda İngiliz Akademisi'nin de üyesidir. W.J. Withers ise, Edinburg Üniversitesi'nde tarihi coğrafya profesörü ve bu alana katkılar sağlayan çeşitli kitapların da yazarıdır. Yurt dışında özellikle coğrafyanın ya da mekanın bilimlerle, bilimsel gelişmelerle ilişkisi son zamanlarda oldukça tartışılan bir konudur. Ne yazık ki bu tartışmalar, ülkemizde ya hiç yapılmamakta ya da yeterince ses getirecek boyutlara ulaşamamaktadır. Tam da söz konusu kitap, bu ihtiyaca yönelik çok önemli bir tercüme çalışmasıdır.

Çalışma, Livingstone ve Withers'in, "Coğrafya ve Devrim" başlıklı yazılarıyla başlar. Burada, çalışmanın temel amacı, 'coğrafya' ve 'devrim' kavramları ile, bu kavramlar arasındaki ilişkilerin anlaşılma yollarının araştırılması olduğu belirtilmektedir. Bu bakımdan, coğrafyacıların, tarihçilerin ve bilim tarihçilerinin, coğrafi düşüncenin önemi ve mekânın devrimlerin doğasının algılanma biçiminde yaptığı değişiklikler konusundaki görüşlerin bir araya toplanma çabasının bir ürünüdür.

Coğrafya ve devrim kavramları arasındaki ilişkiler, üç ana başlık altında incelenmektedir. Konuyu ele alan çeşitli yazarların makalelerinden oluşan bu üç ana bölüm bize, bu ilişkiyi iyi bir şekilde göstermektedir. Çalışma, her ne kadar farklı yazarların makalelerinden oluşuyor olsa da, yine de belli bir sistem dahilinde düzenlenmiştir. Bu bölümler sırasıyla, "Coğrafya ve Bilim Devrimi: Uzay, Mekân ve Doğa Bilgisi", "Coğrafya ve Teknik Devrim: Zaman, Mekân ve İletişim Araçları" ve üçüncü bölüm olarak "Coğrafya ve Siyasal Devrim: Coğrafya ve Devlet Yönetimi"dir. Sonsöz olarak da, Peter Burke'nin "Devrimler ve Coğrafyaları" ile

* Arş. Gör. Elife Kılıç, İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

sonlanmaktadır. Bu bölümlerin ortak özelliği, bilginin aktarımı konusunda mekânın işlevi ve özellikle Rönesans, Aydınlanma ve Bilim Devrimi gibi tarihsel dönemlerin mekânsal doğasına ilişkin birer araştırma olmaları ve bilginin, bilimin mekân içinde nasıl değiştikleri ve anlamlarının nasıl hareket ettiğini anlama çabasıdır. (s. 7). Yani bilginin dönüşümünde ‘mekân’ın yeri ve önemi sorgulanmaktadır.

“Coğrafya ve Devrim Üzerine” adlı giriş makalesinde, devrimin ne olduğu ve devrim ile coğrafya, mekân arasındaki ilişkilere dair açıklamalar verilerek, devrim olgusunda coğrafyanın yeri ve öneminin anlaşılması amaçlanmıştır. Devrim kavramı kitapta insanlık tarihindeki bilimsel, siyasal, sosyal, ekonomik, felsefi ve hatta dini her türden büyük değişim ve dönüşüm anlamında kullanılmaktadır. Temel iddia olarak da bu değişim ve dönüşüme coğrafyanın, mekânın etkisi olduğu ve olmaya da devam ettiğidir.

Bilimin mekâna bağlı olmadığı, bilimin yapıldığı yerin, bilimsel bilgi üzerinde son derece önemsiz bir etkisi olduğu fikri, coğrafi incelemeyle bilimsel bilgi arasındaki bağlantıların uzun bir dönem kopuk kalmasına sebep olmuştur. Fakat bu ilişkiyi araştıran önemli öncülerden birisi olan Charles Withers, Bilim Devrimi’nin coğrafyası ile Bilim Devrimi’ndeki coğrafya arasındaki dinamik etkileşimi aydınlatmaya çalışmıştır. Withers’in savı, onyedinci yüzyıldaki Bilim Devrimi’nin tarihinin, felsefi olduğu kadar, birçok temel açıdan coğrafi bir olgu olduğudur (s. 29-31). Çalışmada, devrimlerin bu bakımlardan ele alınması, konunun daha derinlemesine ve farklı özellikleriyle kavranabilmesine imkan sağlamaktadır.

Bu ilişkiler ağında göze çarpan önemli bir nokta olan, devrimlerin haritayla ilişkisini, yani haritalarda ortaya çıkan farklı gösterim ve ölçek biçimleri açıklanırken (s. 37), burada, bilgi ve mekân arasındaki ilişki de açığa çıkmaktadır. Martin Rudwick’in, Darwin ve diğer önde gelen jeologların ikametgahlarını, bilimsel buluşma yerlerini gösteren bir harita çizmesi, bu coğrafi mekân kavrayışının önemini gösterir. Çünkü bu, bireyler arasındaki fiziksel yakınlığı göstermektedir. Ayrıca, emperyalizmin, sömürgeleştirilmiş topraklara ve insanlara güçle dayatılmış devrimsel bir değişim olarak görülmesi durumunda, burada devrim ve mekân konuları arasında yakın bir ilişkinin varlığı da göze çarpmaktadır (s. 47).

Mekân ve devrim ilişkisinin bir boyutu da, ulusal özelliklerin, bilimsel gelişmede oynadığı roldür. Ulusal farklılıklar bilimsel çalışmalarda ana belirleyici olmasa da, bilim tarihinde ve bilimsel düşünme biçimlerinde bu konuyla ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Buna örnek olarak, Michael Donnelly’nin hazırladığı *Reader’s Guide to the History of Science (Bilim Tarihi Rehberi)* adlı kitaptaki literatür incelemesi gösterilir (s. 52). Farklı ulusal düşünme biçimleri, bilimde de yeni farklılıklara yol açmıştır. Örneğin İngiltere ve Fransa farklı dinsel ve siyasal özelliklere sahip olmalarından dolayı, bilim anlayışında da farklılıklar göstermişlerdir. Hatta bilim devriminin Rönesans sonrası Batı Avrupa’da ortaya çıkmasının ulusal tarz farklılıklarıyla ilişkisi kurulur (s. 59). Newtoncularla Leibnizciler arasındaki bilimsel ve felsefi farklılıklar, ulusal düşünce tarzları arasındaki farklılıklarla açıklanmaktadır (s. 76). Ulusal özelliklerin bilimsel ve düşünsel gelişim üzerindeki etkisinin bir sonucunun dünya çapındaki bir örneği olarak da, İslam döneminde bilimin gelişmemesi gösterilir. Bu durumun, İslam coğrafyasında ulusal rekabetlerin olmaması ile açıklanabileceği iddia edilmektedir (s. 80).

Bilim devrimi, belli bir tarihsel süreçte olduğu kadar mekân içinde de gerçekleşmiş olduğundan, yerinin belirlenmesi de gerekir. Bilim Devrimi’ni coğrafi bir konu olarak görmenin, bilim devrimini anlamamız açısından çeşitli katkıları vardır. Ancak bu şekilde mekânın

oynadığı önemli rol ile beraber, Bilim Devrimi'nde bu role ilişkin değişen algılama biçimleri anlaşılabilir. Aristotelesçi doğa felsefesi ile Ptolemaiosçu gökbilimin yerine Kopernik gökbiliminin, daha sonra da Newton'ın mekanikçi doğa felsefesinin getirilmesindeki en önemli neden, mekânın 'matematikleşmesi' veya 'geometrileşmesi'dir (s. 88). İçinde yaşanan fiziksel maddi ortamın binlerce yıldır aynı olmasına karşın, onu algılayışımızdaki her değişimle beraber yeni bir devrim de ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda devrim bizim açıklama tarzımızda, sistemlerimizde yarattığımız büyük değişimlerdir. Böylelikle dünyayı anlama ve açıklama tarzımız da, kısmen veya tamamen değişmektedir.

Bilimsel değişimler kadar bilimsel değişmelerin bir parçası ya da sonuçları olarak görülen teknik değişimin de mekânla ilişkisi ele alınmıştır. Bu amaçla coğrafya ve teknik devrim ilişkileri araştırılmış ve iletişim araçlarının, bilimsel devrimlerin kavramlarını yönlendirmeye ve yaymaya nasıl yardımcı olduğu ve bunun farklı coğrafyalarda nasıl gerçekleştiği ele alınmıştır (s. 147). "O halde bu bölümleri birbirine bağlayan, dünyanın bir düzene koyulmasında kullanılan bazı iletişim araçlarıyla ilgili olarak –harita, saat, fotoğraf makinesi ve fotoğraf– devrimden ne beklendiğinin ve devrimin ne anlama geldiğinin toplumsal ve coğrafi sonuçlarını ele almaktaki kararlılıklarıdır" (s. 149). Burada devrim yaratan teknolojilerin nasıl ve nerede uygulamaya konulduğu ve ne tür sonuçlar ortaya çıkardığına da dikkat edilmektedir (s. 150).

Zaman ölçme ve zamanlama uygulamaları 1300 ile 1800 yılları arasında bir dizi devrimden geçmiş ve sadece zamanın ifade edilme biçimi değişmemiş, adeta yeniden oluşturulmuştur. Ayrıca saat gibi uygulamalardaki bu gelişmeler, sadece yapay ortam yaratmada artış yapmamış aynı zamanda büyük miktarda bilgiyi kaydetme, saklama, yeniden bulma, inceleme ve iletme araçları olarak da önemli işlevler görmüştür. Saatler, bu zaman bilgisi çarkının çok önemli bir parçasını oluşturmuştur, çünkü hareketliliğin, ölçülmüş alan olarak değiştirilmesi-ne izin veren bir düzen ve tekrar duygusu vermiştir (s. 215).

Coğrafyada devrim niteliğinde değerlendirilebilecek değişim nedenlerinden birinin fotoğrafçılık olduğu düşünülür. Fotoğrafçılığın coğrafyada yarattığı etki, James R. Ryan tarafından ele alınırken konu, özellikle Victoria döneminde yarattığı sonuçlar açısından ele alınmış ve sadece coğrafi kanıt yaratmak açısından değil, aynı zamanda Londra'daki Kraliyet Coğrafya Derneği gibi kuruluşlar tarafından kullanılış biçimi, fotoğrafçılığın coğrafi alan çalışmaları ve keşifler üzerindeki etkisi de araştırılmıştır (s. 219). Fotoğrafçılık basit anlamda bir görsel kayıt aracı değil, bilginin aktarımı ve yeniden gösterimi konusunda oldukça kesin ve dikkate değer bir gelişmenin aracı olarak değerlendirilir.

Peter Burke, devrimin farklı anlamları üzerinde durmakta ve devrimlerin kronolojik, mekânsal ve toplumsal boyutlarına bakılmadan açıklanmasının imkansız olduğunu ileri sürmektedir. Fiziki coğrafya koşullarının yanı sıra, bölgeler arasındaki kültürel ve dini farkların devrimlerde önemli bir rol oynadığı fikri yeniden rağbet görmeye başlamıştır. Devrimlerin açıklanmasında coğrafyanın etkisinin değerlendirilmesinin yanı sıra, ekonomik devrimlerin açıklanmasında da, mekânsal merkez ve çevre kavramlarının ağırlık kazandığı tarihsel çözümler öne çıkmaktadır (s. 376-377). Hatta, Immanuel Wallerstein, 'Dünya Sistemleri' konulu araştırmasında, Batı'da kapitalizmin yükselişini, bir merkezle çevresi ve 'yarı-çevresi' arasındaki değişen ilişki açısından açıklamıştır (s. 377).

Klasik anlamda coğrafya çalışmalarının yapılmasının yanı sıra, Foucault ya da Kuhn tarzı bir coğrafya tarihinin yazılması düşüncesini çok cazip gören Peter Burke, bunun için hari-

taların basılması, Darwin Devrimi, fotoğrafçılık (görsel devrim), 20. yüzyıl ortalarındaki nicel devrim ve kültür devrimini kapsayacak bir kronolojik sıra önerisi de sunmaktadır (s. 380). Ancak burada ortaya çıkan bazı temel sorunlar arasında, bu devrimleri tanımlama ölçütünün ne olduğu, devrimlerin nerede nasıl ortaya çıktığı ve devrimlerde ulusal özelliklerin etkisinin nasıl değerlendirileceği gibi konular sayılabilir (s. 381). Peter Burke'un ortaya attığı bu tarz bir coğrafya tarihi çalışması, gerek coğrafyacılar gerekse de bilim tarihçileri, hatta düşünce tarihi ile ilgilenenler ve felsefeciler de dahil geniş bir kitle için oldukça verimli olacaktır. Böylece tarihi süreçte coğrafyada meydana gelen kırılma noktaları daha iyi tespit edilecek ve bunların sonuçları daha iyi anlaşılacaktır.

Çalışmayı oluşturan makalelerin ışığında öne çıkan bir konu da, devrimlerin coğrafyası ile devrimlerdeki coğrafyaya yaklaşımın iki türe ayrılmış olmasıdır: makro-coğrafya ve mikro-coğrafya (s. 382). Devrimler, bu iki boyutlu yaklaşımla incelenirse hem ülke ve bölge bazında hem de dünya çapındaki değişimler anlaşılır kılınabilir.

Coğrafya ve Devrim kitabı günümüzde en çok tartışılan konulardan biri olan bilimsel devrimler ile bu devrimlerin üzerinde geliştiği coğrafya ile olan ilişkilerine çeşitli bakımlardan ışık tutmakta ve bu haliyle Türkçe'ye çevrilen önemli öncü eserlerden bir tanesi olma özelliğine sahip olmasının yanı sıra, konuyla ilgili yeni çalışmalara da kapı aralamaktadır.

ÖLÜMCÜL ŞİDDET: BAUDRILLARD'IN DÜŞÜNCESİ

Ayşe Yalçınöz*

Ahmet Dağ, *Ölümcül Şiddet: Baudrillard'ın Düşüncesi*, İstanbul: Külliyyat Yayınları 2011, 223 sayfa.

Ahmet Dağ, İslam ve Batı düşünce tarihi üzerine çalışmalarıyla bilinmektedir. *Umran* ve *Yolcu* gibi dergilerde yazılar yayınlamış olan yazar, bir taraftan da doktora çalışmasına devam etmektedir. Bu eser, Dağ'ın esasında Yüksek Lisans tezinden hareketle kitap olarak yayınladığı ilk çalışmasıdır.

Dağ, bu kitabında çağımızın ilgi çekici düşünürlerinden birisi olan Baudrillard'ın felsefesini konu edinmektedir. Bu bağlamda, Baudrillard'ın düşüncesi üzerine yapılmış kapsamlı bir çalışma olarak nitelendirilebilir. Baudrillard, son yüzyıllarda (özellikle sanayi devriminden itibaren) insanlığın içine sürüklendiği varoluşsal krizi tahlil eden, özgün bir söylem geliştiren ve içinde bulunduğumuz çağı ironik/alaycı bir dille eleştiren, sorgulayan bir düşünürdür. Batı düşünce sistemine yönelik eleştiriler yaptığından dolayı bir anlamda “felaket tellalı” (s. 81) olarak görülmüştür.

Kitap sunuş, önsöz, giriş, üç ayrı bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Sunuş kısmında kitabın yayıncısı olan Külliyyat Yayınları'nın genel yayın yönetmeni Yusuf Kaplan'ın Baudrillard ve kitabın yazarı hakkındaki görüşleri yer almaktadır. Önsöz'de yazar, yaptığı çalışmanın genel bir özetini ortaya koymaktadır.

“Modernizm-Postmodernizm İkilemi” adlı birinci bölümde yazar, “modern” kavramının tarihsel seyrini irdelleyerek zaman içerisinde oluşan anlam farklılıklarına dikkat çekmektedir. Burada Aydınlanma çağıyla birlikte yeni birey algısının oluştuğu belirtilerek, insanlığın yaşamış olduğu fikrî ve hayatî sıkıntıların modernitenin kendisine yönelik eleştirilerini de beraberinde getirdiği belirtilmekte ve aklı, araçsal akla dönüştürdüğü, dogmalaştırdığı, insanı

* KLÜ Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi

tek boyutlu tipe indirgediği gerekçesiyle modernitenin bir çıkmazla karşı karşıya olduğu ifade edilmektedir. Yazar, Aydınlanma felsefesinin seküler bir dünya kurgulamak istediğini, bu kurguda dinin yerine bilimi, Tanrı'nın yerine insanı ikame etmeye çalıştığını dile getirmek suretiyle bu kurgulamanın oluşturduğu sorunlara değinmektedir. Postmodernizm'in ise modernlikle bir hesaplaşma, modernliği eleştiren, yadsıyan, onun aşılması gerektiğini söyleyen bir durum olduğunu ileri sürmektedir. Yazar'a göre, Postmodern çağ, gerçeği ve gerçekliği sorgulayan ve bilgilerimizin gerçeğe tekabül etmediği için gerçeğin hep yeniden üretildiği bir çağdır. Postmodern düşüncenin, modern düşüncenin devamı olmadığı ve bu ikisinin birbirinden farklı olduğu savunulmaktadır.

