Kutadgubilig

FELSEFE – BİLİM ARAŞTIRMALARI

JOURNAL OF PHILOSOPHY – SCIENCE RESEARCH

27

MART 2015

750. ÖLÜM YILINDA
FİLOZOF-MANTIKÇI
ESİRÜDDİN EBHERİ'NİN (ö. 1265)
ANISINA

ISSN: 1303-3387

KUTADGUBİLİG
Felsefe – Bilim Araştırmaları Dergisi
Journal of Philosophy – Science Research
Sayı: 27, Mart 2015
(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

Yayım 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)
Erdal YILDIZ (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türkiye)
Gökhan YILMAZ (İstanbul, Türkiye)

Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü

Dergâh 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)
Fagani BAYLAROV (Bingöl Üniversitesi, Türkiye)
Ayhan BIÇAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Cengiz ÇAKMAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Ahmet Emre DAĞTAŞOĞLU (Trakya Üniversitesi, Türkiye)
Hans DAIBER (Mainz Üniversitesi, Almanya)
Ekrem DEMİRLİ (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Hayati DEVELİ (İstanbul 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)
Özgüç GÜVEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Mustafa KAÇAR (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
İsmail KARA (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Can KARABÖCEK (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)
Ertan KARDEŞ (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Cüneyt KAYA (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Nebi MEHDİYEV (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)
Bülent OKAY (Ankara Üniversitesi, Türkiye)
Jose Carlos Brandao Tiago de OLIVERIA (Evora Üniversitesi, Portekiz)
Murad OMAY (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Murat ÖZER (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)
Jamil RAGEP (Oklahoma Üniversitesi, Norman/ABD)
Stanley N. SALTHE (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)
Ömer TÜRKER (Marmara 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 Basın Yayın Gıda İnş. Tic. A.Ş.
B.O.S.B. Mermerciler Sanayi Sitesi 10. Cad. No: 15
Beylikdüzü / 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 felsefîleşmiş 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 evvelemirde klasikleşmiş İslâm düşüncesinin bakış açısını da dikkate alarak çözüm önermesi keyfiyetidir. İfâde güzelliğine gelince; bundan murad olunan, Türkcenin, 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 koyulunur. Felsefe-bilim akılyürütme yolunun sonu yoktur. Her akılyürütme silsîlesinin 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, gelemez, gelmemelidir.

Felsefe-bilim bağlamında ortaya koyulan bir verim, ilk bakışta, nice özgün gözükürse 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 felsefeci-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 üzre, Arapca, Almanca ile Rusca kaleme alınmış felsefe-bilim çalışmaları ile bunların Türkceye 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 olurunu 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 refree 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

NEDİM YILDIZ
Vicdanın İmkânı
11

MARTIN HEIDEGGER
Yaratıcı Manzara: Niçin Taşrada Kalıyoruz?
ÇEVİREN: Erdal YILDIZ-Güvenç ŞAR
31

MARTIN HEIDEGGER
Schöpferische Landschaft:
Warum Bleiben Wir İn Der Provinz?
37

MARTİN HEİDEGGER
Düşünme Deneyiminden
ÇEVİREN: Erdal YILDIZ-Engin YURT
41

GEORG WOLFF
Ev ve Kulübe
Bir Spiegel–Söyleşisinden İzlenimler
ÇEVİREN: Erdal YILDIZ
51

GEORG WOLFF
Haus Und Hütte
Eindrücke Bei Einem Spiegel–Gespräch
55

TIM CRANE
Brentano'nun Yönelimsel İçkin Varoluş Kavramı
ÇEVİREN: Ismahan ÖZDEMİR YAZGAN
59

TIM CRANE
Brentano's Concept of Intentional Inexistence
75

AHMET ÇAPKU
Gazzâlî'nin Bâtıniye Eleştirisinde Felsefe ve Felâsife Etkisi
89

FATMA ZEHRA PATTABANOĞLU
Mevlânâ'da Bilgi-Ahlâk İlişkisi
107

EYÜP AKTÜRK
Tanrı, Zorunlu Doğrular ve Mantıksal İmkân Sınırı
131

TARİH – TOPLUM – SİYASET – SANAT ARAŞTIRMALARI

NEBİ MEHDİYEV
Rus Pozitivizmi
153

CAHİD ŞENEL
Hikmet ve Nizâm'ın Yeniden İnşâsı:
–Yeni Osmanlı Neşriyâtına Giriş–
165

CAN KARABÖCEK
Machiavelli'in Politik Kuramında Hıristiyanlığın Rolü
187

HÜSEYİN FIRAT ŞENOL
Thomas Kuhn: Tarihselci Bir Bilim Felsefesi Örneği
199

C. CENGİZ ÇEVİK
De Re Publica'da Devlet Adamının Erdemi ve Scipio'nun Düşü
215

GÜLSÜM MEHDİYEV
Psikoloji Felsefesi: İlham Dilman'ın Entelektüel Mirası
241

BİLİM

ÖZGÜÇ GÜVEN
Russell'da Sayının Temellendirilmesi
253

FATİH ÖZGÖKMAN
Kuantum Fiziği: Gözlem Problemi, Gerçeklik ve Tanrı
265

SEMRA UÇAR
Kaos Teorisine Felsefi Bir Bakış
293

KİTABİYAT

ELİFE KILIÇ
Kutadgubilig Türkcenin Felsefe-Bilim Sözlüğü
311

NEDİM YILDIZ
Borçlandırılmış İnsanın İmali: Neoliberal Durum Üzerine Deneme
317

VARLIK – BİLGİ – AHLÂK ARAŞTIRMALARI: METAFİZİK

VİCDANIN İMKÂNI

Nedim Yıldız*

THE POSSIBILITY OF CONSCIENCE

ABSTRACT
There exists a "modern" practice that aims to predict the nature of behaviours of a person that faces a moral dilemma. One of the consequences of this practice is jeopardising the objectivity and independency of the conscience which resides in the foundation of morality. The fact that the morality of an individual to be directly associated with him being an entity that "promises" and "keeps the promises that one gives" forms one of the fundamental subjects of assessment. The thesis of this study is that; in the various efforts for the transformation of an individual into a "predictable", "safe" and "secured" entity, the morality can be achieved with a conscience that can be known and determined in advance in such manner. At this point, the main question of this inquiry can also be asked; is it possible for a conscience, that has been shaped with a specific moral teaching, to mislead us, in the conditions of it being a conscience of a specific understanding? By following this idea, the way out from the perception of the morality to be defined by the conscientious decisions of one to be strictly certain, specific and reliable, will be searched with the understanding of conscience being unreliable and therefore objective and independent.
Key words: conscience, ethical, to promise, Nietzsche, reliable, uncanny.

ÖZET
İnsanın karşılaştığı ahlâki ikilemlerde ne türden eylemler gerçekleştireceğinin önceden belirlenmesini amaçlayan "modern" bir pratik vardır. Bu pratiğin sonuçlarından biri, ahlâkın temelinde bulunan vicdanın özerkliğini tehlikeye at-

* Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü

masıdır. İnsanın ahlâkiliğinin, onun "söz veren" ve "verdiği sözü tutan" bir varlık olarak konumlandırılmasıyla doğrudan ilişkilendirilmesi, bu alandaki temel değerlendirme konularından birisini oluşturmaktadır. Bu çalışmada, insanın, önceden "tahmin edilebilir", "güvenli" ve "güvence" altına alınmış bir varlığa dönüştürülmeye çalışılmasına yönelik çeşitli çabalarda, ahlâkiliğin de bu bakımdan önceden bilinebilen ve belirlenebilen bir vicdan ile sağlanabileceği anlayışı değerlendirmelerin merkezinde bulunmaktadır. Burada, çalışmanın temel sorusu da şimdiden sorulabilir: Belirli bir ahlâk öğretisi etrafında şekillenmiş bir vicdan, belli bir anlayışın vicdanı olması bakımından, bizi yanıltıyor olabilir mi? Bu uyarı takip edilerek, ahlâkiliğin imkânının, insanın vicdani kararlarının önceden kesinkes belli, belirli ve güvenilir olmasıyla değil, "güvenilmez"liğiyle ve bu bakımdan da "özerk"liğiyle sağlanabileceğinin hatırlanmasına yönelik bir çıkış yolu aranacaktır.
Anahtar kelimeler: vicdan, ahlâki, söz vermek, Nietzsche, güvenilir, tekinsiz.

...

Giriş

Günümüzde din ile beraber, en temel dokunulmaz özgürlük alanlarından birisi olarak da görülen vicdan[1], başta filozoflar olmak üzere, psikoloji ve sosyoloji gibi çalışma alanlarında sıklıkla ve özel bir ilgiyle ele alınan ve çeşitli maksatlarla farklı konumlandırılmalara uğramaktadır. Vicdan üzerine bir yazı yazmak kimileri tarafından doğrudan doğruya pedagoji, psikoloji, sosyoloji veya psikiyatri ile ilişkili olarak görülebilecekken, kimileri tarafından kutsal olarak nitelenen bir alana girmek olarak da değerlendirilebilir. Çünkü vicdan, ahlâki olanın, tıpkı matematikte yapıldığı anlamıyla, bir tür sağlaması gibi, mihenk taşı olarak görülebilmekte ve insanın doğrudan doğruya sorgusuzca muhatap olup kendisine teslim olabileceği bir iç ses, hakikatin sesi olarak da değerlendirilebilmektedir.

Vicdana ilişkin bu konumlamalardan birinin seçilmesinin, özelde vicdanın neliğine ilişkin, fakat genelde daha da geniş bir alana etki etmesi bakımdan ahlâka ilişkin

[1] "Vicdan, … 1. İnsanda iyiyi kötüyü ayırt eden, iyilikten huzur, kötülükten azap duymasına yol açan, davranışları hakkında adil bir yargıya iten duygu … 2. *eski*. Bulma …" Bkz. İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı: Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük,* İstanbul, 2011. "Vicdan, … 1. Bir şeyi bir hâlde görme; bulma. 2. Kendinden geçme. 3. Bir şeyin içine gömülme; dalma. 4. İnsanı kendi davranışları ile ilgili yargılamaya iten yeti; bulunç. …" Bkz. Yaşar Çağbayır, *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı: Ötüken Türkçe Sözlük,* Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2007. Türkçedeki kullanımları, kaçınılmazca hissedilen, kendisini aracısız ve apaçık olarak gösteren ve insanı "iyi"ye yönelten bir yeti olmak anlamları etrafında toplanmıştır. Bu temel anlamlar doğrultusunda ele alındığında, tek tek kişilerde kendisini gösterebilmesinin yanı sıra, önceden belirlenmeye ve dolayısıyla da yönlendirilmeye müsait olmayan bir konumdadır.

derin algılama farklılıkları yaratması söz konusudur. Çünkü ana seçim, Friedrich Nietzsche'nin (1842-1900) geleneksel ahlâk felsefesine yönelik eleştirilerinden önceki tutuma mı yoksa sonraki tutuma mı tâbi olunacağına ilişkindir.

Geleneksel ahlâk felsefesinin birbirleriyle ilişkili üç varsayımı olduğu söylenebilir: a) İnsanın bir özü vardır ve bu öz, zorunlu ve amaçlıdır ve insanın gerçekte ne olduğuna ilişkindir. b) İnsanın bu özü gerçekleştirmesine engel olabilecek bazı iç ve dış etkenlerin olumsal etkileri olabilmektedir. c) İnsanı, özünü gerçekleştirmekten alıkoyabilecek bu iç ve dış etkenlerin olumsal etkilerine karşı nasıl tedbirler alınabileceği araştırılmalıdır.[2] Başka bir deyişle amaç, insanın ahlâki bakımdan özsel damgasının açığa çıkarılıp ona uygun bir hayat yaşamasını sağlamaktır.

Zorunlu olan ile olumsal olan arasında kurulmuş olan bu karşıtlığa dayalı ilişki bu gün de gündemde tutulabilir ve sürdürülmek istenebilir. Fakat bu, geleneksel ahlâk anlayışlarında olduğu gibi, zorunlu olanın merkeze konulup olumsal olanla nasıl mücadele edilebileceğine dair yönergeler üretmek amacıyla yapılmamalıdır. Nihayetinde belli bir insan özü etrafında konumlanan "geleneksel felsefe" anlayışının hakikatçi yaklaşımları, Nietzsche tarafından, "seyyar metaforlar ordusu" konumuna dönüştürülmüştür. Bu dönüştürme, "… tüm insan hayatları için tek bir bağlam bulma düşüncesinin ortadan kaldırılması gerektiğini söylemeğe varıyor."[3] Bu bakımdan vicdana ilişkin bu çalışmada yapılan değerlendirmeler, bir hedefte sonlanmayabilir. Çünkü, bu tür bir çalışma için bir hedefin olması gerekmeyebilir ve belki de, hedef olarak umulabilecek şey, yalnızca çalışma bittiğinde varılmış olunabilecek fakat şimdiden öngörülemeyecek bir konumdur. Her durumda, şimdi bulunulan konumdan ayrılınacağı ve bu konuma bir daha geri dönülemeyeceği muhakkak görünmektedir.

Çalışmanın konusu, "modern" ahlâk pratiğinin günümüze etki eden bazı yansımalarının "vicdan"a ilişkin kimi yaklaşımlar üzerinden ele alınmasıdır. Bu doğrultuda, neredeyse "ahlâki seçimler"in imkânsız kılınmasının yanı sıra, böyle bir seçimi gereksiz de kılacak biçimde, insanın müphemliğin-olumsallığın dışına çıkarılarak, yapıp edebileceklerinin öngörülebilmesine yönelik kimi çabalar ele alınacaktır. Bu yapılırken, belirsizliğe ve ön görülemezliğe kapı açan "tekinsiz" kavramının kimi düşünürler tarafından kendine has kullanımları üzerinden gidilerek eleştirel bir yaklaşım sergilenmeye çalışılacaktır. Bu doğrultuda, Nietzsche'nin ironik bir biçimde ifade ettiği, insanın kendisini söz verebilen bir varlığa dönüştürmesi ve ancak böylelikle bir ahlâk varlığı olabilmesi teması üzerinde, yine Nietzsche'nin insanın kendine evet diyebilmesi gerektiğini öne süren düşünceleri aracılığıyla bir eleştiri geliştirilecektir. Konu ele alınırken, Sören Kierkegaard'ın (1813-1855) göz önüne getirdiği, söz vermenin ve sözünü tutmanın ahlâki olanla ilişkisine dair bir tema da, metnin zemininde yer

[2] Bkz. R. Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma,* çev. Alev Türker, Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 1995, s. 55.

[3] Rorty, *age,* s. 56.

alacaktır. Çalışmada, Nietzsche'nin vicdanın kendi başına bir değer üretemeyeceğine ilişkin uyarısı dikkate alınacağı gibi, onun belli bir kültürde veya dinî anlayışta cisimleşmiş hâlleri de ele alınmayacaktır. Onun yerine, vicdanın belli bir sosyal, siyasal veya dinî kimlikle özdeşleştirilmesinin yaratabileceği her türden '"körleşme"nin ve böylece doğabilecek "vicdansızlıkların" önlenmesine yönelik bir arayışın daha yerinde bir tutum olacağı değerlendirilecektir.

1. "Modern" Vicdan

"Modern zamanlar"da insanın her bakımdan güvence altına alınmasına yönelik kaygıyla ilişkilendirilebilecek biçimde vicdana ilişkin en kapsamlı put kırıcı değerlendirmelerden birinin, Nietzsche tarafından yapılmış olduğu söylenebilir. Nietzsche'nin vurgusu, ölçütlerinin ne olduğunun bir önemi olmaksızın, insanın kendisini yargılayan, değerlendiren, belirleyen bir varlık olabilmesiyle ancak insan olabileceği anlayışınadır. Bu zemin üzerinde Nietzsche'nin eleştirileri, trajik bir ikiliği içerecek biçimde gerçekleşir. Vicdan, bir yanıyla insan olmanın imkânı olarak değerlendirilirken, öte yandan, bunun ancak pratik eğitim yoluyla insanın şekillendirilmesi sonucunda varlık kazanabileceği belirtilir.

Nietzsche'ye göre insanın eğitilmesinin arka planında yatan temel amaçlardan biri onun "söz verebilen bir hayvan"a çevirilmesidir.[4] "Söz verebilen bir hayvan" olmanın anlamı, tam da, her devirde görülmek istenen "sorumluluk sahibi", "bağlılıkları tescillenerek güvence altına alınmış" ve sözler verip, bu sözleri tutan "ahlâklı insan"dır. İnsan, bu bakımdan, söz verebilen, söz vermesiyle, sözüne kefil olabilen, verdiği sözü tutmak için gereğini yapabilen ve gereğini yapamadığında da, bunun sorumluluğunu ve hatta, azabını çeken bir varlıktır. Bu anlam doğrultusunda, söz vermenin ve sözünü tutmanın en çarpıcı örneklerinden birisi, Sören Kierkegaard'da görülebilir.

Kierkegaard, *Korku ve Titreme* adlı kitabında, Tevrat'tan aktarıldığı hâliyle, İbrahim ile Tanrı arasında geçen ve hâlen "kurban töreni" olarak varlığını sürdüren dini ritüelin doğuşunun dayandırıldığı olayı ele alır. İbrahim, kendisine bir oğul ihsan etmesi karşılığında Tanrı'ya bu oğlu kurban olarak sunacağına söz verir. Oğlu olduktan sonra, vakit gelip de onu kurban etmesine yönelik çağrıyı aldığında ise, hem kendisi hem de kurban etmeye söz verdiği oğlu İshak, hiç tereddüt etmeden verilen sözü tutmaya yönelirler. Tanrı, onu, verdiği sözünü tutmaya çağırmış, İbrahim de, sözünü tutmak uğruna oğlunu kurban etmeye yönelmiştir. Oğul da, sonradan dahil olduğu bu sözleşmeye uymayı kabul etmiş görünmektedir. Nihayetinde oğulun kurban edilmesi gerçekleşmez fakat, Kierkegaard, verdiği sözü yerine getirmek için eyleme

[4] Friedrich Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne: Bir Kavga Yazısı,* çev. Ahmet İnam, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990, s. 56.

geçmekte hiçbir tereddüde düşmediğini gösteren İbrahim'in ve onu bu eyleme çağıran Tanrı'nın konumunu ahlâki bakımdan değerlendirir. Zira, İbrahim'in oğlu tüm bu durumdan masumdur. Kierkegaard, konuyu, söz vermek, verilen sözün tutulmasına yönelik çağrıda bulunmak ve verilen sözü tutmaya yönelmek bakımından tartışır ve nihayetinde, ahlâki olanın mutlak bir ölçütünün olup olmadığı sorusunu da gündemde tutar.[5] Kierkegaard'ın değerlendirmeye açtığı bu sözünü tutmaya "çağrı", iki bakımdan ele alınabilir: Birincisi, Nietzsche'nin vicdana ilişkin değerlendirmelerdeki dayanağı oluşturan "söz vermek" ve "verdiği sözü tutmak" bakımından, ikincisi, Martin Heidegger (1889-1976) tarafından vicdanın kendisiyle ilişkilendirilendirildiği salt bir "çağrı" olması bakımından.

Nietzsche, söz vermek ve verdiği sözü tutmakla da ilişkilendirdiği vicdanı, insanı yöneten ve yönlendiren aktif bir konuma değil, yönetilen ve yönlendirilen pasif bir konuma yerleştirmiştir. Şöyle söylemektedir: "Bir kez karar verdiler mi: vicdan bu eylemi reddedecek diye; sonuçta bu eylem reddedilecektir. … Vicdan sadece söylenmiş olanı tekrar eder; değerler yaratmaz."[6]

Vicdanın kendisinde bir değer yaratamayacağı gibi, bağımsız bir değer kaynağı da olamayacağını ileri süren Nietzche'ye göre, bu bakımdan hiçbir hakikatçi vicdan anlayışı da kabul edilemez. Bu yaklaşıma göre vicdan, eğitimle ilişkilidir ve esasında konusunun ne olduğunun bir önemi olmaksızın, verilen sözün tutulmasıyla ve sorumlulukla ilgili bir durumdur. Öyleyse vicdanlı birisi olmak, kişinin kendisini kendisinden sorumlu tutan birisi olması durumudur.

Peki, insan neden kendisini birtakım eylemlerden dolayı sorumlu tutar ve bu yüzden vicdan rahatsızlığı çeker? Öyle görünüyor ki, insan, insan olmasıyla öteki ile, yani başka insanlarla belli bir ortaklığa sahiptir. Bu ortaklık onun, hem kendisini hem de öteki insanı farkettiği, içinde bilincinin oluştuğu zemindir. Bu, Nietzche'nin vurguladığı anlamda, artık unutulmuş ve şimdi hatırlanması da mümkün görülmeyen, oluşturulmasında kişinin pasif kaldığı ve esasında, oluşurken kişinin kontrol edemediği bir zemindir.

> Şu, söz verebilen bir insan yetiştirme görevi, açıkça bir hazırlık olarak, öncelikle, insanı belli bir dereceye dek, zorunlu, bir örnek, birbirine benzer, düzenli ve sonuçta "tahmin edilebilir" kılmak görevini kucaklayıp şart kuşuyor.[7]

İnsanın, söz veren ve verdiği sözü tutan yani, vicdanlı bir varlık hâline getirilmesi, onun hem kendisinin hem de içinde yaşadığı dünyanın, amaçlar ve araçlar bakımından

[5] Bkz. Sören Kierkegaard, *Korku ve Titreme: Diyalektik Lirik*, çev. N. Ekrem Düzen, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990.

[6] Akt: Agnes Heller, *Bir Ahlâk Kuramı,* çev. Abdullah Yılmaz, Koray Tütüncü, Ertürk Demirel, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006, s. 574.

[7] Nietzsche, *age,* s. 57.

öngörülebilir ve güvenilir bir hâle getirmesini de gerekli kılmaktadır. Söz vermek, etkin ve iradi bir eylemdir. Bu eylem, kişinin bir kere istemiş olduğu bir durumun, hep öyle sürüp gitmesini, kendi isteğiyle gerçekleştirmeye yönelmesidir. Bu bakımdan da o, kendisinin gelecekteki hâline şimdiden kefil olabilen bir varlığa dönüşmesini gerektirir. Bu bakımdan, eğer insanın vicdanlı olabilmesinden bahsedilmek isteniyorsa, buna paralel olarak, konunun merkezinde bulunan insanın da ön görülebilir ve düzenlilik bakımından garanti altına alınmış olmasından da bahsediliyor olmalıdır.[8] Ona göre, bu durumun gerçekleşebilmesi için yeni bir tür hatırlama ve unutma yöntemi geliştirilmiştir. İnsanın söz verebilen bir varlık olarak yetiştirilmesi, onun unutkan bir varlık hâline getirilmesiyle ilişkilidir.

Nietzsche'ye göre bir şeyin unutulması, onun "ruha katılması" olarak adlandırılabilir. Buradaki benzetmenin anlamı, öyleyse, insana benimsetilenin, artık hatırlanmayan, fakat tam da bu yüzden asla unutulmamış olana dönüştürülüyor olmasıdır.[9] Unutkanlık, bir yetersizlik veya gevşeme ya da eksiklik durumu değildir. Onun kullandığı anlamda unutkanlık, insanın hayatını sürdürmesine imkân tanıyacak biçimde gelişmiş olumlu bir yetenek olarak, içine sinen olumsuz duygu ve yaşantı izlerinin, yani içinde gerçekten olup bitenlerin, bilince/yüzeye çıkmasını engeller. Bu yöntem, insanın çeşitli eylemleri kendi kendine yapmayı istemesinin sağlanmasını amaçlayan bir ahlâk anlayışının geliştirilmesini amaçlamaktadır. İnsanın bu şekilde, hesaplanabilen ve öngörülen bir varlığa dönüştürülmesi amaçlanmaktadır.[10] Bu çabanın sonucunda oluşan meyve ise, "egemen birey"dir. Bu birey, törel olana karşıt olarak ortaya çıkar. Ortaya çıkan bu insan tipi, Nietzshe'nin üst insanının özelliklerine sahip görünmektedir. Bu birey, kendisine ve kaderine her bakımdan hâkim, zayıf olanları ezebilen, sorumluluğununun ve ayrıcalığının olağanüstü derecede bilincindedir. Bu tipin gücünün geldiği içgüdü, vicdandır.[11] Toplumsal deli gömleği giymekle eşleştirilen durumun vicdanla ilişkisini ise, sorumluluk sahibi özgür bireyin ayrıcalıklarını ve üstünlüklerini sayılıp döktükten sonra, şöyle kurar:

> Sorumluluğun olağanüstü ayrıcalığının gururlu biçimde farkına varılışı, bu zor bulunur özgürlüğün bilinci, bu, insanın kendisi ve yazgısı üstündeki onda en derinlere işliyor, içgüdü oluyor, üstün olma içgüdüsü: –diyelim ki, o, bu içgüdüsünü adlandırmak istiyor, ne diyecek ona? Kuşkusuz yanıt şu: Bu egemen insan ona kendi "vicdanı" diyecek..."[12]

[8] Bkz. Nietzsche, *age,* s. 57. Nietzsche, insanın tahmin edilebilir bir varlık hâline getirilmesinin, 'toplumsal deli gömleği' aracılığıyla gerçekleştirildiğini belirtir. Bkz. Nietzsche, *age,* s. 58.

[9] Bkz. Nietzsche, *age,* s. 56.

[10] Bkz. Nietzsche, *age,* s. 52-53. Çağdaş pedagojinin hâlen bu amaçlarla da kullanılabiliyor olduğunun görülmesi oldukça manidardır.

[11] Bkz. Nietzsche, *age,* s. 53-54. Sanırım Nietzsche, bu betimlemeleriyle, kendisi ve kendisi gibi olanlarla alay etmektedir. Kişisel yükümlülük, borç-alacaktan kaynaklanır. Bkz. Nietzsche, *age*, s. 65. Nietzsche, Protagoras'ın, "İnsan her şeyin ölçütüdür." sözüne atıfta bulunmadan, insanın, "mensch" deyişiyle, ölçü olmaya başlamasını öne çıkarır. İnsan, ölçüt koymaya başlar. Kendinde bir haklılık veya haksızlıktan bahsetmek artık imkânsızdır. Bkz. Nietzsche, *age,* s. 71-72.

[12] Nietzsche, *age,* s. 58.

Öyleyse, bu yaklaşıma göre vicdanın imkânı, insanın kendisine kefil olabilen, kendisini öngörebilen, belirlenmiş ve sözüne güvenilir bir varlık hâline getirilebilmesindedir. Bunun tarihi ise, uzun ve acılıdır. Üstelik insanın, kendisinin belirlememiş olduğu ölçütlerle vicdanlı bir varlığa dönüştürülmesi söz konusudur.[13] Vicdan, bellek üzerinden oluşturulan, zaten varolan değil, sonradan bireye kazandırılan bir şeydir. Bu anlamıyla bir bireyin sahip olduğu vicdan, bellekle eş tutulur. Nasıl ki, bellek için oluşturulma ve hatırlama teknikleri varsa, vicdanın inşaası anlamına gelen, kalıcı bellek izleri bırakmanın da çeşitli yolları vardır. Bunlar, sosyal ve toplumsal bakımdan unutulamayacak nitelikteki "kalıcı" izler ve "kurban" etme niteliğindeki cezalandırmalardır. Öyleyse, insanın bu anlamda bir vicdan sahibi olması, yani söz verebilen ve verdiği sözü sonuna kadar tutabilen, tutabileceğini garanti edebilen bir insan hâline gelmiş olması demektir.[14] Bu bakımdan şimdi onun, kendisi üzerinden denetlenebilen ve öngörülebilen bir birey olması söz konusudur.

Fakat, öyle anlıyoruz ki bu aşamada Nietzsche'ye göre bütün problemler çözülmüş değildir. Çünkü, insan yine de belli bir biçimde vicdan rahatsızlığı çekmektedir. İnsanın vicdan rahatsızlığının kaynağı, kendi doğal güdülerini kendisinden dışlaştırıp yine kendisine yönlendirmesi, onları aşılamaz buyruklar veya seyirci tanrılar olarak oluşturup, onların buyruklarını kendisine ödev belledikten sonra başlamıştır.[15] Çünkü önceki "yaşayan insan", şimdi, "kendisini kontrol eden" ve kendisine vicdan azabı çektiren bir "insan"a dönüşmüştür. Bu aşamada vicdan artık kurtulunması gereken bir şeye dönüşmektedir. Çünkü şimdi içe dönmekten dünyaya yönelmeye geçilmek istenmektedir. İnsanın kendi güdülerini ezerek onların insanın kendisine yönelik acı çektirme araçlarına dönüşmesini önlemesinin yolu, onları yaşamaktır. İnsan ancak güdülerini yaşayarak kendisine evet diyebilir.