“Genel Hatlarıyla Baudrillard Felsefesi” adlı ikinci bölümde yazar, büyük ölçüde Baudrillard'dan alıntılar yaparak onun görüşlerini açıklamaya çalışmaktadır. Burada Baudrillard yaratıcı, sıra dışı, kalıpları yıkan, ezber bozan “kuramsal bir nihilist” (s. 78) olarak tanımlanmaktadır. Yazar, Baudrillard'ın hiçbir yöntemi benimsemediğini, Batı kültürünü, moderniteyi, post-endüstriyel küresel durumu, medyayı, tüketim ve kitle kültürünü çözümlemeye çalıştığını ve dahası, Baudrillard'ın “Simülasyon düzeni” adını verdiği düzende öznellik biçimleri yaratan günümüz dünyasını ve göstergelerden hareketle birey, toplum, kültür ve yaşantıların çözümlemelerini yaptığını belirtmektedir. Yazar'a göre, Baudrillard çağının ve insanlığın hakiki vicdanı, modern dünyanın kodlarını iyi çözmüş bir düşünürdür (s. 81). Ayrıca, Baudrillard'ın Nietzsche'den ve Marx'tan belli ölçülerde etkilenmekle birlikte farklı yönlerinin de olduğu dile getirilmektedir. Yine bu bölümde, Baudrillard'ın Türkçeye çevrilmiş eserlerinin kronolojik bir dökümü ve bu eserlerin içeriğine ilişkin bilgiler sunulmaktadır.

“Simülasyon Kavramı ve Baudrillard Felsefesi” adlı üçüncü bölümdeyse, doğrudan simülasyon kavramı konu edinmektedir. İlk iki bölümde zaman zaman bu kavram hakkında bilgiler veren Dağ, simülasyon kavramını açıklamadan önce gerçeklik kavramı üzerinde durur. Dağ, Baudrillard'ın gerçekliği toplumun uzun çalışmalarıyla oluşturup biçimlendirerek boyun eğdiği ilkeler olarak açıkladığına işaret etmektedir. Yazar, yapaylaşan gerçekliğin yaratıldığını belirterek bu düzende gösterge ve imajlara boyun eğen gerçekliğin doğal düşmanlarının ilüzyon, düş, tutku ve uyuşturucu maddelerin yanı sıra yapaylıklar olduğunu belirtmektedir. Şu anda yaşadığımız dünyanın gerçek olmadığını, sanallaştığını ve sanallaşan dünyanın gerçekliğine inanılmadığını açıklamaktadır. Yazar'ın ifadesince, gerçek olmayan bu dünyaya Baudrillard'ın “simülasyon” dediğini ve simülasyon evreninde toplumsalın yerini içi boş ve kendinden geçmiş olan kitle almaktadır. Buna göre simülasyon, üretimi değil, yok oluşu temsil etmektedir; başka bir deyişle, simülasyon evreninde hiçbir şeyin kökeni belli değildir, her şeyin içkindir, geçmiş ve ya gelecek olmadığı için tam anlamıyla bir saydamlık söz konusudur; dışsal görünüme sahip olmadığı için aşılması imkansız olan bu evren hem gerçek hem de gerçek dışı hiper-gerçek bir evrendir. Bu dönemin temel özelliği, tepkisizliktir. Yazar, Baudrillard'dan yapılan doğrudan alıntılar yoluyla bu simülasyon evreninde televizyon sayesinde her şeyin anında aktarılabilirdiği, insanların dijital olarak bütün bilgilere birkaç tıklamayla ulaşabildiğine atıfta bulunarak televizyon ve sinema ile ilgili düşünürün eleştirilerine yer vermektedir. Düşünürün, sinema ve televizyonu nükleer bir tehdit olarak gördüğünü, sinemanın gerçeğe ilişkiyi kopardığını ve bu sayede insanların hiper-gerçekliğe ulaştığını ifade etmektedir (s. 164).

Bu çalışmada Dağ, esasında alışılmışın dışında bir entelektüel kişiliği temsil eden

Baudrillard'ı tanıtmayı ve düşünürün simülasyon kavramına dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda yazar, düşünürün genel felsefesini ve kavramlarını açıklarken bu düşüncelerine etkiye bulunan kişilere atıfta bulunmak ve diğer düşünürlerin görüşlerini aktarmak durumunda kalmıştır. Yazarın üslubu akıcı olmakla birlikte bazı kavramların tanımı (*kitsch*, *gadget*, *hipersimüle* gibi) ileriki sayfalara (sözelimi, *kitsch* ve *gadget* gibi kavramların ilk olarak 98. sayfada geçiyor olmasına rağmen anlamlarına ancak birkaç sayfa sonra (s. 100) rastlıyoruz) bırakılmıştır. Bazı kavramların anlamlarına ise yer verilmemiştir (sözelimi, 59. sayfadaki *metallurgic* ve *semiurgic* gibi kavramlar). Ayrıca, kitap, genelde Baudrillard felsefesi ve özelde düşünürün simülasyon anlayışı üzerine kurgulanmış olmasının yanı sıra çeşitli bölümlerde sözü edilen konuların mükerrer olarak ele alındığı görülmekte ki bu tekrarlar da metnin okunmasını belirli ölçüde zorlaştırmaktadır. Fakat yine de çalışmada uygulanmış olan eleştirel yöntemin, gerek Baudrillard'ın görüşlerinin doğru anlaşılması gerekse de yazarın anlatımındaki tutarlılık açısından önemli bir işlevi yerine getirdiği söylenebilir.

Sonuç itibarıyla, Ahmet Dağ, günümüzde geniş okur kitlesi kazanmış ve harareti tartışmalara yol açmış Baudrillard gibi etkin bir düşünürü daha yakından tanımamızı sağlamış ve bu bağlamda yeni çalışmaların yapılabilmesine kapı aralamıştır. Toplumlara ve bireylerin giderek kendilerinden uzaklaşıp gerçekliklerini kaybettikleri bir dönemi tartışmaya açan bu eserin, tüm bu olup bitenler karşısında entelektüel kaygıları haiz okurlar açısından son derece dikkat çekici bir çalışma olduğu kanaatindeyim.

JOSEF BLAŠKOVIČ'İN “ÇEK DİLİNDE TÜRKÇE KELİMELER” BİLDİRİSİNE DAİR

Mustafa Kadir Atasoy

Josef Blaškovič'in kendisinden önceki çalışmalar üzerine eleştirisi

2008 yılında değerli Çekoslovak Türkoloğu Josef Blaškovič'in (1910-1990) 12 makale ve bildirisi Dr. Yusuf Gedikli tarafından derlenerek “Çekoslovakya'da Türklük” başlığı altında yayınlanmıştır. Bu kitapta yer alan, “Çek Dilinde Türkçe Kelimeler”¹ adlı bildirisinde Blaškovič, Çekçe'ye geçmiş Türkçe kelimelerle iki dilde benzeşen bazı kelimeleri kategorilere göre listelemiştir. 1957 tarihli bu bildiride Dr. Franz Miklosich'in² Türkçe'nin Doğu ve Güney-Doğu Avrupa dilleri üzerine yapmış olduğu etkiyi incelediği eserinden övgüyle bahseden Blaškovič yine de bu eserin eksik ve yanlışları bulunduğunu ve Çekçe'deki Türk kökenli kelimeleri araştırırken hemen hiçbir fayda sağlayamadığını ifade etmektedir.³

J. Peskier'in eski Slavların süt ürünleri adlarını, göçebe hayat ve hayvancılıkla ilgili kelimeleri Türklerden öğrendiği görüşünü aktardıktan sonra Josef Janko ve K. Lokotsch'un çalışmalarından bahseden Blaškovič bütün bu çalışmalardan sonra dahi “Çek dilindeki Türkçe kökenli kelimeler” hususunun hemen hemen el değmemiş bir konu özelliğini koruduğunu ifade etmiştir.⁴

¹ Blaškovič, Josef: *Çekoslovakya'da Türklük*, (Der. Dr. Yusuf Gedikli), Doğu Kütüphanesi, İstanbul 2008, s. 21

² Die türkischen elemente in den südost- und osteuropäischen sprachen: (griechisch, albanisch, rumunisch, bulgarisch, serbisch, kleinrussisch, grossrussisch, polnisch). Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. I. Wien 1884, 239-338 s.II Band, Wien 1885, 105-190. s. Nachtrag I-II. Wien, 1888-1890 (Denkschriften XXXIV, XXXV, XXXII, XXVIII)

³ Blaškovič, *age*, s. 22

⁴ Blaškovič, *age*, s. 23

Josef Blaškovič'in Çalışması Geliştirilmelidir

Blaškovič bildirisinde kendisinden önce yapılmış çalışmaların eksikliklerini saydıktan sonra 248 kelimeyi ele almıştır. Bu yazıyı yazmaktaki amacım bildiride yer verilenlerin dışındaki başka bazı eski Türkçe kelimeleri tartışmaya açmaktır. Eski Türkçedeki bu 10 kelime ve Çekçe benzeşimleri şunlardır:

kos (karatavuk) kuş kelimesiyle,
hvězda (yıldız) yultuz, yıldız kelimesiyle,
žába (kurbağa) bağa kelimesiyle,
vysoký (yüksek) yüksek kelimesiyle,
jazyk (konuşma dili) yazı kelimesiyle,
saze (is) is kelimesiyle,
lov (av) av kelimesiyle,
čas (zaman) yaş kelimesiyle,
dudák (ağızlık, pipo) dudak kelimesiyle benzeşmektedir.

kůň (at, şövalye) hun kelimesiyle benzeşmektedir. Hunların başka kavimlerce atla özdeşleştirilmesinin söz konusu olduğu bilinmektedir. 4-6. yüzyılın A. Marcellinus, C. Claudianus, A. Sidonius, Zosimos gibi batılı kaynakları bu konuda şu tespitleri yapmışlardır: “Henüz ayakta durabilecek bir Hun çocuğunun yanında eyerlenmiş bir at bulunur... Hunlar at sırtında yerler, içerler, alışveriş yaparlar, sohbet ederler ve uyurlar... at başka kavimleri sırtında taşıdığı halde Hunlar at sırtında ikamet eder.”⁵

Orta Türkçe döneminden kočka (kedi) kučka⁶ kelimesiyle; kočičí (kediler) kuçu kelimesiyle; psi (köpekler) pisi (burada ters benzeşim var) ve daha yakın dönem bir kelime olarak Türkçe “pılı pırtı” Çekçe “haraburdi” kelimesiyle benzeşmektedir.

Yine Çekçe ve Türkçe arasında küçültme eki benzeşiminden bahsetmekte yarar bulunmaktadır. Türkçe'deki köpek, inek, eşek, tavuk, kabak, palak, böcek, oğlak, örümcek, ibik, kelebek, köstebek kelimelerinin düşündürdüğü –ek küçültme eki bir Batı Slav dili olan Çekçe'de çok yaygındır: Strom – ağaç, stromek – ağaççık; pták – kuş, ptáček – kuşçuk gibi.

Bu konunun dışında iki dil arasında linguistikte genellikle çocuk dili kaynaklı olarak kabul edilen benzeşimler dikkat çekicidir. Dēdeček (dede, dedecik), bába (yaşlı kadın; ters benzeşim) buna örnek gösterilebilir.

⁵ Kumrular, Özlem (Ed.): *Dünyada Türk İmgesi*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2005, s. 131

⁶ Anadolu ağzında “kučka”nın köpekle eşanlamı kullanımının bulunmakta olduğu aktarılmaktadır. Bknz. “köpek” maddesi Nişanyan *Sözlük*, <http://www.nisanyansozluk.com>, Erişim: 1 Şubat 2013

TÜRKÇENİN FELSEFE – BİLİM SÖZLÜĞÜ

TÜRKÇENİN FELSEFE - BİLİM SÖZLÜĞÜ

Ş. Teoman Duralı*

E

EBED/Î

ET beḡü (ok: bengü), meḡü (ok: mengü); Ar ebediyye; F câvedânî (جاودانی); Y aidiotēs (αἰδιότης), aiōn (αἰών), aiei (αἰεὶ); L æternitas; Fr éternité; İ eternità; Isp eternidad; İng eternity; Alm Ewigheid; Fel eeuwigheid; D evighed; R veçinost' (вечность)

‘Ebed’, dinden felsefeye idhâl olunmuş ıstıhlardandır. Tanrı fikri yahut iddiasını taşıyın veya taşımasın, din görünümündeki her yapı kaçınılmazcasına ‘ebed’le bağlantılıdır. Gelip geçicilik dine aykırı olup dünyevîdir. Dinin dokusu maneviyâtla örülüdür. Aklın vazettiği anlaşılırlıktan hareket eden felsefe ile dünyanın ‘görünür-lüğ’ünü (Y→Fr phénoménalité) araştırma konusu kılmış bilimin bölümür zaman kavrayışı ‘ebed’e ters düşer. Metafiziğin varlık öğretisi ile kimi bilimlerde sürecin sonsuz–sınırsız görünüşü ‘ebed’i çağrıştırmakla birlikte, bu, yanıltıcıdır. Zirâ ‘ebed’de süre, süreç veya zaman söz konusu değildir. Maneviyât zamanötesi veya ~aşkın olmayıp düpedüz zamandışıdır. Varlık olarak zamanca başlangıcı bulunmadığı –ezel– gibi, bitişi de yoktur –ebed. Şu durumda süre, süreç yahut zaman hükmüne tâbî değil. Mezkûr hususu akılla fehmetmenin, kavramanın imkânı, ihtimâli yok. Bu bakımdan ‘ebed’, bir başka ilahiyât (Y→Fr théologie) kavramı ‘gaip’le yakın akrabadır. Ebed

* Prof. Dr. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi.

de gaip de varolanların gerçekliğinde söz konusu olmayıp varlığın hakikat âlemine aittir. Hattâ oraya aşkınlırlar. Fehmedilemediğinden, ebedî Hakikat Varlığı gaiptedir. "... Varlık 'tek'se, 'bir'se; zıttı yoksa, 'Hiçlik'ten¹ meydana gelmesi nasıl olur? Bu, bir muammâdır. Mutlak gaptendir. Sınırlı aklımızla çözemeyeceğimiz *transsendent* bir sorudur. *Allah*, ezeli ve ebedî olduğuna ve her ân faaliyette bulunduğu² göre, Onun yaratma ediminin başlangıcı ile sonu yok. Her yarattığı, kendi-olmayan-durumdan-varedilen-varolandır.³ İmdi, 'kendi-olmayan-durumdan-varedilen-varolan'a 'yaratık' denir. Bu bildirilen, özellikle insanın söz konusudur. İnsanın, o hâlde 'varolma durumu', 'kendi-olmayan-durum'a karşıtlığında belirlenir. Öyleyse, karşıtlığın bir tarafında varolma varken, öbür yakasında da yokluktan söz edilebilir. Yokluk karşısında varoluşunun, varoluşunun karşısında da yokluğunun bilincini taşıyan, 'teemmüllü düşünen varolan'dır.'⁴

Varolanın dünyası, hakikat, hele hele ilahiyât âlemindeki ebedîliğin tersine gelip geçiciliklere, demekki süreç ile zamana tâbî olup felsefe-bilimin inceleme, irdeleme ile araştırmaya müsâittir. Yine de gerek gündelik duygu yüklü alelumûm konuşmada gerekse felsefe-bilimde sonu sınırı bulunmaz duyusunu uyandıran geleceğe yönelik zaman akışına dahî 'ebed' dendiği olur. Yukarıda izâh olunmuş 'ebed'le karıştırılmasını önlemek amacıyla 'başı – sonu bulunmaz' anlamına gelen Eski Türkceneden ıktibâs ettiğimiz *ilksizdinbârüki*⁵ sözünü bugünkü dile uygun biçime sokarak 'ilksizliktenberi' şeklinde kullanıyoruz.

İlksizliktenberi olan *Herakleitos*'un indindeki Logos da *Hegel*'in kasdettiği anlamdaki *Geist* da *Tanrının* kendisi olmayıp Onun aslî bir vechesi yahut vasfı olabilir. 'Ebed'in yanısıra 'ilksizliktenberi'nin anlamca bir diğer akrabası, 'ezeli' de *Allaha* mahsûstur.

Sönmez ateş olan dünya öteden beri varolageldiğini, zaman zaman harlanıp sonra yine sönmeğe yüz tuttuğunu, bildiğimizce, ilk öne süren *Herakleitos*'tur –bkz: *Diels*, 30 sayılı parça. Buna karşılık, *Parmenides*, "varlık –demekki 'varolan'dan

¹ Batı –demekki Eskiçağ Ege, İslâm, Ortaçağ Hıristiyan ile Yeniçağ Batı Avrupa– felsefelerinin menbâını teşkil eden Aristo felsefesinde 'varlığ'ın olmaması anlamında 'hiçlik'ten bahsedilemez. Hiçlik, anlamsızlıktır. Anlamsız, konuşulamaz olandır. Öyleyse 'hiçlik'ten söz etmek saçmalamaktır. Buna karşılık 'hiçlik', İlkçağ Hint düşüncesinde bir kategori mesâbesindedir. EK 8e bkz.

² Bkz: Rahmân/55(29).