Bu insandaki bastırılmış ve içe akıtılmış özgürlük tutkusu, kimi durumlarda geçmiş nesillere karşı sorumluluğu olduğunu kabul etmekle pekişen bir vicdan azabı hâlindedir.[16] Öyle ki, daha sonraları, soy kurucu bir tanrıya dönüştürülen bu borcun

[13] Nietzsche, Kant'ın ahlâk anlayışını eleştirilmek üzere geri getirir sessizce. Şöyle söylemektedir: " 'Suç', 'vicdan', 'ödev', 'ödevin kutsallığı'nın oluşturduğu ahlâk kavramları dünyası. İşte bu, hukuki yükümlülük alanından kaynaklanır-başlangıcı, yeryüzündeki bütün büyük şeyler gibi, temelinden, uzun süre boyunca kanla sulanmıştır. 'Bu dünya, temelindeki belli bir kan ve işkence kokusunu asla tümden yitirmedi.' demeye hakkımız yok mu? (Şu eski Kant'ta bile duyulur bu koku: kategorik imperatif hâlâ zulüm kokar...", Nietzsche, *age,* s. 63.

[14] Bkz. Nietzsche, *age,* s. 59.

[15] Bkz. Nietzsche, *age,* s. 82.

[16] Bkz. Nietzsche, *age,* s. 86. Nietzsche'nin anlatımlarıyla uyumlu olarak başka bir yerde Freud şöyle demektedir: "Vicdan, içgüdü yadsınmasının sonucudur; ya da (bize dışarıdan dayatılan) iç güdü yadsınması, daha sonra bizden başka içgüdü yadsımaları talep eden vicdanı yaratır." S. Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, 4. Basım, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, s. 85. Başka bir ifadeyle vicdan, insanın içgüdü taleplerinin engellenmesi amacıyla konumlandırılmıştır. Freud'a göre vicdan ve onunla ilişkili olan suçluluk duygusu, uygarlığın ortaya çıkması ve gelişmesiyle kendisini göstermiş ve esasen insanın korkaklığını temsil etmektedir. Bkz. Nietzsche, *age,* s. 91.

ödenmesinin imkânsız olduğunun benimsenmesi, vicdanın yerleşik hâle gelmesini sağlar.[17] Vicdan azabı artık, nesnesizleşmiş, yani soyutlaşmıştır. Vicdan azabının son kertesi, insanda ezilmek istenen güdülerin, üstesinden gelinemeyecek bir merciye karşı suç olarak tanımlanmasıdır.[18]

Bütün bu belirlemelerinin yanı sıra Nietzsche, vicdan azabından kurtulmanın imkânına da değinmektedir. Ona göre vicdan azabından uzak durabilmenin örneği eski Yunanlarda görülebilir. Nietzsche, eski Yunanların kendilerini tanrılarının gözüyle seyretmeye başladıklarını söyler. Yunanlar kendilerini onların gözüyle görmeye başladıkları tanrılar oluşturmalarının ve kendilerini bu tanrıların bakışlarına teslim etmelerinin yanı sıra, özgür iradelerini de bu bakışa bağladıklarını belirtir.[19] Onlar, tanrılarını, kendilerini vicdan azabından uzak tutacak biçimde konumlandırmışlardır.

Nietzsche'nin tüm bu düşünceleri, insanın belirsizliği ve öngörülemezliği ile onun bir ahlâk varlığı olması arasında bağ kuran Zygmunt Bauman'ın düşüncelerini öncelemiş görünmektedir. Bauman, Nietzshe'nin yaklaşımını daha da ileriye götürerek insanın ön görülebilir bir varlık hâline getirilmesinin sonuçlarından birisinin, onun ahlâki davranışlarının belirlenmesiyle ilgili olacağını belirtmektedir.[20]

2. Vicdan ve Belirsizlik

Nietzsche'nin insanın sistematik bir biçimde belirli ve öngörülebilir bir varlık hâline getirilme çabasına ilişkin eleştirel vurguları, kendisinin de içinde yer aldığı "modern" zamanların karakteristiklerinden birisidir. Modern zamanların temel karakteristiği, dünyanın herhangi bir biçimde insan tarafından kontrol edilmesinin mümkün olmadığının, çünkü onun kendisine içkin bir zorunluğunun olmadığının kavranması ve kabul edilmesidir. Dünyanın şimdiki hâliyle, böyle olduğu gibi olmak zorunda olmadığının kavranması, dünyada meydana gelen hiçbir şeyin "kader" olmadığı, her şeyin başka türlü de olabilecekken öyle olup bittiğinin kabul edilmesidir. Bu kavrayış, doğada olup bitenlerin anlaşılması ve açıklanmasında kullanılan bir yaklaşım tarzı olarak, bütün evrende olup bitenlerin başka türlü de olabileceğinin kabul eder. Doğada

[17] Bkz. Nietzsche, *age,* s. 87-89. İmkânsız görevin belirgin örneklerinden birini, Sokrates örneğinde görebiliriz. Sokrates de, kendisine hakikatleri söyleyecek bilge arayışında aynı konumdadır.

[18] Bkz. Nietzsche, *age,* s. 90-91. Nietzsche'nin bu görüşleriyle paralellikler kurulabilecek biçimde Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu* adlı çalışmasında, düzenliliğin ve kurallılığın, dolayısıyla, göreli de olsa güvenliğin hâkim olduğu uygarlığa yönelik tehdit olarak görülen saldırganlığın yol açabileceği sosyal ve toplumsal zararları engellemek için bu saldırganlık ve şiddet eğiliminin gerçekleştirilmesine izin verilmediğini, bu şiddet eğiliminin ve şiddet dinamizminin bireyin içine atılmış olduğunu, zarar verecek biçimde bireyin kendisine yönlendirimiş olduğunu belirtir. Bkz. Freud, *age*, s. 80 vd.

[19] Bkz. Nietzsche, *age,* s. 64.

[20] Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003, s. 18.

olup bitenlerin öngörülemezliğinin kabul edilmesinin yarattığı bilinç, evreni belli bir paradigma uyarınca düzenlemeye yönelmenin de dayanağını oluşturur.

Öngörülemezliğe ilişkin pratiğin bir yanı, onun her yana hâkim olduğunu kabul etmesidir. Diğer yanı ise, bu yaklaşımın beraberinde getirdiği risklerin ortadan kaldırılması için, Nietzsche'nin özel olarak vicdan konusunda da iddia ettiği üzere, çeşitli çareler üretilmeye çalışılmasıdır. Bu doğrultuda, her şeyin başka türlü de olabilecekken böyle olduğunu savunan yaklaşımın hâkimiyetine karşıt olarak modern dönemin insanlığa sunduğu en büyük olanak, dünya çapında, her bakımdan yaygınlaştırılmış "güvenlik"tir. Fakat bu yaygın güvenlik isteği, güvenliğin karanlıkta kalan diğer yüzü olarak "şiddet"i de beraberinde getirmiştir.[21] Öyle görünüyor ki modern insan, öngörülemezlikle ilişkilendirdiği çaresizlik duygusunun onda yarattığı korku ve endişeye yenik düşmüş görünmektedir. Öyle ki, gündelik hayatın her bakımdan düzenlilikleri ve belirlenmişlikleriyle belli akışlar ve kurallılıklar içinde vuku bulması, insanı ahlâki kararlar vermekten de alıkoyabilecek biçimde cezbedebilmekte, tıpkı gündelik pratik konularda olduğu gibi, onu hakim yapıya uymaya yönlendirebilmektedir.[22] Bu yönelime ilişkin olarak Bauman şöyle söylemektedir:

> Müphemliğin kökünü kazıma çabası tipik bir modern pratiktir; modern siyasetin, modern aklın ve modern yaşamın özüdür. Bu, kesin olarak tanımlama ve kesin olarak tanımlanamayan her şeyin bastırılması ya da elenmesi çabasıdır.[23]

Bauman'ın bu saptaması yerindedir fakat, sanayi devrimi sonrasında "aydınlanma aklı" pratiğinin belli bir biçimde buna yönelmiş olması yalnızca "modern" döneme ait bir özellik değildir. Çünkü, bu yönelmenin belirgin ilk örneğini Platon'da (M.Ö. 427-347) da görmek mümkündür. Bu pratiğin belirgin özelliği, "aydınlanmak" ve "aydınlatmak"tır. Aydınlığa çıkmak, Platon'un mağara metaforunda da betimlediği üzere, insanı hakikate ulaştırma çabalarının başarıya ulaşmasının "doğal" sonucu olarak vaadedilmektedir. Platon'un sanat eseri, sanatçı ve sanat arasında kurduğu ilişki siyaset, ahlâk ve bilgi öğretisi bakımından bütünlüklü olarak değerlendirilirken, Platon'un hocası olan Sokrates'in (M.Ö. 469-399) bilge kişi arayışındaki uğraklarından birisi olan şairlere ilişkin belirlemesinin hatırlanmasında da yarar vardır. Sokrates, hakikat arayışında şairlere gittiğinde, onların söylediklerinden etkilendiğini, fakat sözlerin

[21] Bkz. Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları,* çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Kitabevi, 1998, s. 16-17.

[22] Bkz. Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik,* çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 252-253. Bu bakımdan Erich Fromm (1900-1980), *Özgürlük Korkusu*'nda, bireylerin baskı karşısında, tıpkı çevreye uyum sağlayan hayvanlarda olduğu gibi, içsel tutum farklılıkları geliştirebileceğini göstermektedir. Bu tür durumlarda bireyler, kendi özgün tutumlarını terk ederek, içinde yaşadıkları kültürel yapıların hazır olarak sunduğu kimliklere bürünmektedirler. Bkz. Erich Fromm, *Özgürlük Korkusu,* çev. Selma Koçak, İstanbul: Doruk Yayınevi, 2011.

[23] Bauman, *age,* s.18.

felsefi bakımdan temelllendirilemez yani köken bakımından güvenilmez olduğunu, dolayısıyla, aradığı yanıtların onlarda da bulunmadığını belirtmiştir. Öyle görünüyor ki Sokrates de, yaptığı sorgulamalarda, belli bir biçimde iyinin yahut erdemin göreli ve bu bakımdan da hakikate ulaşmak yolunda güvenilemez örneklere dayanan betimlerini ve tanımlarını kabul etmemektedir. Neliğe yönelik her belirleme çabası, onun göreli olan başka bir uygulamasına, belli zaman ve mekânlarda kendisini gösteren çeşitli yaşantılara yönlendirir. Fakat bu ikisi, yani vicdana ilişkin göreli olan ile mutlak olan, yine de, birbirine değemezler.[24]

Bu yaklaşım, Platon tarafından, felsefe ile şiir arasındaki eski çekişmeye atıfta bulunularak, şairlerin devlet ve yerleşik düzen söz konusu olduğunda kontrolsüz bir yapıya sahip olmalarıyla ilişkilendirilerek, onların ya tamamen kontrol altına alınmaları veyahut da, devletten tamamen uzaklaştırılmaları yoluyla sağlanması tavsiye edilerek tamamlanmıştır.[25] Çünkü, söz konusu olan durum, aşılamayacak bir sınırın şairler tarafından aşılma iddiasıyla ilgilidir.

Belirsizliğin hem her bakımdan doğal olarak konumlandığı, hem de konumlandığı yerin kendisinin bu doğada olmasıyla bir arketip olarak değerlendirilebilecek yer, dildir. Dilin semantik bakımdan imkânı, felsefenin, Sofistler ve Platon'dan bu yana en merkezî konuları arasında olan, anlam belirsizlikleri ve çok anlamlılıklardır. Bu ikili, özellikle pozitivist veya yeni pozitivist çoğu filozofun her durumda uzak durmaya çalışacağı fakat, felsefe yapmanın iki vazgeçilemez verimli imkânıdır. Çünkü belirsizlik, ne dilin ne de düşünmenin yetersizliği veya eksikliğinden kaynaklanır.[26] Belirsizlik, bu görünümüyle, dilin olduğu kadar, felsefenin de imkânına, doğasına ilişkin bir durumdur.

Çok anlamlılık ve anlam belirsizliklerinin ortadan kaldırılmasını amaçlayan pratiğin diğer yönü, dilin, özellikle felsefedeki kullanımının gözden geçirilmesidir. Batı felsefesi tarihi boyunca Platon'a kadar geriye giderek izleri görülebilecek olan konuya Jacques Derrida (1930-2004) tarafından atıflar yapılır. Derrida, "Platon eczaneyi kapattıktan sonra, güneşten gölgeye saklanmıştır."[27] demektedir. Bu deyişin ilk elde bir övgü mü yoksa bir yergi mi olduğu belli olmasa da, Platon'un Sofist dialogunda sofist ile filozof arasında yapmış olduğu ayırımın maksadını açıkladığı söylenebilir. Platon'un burada yaptığı ayırıma göre sofistin mekânı karanlık, filozofunki ise aydınlıktır. Platon'un

[24] Sokrates'in "bilgi"sizliğe dayanan bilgeliğinin kaynağında, bu duruma ilişkin farkındalığı yatıyor olabilir. Bu durum, bir gösterenin, bizi ancak başka bir gösterene yönlendirebileceği bilgisinin sağladığı bir bilgeliktir. Öyle ki, gösterenlerden bağımsız bir gösterilenin var sayıldığı bu konuma, ne bilicinin, ne şairin ne de filozofun ulaşabildiği söylenebilir.

[25] Bkz. Plato, *Republic*, *The Collected Dialogues of Plato*, ed. by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Fourteenth printing, New Jersey: Princeton University Press, 1989, 607b. Konunun ele alınmasının bir örneği olarak bkz. Iris Murdoch, *Ateş ve Güneş: Neden Platon Sanatçıları Dışladı?*, çev. Gülsevi Mirza, İstanbul: Düzlem Yayınevi, 1991.

[26] Bkz. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik,* s. 9-11.

[27] Jacques Derrida, *Platon'un Eczanesi,* çev. Zeynep Direk, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, Birinci Basım, Mayıs 2012, s. 126.

sofist ile filozof arasında yapmış olduğu bu ayırım, felsefe yapmanın imkânını açığa çıkarmanın bir yoludur. "Filozof" olduğu kuşku götürmez olan Platon, kendisinin yaptığı felsefeyi, tam da bu sınırlar içinde tarif etmeye yönelir. *Sofist* 253d-e arasındaki açıklamalarında, filozofun çözmeye çalıştığı bu zorlu görevin başarıyla bitirilmesi, sofistlerin şimdiye kadar saklandığı "karanlık" alanları da ortadan kaldıracaktı. Oysa, bu, yaklaşım, daha sonraları çeşitli belirgin örnekleri görülebilecek olan, "felsefe yapılarak", "felsefe yapmanın" imkânının ortadan kaldırılmasına yönelik "körleştirici" bir uğraşa kolayca dönüşebilmiştir.[28]

Platon'un Phaidros dialogunda ele alınan bu konunun ahlâkla ilişkilendirilerek değerlendirilmesinin bir örneğini Bauman sergilemektedir. Bauman, J. Derrida'nın da kullandığı bir kavram olan pharmakhon'un etkisinin, onun çeşitli kullanımlarının belli bir öz etrafında toplanmış olmasından ziyade, belirsiz ve özsüz olmasına bağlı olduğunu belirtmektedir. Bu durum, yukarıda da belirttiğimiz üzere, felsefenin imkânı olarak değerlendirilebilir. Bu özelliğin yani, özsüz olma özelliğinin vicdana uygulanması, bağımsız ve önceden belirlenmemiş olmasıyla, ahlâkın varlığını belli bir biçimde "güvence"ye kavuşturmaktadır. Bu anlamıyla vicdan da, bir "pharmakhon" olarak değerlendirilebilir.[29] Çünkü, kim tarafından yapılırsa yapılsın felsefe, "pharmakon" olarak, hem sağlığa hem de hastalığa yol açabilme imkânını barındırmaktadır. Öyle ki, onun, istendiğinde sağlık kazandırmaya, istendiğinde de, hasta ederek ölüme sürüklemeye yetisi vardır. Öyleyse "pharmakon" olarak felsefenin bir özü olmamasıyla onun şifa verici veya öldürücü kılan kendisi değil, yerleştirildiği konumdur.[30] İşte bu bakımdan "pharmakon", bir yanıyla belirlenmemiş olan ve dolayısıyle güvenilmez ve tekinsiz olanı temsil etmektedir. "Pharmakon"un bu konumlanışı, Platon'un *Sofist* dialogunda, sofistleri saklanmakla suçladığı "alaca karanlık", belirsizliğin, tekinsizliğin ve güvensizliğin barınağı olarak, aynı zamanda çok anlamlılığı, başka bir deyişle, felsefenin bitmemişliğini, yani imkânını da temsil etmektedir.[31] Öyleyse "sofistlik yapmak" ve "felsefe yapmak", bambaşka etkinlikler olmasına karşın, biribirinden ayırılamayacak olan bir sayfanın iki yüzü olarak değerlendirilebilir. [32] Kaldı ki felsefenin yönelimi, her zaman bir ufka yani yer ile göğü birleştiren bir görünüşe dönüktür ve her ufka yöneliş, imkânsız birleşmenin elde edilme çabasından, felsefe yapma çabasından kaynaklanır.

[28] L. Wittgenstein'ın *Tractatus*'a yazdığı Önsöz'den hareketle onun birinci dönem çalışmalarının bu amaca yönelik olduğunu söylemek belli bakımlardan mümkündür. Wittgenstein orada, yaptığı bu çalışmanın bütün felsefe sorunlarını ortadan kaldıracağını ve böylelikle, belki felsefenin sona ermeyeceğini fakat, "bilinen anlamıyla" felsefenin ortadan kalkacağını müjdelemektedir. Bkz. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus,* çev. Oruç Auroba, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, Önsöz.

[29] Bkz. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 77-78.

[30] Bkz. Derrida, *age,* s. 80-81.

[31] Platon, *Sophist*, The Collected Dialogues Of Plato, ed. by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Fourteenth printing, New Jersey: Princeton University Press, 1989, 323a.

[32] Konunun bu bakımdan değerlendirilmesi için bkz. Nedim Yıldız, Jacques Derrida, "Platon'un Eczanesi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, İstanbul, Ekim 2012, s. 393-397.

3. Vicdanın Yeniden Konumlandırılması

Belli bir yaklaşım uyarınca felsefe yapmanın imkânı olarak da değerlendirilebilecek olan tekinsizliği ve belirsizliği, Heidegger, insanın yeryüzündeki konumunu açıklamak için Sophokles'in Antigone adlı oyunun 332-375 satırları arasındaki bölümün başlangıç kısmına ilişkin değerlendirmelerinde kullanır.[33] Sözcük olarak, "uncanny"i, "tekinsiz"i, insanın her şeyi yapabilirliğini ifade etmek için seçmiştir.[34] Heidegger'in Sophokles'in Antigone'sine ilişkin temel değerlendirmesi, insanın en temel özelliğinin, onun tekinsizliğine; onun en tekinsiz varlık olarak yeryüzünde bir yabancı olarak; yersiz-yurtsuz bir sürgün olmasına ilişkindir.[35] Tıpkı Eski Yunanların belli dönemlerde koloniler oluşturmak üzere şehirlerinin dışına, sonucu belirsiz seyahatlara çıkmak için denize açılmalarında olduğu gibi. "Deniz" benzetmesi, Sophokles'in Antigone adlı oyununun koro bölümündeki anlatımın devamı üzerinden değerlendirilir. İnsan, yeryüzünde bulunan bütün diğer canlılardan farklı olarak, tehlikeli, belirsiz ve tekinsiz olanı temsil eden denizle bile başedebilen yegâne varlık olarak sunulur. Tehlikeli olanla, tekinsiz olanla, belirsiz durumlarla başedebilmekle ilişkilendirilen insan, denize çıkan yersiz, yurtsuz ve tekinsiz bir varlık olarak, şimdi denizin belirsiz, tekinsiz ve öngörülemezliği ile birliktedir. Bu vurgu, insanın, tekinsiz olarak belirli, sınırlı, öngörülebilir, sınırları çizilmiş bir varlık olmamasınadır. İnsan, yersiz ve yurtsuz olmasıyla, tümüyle belirli ve öngörülenin ötesine yönelebilme imkânına sahiptir.

Kavramın, insanın belirsiz, tekinsiz ve güvenilmez olan yanıyla içsel bir bağ kurulacak anlamda kullanılması, insanın bu belirsizliği, tekinsizliği ve güvenilmezliği ortadan kaldırmaya yönelmesiyle de iç içedir. "Tekinsiz" sözcüğünün ortak çağrışımlar verecek biçimde etraflıca ele alınışı ve çeşitli kullanımlarının örnekleriyle verilmesini ise, Sigmund Freud'un (1856-1939) aynı adlı makalesinde görülebilir. Freud, 1919 yılında sunduğu bu çalışmasında, "Unheimlische" sözcüğünü "evsiz" anlamını da içerecek biçimde, Türkçedeki "tekinsiz" sözcüğüyle karşılanabilecek bir anlamda kullanmaktadır.

Freud tekinsizi farklı, korkutucu şeyler ve alanlara ortak bir anlamda görmektedir. Freud'un çalışmaya giriş değerlendirmelerinde göze çarpan ifadelerinde tekinsizi belirgin biçimde tanımlar: "… tekinsiz, korku yaratan şeylerin eskiden beri bilinen ve

[33] Bkz. Sophokles, *Antigone*, çev. S. Ali, Maarif Matbaası, 1941.

[34] Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics,* trans. by Gregory Fried and Richard Polt, New Haven-London: Yale University Press, 2000, p. 156. Heidegger, "tekinsiz"i, patikaların hakim olduğu Polis dışındaki ortamı nitelemek için kullanılır. Patikaların ikili işlevi vardır; bir yandan Polis'ten çıkarırlar, bir yandan da, Polis'e götürürler. Fakat asla unutulmamalıdır ki, ormanlarda, kesilen ağaç gövdelerinin kolay taşınması amacıyla aşağı atıldığı uçurum ve dere yataklarının yarlarında biten patikalar da vardır. Bu patikaları ormancı olmayanlar açmaz ve ağaç gövdelerini taşıma maksadı dışında da kullanılmazlar.

[35] Bkz. Simon Critchley, *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti,* İstanbul: Metis Yayınevi, 2010, s. 85.

yabancı olmayan bir şeye geri uzanan bir türüdür."[36] "Almanca sözcük "unheimlich" "heimlich" (evsel) "heimisch" (yerli) sözcüğünün –bildik olanın– karşıtıdır ve tekinsiz" olanın, bilinen ve tanıdık olmayışı nedeniyle korkutucu olduğu sonucuna varırız."[37] Freud'un bu ifadeleri tekinsiz'in olağan algısını sunmasında karşımıza çıkmaktadır. Bu, göçebenin ve yabancının, bilinmeyen ve tanınmayan olmasıyla tehdit unsuru olarak görülmesi anlamındadır. Oysa Freud'un bütün vurgusu bu anlam üzerinde değildir. Konu, yabancı olanla tekinsiz olanın ilişkisinin yanı sıra, bunun ötesinde de değerlendirilmelidir. Bu değerlendirmenin kilit noktası, "unhemlich" sözcüğünde zaten içerilmektedir. Freud'un etimoloji ve güncel kullanımlar üzerinden yöneldiği anlam, yabancı olan ve bu bakımdan tekinsiz olanın zaten bilinen olağan anlamını daha da geliştirmektedir. Yönelim, yabancıyı ve tekinsizi belirlemede merkeze konulan "ev"den hareketle, tanıdık olanla, samimi olanla ve bu anlamlarla iç içe ve ilaveten gizli saklı olan anlamları beraber kullanmayadır. Başka deyişle, zaten tanıdık olana fakat bu tanıdık olanın ne derece müphem, belirsiz ve bu bakımdan da tekinsiz olabileceğine vurgu yapmaktadır. Öyleyse şimdi tekinsiz olan, aslında, tam da tanıdık olan, onunla aynı mahremiyeti zaten paylaştığımız şeydir. Bunun en belirgin ifadesi, şöyledir; "… tekinsiz gerçekte yeni ve yabancı bir şey değil ama akıl için bildik ve köklü olan ve yalnızca bastırma süreciyle akla yabancılaştırılmış bir şeydir. Bastırma etmenine bu gönderme Schelling'in (s. 345) tekinsizi gizli kalması gereken ama ortaya çıkmış bir şey olarak tanımlamasını anlamamızı sağlar."[38] Bu bakımdan ele alındığında Heidegger'in "uncanny" kavramını seçmesinin anlamı, Sophokles'in *Antigone*'sinin ele alındığı ilgili bölümün ikinci paragrafında verilmiştir. İnsan, yeryüzünde bulunan eşsiz bir varlık olarak görülür.[39] İnsanın eşsizliği, onun karşılaştığı her türden belirsiz ve zorlu ortamla başedebilme imkânına sahip olmasından gelir. İnsan, tekinsizlikle doğrudan ilişkili görülen bu özelliğiyle, önceki ve sonraki paragraflardaki anlatımlarda, *Dasein* ile de doğrudan ilişkilendirilir. Bu bakımdan *Dasein* olmanın özünde, "belirsiz"lik, yani "imkân" bulunmaktadır.

İnsanın, tüm bu endişe ve korkular yaratan durumdan kurtulmak çabası, hem gerçek hem de metaforik anlamıyla, onu "Polis" kurmaya yöneltir. Polis, Sokrates'in gitmeyi tercih etmediği belirsiz, tekinsiz ve güvensizliği temsil eden kırları ve kır patikalarını duvarların dışında bırakır.[40] Şehir dışında yaşamak, patikalarda dolaşmak, yurtsuzluk

[36] Sigmund Freud, *Sanat ve Edebiyat,* çev. Emre Kapkın, Ayşen Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel Yayınevi, 1999, s. 326.

[37] Freud, *age,* s. 327.

[38] Freud, *age,* s. 347. Bu anlamda görüldüğünde "unheimlich", insanın en yakınındakidir. "O hâlde bu durumda da unheimlich bir zamanlar heimisch, bildik olandır; "un" öneki bastırmanın bedelidir." Freud, *age,* s. 351.

[39] Bkz. Heidegger, *age,* s. 161.

[40] Polis, bu anlamıyla Eski Yunan düşüncesini temsil etmeğe, Sokrates'le başlar. Sokrates, kırlardan öğrenecek bir şey olmadığını, öğrendiği her şeyin kaynağının polis olduğunu belirtmektedir. Bkz. Platon, *Phaedros*, *The Collected Dialogues of Plato*, ed. by Edith Hamilton and Huntington Cairns,

ve tekinsizlik ile ilişkilidir.[41] Yurtsuzluk ve tekinsizlik ile patikalar arasında ilişki kurulabilmesi, patikaların, şehirlerin kurulması ve varlığını sürdürmesindeki hayati rolünü değersizleştirmez. Bu ikili, insanın yeryüzündeki varlığının aynı kökten beslenen farklı göstergeleridir. Yurtsuzluk ve tekinsizlik, insana yabancı olan bir şey veya durum değil, tıpkı vicdanın çağrısında olduğu gibi, insanın bizzat insan olmaklığıyla ilişkilidir: İnsanın kaçınamadığı gibi, onlarsız varlığını sürdürememesinden kaynaklanan bir ikilem.

"Polis", eski Yunan düşüncesinde, yolların birleştiği yer olarak, insanın kişiliğini ve kimliğini bulduğu ortaklanmış ve tanımlanmış bir mekândır. Heidegger'e göre, bu bakımdan, insanla içten bağlı olan "polis"in düz anlamıyla "şehir devleti" olarak çevirilmesi, sözcükle verilmek istenen anlamı karşılayamaz. Çünkü "polis", yalnızca bir devlet biçimi değil, tarihsellik içindeki insanın olmasıdır. "Polis"in temel öğeleri olarak tanrılar, tapınaklar, festivaller, ordu ve diğer unsurlar buraya aittir.[42] Patikalar ise, "Polis"in dışındaki yollar olarak, tekinsizdir.[43] Tekinsiz olan, felsefe yapmanın imkânıdır. "Polis", yalnızca, insanların kalabalıklar hâlinde belli bir üretim tarzını gerçekleştirdikleri mekânlar değildir. Doğaya karşıt olanı, dolayısıyla da, felsefeyi yani, insanlığın en üst düşünsel etkinliğini temsil etmesinin yanısıra, her bakımdan düzenli, belirli, sınırlı ve tanımlı olmasıyla zorunluluğun hâkim olduğu, doğaya karşıt olarak konumlanmış bir "cosmos" olmasıyla insanlığın en eski ideali olan, düzenli evren modelini temsil eder. "Cosmos", tüm bu özellikleriyle güvenli bir mekânı sunarken, bu güvenliğin garanti altına alınması olarak şiddet ve tahakkümü de kendisinin doğal bir eki hâline getirmektedir. Bunun en belirgin örneği, Herakleitos'un (535-475) D. K. 94. fragmanında, mevcud "cosmos"un yasalarının koruyucusu olarak görülen Dike'nin yardımcıları Erinysler'in, eğer ölçülerin dışına çıkarsa, Güneş'i bile cezalandıracağını söylemesinde görülebilir.[44]

Sokrates'in dışına çıkmak istemediği "cosmos"un, yani "polis"in güvenli ortamının karşıtı olan güvensizlik, güvenli ortamın dışı, Sophokles'in (496-406) Antigone'sinde,

Fourteenth printing, New Jersey: Princeton University Press, 1989, 229d-229b. Sokrates'in, Phaedrus'la beraber şehrin sınırlarının dışına, kırlara çıkmasıyla başlayan bu dialogda, Sokrates ile Phaidros arasındaki konuşma esnasında Sokrates, kendisine bir şey öğretmeyeceğini düşündüğü doğanın yapısı ve işleyişi hakkında araştırmalar yapmak yerine, kendisinin ne olduğunu araştırmaya yönelmiş olduğunu belirtmektedir.