³ Bkz: Bakara/2 (117): "O, gökler ile yerin Yaradanıdır. Olmasını istediğine 'ol!' diye buyurur, o da olurur" ("Bed'u-s-semavat-il-arzi ve izâ kazâe emren feinnemâ yekûlu lehu kun feyekûnu").

Bede'e: Öncesi, zemini, kuvvesi bulunmaksızın bir şeyi ortaya koymak, çıkarmak; yoktan varetmek –bkz: Abdullah Yusuf Ali, tefsîr sayısı: 120. Kamer/54(50): "('Ol!') buyruğumuz(un fiile dönüşmesi) göz açıp kapamacasına tek bir edimdir".

⁴ Ş Teoman Duralı: "Sorun Nedir?", 96.s.

⁵ Bkz: Annemarie Von Gabain: "Eski Türkcenin Grameri", 47.s; Almandan Türkçeye: Mehmet Akalın; T.D.K., Ankara, 1988 –kitabın aslı: "Altürkische Grammatik"; Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1974);

bahsedemeyiz– tektir; ne varolagelir ne de ortadan kalkar” görüşündedir –bkz: *Diels*, parça sayısı 8. Mezkûr iki düşünceyi dengeleyip uzlaştıran *Eflâtun*’dur: “Ebedî cevherin ne varolmuş olduğunu, e olduğunu ne de olacağını söyleyebiliriz. O, zamanda oluşa tâbî olup hem vardır, hem varolacaktır” –“*Timaïos*”, 37e. *Aristoteles*, bir tarafta varlığa, öte yandaysa oluşa yer vermektedir. Olup biten varolanlar dünyasının –yanî gerçekliğin– arkasında kalıcı varlık hakîkatı durur. İlsizliktenberi –yanî ezeli–ebedî–olan varlıklar zamana tâbî kılınmamış olup ona dayanılarak kavranılamayacakları gibi, ölçülemezler” –“*Fizik*”, IV, 12, 221b 3. Bunların da ötesinde evreni ve onda yer alan tüm varolanları ilk harekete geçiren kendi kımıltısız duran (ou kinoumenon kinei [οὐ κινούμενον κινεῖ]) ezeli – ebedî *Tanrı*dır. *Aristoteles*’in mezkûr belirlenimi metafiziğin üç bin yıldır değişmez harcı olmuştur.

Başvurulabilir kaynaklar:

Nicola Abbagnano: “*Dizionario di Filosofia*”, 351.&352. syflr.

Ahmet Saim Kılavuz: “*Ebed*”, onuncu cilt, 72.&73. syflr, 1994

EDEBİYAT/EDEBÎ

Ar edeb (أدب); F edebiyat (ادبیات); Y hē grammateia (ἡ γραμματεία); Rum logotekhnia (λογотεχνία); L litteræ, litteratura; Fr littérature; İ lettera; Isp literatura; İng literature; Alm Schrifttum; Fel letterkunde; D litteratur; R literatura (литература); Çerk txılıbz; Kürt wêje

I- Giriş

İnsanın oldum olası, şaşmazcasına, üç dayanağının bulunduğunu görüyoruz: Dil, din, zanaat/teknik. Bildirişmenin bir türü durumundaki dil, anlam taşıyıcı sesler bütünü demek olan söz ile bunlar arasındaki kurallı bağlantılardan meydana gelmiş bir sistemdir. Dil, duyumlama ile düşünmenin semeresi düşünceyi sözlerle kendime ve ötekine ifâde etmeği olabilir kılıcı bir âlettir. İnsanın en önemli âleti. Dilin ifâde ettiği, genelde duygu yüklü, çok daha ender olarak da salt hâlde, düşüncedir. Duyguların, aklın denetiminde ve süzgecinden geçirilerek biçimlenmesi, demekki güzellik kaygısının ağır basması, sanatı doğurur. Bedî/estetik duyguları harekete geçirici şekillere resim ile heykel denilirken, böyle bir amaca yönelik sesler manzûmesi musıkîdir. Doğru, düzgün ve güzel söz ifâdeleriyle edebiyattır. Gelgelelim, bugün tanıdığımız, bildiğimiz dalları, budakları çeşitliliğiyle edebiyat, nisbeten yakın geçmişte ortaya çıkmıştır. Edebiyatın ilk ve her çağda bütün toplumlara şâmil biçimi ve çeşidi şiiirdir. Bu, ister sözlü, ister yazının icâdı akabinde kayda geçirilmiş olsun, söz sanatıdır.

II- Şiir

ET koşuğ; KazT öleñ; Ar&F şi'ir (شعر); Y poiēsis (ποίησις←ποίηω [‘meydana getirmek’, ‘yaratmak’]); Rum poiizi (ποίησις); L poesis/poema; Fr poésie/poème; İ&Isp poesia; İng poetry; Alm Dichtung/ Gedicht; Fel dichtkunst; D digtekunst; R poeziya (поэзия)/stikhotvoreniye (стихотворение); Çerk wuse; Kürt helbest

ET ozan; KazT akın; Ar&F şâ'ir (شاعر); Y poiētēs (ποιητής); L, İ&Isp p poeta; Fr poète; İng poet; Alm Dichter; Fel dichter; D digter; R poet (поэт); Çerk wusako; Kürt helbestvan

(1) İnsan iki katlı bir yapıyı andırır. Zemin, dirim–beşer; üstündekiye, nevişah-sına münhâsır salt insan katıdır. Varolma bakımından ikisi birbirlerine zorunlulukla bağımlı olmakla birlikte, gerek yapı malzemeleri gerekse inşâa hünelerleri itibâriyle birbirlerinden bağımsızdırlar. Bunun en belirgin eşsiz kanıtı sanat olup onun katıksız ifâdesini şiir ile musıkîde buluyoruz.

Kişinin yurdu, yuvası dildir. Filvakî kişinin aslî insanî etkinliği duygulanma ile düşünme, dil aracılığıyla dışa vurulur. Bunlar haddizâtında iç içedirler. Onları birbirlerinden ilk ayıran, felsefe-bilim olmuştur. Doğal duygu–düşünme birlikteliğini bozarak düşünmeyi tecrit etmiştir. Bunu düşünmenin kurallarının tesbîti ile tertibi demek olan mantık çerçevesinde *Aristoteles* (384 – 322) yapmıştır. O, düşünme hususunda becerdiğini, duyguların tanzîminde de başarmıştır. Düşünmenin mantıkca tanzîmi, biçimselleştirilmiş düşünmeyi; duygulanmanın dil bağlamında sanatca ifâdesiyse şiiri ortaya koyar. Başka bir anlatımla, düşünmenin teorisi yapılarak biçimsel düşünme fikri, yânî mantık ortaya konulmuştur. Duygulanmanın ‘güzelliği–hedefleyen–dilce–ifâdesi’ teorisi de *Aristoteles*’in kullandığı deyimle söylersek, *poetikadır*.⁶ Görüldüğü gibi, her iki teorik yapının bânisi ve mimarı, felsefe-bilimin kurucusu olan *Aristoteles*’tir.

(2) Şiir, kan kardeşi musıkî gibi, duygulanmanın en üstün salt ifâdesidir. İkisi de sesleri ifâde aracı olarak kullanır. Gerek mûsîkîde gerekse şiirde kullanılan sesler, tabîî–irticâlî değil. İnsanın seçme ediminin verisidirler. Mûsîkîde olduğu üzere, şiirde de sesler güzellik kıtası esâs alınmak sûretiyle tercih olunur. Burada güzellik kıtası evvelemîrde kulağa hoş gelme bâbındandır. Musıkîde ağızdan çıkan dil sesleri yanında çalgı dediğimiz musıkî âletlerinin ürettiği sedâ da söz konusudur. Şiir, yalnızca

⁶ ‘*Poetika*’ ıstılâhı, *Aristoteles*’in baş eserlerinden “*Poetika*”dan gelmektedir. Bu kitap, *Aristoteles*’in M.Ö. 335te Atınada kurduğu, *Eflâtun*’un *Akademyası*ndan sonra, ikinci yükseköğretim merkezi *Lükeion* yılları ile bu şehri terkettiği M.Ö. 323 arasında kaleme alınmıştır. Ana konusu ‘duygunun–güzelliği–hedefleyen–ifâdesi’ne ilişkin teori geliştirme ile tragedya sorunun açıklanmasıdır. Eserin aslı iki kısımdan meydana getirilmiştir. Güldürü (komedyâ) ile cambik şiirin ele alındığı ikinci kitap kaybolmuştur. Elde kalan birincideyse, tragedya incelenip onun özellikleri göz önüne serilerek tarif yapılmaktadır.

dillerin kendilerine mahsûs ses birimlerinden, yanî sözlerden oluşur. İmdi mûsîkînin tersine şiirin, anlaşılabilirliği, kendini ifâde ettiği dilin söz dağarıyla sınırlıdır. Ne var ki, mûsîkî gibi, şiir de âhenk ile ölçü –vezîn ile kâfiye– esâslarına dayandığından, onun da, dilce anlaşılmasa bile, dillerüstü duygulandırıcı hassası bulunur.

(3) Ahlâkın esâsı iyilik gibi, sanatın omurgası güzelliğin de insandışı dünyada andıranı yoktur. Bu bakımdan ‘güzel’, insandışı olaylar dünyasında bir şeyin, kişinin zihnine yansması yahut orada yankılanması imkânsız olup tersine içimizde kurduğumuzun dışavurumudur. İçimizde geçenin insandışı dünyadaki nesnelere yansıtılıp yakıştırılmasıdır.

İyilik gibi, insanın içinde uyanan güzellik duygusunun düzenleyicisi nedir? Güzellik, duygu ifâdesinin teorisini yapan *Aristoteles* uyarınca, ölçü ile ölçülülüktür. Duygular kargaşasını akıl, ölçüyle düzene sokar. Bütün insan etkinliklerinde olduğu üzere, sanatta, bu arada mûsîkî ile şiirde düzen, şu durumda, baş köşeyi işğâl eder. Düzenleme anlam inşâasını mümkün kılar. Bu bağlamda sanat ve nihâyet şiir ile felsefe-bilim ortak kökten biterler: Akıl. Ne var ki, felsefe-bilim, ömür boyu akıl hânesinde ikâmet ederken mûsîkî ile şiir özge bir yuvaya taşınırlar: Gönül.

Felsefe-bilim ile sanatın başını çeken, ‘kıvılcım’a benzetebileceğimiz bir duyustur. Kıvılcıma benzettiğimiz duyuya ‘sezgi’ diyoruz. Felsefe-bilimde sezgi verisi ortaya çıkan *aksiyom*dur, ilkedir, buluş, keşif yahut icâttır. Sanatta, öncelikle de şiir ile mûsîkîde sezgi, ilhâm biçiminde tezâhür eder.

Aksiyomun, ilkeler ile buluşun dayanağı, öncüsü yahut öncülü ya yok ya da müphemdir. Kendilerine dayanak sağlayamadığımız *aksiyom* ile ilkeden aklın biçimleyici bağlamında türetmelerde bulunarak ve insandışı olaylar dünyasında az yahut çok benzerlerini gösterek bilgi üretiriz. İlkeden itibâren aklın biçimleyiciliğinin, demekki mantığın buyruğunda bilgi üretme gâyesine yönelik adım adım, basamak basamak yol alan işlem dizileri gidimli düşünmedir. Her bir önceki basamak bir sonrakine çıkış noktası, hareket zemini olurken; sonraki öncekine mantıkca–deneyce doğrulanma–yanlışlanma imkânını temîn eder. Şiir ile mûsîkî ve –mimarlık hâriç– öteki sanatlar doğrulanma –yanlışlanma sorununu yaşamazlar. Onlarda beğenme–beğenilme meselesi öne çıkar. Haddizâtında beğenme–beğenilme kıstasına ziyâdesiyle bağlı bulunan şiir ile mûsîkîdir. Bunların dışındakilerin, özellikle de mimarlığın, kullanım değerleri de bulunur. Bundan dolayı şiir ile mûsîkîyi salt sanat şeklinde deyimlendiriyoruz.

Felsefe-bilimin mantık–deney denetimli adım adım akılyürütmeli gidimli düşünüşüne karşılık şiir, bendışı mercilerin denetiminden bağımsız ‘patlamalı’ seyir izler. Mantık–deney denetiminden bağımsız ‘patlamalı’ şeklinde nitelediğimiz, ‘ben’in duygu hâlleridir. Bu duygu hâllerinin güzellik kaygısını taşır sesli dışavurumu, ya müzik ya da şiir kisvesine bürünür.

(4) Sanat ve bu meyânda şiir, ‘ben’e bağlı bir oluşumdur. Felsefe-bilim, önce-

likle de onun felsefe yakası dahî ‘ben’den ortaya çıkan bir sistem yapısıdır. Ancak, sürekllice ‘senler’in anlamagücüne hitab etme derdindedir. Bu bağlamda felsefe-bilim, öznelarası anlaşma gâyesine kilitlenmişken, müzik gibi, şiir de öznel kalır. ‘Ben-öznesi’ne ‘sen-öznesi’ katıldığı ölçüde anlama-duygulanma-birliği sağlanabilir. Felsefe-bilimde ben – bendışı ayırımı seçiktir. Anlatan, ‘ben-öznesi’; anlatılan, ‘sen-öznesi’; anlanan, ‘ben – sen-özneleri-dışı’ nesnedir. ‘Ben’ ile ‘sen’ özneleri anlamagücü potasında eriyip imtizâc etmeleri, duygulanma-düşünme birliğinin parçalanması ve bir veri olan ‘düşünce’nin, ‘duygu’dan tecrîdiyle mümkündür. Duygu, öznelidir. Haddizâtında hakîkatın ‘ben-özneliğim’deki izdüşümüdür. Buna karşılık, mantıkca arındırılıp denetlenen düşünce, ‘ben – sen-öznelikleri-dışı’ndaki gerçekliğe ilişkindir. Hakkında konuşulan ‘ben – sen-özneleri-dışı-gerçeklik’ üstünde ‘ben – sen-özneleri’ zorunlulukla ‘anlama-birliği’ sağlar. Isbât ve/ya tanıtlama –demekki mantık veya matematik ile deney– yollu bu ‘anlama-ortaklığı’na ‘öznelarası-nesnel-birlik’ diyoruz. Müzik ile şiirde zorunlu ‘öznelarası-nesnel-birlik’ oluşturulamaz. Giderek, nesnesi bulunmayan müzik ile şiirde ‘nesne bilgisi’ elde etme gâyesi güdülmez. Esâs olan, ‘dışında cereyân eden’den ziyâde ‘duygulanışım’dır. ‘Dışında cereyân eden’, ‘araç’, ‘aracı’, ‘ateşleyici’dır. Şiir –ve mûsikî– dünyanın tasvîri, hele açıklanışı hiç değil; ‘dünyam’ın dile gelişi, dille dışavurumdur. Dışa vurduğum dile getirilmiş ‘duygularım’a ‘duyguların’la katıldığın, katılabildiğin ölçüde ‘birleşiyor–bütünleşiyoruz’; bu duruma, tasavvuf deyişiyle, ‘hemhâl oluyoruz’ da denilebilir. Belli bir nesne üzerinde ‘ben – sen-özneleri’nin anlamagücü potasında imtizâc etmelerinde başvuru olan şeytenden ne kıstas ne de zorunluluk ‘hemhâl olma’da söz konusudur. Bahsettiğimiz türden bir ‘birleşme–bütünleşme’ ve nihâyet ‘hemhâl olma’, şiire, müziğe, tasavvufa mahsûs bir duygu durumu olup dille anlatılıp açıklanamaz; katışksızca salt yaşanır. “Renkler ile zevkler üstüne tartışılmaz” beğlik deyiş, bir yere değin doğru. *Herakleitos*’a göre “herkesin *Logosu* işitecek kulağı yok”; yahut Ludwig van *Beethoven*’in bildirdiği üzre, “kütükler, bestelediğimi elbet anlamayazlar.” *Logosa*, Türkcesiyle söylersek, Maneviyâta kulak verebilenler, aynı ocağın evlâdıdır. Bunu ‘beşerüstü–halis–insanlar’ câmiası şeklinde anlamak gerek. O hâlde hem yapan, hem anlayan tarzında değerlendirebileceğimiz sanatçı, öncelikle de mûsikîşinâs/müzikçi ile şair, ortalama beşerden farklı ve üstün olması itibâriyle ‘beşerüstü–halis–insan’ makûlesindendir. Ortalama zekâ sâhibi her fânî, felsefe-bilim yapısının bilimler kanadında, hele fen ile onun uzantısı mühendislikte iş görebilir. Gelgelelim, aynı husus, sanatlar, özellikle de şiir ile mûsikîde geçerli değil. Şairlik, evvelemîrde doğuştan getirdiğimiz bir istidât meselesidir. Bununla ilgili olarak genleri fazlaca kurcalamak, akli başında eleştirel özelliği olan kişiyi olsa olsa güldürür. Günümüzün positivcilik dininde cinin adı gen olmuştur. Ruh çağırma oturumlarında dâvete icâbet eden genlerdir. Anlı şanlı bilimciler, adım başı bunlardan medet umarak önlerine geleni açıklarlar, daha doğrusu açıkladıklarını sanırlar. Bu cümleden olmak üzre, Hamamîzâde *Ismâil Dede Efendi*’nin de bestecilik *geni* bir kere yakalanmayagörsün; onu alır, anne rahmindeki cenine aşılırsanız, buyurunuz, size yeni bir ve hattâ birçok *Ismâil Dede*

Efendi! Tabî, şairlik veya musıkîşinâslık için doğuştan kâbiliyetli olmak yetmez. Bu, olsa olsa zorunlu sebeptir. Lâkin yeterli değildir. Toplum ortamının ve hattâ doğa çevresinin de şair olmadaki yeri ve etkisi nice vurgulansa azdır.