41 Şehrin dışında yaşamanın nasıl algılandığına ilişkin belirgin örneklerden biri, Theognis'in bir şiirinde görülebilir: "Cyrnus, bu şehir hâlâ bir şehir, fakat ne ki halkı başka insan; eskiden mahkemeleri ve yasaları bilmez, keçi derilerini örtünürler, bu şehrin dışında geyikler gibi yaşarlardı; ama şimdi iyi insan oldular." Theognis, 53-60. *Elegy and Iambus,* Vol. I., ed. and trans. by J. M. Edmonds, London: Harvard University Press, 1961, p. 235.

42 Heidegger, *age,* s. 162.

43 Patikaların tekinsizliğinine ilişkin en belirgin örneklerden biri Pan'dır. Pan, Eski Yunan mitolojisinde yarı keçi yarı insan olarak tasvir edilen, kırların, satirlerin ve çobanların tanrısıdır. Flüt çalan neşeli ve eğlenceli biri olarak görülse de, aniden insanların karşısına çıkarak onları korkutabildiği için panik tabiri de ona bağlanmıştır.

44 Herakleitos, *Fragmanlar,* çev. Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

insanın her bakımdan mücadeleye girdiği ve nihayetinde kendisine karşı zafer kazandığı denizle sembolize edilir. Oysa Sokrates'in başka polislerin insanlarıyla savaşmak amacı dışında kendisinden hiç ayrılmadığı polis, onun felsefe ve hakikat konusundaki soruşturması ilerledikçe, kendisinden kurtulunması gereken, bir şiddet ve zorbalığa dönüşmüştür. Bu zorbalığı ve şiddeti üzerine çeken Sokrates için artık kırlar ve deniz tehdit değil kurtuluş imkânına, her şeyi kendisinden öğrendiğini belirttiği polisin meydanları ise tekinsiz dolaşma yerlerine dönüşmüştür. Sokrates, bu meydanlarda felsefe yaparak yaşamıştır. Oysa, bütün bu felsefe ve hakikat soruşturmasında polis için tekinsiz olan tam da bir "at sineği" olarak Sokrates'in kendisiydi. Tekinsizliğin polisteki bu yansıması olarak "at sinekliği", nihayetinde Sokrates'in gönüllü olarak kabul ettiği ölümüne de yol açmıştır. Bu yolla Sokrates, kendisini özdeşleştirdiği polisi, ısrarla ondan ayrılmayı reddederek ve böylece onu, kendisine şiddet uygulatarak dönüştürmüştür.

Sokrates'in ölümünden sonra Eski Yunan bilgeliklerinin bütün Akdeniz dünyasını ören patika ağı, nihayetinde, Platon ve Aristoteles'in düşünceleriyle, Atina şehrinin somutluğunda, "sistematik felsefe" olarak birleşmiş ve konumlanmış görünmektedir. Felsefenin bu sistematik, şehirli ve evrensellik iddiası taşıyan hâli, Sokrates'in karşı çıkar gibi göründüğü fakat uğruna kendisini feda ettiği "aynılaştırmanın şiddeti"ni de barındırmaktadır.[45] Şiddet, dil, yasa ve kurallılıkların hakim olduğu *Polis*in ve genel olarak onun ahlâk ve vicdan anlayışının doğasında bulunur. Öyle anlaşılıyor ki, şiddet, hem polisi yani, felsefeyi kurmakta hem de kurulmuş olandan ayrılıp yeni patikalar açmakta etkendir. O, genel olarak konusunun bir önemi olmaksızın, "yapmak"la ilişkili görülmektedir. Bir yanıyla yerleşmek ve aynılaşmak sonucu ortaya çıkan, yerleştirmenin ve aynılaştırmanın mekânlarını temsil eden polisin kurulmasında etken olabilirken, diğer yandan polisle tam karşıtlık içinde düşünülebilen, yeni patikalar açmak için de kullanılabilir.

Bütün bu aynılaştırma çabalarına karşın insanın kendi olma imkânının hâlen elde bulunduğunun delili, ondaki bütün bu tekinsizliğin yanı sıra, belirli bir dille konuşmayan vicdan sesinin varlığıdır. Heidegger'e göre Dasein'ın bir fenomeni olarak görünür olan vicdan, bu bakımdan insan olmanın en temel belirtisidir.[46] Görünen o ki, vicdan insanı çağırmaktadır. Fakat, vicdanın çağırması, insanın vicdanın çağrısına uyması için gerekli fakat yeterli görünmemektedir. İnsanın bu çağrıya yönelmesinin imkânı, özelikle Antigone oyununun yeniden değerlendirilmesinde vurgu yapılan, modern zamanlarda unutulan-unutturulan bir imkânın; insanın önceden belirlenmeye, sınırlanmaya ve güvence altına alınmaya karşı durabilen yanıdır. Bu, insanın, "tekinsiz" (Uncanny) bir varlık olarak tanımlanmasına imkân veren yanıdır.

[45] Bu bakımdan Sokrates'in, değerleri ahlâkileştirerek zaman-mekân dışına çıkararak mutlaklaştırmış olmasının yanı sıra, gerekçelendirmeyi, başka bir deyişle felsefeyi, ahlâk felsefesini başlatmış olduğu da söylenebilir.

[46] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman,* çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008, s. 284.

Öyle görünüyor ki, vicdan çağrısının tekinsizlikle ilişkili olduğunu söylemek bu bakımdan mümkün görünmektedir. Fakat bu, bir tür seslenme ve duyma olmak durumuyla ilişkilendirilebilecek biçimde, belli bir dildeki bir "konuşmanın duyulması" anlamında mıdır? Vicdan, aleni bir söyleme veya anlamayla ilgili olmasa gerek. Çünkü, her söylenebilen ve duyulabilen, bir "dille söylenmiş" demektir. Bu da, o olmazsa olmaz olan toplumsallığıyla, belli bir dili ve anlam dünyasını beraberinde getirir. Bu yaklaşım, belli bir dili olmadığı gibi, belli bir dil ve kavrayışla da sınırlandırılmaması gereken vicdana "yer" bırakır mı? Çünkü vicdan, insanı, insan için özsel olana, insan olma imkânına çağırır. Onu, üzerine düşen asli vazifeyi yapmağa çağırır:

> Herkes kamusallığı ve lakırtısı içinde kendini kaybeden Dasein, herkes-benliğine kulak verirken, kendi benliğini duymazdan geliverir.[47]

İşte, bu herkes kamusallığından kurtulmanın yolunu açan çağrı, bu kendine "yönelme", kendine "gelme", belli bir dil ve anlam kavrayışıyla sınırlanmamış aracısız vicdan çağrısıyla mümkün olabilir. "Çağıranın kim olduğunu "dünyasal" bakımdan hiçbir şeyle belirleyemeyiz. O, kendi tekinsizliği içindeki *Dasein*'dır, asli fırlatılmış-dünya-içinde-varoluşunun yavasızlığıdır, dünyanın hiçliğindeki çıplak "öylelik".[48] Bu bakımdan vicdanın çağrısıyla karşılaşmış olan "toplumsallaşmış" kişi, şimdi "anlamsızlık" içinde kalır. Çünkü, vicdanın çağrısını duyduğunda, bütünüyle içine kendisini dahil ettiği toplumsal tutumun vicdana uygun olmadığını idrak eder. Öyleyse vicdan, insanın sonlu ve sınırlı olan ahlâki varoluşunun gün yüzüne çıkmış farkındalığıdır.[49]

Çağrıyla karşılaşan insanın, bu çağrıyla karşılaşmak itibariyle yüz yüze geldiği bir durum da söz konusudur. Güvensizliğe, belirsizliğe, yersiz ve yurtsuzluğa çağrı. "Heidegger vicdan çağrısının kişiyi onlar-benliğini (they-self) dinlemekten (bu daima uzaktan dinlemek, "hinhören auf", olarak tanımlar) uzaklaştırıp müphemliğin curcunasına çağırdığını öne sürer."[50]

İnsanı tedirgin eden, evsizliğe ve yurtsuzluğa çağıranın ne olduğu sorulabilir. Burada güven veya güvensizlik telkin eden şey, vicdanın iki türlülüğüdür. Bunlardan birincisi, herkes vicdanıdır ve esasen, oldukça güven verir. Belli bir şey söyler. Neyin ne olduğunu söylediği için güven verir. Bu, yaygın ahlâk öğretileri olarak da adlandırılabilir. İkincisi ise insanı çağırır ve belli bir şey söylemez. Bu yüzden tedirgin edicidir. Kişiyi kendisiyle başbaşa bırakır. Bu, hiçbir şey söylememenin, kendi başına bırakmanın, fakat bir o kadar da, bu durumun kaçınılmazlığını, yani insanın ahlâki olan konusunda tek başına olması gerektiği ve üstelik bunun kaçınılmazlığını hatırlatmaktır.

[47] Heidegger, *age,* s. 287.
[48] Simon Critchley, *İmansızların İmanı: Siyasal Teoloji Denemeleri,* çev. Erkan Ünal, İstanbul: Metis Yayınevi, 2013, s. 201.
[49] P. A. Johnson, *Heidegger Üzerine,* çev. Adnan Esenyel, Ankara: Sentez Yayınları, 2013, s. 50.
[50] Critchley, *age,* s. 198.

İyi de, insan neden insan olmaya çağırılmaktan tedirgin olsun?[51]

Vicdanın çağrısı, insanı tedirgin etmektedir. Çünkü, onu evinin rahatlığından ve güvenli ortamından, herkes benliğinin her şeyin belli olduğu ahlâki dünyasından çıkmaya zorlar. Öyleyse şimdi ev, Heidegger'de, tam da kendisinden kurtulunması gereken bir yüke dönüşmüştür.[52] Çünkü Nietzsche, amacının yeryüzünde kendisini tıpkı kendi evindeymiş gibi mutlu ve huzurlu kılmak olmadığını belirtmekteydi.[53] Nihayetinde Nietzsche, bir kere kendi benini bulduğunda asıl meselesinin artık ondan kurtulmak olduğunu söylüyordu.[54]

Vicdana ilişkin yukarıda ele aldığımız yaklaşımların ortak noktası, onu önceden belirlenmiş bir eğitim sonucunda kazandırılmış ve davranışlarda oluşabilecek öngörülemezliklerden arındırılmış bir yeti olarak gören anlayışların, özellikle Nietzsche veya onun düşünce hattına yerleştirilebilecek filozoflar tarafından eleştirilmiş olmasıdır. Modern siyasetin bir pratiği olarak görülen, "belirsizliği giderme" çabasının nedeni, insanın bu yanının tehdit olarak algılanmasıdır. Bu bakımdan, insanın öngörülemeyen, müphem yanının ortadan kaldırılması amaçlanmıştır. Oysa insanın bu müphemlik olarak görülen yanı "yerleşik olana" karşı belli bir biçimde tehdit olarak değerlendiriliyorsa da, eğer mümkün olacaksa, ahlâkın zemini olan vicdanın özerkliğinin yegâne imkânıdır. Vicdan konusunda, belli kültürler, dünya kavrayışları veya algılama bağlamlarıyla sınırlı kalınması, göreli değerlendirmelerin dışına çıkılamaması demektir. Eğer vicdanı anlamlandırma çabasında, bir iç hesaplaşmadan, kişinin kendisini yargıladığı bir mahkemeden söz edilecekse, bütün bu tür hesaplaşmaların, mahkeme etmelerin ve ölçmelerin vicdanla ilişkisi olmadığı belirtilmelidir. Çünkü, adı her ne kadar "vicdan" olarak anılıyor olsa da, bu türden bir yaklaşımın yönlendiricisi ve yöneticisi yine de sosyal ve toplumsal bir yasaya dönüşmüş aleni kurallılıklar olabilmektedir. İnsanların belli sosyal ve toplumsal yapılanmalar içindeki konumlanmalarının onları zorladığı durağanlık hâllerine karşıt olarak insan, içinde bulunduğu ortamla sürekli etkileşim hâlindedir. Bir yanı durağanlığın güvenli ortamına yönelen, diğer yandan ise bu güvenlikten ve dolayısıyla belirlenmişlikten uzak durmaya yönelik çabası insanın karakteri olarak karşımıza çıkmaktadır.

[51] Hemen şu da eklenmeli ki insan herkes-benliğinden başka hangi benliğiyle insan olabilecektir? Üstelik, "hiçbir şey"i önüne getiren bir çağrıyla ne kadar insan olunabilir? İnsan kendi içinde yuvasındadır, herkes benliği onun yuvasıdır. İnsan eğer bir ev arıyorsa, sanıyorum ki o, herkes-benliğidir. Oysa, insan olmaya çağırılma, evini terk etmeyi, tekinsizliğe yolculuğu gerektirecektir. Bu, insanın kendisiyle, insan olmasına yaptığı bir yolculuktur.

[52] Critchley, *age*, s. 201.

[53] Bkz. Alexander Nehamas, *Yaşama Sanatı Felsefesi: Platon'dan Foucault'ya Sokratik Düşünümler,* çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 2002, s. 235.

[54] Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?,* çev. Rıdvan Şentürk, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009, s. 36.

4. Sonuç

Günümüzde insan, sosyal ve toplumsal kurallardan hukuki bakımdan sorumlu tutuluyor olsa da, esasen, bu yasalardan tamamen bağımsız olarak insanı çağırabilen vicdana karşı da sorumlu olmalıdır. Vicdan, sözsüz bir çağrı olarak, göreli toplumsal kurallardan arınmış "saf" bir çağrı olarak, bütün ahlâk ve etik anlayışlarının zemini olarak konumlanabilmelidir. Fakat, her insanın "doğal olarak" sahip olduğu iyiyi kötüden ayırabilme yetisinin bu ölçüde derin tartışmalara yol açabiliyor olması konunun doğası hakkında bir ipucu da vermektedir.

Nihayetinde insan, her biri diğerinden zamanca ve mekânca farklı olmasının yanı sıra, karşılaşılan durumun içeriği bakımından da, biricik ahlâki karar verme durumlarıyla karşılaşır ve her hâlükârda, bu durumlara ilişkin karar vermek kaçınılmazca kişinin üstesinden gelmesi gereken bir durumdur. İnsanlığın karşılaştığı en büyük "ahlâki felaket" olarak da nitelendirilen İkinci Dünya Savaşı döneminin yanı sıra günümüzde yaşanan pek çok "küçük" felakette çeşitli vesilelerle ahlâki kararlar vermek durumunda kalan insanlar, yine de "doğru kararlar" verebilmektedirler. Bu insanlar, "kendi" yargılarına göre ve "hiçbir etki altında kalmadan" hareket etmelerinin yanı sıra, yaşanan olayların tekliği ve biricikliğinden dolayı, belli kurallar veya prosedürler silsilesinden yardım da almamışlardır. Esasında kimileri için tedirgin edici olan bu durum, insanın, karşılaştığı çeşitli durumlarda ne türden eylemlerde bulunacağının önceden bilinememesi anlamına da gelecek biçimde, ona ilişkin bir "belirsizlik" olarak da görülebilmektedir.

Bu bakımdan insanla ilişkilendirilebilecek olan belirsizlik, aynı zamanda, "güvenilmez" olan insana, tam da bu bakımdan sanılabileceğinin aksine, ahlâki bakımdan güvenmenin de imkânıdır. Bu, insanın ahlâki davranışlarda bulunabilme zeminini oluşturmaktadır. Bu imkân üzerinden şimdi, onun belirsiz ve tam da bu bakımdan kimilerine göre "güvensiz" yollarda da dolaşabildiği, böylece de, onun önceden belirlenemeyecek bir imkân olduğu gösterilebilir. Ahlâkın bu yolu, belirsiz ve "tekinsiz" bir "yol"dur. "Yol"un belirsiz, güvensiz ve tekinsiz olması, önceden nereye gideceğinin belirlenmemiş ve belirlenemeyecek olması, ahlâk ve onun da zeminini oluşturan vicdanın "güvencesi"dir.

Bu doğrultuda, belli prosedürlerle ahlâkiliği garanti altına alma çabalarının çözüm olarak önerildiği veya önerilebileceği yaklaşımlar, ahlâk ile ilgili problemleri çözmeğe yetmemektedir. Çünkü, ahlâk öğretilerinin her biri, problemlerin bir çözümü değil, bir göstergesidir.

KAYNAKLAR

Ayverdi, İlhan, *Kubbealtı Lugatı: Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük,* İstanbul 2011.

Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik,* çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

Çağbayır, Yaşar, *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı: Ötüken Türkçe Sözlük,* İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.

Critchley, Simon, *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti,* İstanbul: Metis Yayınevi, 2010.

——, *İmansızların İmanı*, çev. Erkan Ünal, İstanbul: Metis Yayınevi, 2013.

Derrida, Jacques, *Platon'un Eczanesi,* çev. Zeynep Direk, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, Birinci Basım, Mayıs 2012.

Freud, S., *Sanat ve Edebiyat,* çev. Emre Kapkın, Ayşen Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel Yayınevi, 1999.

——, *Uygarlığın Huzursuzluğu,* çev. Haluk Barışcan, 4. Basım, İstanbul: Metis yay., 2013.

Fromm, Erich, *Özgürlük Korkusu,* çev. Selma Koçak, İstanbul: Doruk Yayınevi, 2011.

Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları,* çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Kitabevi, 1998.

——, *Modernite ve Bireysel-Kimlik,* çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Heidegger, Martin, *Introduction to Metaphysics,* trans. by Gregory Fried and Richard Polt, New Haven-London: Yale University Press, 2000.

——, *Düşünmek Ne Demektir?,* çev. Rıdvan Şentürk, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.

——, *Varlık ve Zaman,* çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

Heller, Agnes, *Bir Ahlâk Kuramı,* çev. Abdullah Yılmaz, Koray Tütüncü, Ertürk Demirel, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.

Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

Johnson, P. A., *Heidegger Üzerine,* çev. Adnan Esenyel, Ankara: Sentez Yayınları, 2013.

Kierkegaard, Sören, *Korku ve Titreme: Diyalektik Lirik,* çev. N. Ekrem Düzen, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990.

Murdoch, Iris, *Ateş ve Güneş: Neden Platon Sanatçıları Dışladı?,* çev. Gülsevi Mirza, İstanbul: Düzlem Yayınevi, 1991.

Nehamas, Alexander., *Yaşama Sanatı Felsefesi: Platon'dan Foucault'ya Sokratik Düşünümler,* çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 2002.

Nietzsche, Friedrich, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne: Bir Kavga Yazısı,* çev. Ahmet İnam, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990.

Platon, *Phaedros, The Collected Dialogues of Plato,* ed. by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Fourteenth printing, New Jersey: Princeton University Press, 1989.

——, *Republic, The Collected Dialogues of Plato,* ed. by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Fourteenth printing, New Jersey: Princeton University Press, 1989.

——, *Sophist, The Collected Dialogues of Plato,* ed. by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Fourteenth printing, New Jersey: Princeton University Press, 1989.

Rorty, R., *Olumsallık, İroni ve Dayanışma,* çev. Alev Türker, Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 1995.

Sophokles, *Antigone,* çev. S. Ali, Maarif Matbaası 1941.

Theognis, *Elegy and Iambus,* Vol. I., ed. and trans. by J. M. Edmonds, Harvard University Press, London 1961.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus,* çev. Oruç Auroba, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Yıldız, Nedim, Jacques Derrida, "Platon'un Eczanesi", *Kutadgubilig,* Felsefe-*Bilim Araştırmaları,* İstanbul, Ekim 2012.

YARATICI MANZARA: NİÇİN TAŞRADA KALIYORUZ?*

Martin Heidegger
Çev: Erdal Yıldız**-Güvenç Şar***

CREATIVE LANDSCAPE: WHY DO WE STAY IN THE PROVINCES?

ABSTRACT
The short writing that has been translated here was written by Heidegger in 1933. This writing can be read as the proof, for Heidegger himself, how the distinction between city life and province life is essentially connected with philosophy. The province life for Heidegger, is inseparably connected with his philosophical work world. The thing that Heidegger is trying to do here –even though in some part of the writing, one can doubt about it– is never, in an absolute way, to see province life superior to the city life. What he is trying to point in here is, perhaps also as an explanation why he refused the invitation from Berlin University for

* "Yaratıcı Manzara: Niçin Taşrada Kalıyoruz? (1933)" adlı yazı 1933 yılının sonbaharında, Berlin Üniversitesi'nden gelen ikinci davetin de Heidegger tarafından reddedilmesinden sonra yazılmıştır. Bu yazı ilkin "Berlin Radyosu"nda bir konuşma olarak yayımlandı. Bu radyo konuşması üzerine Messkirch'deki "Heuberger Volksblatt"ta haber yapıldı. 23.02.1934 tarihli *Freiburger Tagepost*'ta bu konuşmanın biraz kısaltılmış bir sunumu yayınlandı. 02.03.1934'te Freiburg Radyosu tarafından da yayınlanan bu konuşma, *Der Alemanne, das Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens*'in haftalık kültür ekinde 07.03.1934'de, Dizi: 9, sayfa: 1'de tam metin olarak basıldı**.** Bu konuşma metni Guido Schneeberger tarafından hazırlanan *Nachlese zu Heidegger*, Bern 1962, s. 216-218 adlı kitabın içinde Heidegger'in izni olmaksızın yeniden basıldı. Biz bu metni Almanca aslından Türkçeye çevirdik. Çevirimize temel olarak aldığımız metin: M. Heidegger, "Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?", *Aus der Erfahrung des Denkens,* Gesamtausgabe Band 13, Vittorio Klostermann Verlag, 1. Baskı, Frankfurt am Main 1983, s. 9-14. Metnin İngilizcesi için bkz. Martin Heiddegger, "Why Do I Stay in The Provinces? (1934)", çev. Thomas Sheehan, *Heidegger: The Man and The Thinker*, haz. Thomas Sheehan, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey 2010, s. 27-30. Metnin Fransızcası için bkz. Martin Heidegger, "Pourquoi Restons-Nous en Province?", çev. Nicole Parfait ve Françoise Dastur, *Les Cahiers d'Orient et d'Occident*: Lettre bimestrielle no. 4 – septembre/octobre 2006, s. 11.

** Doç. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü
*** Öğr. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

the second time, (which this refusal can be read, at will, as a negative criticism of philosophy's turning into an academic occupation) that a thinker's thinking happens most perfectly in the place where thinker is native of, i.e. where thinker feels at home.
Key words: thinking, philosophy, inhabitancy, Heidegger, dwelling, city, province, existence.

ÖZET
Burada çevrilen kısa yazı, Heidegger tarafından 1933 yılında yazılmıştır. Bu yazı, şehir ve taşra hayatı arasındaki farkın Heidegger'in kendisi için felsefe ile nasıl özsel bir şekilde ilişkili olduğuna dair bir kanıt olarak okunabilir. Heidegger için taşra hayatı, onun felsefi çalışma dünyası ile ayrılamaz şekilde iç içe hâldedir. Heidegger'in bu yazıda yapmak istediği, yazının bazı yerlerinde bu konuda şüpheye düşülebilse de, asla şehir hayatına karşı olarak mutlak şekilde taşra hayatının üstün tutulması değildir. Onun burada asıl olarak işaret etmek istediği şey, Berlin Üniversitesi'nden gelen talebi ikinci kez reddetmesinin de bir açıklaması olarak belki de, (ki bu reddetme eğer istenirse felsefenin akademik bir uğraşa dönüşmesine negatif bir eleştiri olarak da okunabilir) bir düşünürün düşünmesinin en mükemmel derecede, düşünürün oranın yerlisi olduğu yerde, yani kendini evinde hissettiği yerde gerçekleştiğidir.
Anahtar kelimeler: düşünme, felsefe, ikâmet, Heidegger, oturma, şehir, taşra, varoluş.

...

Karaormanların güneyinde geniş bir yayladaki sarp yamaçta, 1150 metre yüksekliğindeki tepede küçük bir kayak kulübesi vardır. Kulübenin zemini 6'ya 7 metredir. Alçak dam 3 odanın üstünü örter: bir tarafı mutfak olan oturma odası, yatak odası ve bir çalışma odası. Dar vadinin eteklerine yayılmış ve aynı diklikteki karşı yamaçta geniş bir şekilde yanyana dizilmiş büyük çatılı çiftlik evleri bulunur. Yamaçtan yukarıya doğru, yaşlı, göğe doğru yükselen, karanlık çam ağaçlarıyla dolu olan ormana kadar, çayırlar ve otlaklar yayılır. Bütün bunların üzerinde de parıldayan mekânda iki atmacanın geniş dairelerle süzüldükleri açık bir yaz göğü yer alır.

Bu benim çalışma dünyamdır –misafirin ve yaz tatilcisinin "inceden inceye yoklayan" gözleriyle gördüğü. Ben bile aslında hiçbir zaman manzarayı böyle inceden inceye yoklamam. Mevsimlerin büyük iniş ve çıkışlarındaki saatlik, günlük-gecelik değişimlerini seyre dalarım. Dağların ağırlığı ve kütlelerinin sertliği, çam ağaçlarının temkinli büyümesi, parlayan, çiçeklenen çayırların sade ihtişamı, uzun güz akşamlarındaki dağ deresinin şırıldaması, derin karla kaplı düzlüğün sert sadeliği, bütün bunlar –gündelik varoluş boyunca– orada yukarıda sürer gider ve ardarda gelir ve salınır durur.

Ve bu manzara, yine de, yapmacık anlardaki keyifli bir dalış ve yapay bir empatide değil, aksine kendi varoluşunu, sadece, "çalışma"nın içerisine yerleştirdiğinde bulur. Bu dağ gerçekliği için mekânı "sadece" çalışma "açar". Çalışmanın gidişi manzarada olup bitenlere gömülmüştür.

Soğuk kış akşamında sert bir kar fırtınası vuruşlarıyla kulübenin etrafında kıyameti kopardığında ve herşey karla kaplandığında ve örtüldüğünde, "o zaman" felsefenin yüksek zamanıdır. İşte o zaman, felsefenin soruları sade ve önemli olmak zorundadır. Her bir düşüncenin inceden inceye çalışılması, sert ve keskin olmaktan başka türlü olamaz. Dilsel biçim vermenin güçlüğü tıpkı fırtınaya karşı yükselen çam ağaçlarının direnişi gibidir.

Ve felsefi çalışma, bir münzevinin tuhaf uğraşı olarak yürütülmez. Felsefi çalışma köylülerin yaptığı çalışmanın tam ortasına aittir. Genç köylü ağır kızağını sürükleye sürükleye yamaca çıkardığında ve kızağı hemen orada akgürgen kütükleriyle tepeleme yükledikten sonra tehlikeli bir bayırdan evinin avlusuna doğru yönelttiğinde; çoban ağır-düşünceli adımlarla sürüsünü yamaca doğru sürdüğünde; odasındaki köylü, çatısını onarmak için çok sayıda ince çatı tahtası hazırladığında, o zaman benim çalışmamla "aynı türden" bir çalışma yapmaktadırlar. Felsefi çalışma doğrudan köylülere ait olanın içinde kök salar. Şehirli, bir köylüyle uzun bir sohbet yapmaya tenezzül ettiğinde, halkın arasına' karıştığını sanır. Akşamları, Dinlenme anlarında köylülerle beraber ocağın başındaki kanepede veya Tanrıköşesi'nin oradaki masada otururken, çoğunlukla "pek bir şey" konuşmayız. "Sessizce" pipolarımızı tüttürürüz. Bir ara biri, ormanda odunculuğun bitmekte olduğunu, dün gece kümese sansar girdiğini, yarın belki de bir ineğin buzağılayacağını, Oehmibauer'in[1] felç geçirdiğini, havanın yakında "döneceğini" söyler. Kendi çalışmamın Kara Ormana ve onun insanlarına iç aidiyeti, Aleman-Schwaben toprağına yüzyıllardır süren yeri doldurulamaz bir bağlılıktan ileri gelir.