(5) Haddizâtında şiir ile mûsikî insanlıkla yaşıt olmalı. En eski devirlerden beri her toplum ister adlı, ister adsız olsun, bağrında şiir ile nâğme barındırmıştır. Ancak, medeniyet safhasını idrâk eden kimi kültürlerde, duygu ile düşünce bakımından çocuksu, kurgu ve dile getiriliş itibâriyle de çocukca olan, kamuya mâl olmuş basit şiir (koşuk) ile nâğme (yır) geleneğine koşut üstün duyarlılığın, bölük pörçük dahî olsa, özgün düşüncenin ve bir incelmış zevkin mahsûlü nazım edebiyatı ile mûsikî belirmişlerdir. İlki halk şiiri ile şarkıları diye tanınırken; ikincisi, bizde Divân şiiri ve dışımızdaki büyük edebiyatlarda Klasik şiir ile müzik tarzında anılacaktır. Aslında halk şiiri (koşuk) ile şarkıları birarada (türkü) icrâ olunur. Kadîm devirlerde bunlar, adsızdı: Efsâne, destan, menkıbe, mani gibi. Zamanla, ozan, aşık, saz şairi çeşidinden yapıcısı, müellifi belli şiir-şarkı geleneği ortaya çıkmıştır. Müellifi hep belli olan klasik sanattaysa, halk yahut âvâm geleneğinin tersine, şiir ile şarkı genellikle iç içe ve birarada değildir. Bunlar hem yapıcı ayrı hem de müellifleri farklıdır. Nitekim halk şiiri-şarkısında ozan, hem şair hem de besteci anlamlarını taşıırken klasikte ikisi ayrı mesleklerin ıstılâhı olmuştur. Klasik gelenekte şiir, nâğmeden soyutlanmış kalınca, mûsikîleşme ihtiyâcını duymuştur. İşte şiiriyeti hâiz şiir (Y→Fr lyrique), mûsikî vasfı ağır basandır. Böyle olan, kâfiye ile vezîn gibi, müzik değerlerini sînesinde taşır. Şiiriyet, düşünce tarafı bayağı silik, duyuş-duygu yanı ziyâdesiyle kuvvetli; ayrıca nâğmeliliği (Fr mélodicité), vurgusu, tınısı, âhengi iyice temâyüz etmiş şiirde kendini gösterir. İşte şiiriyetin şahane örneklerinden birini Klasik şiirimizin doruğunu teşkîl eden *Yahya Kemâl*'ın "VUSLAT"ı oluşturmaktadır. Bu, aynı zamanda dilimizin, kıyıma uğramadan öncesindeki efsûnlayıcı güzelliğini gözler önüne sermektedir.

Bir uykuyu cânânla berâber uyuyanlar,
Ömrün bütün ikbâlini vuslatta duyanlar,
Bir hazzı tükenmez gece sanmakla zamanı,
Görmezler ufuklarda, şafak söktüğü ânı...

Gördükleri rû'yâ ezelî bağçedir aşka;
Her mevsimi bir yaz ve esen rûzgârı başka.
Bülbülden o eğlencede feryâd işitilmez;
Gül solmayı; mehtâb, azalıp gitmeyi bilmez..

Gökkubbesi her lahza, bütün gözlere mâvî...
Zenginler o cennette fakirlerle musâvî;
Sevdâları hûlyâlı havuzlarda serinler,
Sonsuz gibi, bir fiskıye âhengini dinler.

Bir rûh, o derin bağçede bir def'a yaşarsa
Boynunda onun kolları, koynunda o varsa,
Dalmışsa onun saçlarının râyihasıyla,
Sevmekteki efsûnu duyar her nefesiyle.

Yıldızları, boydan boya doğmuş gibi, varlık
Bir mu'cize hâlinde o gözlerdendir artık.
Kanmaz, en uzun bûseye, öptükçe susuzdur
Zirâ, susatan zevk, o dudaklardaki tuzdur.

İnsan ne yaratmışsa yaratmıştır o tuzdan...
Bir sır gibidir azçok ilah olduğumuzdan.
Onlar ki, bu güller tutuşan bağçededirler.
Bir gün nereden hangi tesâdüfle gelirler?

Aşk, onları sevkettiği günlerde, kaderden
Rûzgâr gibi bir şevk alır, oldukları yerden.
Geldikleri yol, ömrün ışıktan yoludur o!
Âlemde bir akşam ne semâvî koşudur o!

Dört atlı o gerdüne, gelirken dolu dizgin,
Sevmiş iki rûh ufku görürler daha engin,
Sîmâları her lahza parıldar bu zaferle;
Gök, her tarafından, donanır meş'alerle!

Bir uykuyu cânânla berâber uyuyanlar,
Varlıkta bütün zevki o cennette duyanlar
Dunyâyı unutmuş bulunurken o sularda,
—Zâlim saat ihmâl edilen vakti çalar da—

Bir ân uyanırlarsa lezîz uykulardan,
Baştan başa, her yer kesilir kapkara, zindân...
Bir fâciadır böyle bir âlemde uyanmak...
Günden güne, hicrânla bunalmış gibi, yanmak...

Ey tâlih! Ölümünden de beterdir bu karanlık;
Ey aşk! O gönüller sana mâloldular artık;
Ey vuslat! O âşıkları efsûnuma râmet!
Ey tatlı ve ulvî gece! Yıllarca devam et!

Klasik şiir geleneğine mâlik imparatorluk vârisi milletlerin dili açık seçik, iyice belirlenmiş ve çiğnenmelerine asla göz yumulmaz dilbilgisi kuralları; fiil, isim, zamir, edat ile sıfattan teşekül etmiş zengin söz haznesi; zevkce üstün güzellik duyusu aşılarda usul çeşitlilikleri ve ifâde gücüyle donanmıştır. Bu çeşit zarîf bir edebî dil, yalınkat bildirişme aracı olma yükümlülüğünden öte, ona bîhakkın vâkıf olana duygu, düşünce ile anlama ziyâfeti çeker. Böyle bir dille nasiplenmiş kişi, hangi zihin sahasında etkinlik gösterirse gösterebilir, bu tür talihe mazhar olmamışa oranla büyük önceliğe sâhiptir.

(6) Bilim, doğa vakıalarının genellikle matematik ifâdeli tasvîrini; tarihse, yakın yahut uzak geçmişin insan vakalarını sunmalarına karşılık, şiir, dünyanın ‘hayâlhânem’deki yansısını yahut yankısını dile getirir. ‘Hayâlgücüm’e yansıması yahut yankılanışı nasıl olur? Bunu kestirmenin imkânı yok. Şiir, ânın yaşanması yahut ânlık bir ‘duygu patlaması’ şeklinde olabileceği gibi, geçmiş bir yaşantının ‘hayâlim’de tekrar dirilişi biçiminde de tezâhür edebilir. Ne var ki, bütün bu olaylar, yalınkat ruh hâlleri olarak kalmayıp düzen ve orantı hesaplarıyla bezenerek ifâde kazanırlar. Şiiri psikolojik hâlden ayıran da budur zâten. Yoksa, şiir, sanat olmazdı.

Hayâlgücünün işleyerek dile getirdiği duygular, birçok değişik biçimde gün ışığına çıkar: Aşk; savaş ile yiğitlik mekîbeleri, destan; yaşamının olağan akışında olup bitenlerin anlatılışı (dram), güldürücü ve gülünç taraflarının (komedyâ) yahut ümidin tükendiği acıklı olağandışı vakaların yansıtılışı (tragedya). Bunları bizlere sayıp dökümleyerek şiir teorisini ortaya koyan *Aristoteles*’e göre, en esâslı şiir türü *tragedya*-dır. Sayılıp dökümlenen şiir türleri M.Ö. Altıncı yüzyıldan itibaren, ilki sahne–temsil sanatı (tiyatro) olmak üzere, Yunanda öteki edebiyat çeşitlerinin kaynağı olmuştur. Sahne–temsil sanatında, yaşananın, sahnede nâğme eşliğinde şiirle dile getirilişine tanık oluyoruz. Yaşanılmışlığın sahne denilen bir düzlemde (Fr plate-forme) tekrarlanmasına *dram* adı verilmiştir. Bunu tarihçe çok sonraları doğa vakıalarının kapalı mekânda (Fr laboratoire) yeniden kurgulanarak tekrarlanma işlemine benzetebiliriz. Birinde söz konusu olan insan yaşamasıyken öbüründe doğa olayıdır. Ancak, birincinin karmaşıklığı ve olduğu gibi tekrarlanmasının imkânsızlığını, tabîî ki, gözden ırak tutmamak kaydıyla. Zirâ şiirden kaynaklanan bütün edebiyat türleri öznen kalkar, yine özneye doğru yürür. İster özneye, ister nesneye ilgili bulunsun şiirin söz konusu ettiği olay hep vaka çeşidindendir. Hâlbuki bilimin kendine nesne kıldığı olay, vakıa cinsinden olmalıdır. Bu da, maddî terkîpli varolanın cereyân etme tarzıdır. Hangi boyuta dek ayırıştırılırsa ayırıştırılsın, dikkate alınan, gözlemlenen, varolanın hep dış görünümüdür. Aslında mekanik–elektronik doğa yasaları çerçevesinde açıklanan doğa vakıasının ne içi vardır ne de dışı. O, tek katlı katmanlı varolan yahut olaydır. İç–dış ayırımının ilk göze çarptığı varolan, canlılar varlık âleminde kendini gösterir. Şiirin de ana malzemesi duygu, canlılar varlık âleminin belli bir evrim basamağında ortaya çıkar. Pozitif tavır sergileyen bilim teorikisi nice karşı çıkarsa çıksın, duygu taşıdığını farketmişimiz canlıların yer aldığı evrim aşamasına gelişmiş

demekten kendimizi alıkoyamıyoruz. Tabîî, hayvandaki duygu temel seviyededir. Bu çeşit duygu, duyuya bitişik, onun doğrudan verisi olduğu görüntüsünü sunmaktadır. Duyuyla görünür bağlantısı bulunmayan gerçek anlamda duyguyla ancak insanda karşılaşabiliyoruz. Duyu verisinden bağımsız gerçek anlamdaki duygunun insandaki en üstün izhârı adâlet ile güzellik duyuşlarıdır. Adâlet duyusunun, mantığın işlemin-den geçip yine onun gözetiminde düşünce sistemi biçiminde ortaya koyulmasından hukuk, güzellik duyusunun düşünceleştirilmesinden de estetik meydana çıkmıştır. Hukuk da estetik de düşünceye dayanma özelliklerini bilimle paylaşmakla birlikte, gâyeleri itibâriyle ondan ayrılırlar. Bilimin maksadı doğanın belli bir kesiti hakkında bilgilenmek ve edinilen bilgilerin sistemli bütünlüğünü sağlamakken; hukuk, adâlet; estetikse, güzellik duyusunun düzenlenişi ile sistemleştirilmesini amaçlarlar. Sistemleştirilmiş yahut sistemleştirmeyi öngören her düşünce etkinliği ister istemez felsefenin görev alanındandır. Öyleyse sistem olarak bilim, hukuk ile estetik, felsefe araştırmalarının konuları arasında yer alırlarken, ‘bizâtihi şiir’, gerek menşei, gerek yapısı gerekse gâyesi bakımından felsefenin karşikonumundadır (Y→Fr antipode). Felsefe, duygu–düşünme biçiminde yürüyen süreci akamete uğratarak düşünmeyi duygudan tecrîd eder, sonuçta düşünceyi ortaya çıkarır, üretir. Buna karşılık, şiirde düşünce üstünlüğü elde etse de, duygudan kendini ayırıp tecrît ederek önünde sonunda bilgilenme kaygısını taşımaz. Evvelce belirttiğimiz üzere, şiirde de akıl, duygu ile düşünmeyi belirli bir nizâm intizâma sokma gayretindedir. Gelgelelim felsefedekinin tersine, şiirde süreç, aklın denetim tekeline bulunmaz. Bu özelliğe şiirisi ifâdenin birimleri olan mısra, beyitler arasında ve nihâyet nazmın tamamında tanık olabiliriz. Şair, istediği kadar felsefî/metafizik konuları yahut sorunları ele alıyor olsun, değilmi ki, şiir yazıyor yahut okuyor, o hâlde yaptığı felsefe değildir. Örnekmi? Şeyh Galîb Dîvanından MÜSEMME:

1. Ey dil ey dil niye bu rütbede pür-gamsın sen
Gerçi vîrâne isen genc-i mutalsamsın sen
Secde-fermâ-yi melek zât-ı mükerrermsin sen
Bildiğin gibi değil cümleden akvemsin sen
Rûhsun nefha-i Cibrîl ile tev’emsin sen
Sırr-ı Haksın mesel-i İlsî-i Meryemsin sen

Hoşca bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen
Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen

2. Merteben ayn-ı müsemmâdadır esmâ sanma
Merci’in Hâlik-i eşyâdadır eşyâ sanma
Gördüğün emr-i muhakkakları rûyâ sanma
Başkasın kendini sûretle heyûlâ sanma

Keşi ile sâbit olan ma'niyi da'vâ sanma
Hakkına söylenen evsâfı müdârâ sanma

Hoşca bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen
Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen

3. İnleyip sırrını fâş eyleme ağyâra sakın
Düşme bilmezlik ile varta-i inkâra sakın
Değmesin âhların kâkül-i dildâra sakın
Sonra Mansûr gibi çıkman olur dâra sakın
Arz-ı acz etmeyesin yâreden ol yâre sakın
Bulduğun cevher-i âlîleri bîçâre sakın

Hoşca bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen
Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen

4. Sendedir mahzen-i esrâr-t mahabbet sende
Sendedir ma'den-i envâr-ı fütuvvet sende
Gizli gizli dahi vardır nice hâlet sende
Ma'rifet sende hüner sende hakikat sende
Nazar etsen yer ü gök dūzah u cennet sende
Arş u kürsî ü melek sendedir elbet sende

Hoşca bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen
Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen

5. Hayfdir şâh iken âlemde gedâ olmayasın
Keder-âlûde-i ümmîd ü ricâ olmayasın
Vâdî-i ye'se düşüp hiç ü hebâ olmayasın
Yanılıp reh-rev-i sahrâyı belâ olmayasın
Ademe muttasıl ol tâ ki cüdâ olmayasın
Secdeler eyle ki merdûd-ı Hudâ olmayasın

Hoşca bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen
Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen⁷

⁷ Açıklama:

1. Ey gönül, ey gönül! Neden bu makamda üzgünsün? Gerçi yıkık, dökük, virânesin ama tılsımlı bir definesin. Meleklerle secde etmeleri buyurulan saygıdeğer bir varlıksın. Bildiğin gibi değil, sen bütün varlıklardan daha üstünsün. Ruhsun. Cebrail'in nefesiyle ikizsin. Allahın sırrısın. Meryem'in oğlu İsâyı eşsin sen. Kendine hoşca bak; sen dünyanın özüsün. Bütün yaratıkların gözbebeği insansın sen.

Şeyh Galîp'ten aktardığımız insanın âlemdeki konumunu belirleyen tasavvufî şiiri çeşidinden eserler, çoğu kere felsefe sanılmış, felsefenin merkez makamı metafizikle karıştırılmıştır.⁸ Felsefe geleneği bulunmayan yahut zayıf olan toplumlar, yukarıda örneğini sunduğumuz türden eserleri felsefe, müelliflerini de filosof ilân edermişlerdir. Tekralamak bahâsına belirtelim: Burada maksat, kanıtlanabilir cinsten bir sav öne sürüp onu temellendirmek değil. İleri sürülen bir iddiadır. Savın tersine, iddianın kanıtlanma yahut temellendirilme derdi yok. Amaç, şairin, insanın yaratılış gâyesine, âlemde işğâl ettiği mevkie duyduğu hayretin ve taşıdığı özelliklerden dolayı ona beslediği olağanüstü hayranlığın dile getirilmesidir. Bunu kudretli bir dil sanatıyla izhâr etmektedir. Dilin gerek söz varlığı gerekse cümle kuruluşu itibâriyle enfes diyebileceğimiz raddede işlenmişliği ile üstün ifâde gücü, kudreti klasik şiir merhalesinin baş şartıdır.

Şiirde aklîselîm, tutarlılık ile açıklık seçiklik de; nazmın birimlerinden olan mısralar yahut beyitler arasında konu birliği ile insicâm da aranmaz. Olsa da olur, olmasa da. İşte bu bağlamda bir örnek de *Yunus Emre*'den:

GELDİ GEÇTİ ÖMRÜM BENİM

Geldi geçti ömrüm benim şol yel esip geçmiş gibi
Hele bana şöyle geldi şol göz yumup açmış gibi

2. Derecenî adlarda sanma, adlandırandadır. Yerini eşyâ arasında sanma, eşyâyı yaratandır. Gördüğün gerçek işleri rüyâ sanma. Sen başkasın; kendini biçimden biçime giren heyûlanın bir görüntüsü sanma. Keşfedilerek gerçekliği ortaya çıkarılan manâyı asıl davâ sanma. Senin için söylenen vasıfların sana yaranmak için söylendiğini sanma. Kendine hoşça bak; sen dünyanın özüsün. Bütün yaratıkların gözbebeği olan insansın sen. (Heyûlâ maddenin her biçime bürünerek ortaya çıkıp görünmesi yeteneğidir. Zihinde tasarlanan korkunç hayâllere de heyûlâ denir)

3. Ağlayıp inleyerek sırrını sakın yabancılara anlatma. Bilmezlik ile inkâr uçurumuna düşme sakın. Dikkat et, çektiğin ahlar sevgilinin kaküllerine değmesin; sonra Mansur gibi darağacına çıkarsın; O sevgiliye yaralarından yakınmağa kalkma sakın. Biçâre, bulduğun incileri iyi sakla. Kendine hoşça bak; sen dünyanın özüsün. Bütün yaratıkların gözbebeği olan insansın sen.

4. Sevgi sırlarının mahzeni sendedir. Yiğitlik nurlarının madeni sendedir, sende. Gizli gizli daha nice hâller vardır sende; Allahı bilmek sende, beceri sende, hakikat sende. Baksan yerin, göğün, cehennem, cennetin sende olduğunu görürsün. Arş ile kürsî, melek sendedir elbet sende. Kendine hoşça bak; sen dünyanın özüsün. Bütün yaratıkların gözbebeği olan insansın sen.

5. Yazıktır, dünyada sultanken yoksul bir dilenci olmayasın. Umut ile yalvarma tozuna bulaşmayasın. Keder vadisine düşüp hiç olup, yok olmayasın. Yanılıp belâ çölünün yollarına düşmeyesin. Adem'e iyice yapış ki, onun yolundan ayrılmayasın; secdeler et, Allah geri çevirmesin seni. Kendine hoşça bak; sen dünyanın özüsün. Bütün yaratıkların gözbebeği olan insansın sen.

⁸ Buna dair bir örnek de Alman mistik şairi *Meister Eckhart*'tan (1260-1328):

Vaktin en önemlisi şimdiki zaman
İnsanın en anlamlısı şu ân karşında duran
Aşk her daim en gereklisi eserlerin

Die wichtigste Stunde ist immer die Gegenwart,
Der bedeutendste Mensch immer der,
Der dir gerade gegenübersteht,
Und das notwendigste Werk immer die Liebe.

İşbu söze Hak tanıktır bu can gövdeye konuktur
Bir gün ola çıkagide kafesten kuş uçmuş gibi

Miskin âdemoğlanını benzetmişler ekinciye
Kimi biter kimi yiter yere tohum saçmış gibi

Bu dünyada bir nesneye yanar içim göynür özüm
Yiğit iken ölenlere gök ekini biçmiş gibi

Bir hastaya vardın ise bir içim su verdin ise
Yarın anda karşı gele Hak şarabın içmiş gibi

Bir miskini gördün ise bir eskice virdün ise
Yarın anda sana gele Hak libâsın biçmiş gibi

Yunus Emre bu dünyada iki kişi kalur derler
Meğer Hızır İlyas ola abıhayat içmiş gibi⁹

ÇIKTIM ERİK DALINA

Çıktım erik dalına anda yedim üzümü
Boştan ıssı kakıyp, der ne yersin kozumu
Ağrılık yaptı bana, buhtan eyledim ona
Çerçi de geldi dedi, niye aldın kuzumu

Kerpiç koydum kazana, poyraz ile kaydattım
Nedir diye sorana, bandım verdim özünü
İplik verdim çulhaya sarıp yumak etmemiş
Becid becid ısmarlar, gelsin alsın bezini

Bir serçenin kanadın, kırk katıra yüklettim
Çift dahi çekemedi, şöyle kaldı kazını
Bir sinek bir kartalı salladı urdu yere
Yalan değil gerçektir ben de gördüm tozunu

Bir kut ile güreştim, elsiz ayağım aldı
Güreşip basamadım göyündürdü özümü
Kaf dağından bir taşı şöyle attılar bana
Öylelik yola düştü, bozayazdı yüzümü

⁹ Bkz: Abdülbâkî Gölpinarlı: “Yunus Emre Dîvânı ve Risâletü’ n Nushiyye”, CCII, 174.s; DER yayımları, 1991, İstanbul.

Balık kavağa çıkmış, zift turşusu yemeğe
 Leylek koduk doğurmuş baka şunun sözünü
 Gözsüze fısıldadım sağır sözüm işitmiş
 Dilsiz çağırıp söyler dilimdeki sözümü

Tosbağaya sataştım, gözsüzsepek yoldaşı
 Sordum sefer nereye, Kayseri'ye azimli
 Yunus bir söz söyledin, hiç bir söze benzemez
 Münafıklar yüzünden örttün manâ yüzünü¹⁰

Şiir ile felsefe-bilim arasındaki karşıtlık ifâde biçimi ile usluptan ibâret değil. Aralarında şiddetli doku tutmazlığı var. Biri gönül-duygu verimiyken öbürü akıl-düşünce işidir. İmdi bu karşıtlığı şairler şahı *Fuzulî* (1480 – 1556) şöyle dile getirmiştir:

“İşk imiş her ne var âlemde
 İlm bir kıl û kâl imiş anca”¹¹

Her mensur eser, hele şiiriyet taşııyorsa, şiir değildir. Nazmın etkileyici gücünden yararlanma bütün edebiyat türlerinin peşinden koştuğu bir husustur. Dilin yüksek seviyede sanatkârca kullanılışı demek olan belâgatta şiir ifâde biçimi esâs alınarak taklît olunmuştur. Nazmın zıttı nesir ise, *Aristoteles*'le birlikte felsefe-bilimin ifâde tarzı olmuştur. Uslubu süssüz ve kurudur. Felsefe-bilimde istenen, tasavvur içeriğinden mümkün mertebe arınmış ve anlam yükü en aza indirilmiş sözlerdir. Bu çeşit sözlere ıstılâh/terim denir. Şiir, tersine, tasavvur rengi ve anlam çeşnisi alabildiğine zengin sözlerle dokunur. İşte bu sebeple çağlar boyu sözlerini en az değişikliğe uğratmış gelenekci, muhâfazakâr diller, şiir geleneklerini klasikleştirmeye yatkınlık göstermişlerdir. Sözleri değiştirmeye yahut değişikliğe uğratmaya direnmek, zamanla karşılaşılan yeni söz türetme ihtiyâcına karşı çıkmak değildir. Yerilen, yerilmesi gereken, yerleşmiş varolan sözlerin keyfî gerekcelerle atılıp yerlerinin uydurmalarla doldurulmasıdır.

(7) Anlamı karartacak neviden tumturaklı, mübâlağalı ifâdelerde dil güzelliğini bulamayız. Tersine, cümle kuruluşunun sâdeliğinde, dilbilgisi kurallarının düzgün ve bilinçlice uygulanışında ve seçilip kullanılan sözlerin yaygın anlaşılabilirliği ile çağrışım gücünde aranmalıdır. Tasavvur içeriği zayıfsa yahut yok kertesindeyse, şiirde sözün en başta gelen görevi, dinleyende çağrışım yaratmaz. İşte çağrışım zenginliğinin başta gelen örneğini İspanyol şairi Federico Garcia *Lorca*'nın (1898 – 1936)

¹⁰ Açıklama: *Issı*: Sahibi *Kakımak*: Kızmak. *Koz*: Ceviz. *Buhtan*: İftirâ. *Çerçi*: Seyyar satıcı. *Becid*: Acele. *Küt*: Kötürüm. *Göyündürmek*: Kendikendine yanmak. *Koduk*: Sıpa. *Gözsüzsepek*: Köstebek. *Munafık*: İçi dışı bir olmayan, sahte müslüman.

¹¹ “*Fuzulî Dîvânı*”, 217. s, 12. satır; hazırlayan: Ali Nihat *Tarlan*; Üçler basımevi, İstanbul, 1950.

“ATLININ TÜRKÜSÜ”nda bulabiliriz:

“Kurtuba

Yalnız ve uzaklarda.

Yağız at; ay, koskoca.

Zeytinler heybemde.

Yolları bilsem de;

Varamayacağım Kurtuba’ya asla.

Ovadan, rüzgârdan geçerek.

Kızıla kesmiş ay; kara kısırak.

Ölüm bakar bana kulelerinden

Kurtuba’nın

Ne de uzun yol!

Ah benim sâdık kısağım!

Eyvah, ölüm, beni bekleyen,

Kurtuba’ya erişmeden!

Kurtuba.

Yalnız ve uzaklarda.”¹²

(8) İlahî manâsıyla almamak kaydıyla şiir bir yaratma işidir. Nitekim Yunanca-
da ‘yapmak’, ‘yaratmak’, ‘etmek’, ‘kendi başına meydana getirmek’, ‘oluşturmak’,
‘üretmek’ demek olan *poiein* masdarından gelen *poiēzīs* ismi ‘şiir’¹³ olmasına şi-
iridir de, kök anlamı ‘hazırlanmışlık’, ‘meydana gelmişlik’, ‘oluşmuşluk’, ‘yaratı’

¹² CANCION DE JINETE
Cordoba.
Lejana y sola.

Jaca negra, luna grande,
y aceitunas en mi alforja.
Aunque sepa los caminos
yo nunca llegaré a Cordoba.

¡Ay que camino tan largo!
¡Ay mi jaca valerosa!
¡Ay que la muerte me espera,
antes de llegar a Cordoba!

Por el llano, por el viento,
jaca negra, luna roja.
La muerte me está miranda
desde las torres de Cordoba.

Cordoba.
Lejana y sola.

¹³ Fransızcada *poème* (şiir [Alm *Gedicht*]) Yunancada *poiēmadan*; *poésieyse* (şiir sanatı [Alm *Dicht-
kunst*]) *poiēzisten* gelir.

Bkz: Hermann Menge: “*Langenscheidts Großwörterbuch Griechisch – Deutsch*”, Münih, 1973.

Bkz: Emile Boisacq: “*Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*”; Librairie Klincksieck, Par-
is, 1916.

olup ‘meydana getiren’, ‘oluşturan’, ‘yapan’, ‘yaratan’, ‘eden’, ‘kuran’ *poiētēs*, demekki ‘şair’dir. Şairin (*poiētēs*), söz aracılığıyla böyle yaratıcılığa (*to poiētikos*) meyilli olması, *Eflâtun*’un hoşuna gitmez. Yaratma yahut yaratıcılık, *Tanrı*’nın işi olup *Ona* mahsûstur. Şairin, yaratıcılığa (*to poiētikos*) tevessül etmesini *Eflâtun*, küstâhlık olarak vasıflandırır. (Haddini bilen iyi) şair, olsa olsa ilahî hakîkatın tefsircisi olabilir.¹⁴ *Eflâtun*, sanatta, bu arada şiirde dahî duyguların dizginlerini aklın tutması gerektiği görüşündedir. Kendini akla teslim etmemiş şair, toplumu şirâzesinden çıkarabilir. Buradan da Eflâtunî şairin, şiiriyet yaratıcısı olmayıp eğitime göreviyle yükümlü olduğunu görüyoruz.¹⁵

Yunancada ‘şiir’ ‘yapmak’, ‘yaratmak’ anlamına gelen *poiēin* masdarından neşet ederken, Arapçada ‘bilmek’ten (*Ş’aRa*) çıkagelmektedir. Şu durumda şair, ‘yapan’, ‘yaratan’, ‘eden’ değil, ‘bilen’dir. Neyi bilendir? İçinden geçenleri, sezîşlerini, duygularını yakalayarak öncelikle kendini bilendir (*Ş’aRadan şuur*).¹⁶

(9) Hâfızalara kazınmış şiir, zorlukların hüküm sürdüğü bunalımlı çağların verimi olup yaşantı içeriği bakımından zengindir. Düzayak rahat rahvan zamanların *draması* sönük ve cılızdır. En çarpıcı olaylar, çetin doğa şartlarıyla cebelleşme, tabîî afetler, iç ile dış savaşlar, ölüm, erişilmesi zor menziller, gurbet, sıla hasreti, husrân, hüznün, sevdâ ile aşktır.

Doğa denildiğinde akla ilk gelen konu denizdir. Ondaki ufuk, uçsuz bucaksızlık, kişinin hayâlgücünü; ayrılış da hicrân ile hasret duygularını sürekli tetiklemiştir. Yelken açılan enginlere oranla ceviz kabuğu kadar kalan bir tekne, olağanüstü boyutta fırtınalar, dalgalar karşısında tek dayanak; inancın, umudun, yiğitliğin, fedâkârlığın, dayanışma ile arkadaşlığın sınıandığı mahal olarak görünmüştür. Bir ânı bir sonrakine denk düşmeyen deniz, akla, zekâ ile tedbire dâvet çıkarır. O, yenilene tutsaklık imkânını pek seyrek tanıyan bir savaş ortamıdır. İnsâfsızlığını bilenlere sürekli korku kaynağı olmuştur. Onu bir nebze andıran başka doğa çevreleri daha vardır: Dağ, orman ile çöl. Deniz kadar olmasa dahî, bunlar da sık rastlanan esin kaynaklarındandır. Biz yine denize dönüp Yeniçağ başlarında yaşamış Fransız şairi Pierre De Marbeuf’ün (1596 – 1635) aşk ile zorlu tabiat şartlarından denizle mücadeleyi mukâyese eden şiirine bir fasıl göz atalım:

DENİZ İLE AŞK

Iztırabı deniz ile aşk paylaşır.

Deniz ile aşk acıdır.

Aşk kadar deniz de adamı yıkar.

¹⁴ Bkz: *Eflâtun*: “İon”, 542.

¹⁵ Bkz: *Eflâtun*: “İon” ile “Devlet”

¹⁶ Bkz: E.W. Lane: “*Arabic – English Lexicon*”, ikinci cilt, 1559.s; The Islamic Text Society, Cambridge, 1877.

Kesinlikle fırtınasız deniz yoktur, aşk da olmaz zirâ.
 Korkuyorsan derin sulardan, kal kıyıda.
 Katlanamayan sevmenin acısına,
 Atlamasın aşk oduna.
 Nihâyet ikisinde de kalırsın boğulma tehlikesiyle karşı karşıya.

Beşiktir deniz annesine aşkın.
 Doğar alev aşktan, annesiye yükselir sulardan.
 Değildir su, ateşin silâhı hâlbuki.
 Aşk korunu nitekim, su söndürmeğe yeteydi,
 Beni yakan aşkın, öylesine cefâ çektirirmiydi?
 İsterdim gözyaşlarımın denizinde söndürmek ateşini!¹⁷

İnsanın en tuhaf yanı, kendisine acı çektireni sevmesi ve sevdiğini de özlemesidir. Bunun örneğini *Nâzım Hikmet*'in şu şiirinde buluveriyoruz:

HASRET
 Denize dönmek istiyorum!
 Mâvî aynasında suların:
 boy verip görünmek istiyorum!
 Denize dönmek istiyorum!
 Gemiler gider aydın ufuklara gemiler gider!
 Gergin beyaz yelkenleri doldurmaz keder.
 Elbet ömrüm gemilerde bir gün olsun nöbete yeter.
 Ve madem ki bir gün ölüm mukadder;
 Ben sularda batan bir ışık gibi
 sularda sönmek istiyorum!

¹⁷ LA MER ET L'AMOUR

Et la mer et l'amour ont la mer pour partage
 Et la mer est amère, et l'amour est amer.
 L'on s'abîme en la mer aussi bien qu'en l'amour,
 Car l'amour et la mer ne sont point sans orage.
 Celui qui craint les eaux, qu'il demeure au rivage.
 Celui qui craint les maux qu'on souffre pour aimer
 qu'il ne se laisse pas par l'amour emporter
 Car tous deux ils seraient sans hasard de naufrage
 La mer de l'amour eut la mer pour berceau,
 Le feu sort de l'amour, sa mère sort de l'eau.
 Mais l'eau contre ce feu ne peut fournir des armes.
 Si l'eau pouvait éteindre un brasier amoureux,
 Ton amour qui me brûle est si fort douloureux,
 Que j'eusse éteint son feu de la mer de mes larmes...

Denize dönmek istiyorum!
Denize dönmek istiyorum!

Pierre *De Marbeuf*’ten aktardığımız insanî aşkı dile getiren bir şiirdi. Bir de Romantik devir Alman şairi *Novalis*’te (1772 – 1801) örneğini gördüğümüz ilahî aşkın terennümüne bakalım. Gerek *De Barbeuf*’te gerekse *Novalis*’in şiirinde zorlukların, dış ile iç mücadelelerin, çetin çekişmelerin damgasını görmek mümkün.

RUHÂNÎ ŞARKILAR
Sensiz n’olurdum?
Sensiz n’olmazdım?
Tek başıma koskoca dünyada korkulara terkedilmiş kalakalırdım.
Neyi sevdiğimi hiçmi hiç bilmezdim.
Gelecek dönüşürdü karanlık dehlize,
Kalbim derinden derine kederlendiğinde,
Tasamı açardım kime?