Şehirli sözümona bir taşra ikâmetiyle olsa olsa bir kez "esinlenir." Ancak benim bütün çalışmalarım, bu dağların ve köylülerin dünyası tarafından taşınmış ve yönlendirilmiştir. Şimdilerde ara sıra, orada yukarıdaki çalışmam; burada aşağıdaki toplantılar, konferans yolculukları, tartışmalar ve öğretim etkinlikleri nedeniyle uzunca bir süre sekteye uğramaktadır. Ancak tekrar yukarıya çıkar çıkmaz, kulübedeki varoluşumun daha ilk saatlerinde, önceki sorgulamalarımın bütün dünyası, dahası onları bıraktığım

[1] Oehmibauer, kanımızca o bölgede yaşayan bir köylünün ya soyadı ya da lakabıdır. Bu sözcük, İngilizce çeviride "someone's uncle" (birisinin amcası) olarak çevrilmiştir: Martin Heiddegger, "Why Do I Stay in The Provinces? (1934)", çev. Thomas Sheehan, *Heidegger: The Man and The Thinker*, haz. Thomas Sheehan, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey 2010, s. 28. Bu metnin Fransızcaya çevirisinde, bu sözcüğün çevrilmeden bırakılması bizim için de uygundur ve bu sözcük için Fransızca çeviride verilen dipnot, açıklayıcı gözükmektedir: "Il s'agit là probablement d'un surnom villageois." (Bu, büyük ihtimalle bir köylünün lakabıdır): Martin Heidegger, "Pourquoi Restons-Nous en Province?", çev. Nicole Parfait ve Françoise Dastur, *Les Cahiers d'Orient et d'Occident*: Lettre bimestrielle no. 4 – septembre/octobre 2006, s. 9-13.

biçimiyle ortaya çıkar. Kendimi sadece çalışmanın salınımı içinde bulurum ve aslında onun gizli yasasını asla bütünüyle bilemem. Şehirliler çoğu zaman, dağların arasındaki köylülerin uzun, tekdüze Yalnız olma durumuna hayret ederler. Oysa bu yalnız olma değil, "tek başınalıktır." Gerçi insan büyük şehirlerde de "neredeyse" başka hiçbir yerde olamayacak kadar kolaylıkla "yalnızlığa" düşebilir. Ancak insan orada asla tek başına olamaz. Çünkü tek başınalık bizi "tecrit eden" değil, aksine bütün varoluşumuzun, bütün şeylerin özünün geniş yakınlığının "içine doğru açılmasını sağlayan" kendine özgü güçtür.

İnsan dışarıda bir yerlerde gazete ve dergiler aracılığıyla kaşla göz arasında "şöhret" olabilir. Bu, [insanın] en halis istemesini "yanlış anlamaya" kaptırmasının ve temelli ve çabucak unutulmasının hâlâ en güvenilir yoludur.

Buna karşılık köylü hafızası alçakgönüllü, güvenilir ve ihmal etmeyen "sadakat"e sahiptir. Geçenlerde orada yukarılarda yaşlı bir köylü kadın öldü. Bu köylü kadın benimle sıklıkla ve severek sohbet eder ve bu esnada bana köyün tarihi hakkında hatırladığı bilgileri anlatırdı. Köylü kadın hâlâ günümüz köy gençliğinin daha şimdiden anlaşılmaz bulduğu ve yaşayan dilden kaybolup gitmiş olan köyün eğretilemeli dilindeki birçok ifadeyi ve türlü türlü atasözünü sağlam bir biçimde muhafaza ediyordu. Hatta geçen yıl bu köylü kadın –ben haftalarca yalnız başıma kulübedeyken– 83 "yaşında" olmasına rağmen defalarca sarp yamacı tırmanarak bana gelmişti. Söylediğine göre, her defasında, benim hâlâ orada olup olmadığımı ya da "Biri"nin beni farkına varmadan soyup soymadığını kontrol etmek istiyormuş. Köylü kadın bunu ölmeden önceki akşam akrabalarıyla sohbet ederken söylemiş. "Ölme"den bir buçuk saat önce akrabaları aracılığıyla, "Bay Profesör'e" selam göndermiş. Böylesi bir Anma, benim felsefem üzerine bir dünya gazetesinin sözümona ustaca yapılmış bir "röpörtaj"ından çok daha olağanüstü değerdedir.

Şehir dünyası çürüyen "sapkınlık" içinde çöküp gitme tehlikesinde. "Çok" gürültülü ve "çok" işlek ve "çok" züppece bir küstahlık, sıklıkla köylünün dünyası ve onun varoluşuyla ilgilenirmiş gibi gözükmektedir. Ancak tam da "şimdi yalnızlığın" gerekli olduğu yadsınmaktadır: Köylü varoluşuyla uygun "mesafeyi" korumak, onu kendi yasasına eskisinden daha fazla bırakmak; köylüyü hırpalayıp örseleyerek, toprağa bağlılık ve gelenek üzerine yazan yazarların ikiyüzlü gevezeliğinin içine köylüyü çekmemek için –"çekin ellerinizi". Köylü, bu şehre ait göstermelik özenlere asla ihtiyaç duymaz ve bunları istemez. Onun ihtiyaç duyduğu ve istediği, kendi özerkliğinin ve özünün karşısında utangaç bir "ölçülülük"tür. Ancak birçok gelen ve geçerken uğrayan şehirli –son olarak da Kayakçılar– bu günlerde sıklıkla, köyde ya da çiftlikte, büyük şehirlerdeki eğlence merkezlerinde "eğlendikleri" gibi davranıyor. "Böylesi davranışlar" gelenek ve görenek üzerine on yıllar boyunca yapılmış bilimsel öğretimin ortaya çıkarabildiklerinden daha fazlasını, "bir" akşamda paramparça ediyor.

Bütün bu kibirli laubalilikleri ve sahte köylücülüğü "bırakalım" –orada yukarıdaki alçak gönüllü, sert varoluşu "ciddiye" almayı öğrenelim. "O zaman" varoluş bize tekrar seslenir.

Geçenlerde "Berlin Üniversitesi"nden ikinci bir davet aldım. Bu vesileyle, kendimi şehirden kulübeme geri çektim. Dağların, ormanların ve çiftliklerin söylediklerini dinledim. Bu arada eski bir arkadaşımın, 75 yaşındaki bir köylünün yanına gittim. Berlin'den gelen daveti gazetede okumuştu. Ne söyleyecekti? Duru gözlerinin güvenilir bakışlarını yavaşca gözlerime getirdi, ağzını sımsıkı kapalı tuttu, sadık-temkinli elini omzuma koydu ve –ancak güçlükle fark edilir bir biçimde başını "sağa sola salladı." Bununla şunu söylemek istiyordu: Kesinlikle "hayır!"

DÜŞÜNME DENEYİMİNDEN

Martin Heidegger
Çev: Erdal Yıldız*-Engin Yurt**

FROM THE EXPERIENCE OF THINKING

ABSTRACT
The poems we translated here, even though they were first published in 1954, as we learn from one of Heidegger's notes, were written in 1947. With respect of the relation between thinking and poetry that Heidegger's later thinking placed much value, it would be proper to not see these poems as just poems that a philosopher wrote in some era in his lifetime. For the poems that have been translated here are, perhaps, the clearest traces of a thinker-poet, who wanders around the places where lines between thinking and poetry are fully disappeared, searching for a true experience of thinking.
Key words: thinking, Heidegger, Kehre, poetry, poetic.

ÖZET
Burada çevirdiğimiz şiirler, ilk olarak 1954 senesinde yayınlanmış olsa da, Heidegger'in bir notuyla öğrendiğimiz üzere 1947'de yazılmışlardır. Heidegger'in özellikle geç dönem düşünmesinde büyük önem atfettiği düşünme ve şiir arasındaki ilişki göz önünde bulundurulacak olunursa, burada çevrilen şiirlerin sadece bir filozofun, yaşamının herhangi bir döneminde yazdığı şiirler olarak görülmemesi uygun olur. Zira burada çevrilen şiirler, belki de, bir düşünür-şairin düşünme ve şiir arasındaki çizgilerin gözden tamamen kaybolduğu yerlerde dolanarak hakiki bir düşünme deneyimi arayışında olmasının en açık izleridir.
Anahtar kelimeler: düşünme, Heidegger, Kehre, şiir, şiirsel.

...

* Doç. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü
** Doktora Öğrencisi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü

AUS DER ERFAHRUNG DES DENKENS***

[75] *Unter den hohen Tannen hindurch…*
Baştan sona yüksek çamlar altında…

Weg und Waage,
Steg und Sage
finden sich in einen Gang.
Yol ve terazi
Keçi yolu ve söyleme
Buluşurlar bir yürümede.

Geh und trage
Fehl und Frage
deinen einen Pfad entlang.
Git ve taşı
Eksikliği ve soruyu
Kendi patikan boyunca.

[76] Wenn das frühe Morgenlicht still über den
Bergen wächst…
Sabahın ilk ışığı dağların üzerinden sessizce yükseldiğinde...

Die Verdüsterung der Welt erreicht nie
das Licht des Seyns.
Dünyanın karanlığı asla ele geçiremez
Varlığın aydınlığını.

*** Heidegger'in bu metni 1947 yılında İsviçre Bern-Bümpliz'deki Benteli AG matbaası tarafından özel baskı biçiminde numaralandırılmış olarak 50 adet basıldı. Bu metnin küçük bir kitapçık olarak yaygın dağıtımı ve ilk baskısı, içine Heidegger'in dört şiir eklemesiyle, Günther Neske Pfullingen Yayınevi tarafından 1954 yılında yapılmıştır. Bu küçük kitapçık 1981 yılında 5. baskısına ulaştı. Heidegger'in toplu eserlerinin Vittorio Klostermann yayınevi tarafından yayımlanmasıyla birlikte bu kitapçıkta Heidegger'in 1910-1976 yılları arasında yayımladığı yazılarının içerildiği 13. ciltte yerini aldı. Biz de çevirimizde bu ciltteki metni temele aldık. Martin Heidegger'den yaptığımız bu çeviri için kaynak olarak, "Aus der Erfahrung des Denkens", *Martin Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens, Gesamtausgabe Band 13,* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1. Baskı, 1983, s. 75-86 ve Martin Heidegger, "The Thinker as Poet", *Poetry Language Thought,* çev. Albert Hofstadter, New York: Harper&Row Publishing, 1. baskı, 1975, s. 163-186, başlıklı metinleri kullandık. Almanca metnin başındaki numaralar Gesamtausgabe Band 13'te bulunan metindeki sayfa numaralarına karşılık gelmektedir.

Für die Götter kommen wir zu spät und
zu früh für das Seyn. Dessen angefangenes Gedicht ist der Mensch.
Tanrılar için çok geç kaldık ve çok erkeniz varlık için.
Varlığın başlamış olan şiiri insandır.

Auf einen Stern zugehen…
Bir yıldıza doğru yürümek...

Denken ist die Einschränkung auf einen
Gedanken, der einst wie ein Stern am Himmel
der Welt stehen bleibt.
Düşünme vaktiyle gökyüzünde asılı bir yıldız gibi
duran tek bir düşünceyle belirlenmedir.

[77]Wenn das Windrädchen vor dem Hüttenfenster
im aufziehenden Gewittersturm singt…
Kulübe penceresinin önündeki küçük rüzgâr fırıldağı
gelen fırtınada öttüğünde...

Stammt der Mut des Denkens aus der Zumutung
des Seyns, dann gedeiht die Sprache des Geschicks.
Düşünmenin istemesi varlığın pervasızca istemesinden kaynaklanırsa,
Kaderin dili de serpilip gelişir.

Sobald wir die Sache vor den Augen und im Herzen
das Gehör auf das Wort haben, glückt das Denken.
Konu göz önüne gelir gelmez ve kalpte söz duyulur duyulmaz
başarıya ulaşır düşünme.

Wenige sind erfahren genug im Unterschied
zwischen einem Gegenstand der Wissenschaften
und einer Sache des Denkens.
Çok azı yeterince deneyimler
Bir düşünme konusu ve bir bilim nesnesi arasındaki ayrımı.

Gäbe es im Denken schon Widersacher und nicht
bloße Gegner, dann stünde es um die Sache des
Denkens günstiger.
Düşünürken sadece muhalifler olsaydı ve yalnızca karşı çıkanlar değil,
Düşünmenin konusu açısından
daha yerinde olurdu.

[78] Wenn unter aufgerissenem Regenhimmel
plötzlich ein Sonnenschein über das Düstere der Matten
gleitet…
Yağmur-bulutlu gökyüzündeki yırtıktan aniden
bir güneş ışığı çayırların loşluğu üzerine süzüldüğünde...

Wir kommen nie zu Gedanken.
Sie kommen zu uns.
Biz hiçbir zaman düşüncelere gelmeyiz.
Düşünceler gelir bize.

Das ist die schickliche Stunde des Gesprächs.
Budur, sohbetin uygun saati.

Es erheitert zur geselligen Besinnung. Diese kehrt
weder das gegenstrebige Meinen hervor, noch
duldet sie das nachgiebige Zustimmen. Das Denken
bleibt hart am Wind der Sache.
Sohbet dostça duyar-düşünmeye neşe katar. Bu duyar-düşünme ne
karşıt görüşleri belirtir ne de esnek onaylamalara sabreder.
Düşünme, konunun rüzgârında sağlam durur.

Aus solcher Geselligkeit erstünden einige vielleicht
zu Gesellen im Handwerk des Denkens. Damit
unvermutet einer aus ihnen Meister werde.
Böylesi hoş-sohbette belki birkaçı düşünme sanatında kalfa olabilir.
Böylece içlerinden biri umulmadık bir biçimde usta olabilsin diye.

[79] Wenn im Vorsommer vereinzelte Narzissen
verborgen in der Wiese blühen und die
Bergrose unter dem Ahorn leuchtet…
İlkbaharın son günlerinde çayırlarda saklanmış tek tük nergisler
açtığında ve Akçaağacın altındaki dağ gülü kıpkırmızı olduğunda...

Die Pracht des Schlichten.
Sadeliğin parlaklığı.

Erst Gebild wahrt Gesicht.
Doch Gebild ruht im Gedicht.
İlkin biçim yüzü korur
Oysa biçim şiirde durur.

Wen könnte, solang er die Traurigkeit meiden will,
je die Ermunterung durchwehen?
Hüzünden kaçınmak istediği sürece biri,
nasıl cesaretle doldurulabilir ki içi?

Der Schmerz verschenkt seine Heilkraft dort, wo
wir sie nicht vermuten.
Acı, İyileştirme gücünü
ummadığımız yerde bahşeder bize.

[80]Wenn der Wind, rasch umsetzend, im
Gebälk der Hütte murrt und das Wetter
verdrießlich werden will…
Hızla yön değiştiren rüzgâr kulübenin çatı kirişlerinde
esip gürlediğinde ve hava hırçınlaştığında...

Drei Gefahren drohen dem Denken.
Üç tehlike düşünmeyi tehdit eder.

Die gute und darum heilsame Gefahr ist die
Nachbarschaft des singenden Dichters.
İyi ve bundan ötürü iyileştirici tehlike şarkı söyleyen
şairin komşuluğudur.

Die böse und schärfste Gefahr ist das
Denken selber. Es muß gegen sich selbst denken,
was es nur selten vermag.
Fena ve bundan ötürü en keskin tehlike
Düşünmenin kendisidir. Düşünme kendi kendisine karşı düşünmek
zorundadır, ki bu düşünmenin nadiren yapabildiği şeydir.

Die schlechte und darum wirre Gefahr ist das
Philosophieren.
Kötü ve bundan ötürü karmakarışık tehlike
felsefe yapmaktır.

[81]Wenn am Sommertag der Falter sich auf die
Blume niederläßt und, die Flügel geschlossen,
mit ihr im Wiesenwind schwingt…
Yaz günü kelebek
çiçeğin üzerine konduğunda ve kapalı kanatlarıyla

çiçekle birlikte çayır esintisinde salındığında…

Aller Mut des Gemüts ist der Widerklang auf
die Anmutung des Seyns, die unser Denken in
das Spiel der Welt versammelt.
Yüreğin bütün isteği, düşünmemizi dünya oyununun
içine toplayan varlığın pervasızca isteğinin yankısıdır.

Im Denken wird jeglich Ding einsam und langsam.
Düşünmede her şey tek-başınalaşır ve yavaşlar.

In der Langmut gedeiht Großmut.
Sabrın içinde yüce gönüllülük serpilip gelişir.

Wer groß denkt, muß groß irren.
Büyük düşünen, büyük yanılmak zorundadır.

[82]Wenn der Bergbach in der Stille der Nächte
von seinen Stürzen über die Felsblöcke
erzählt…
Dağdaki dere gecenin sessizliğinde kaya parçaları üzerinden dökülüşünü
anlattığında…

Das Älteste des Alten kommt in unserem Denken
hinter uns her und doch auf uns zu.
Düşünmemizde eskinin en eskisi
peşimizden gelir ve yine de karşımıza çıkar.

Darum hält sich das Denken an die Ankunft des
Gewesenen und ist Andenken.
Bundan ötürü düşünme, olmuş olanın gelişine tutunur
ve bu, hatıradır.

Alt sein heißt: rechtzeitig dort innehalten, wo der
einzige Gedanke eines Denkweges in sein Gefüge
eingeschwungen ist.
Eski olmak demek: Bir düşünme yolunun
biricik düşüncesinin
kendi yapısına uyduğu yerde, orada tam zamanında durmaktır.

Den Schritt zurück aus der Philosophie in das
Denken des Seyns dürfen wir wagen, sobald wir
in der Herkunft des Denkens heimisch geworden sind.
Düşünmenin kökeninin yerlisi olur olmaz,
Felsefeden varlığın düşünmesine geri adım atmaya cüret edebiliriz.

[83]Wenn in den Winternächten Schneestürme
an der Hütte zerren und eines Morgens die
Landschaft in ihr Verschneites gestillt ist…
Kış gecelerinde kar fırtınaları
Kulübeyi çekip çekiştirdiğinde ve bir sabah onun karla
örtülü manzarası sessizleştiğinde…

Die Sage des Denkens wäre erst dadurch in ihr
Wesen beruhigt, daß sie unvermögend würde,
jenes zu sagen, was ungesprochen bleiben muß,
Düşünmenin söylemesi, konuşulmamış olarak kalması gerekeni söylemede yetersiz
kalacağından, ancak kendi özünde rahata ererdi.

Solches Unvermögen brächte das Denken vor
seine Sache.
Böyle bir yetersizlik, düşünmeyi kendi konusunun önüne getirirdi.

Nie ist das Gesprochene und in keiner Sprache
das Gesagte.
Hiçbir zaman konuşulmamıştır ve hiçbir dilde söylenmiş değildir.

Das je und jäh ein Denken ist, wessen Erstaunen
möchte dies ausloten?
Bu daimi ve ani düşünce kimin hayretini yoklamak ister ki acaba?

[84]Wenn es von den Hängen des Hochtales,
darüber langsam die Herden ziehen, glockt
und glockt…
Yüksek vadinin bayırları üzerindeki hayvan sürüleri,
çanları çala çala yavaşça geçip gittiğinde…

Der Dichtungscharakter des Denkens ist noch
verhüllt.
Düşünmenin şiir karakteri
hâlâ örtülüdür.

Wo er sich zeigt, gleicht er für lange Zeit der
Utopie eines halbpoetischen Verstandes.
Kendini gösterdiği yerde de, uzun bir
süre boyunca yarı şiirsel bir anlayışın ütopyasına benzer.

Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit
die Topologie des Seyns.
Ancak düşünen şiirleme aslında varlığın topolojisidir.

Sie sagt diesem die Ortschaft seines Wesens.
Varlığın topolojisi bu düşünen şiirlemeye özünün yerini söyler.

[85]Wenn das Abendlicht, irgendwo im Wald
einfallend, seine Stämme umgoldet…
Ormanda herhangi bir yere düşen akşam ışığı, ağaçların gövdelerini altın rengine
bürüdüğünde…

Singen und Denken sind die nachbarlichen
Stämme des Dichtens.
Şarkı söylemek ve düşünmek, şiirlemenin birbirine komşu gövdeleridir.

Sie entwachsen dem Seyn und reichen in seine
Wahrheit.
Şarkı söylemek ve düşünmek varlıkta büyürler ve ulaşırlar
Varlığın hakikatine.

Ihr Verhältnis gibt zu denken, was Hölderlin
von den Bäumen des Waldes singt:
Şarkı söylemek ve düşünmek arasındaki ilişki, Hölderlin'in Ormandaki Ağaçlar
hakkında şarkıladığı şeyi düşündürür:

"Und unbekannt einander bleiben sich,
solang sie stehn, die nachbarlichen Stämme."
''Ve birbirlerini tanımadan kalırlar,
Ayakta durdukça, komşu
Gövdeler."

[86]Wälder lagern
Bäche stürzen
Felsen dauern
Regen rinnt.
Ormanlar uzanır gider
Dereler dökülüp gider
Kayalar sürüp gider
Yağmur akıp gider.

Fluren warten
Brunnen quellen
Winde wohnen
Segen sinnt.
Kırlar bekler durur
Pınarlar fışkırıp durur
Rüzgârlar dura durur
Rahmet düşünmeye dalar.

EV VE KULÜBE
BİR SPIEGEL–SÖYLEŞİSİNDEN İZLENİMLER*

Georg Wolff
Çev: Erdal Yıldız**

HOME AND CABIN
IMPRESSIONS FROM A SPIEGEL CONVERSATION

ABSTRACT
The writing that has been translated here includes impressions of George Wolff from meeting with Heidegger in 1966 for an interview which was first published, as Heidegger had asked so, in 1976 posthumously. Wolff's these impressions that have been mentioned here disclose how there's clearly an essential connection between the identity of Heidegger as one of the most important thinkers of 20. Century with the identity of him as a provincal who lives over the upper parts of some village.
Key words: thinking, philosophy, life, impression, Heidegger, cabin, interview, Spiegel, province.

ÖZET
Burada çevrilen yazı, George Wolff'un 1966 senesinde Heidegger ile yaptığı ve Heidegger'in o zamanki ricasıyla ölümünden sonra 1976 senesinde yayınlanan röportaj için Heidegger ile buluşmasına dair izlenimlerini içermektedir. Wolff'un burada bahsi geçen izlenimleri, 20. yüzyılın en önemli düşünürlerinden biri olan Heidegger'in filozof kimliği ile bir köyün yukarı kısımlarında yaşayan

* Çevirimize temel olarak aldığımız metin: Georg Wolff, "Haus und Hütte. Eindrücke bei einem SPIEGEL–Gespräch", *Erinnerung an Martin Heidegger*, haz. Günther Neske, Stuttgart: Günther Neske Verlag, 1. Baskı, 1977, s. 289-291.

** Doç. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü

bir taşralı kimliği arasında nasıl özsel bir ilişki bulunduğunu açıkça ortaya sermektedir.
Anahtar kelimeler: düşünme, felsefe, hayat, izlenim, Heidegger, kulübe, röportaj, Spiegel, taşra.

...

Cuma, 23 Eylül 1966, Saat 9.52. Biz, Rudolf Augstein ve ben, Freiburg'da Rötebuck No. 47'deki evin kapısını çalıyoruz. Kapıyı filozofun eşi açıyor: Elfride Heidegger.

Dar koridor, dik merdivenler, solda bir kapı –Heidegger bizi çalışma odasında karşılıyor. Biz oturuyoruz, Heidegger de kendi yazı masasında, arkasına yaslanmış biçimde oturuyor. Gergin bir duruşu var. Çok kısa bir süre sonra gözleri kızarıyor. Alnındaki damarlar belirginleşiyor.

O, kendisini bilgelik pelerini içinde göstermeyi öğrenmiş bir adam değildir. Kral gibi bir duruşu, aslan başlı bir hâli yoktur onun. Ne tavrı ne de siması, Tin imparatorluğunun hükümdarlığını talep ediyor.

Kendini her şeye açık tutmak, budur düşünür ve insan Heidegger, bugün ve aslında hep olduğu gibi. Burada hiçbir güçlü müdahale, hiçbir devasa biçimlendirme, ruhu dönüştürücü hiçbir "vaaz" yoktur. "Bunu yapamam.", diye bizzat kendisi söylemişti bize. "Ve bugün de bunu hiç kimse yapamaz ve yapmamalıdır." şeklinde anlaşılmalıdır devamı herhâlde.

Boylu poslu biri olmamasına rağmen –boyu belki 1,60 cm kadar– kesinlikle çıtkırıldım görünmüyor. Göğüs kafesi geniş, 76 yaşına göre yürüyüşü sağlam, yüzü düzgün ve pürüzsüz. Küçük, koyu renkli gözlerinin canlı bir görünüşü var, ara sıra endişeli bir şekilde bir şeyler ararmışçasına bakıyor. Zaman zaman sağ gözünü onay verir gibi kırpıyor. Heidegger mizahtan anlıyor. Komik hikâyeleri seviyor ve bayağı kaba saba olanlarını da anlatıyor. Hınzırca bir yüz ifadesi takındığı da oluyor. Jaspers ile ilişkisi hakkında konuşmaya başladığımızda, böylesi bir tebessümle arkasındaki bir çekmeceye işaret ediyor. Yüz ifadesi ve tavırları açıkça şöyle söylüyordu: "Çekmecede Jaspers'in mektupları var, dünya günün birinde orada yazılanları görecek ve onun hakkında düşündüklerinin çoğunu düzeltmek zorunda kalacak."

Heidegger'in kıyafeti, hiçbir şey söylemek istemediği dışında, hiçbir şey söylemiyor. Öğleden sonra bizi Yukarı Wiesenthal'de, Todtnauberg'in üst tarafındaki kulübesine götürürken –son kısım yürüyerek çıkılmalı– bir süre önümden yürüyor: Kafasında geniş kenarlı bir şapka, sırtında solmuş bir sırt çantası, üstünde kahverengi bol bir pantolon. Mantar yetiştirdiği tarlasına giden şehirli bir emekli olduğunu düşünebilirdiniz. Heidegger eskiden geleneksel ceket ve kısa pantolon giymekten hoşlanırdı. Bunun da anlamı neydi –yerli tavırların içtenliği, şehirliliğe karşı itiraz, taşrada olmanın verdiği güven duygusu için gösterilen çaba, gelenek ve ilksel arzu

mu?– Heidegger günümüzde bütün bunların dışındadır. Yoksa yerli olanın işaretleriyle ilgili tereddütleri mi oluşmuş?

Konuşma tarzı da gösterişsizdir. Bu tarzda değerli olanı aramaya çalışmak yok, dilsel görkemliliğe yönelik en küçük bir çabalamak yok, karşısındakini gücüyle etkileme denemesi yok –sadece en içten hakikat olarak hissedilene mümkün olduğunca yakın durmanın inatçı çabası var. Hatta konuşma sırasında bir zamanlar meydan okurcasına geliştirmiş olduğu kendi felsefe diline bile şüpheyle baktığını sezdirmekte; örneğin "Ge-stell" kelimesi ile tekniğin özü arasında kurduğu ilişkide olduğu gibi. Şimdi ise sözcük icat etme durumunun kendisine getirdiği alayın belki de bütünü bütününe haksız olmadığını düşünüyor.

Düşünür, İnsan Heidegger'in kim olduğu, "kulübe"den başka hiçbir yerde daha iyi öğrenilemez. Kulübe, yeşil bir yamaçtaki basit ahşap bir yapıdır. Hiç kimse herhangi bir detaydan burada bir filozofun yaşadığına ilişkin bir anlam çıkaramaz. Kulübe, olduğu gibi Harz bölgesinde de bulunabilirdi. Üzerinde süs namına hiçbir şey yok. Kulübenin yakınında, tahta kaplı bir borudan tahta bir su teknesinin içine kaynak suyu şırıl şırıl akmakta. Hoş, ama o kadar.

Kulübede üç oda var: bir açık mutfak, beş veya altı yatağın yan yana durduğu bir misafir odası –başuçlarında asılı dar elbise dolapları– ve Heidegger'in çalışma odası. Oda bir keşiş odası gibi döşenmiş: Ufacık pencerenin önünde bir masa, oda sakini için bir yatak ve kitapları koymak için kullanılan bir yatak daha. Odadaki azlık ürpertici. Öyle görünüyor ki, bu Düşünürün yakınında göze hoş gelebilecek hiçbir şey yok. Burada her şey çıplak.

Biz açık mutfaktaki masada toplanıyoruz. Kabaca örülmüş bacaya dayanan döküm ocağın üstünde Bayan Heidegger'in hazırladığı çay var. Çayın tadı Bremen'in çay kültürünü ele veriyor –Heidegger'in hoşlandığı şu tek büyük şehir. Heidegger kendini Almanlığa sıkı sıkıya bağlı hissediyor. Heidegger yaratıcı olanın sadece vatan toprağından geldiğini söylemişti öğleden önce bize. Öğleden sonraysa, şivenin her yönden televizyon tarafından katledildiğinden şikâyet etti. Burada, kulübede, bize Johann Peter Hebel'in şiveli şiirlerinden okuyor. Bayan Elfride itiraz ediyor: "Ama Martin, beyefendiler bundan hiçbir şey anlayamıyor ki!" Tabii ki inkâr ediyoruz ve Heidegger bundan mutlu oluyor. Memleketinin dilinde kendini iyi hissediyor.

Peki, bunun önemi ne? Ve: Heidegger kendini ne denli anlıyor? Çayırlı yamaçtaki kulübesi –eğer bir şeyi açığa vuruyorsa, o da çelişkili bir şekilde, onun yersiz yurtsuzluğudur.