Yalnız kalmış hâlde kemirilerek sevgi ile hasretten
Her günü karşılardım geceden.
Hayatın insâfsız akışını izler dururdum yakıcı gözyaşlarla,
Bulurdum kendimi huzursuz bir kargaşada,
Ve evimde bulurdum kendimi onulmaz hüznüle.
Kim dayanırdı dostsuzluğa gökte ve yerde?¹⁸

Doğanın yanı sıra, insan–toplum düzlemindeki dengesizliklerin ve bunların do-

¹⁸ GEISTLICHE LIEDER

Was wär ich ohne dich gewesen?
Was würd ich ohne dich nicht sein?
Zu Furcht und Ängsten auserlesen
Ständ ich in weiter Welt allein.
Nichts wüßt ich sicher, was ich liebte,
Die Zukunft wär ein dunkler Schlund;
Und wenn mein Herz sich tief betrübte,
Wem tät ich meine Sorge kund?

Einsam verzehrt von Lieb und Sehnen,
Erschien mir nächtlich jeder Tag;
Ich folgte nur mit heißen Tränen
Dem wilden Lauf des Lebens nach.
Ich fände Unruh im Getümmel,
Und hoffnungslosen Gram zu Haus.
Wer hielte ohne Freund im Himmel
Wer hielte da auf Erden aus?

ğurduğu çekişme ile çatışma ortamları da ızdırâbın baş kaynakları arasında gözü-
kür. İşte böyle bir sıkıntının tasavvufta neşesini bulmuş kara mizâhî ifâdesini koca
Yunus'un şunca yalınlıkla dile getirdiği şaheser dörtlüğünde görüyoruz:

Bir garip öldü diyeler,
Üç gün sonra duyalar.
Soğuk suyla yuyalar,
Şöyle garip bencileyin.

Bir başka yerinde örnek, çığır açıcı filosof-ilahiyâtcılığı yanında şairliğiyle
temâyüz etmiş Martin *Luther*'e (1843 – 1546) ait olup Johann Sebastian *Bach*'ın
(1685 – 1750) bestelediği şu şiiirdir:

MUHKEM BİR KALEDİR TANRIMIZ
Tanrımız muhkem bir kaledir.
İyi bir savunma ve silâhtır.
Bizleri her zorluktan kurtarandır.
Müdhiş gücü ve sinsiliğiyle üstümüze çullanan
Eski kötü düşman;
Nice amansızdır silâhı, donanımı;
Yoktur yeryüzünde eşi menendi.

Yetersiz kalır gücümüz kuvvetimiz;
Yakındır yenilgimiz.
Seçmiştir Tanrının kendisi
Bizlerçin uygun mücâdele edeni...¹⁹

(10) Sonuçta şiiir, esrârengîz mistik bir hâldir; tarîfi, açıklanması imkânsız du-
yuş. Bu hâl, onu paylaşılanları –duygudaşlık– belli bir –şiiirsi–mistik– yaşantı ortaklı-
ğına sevkeder. Mekânca, toplum –kültür ile kişi özellikleri bakımından birbirlerinden
uzak bireyler şiiirsi yaşantı zeminde pekâlâ buluşabiliyorlar. Bunun örneğiyle kendi
hayatımda karşılaşmışım: Yirmi, yirmi beş yıl önce, nisan başlarında olmalı, Ankara-
dan İstanbula dönerken tren, Arifiye adlı bir küçük ara ıstasyonda yavaşladı. Sabahın
saat altısı; yağmur yeşermeğe yüz tutmuş tabiatın üstüne hafif bir hüznle sessiz-

¹⁹ EIN FESTE BURG IST UNSER GOTT

Ein' feste Burg ist unser Gott,	Der alt' böse Feind,	
Auf Erd' ist nicht seingleichen.	Mit unsrer Macht is nichts getan,	
Ein gute Wehr und Waffen;	Mit Ernst er's jetzt meint,	Wir sind gar bald verloren;
Er hilft uns frei aus aller Not,	Groß' Macht und viel List	Es streit' für uns der rechte Mann,
Die uns jetzt hat betroffen.	Sein' grausam' Rüstung ist,	Den Gott hat selbst erkoren...

ce yağıyordu. Pencereden öylesine yağmur altında karşı tarafta duran bir trenin yük vagonlarını seyredalmıştım ki, bulunduğum yerden, kim bilir, on beş, bilemediniz yirmi bin km uzaktaki Şilili şair Pablo *Neruda*'nın (1904 – 1973) mısraları kafamda canlanıverdi:

“Varmı daha acıklı bir manzara dünyada
Hareketsiz duran bir katardan/trenden yağmur altında?”²⁰

Şiirsi duygudaşlık, felsefî düşünüş tavrı ülküdaşlıkla uzlaşmayabilir. Düşünceleriniz, ülküleriniz şairinkilerle taban tabana karşıt olabilir. Bu, şiirinde dile gelen duyguların ve ifâde edilişlerindeki güzelliğin cazibesine kapılmanıza asla engel oluşturmaz. 1920lerin başlarında yirmi, yirmi beş yaşlarındaki bir genç, Rus iç savaşında, pekâlâ, Akordu (Белая Армия) saflarında *Nazım Hikmet*'in

Akıyordu su
gösterip aynasında söğüt ağaçlarını.
Salkımsöğütler yıkıyordu suda saçlarını!
Yanan yalın kılıçları çarparak söğütlere
koşuyordu kızıl atlılar güneşin battığı yere!
Birden
bire kuş gibi
vurulmuş gibi
kanadından
yaralı bir atlı yuvarlandı atından!
Bağırmadı,
gidenleri geri çağırmadı,
baktı yalnız dolu gözlerle
uzaklaşan atlıların parıldayan nallarına!

Ah ne yazık!
Ne yazık ki ona
dört nal giden atların köpüklü boynuna bir daha yatmayacak,
beyaz orduların ardında kılıç oynatmayacak!

Nal sesleri sönüyor perde perde,
atlılar kayboluyor güneşin battığı yerde!

²⁰ LIBRO DE LAS PREGUNTAS (III)
¿Hay algo mas triste en el mundo
que un tren inmovil en la lluvia?

Atlılar atlılar kızıl atlılar,
 atları rüzgâr kanatlılar!
 Atları rüzgâr kanat...
 Atları rüzgâr...
 Atları...
 At...
 Rüzgâr kanatlı atlılar gibi geçti hayat!
 Akar suyun sesi dindi.
 Gölgeleler gölgelendi
 renkler silindi.
 Siyah örtüler indi
 mavi gözlerine,
 sarktı salkımsöğütler
 sarı saçlarının
 üzerine!

Ağlama salkımsöğüt,
 ağlama,
 Kara suyun aynasında el bağlama!
 el bağlama!
 ağlama!

“Salkımsöğüt” (1928) ‘sinfonik şiiri’ de gönlünde ve dudaklarında Kızılorduya (красная армия) karşı savaşıyor olabilirdi.

Güzelliğin pınarı maneviyâttadır. Bunun zıttı maddiyâttır. En âşîkâr timsâliyse, makinadır. *Nâzım Hikmet*, maneviyâta başkaldırırken ‘güzel’i ‘çirkinlik’in timsâli makinayla mat etmeğe kalkmıştır.

MAKİNALAŞMAK
 Trrrrum,
 trrrrum,
 trrrrum! trak tiki tak! Makinalaşmak
 istiyorum!
 Beynimden, etimden, iskeletimden
 geliyor bu!
 Her dinamoyu
 altıma almak için
 çıldırıyorum!
 Tükürüklü dilim bakır telleri yalıyor damarlarımda kovalıyor
 oto direzinler lokomotifleri!

Trrrrum, trrrrum, trrrrum!
 trak tiki tak!
 Makinalaşmak
 istiyorum!
 Mutlak buna bir çare bulacağım
 ve ben ancak bahtiyar olacağım
 karnıma bir türbin oturtup
 kuyruğuma çift uskuru taktığım gün!
 Trrrrum, trrrrum,
 trrrrum!
 trak tiki tak!
 Makinalaşmak istiyorum!

Manevî menşeli güzelliğe karşı çıkış da, ister istemez yine onu berâberinde getirmektedir. Sonuçta duygu birikiminin infilâkı heyecân şiir biçiminde dışa vurulduğunda güzellik olarak tezâhür etmektedir. Görüldüğü gibi, kapıdan kovulmak istenen bacadan girmektedir. Nihâyet orantı ile ölçü çerçevesinde biçimlenen duygular bütünlüğü, öyle olması istenmese de, güzelliğe bürünmektedir. Fikren “*Makinalaşmak*”la uyuşmazsak da heyecân akışına kaptırmaktan kendimizi alıkoyamıyoruz. Gerçek üstün şiir yetisinin esrârengîz efsûnu ve câzibesi işte bu sırda saklı durur. Güzellik yaratmak, büyük şairin elinde değildir. Tersî de vârittir; yanî şairlikten nasibini almamış, nice uğraşırsa uğraşsın, güzelliği gün ışığına çıkaramaz.

(11) Şiir, her çağ ve toplumda mümtâz bir yer işğâl etmekle birlikte, öncelikle klasik şiir geleneği oluşturma bâbında toplumların kimisi tarihte başkalarına göre daha bir temâyüz etmiş oldukları görülür. Şöyle zaman sırasını izleyerek sayarsak, bellibaşlı şu toplumları anabiliriz: Sümerliler, Çinliler, Japonlar, Hintliler, Müslümanlıktan önce de, ama özellikle İslâm ile birlikte Araplar, Persler/Farslar, Osmanlı Türkleri, kadîm çağlardan günümüze değin İbranîler, Yunanlılar, Romalılar, Fransızlar, İtalyanlar, İspanyollar, Almanlar, İngilizler ve Ruslar. Bu saydıklarımızın arasından da bir seçmeye girişecek olursak, Hint, İran, Arap, Osmanlı Türkleri, Yunan-Rum, Alman, Rus, İspanyol ile İtalyan, şiirin en üstün örneklerini sunmuş gelenekler olmalı. Bu arada yeryüzünün kapalı kalmış kesimlerini keşfedip ufkumuzu genişlettikçe cahili olduğumuz yeni üstün şiir gelenekleriyle zenginleşiyoruz. Altmış yıl önce, sözgelişi, başta Karayıplar ile Sahranın güneyinde kalan Afrika olmak üzere, Zencî şiirinden haberimiz varmıydı?

Tabîî, özlü tadına varmakçin şiiri yaratıldığı dilde okumak gerekir. Cümle kuruluşlarıyla, dilbilgisiyle, şusuyla, busuyla, kısacası o dili biçimsel kalıplarıyla iyi biliyorum demek dahî yetmez. Onda duyup düşünmek, hayâl kurmak yetisini hâiz olmak şarttır. İfâdesini bulduğu dilin tasavvur etme kudreti ile hayâlgücünün aslî ve asıl temsilcisi, sözcüsü şiirdir.

Öyle diller var ki, insanın, bunlar, şiirçin yaratılmış olmalı diyesi geliyor. Böylere örnek olarak akla bir çırpıda geliverenler, Farsca, Bengalce ile İspanyolcadır. Farscada, sözgelişi, güzel telâffuzlu gelişigüzel gündelik bir muhavere bile, içeriğini işitmeyecek uzaklıktaysanız, yahut radyodan, hele kadın tarafından, haber bülteni sunuluyorsa, şiir okunuyor sanırsınız. Yirminci yüzyılın tanınmış filosof ediplerinden Miguel de Unamuno'nun baş eserinin başlığı “*El Sentimiento Tragico de la Vida*”nın salt ses güzelliğinden yankılanan şiiriyete bir fasıl kulak kabartalım: ‘El sentiment to trahiko de la viða’. Sihrine, büyüüne kapılmamak mümkün mü? Bunu alınız, İspanyolcanın yakın akrabası Fransızcaya kelimesi kelimesine tercüme ediniz, “*Le Sentiment Tragique de la Vie*” (‘Lö santiman trajik dö la vi’). Neye benziyor?!.. En azından, kitap başlığının öz dilindeki şiiriyet berhava olup gitmiş.

İmdi, şiiri öz dilinden yalnızca yasıttığı tasavvur renkleriyle değil, aynı zamanda yankılandığı ses değerleriyle de dilinize aktaracaksınız. Becerilmesi en müşkil işlerden biri olmalı. Bu ancak, şiiriyetce denk sayılabilecek diller arasında doğru düzgün başarılabilir. Bir tarihte *Mevlânâ*'nın Farscadan İspanyolcaya tercüme edilmiş şiirlerinden örnekler dinleme zevkine nâil olmuşum. Gerçekten bir şölendi...

Şiir tercümesi²¹ zordur, hattâ en zorlu işlerdendir, dedik. Haddizâtında, nesrin tersine, şiirin tercümesi olmaz. Bir dilden bir başkasına aktarılırken şiir yeniden yazılır yahut okunur. Çünkü tasavvurgücü ile hayâlhânesi özdeş ne iki kişi ne de iki dil bulunabilir.

Felsefî sorumuzu tekrarlayalım: Şiir nedir? İfâdesini dilde bulmakla birlikte, ruhta yankılanışı dilötesi olan ölçüye koşulmuş bir duygu patlaması. Cevap, yüzde yüz metafizik. Şiire de yakışan bu değil mi? Doğaötesi varlık olan insanın alâmetifârakası şiir –ile muskî– dir.

III- Şiirden sonra

(1) Belli bir toplumun geçmişi ile şimdisinde ortaya çıkarılmış ‘yazılar birikimi’ demek olan ‘yazın’ın (L litteræ) ‘güzel’i üretmeği hedefleyen çeşidi edebiyattır. Böylelikle ‘hammaddesi’ ‘söz’ olan güzel sanatlardan biridir. Daha önce belirtildiği üzere, mezkûr sanat sâdece sözlü olarak tatbîk sahasına koyuluyorduydu hitâbet, sözlünün yanısıra yazılanı da belâgattı. Güzelliğin başta gelen şartı vezinli ve hattâ kâfiyeli olmağı. Konu ne olursa olsun, her sözlü ve/ya yazıya geçirilmiş vezinli ve kâfiyeli ifâdeye ‘nazım’ denmiştir. Bâhusus güzelliği, bediiliği göz önünde tutan nazım, şiirdir. Baş amaç, güzellik değil de başka bir şey olan yazın, öncelikle *Aristoteles*'in felsefe-bilim metinlerinde ortaya çıkan nesirdir.

Bidâyette şiirden ibâret edebiyat, yaklaşık M.Ö. Altıncı yüzyıldan itibaren bel-

²¹ Çalışmada geçen şiir tercümelerinin günahı da sevâbı da bana ait (T.D.)

libaşı üç kalburüstü medeniyette, demekki Çinde, Hind ile Yunanda çeşitli kollara ayrışmağa yüz tutmuştur. Bunları şiirin dahî kolları şeklinde anlayabiliriz. Toplumlar arasındaki kavgada yararlılık gösteren bireylerin yiğitliklerin hikâyesini anlatan destanlardan (EGer saga; Alm Heldenlied) tabiatüstü nitelenen kudretin başta beşer olmak üzere doğa güçlerine müdâhalesiyle yön ve şekil vermelerini anlatıp izâh eden esâtire (Y müt̄hos), efsâne (Y&L legenda) ile ‘yomak’a (Y epos) dek uzanan bir manzum yazın dizisi söz konusudur. Medeniyet seviyesine erişmiş mezkûr kültürlerden öncelikle Yunanda şiirötesi bir edebiyat türü, sahne sanatı/tiyatro kurumlaşarak gelenekleşmiştir. Felsefe-bilimin, beden eğitimi/spor ile halkidâresinin/demokrasi-nin mucidi Yunan, kişiye odaklanan sahne sanatını kurum olarak ortaya çıkarmıştır. Kurumlaşan bir olay, gelgeçlilik ile gelişigüzellikten kurtulur. Vazgeçilmez gelenek hâlini alır. Felsefe-bilim, beden eğitimi ve siyâset ile iktisâta halkidâresi gibi, sahne sanatı da böyle olmuştur. Biçimselleştirilmiş mantığın öncülüğü ile önderliğindeki bireyi aşkın soyutlama–genelleme işlemler bütünü anlamındaki felsefe-bilimin tersine, sahne sanatı/tiyatro, kişiyi gerek bireyliliği gerekse doğal ile toplumsal çevresiyle birarada ele alıp işler. Daha özlü bir ifâdeyle söylersek, kişiye odaklanmış görünür. Onun hayat yolundaki tecrübelerini belli zaman–mekân çerçevelerinde irdeleyip gözler önüne serer. Her ömür kesitinin tecrübe birikimi yaşantıdır (Alm Erlebnis; Ar hâdithe; Fr expérience vécue). Yaşantıda rastgelenen gülünç veya güldüren sözler, konuşmalar ile davranışların sahneye yansıtılışına ‘güldürü’ (Fr komedia); onulmaz, çâresiz acıların, mihnetlerin sergilenişine de ‘ağlatı’ (Y tragōdia)²²; umutsuz vakadan söz ediliyorsa, Latince *exitus infelix*; yok yine de ümitvar olay bahis konusuysa, o durumda buna *exitus felix* denmiştir. *Tragedia*, *Aristoteles*’e göre, “soylu bir edimin taklidi olup ritimli, nâğmeli, şarkılı sahne eseridir. Oyuncular, taklidin temsilini sözlerle değil de, edimlerle sahneye koyarlar.”²³ Sahnede taklid olunan hayatın, demekki *dramanın* akışında acıklı, korkutucu ve korkunç olaylar sergilenerek arınan (κάθαρσις→*katharsis*) duygular yoluyla kişide merhamet ile duygudaşlık uyanır.”²⁴

(2) “Değişik kültür çevrelerinde duyguların dile getirilişi de farklı olmuştur. Kimilerinde bu, hikâyeyle, diğerlerinde nâğme/müzik ve raks, başkalarında şiirle olmuştur. Atina esâslı Eskiçağ Ege medeniyetinde saydıklarımızın tümü harmanlanmış, bu harmana, bir de, ‘vucut hareketleri’ (Y to skhēma ; Fr le geste ile değişik ‘yüz ifâdeleri’²⁵ eklenerek seyircilerle çevrili ve sahne denilen bir düzlemde icrâa olunan ‘oyun sanatı’ (Y to theatron)²⁶ ortaya çıkmıştır. Çin, Hint, Aztek ile Maya

²² Y tragōdia (τραγωδία); Ar tracidya (تراخديا); F trajedi (تراژدي); L tragœdia; Fr tragédie; I&Isp tragedia; İng tragedy; Alm Tragödie; Fel treurspel; D tragedie; R tragedia (трагедия); İslandaca harmleikur

²³ Bu, son derece çağdaş bir düşüncedir. Günümler film senaryolarında da sözden ziyâde edimlere ağırlık verilir.