BRENTANO'NUN YÖNELİMSEL İÇKİN VAROLUŞ KAVRAMI*

Tim Crane
Çev: Ismahan Özdemir Yazgan**

BRENTANO'S CONCEPT OF INTENTIONAL INEXISTENCE

ABSTRACT
The concept of intentional inexistence is the touchstones of Brentano's philosophy. To explain this concept, however, is difficult in some respect. The first famous reason for these difficulties is that Brentano changed his views later on. The second reason is that some footnotes in English edition of his book (*Psychology*) cause misunderstandings. The main object of this study is to clarify the ideas that Brentano changed his mind about and major mistakes in his famous book. Hence such a study will be a guiding source for those who newly become familiar with Brentano.
Key words: Brentano, *Psychology*, mental phenomenon, intentional inexistence, nonexistence.

ÖZET
Yönelimsel içkin varoluş kavramı Brentano'nun felsefesinin mihenk taşıdır. Ancak bu kavramı izah etmek birkaç bakımdan zordur. Bu zorlukların ilk meşhur nedeni Brentano'nun bazı fikirlerini sonradan değiştirmesidir. İkincisi ise kita-

* Bu makale Tim Crane'nin kişisel web sitesinden alınmıştır (bkz. http://www.timcrane.com/uploads/2/5/2/4/25243881/crane_on_brentano.pdf). Çalışmanın yayınlandığı kaynaklar için bkz. *The Austrian Contribution to Philosophy*, ed. by Mark Textor, London: Routledge, 2006, s. 20-35; ayrıca bkz. Tim Crane, *Aspects of Psychologism,* London: Harvard University Press, 2014, s. 25-39. Dipnotlarda tarafımdan yapılan açıklamalar [ç.n.] kısaltmasıyla belirtilmiştir, diğer açıklamalar Tim Crane'e aittir.

** Arş. Gör., Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

bının (*Psikoloji*) İngilizce basımında bulunan bazı dipnotların yanlış anlamalara neden olmasıdır. Bu çalışmanın ana konusu, Brentano'nun hangi fikirlerini değiştirdiğini ve ünlü kitabında yer alan başlıca hataları belirtmektir. Dolayısıyla böyle bir çalışma Brentano'yu yeni tanımaya başlayanlar için yol gösterici bir kaynak olacaktır.
Anahtar kelimeler: Brentano, *Psikoloji*, psişik fenomen, yönelimsel içkin varoluş, varolmama.

...

Franz Brentano'nun skolastik bir kavram olan "yönelimsel içkin varoluş"u kullanarak psişik fenomeni fiziksel fenomenden ayırma çabası, yaygın felsefe tartışmalarında yönelimsellik kavramını yeniden tanıtmak için sıkça aktarılır. Fakat Brentano'nun yönelimsel içkin-varoluş hakkındaki kendi iddiaları çok fazla yanlış anlaşılmaktadır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında, özellikle analitik filozoflar, Brentano'nun görüşlerini yanlış yollara sevk edici bir tarzda hatalı yorumlamışlardır.[1] Eğer bir filozof olarak Brentano'nun değerini ve felsefe tarihi içindeki yerinin uygun bir belirlemesini yapmak istiyorsak, bu yanlış anlamaları düzeltmek önemlidir. Uygun düzeltmeler güncel analitik kaynaklarda David Bell (1990), Dermot Moran (1996), Barry Smith (1994) ve diğerleri tarafından yapılmaktadır.

Fakat dahası; Brentano'nun bu konu hakkındaki düşüncelerinin uygun bir izahatından öğrenilebilecek daha saf felsefi bir dersin mevcut olmasıdır. Bu ders ise, Brentano'nun yönelimsellik kavramıyla ilgili çabalarının, yönelimsellik hakkında düşünmenin farklı yolları arasındaki temel bir ayrımı –Brentano'nun kendisinin bile tam olarak açıklık getirmediği bir ayrımı– ortaya çıkarmaktır. Söz konusu ayrımın doğasını belirginleştirmek bu çalışmanın amacıdır.

İlk olarak, Brentano'nun yönelimsel içkin varoluş kavramını 1874 yılına ait asıl bağlamıyla izah etmeye çalışacağım. Bu, yukarıda kısaca değinilen kısmen üstünkörü yanlış anlamaların bazısını bertaraf etmemizi sağlayacak. İkinci olarak, Brentano *Psikoloji*'nin 1874 basımına ekleri yazmaya sonradan başladığında değişen fikirlerinin ne olduğunu ana hatlarıyla belirteceğim. Metni makul derecede dikkatli okumak, aslında Brentano'nun fikirlerini değiştirdiğini göstermesine rağmen fikrin nasıl değişiklik gösterdiği Brentano'nun tezinin tartışmalarında her zaman bariz bir şekilde fark edil-

[1] Alışılmış iki örnek; psişik olan hakkında Brentano'nun yönelimsellik tezinin Quine yorumu olan "başka terimlerdeki üyelerini açıklayarak yönelimsel vokabülerden kaçış yoktur." (1960:220) iddiası ve Hartry Field'in, Brentano, kişi ve önerme arasındaki ilişkiye "materyalist olarak yeterli" bir izah vermenin imkânsız olduğunu düşündü (1978:78) biçimindeki iddiasıdır. Hem Field hem Quine, psişik olan hakkında Brentano'nun yönelimsel içkin varoluş tezini 20. yüzyıldaki anlamıyla fizikalizm ile birleştirir. Fakat göreceğimiz gibi fizikalizm Brentano'nun ilgilendiği meselelerden biri değildir ve Field ve Quine'nin tutumları Brentano'nun gerçekten söylediği şeyle çok az bağlantılıdır.

memektedir. Üçüncü olarak, Brentano'nun ilk görüşleri ve eklerde yer alan sonraki görüşleri arasındaki gerilimin günümüzde olduğu gibi yönelimsellik probleminden sorumlu olan gerilime nasıl dönüştüğünü göstereceğim.

Yönelimsel İçkin Varoluş ve Varolmama

Brentano belki de en iyi aşağıdaki metinle bilinir:

> Her psişik fenomen ortaçağın skolastikleri tarafından nesnenin intentional, içkin varoluşu (inexistence) denilen şeyle karakterize edilir ve bütünüyle açık terimlerle ifade edilmese de bir içeriğe gönderme (referans), bir nesneye yönelme (nesne ile gerçekliği anlıyoruz) ya da içkin bir nesnellik adını verdiğimiz şeyle karakterize edilir. Her biri daima aynı şekilde olmasa da kendi içinde nesnel olarak bir şey içerirler. Tasarımda bir şey tasarlanır, yargıda bir şey onaylanır ya da reddedilir, sevgide bir şey sevilir, nefrette bir şeyden nefret edilir, arzuda bir şey arzulanır vb.[2]

Peki, yönelimsel "içkin varoluş nedir?" Yönelimsel içkin varoluşun, düşüncenin mümkün veya bilfiil var "olmayan" nesneleri ile alakası olduğu yorumu bu ifadenin en meşhur yorumudur. Biz var olan nesneleri ve var olmayan nesneleri düşünebiliriz. Fakat varolmayan şeyler hakkında düşünmeyi bizim için mümkün hâle getiren şey nedir? Bazıları bu sorunun, Brentano'nun yönelimsellik teorisinin bütününü motive eden şey olduğunu iddia etti. Örneğin Gabriel Segal'e göre;

> Brentano özellikle tek boynuzlu at gibi zihnimizin dışında varolmayan şeyleri nasıl gösterebileceğimiz sorunuyla ilgilendi. Bir kimse tek boynuzlu bir at hakkında düşünürse, onun düşüncesi varolan yönelimsel bir nesneye sahip olur görüşü Brentano'nun özgün fikridir. Ancak nesne dış gerçekliğin somut bir sakini değil sadece zihinde varolan gelip geçici bir varlıktır.[3]

Tek boynuzlu at gibi varolmayan nesneleri nasıl düşünebildiğimiz sorununu çözmek için Brentano'nun "yönelimsel nesneleri" öne sürdüğünü (söylemek, çev.) Segal'in iddiasıdır. Bu anlayışa göre, Brentano'nun çözümü bu durumdaki düşünce nesnesinin "dış gerçeklik"teki bir şey değil fakat sadece zihindeki bir şey olduğunu söylemek içindi. Dolayısıyla her düşünce bir nesneye sahiptir, sadece varolmayan varlıklar hakkındaki düşünce nesneleri psişik[**] nesnelerdir. Segal'a göre bu, varoluşa sahip

[2] Brentano, 1995:88. Bu alıntının çevirisi için bkz. Uğur Ekren, "Fenomenoloji ve Analitik Felsefenin Kaynakları: Brentano ve Meinong", *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s. 94-95 [ç.n.].

[3] Segal, yakında çıkacak eserinden. "Mental" kavramı Türkçeye genellikle "zihinsel" olarak tercüme edilse de Brentano'nun felsefe çizgisine daha uygun olduğu düşünüldüğü için "psişik" kavramının kullanımı tercih edilmiştir [ç.n.].

varlıklar hakkındaki düşünce için de geçerlidir: 'Brentano, düşüncenin ve deneyimin nesnelerinin her zaman bu tür yönelimsel varlıklar olduğunu savundu. Dolayısıyla bir kimse Paris'i düşünüyorsa, onun düşüncesinin dolaysız nesnesi bir şehirden ziyade yönelimsel bir nesnedir."[4]

Varolmayan hakkındaki düşünce nesnelerinin psişik nesneler olduğu fikri –çünkü bu "sadece zihinde varolan" olarak nesneleri nasıl anladığımdır– varolmayan problemiyle bağlantılı olarak sık sık tartışılan bir görüştür. Bu görüşe aşikar ve çok iyi bilinen itirazlar bulunmaktadır.[5] Fakat Segal'in Brentano yorumunun arkasında yer alan düşünce silsilesi örneğini açıklamak istediğim için ve bu analitik felsefede çok sık başvurulan bir yorum olduğu için burada söz konusu itirazlar üzerinde durmayacağım. Segal, düşünce nesnelerinin (yönelimsel nesneler) psişik olduğu tezini, düşüncenin varolmayan nesneleri sorununa bir çözüm olarak düşünmüş gibidir. Fikir şöyle: Pegasusu nasıl düşünebiliriz? Cevap: Bunu, zihinde gelip geçici veya zihinsel bir varlığa sahip olarak yapabiliriz; dolayısıyla hakkında düşündüğümüz şey gelip geçici veya zihinsel bir varlıktır. Bu bize şunu telkin eder ki; eğer biz varoluşa sahip varlıklar olarak çoğunlukla ele aldığımız şey hakkında sadece düşünce fenomenini göz önünde bulundursaydık, düşünce nesnelerinin zihinsel olduğunu söylemek için herhangi bir nedenimiz olmazdı. Segal'in görüşlerinin açık bir sonucu şöyledir: Eğer düşüncenin bir nesnesi gerçek veya varolan bir nesnenin kendisi olsaydı onun psişik olduğunu düşünmek için hiçbir yatkınlığımız olmazdı: Bu, pegasus yerine Arap atı demektir.

Varolmayan sorununa bu yaklaşımın meziyetleri ne olursa olsun o, Brentano'nun 1874 yılındaki görüşleri olamaz. Bunun nedeni, 1874'teki kitabında Brentano'nun yönelimsel içkin varoluş kavramına özgün girişiminin, düşüncenin varolan ve varolmayan nesneleri arasında herhangi bir ayrıma ne başvurması ne de bunu varsaymasıdır. Böylece yönelimsel içkin varoluş fikrini tanıtmaya yönelik neden, herhangi bir problemden dolayı pegasus gibi varolmayan nesneler tarafından ortaya konulur. Yine de bu böyle olamaz; çünkü Brentano düşüncenin bütün nesnelerinin varolduğunu düşünür. Dahası, Brentano'nun onların "hiçbirinin", hatta sıradan fiziksel nesneler olarak aldığımız şeylerin bile varolmadığını düşündüğünü söylemek doğruya daha yakındır. Çağdaş bir dinleyici için bu durum, görüşü belirtmek için oldukça paradoksal veya nihilistik bir yoldur; sıradan fiziksel nesneler olarak kabul ettiğimiz şeylerin hiçbirinin sonul veya aşkın gerçekliğin herhangi bir türüne sahip olmadığını söylemek doğruya daha yakındır. 1874 *Psikoloji'*nin başlangıcında Brentano fiziksel fenomeni, fiziksel veya doğa biliminin konusunu tartışır. Brentano şunları yazar:

> "Doğa bilimcinin" çalıştığı ışık, ses, sıcaklık, uzamsal yer ve devinme fenomenleri gerçek ve hakiki olarak varolan şeyler değildir. Bu fenomenler, nedensel etkinlik aracılığıyla

[4] Segal, yakında çıkacak eserinden.
[5] Bkz. Harman, 1990.

> onların tasarımını üreten gerçek bir şeyin işaretleridir. Ancak onlar bu gerçekliğin yeterli bir temsili değildir ve sadece onun bilgisini bize yalnızca çok sınırlı bir duyuyla verirler. Belirli şartlar altında, bu veya şu duyuma neden olan bir şeyin orada varolduğunu söyleyebiliriz. Biçimler ve boyutların uzamsal fenomenleri tarafından açığa çıkartılanlarla benzer olan bu gerçeklikler arasında, bağlantıların olması gerektiğini de büyük ihtimalle kanıtlayabiliriz. Fakat bu gidebildiğimiz yere kadardır. Özünde gerçek olarak varolan bir şeyin deneyimine ve tecrübe ettiğimiz şeyin gerçek olmadığının deneyimine sahip değiliz. Fiziksel fenomenlerin doğruluğu, onların söylediği gibi, göreceli bir doğruluktur.[6]

"Varolan fiziksel nesneler" ve "varolmayan yönelimsel nesneler" arasında bir ayrım bulunduğu şeklindeki yorumun, Brentano'nun görüşü olmadığı bu alıntıdan anlaşılmaktadır. Onun görüşü bilim tarafından çalışılan şeylerin hiçbirinin "Hakiki ve gerçek olarak varolamaz." düşüncesinden öte şöyledir: onlar fenomenlerdir, altta yatan bir gerçekliğin işaretleri olan fakat kendileri gerçek olmayan salt görünüşlerdir. Doğa bilimsel araştırmaların tüm nesneleri fenomenler olduğu için onların hepsi gerçeklikle "karşılaştırıldığında" aynı konuma sahiptir: onların hiçbiri gerçek değildir. Fakat bunun nedeni onların pegasusu düşündüğümüz şekilde gerçekdışı olmaları ve dahası sadece "fenomenler" olmaları değildir. Dolayısıyla Brentano, soruna Segal'in başladığını söylediği şekilde başlamamıştır.

Segal, zihnimizden bağımsız olarak varolan sıradan nesnelerin bir alanı olduğunu, böyle nesneler arasında ilişkilerin bulunduğunu ve şeylerin daha çok gerçek veya daha az gerçek olamadığını varsayan bir tür 20. ve 21. yüzyıl "sağduyu" realizminin arka planına karşıt bir sorunu ileri sürdü. Bu varsayımlar göz önünde tutulursa, yönelimsellik sorunu aşağıdaki gibi ortaya konabilir: varolmayan bir varlık psişik bir edimin öznesi ile ilişki içinde yer alan bir şey olamayacağından nasıl pegasus gibi düşüncenin bir ediminin nesnesi olabilir ki; çünkü herhangi bir şey ile ilişki içinde yer alan bir şey varolmak zorundadır. Açıktır ki bir şey, varolan bir şey ile sadece ilişki içinde yer alabilir varsayımı çağdaş realizmin metafiziksel evveliyatının parçasını oluşturan varsayımlardan biridir. Şu hâlde bu varsayımları inkâr etmiyorum, aslında pek çok analitik filozof gibi onları kabul ediyorum. Buradaki bakış açım bu varsayımların Brentano'nun varsayımları olmadığı ve böylece Segal'in Brentano'ya atfettiği sorunun gerçekten Brentano'nun problemi olmadığıdır.[7] Bu yüzden Brentano, Segal'in iddia etmeyi sürdürdüğü yönelimsel nesnelerin psişik nesneler olduğu görüşüne dair sorunla yüzyüze gelmez. Segal şöyle devam eder:

> Bir kimsenin düşüncesi, yönelimsel nesnenin özellikleri ve gerçek nesnenin özellikleri arasında uygun türden bir eşleşme varsa doğru olur. Bu görüşe yönelik bariz sorun söz

[6] Brentano, 1995:19.

[7] Krş. Barry Smith: "Bir kimse hem zihin hem de onun nesnelerinin alışılmış, sağduyulu mefhumlarımızın çerçevesi içinde kaldığı sürece yönelimsellik ilkesinin tutarlı hiçbir yorumunu bulamayacak." (1994:40)

> konusu görüşün düşüncenin gerçek nesnesini (Paris) neyin belirlediği hakkında hiçbir fikir sunmaması ve bu nedenle yönelimselliğin doğasını gizemli bırakmasıdır. Brentano'nun kendisi bunun farkına vardı ve öğretiden vazgeçti.[8]

Buradaki problem, duyu verisi kuramına "algının örtüsü" itirazının bir yorumu gibidir: Eğer algının doğrudan nesnelerine nüfuz edersek, bizim algı deneyimimiz algının gerçek nesnelerine (gerçekten algının gerçek nesneleri olarak bildiğimiz şey) nasıl uzanır? Brentano'nun, "kendinde gerçek olarak varolanın" çok az kavramına sahibiz ve bilimin işi esas olarak deneyim verilerinin izahını yapmaktır şeklinde düşündüğünü söylersek, ona göre bu sorun algı durumunda veya düşünme durumunda ortaya çıkmaz. Diğer bir deyişle, Paris sadece bir fenomen olduğu için "düşüncenin gerçek bir nesnesi" olarak Paris'i belirleyen şeyin ne olduğu sorusunun Brentano için hiçbir sözcük anlamı yoktur.

Segal, Brentano'nun 1874 yılındaki yönelimsellik görüşünden daha sonraları vazgeçtiği konusunda haklıdır; bunu aşağıda gözden geçireceğiz. Fakat şimdiki konu Brentano'nun erken dönem görüşlerinin gerçekten ne olduğudur. Ben bu görüşlerin, günümüzde pek çok analitik filozof tarafından karşı çıkılan varsayımları yani fenomenler kendilerinde gerçek değildir fakat sadece, temel olarak bilinemez bağımsız bir gerçekliğe işaret ederler ve bazı şeyler belirli bir biçimde diğerlerinden daha gerçektir varsayımlarını içerdiğini iddia ediyorum. Dolayısıyla günümüzdeki filozoflar, Brentano'nun görüşlerini kabul etmez ve bir bakıma bu görüşler onlar için görünmez. Eğer amacımız basit bir şekilde yönelimsellik gerçeğine açıklık getirmekse bu çok fazla önemli bir şey değildir. Fakat Brentano'nun görüşlerinin gerçekten ne olduğunu ve böylece bu görüşlerde canlı veya ölü olanın ne olduğu hakkında iddia ortaya atacaksak, onun görüşlerini yadsımak veya onları Brentano'nun yapabildiği farkları gizleyen kendi terminolojimize çevirmek yerine Brentano'nun varsayımlarının ne olduğunu anlamak zorundayız.

Ancak, Brentano'nun "yönelimsel varoluş" ile gerçekten neyi anlatmak istediği hakkında henüz bir şey söylemedik. Bu, sonraki bölümün konusudur.

Yönelimsel İçkin Varoluş

Yönelimsel içkin varoluş kavramını uygun bir şekilde anlamak için *Psikoloji*'nin genel tezinin bağlamında ünlü pasajı yerleştirmek zorundayız. Kitabın bütün amacı bir bilim olarak psikolojinin entelektüel temellerini kurmaktır. Psikoloji, verileri deneyim ve içebakıştan gelen bir bilimdir –böylece o, "empirik" bir açıdan psikolojidir.[9] Bren-

[8] Segal, yakında çıkacak eserinden.

[9] "Empirik"in bu kullanımı ve empirik bir bilim olarak psikolojinin çağdaş kavramı arasındaki ayrıma dikkat ediniz. Çağdaş bir bakış açısından, psikoloji empirik bir bilimdir demek psikolojinin de diğer

tano, psikolojinin bir bilim olarak kurulması durumunda onun konusunu, fiziksel veya doğa biliminin konusundan ayıran bir ölçütün olması gerektiğini düşündü. Brentano *Psikoloji'*nin birinci kitabında, psikolojinin "ruhun bilimi" olarak etimolojik açıdan doğru tanımının aksine, onu "psişik fenomenlerin bilimi" olarak tanımladı. Bir fenomen psişiğinin ne yaptığını açıklamadan önce "fenomen" ve "bilim" terimlerinin bu kullanımı hakkında bir şeyler söyleyebiliriz.

Bu iki terim gerçekten birlikte anlaşılır. Gördüğümüz gibi, Brentano doğa biliminin şeylerin gerçek doğasını açığa çıkarmadığına inandı. Bilhassa fizik maddelerin bilimi değildir; çünkü bize maddelerin nitelikleri ile karşı karşıya geleceğimiz söylenebilse bile, "biz asla bu nesnelerin nitelik olduğu bir şeyle karşılaşmayız."[10] Bütün bilimler nesnelerin görünüşlerini keşfeder: Bunlar "ışık, ses, sıcaklık, uzamsal yer ve devinme" gibi "fiziksel fenomenlerdir." Bilim fenomenleri araştırır; bilimin bütün yapabildiği budur. Bu fenomenler ya da görünüşler sadece zihinde varolan şeylerdir. Barry Smith'in ifade ettiği gibi:

> *Psikoloji'*nin ilk basım döneminde Brentano fiziksel fenomenleri bilincin parçaları kadar zihinde varolan renklerin ve seslerin deneyimlendiği gibi kabul etti. Böylece dış algının yönelimselliği aslında iki psişik varlık arasındaki yani (gerçek) duyumlama edimi ve (gerçek olmayan, nedensel etkililik olmayan, soyut) niteliksel olarak algılanan arasındaki bir ilişkidir. İkincisi, örneğin renkleri ve sesleri deneyimleme, varoluşun, "zihindeki" varoluşun hafifletilmiş bir türüne sahiptir.[11]

Fiziksel fenomenler deneyimlerin nesneleridir; fakat onlar görünüşlerdir. Görünüşler temelde zihne-bağımlıdır.[12] Böylece Segal, Brentano'nun 1874'teki görüşlerine göre, yönelimsel nesnelerin sadece zihinde varolduklarını söylemekte tamamen haklıdır. Fakat Brentano böyle düşünmedi çünkü o, varolmayan sorununu çözmeye çalışıyordu. Dahası, bilimlerin fenomenleri araştırdığı gerçeği de basitçe bir sonuçtur.

Bilimler arasındaki farkların, bilimler tarafından çalışılan fenomenler arasındaki farklılıkları açıkladığını görmek kolaydır. Böylece, psikoloji ve fizik arasındaki ayrım psişik ve fiziksel fenomenler arasındaki ayrımı izah eder. Fakat bu ayrımın "bilinç verisi"[13] arasındaki bir ayrım olduğu Brentano'nun *Psikoloji'*sini anlamak için önemlidir. Brentano, Lange'nin "ruhu barındırmayan psikoloji" düşüncesinden beğenerek bahseder. Burada Lange'nin zihnindeki şey, psikolojinin ruhun varolup olmadığı

doğa bilimlerinin özelliği olan yöntem türlerini (yani nicel veya istatiksel yöntemleri) kullandığını söylemektir. Bu bakış açısından, Brentano'nun içebakışçı psikolojisi William James'in psikolojisinden daha empirik değildir. Ben burada, Brentano'nun tasvirci ve genetik psikoloji arasında yaptığı ayrımı göz ardı ediyorum; fakat bkz. Brentano, 1890, Benito Müller tarafından yapılan faydalı bir basım.

[10] Brentano, 1995:11.

[11] Smith, 1994:41.

[12] Karşıtı, örneğin, Morrison, 1970.

[13] Brentano, 1995:77.

sorusunu aldırmayarak da ilerleyebileceği düşüncesidir; çünkü "ruhlar olsun ya da olmasın, psişik fenomenler vardır."[14] Öyleyse psişik fenomenler nedir?

Bu, yukarıda aktarılan ünlü tanıma geri gitmemize neden olur. Psişik bir fenomen (veya Brentano'nun terminolojisiyle psişik "edim") her zaman kendi içinde bir nesneyi içerir. Bu yüzden "bir nesneye doğru yönelme", "bir içerikle ilişki" veya "içkin nesnellik"in hepsi aynı şeyi ifade eder: Psişik edimin kendisinde bir nesne –yani ister fiziksel ister psişik olsun başka bir fenomen– vardır. Tüm psişik fenomenler, fenomenler üzerine yönlendirilir ve bu fenomenler fiziksel veya psişik olabilir. İlk durumda psişik bir edim kendi nesnesi olarak ses, biçim veya renk gibi bir şeye sahip olur. İkinci durumda psişik bir edim kendi nesnesi olarak başka bir psişik edime sahip olur. Örneğin bir kimse, bir ses "duymanın" psişik edimi hakkında düşünebilir. Fakat ister fiziksel ister psişik olsun edimlerin nesneleri fenomenlerdir ve böylece temelde zihne bağımlıdırlar. Dolayısıyla Brentano zihinden bağımsız "dış" nesneleri nasıl düşündüğümüzü öne sürmüyordu. Bir nesnenin yönelimsel içkin varoluşu sözcük anlamında psişik bir edimin kendisindeki varoluş anlamına gelir. Smith'in yorumladığı gibi, "her psişik fenomen kendi içinde nesne olarak bir şey içerir" tezi "bu aşamada Brentano'nun sözlerini çarpıtmak için görünüşte sağlam bir eğilimin zerresine karşıt olarak sözcük anlamında alınır."[15]

Brentano'nun çok iyi bilinen bir dipnotta[16] işaret ettiği gibi bu görüşün arka planında kısmen Aristotelesçi düşünce vardır. Aristoteles *Ruh Üzerine'*de algılama olayında, algılayan organın, algılanan nesnenin "formunu" nasıl aldığını açıklar: mavi bir şeyi görmede göz, maviliğin maddesini almadan maviliği alır.[17] Aquinas gibi Brentano da en azından bu açıdan Aristoteles'i takip etmek istedi: Düşüncenin ve algının uygun nesneleri –düşünmekte olduğumuz şeyin ve düşünmeyi olanaklı kılan şeyin ne olduğu– düşünme ediminde edimsel olarak "içkindir" ve onlar psişik edimi aşamaz. Bu açıdan düşüncenin nesneleri onların Aristotelesçi anlamındaki tümeller ile yani tümeller, onları kanıtlayan tekillerde içkindir ve bu tekilleri aşmaz görüşü ile karşılaştırılabilir.

Son olarak, Brentano'nun psişik fenomenleri üç türe ayırdığından bahsedeceğim: tasarım, yargı ve sevgi, nefret ve arzuyu içine alan duygu fenomenleri. Tasarım (vorstellung, bazen "ide" veya "düşünce" olarak çevrilir) iç veya dış olabilir. Bir iç tasarım, bir duygu veya psişik bir edimin farkındalığı olabilir; iç algının nesneleri düşünme, duygulanma, isteme olabilir. Dış tasarımın veya algının nesneleri sıcaklık, renk, ses vb. (yani fiziksel fenomenler)dir. Brentano'nun düşüncesinin farklı bir özelliği her psişik edimin onun birincil nesnesi üzerinde olduğu gibi kendisi üzerine de (Brentano'nun

[14] Brentano, 1995:18.
[15] Smith, 1994:40; daha fazlası için bkz. Jaquette, 2004.
[16] Brentano, 1995:88.
[17] Bkz. Sorabji, 1991; daha fazla tartışma için bkz. Caston, 1998.

"ikincil" bir duyu olarak adlandırdığı şeye rağmen) yönlendirilmesidir.[18] *Psikoloji*'nin ikinci kitabının çoğu, psişik fenomenlerin üç türü arasındaki ayrımı ifade etmeyle ilgilidir.[19] 1874 yılındaki kitapta, Brentano tasarımların asla tek başlarına meydana gelmediğini sadece başka bir psişik etkinlikle beraber (yargı veya sevgi/nefret) meydana geldiklerini savundu fakat *Psikoloji*'nin 1911'deki seçili basımında kabul ettiği gibi daha sonra bu görüşü terk etmeye başladı.

Metodolojik Fenomenalizm

Brentano'nun bize ulaşan 1874'teki görüşlerinin bir resmi, maddesel dünya ve bilimin bulgularının fiziksel bir kavramı hakkında sağduyu realizmini varsayma eğiliminde olan yönelimselliğin çağdaş tartışmalarına bazı hâllerde yabancıdır. Fakat eğer geniş bir bağlamda yer alıyorsa, görüşler bu kadar tuhaf olamaz. Çünkü Brentano'nun bilim kavramı, 19. yüzyıl bilim felsefesinde yaygın olan, 20. yüzyıl mantıkçı pozitivizminde yaşamaya devam eden ve Quine'nin, bilimin amacı deneyimin rotasını açıklamak ve öngörmektir biçimindeki iddiasında yankıya sahip olan fenomenalizm türü ile çok fazla benzerliğe sahiptir.[20] Brentano *Psikoloji*'nin başlangıcında, "saf fenomenalist bir bilim olarak psikolojinin en önemli savunucularından biri"[21] olan Mill'i beğenerek anar ve kendisi daimi bir fenomenalist olmamasına rağmen, Brentano Ernst Mach'ın fenomenalizmine yönelik sempatisini de birkaç durumda ifade eder.[22]

Ancak Brentano fenomenalist değildi çünkü fenomenalizm dünyanın fenomenlerden, görünüşlerden veya (bazı yorumlara göre) duyu-verilerinden kurulduğunu savunur. Yukarıda gördüğümüz gibi Brentano fenomenleri aşan bir dünyanın olduğunu savunur; fiziksel fenomenler "nedensel etkinlik aracılığıyla, onların tasarımlarını sağlayan gerçek bir şeyin işaretleridir".[23] Bu, Brentano'yu fenomenalizminden ayıran şey için uygundur: Brentano, onu asla bilememesine rağmen fenomenlerin ötesinde bir şeyin olduğuna inanır. Yine de bu bilgi bilim aracılığıyla asla ortaya çıkmaz; dolayısıyla bilim ilgilendikçe fenomenalizm doğru olabilir. Peter Simons faydalı bir şekilde Brentano'nun tutumunu "metodolojik fenomenalizm" olarak adlandırdı[24] ve ben de bu etiketi kabul edeceğim.

[18] Bu, şu sıralar bilinç hakkındaki bazı tartışmalarda yer alan Brentano'nun görüşlerinin bir parçasıdır; bkz. Thomasen, 2000 ve Hossack, 2002.
[19] Güncel bir tartışma için bkz. Mulligan, 2004.
[20] 20. yüzyılın ilk yarısındaki bilime yönelik fenomenalizm için bkz. Quine (1960: chapter 1) ve ayrıca bkz. (örneğin) Poincare (1914:14).
[21] Brentano, 1874:14.
[22] Krş. Smith, 1994:41, n. 8.
[23] Brentano, 1995:19.
[24] Simons, 1995:XVII.

Fenomenalizmine yönelik Brentano'nun sempatisinin önemini anlamanın anadili İngilizce olan okuyucular için bir zorluğu, 1973'te[25] nihayet *Psychology from an Empirical Standpoint*[26] (*Empirik Açıdan Psikoloji*) olarak basılan metnin karışık ve kısmen dağınık olmasıdır. Eser bizi zorladığı gibi Brentano'nun editörü Oskar Kraus tarafından pek çoğu doğaları bakımından sürekli ve yorumlayıcı olan dipnotlarla süslenir ve daha az dikkatli bir okuyucu, bu dipnotların bazısının gerçekten Brentano'nun kendisine ait olduğunu düşünmekle yanıltılabilir. Yukarıda tam olarak aktardığım ve Brentano'nun metodolojik fenomenalizm anlayışının merkezi olan 1874'e ait çalışmasının 19. sayfasındaki alıntıdan sonra, Kraus bu pasajın "yanıltıcı" olduğunu söyleyen bir not ekler çünkü o, renkten ışığı ve duyulan sesten sesi ayırmaz. Fakat Brentano renkten sesi kolaylıkla ayırır ve yine ışığın bir fenomen olduğunu yani gerçek ve hakiki olarak varolan bir şey olmadığını ve onun hâlen fiziğin araştırdığı şeyler arasında bulunduğunu söyler. Brentano'nun metodolojik fenomenalizmi, sadece ikincil niteliklerin varoluşuna yönelik bir inanç değildir. Dahası, bu pasajdan hemen sonra, Brentano "kendilerinde doğru olan" iç algının (veya içebakış) fenomenleri ile fiziksel fenomenlerin "göreceli doğruluğunu" mukayese eder: "Onlar tezahür ettikleri için, gerçekte vardır." Bu, Brentano'nun psikolojinin çalıştığı fenomenler için "kendilerinde gerçek ve doğrudur"[27] demesinin sebebidir. Brentano'nun burada bahsettiği şey "iç algı"dır: Psişik bir edim, başka bir psişik bir edimin nesnesi olarak sunulduğu zaman, onun tekabül ettiği "dış gerçeklik"ten daha fazlası yoktur. Bu, çağdaş filozofların bilincin ilgili olduğu yerde "görünüş gerçekliktir" ifadesini beyan ederek ifade edebildikleri konunun bir türüdür.[28] Bu noktada Kraus, bunun Brentano'nun fenomenalist olduğu anlamına gelmediğini belirten bir dipnot ekler. Tabii ki bu anlama gelmez, fakat Kraus'un Brentano'yu bir fenomenalist olarak biçim vermekten kaçınma çabasında, Kraus başka şekilde çok ileri gider ve Brentano'yu fiziksel dünya hakkında bir realistmiş gibi (1874 basımında) göstermeye çalışır: "Brentano'nun düşüncesinde, fizikçi de 'kendilerinde hakiki ve gerçek olan şeylerle' ilgilenir."[29] Fakat bundan fenomenalizmin sadece inkârı sonucu çıkmaz; ayrıca bu, 1874 metninde Brentano'nun söylediği başka şeylerle ilgili tutarsızlığı gösterir. Biri fenomenalizmi inkâr edebilir ve hâlen fiziğin sadece fenomenleri fakat bizim tam olarak bilemediğimiz temel bir gerçekliğin sonucu olan fenomenleri araştırdığını düşünebilir. Bu, yukarıda 19. sayfadan aktarılan pasajda açık ve doğru olarak ifade edilen Brentano'nun gerçek görüşüne benzemektedir. Brentano'nun daha

[25] Brentano, 1995.

[26] *Psikoloji*'nin A. Rancurello, D. B. Terrell&L. L. McAlister tarafından yapılan İngilizce çevirisi Routledge&Kegan Paul tarafından 1973'te yayınlandı; karton kapaklı basımı ise 1995'te Routledge tarafından yayınlandı. Bu aslında Peter Simons'un mükemmel bir giriş yazısıyla 1973 yılına ait metnin yeniden basılmasıdır. Ancak, tekrar basılan kitaplarda yer alan seri editörlerinin biri olarak Kraus'un araya giren ve yanıltıcı notları bu baskıda korunmuştur.

[27] Brentano, 1995:20.

[28] Klasik tartışmalar için bkz. Nagel, 1974; Kripke, 1980, lecture III.

[29] Brentano, 1995:20.

sonra söylediği gibi "eğer 'kendi duyumlarımızda kendilerini açığa çıkaran renkler', sesler, sıcak ve soğuk vb. fiziksel fenomenler değilse fiziksel fenomenler nelerdir?"[30]

Şimdi, yönelimsel içkin varoluş öğretisinin genel bir değerlendirmesini yapabilecek durumundayız. Hem psişik hem de fiziksel fenomen "bilincin verisi" arasında yer alsa da her iki fenomen arasındaki ayrım, sadece psişik fenomenlerin bir nesne olarak başka şey üzerine yönlendirilmesidir. Fakat bu nesne de yalnızca bir fenomendir. Böylece bir kimse bir ses duyduğu zaman vuku bulan şey fiziksel bir fenomen (bir ses) üzerine yönlendirilen bir psişik edimin (bir psişik fenomen: bu durumda, bir tasarım) olmasıdır. Bu dış algının bir edimidir. İç algının edimlerinde, psişik bir edim başka psişik fenomen üzerine yönlendirilir. Fakat varolan ve varolmayan bu fenomenler –psişik edimlerin nesneleri– arasında hiçbir ayrım yoktur. Metodolojik fenomenalizme göre bunun sebebi, bilimin sadece fenomenleri araştırabilmesidir. Fiziksel fenomenler, onların temelini teşkil eden nedenlerin varolduğu anlamda var olamazlar – onlar "bir gerçeklik ile değerlendirilemez", pegasus gibi gerçek dışı olarak veya varolmayan olarak da düşünülemez. Bilincin bakış açısından, psişik fenomenlerin nesnelerinin bilince verilmesi ve orada araştırılması gibi fiziksel fenomenler de oradadır.

Bu yüzden, metodolojik fenomenalizm açısından, "varolmayan düşünce nesneleri"ne yönelik hiçbir sorun yoktur. Düşüncenin bütün nesneleri veya tasarım, bu şekilde bir psişik edimde veya diğerinde yönelimsel "içkin varoluş"a sahiptir ve bu psikolojide çalışılabilen biricik şeydir. Bu fenomenlerin gerçek veya gerçek dışı sebepleri bilimsel araştırmanın ötesindedir: Empirik bir bilim olarak psikoloji sadece bilincin verilerini araştırır.

Böylece, Brentano'nun yönelimsellik teorisinin bu izahından ulaşmak istediğim sonuç basittir: Brentano'nun 1874'teki yönelimsel içkin varoluş öğretisinin özgünlüğü "varolmayan şeyleri nasıl düşünebildiğimiz sorunu ile ilgili olarak herhangi bir şey yapmamasıdır." Onun yönelimsellik yorumu pegasus gibi düşüncenin bir izahını kesinlikle karşılamasına rağmen bu, düşünceye neyin sebep olduğuyla ilgili değil "genel olarak" onun düşünceye yönelik olması nedeniyledir

Fakat bu doğruysa, ilginç bir yorum sorusu doğar: niçin pek çok filozof psişik fenomenlerin 1874'e ait tanımındaki bu sorunla ilgili olarak Brentano'yu göz önünde bulundurmaktadır? "İçkin varoluş" (inexistence) ve "varolmama" (nonexistence) arasındaki sözsel bir benzerliğe[31] dikkat çekmek elbette ki yeterli değil; düşünceleri bu dağınıklıktan kurtarmak istiyorsak daha fazla cömertliğe ihtiyaç duyulur. Sonraki bölümde bu soruya cevap vereceğim ve genel bir düsturu göstereceğim.

[30] Brentano, 1995:69, vurgular eklendi.

[31] Burada hemen belirtmek gerekir ki "inexistence" kavramında bulunan "-in" eki "nonexistence" kelimesindeki gibi olumsuzluğu veya varolmamayı belirtmez, aksine "içkin olma" anlamını taşır. Dolayısıyla bu kavramı "inesse" olarak veya fenomende varoluşa sahip olma şeklinde anlamak gerekir. Yazarın burada dikkat çektiği konu her iki kavramın yapısal olarak aynı olmasına rağmen anlam bakımından farklı olmalarıdır [ç.n.].

Brentano'nun Değişen Fikri

Yönelimselci analitik filozoflar tarafından aktarılan sadece bu pasajlar aracılığıyla Brentano'nun çalışmasını tanıyan kişiler şimdiye kadar söylenenler hakkında şaşkınlık yaşayabilir. Çünkü yukarıda tartışılan psişik fenomenlerin meşhur tanımına ek olarak, söylediğim şeye aykırı düşmüş gibi görünen Brentano'nun eserinin çok sık alıntısı yapılan başka parçaları da vardır. Örneğin, *Psikoloji*'nin 1973/1995 İngilizce basımındaki şu pasajı göz önüne alalım:

> Her psişik etkinliğin özelliği, gösterdiğime inandığım gibi, bir nesne olarak bir şeye gönderme yapmasıdır... Bu açıdan, her psişik etkinlik ilişkisel bir şey olarak görünür... Mukayeseli ilişkilerin kapsamlı sınıfı arasından bir şeyi göreceli olarak düşünürsem, örneğin büyük ve küçük bir şey, büyük olan şey varsa küçük olan da varolmak zorundadır. Bir ev başka bir evden genişse, diğer ev de varolmalı ve bir şekle sahip olmalıdır... Bu, psişik gönderge ile tamamen farklıdır. Eğer bir kimse bir şeyi düşünürse, düşünen kişi kesinlikle varolmalıdır; fakat onun düşüncesinin nesnesi hiç de varolmaya ihtiyaç duymaz... Bu sebepten dolayı bir kimse burada ilişkisel bir şey ile ve belirli bir açıdan ilişkisel bir şeye kısmen benzer olan ve bu yüzden "sözde-ilişkisel" olarak adlandırılabilen bir şey ile gerçekten ilgilenip ilgilenmediğimizden şüphe edebilir.[32]

Daha sonra Brentano şöyle yazar:

> Tüm psişik göndergeler şeylere göndermede bulunur. Pek çok durumda, gönderme yaptığımız şeyler yoktur. Fakat onların nesneler gibi varlığa sahip olduklarını söylemeye alışmışızdır. Bu, uygunluğun hatırına, dokunulmazlığına izin verdiğimiz "olmak" fiilinin bereketli bir kullanımıdır, tıpkı güneşin "doğması" ve "batması"ndan konuşmak için kendimize izin vermemiz gibi. Bu, zihinsel olarak etkin bir öznenin bu şeylere göndermede bulunduğu anlamına gelir. En kesin anlamda insan başlı at olmamasına ve böylece en kesin anlamda yarısı insan biçiminde ve yarısı bir at biçiminde bir vücuda sahip hiç bir insan başlı at olmamasına rağmen, sadece "bir kentauros yarısı insan yarısı attır" gibi ifadelere devam etmek ve izin vermek tutarlıdır.[33]

Bu alıntılar, bu çalışmanın önceki bölümlerinde geliştirdiğim Brentano'nun görüşlerinin yorumuna basit bir itiraz olarak görülebilir. Çünkü Brentano burada, çağdaş analitik filozofların yaptığı şekilde[34] yönelimsellik sorununu açıklar görünmektedir: Bir şey hakkında düşünme, düşünen ve hakkında düşünülen şey arasındaki bir ilişkinin varlığıyla tezahür eder; fakat ilişkiler onların bağlantısının varoluşunu gerektirir; yine de biz varolmayan şeyler hakkında düşünebiliriz. Ama şimdiye kadar söylemeye çalıştığım her şey, bunun Brentano'nun sorunu olmadığını göstermek için ayrıldı. Dolayısıyla benim Brentano yorumum nasıl doğru olabilir?

[32] Brentano, 1995:272.
[33] Brentano, 1995:291.
[34] Bkz. örneğin, Stainaker, 1984: Chapter 1.

Elbette ki bu sorunun cevabı *Psikoloji*'yle tanışmış olan herkesin bileceği gibi Brentano'nun düşüncelerini değiştirmesidir. 1911'de 1874 yılına ait basımın ikinci kitabının 5-9 bölümleri *On the Classification of Mental and Phenomena* başlığı altında yeniden basıldı. Bu bir ek olarak ilave edildiği için, yukarıdaki alıntılardan birkaç "tamamlayıcı yorumlar" çıkarıldı. 1911 basımına önsözde, Brentano geliştirdiği düşüncelerinin yollarını tanımlayarak şöyle yazar: "En önemli yeniliklerden biri artık psişik ilişkinin nesne olarak şey"den başka bir şeye sahip olabildiği fikrinde olmamdır."[35] Bunu bir "yenilik" olarak tanımlamak en kötü ihtimalle yanıltıcı ve en iyi ihtimalle yetersiz bir ifadedir. Çünkü 1874 yılındaki çalışmada yönelimselliğin bütün izahı, sadece düşünce nesnelerinin, düşünme edimine içkin olması hâlinde sorunsuz olan yönelimsel içkin varoluş fikrine dayandı. Gördüğümüz gibi bu, bütün bilimlerin görüşüne ve onun konu sorununa rahatça uyum sağladı: Bilim gerçek olanla uğraşmaz fakat yalnızca tam olarak anlamadığımız özelliğe sahip temel bir gerçekliğin neden-sonucunu düşünmek için birkaç sebebimizin olduğu fenomenlerle uğraşır. Düşünce nesnelerinin "gerçek" şeyler olabildiği ve böylece düşünce edimini aştığı kabul edildiği zaman, bütün resim parçalara ayrılmaya başlar. Bu bağlamda görülen, Brentano'nun "yenilik" tanımı –yani psişik ilişki "nesne olarak bir şeyden başka" hiçbir şeye sahip olamaz– az da olsa sahtedir çünkü yenilik, Brentano'nun bir zamanlar psişik ilişkinin nesne olarak bazen gerçek bir şeye ve bazen de başka bir şeye sahip olduğunu düşündüğünü güçlü bir şekilde ima eder. Fakat yukarıda da gördüğümüz gibi, Brentano 1874'e ait çalışmasını yazdığı zaman böyle düşünmüyordu; gerçekten, eğer haklıysam, Brentano bu düşünceye sahip "olamazdı."

Oscar Kraus tarafından düzenlenen 1924'teki ikinci bir basım, yukarıda tartışılan Kraus'un açıklayıcı notları ve birkaç ilave makalelerle yayınlanması, bu duruma fayda sağlamadı. Bu, Linda L. McAlister'in editörlüğünde 1973'te neredeyse mükemmel şekilde çevirisi yapılan baskıdır. Belli başlı felsefi içeriğe meraklı olan bir okuyucu ve anadili İngilizce olan okuyuculara sunulan Brentano'nun çalışma şekline dikkat etmeyen okuyucu, Brentano'nun yönelimsel içkin varoluş kavramını hem olduğundan daha fazla müphem hem de günümüzde olduğu gibi yönelimsellik problemi tarafından özendirildiğini düşündüğü için bağışlanabilir. Veya onu bir dereceye kadar başka şekilde önerirsek: bir metnin böyle dikkatsiz okunuşu bağışlanamaz olsa bile, şüphesiz ki o anlaşılabilir.

Sonuç: Yönelimsellik Sorunu

Pek çok okumuş kimseye göre, Brentano düşünce nesnelerinin düşünme edimini aşması gerektiğini iddia eden bazı öğrencilerinin baskısı altında düşüncelerini değiştir-

[35] Brentano, 1995:XXVI.

miştir.[36] Örneğin Kasimir Twardowski düşünceye içkin olan birşeyin "içerik" olduğu yerde bir düşüncenin nesnesi ve onun içeriği arasında bir ayrıma ihtiyaç duyulduğunu öne sürdü. Diğer taraftan Alexius Meinong nesneler alanının, varolmayan ve imkânsız nesneleri de kapsayan bütün türlerin nesnelerini içerdiğini düşündü. Ve elbette ki, Brentano'nun yönelimsel içkin varoluş öğretisinin en ünlü ve etkili tartışmalarının birinde Husserl düşünce nesnelerinin her zaman aşkın olduğunu iddia etti.[37] Bir düşünce varolmayan bir varlıkla ilgiliyse, öznenin bağlantılı olduğu nesnenin olmadığını söyleyebiliriz; sadece belirli bir yönelimsel "madde" (veya günümüzde söylenildiği gibi, yönelimsel içerik) ile düşüncenin bir edimi vardır. Husserl'in düşüncesi daha sonraları idealist bir dönüş yapmasına rağmen o asla ne bir fenomenalist ve ne de Brentano gibi metodolojik fenomenalist oldu. Husserl ilk çalışmalarındaki yönelimsellik tartışmalarında, düşünce nesnesinin düşüncede içkin olmadığı ve bu yüzden yönelimselliğin, düşünce nesnelerine ilişkin olarak anlaşılmaması konusunda daha açıktı.[38]

Metodolojik fenomenalizmin reddini gerektiren Brentano'nun sonraki yönelimsellik tartışmaları, Husserl'in entelektüelliğine yakın olmayı hiçbir yerde ulaşamadı. Gerçekten de Brentano ve Husserl'in problemi ifade ettiklerinden daha fazlasını görmek zordur. Daha fazla açıklama olmadan bir şeye "sözde-ilişki" (relativliches) adını vermek, anlamaya çalıştığımız fenomenlere az da olsa dikkat çeker. Fakat yine de metodolojik fenomenalizimden uzaklaşarak Brentano'nun günümüzde yönelimselliği idrak ettiğimiz kadarıyla yönelimsellik sorununa göz yumduğunu görebiliriz. Metodolojik fenomenalizm çerçevesi içinde bulunduğumuz sürece bu sorun neredeyse görünmez olur. Eğer biri metodolojik fenomenalist ise o, psişik veya zihne-bağlı olan fenomenlere yönelik ilişkiler gibi yönelimsel ilişkileri çözümler. Her yönelimsel psişik edim "bir" fenomene veya başka fenomene ilişkin olduğu için varolmayan hakkında veya düşünce nesnelerinin mümkün varolmayanı hakkında tek kelimeyle hiç bir sorun bulunmaz. Dolayısıyla bu anlamda yönelimselliğin hiç bir sorunu kalmaz. Fakat biri metodolojik fenomenalizmin çerçevesinin ötesine geçtiği zaman –Brentano'nun "yenilik"i benimsediğinde yaptığı gibi– düşüncenin nesnesi varolmadığında senin düşünceni karakterize eden şeyin ne olduğu hakkında bir şeyler söylemek zorunda kalır. Bu en "düşük" realist varsayımları kabul eden herhangi biri için tamamen yönelimsellik sorunudur. Bu varsayımlar, ilişkiler onların bağlantısının varoluşunu gerektirir biçimindeki metafiziksel varsayımla birlikte bizim problemimizi bize veren ilişki olarak yani düşüncenin nesnelerine ilişkin olarak kolaylıkla düşünce kavramını oluşturur. Bu şekilde, Brentano'nun yönelimsel içkin varoluş öğretisinden uzaklaşıp düşünmenin aşkın nesnelerini kapsayan düşünceye doğru nasıl geçtiğini, yönelimsellik problemi içinde nasıl dramatize olduğunu görebiliriz.

[36] Bkz. örneğin, Smith, 1994:54; Moran, 2000: chapter 2.
[37] Husserl, 1901; ayrıca bkz. Føllesdal, 1978.
[38] Bkz. Zahavi, 1998.

Yine de öncülük ettiğimiz sonucun bir bakıma olumsuz olduğu kabul edilmelidir: yani Brentano'nun yönelimsellik tartışmalarını ayrıntılarıyla günümüz ile faydalı bir şekilde etkileşebildiğimiz bir şey olarak görmek zordur. 1874 *Psikoloji'*sinde tanıtıldığı gibi, yönelimsel içkin varoluş kavramı yönelimsel bir ilişki fikrinin kesinlikle anlamlı olduğu metafiziksel ve epistemolojik bir çerçeveyi gerektirir; fakat günümüzde çok az kişi bu çerçeveyi kabul etmekte ve o Brentano'nun kendisi tarafından (yenilik kisvesi altında) 1911 basımında reddedilmiştir. Bu çerçeve reddedildiği zaman, Husserl'in de gördüğü gibi, yönelimsel bir ilişki için gerçek hiç bir yer kalmaz ve Brentano'nun yönelimsel içkin varoluş kavramı, yönelimsellik tartışmalarında verimli olarak kullanılan bir şey olamaz.[39]

KAYNAKLAR

Bell, David (1990), *Husserl,* London: Routledge.

Brentano, Franz (1995), *Psychology from an Empirical Standpoint,* originally published in 1874; English edition ed. by L. McAlister, London: Routledge and Kegan Paul 1973; reprinted with an introduction by Peter Simons, London: Routledge 1995.

Brentano, Franz (1890), *Descriptive Psychology*, ed. and trans. by Benito Müller, London: Routledge, 1995.

Caston, Victor (1998), "Aristotle on the Problem of Intentionality", *Philosophy and Phenomenological Research,* 58: 249-98.

Field, Hartry (1978), "Mental Representation", *Erkenntnis,* 13: 9-61; reprinted in Ned Block (ed.) *Readings in the Philosophy of Psychology,* London: Methuen, 1981.

Føllesdal, Dagfinn (1978), "Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception", *Grazer philosophische Studien 5*, 83-94. Reprinted in Hubert Dreyfus and Harrison Hall (eds.) *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge: M.I.T. Press, 1987, 31-41.

Harman, Gilbert (1990), "The Intrinsic Quality of Experience" in J. Tomberlin (ed.) *Philosophical Perspectives* 4 (Atascadero: Ridgeview 1990); reprinted in Ned Block, Owen Flanagan and Güven Güzeldere (eds.) *The Nature of Consciousness*.

Hossack, Keith (2002), "Self-knowledge and Consciousness", *Proceedings of the Aristotelianociety,* 102: 163-181.

Husserl, Edmund (1901), *Logical Investigations,* trans. by J.N. Findlay, ed. by Dermot Moran, London: Routledge, 2001.

Jacquette, Dale (2004), "Brentano's concept of intentionality" in Jacquette, Dale (ed.) *The Cambridge Companion to Brentano,* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Kripke, Saul (1980), *Naming and Necessity,* Oxford: Blackwell.

Moran, Dermot (1996), "Brentano's Thesis", *Proceedings of the Aristotelian Society,* Supplementary Volume 70: 1-27.

—— (2000), *Introduction to Phenomenology,* London: Routledge.

[39] Bu konulardaki tartışmalarından dolayı Mike Martin, David Smith, Peter Simons ve Dan Zahavi'ye; sabır ve yol gösteriliciliğinden dolayı da Mark Textor'a minnettarım.

Morrison, James C. (1970), "Husserl and Brentano on Intentionality", *Philosophy and Phenomenological Research,* 31, 27-46.
Mulligan, Kevin (2004), "Brentano on The Mind" in Jacquette, Dale (ed.) *The Cambridge Companion to Brentano,* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
Nagel, Thomas (1974), "What is it Like to be a Bat?", *Philosophical Review,* 83: 435- 50.
Poincare, Henri (1914), *The Value of Science,* New York: Dover, 1958.
Segal, Gabriel (forthcoming), "Intentionality" in Frank Jackson and Michael Smith (eds.) *Oxford Handbook to Analytic Philosophy,* Oxford: Oxford University Press.
Simons, Peter (1995), "Introduction" to Brentano, 1995.
Smith, Barry (1994), *Austrian Philosophy,* LaSalle, Il.&Chicago: Open Court.
Sorabji, Richard (1991), "From Aristotle to Brentano: the Development of the Concept of Intentionality", *Oxford Studies in Philosophy,* Supplementary volume, 227-259.
Stalnaker, Robert (1983), *Inquiry,* Cambridge, Mass.: MIT Press.
Thomasson, Amie L. (2000), "After Brentano: a One-Level Theory of Consciousness", *European Journal of Philosophy,* 8: 190-209.
Zahavi, Dan (1998), *Husserl's Phenomenology,* Stanford: Stanford University Press.

GAZZÂLÎ'NİN BÂTINİYE ELEŞTİRİSİNDE FELSEFE VE FELÂSİFE ETKİSİ

Ahmet Çapku*

THE INFLUENCE OF PHILOSOPHY AND PHILOSOPHERS IN GHAZALI'S CRITICISM OF BATINIYYA

ABSTRACT
In his *al-Mungidh min al-dalal (Deliverance from Error),* Ghazali distinguishes those who investigate truth into four classes and one of them is Batıniyya [Ta'lîmiyya]. Ghazali criticizes Batıniyya with regard to truth and the way to it. There are significant similarities between this criticism and his criticism of the philosophers. In our study, we will consider the influence of philosophy and philosophers in his criticism of Batıniyya and whether there is a categorical point of departure in his criticisms towards related currents. Our study aims at contributing to the understanding of Ghazali with regard to critical thought and investigation of truth.
Key words: Ghazali, Batıniyya, philosophy, criticism.

ÖZET
el-Munkız mine'd-Dalâl isimli eserinde Gazzâlî, hakikati araştıranları dört sınıfa ayırır. Bunlardan biri de Bâtıniye fırkasıdır. Hakikat ve ona ulaşma noktasında Gazzâlî, Bâtıniye'yi eleştirir. Bu eleştiri ile, onun felâsife (filozoflar) eleştirisi arasında dikkate değer benzerlikler vardır. Çalışmamızda Gazzâlî'nin Bâtıniye eleştirisinde felsefe ve felâsife etkisi ile düşünürün ilgili akımlara yönelik eleştirilerinde kategorik bir çıkış noktasının olup olmadığı ele alınacaktır. Çalışmamız, eleştirel düşünce ve hakikat araştırması bağlamında Gazzâlî'yi anlamaya katkı sağlamayı amaçlamaktadır.
Anahtar kelimeler: Gazzâlî, Bâtıniye, Felsefe, Eleştiri.

* Yrd. Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

...

İslâm düşünce tarihinin önemli ismi Gazzâlî'yi anlayabilmek için dönemin siyasi ve fikrî atmosferini göz önünde tutmak gerekir. Zamanında mühim görevler üstlenmiş düşünürün toplumu "ihya" gibi bir misyonu olduğu bilinmektedir.[1] Kendisi Bağdat'ta müderris olmadan önce el-Cüveynî'nin talebesi olmuş ve Nizâmülmülk'ün ordugâhında (muasker) kalıp oradaki imkânlardan istifade etmiştir. Bu açıdan Gazzâlî düşüncesinde Eş'âri etkisi ve siyasi bir tavır görmek mümkündür. Ünlü vezir Nizâmülmülk'ün kendi dönemindeki düşünce ekollerine bakışı ile Gazzâlî'nin bakışı arasında bir benzerliğin olması dikkat çekicidir.