²⁴ “*The Rhetoric & The Poetics of Aristotle*”; McGraw-Hill, 1984

²⁵ Y ho mimētēs; Fr la mimique.

²⁶ Y Theomai: Bakıyorum, seyrediyorum. Ho theētēs: Seyirci. Hē theōria: Seyir, temâşâ; tefekkür.

gibi, değişik büyük medeniyetlerde benzerini gördüğümüz söz konusu olay, Yunanda farklı bir mecrâya yönelmiştir. İbâdetle bağı gevşeyip özellikle M.Ö. Beşinci yüzyıldan sonra özerkleşmiştir. Duyguların tümücü (Y holos) ifâdesinden gayrı bir manâ ile maksat taşımayan söz konusu olay sanattır. Vucut hareketleri ile yüz ifâdelerini de kapsayan bu tümel (sümpas) sanat türü, tiyatrodur. Şu durumda gerek sanat gerekse bir sanat olayı olarak tiyatro, bidâyetteki dinî rengini yitirerek dünyevîleşmiştir. Kişinin kendi iç âlemini, insanlarla ilişkisini ve dünyaya bakışını ortaya çıkarma çabası izhâr etmiştir. Böylelikle Yunanda yaşama felsefesi boyutlarını üstlenen bilgelik, önünde sonunda edebiyat, bâhusus tiyatro kisvesiyle karşımıza çıkmıştır. *Fisiolog*ların canlı-olmayan; Hippokratescilerin de canlı olan doğayı; Safsatacılarının, toplumsallaşp siyâsîleşmek zorunda kalan bireyi sıklet merkezi kılmalarına karşılık, tiyatroculuk kılığında karşımıza çıkan yaşama felsefesinde konu, hayatın anlamı ile öneminin değişmesidir. Çin, Hint ile İran gibi, büyük medeniyet çevrelerinin dinleriyle karşılaştırıldığında öncelikle bâtinî tarafı pek cılız kalan Yunanın köptanrılı dini, felsefenin etkisi altında ahlâkî mülâhazalarla git gide derinleştirilen bir hayat telâkkisini taşıyamaz olmuştur.

(3) ... Örgütlenişindeki karmaşıklık derecesi yüksek hayvanların tersine insan bireyinde doğuştan ölüm duyusu yoktur. O, bunu hemen her şey gibi toplum çevresinden öğrenir. Öğrenerek edindiklerimiz bizde ilkin kavrayış biçiminde belirir. Toplumun felsefîleşip felsefîleşmemesine bağlı olarak kavrayışlar az yahut çok kavramlaşırlar. Felsefîleştiği ölçüde Yunan kültürlerinde kavrayışlar, kavramlaşmışlardır. Bunların başında da ölüm gelmiştir. Müphem ve muğlâk kavrayış raddesinde kaldıkça ölüm, insanı ziyâdesiyle meşğûl edip korkutmamıştır. Buna karşılık kavram olarak 'ölüm', 'sonluluğ'a, 'varolma'nın zıttı ve 'varolmama'ya sürükleniş olarak kabul edilen yokolmaya delâlet eder. 'Yokolacaksam, niye varoldum?', 'yokolmakla noktalanacak şimdilik bir varolmanın manâsı mantığı varmıdır; bu bağlamda ödevin ve iş görmenin luzumu kalırmı?' çeşidinden sorular, dimâğî iyiden iyiye meşğûl etmeğe koyulurlar. Gönle ebedî hayat umudunu aşılayabilecek dinî itikâttan yoksunsa, yaşanan kültür dünyası 'mutlak çözümsüzlüğ'e (Y aporia) saplanmış demektir. Mutlak çözümsüzlüğe düşülmüş olmanın doğurduğu yeis, değerlendirme-anımlandırma yetisine ket vurur. Bu duruma Yunancada *tragedia* denmiştir. Yunan tiyatro yaratıcılığının doruğunu *tragedia* oluşturmuştur.

(4) ... Tam donanımlı mutlak tektanrı inancını tarih sahnesine ilk çıkaran Yahudî dininden saparak Yunanlılaşan Hıristiyanlık, köptanrılılığı çağrıştıran vecheleriyle birlikte *thêatrallîği*²⁷ ve *tragediayı* tevârüs etmiştir. İşte bu ikisinin mezcinden oluşmuş göz alıcı temsili, Hz İsa'nın, gerildiği çarmıhtan *Allaha* umutsuzluk ve isyân yüklü sesle 'Allahım, ey Allahım, beni niye terkettin?!'²⁸ haykırışında temâşâ edebiliriz.

²⁷ Y apo tēs skēnēs; pathētikos.

²⁸ "Ve saat dokuz sularında İsa, yüksek sesle feryâd ederek 'İlî, İlî, lamâ sebakâtânî?' dedi" — "Ahdi-

Matta İncilinde sergilenen bu sahne, gerçekten de, ilahiyâtca (Fr *théologiquement*) mutlak fâciayı ifâde ederken,²⁹ *esthétique* bakımdan harikulâde bir güzelliği ortaya koymaktadır. Harikulâdeliği şeytanîliğinde gizlidir. Ruhumuzu en ücrâ köşe bucaklarına dek kaplayan kapkara umutsuzluk bulutlarının kasvetinde saklı bir güzellik. Söz konusu varoluş bunaltısı (Martin *Heidegger*, Jean-Paul *Sartre*), ilgili kültür âleminin eleştirel düşünmeğe eğilimli öznelerini kaçınılmazcasına *sécularisme–laïcisme* yozlaşmasına sürükleyecektir. Gidişin son durakları, bütün üstün değerlere başkaldırmayı ve onların baştan aşağıya reddi ile inkârını derpîş eden tanrıtanıma varoluşculuk ile hiçcilik yıkımıdır. Bildirdiklerimiz, *tableaunun théologique–métaphysique* yüzünü oluştururlar. Sanat vechesindeyse, şiiriyetinin tadına doyum olmaz üstün bir şiir ile tiyatro (William *Shakespeare*, George Gordon *Lord Byron*, Federico *Garcia Lorca*, Aleksandr *Puşkin*, Charles *Baudelaire*, Vladimir *Mayakovski*, Cesare *Pavese*) ve roman (İvan *Turgenyev*, Fiyodor *Dostoyevski*) ... olayıyla karşı karşıyayız. Ancak, Avrupa dinden dindışına kaydıkça, sanatın uludağı mûsikînin dumûra uğramaması dikkat ve ilgi çekici bir ihtâr değildir? Ruhun şaşmaz doğrudan dışavurumu mûsikî olduğundan ötürü, bu, böyle olmuş olmalı...

(5) Benzerini ancak yaklaşık bin altı yüz yıl sonra 1500lerin sonu, 1600 ile 1700ler Fransasında, İtalyasında, Felemenki ile İngilteresinde görebileceğimiz doğallıktan uzak, kentleşmiş, incelmış şehirli nüfus belirmiştir. M.Ö. Altıncı yüzyıldan itibaren kentleşen Atinadan çok önce Sümerlilerin *Uru*, *Uruku*, *Eridusu*, *Lagaşı*; Asurluların *Ninova*sı; Anadolu'da Hititlerin *Hatuşaşı*; Mısırın *Memfisi*, *Tebesi*; Meksikada Toltekler ile Azteklerin *Teotihuakam* ile *Tenoştiklan*; İnkaların *Maçu Piççusu* ile *Kuzkusu*; Arî-öncesi Hindin *Mohenjo-Darosu* gibi, yeryüzünün özge yörelerinde şehirleşmiş yerleşim merkezleriyle karşılaşmıştır. Ne var ki, Atina ile ona koşut gelişen kimi Yunanca konuşan devlette, tarihte öncesi bulunmayan, bir toplum sınıfı ortaya çıkmıştır. Yeniçağ dindışı Batı Avrupa ile takipçisi Çağdaş küresel İngiliz-Yahudî medeniyetlerinin omurgasını oluşturan kentsoylu sınıfın ufak boyuttaki ilkörneğini (Y→Fr&İng prototype) Atina Yunanında görüyoruz. Doğan felsefe-bilimin yanında, ‘şehirleşmiş kentsoylu’ (Fr *bourgeois urbaine*). Atina Yunanında daha hangi özgün olaylar ile kurumlar belirmektedir? Bir çırpıda sayabileceklerimiz şunlardır: Vatandaşlı halkidâresine dayalı hürriyetçi siyâsî nizâm;³⁰ bankacılık ile tefecilik (*hē trapeziteia*) çeşidinden mâlî kurumların yer aldığı serbest teşebbüse dayanan iktisât; yarışmacılık eşaslı idmân/spor; tiyatro neviinden seyirlik olana ve anlatıya temellenmiş sanat.”³¹

(6) Beşeri insan kılan üç eşsiz özellikten biri dil –kalan öbür ikisi inanç/din ile

cedît”, *Matta*, 27 (46).

²⁹ *Allaha* güvenin kırılması insanca varoluşun yıkılması demektir.

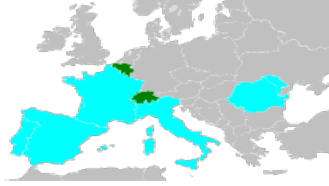
³⁰ Y *hē politeia*; Fr *régime politique démocratique*

³¹ Ş Teoman Duralı: “*Sorun Nedir?*”, 124, 125.&126.syflr

sanat/zanaat (Fr technique). Bildirişme araçları arasında baş orunu tutan dili en kesif ve mükkemmel tebâruz ettirense edebiyattır. İnsanlığa terfi olmuş ilk beşer öbeklerinin en belirgin özelliği dilleniş olmalarıdır. Dil bildirişme ihtiyacını gidermekle kalmayıp insanda güzellik duyusunu da tatmin göreviyle yükümlü. Dilin güzellik gâyesine matûf kullanımı edebiyatı hâsıl edecektir. Güzellik amacını taşır diğer etkinlik olan musikiyle birlikte yola koyulup yürüten ilk edebiyat çabası şiirdir. Dil – şiir – musikî, beşerin iki yüz bin yıllık insanlaşma sürecine denk düşmüş olmalıdır. Medeniyet, daha da öte, felsefî medeniyet kurma aşamasına ulaşmış kültürler, şiirden hareketle yeni edebiyat çeşitleri icâd etmişlerdir. Zemininde edebiyat bulunmayan felsefe(-bilim), baştan aşağıya dile muhtâç. Verimli edebiyat toprağından yoksun kültür ortamından felsefe boy vermez, neşvünemâ bulamaz. Bu bildirilenin canlı örneği felsefe-bilimin neşvünemâ bulduğu M.Ö. VI. – III. Yüzyıllar Atina kültürü merkezli Eskiçağ Ege medeniyetinin klasik çağıdır. Tarihte dünyanın kalburüstü edebiyat geleneğini geliştirmiş Atinada odaklanan Yunan, M.S. Batı medeniyetleri câmiasından İslâm ile Yeniçağ dindışı Avrupa medeniyetlerine damgasını vurmuştur. İslâma özellikle felsefe-bilimi zerkederken, XIV. – XVIII. yüzyıllar Fransız kültürü merkezli Yeniçağ dindışı Avrupa medeniyetini felsefe-bilimin yanında kamu hayatı –şehirlileşme–, siyâset –hürriyet/cilik, halkidâresi (démocratie)– ve edebiyat –şiir ile temâşa sanatı– fasılları itibâriyle etkilemiştir. İslâm medeniyeti ne kamu hayatı, ne siyâset ne de edebiyat yönünden Yunana göz attı. Birincisi, Müslümanlığın, mezkûr fasılların içerdikleri unsurları hoş karşılamıyor olmasından. İkincisi, İslâm edebiyatının menbaında Fars ile Arap çeşidinden insanlığın en kudretli şiir geleneklerinden ikisinin bulunuşundandır. Böyle kudretli geleneklerin bulunuşu Yunana yer bırakmamıştır. Yeniçağ Avrupası Yunan şiirine dönerken, tabiatıyla bundan neşet etmiş *dramı* ve *tragediası*yla temâşa sanatını kaale almaması olmaz. Zâten Eskiçağ medeniyetinin son durağı, Yunanın pek soluk tekrarı ve taklidi olmakla birlikte, Roma kültüründe de şiir ile temâşa sanatı bulunmaktadır. Yahudilikten kaynaklanıp Yunanlaştırılmış Hıristiyanlık zemini üstünde Romalı tiyatro motifleriyle süslenmiş ozanların terennüm ettikleri Ortaçağ Avrupa –söz–nâğme–raks terkibi– koşuk³² biçimindeki menkıbeleri ile anlatılarından kentsoylu Fransasında roman denilen yeni bir edebiyat türü doğar. Erken Ortaçağ Avrupasının batısı, güney batısı ile güney doğusunda Avâm Latince-sinden türeyip de M.S. 200 – 400lerde yaygınlaşan Romanca’nın 500lerde lehçelere, bunların da dillere ayrışmasıyla ortaya Latin/ Roman dilleri çıkmıştır. Roman dillerinden ilk tanıdığımız Fransa’nın ortalarındaki *langue d’Oil* ile güneyindeki *langue d’Oc*’tur. Bunların yanısıra İtalyada İtalyanca, İberya yarımadasında İspanyolca ile Portekizce, güney doğu Avrupadaysa Romence arziendâm etmişlerdir. *Langue d’oil*’dan 600lerde tarihî Fransızca (Eski ...) oluşmuştur. İşte roman denilen edebiyat türünün ilk örnekleriyle Eski Fransızcada 1100lerde karşılaşırız. Destan ile

³² Fr troubadour, İsp trovador, Al Minnesänger

efsânede olduğu üzere bunda da anlatılan bir hikâye var. Destan ile efsâneden farklı olarak romanın müellifi bulunur. Bu bir. İkincisi az yahut çok gerçek olay ile kişilere bağlı kalmağa gayret eder. Bu bakımdan Eski Çağ Egesinde, meselâ bir Bodrumlu *Herodotos* (484 – 425) ile *Thuküdides*'te (460 – 395) gördüğümüz tarih anlatılarını andırır.