Nizâmülmülk *Siyasetnâme*'sinde siyasi otoriteyi temin noktasında dönemin muhtelif düşünce akımlarına değinir. Bu cümleden olarak "ülke ve din düşmanı" olarak görülen Haricîler ile Karmatî ve Bâtınîler'in ayrı bir yeri vardır. Onun, Karmatîlerin ortaya çıkışında Abdullah b. Meymun'un "tabiatçıların ve filozofların etkisi"nde kaldığını belirtmesi kayda değer bir husustur. Nizâmülmülk açısından Bâtınîler, dinin koyduğu haramları helal kabul eden, dinî emirleri hiçe sayan, haksız yere kan döken, amaçları İslâm'ı yıkıp kendi inançlarını yaymak, halka Âl-i Resul dostu görünüp şeriatı yıkmak olan ve "küfür ehlinden daha merhametsizler" grubunu oluşturur.[2] Nizâmülmülk'ün ordugâhında âlimler meclisinin bir unsuru olarak bulunan Gazzâlî'nin[3] Bâtıniye'ye bakışı ile ünlü vezirin onları değerlendirmeleri arasında gerek temel argümanların serd edilişi ve gerekse varılan hükümler noktasında fevkalade benzerliğin bulunması dikkat çekicidir. Bununla birlikte Selçuklu Devleti'nin fikrî yapının inşası ve icrası noktasında bu iki ismin fevkalade bir yeri olduğu şüphesizdir.

[1] Toplumu ihya adına rakiplerin tasfiye ameliyesi hususunda bkz. Fehrullah Terkan, "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler,* (ed.) M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM, 2013, s. 296-306; Ejder Okumuş, "Bir Yeniden Diriliş Projesi Olarak İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn", *Diyanet İlmi Dergi* içinde, c. 47, S. 3, Temmuz Ağustos Eylül 2011, s. 175-177.

[2] Bkz. Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, çev. Nurettin Bayburtlugil, İstanbul: Dergâh Yay., 10. bs., 2014, s. 226, 229, 236, 238-241, 246-246-255; Nizamülmülk'ün görüşlerine benzer bir yaklaşımı *el-Fark beyne'l-fırak* müellifi el-Bağdadî'de de görürüz. Ona göre Bâtıniye fırkasının rezaletleri kum taneleri ve yağmur damlalarından daha fazladır! Onlar âlemin kıdemine inanan, arzu ettikleri her şeyi mübah görme eğiliminde olup şeriatı ve Peygamber'i inkâr eden maddeci/materyalist (dehrî) zındıklardır. Ayrıca onlar "şeriatın esaslarından her birini, sapıklığa götürecek biçimde tevil etmiş" kişilerdir. Bkz. Abdulkâhir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut:, Daru'l-Marife, 1994, s. 250, 253, 260-261 [Bundan sonra *el-Fark* olarak verilecektir]; benzer görüşler için bkz. Ebu Muhammed Osman b. Abdullah b. el-Hasan el-Irakî, *el-Fıraku'l-müfterika beyne ehli'z-zeyğ ve'z-zendaka (Sapıklarla Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri)*, nşr. Yaşar Kutluay, Ankara: Ankara Ün. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1961, s. 100-105; Her biri mezhepler tarihi ve siyasetle ilgili olan *el-Fark beyne'l-fırak – Siyâsetnâme – Kitâbu'l-Mustazhirî* isimli eserler arasındaki ilişki için bkz. Farouk Mitra, *Al-Ghazali and The Ismailis*, London: The Institute of Ismailis Studies, Islamic Publications Ltd., 2001, s. 24.

[3] Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı*, çev. İ. Halil Üçer, M. Fatih Kılıç, İstanbul: Klasik Yay., 2012, s. 64, 68.

Gazzâlî'nin yaşadığı dönem fırkaların çoğaldığı, fikrî açıdan bilgiye ulaşmada muhtelif metotların ortaya çıktığı ve her fırkanın diğerine galip gelmeye çabaladığı, yine her bir fırkanın ayet ve hadislerden kendisine dayanak bulmaya çalıştığı ve farklı tevil yöntemlerine başvurduğu bir dönemdir.[4] Son dönem eserlerinden olan *el-Munkız mine'd-Dalâl'*de Gazzâlî hakikati arayanları, kelamcılar, tasavvufçular, filozoflar (felâsife) ve Batınîler şeklinde dörde ayırır. Bunlardan kelamcılara ve tasavvufçulara yönelttiği eleştiriler nispeten hafif iken felâsife ve Bâtıniye'ye yönelttiği tenkidin tekfir boyutuna vardığı ve bu iki grubun âdeta ötekileştirilmeye maruz kaldığı görülür. Felâsife ve Bâtıniye'nin düşünce yapılarının dışarıdan beslendiği ve etkilendiği şeklindeki bir algı, Gazzâlî düşüncesinde hep var olmuş gibidir. Nitekim felâsife ve Bâtıniye'nin Allah-âlem ilişkisindeki benzerlik ile nübüvvete yüklenen anlam ve bu doğrultuda geliştirilen tevil yöntemi Gazzâlî'nin onları eleştirisinde etkili olmuştur. Bununla birlikte sözü edilen tevil yönteminin neticede siyaset ve ahlâkta ete kemiğe büründüğü düşünülürse, yönetim erki açısından etkili bir mevkide bulunan Gazzâlî'nin onlarla fikrî planda hesaplaşması kaçınılmaz olmuştur.

Bâtıniye ve Masum İmam Düşüncesi

Kendilerine Talimiye, Melâhide, İsmailiye, Seb'iyye ve Bâtıniye gibi isimler verilen fırka gerçekte adı Hasan Sabbah ile birlikte anılan ve Mısır'daki Fatımi Devleti'nin başındaki Şii halife el-Mustansır'ın (ö. H. 487/1094) yerine geçen Müsta'lî'yi değil de veliaht olduğu hâlde yönetime atanmayan Nizar'ı halife olarak gören gruptur. Bu açıdan bunlara Nizarî İsmaililik denilmiştir.[5] Yeni dava/propaganda (ed-Dava el-Cedîde) diye meşhur olan bu yapı Hasan Sabbah (ö. 518/1124) liderliğinde kurulmuş, Deylem, Kuhistan ve Rudbar tarafında etkili olmuş, Abbasi halifeleri ve Selçuklu Devleti için bir tehdit teşkil etmiştir. Kurdukları fedai teşkilatıyla birtakım tedhiş faaliyetlerinde bulunmuştur.[6] Yeni davanın başındaki Hasan Sabbah, Nizarî toplulukta imamın hücceti ya da tam yetkili temsilcisi olarak görülmüş, gaib imam ortaya çıkana kadar davanın

[4] Vahdettin Başçı, "Bazı Dini Konuların Yorumlanmasında Bâtınilerle Gazzâlî Arasındaki İlişkilerin Değerlendirilmesi", *Atatürk Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1997, S. 13, s. 225-227; Ahmet Uğur, "İmam Gazâlî'nin Yaşadığı Devir", *Ebu Hâmid Muhammed el-Gazâlî* içinde, Erciyes Ün. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enst. Yay., s. 1-6.

[5] Bâtıniye fırkaları muhteliftir ve bazı bakımlardan birbirinden ayrılırlar. Bkz. Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniye*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiye, 1964, s. 11-17 [Bundan sonra *Fedâih* olarak verilecektir]; Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Emir Ali Mehna, Ali Hasan Fâûr, Beyrut, Daru'l-Marife, 1988, s. 228-229; İ. Agâh Çubukçu, *Gazzâlî ve Batınilik*, Ankara: Resimli Posta Matb., 1964, s. 29-41; Ali Sevim, Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi (Siyaset, Teşkilat ve Kültür)*, Ankara: TTK Yay., 1995, s. 119-120.

[6] Bilgi için bkz. Ahmet Ocak, "Bir Terör Örgütü Olarak 'Batınilik' ve Selçuklu Ülkesindeki Faaliyetleri", *Dini Araştırmalar*, c. 7, S. 20, s. 163-178; Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, nşr. Ahmet Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1988, s. 52 [Bundan sonra *el-Munkız* olarak verilecektir].

yöneticiliğini yürütmüştür. Yeni davanın kurucusunun çileci bir zahid, felsefe ve astronomide bilgin biri olduğu kabul edilir. Şii imamet teorisinden hareketle İsmailî imamlar da kendi zamanları için özerk bir öğretici (imam) olarak kabul edilmiş ve öğretileri "etkili bir ideolojik araç olmuştur".[7]

Bu cümleden olarak Ahmed Ateş'in işaret ettiği üzere, Hasan Sabbah'ın hasımlarını gayet sade mantıkî delillerle susturmayı hedefleyen, özellikle kültürsüz insanlar açısından kolay anlaşılıp ezberlenebilen kıyaslardan oluşan ve "çok kısa olması icap eden" *el-Fusûlü'l-Erbaa* denilen eserindeki tezler özetle şöyledir: i. Tanrı hakkındaki bilgiler sadece akıl ve düşünme ile veya öğretmenin öğretmesi (ta'lim) ile elde edilir. Birinci şıkkı kabul eden kimsenin başka fikirlerde olan kimselere itiraz etmemesi gerekir. Gerçek ise böyle değildir. Şu hâlde Tanrı hakkındaki bilgi ancak bir öğretmenin öğretmesi (ta'lim) ile mümkün olabilir. ii. Bu öğretmen sıradan bir şahıs olamaz. Böyle olsa idi herhangi bir itikat meselesini bir öğretmenden öğrenen kimsenin, aynı meselede kendi fikirlerine uymayan fikirler söyleyen kimseye itiraz etmemesi gerekirdi. Hâlbuki bu itiraz ve inkâr mevcuttur. Şu hâlde hata ve yanlışı mümkün olmayan (ma'sum) bir öğretmenin olması gerekir. iii. Eğer ki, güvenilir bir öğreticiye ihtiyaç varsa bu durumda kişiye düşen şey onu arayıp bulmaktır. iv. Âlemde hem doğru hem yanlış vardır. Doğrunun işareti bir (vahdet) olmak iken yanlışın alameti çok olmaktır (kesret). İnsanlar sırf kendi akılları ve düşünceleri ile hareket ederlerse daima ayrı ayrı kanaatlere yani çokluğa (yanlışa) düşerler. Hâlbuki onlar masum imamın talimine başvurmuş olsalardı bu çokluk/yanlış ortadan kalkar, yerini birliğe/doğruya bırakırdı. Demek ki öğretmen zorunludur.[8] Böylece hakikati bilme ve ona ulaşma açısından Bâtıniye re'yin değil masum imamın gerekliliğini bir ilke olarak benimser.

[7] Farhad Daftary, *Muhalif İslâmın 1400 Yılı-İsmaililer: Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya, Ankara: Rastlantı Yay., 2001, s. 388, 405, 407; Bâtınî düşünceye göre bâtınî imamet teorisinde masum imam, kendi zamanı için özerk bir öğreticidir ve kendi çağının sorunlarını yorumlamada peygamberden daha otorite konumundadır. İmam aynı zamanda kutsal yaratmanın tezahürü hâline gelmiş ve manevi dünyanın varlık nedeni olmuş biridir. Hasan Sabbah'ın kurucusu olduğu bu fırkada ilerleyen zamanlarda imam olmuş II. Hasan hicri 559 Ramazanında "kıyamet bayramı" ilan etmiş ve kendisinin halife olduğunu bildirmiştir. İsmailî tevil teorisinden hareketle bu yeni daveti kabul edenler için cennet bu dünyada gerçekleşmiş olduğu için şeriatın zahir yönleri iptal edilmiştir. Bunun için bunlara Melâhide denilmiştir. Onlar bu hâliyle kendileri dışındakileri manevi bir yokluk cehennemine gönderip kendilerine manevi bir cennet düşlemişlerdir. Buna göre ebedi cennete girenler (ehl-i vahdet), manevi gerçekliği içinde imamı görenlerdir. Nizarî olan müminler ise külli hakikate ulaşmış kabul edilir. Diğerleri ise dikkate alınmaz. Bkz. Daftary, *age,* s. 419-441; Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri II. Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Anka Yay., 2002, s. 201; Mehmet Şerefüddin, "Bâtınilik Tarihi", *Dârulfünun İlahiyat Fak. Mecmuası*, İstanbul: Evkaf Matb., 1928, yıl 7, S. 8, s. 22.

[8] Ahmed Ateş, "Gazâlî'nin Bâtınîlerin Belini Kıran Delilleri: Kitâb Kavâsım al-Bâtinîya", *İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Ankara, 1954, c. 3, S. 1-2, s. 25-26; Şehristanî, *age,* s. 232-233.

Gazzâlî'nin Bâtıniye'ye Bakışı

Fatımi Devleti ile Selçuklu Devleti'nin siyasi kavgalarına mukabil fikrî tartışmalar açısından Gazzâlî'nin Bâtınilere karşı tavrı önemlidir. Çünkü Büyük Selçuklu Devleti'nin orduları her ne kadar Hasan Sabbah taraftarlarını belli ölçüde denetim altında tutsa bile Hasan Sabbah'ın ortaya koyduğu fikrî yapının aynı ölçüde mantıkî tutarlılıkla bertaraf edilmediği sürece askerî ve siyasi baskının fayda vermeyeceği açıktı.[9] Bu açıdan Gazzâlî'nin Bâtınilere yönelik eleştirileri devreye girecektir.

Gazzâlî'nin Bağdat Nizâmiye medresesine müderris olması (484/1091) sonrası boş vakitlerinde felsefe kitapları okuduğu, notlar aldığı ve bunun neticesinde *Makâsıdu'l-Felâsife*'yi yazdığı belirtilir. Gerçekte felsefe çalışmaları çok daha gerilere gitmiş olmalıdır.[10] Devamında ise *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi kaleme alan düşünür, *Makâsıd*'ı, *Tehâfüt*'e bir ön hazırlık olarak yazmış olsa gerektir. Gazzâlî'nin felsefe ve felâsife okumaları ile Bâtıniye'ye dair okumaları ve bu doğrultuda eserler kaleme alması yaklaşık aynı tarihlere denk düşer. Şöyle ki, *Tehâfüt*'ün yazılış tarihi ile Abbasi halifesi Mustazhir'in hilafete gelişi hemen hemen aynı yıllardır (1094). Şu kadar var ki, Gazzâlî felsefeye dair çalışmaları yanında Bâtıniye'ye dair çalışmalar yapmış ve bu doğrultuda eserler kaleme almıştır. *Fedâihu'l-Bâtıniye ve Fezâilü'l-Mustazhiriye* bu çalışmanın/düşüncenin bir ürünüdür.[11]

Felâfise ve Bâtıniye'yi tenkit açısından Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'si ile *Fedâihu'l-Bâtıniye*'si temel başvuru eserleridir. Zira her iki çalışma Gazzâlî'nin, Allah-âlem ilişkisi, nübüvvet, ahiret gibi temel dinî ve felsefi konularda anılan iki grubun yaklaşımına dair tenkidî bakış açısını ortaya koyduğu çalışmalardır. Düşünürümüz, hakikat arayışında dört temel akım belirlemiş olsa da gerçekte bunlar arasında felâsife ve Bâtıniye'nin kelamiye ve sufiyeye mukabil daha şedid tenkide tâbi tutulmuş olması Gazzâlî'nin "ihya" projesi ile ilgili olsa gerektir. Din ve dinî düşüncenin merkeze alındığı bu projede Gazzâlî açısından felâsife ve onlardan istifade eden Bâtıniye'nin ötekileştirilmesini gerektiren pek çok husus vardır. Çünkü Gazzâlî açısından Bâtıniye'nin beslendiği ana damarlardan biri felsefe ve felâsifedir.

[9] Ateş, "agm.", s. 26.

[10] Gazzali, *el-Munkız*, s. 34; Griffel, *age*, s. 61-62.

[11] George F. Hourani, "The Chronology of Ghazali's Writings", *Journal of the American Oriental Society* içinde, c. 79, S. 4, Ekim-Kasım 1959, s. 227; Griffel, Hourani'nin yaklaşımını tasvip etmez. Aksine o, Gazzâlî'nin gerek felâsife ve gerekse Bâtıniye ile ilgili çalışmalarının daha geçmiş tarihe uzandığını ve müellifin elinde bir ölçüde hazır hâle gelmiş olan metinlerin Bağdat'ta müderrisliği esnasında yayımlandığı belirtir. Aynı şekilde Griffel, Gazzâlî'nin Bağdat Nizâmiye'deki seçkin konuma ulaşmasında onun İsmaililik ile ilgili çalışmalarının etkisine değinir. Bkz. Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı*, s. 68-70; benzer görüş için bkz. Abdurrahman Acar, "İmam Gazzâlî ve Selçuklular", *900. Vefat Yılında Uluslar arası Gazzâlî Sempozyumu* içinde, İstanbul: İFAV Yay., 2012, s. 99; Gazzâlî'nin Bâtıniye'ye karşı kaleme aldığı diğer eserler şunlardır: *Kitab Hüccetü'l-Hak, Kitab Mufassılü'l-Hilaf, Kitab ed-Dercü'l-Merkûm, Kitab Kıstasu'l-Mustakim, Kavâsımu'l-Bâtıniye*. Bkz. Çubukçu, *age*, s. 52-53.

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'de İslâm filozoflarını (Fârâbî ve İbn Sînâ) kastederek, "Onların inkâra sapmalarının esas kaynağı Sokrat, Hipokrat, Eflatun, Aristoteles ve benzeri önemli isimleri duymuş olmaları, (…) üstün zekâ ve anlayışa sahip oldukları için gizli meseleleri ortaya çıkarmada başkalarına baskın geldiklerini abartarak anlatmalarıdır." şeklindeki ifadeleri İslâm filozoflarının, geçmiş dönem filozoflarının etkisi altında olduklarını ihsas ettirir.[12] Düşünürün, mezkûr eserin nerede ise üçte ikisini Allah-âlem ilişkisine ayırdığı görülür. Eserin ilk konusu ise "Filozofların âlemin ezeliliği hakkındaki görüşlerinin çürütülmesi üzerine" başlığını taşır. Allah-âlem ilişkisinde İslâm filozoflarının sudûr teorisini benimsemelerini tenkîden Gazzâlî, "Filozoflar âlemin ezeliliği hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Önceki ve sonraki filozofların büyük çoğunluğunun görüşü, âlemin ezeli olduğu yolundadır. Aynı zamanda o, sebeplinin sebeple, ışığın güneşle birlikteliği gibi Yüce Allah'la beraber onun eseri ve zamandaşı olarak var olmuştur. Yaratıcının âleme olan önceliği ise sebebin sebepliye olan önceliği gibidir. Bu da zaman bakımından değil zat ve mertebe bakımından bir önceliktir."[13] demektedir ve felâsifenin "Ezeli olandan sonradan olanın sudûru asla mümkün değildir." şeklindeki düşüncelerine yer vererek irade konusuna değinir.[14] Bunun, filozofların en kafa karıştırıcı delili olduğunu ifade eden Gazzâlî, filozofların bu konuda, ezelide kudret, alet, zaman, amaç veya tabiat bakımından herhangi bir değişme olmaksızın sonradan olanın ondan sudûr etmesinin imkânsız olduğunu düşündüklerini belirtir. Şu hâlde O'nun iradesinde değişim olmadığına göre âlem de yaratılmış olamaz şeklindeki görüşlerine atıf yapar.[15] Nitekim Gazzâlî, bu ve buna benzer bakış açılarından hareketle olsa gerek ki, İslâm filozofları hakkında, "Önceki filozofların inançları, bu anlatılanları duyan (İslâm filozoflarının) yapılarına uygun düşünce kendi anlayışlarına göre faziletliler topluluğunda yer almak ve atalarının diniyle yetinmeyip onu küçümsemek suretiyle küfür akidesini benimsemek onlara hoş göründü." şeklinde felâsife hakkında olumsuz bir görüş beyan eder.[16]

Allah-âlem ilişkisi konusunda Bâtıniye'nin düşüncesine baktığımızda şunu görürüz: Filozofların sudûr şeklinde ortaya koydukları Allah-âlem ilişkisine benzer şekilde Bâtıniye de eski dönem filozoflarından mülhem[17] dualistlerin (senevî) nur-zulmet şeklindeki ikili ezeli-ebedi varlık anlayışından hareketle kadim kabul ettikleri zamana, sâbık, kalem, akıl gibi isimler vermişler ve bu konuda Yunan ve İslâm filozoflarının tesirinde kalmışlar, âlemin var oluşunu da buna göre yoruma tâbi tutmuşlardır. Sâbık,

[12] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife),* nşr. ve çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yay., 2005, s. 2 [Bundan sonra *Tehâfüt* olarak verilecektir].

[13] Gazzâlî, *age*, s. 14.

[14] Gazzâlî, *age*, s. 15.

[15] Gazzâlî, *age*, s. 16.

[16] Gazzâlî, *age*, s. 2; a.mlf., *Cevâhiru'l-Kur'an ve düreruhu*, Beyrut: VI. bs., Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1990, s. 36-37.

[17] Gazzâlî, *Fedâih,* s. 4; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 229; Hasan Fatih Garibullah, *Devru'l-Gazzâlî fi'l-fikr*, Mısır: Matbaatü'l-Emane, 1978, s. 97.

Tâli, küllî nefs dedikleri ilkelere göre nefsin hareket ve sükûnundan sıcak soğuk, bunlardan dört unsur ve bu âlem oluşmuştur. Buna göre Allah, âlemi doğrudan yaratan değildir. Ay altı âlemin oluşumunda ise ay üstü âlemin ve diğer varlıkların etkisi söz konusudur.[18] Bu konuda Gazzâlî'nin düşüncesi, Bâtıniye'nin felâsife ve Mecusilik'ten etkiler taşıdığı şeklindedir. Buna göre ulvî ve süflî âlemi idare eden iki yaratıcı vardır. Bu iki asıldan birine es-Sâbık, diğerine et-Tâli denir. Sâbık, sûret ve cisim, diri ve kadir olarak Tâli'yi yaratmış. Demek ki O, Tâli'den başka bir şey yaratmamıştır. Tâli ise gökleri, yeri ve onlar arasındakileri yaratmıştır. Nitekim onlar buna fiil-i evvel, akl-ı sânî, heyûla, sûret, illet-malûl de demiştir. Bu durum, filozofların yöntemidir.[19] Abdulkahir el-Bağdadi, Gazzâlî öncesi Bâtıniye'den söz ederken bu konuda onların âlemin kıdemine inandıklarını, yaptıkları tevillerle dinin dışına çıkmış olduklarını dile getirir.[20]

Bâtıniye'ye göre Allah, sebepler sebebi olarak aklı var etmiştir. Allah-âlem ilişkisinde bir ilah olarak O, doğrudan bir sebep olmayıp evrene nispetle bir binaya göre mimar gibidir. Bu açıdan O, ilk sebebin yaratıcısıdır. İlk akıl, Allah'tan ibda ile, diğer varlıklar ise ilk akıldan feyz yoluyla meydana gelmiştir.[21] Mezhepler tarihçilerine göre Bâtıniye ezeli iki varlık kabul eder ki, bunların biri diğerinin varlık sebebidir. Sebebin adı Sâbık, sebeplinin adı ise Tâli'dir. Âlemin yaratılışı doğrudan Sâbık tarafından değil Tâli vasıtasıyla olmuştur. Birinciye akıl, ikinciye nefs de denir. Bunlara kalem ve levh de denilmiştir. Onlara göre Sâbık, vücud ve ademle muttasıf olmadığı gibi malûm da meçhul de değildir. Bu açıdan Gazzâlî, Bâtıniye'nin bu düşüncesini tenzih değil Allah'ın varlıktan nefyedilmesi olarak görür. Buna göre varlık hiyerarşisi şöyledir: Sâbık -> Tâli -> külli nefs -> dört nitelik -> dört nicelik -> madenler -> bitkiler -> hayvanlar -> insanlar.[22] Sudûr teorisini anımsatan bu varlık anlayışından hareketledir ki, Gazzâlî'ye göre Bâtıniliğin dışı Rafızîlik, içi ise küfürle doludur. Çünkü onlar dine zıt olan ne varsa onu ortaya koymuşlardır.[23]

Gazzâlî bu noktada Bâtıniye'nin varlık anlayışını, Seneviye (dualist) ve Mecusilerden alınan nur-zulmet kavramlarına mukabil Sâbık-Tâli şekline çevirdiklerini ve bunun da filozofların "ilk mübdi" adını verdikleri aklın varlığının illeti olduğunu belirtir ki, bu varlık hiyerarşisinde oluş zorunludur ve işin içinde tanrısal irade ve ihtiyar

[18] Gazzâlî, *Fedâih*, s. 38-39; Bağdadi, *el-Fark*, s. 253; Garibullah, *Devru'l-Gazzâlî fi'l-Fikr*, s. 106-107.

[19] Gazzâlî, *Fedâih*, s. 39-40; Şehristanî, *age*, s. 229; Ebu Muhammad Osman el-Irakî, *el-Fıraku'l-Müfterika,* s. 100, 102; Mehmed Şerefüddin, "agm", s. 13-15, 17; Mitra, *age*, s. 22.

[20] Bağdadî, *el-Fark*, s. 253, 259-262.

[21] Gazzâlî, *Fedâih*, s. 39-40; Sami N. Makarem, "Isma'ili and Druze Cosmogony in Relation to Plotinus and Aristotle", *Islamic Theology and Philosopy: Studies in Honor of George F. Hourani*, (ed.) Michael E. Marmura, State Un. Of New York Press, 1984, s. 82, 86, 90-91.

[22] Gazzâlî, *Fedâih*, s. 38-39; Çubukçu, *Gazzâlî ve Batınilik*, s. 41-42.

[23] Gazzâlî, *Fedâih*, s. 37; Gazzâlî'nin bu bakış açısının değerlendirilmesi ve tenkidi için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtınilik ve Bâtıni Te'vil Geleneği*, İstanbul: Düşün Yay., 2011, s. 320-331; Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1998, s. 189-194.

yoktur. Şu hâlde bu iki varlık, biri diğerinden zorunlu olarak meydana gelen kadim varlıklardır ve bunlara akıllar denilmiştir. Nitekim Bâtıniye her feleğin varlığını bu akıllarla irtibatlı olarak görmüştür.[24] Gerçekte Gazzâlî'nin felâsifenin sudûr teorisine bakışını, burada Bâtıniye mezhebine yönelttiğini görürüz. Bu açıdan Gazzâlî, Bâtıniye'nin mezkûr ontolojisini Seneviye'den, Mecusiler'den ve felsefi birikimden hareketle ortaya koyduğunu belirtir ki, bu durum bize Gazzâlî'nin, özellikle İslâm filozofları ve Bâtıniye'nin düşünce yapısının aynı kaynaktan beslendiğini ve hatta felâsifenin, Bâtıniye'ye bir tür altyapı temin ettiğini düşündüğünü ihsas ettirir.

Nübüvvet bahsinde Bâtıniye ile ilgili olarak Gazzâlî'nin şu sözü dikkat çekicidir: "Bu konu ile ilgili olarak onlardan nakledilenler, "filozofların mezheplerine yakındır." (…) Bu görüş bir kısmını tahrif ve değiştirmiş bile olsalar, filozofların peygamberler hakkındaki mezheplerinden aşırılmıştır."[25] Buna göre peygamber denilen kişi, küllî nefsle birleşmesi sırasında Tâli vasıtasıyla Sâbık'tan, üzerine küllî nefste olan cüz'iyyatı nakşetmeye hazır, kutsi kuvvet feyezan eden şahıstır. Cebrail, peygambere feyezan eden akıldan ibarettir. Kur'an ise akıldan kendisine feyezan eden bilgiyi Hz. Muhammed'in ifadelendirmesinden oluşur ki, ona mecazen Allah kelamı denir. Demek ki, o şu hâliyle bâtındır. Peygamberin kelamı onu zuhura kavuşturmuştur. Bâtıniye'ye göre peygambere feyezan eden kutsi kuvvet ilk hulûlünde kemale ermemiştir. Bu durum bir şahıstan diğerine intikal ile yedincide kemale erer. Yani nâtık Resul'den sâmit esas'a geçer. Bâtıniye'ye göre nebi, külli akıldan taşan mânaları kutsi gücü ile zahirî bir kelama dönüştürür. İmam ise batınî tevillerle bu lafızların gerçek mânasını ortaya koyar. Masum imam/lar, peygamberlerin getirdiği nassları tevil edip gerçek mânalarını açıklar, dinî emir ve yasakları değiştirir. Gerçekte onlar, ulûhiyetin beden kalıbına büründüğü şahsiyetlerdir.[26] Şehristanî'nin belirttiği üzere Bâtiniye'nin nübüvvet ve imamet teorisi, kozmoloji anlayışlarıyla iç içedir. Şöyle ki, ulvi âlemde akıl ve nefs vardır. Akıl-nâtık-peygamber; nefs-esas-vasi ilişkisi çerçevesinde ulvi âlemle sufli âlem arasında benzerlik kurulur ve âlemin idaresinin bunlar üzerine tesis edildiği belirtilir. Buna göre nasıl ki, felekler ve tabiatlar akıl ve nefs idaresinde ise onların tedbiri dahilinde yeryüzü de aynı şekilde yedili bir sistem üzere vâsi eliyle yürütülür.[27] Gazzâlî'ye göre Bâtıniye'nin bilgi öğretisinin çıkış noktası burasıdır. Çünkü mezkûr bakış açısı, aklı iptal eden ve talimi zorunlu kılan husustur ki, siyasetle de irtibatlı olan imamet teorisini burada aramak gerekir.[28]

[24] Gazzâlî, *Fedâih*, s. 40.