Roman lehçeleri ile dillerinin Avrupadaki yayılma sahası

Ne var ki mezkûr tarih anlatıları hayâl mahsûlü olmayıp nesnel sıkı araştırma verimlidir (Y historia [ἱστορία]). Oysa roman, nice gerçekliğe gönderme yaparsa yapsın, önünde sonunda yazarının görüş ile öznelliğini, az yahut çok ölçüde, yansıtır. Bundan dolayı ‘kurgu’ (Fr&İng fiction) olarak nitelenir. Bu anlamda tiyatroya benzer. Ancak, metne dayanmakla birlikte tiyatro, zaman zaman nâğmelerle, her vakit de yüz ifâdeleri, hâl hareket ve davranışlar yoluyla sahne denilen bir düzlemde göz ile kulağa hitâb eder. Romanın, tabî ki, en başat özelliklerinden biri nesir tarzında kaleme alınışıdır. Gerek sahne sanatı gerekse roman, genellikle, dinî–uhrevî olanı hikâye etmekle kendilerini yükümlü duymazlar. Bu bakımdan felsefe-bilimin yanında dindışı olmaklığın örneğini oluştururlar. Dindışıyla kastolunan ne? Odağa doğal ile toplumsal çevresiyle birlikte insanın oturtulmasıdır. Uhrevî unsurlar ile varlıklar nice müdâhil olurlarsa olsunlar, sonuçta ‘baş oyuncu’, destan ile efsânede gördüğümüz doğaüstü güçlerle donanmış değil de, olaylar karşısında acısı ve ızdırabıyla, gülünç ve güldürtücü hâlleriyle dünya varlığı insandır. Sırf aklın çizdiği yolda tümellerin ışığında gerçekliği kurgulayıp inşâ ederek açıklayan felsefe-bilimin tersine, öncelikle tiyatro ile romanıyla –bu arada hikâyeyi de unutmadan– edebiyat, başta insan olmak üzere, gözle görülür, elle tutulur olayı cüzîliğinde duyar, duyduğunu anlayıp tasvir etme amacı peşinde koşar. Filozof-bilimadamında bahis konusu olan özne – nesne bağlantısıdır. Edebiyatçıysa özne – özne ilişkisini dokumağı çabalar. O kadar ki, temelde özne olmadığı sanılan, demekki insandışı varolanları dahî duyan–düşünen özne gibi görme gayretindedir. Örnekmi? Jack London’ın “*Kurt Kanı*”na bkz. Yine de, dehâ mertebesindeki filozof-bilimadamı ile –ister şair, ister temâşa sanat eseri veya hikâye yazarı isterse romancı olsun– edibin buluştukları bir ortak nokta var; o da, hayâlgücüdür. Bununla mücehhez edip, gerek özüyle gerekse ötekiyle duygudaşlık kurma istidatını hâizdir. İçebakış (Fr&İng introspection) yolundan kendini anlayıp yorumlarken, duygularıyla duygularına katıldığı ötekinin özünü kavrayıp davranışını anlamlandırır. Edip, bir ‘öz kazıcısı’, *archéologue d’essence*dir. İşte öznenin özneyi keşfe çıkması, sonuçta ‘öz kazıcılığı’dır.

Peki, öznel ile nesnelle kastolunan nedir? Nesnel, nesneyle doğrudan ilintili olan demektir. ‘Ay’ı gökdümbünle gözlemliyor olalım. ‘Ay’ın resmi mercek maarifetiyle gözlemleyenin gözüne yansır. Merceğin göze ilettiği resim gözlemlenen nesnedir, yani ‘ay’. Kim, mezkûr âletle bahsi geçen nesneyi günün belli saatında tarassut ediyorsa, onu aynı biçimde görür. Söz konusu olan ‘nesnellik’tir. Ağkatmanına³³ yansıyan resmin beynin belirli kesimi tarafından alınıp işlenmesi, demekki algılanıp anlaşılması duygu ile düşünceye yol açar. Böylelikle öznelliğin de kapısı aralanır. ‘Ay’ı gözlemleyen telakkîsi uyarınca duygu ile düşünce ikilisinden biri ağırlık kazanır. Düşünce cephesine ağırlık veren, algıladığını ‘resimliliği’nden olabildiğince soyutlar. Demekki bunu nicel-biçimsel bir ifâdeye bürüyerek dile getirecek, kısaca biçimselleştirecektir. Buna karşılık duyguyu sıklet merkezi kılan, biçimsel olmayan, nitel tarzda merâmını ifâde edecektir. Şu son andığımız tarza, bir de, ‘bedîî’/esthétique kaygıyı eklersek, ortaya edebiyat verimi çıkacaktır.

İmdi edebiyat türleri bâbından İlkçağ kültür ile medeniyetlerinde rastgeldiğimiz destanı, efsâne, menkıbe ile şiiri Eskiçağda tiyatro, klasik Ortaçağdaysa roman izlemiştir. Bu sonuncu, altın çağını XVI. ile XX. yüzyıllar arasında yaşamıştır. Romanda temâyüz etmiş memleketler, Fransa, Rusya, Almanya, İngiltere, Amerika, İspanya, ile İtalyadır. XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren, özellikle de XX. yüzyılda kervana Türkiye, İran, Arab ülkeleri (Lübnan, Suriye, Filistin, Mısır, Cezayir, Fas), İspanyol Amerikası (Meksika, Guatemala, Kolombiya, Peru, Arjantin), Portekiz, Danimarka, İzlanda, Norveç, İsveç, Romanya, İsrail, Hindistan, Çin ile Japonya katılmıştır. Edebiyat tarihlerine gelince; bunlarla XVIII. yüzyıldan başlayarak ilkin Fransada, 1772de İtalyada, 1795te Almanyada, 1822de Rusyada, 1861de İspanyada, 1864te İngilterede, Osmanlı Türkiyesinde XIX. yüzyıl sonunda karşılaşırız. Bu meyânda Ahmet Hamdi Tanpınar’ın (1901 – 1962) “XIX. Yüzyıl Türk Edebiyatı Tarihi”, bir dil ve usul şaheseri olarak adını edebiyat tarihine yazdırmıştır.

Başvurulabilir kaynaklar:

M. Orhan Okay: “Edebiyat”, 395 – 397. syflr;

M. Orhan Okay: “Edebiyat Tarihi, 10. cilt, 403. – 405. syflr, “Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi”, İstanbul, 1994

“Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi”, 2. Cilt, Dergâh yayımları, İstanbul, 1977

³³ Ar&F; Y amfiblêstroeidês khitōnas (αμφιβληστροειδής χιτώνας); L, İ, Isp&İng retina; Fr rétine; Alm Netzhaut; Fel netvlies; D nethinde; R setçatka (сетчатка)

EDEP

Ar&F edeb; Y hē aidōs; L decens, decentia; Fr décence; İ decenza; Isp decencia; İng refinement, good manners, decency, becoming, discipline of the mind; Alm Ans-tand; Fel fatsoen; D sømmelighed, anstændighed; R paryadoçnost' порядочность

Arapcada *AdaBa* 'dâvet', öncelikle de 'yemeğ'e, 'ziyâfete dâvet etmek' fiilinden müştaktır. Şu durmda isim olarak *adab* (ç *âdâb*) evvelemirde 'yemeğ'e, 'ziyâfete dâvet'ken, bilâhare 'ziyâfete dâvet eden ile edilenin uygun, efendice davranması', 'kibârlık', 'düzgünlük', 'zihnin, hâl ile tavırların sıkı sıkıya terbiye görmesi', 'sıkıdü-zen/*discipline* cenderesinde davranışların zapturapt altına alınması', 'belli bir görevin ifâsında (meselâ yargılamada) kurallardan (adâlete, hukuka, kanuna) sapmama', 'Arap dilbilgisi ile filoloji kurallarına sıkı sıkıya uyma' ...³⁴

Edep, manevî-ahlâkî hayatı dile getiren, açıklayıp belirleyen ıstılahların başını çeker. Gerek niyet neviinden derûnî gerekse terbiye, ar, hayâ cinsinden davranışlara yansıyan duyguları dile getirir deyimler ile ıstılahların 'ebeveyn'idir. Bu bakımdan 'ahlâk'a koştur (parallèle). Aralarındaki fark, 'edep', daha ziyâde din menşeli gelenek ile göreneğe taalluk ederken 'ahlâk', felsefenin metafizik kesimindedir. Kaynaklandıkları menba ve işleyişleri farklı olmakla birlikte hedefleri aynıdır; beşeri eğitme yoluyla insan kılma. Mantık-matematik gibi, ahlâk ile edebın de 'çatı'ları altında yer alan diğer kavramların dahî görünür dünyada karşılıkları yok. Bu yüzden bunların gösterme ile görme yoluyla algılanıp öğrenilmeleri mümkün değil. Edinilirler. Nasıl? Dine inanlara göre *Allah*, bunları insana iki yoldan telkin eder. Hz *Adem*'den itibâren peygâamberler aracılığıyla insanlığa tebliğ olunan vahiy; ve *Allah*'ın, insanın akli ile gönlüne hitâbıyla, vicdân. İnanmayanlara bakılırsa, ahlâk, toplumsal-kültürel ilişkiler ağının verimidir. Her ne hâlse; ahlâk da edep de, biyo-fizik-kimya tabanlı görünür olaylar dünyasından tümüyle kopuk ve bağımsızdır. Bunu beşerin dıştan ediniş öğrenemeyeceğini bildiğinden, *Allah*, tebliği ve telkiniyle insanı sürekli edebe uyandırıp onun aracılığıyla uyarıyor. Nitekim *Hadîs* bizlere "el-fazlu bi'l-edeb, lâ bil aslî ve'nneşeb" ("fazîlet edeptedir, soy sopta değil") beyânında bulunuyor. *Kurân* ile *Hadîs* bağlamında *Hacı Bektaş-ı Vâlî* (1209 – 1271) de "mârifet ehlinin ilk makamı edep"tir diyor. Dış görünür dünyayı öğretmek türünden, demekki ansiklopedi olma görevi bulunmayan *Kurân*, hayatımızı yönetip yönlendirmekle görevlenmiş edebe dikkat çekmekle kendini yükümlü kılmıştır. İşte *Mevlânâ Celâleddîn*'in (1207 – 1273) dörtlüsü de bunu bildirmektedir:

³⁴ Bkz: E.W. Lane: "Arabic – English Lexicon", I. cilt, 34.&35.syflr

“Âdem-i zâde eger bî-edeb est, âdem nist. “Ademoğlu edepten yoksunsa, insan değildir.
 Fark der cism-i benî âdem u hayvan edeb est. İnsan ile hayvan arasındaki fark, edeptir;
 Çeşm be kuşâ-yi bi-bîn cumle kelâmullâh râ; Gözünü aç da bak cümle kelâmullaha;
 Âyet âyet hemegî ma’nî-i Kur’ân edeb est.” Âyet âyet *Kurân*ın bütün manâsı edeptir.”

Aklın yönlendirmesi ile yönetiminde edep, gerek iç gerekse dış hayatımızı belirleyen üstün insanî duyguları nizâm intizâma sokar. Eğiticiliği bakımından o, ‘terbiye’dir.³⁵ Müslümanlık uyarınca, ilk eğitimci *Allahtır*: *Rabb* –: (1) eğitmek; (2) eğiten. *Allah*, dünya düzleminde eğitime ödevini anne olan kadına havale etmiştir: ‘Mürebbiye’ –*RaBB* kökünden türemiştir. Mürebbiye anneye başlayan eğitim süreci babayla, ailenin diğer büyükleriyle, yakın ve uzak toplum çevreleriyle çenber çenber genişleyegider. Edeplenme doğrultusunda eğitilerek beşerin iyiniyet ile vicdân, ar ile namus sâhibi, saygılı, dürüst, nazik, alçakgönüllü, hoşgörülü, güzelliğin takdîrkârı,³⁶ temizliğe uyar, tertipli, düzgün ve düzenli kılınması yoluyla insanlığını kazanması, kısacası insanlaş/tırıl/ması ‘terbiye’dir. Saygılı, görgülü, nazik, kibâr kişi ‘müeddep’tir. Bunun bir başka ifâdesi ‘medenî’dir. Nihâyet, iyiniyet, vicdân, ar, namus sâhibi kimse de ‘edepli’dir. Anlamdaşı ‘ahlâklı’dır. ‘Müeddeb’in de ‘edepli’nin de zıddı ‘edepsiz’dir. Haddini bilmek, ‘edep’tir; ‘haddini aşmak’sa ‘kibir’. İşte, ahlâklı yaşamak, edep ile kibir uçları –ifrât ile tefrît– arasında cereyân eder. Bu uçlardan edep, hayata örnek; kibir ise, ibrettir. Kişi, yetişirken örnek görmek ihtiyâcındadır. Eğitimin nihâî gâyesi, özellikle medenî toplumlarda, edep, âdâbımuâşeret kâidelerini vâkıf namuslu, gözü tok, haysiyetli kişilerin yetişmesini sağlamaktır.

‘Kardeş’i ‘ahlâk’ın³⁷ tersine düsturlaştırılıp biçimselleş/tiril/meğe yatkınlık göstermeyen ‘edeb’in ‘din’le içten içe yürüten bağından daha önce bahsedildi. Öncelikle vahiy dayalı olduğu iddiasındaki dinlerin tetiklediği duyuş ve bunun ifâdesi olan kavram, edep, evrensel ve insanşumul olup yere, yöreye, kişiye ve çağa göre biçimlen/diril/e/mez. Başka deyişle ‘edepliliğ’in veya zıddı ‘edepsizliğ’in, falanca, filanca çağa; ‘bana, sana, ona, buna ... göre’si olmaz, olamaz. Zirâ temelinde göreliliğe tahammül edilemez raddesinde hayatî önem taşır ‘terbiye’nin yanında, bir başka duyuş ile onun ifâdesi, ‘iffet’ bulunur. Toplum varlığı olarak insanı yaşatan ‘terbiye’, ebeveyn – evlât ilişkisini hedefler. Ebeveyn, evlâdı eğiterek yetiştirir. Toplum bağlamında yaşamakiçin zorunlu görgü, hâl hareket, davranma tarzlarına ilişkin

³⁵ Alm Anstand, Sittsamkeit; İng good breeding

³⁶ Güzelliğin takdîrkârı olmanın kıstası varmı? Varsa, nedir? Var! Buhurîzâde Mustafa *Itrî* Efendinin (1630 – 1711) “*Rast Naat-ı Peygâmbere*”i ile “*Nevâ Kâr*”ına, Johann Sebastian *Bach*’ın (1685 – 1750) da “*Christ lag in Todesbanden*”a hayran kalmak.

³⁷ Düsturlaştırılmış (Fr codifié) ‘ahlâk’tan neşet ederek yaptırım gücü sergileyen, ‘hukuk’tur. Yalnızca vahiy dininin ortaya çıkmasıyla beliren evrensel ve insanşumul, ‘adâlet’i baştacı kılmış ‘ahlâk’, ‘hukuk’un ‘anne’sidir. Şu durumda vahiy dininden önce ahlâktan, dolayısıyla da örften söz etmenin manâsı mantığı yok. Yerine oymak ile boy gelenek ile göreneklerinden vucut bulmuş, mahallilik vasfını gösterir ‘örf’ten bahsetmek lâzımdır.

bilgilerin örnekleme yoluyla yetiştikenden yetişene nüfuz ettirilmesi ‘eğitim’dir. Böyle yetişen terbiye görmüş kimsedir. Örnek olan ve bunu yetişene nüfuz ettiren baş kişiler, ebeveyn anne – babadır. Biri dişi, öbürü erkek cinsiyetinden. İnsanın dişisi, yani kadın ile erkek arasındaki cinsî gerilimli ilişkinin gâyesi, doğurtma – doğurma sürecinin boşandırılması olup sonuç, doğumdur. Bundan sonrası, doğanı toplum – tabiat çevrelerinde yaşatmaktır. Daha önemli bir insan olayından söz edemeyiz. Bu hayatî ‘oyun’un baş kişileri olan kadın ile erkeğin, doğurtma – doğurma sonucuna taşıyacak cinsî münâsebetle ilişkin üstlerine düşen edep–ahlâk yükümlülüklerinin tavra, tutum ile davranışa yansımış ruh hâleti ‘iffet’tir. Mezkûr ruh hâleti, cinsî itkiler ile güdülerin dizginlenip denetlenmesini, özü zapturapt altında tutmağı, fedâkârlığı, vefâyı, sadâkat ile samimîliği kapsar. ‘Edeb’in kapsadığı görgü kuralları ile terbiye çağa ve toplum çevrelerine göre değişiklik gösterebilirler. Gelgelelim diğer âzâsından özünü sakınma, vefâ, sadâkat, samimîlik ile fedâkârlık değişmez. Değişirlerse, ahlâk devrimi olur, sonuçta edep de başkalaşır.

Başvurulabilir kaynaklar:

Friedrich Nietzsche: “*Ecce Homo*” (1888).

Joachim Ritter: “*Historisches Wörterbuch der Philosophie*”, 1. cilt, 358.s; Schwabe, Stuttgart, 1971

Mustafa Çağrı: “*Edep*”, 10.cilt, 412. – 414.syflr, “Türkiye Diyânet Vakfı *İslâm Ansiklopedisi*”, İstanbul, 1994

EDİLGİN/LİK

Ar selbî (سَلْبِي); F munfa’îl (مَنْفَعِل); Y ēstūkhos; OrL passivum; Fr passif; İ passivo; Isp pasivo; Alm Leidend/e, Leideform; Fel lijdelijkheid; D uvirksom; R strada-tel’ni (страдательный)

1- Karşılık vermeksizin ‘almak’, ‘maruz kalmak’, ‘müteessir olmak.’ ‘Etkin olmama.’ Duyu verilerinin ilgili uzuvlar tarafından alınması, kabul olunması buna örnektir.

2- Bir etkiyi karşı çıkmaksızın, direnmeksizin kabul etmek. Kişinin, kaderine rızâ göstermesi gibi.

3- Etkince katılmaksızın bir olayın olup bitmesine seyirci kalmak.

4- Dilbilgisinde cümlelerin öznesi diğer birinin hareketi yahut etkisine maruz kaldığını bildiren fiilin çatısı yahut kipi. Bu duruma Türkcede ‘edilgin’ yerine ‘edilgen’ denilmektedir –annesince şımartılan çocuk.

5- Kimyada, aşırı ile özgül şartlar dışında bir işlemin yahut olayın etkinlik kazanmaması.

6- Elektronikte, enerjiye yeni bir unsur kazandırmama, katkıda bulunmama – edilgin devre ögesi gibi.

7- Psikolojide, kabullenme, etkin olmama hâli ...