[25] Gazzâlî, *age*, s. 40, 42; Gazzâlî, *el-Munkız*'da bu konuda "Onların bildikleri, eskilerin önde gelen filozoflarından olan Pisagor'un bozuk felsefesidir. Mezhebi felsefe mezheplerinin en çirkinidir ki, Aristoteles onun görüşünü reddetmiş ve küçümsemiştir. *İhvânu's-Safâ* kitabında bu felsefe okulu anlatılmaktadır." demektedir. Bkz. *age*, s. 54-55.

[26] Daftary, *age*, s. 425; Gazzâlî, *Fedâih,* s. 41-42; Avni İlhan, "Bâtıniyye" mad., *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, s. 193.

[27] Şehristanî, *age*, s. 229-231.

[28] Gazzâlî, *Fedâih*, s. 17; Mitra, *age*, s. 27. Bu konuda Şehristanî, Hasan Sabbah'ın "Maksadı her makale

Gazzâlî'nin belirttiğine göre Bâtıniye'nin nübüvvet teorisinin temel ilkeleri şunlardır: i. Her asırda Kur'an, haberler ve müşkilâtın hâllinde, zahirlerin tevilinde kendisine müracaat edilen bir masum imam bulunur. ii. İmam, ismet sıfatını haiz olarak her işte hakikatten haber vermede peygamber gibidir. Kendisine vahiy gelmese de o, peygamberden telakki eder. iii. Aynı zamanda iki imam bulunamaz. iv. Her peygamberin şeriatının süresi yedi ömür yani yedi asırdır. Nâtık olan peygamber yeni bir şeriat getirir, sâmit ise bir öncekine uyar. v. Her peygamberin bir sûsu vardır. Hz. Muhammed'in sûsu ise Hz. Ali'dir. Onun devri de Cafer b. Muhammed ile yediyi bulmuş ve kapanmıştır. Bu durum nasıl ki, ulvi âlemin kemale erişi yedi ile ise aynı husus nübüvvette de kendini gösterir ve bu durum "ebedi olarak devreder".[29]

Gazzali'nin nübüvveti inkâr ile tenkit ettiği Batıniye'ye bakışı gerçekte felâsifeye bakışı ile aynı minval üzeredir. Şöyle ki, tekfir bağlamında nübüvveti inkâr eden Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecusiler ve diğer din mensupları yanında Berâhime ve Dehriye'yi sayan Gazzâlî, bir diğer mertebede Yaratıcı'yı, nübüvveti ve Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabul edip de şer'i nasslara aykırı birtakım hususlara inananları zikreder: "Onlar peygamberin hakkı söylediğini ve dile getirdiği hususlarda insanların menfaatini gözettiğini ancak insanların anlayışlarındaki yetersizlik nedeniyle, (onlara) hakkı açıklamadığını söylerler. Bu inanca sahip olan "filozoflar"dır. Onların üç meselede kesin olarak tekfir edilmeleri gerekir." "Bu meselelerden ilki, cismanî haşri, cehennem azabını, müminlerin cennette (…) nimetlenmelerini inkâr etmeleridir." Gazzâlî'ye göre bu düşüncede olanlar, insan zihninin aklî lezzetleri idrak edemeyip hissî lezzetlerle onlara örnekler verildiği ve bunda dinî bir siyaset güdüldüğü gerekçesini ileri sürerler ki, bu "apaçık bir küfürdür". Çünkü bunda "Peygamber'in sözünün doğruluğunu uzak görmek" gibi bir bakış vardır ve bu da birtakım menfaat sebebiyle Peygamber'in yalan söylemesini intac eder ki, bu durum dinin temelini sarsar. Bu açıdan filozofların tekfiri hususunda Gazzâlî: "Şeriatta Peygamberi yalanlayan bir kimsenin kafir olduğu kesin olarak bilinmektedir. Onlar da Peygamber'i yalanlamakta ve bu yalanlarını mazeretlerle gerekçelendirmektedir." düşüncesindedir.[30] Felâsifeden beslenen ve dinin üç umdesinde filozoflarla benzer görüşleri paylayan Bâtıniye'nin tekfiri de benzer ölçüleri taşır.

Meâd bahsinde Gazzâlî, Bâtıniye'ye dair "Onlar kıyameti inkâr etmekte kendi

ve kelimede öğreticinin bulunması gerektiğine dönüşür. Tevhidin tevhid olabilmesi için nübüvvetle birlikte olması gerekir. Nübüvvetin de nübüvvet olabilmesi için imametle birlikte olması icap eder. İşte sözlerinin ulaştığı sonuç budur." der ve ilave eder: "Halkı ilimlerle meşgul olmaktan alıkoyduğu gibi havassı da geçmiş ulemanın kitaplarını okumaktan alıkoydu. Kendi mensuplarıyla din üzerine konuşması ise 'Bizim ilahımız, Muhammed'in ilahıdır.' sözünü aşmadı. Onlardan birçoğu ile görüştüm. Onlar 'Bunu senden mi öğreneceğiz' demekten başka bir şey demediler. Onlara 'İlim kapısını kapattınız, teslimiyet ve taklit kapısını açtınız. Basirete uymayan bir mezhebi ve delilsiz olarak bir yola girmeyi hiçbir akıllı kişi kabul etmez.' dedim." demektedir. Şehristanî, *el-Milel*, s. 234-235.

[29] Gazzâlî, *Fedâih*, s. 42-44.

[30] Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisat fi'l-i'tikat)*, nşr ve çev. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yay., 2012, s. 201-202.

aralarında birleşmişler ve bu noktada başkalarından ayrılmışlardır. Onlara göre dünyada gözlenen bu nizam, gece ile gündüzün birbirini takip edişi, insanın nutfeden nutfenin de yine insandan oluşu, bitkilerin ve hayvanların doğuşu, ebedi olarak kesintiye uğramayacaktır. Göklerin ve yerin, cisimlerin yok oluşu tasavvur edilemez. Nitekim onlar, kıyameti, imamın zuhûrunun bir sembolü olarak, zamanın sahibinin kıyamı olarak tevil ettiler. (…) Meâd bahsinde ise peygamberlerin bildirdiklerini inkâr ettiler. Cesetlerin haşır ve neşrini, cennet ve cehennemi kabul etmediler." demektedir.[31] Çünkü Gazzâlî'nin anlatımıyla Bâtıniye, insanı beden ve ruhtan müteşekkil olarak görmüştür. Bedenin aslı dört unsur olup ölümle birlikte bunlar aslına döner, ruh ise ruhanî âleme giderek asli vatanına dönüş yapar.[32] Bir nefsin kemale ermesi ve cennete girebilmesi onun, imamlardan kaynaklanan ilimleri elde etmesi ve faydalı yollara gitmesi ile mümkün olur. Masum imamların irşadından yüz çevirenler ise bir tür cehennem denilen bu âlemde kalır ve tenasüh yoluyla bir bedenden diğerine geçerek acılar çeker. Buradan hareketle Gazzâlî, Bâtınilerin bu düşüncesini şu şekilde resmeder:

> Meâd hakkındaki bu görüşleri, filozofların aynı konudaki mezheplerinden başka bir şey değildir. Kendi mezheplerinin zaferi kolay olsun diye onların içinde filozoflardan ve düalistlerden bir cemaat, yaygın hâlde bulunur. (…) Böylece mezheplerinin büyük kısmı bâtınında filozoflar ve düalistlere, dış görünüşünde ise Râfıziler ve Şiilere uygun olmuştur. Bu tevillerle onların asıl maksatları halkın kafalarındaki zahiri inançları söküp atmaktır.[33]

Öyle anlaşılıyor ki Gazzâlî, gerek Allah-âlem ilişkisi ve gerek bunun bir neticesi olarak meâd bahsinde filozoflar ile Bâtıniye'yi aynı kategori içine dahil etmekte, felâsife ile ilgili verdiği hükmü Bâtıniye için de uygulamaktadır. Çünkü Gazzâlî'ye göre her iki grubun da nihai amacı, dini kökünden mahvetmektir. Zira onların Allah-âlem görüşleri, nübüvvet ve meâd görüşleri bunu tazammun etmektedir. Gazzâlî'ye göre nefsin ölümsüzlüğü kabul edilmeden ahiret hâlleri anlaşılamaz. Ve ahiret hâlleri sadece akılla değil vahyin bildirmesi ile bilinebilir. Ahirete ilişkin tasvirleri içeren nass ise tevil edilemeyecek ölçüde bir yekün tutar. Bu konuda takip edilmesi gereken yöntem, ahiret hâllerine dair ayet-hadislerde tasvir edilen meseleleri sıradan insanların zihnine yaklaştırmak ve onları iyilik yapmaya teşvik etmektir şeklinde bir yoruma tâbi tutmamaktır. Eğer böyle bir tevil uygulanırsa bu durum, peygamberi âdeta yalancı konumuna indirger. Bundan daha dikkat çekici olan ise felâsifeye göre bir kimse ölünce onun kıyameti kopmuş demektir. Aynı zamanda filozoflara göre ilahi fiilin değişmeyen bir akışı vardır.[34] Bu da âlemdeki kurulu düzenin sonsuza dek değişmeden devamını gerektirir. Çünkü filozoflara göre değişimin olması Allah'ın iradesinde de değişimi gerektirir. Hâlbuki

[31] Gazzâlî, *Fedâih*, s. 44; Bâtıniye'nin, "kıyamet"i imamın zuhuru olarak tevil etmesi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Daftary, *age*, s. 419-427; Mehmed Şerefüddin, "agm", s. 18.
[32] Gazzâlî, *age*, s. 44-45.
[33] Gazzâlî, *age*, s. 45-46; Çubukçu, *age*, s. 43.
[34] Kamer, 55/50; Fâtır, 35/43.

ezeli iradenin tek bir akışı vardır. Gazzâlî felâsifenin Allah-âlem ilişkisi bahsindeki sudûrcu yaklaşımın sebepli-sebepli ilişkisinden hareketle âleme ezelilik verdiğini ve dolayısıyla kıyamet ve ahiret düşüncesinde, dinin zâhirinin gösterdiği hükümleri ortadan kaldırdığını düşünür. Bu açıdan filozoflara inanmak, peygamberin maslahat gereği yalan söylediğini kabul etmek anlamına gelir ki, bu durum söz konusu kişinin küfrünü gerektirir.[35] Buna göre Gazzâlî'nin, Allah-âlem ilişkisinden hareketle meâd bahsinde Bâtıniye'ye dair, "Meâd hakkındaki bu görüşleri, filozofların aynı konudaki mezheplerinden başka bir şey değildir."[36] şeklinde dile getirmesi, Bâtıniye'nin de âleme ezelilik verdiği ve bunun bir neticesi olarak ahiretin sadece ruhanî olacağını kabul ettikleri şeklinde anladığını gösterir. Bu açıdan Bâtıniye de küfür damgası yemekten kurtulamamıştır.

Gazzâlî'nin tenkit oklarını yönelttiği hususlardan biri, Bâtıniye'nin şer'i mükellefiyetler hakkındaki tutumudur. Çünkü Gazzâlî'ye göre Bâtıniye, şer'i teklifler bahsinde masum imamın dediklerinin geçerli olduğunu ve ilimlerde kemal mertebesine ulaşanlardan yani zâhirlerin bâtınlarına muttali olanlardan şer'i kayıtların düştüğüne inanır. Bu tavır, bir şekilde düalistler ve filozofların mezhepleriyle irtibatlıdır.[37] Her şeyden evvel Gazzâlî, Bâtıniye'nin özellikle Allah-âlem ilişkisi, nübüvvet ve meâd ile ilgili masum imama tutunmayı kendi içinde çelişkili bulur. Çünkü Bâtıniye'ye göre masum imama itaat bir gerekliliktir. Onun için "akıl yürütmeye tutunmak mümkün değildir". Gazzâlî düşüncesinde yeniden diriliş aynen ilk yaratılış gibi akla uygundur ve bunda muhal bir durum yoktur. Kur'an'ın üçte ikisi bu konuyu dile getirmiş ve buna Allah'ın muktedir olduğunu vurgulamış iken bu konuda masum imamın sözüne uymak ve aklı iptal etmek Gazzâlî açısından üzerinde durulması gereken bir husustur. Çünkü masumiyeti bile tartışmalı olan, mucizesi olmayan bir imama uyarak Hz. Muhammed'in getirdiklerini iptal etmek akla uygun düşmez. Dahası imamın masum olduğu ve her söylediğinin doğru olduğu şeklindeki kabul, o kişinin masumiyeti ile ilgili ya müşahede yoluyla hakkında hüküm verilebilen bir husustur ki, buna imkân yoktur. Ya da sözü dinlenerek böyle bir bilgiye ulaşılır. Bu durumda da onun zâhir sözünün bir bâtınının olmadığı bilinemez. Bu açıdan masum imamın özellikle meâd ile ilgili söyledikleri bile kendi içinde çelişkilidir. Bundan dolayıdır ki Gazzâlî, "Bu durumda artık insanın bu fırkanın bütün sapık fırkalar içinde en rezili olduğunu anlaması gerekir. Çünkü biz bu mezhepten başka hiçbir mezhebin kendi kendisiyle böylesine çelişkiye düştüğünü görmüyoruz." demektedir. Bâtıniye'nin bilgi bağlamında dile getirdiği şey, akıl yürütme ve nakil yoluyla bilgi sahibi olmak şeklindedir. Aklı iptal etmişler, nakil bahsinde ise asıl mânadan uzaklaşarak aşırı yoruma gitmişlerdir.[38]

Buna göre Gazzâlî, fâlasife ile ilgili olarak nasıl ki "Bunlar, İslâm'ın ibadet olarak

[35] Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 212-213, 222-225.
[36] Gazzâlî, *Fedâih*, s. 46.
[37] Gazzâlî, *age*, s. 46-47.
[38] Gazzâlî, *age*, s. 47, 52-53.

öngördüğü vazifeleri terk ediyor, dinin namaz kılmak ve yasaklardan kaçınmak türünden emirlerini küçümsüyor, şeriatın buyruklarını ve koyduğu sınırları önemsemiyor, onun dur dediği yerde durmayarak çeşitli zan ve şüphelerin etkisiyle din bağından tamamen sıyrılmış bulunuyorlardı. Bu konuda onlar 'Allah'ın yolundan döndüren, onda eğrilik arayan ve aynı zamanda ahireti inkâr eden'[39] bir topluluğu izliyorlardı."[40] şeklindeki ifade ile Bâtıniye'nin şeriatın zâhirini aşırı tevillerle iptal etmesini aynı minval üzere görür. Gerek Bâtiniye'nin ve gerekse onlara altyapı sağlayan felâsifenin kendilerini izlediği grup ise Gazzâlî nezdinde "Onların inkâra sapmalarının esas kaynağı Sokrat, Hipokrat, Eflatun, Aristoteles ve benzeri önemli isimleri duymuş olmaları" şeklinde ifade ettiği filozoflardır.[41]

Aşırı yorum bahsinde Gazzâlî, Bâtınilerin halkı Kur'an ve sünnetten uzaklaştırmak adına sözlerini allayıp pulladıklarını ve şer'i mânaları iptal için tevile başvurduklarını belirtir. Onların tevile başvurmasını ise şayet onlar açıktan inkârlarını ortaya koysalardı öldürülürlerdi şeklinde beyan eder[42] ki, tevil bu bağlamda Bâtıniye için dini anlama ve anlatmada, kendi hedeflerine ulaşmada anahtar bir kavram konumundadır. Gazzâlî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre Bâtıniye, tevili şer'in ahkâma dair hükümlerinden mucizelere, müteşâbihâttan meâd konularına kadar uzanan çizgide aklın sınırlarını zorlayıcı anlamlar yüklemiştir. Her şeyden evvel, tevili Gazzâlî de kabul eder. Şu kadar var ki, Bâtıniye'nin meâda ilişkin Kur'an ayetlerinden kastedilen şeyin zâhir değil de bâtın olduğu yolundaki Bâtıni düşünce, Gazzâlî nezdinde bu konuda Hz. Peygamber'in ne söylediğini bilmediği ve halkın da bu konuyu anlamadığı mânası taşır.[43] Aynı husus felâsife için de dile getirilmiştir. Bununla birlikte Bâtıniye'nin, kendi düşüncelerini tevil ve tekit mânasında sayı gizemine başvurmaları Gazzâlî'ye göre akıl noksanlığı ve bunaklıktan kaynaklanan bir sapkınlık olsa gerektir! Bu cümleden olarak Bâtıniye'ye göre insanın başındaki oyuk yedidir. Gökler ve yer yedi kattır. Yıldızlar yani gezegenler yedi tanedir. Haftanın günleri yedidir. Bu da imamların periyodunun yedide tamamlandığına delildir. Maddenin asılları dörttür. Senenin mevsimleri dörttür. Bu da imamet teorisindeki dört asıla delalet eder vb. Bütün bunları Gazzâlî "cehaletten oluşan bir sanat" olarak niteler.[44]

Gazzâlî'nin gerek felâsife ve gerek Bâtıniye'ye yönelttiği dikkat çekici tenkitlerden biri de ilimde hakikate ulaşma metodunun keyfiyeti ile ilgilidir. Şöyle ki Gazzâlî, felâsifenin burhani yönteminin fizik, matematik ve mantık gibi ilimlerde geçerli

[39] Hûd, 11/19.
[40] Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 1.
[41] Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 2.
[42] Gazzâlî, *Fedâih*, s. 55; Bâtıniye'nin aşırı yorumu ile ilgili bkz. Gazzâlî, *Fedâih*, s. 55-59; Gazzâlî tevil yetkisini masum imama veren Bâtıniye'nin bu tavrını kabul edilemez olarak düşünürken tasavvuf vadisinde hakikate ulaşma noktasında aynı yetkisi ehlullaha (ârif-billah olan kişiler) vermekte bir beis görmez. Bu konuda bkz. Öztürk, *age*, s. 253-258.
[43] Gazzâlî, *Fedâih*, s. 62.
[44] Gazzâlî, *Fedâih*, s. 66-67.

olsa bile metafizikte geçerli olmadığını belirtir. Hatta denilebilir ki, onun felâsifeye yönelttiği asıl eleştiri, metafizik bahsindedir. Kur'an'da ortaya konulan ve dinin üç umdesi mesabesindeki Allah-âlem ilişkisi, nübüvvet ve ahiret gibi metafiziğe ilişkin konularda Gazzâlî, onların görüşlerinin tutarsız ve çelişik hatta hayal ürünü olduğunu, metafiziğe ilişkin düşüncelerinin doğruluğunu matematik ve mantık ilimleri yardımıyla kanıtlamaya çalışarak sadece iknaya dayalı şüpheli bir düşünce ortaya koyduklarını düşünür. Zira Gazzâlî'ye göre eğer onların bu düşünceleri matematik gibi kesin olsaydı kimse bu konuda görüş ayrılığına düşmezdi. "Taklitçi zındıklar", "kafasız acemiler", "zararlı şeytanlar zümresi" gibi ağır ifadelerle yaftaladığı felâsifenin öğretileri Gazzâlî açısından "tehlikeli"dir.[45] Benzeri durum Bâtıniye eleştirisinde imamın masumluğu tezi üzerine kurulmuştur. Bu açıdan bir insanın gerçek bilgiye ulaşması, bu dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmesi hususunda Bâtıniye'nin anladığı mânada masum bir imama tâbi olmak gerektiği şeklindeki anlayış Gazzâlî tarafından uzun uzadıya tenkit edilmiştir.[46] Onun için hakikate ulaşma konusunda felâsifenin (metafizikte) burhani yöntemi ile Bâtıniye'nin masum imam teorisine Gazzâlî'nin ciddi eleştiriler yönelttiği görülür.

Felâsifenin tutumu ve ortaya koyduğu ilmî-fikrî mirasın etkisi ile Bâtıniye'nin masum imam ve tevil anlayışı Gazzâlî tarafından endişeyle karşılanmıştır. Metafizik açıdan Allah-âlem ilişkisi (yaratılışın keyfiyeti), nübüvvet ve meâda ilişkin her iki fırkanın düşüncesi Gazzâlî'nin asıl eleştiri oklarının yöneldiği alanlar olmuştur. Mezkûr fırkaların düşünce yapısının zâhire yansıması ise ahkâm hükümlerin ve ahlâk yapısının, dolayısıyla siyasi düzenin zarar göreceği endişesi olsa gerektir. Tenkidin tekfir boyutuna ulaşmasında, öyle anlaşılıyor ki, benzer kaygıların etkisi olsa gerektir.[47] Her hâlukârda Gazzâlî, Allah-âlem ilişkisi, nübüvvetin mahiyeti ve meâd konuları hakkındaki düşüncelerinden dolayı felâsifeyi tekfir ettiği gibi aynı konularda Bâtıniye'nin de küfrüne hüküm verir. Çünkü sudûr şeklinde bir yaratılış (ya da Allah-âlem ilişkisi) yerine Gazzâlî, âlem karşısında Allah'ın kadir-i mutlak ve fail-i mutlak olarak görülmesi şeklindeki Eş'ari tavrını hep devam ettirmiş görünür.[48] Sudûrcu yaklaşımın bir neticesi olarak âlemin sebep-sebepli ilişkisinden hareketle ezeli (ve ebedi) bir görünüm kazandığını telakki eden düşünür, bu bakış açısının bir neticesi olarak ölüm ötesini

[45] Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 3-4.

[46] Gazzâlî, *Fedâih*, s. 132-145.

[47] Nitekim kendisi *Fedâihu'l-Bâtiniye*'de, masum imam teorisine inananların dinden çıktıkları ile ilgili olarak "Onların kâfir oluşu ve kanlarının akıtılması hakkında verilen şer'i fetvanın açıklanmasıyla ilgili" başlığı atacaktır (Bkz. Gazzâlî, *Fedaih*, 146); *el-İktisad*'da ise "Tekfir edilmesi gereken fırkaların açıklanması hakkında" isimli başlık altında incelenen gruplardan üçüncü mertebede felâsife ele alınır ve filozofların üç meselede tekfir edilmesi gerektiğini belirtir (Bkz. *el-İktisad*, s. 201). *el-Munkız*'da ise "Filozofların sınıfları ve onların hepsinin küfür damgası taşıdığına dair" başlığı görürüz (Bkz. Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 35). Gazzâlî'nin kelama ve felsefeye dair görüşleri hayatının herhangi bir aşamasında ciddi bir değişime uğramamıştır. Bkz. Griffel, *age*, s. 82.

[48] Nur metafiziği bağlamında Gazzâlî'nin yaklaşımı ile ilgili bkz. Terkan, "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", s. 321-323.

felâsife ve Bâtıniye'nin sadece ruhani olarak gördükleri neticesine varır. Nübüvvet bağlamında özellikle meâd bahsinde her iki fırkanın tevilini ise aşırı bir yorum olarak telakki eder. Şu hâlde dinin üç umdesi ile ilintili olarak her iki grup hakkındaki hükmü olumsuz olarak tezahür eder.[49]

Sonuç

Gazzâlî'nin felâsife ve Bâtıniye'ye yönelttiği temel eleştirilere dikkat edilirse bunların dinin asıllarıyla ilgili olduğu görülür. Fikrî ve siyasi hareketliliğin yoğun olduğu bir dönem ve coğrafyada yaşamış olan Gazzâlî, hakikatin ne olduğu ve ona nasıl ulaşılabileceği konusunda her iki grubu ileri boyutta tenkit edip onları ötekileştirmektedir. Bu bağlamda öyle anlaşılıyor ki, gerek felâsifenin sudûr teorisine ve gerekse Bâtıniye'nin sudur benzeri Allah-âlem ilişkisine yöneltilen eleştiriler daha çok zorunlu yaratılış ile irtibatlı olarak Allah'ın irade ve ihtiyarının devre dışı bırakılması ve O'nun pasif konuma indirgenmesi şeklindeki bir düşünce ile ilgilidir. Başka bir ifade ile kadir-i mutlak ve faili-i mutlak olan bir Tanrı'nın varlığı Gazzâlî için önemli ve önceliklidir. Zorunlu yaratılış şeklindeki Allah-âlem ilişkisinde, âleme ezelilik verildiği şeklindeki düşünce de bir şekilde bununla irtibatlıdır.

Nübüvvet ve masum imam bahsinde Gazzâlî'nin karşı çıktığı husus özellikle metafiziğe ilişkin konularda masum bir öğretmenin varlığının gerekli olduğu şeklindedir. Ancak bu özelliğin, Hz. Muhammed'den başkasına atfedilmesi ve bunun üzerine dinin aşırı boyutta yoruma tabi tutulması Gazzâlî tarafından kabul edilmez.[50] Şii imamet teorisinin Gazzâlî tarafından eleştirilmesinde teorik bir zemin olması yanında zamanın icbar ettiği siyasi kaygıların olması da ihtimal dahilindedir.[51] Nasıl ki Yunan felsefi geleneği İslâm kelamının epistemolojik yapısına büyük bir meydan okuma olarak görülmüşse aynı şeklide Abbasi hanedanlığı için Mısır Fatımiliğinin yükselişi yanında bâtınî inanç ve düşüncenin Sünnî dünyaya yayılmaya başlaması Gazzâlî tarafından ciddi bir meydan okuma olarak telakki edilmiştir.[52] Bu açıdan Gazzâlî'nin felâsife adına "Onların inkâra sapmalarının esas kaynağı Sokrat, Hipokrat, Eflatun, Aristoteles ve benzeri isimleri duymuş olmaları (…) ve atalarının diniyle yetinmeyip onu küçümsemek suretiyle küfür akidesini benimsemek onlara hoş göründü."[53] sözü ile Bâtıniye

[49] Gazzâlî'nin Sünni teoloji etrafında insanları bir araya toplama noktasında engel gördüğü grupların tezlerini çürütmeye dönük tavrı ile ilgili bkz. Terkan, "agm", s. 318.

[50] Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-mustakîm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1986, s. 9; a.mlf., *el-Munkız*, s. 49-50; Çubukçu, *age*, s. 61-62.

[51] Bilgi için bkz. Özgür Kavak, "İki Âlim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ü, Gazzâlî'nin Müstazhir'i", *Dîvân -Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi-*, 2011/2, S. 31, s. 35-66; Patricia Crone, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Köni, İstanbul: Kapı Yay., 2007, s. 348-362.

[52] Griffel, *age*, s. 61; Kavak, "agm", s. 55.

[53] Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 2.

için söylediği "Mezheplerinin büyük bir kısmı bâtınında filozoflar ve düalistlere, dış görünüşünde Rafıziler ve Şiilere uygun düştü. Bu tevillerle onların asıl maksadı halkın kafalarındaki zâhirî inançları söküp atmaktır." "Onların asıl maksatları şeriatın kanunlarını, kaidelerini yıkmaktır."[54] şeklindeki sözleri gerçekte aynı kapıya çıkar. Bu açıdan Gazzâlî'ye göre gerek felâsifenin ve gerekse Bâtıniye'nin düşüncesinde otorite, gerçekte eski Yunan filozofları ve benzeri olmaktadır.[55]

Felâsifenin sudûra dayalı Allah-âlem ilişkisi noktasında sebep ve sebeplinin aynı anda bulunması gerektiği, es-Sebeb'in fiilinde herhangi bir değişimin olmaması düşüncesi Gazzâlî tarafından şeriatta zikredilen kıyamet, haşır ve neşrin olmamasını intac eder ki, aynı durum Bâtıniye için de geçerlidir. Zira Bâtıniye de dinin diğer umdelerinde olduğu gibi meâd bahsinde de aşırı tevile giderek felâsifenin yolunu tutmuş, ahiret hâllerini inkâra gitmiştir. Onlara göre de dünyada gözlenen bu nizam ebedi olarak kesintiye uğramaz ve yok olmaz.[56] Bu açıdan onların yaptıkları şey tevil değil tekzibdir, vehim ve zannın ürünü olup Allah ve Rasülü'nü yalanlamaktan ibarettir.[57] Bu açıdan Gazzâlî, Bâtıniye'den küfrüne dair karar verilenler ile ilgili olarak "yapılması gerekli olan şey, onların öldürülmeleri, yeryüzünün onlardan temizlenmesidir."[58] derken tartışmacının söz konusu esaslar ile ilgili hususlarda inat ederek doğruyu kabul etmediği aşamada meseleyi kılıçla halletmeyi önerir[59] ki, bu durum siyasi yapının devreye sokulması şeklinde kendini gösterir.

Gazzâlî, üzerinde epey mürekkep harcanan tekfir konusunda nasıl ki, felâsifeyi Allah-âlem ilişkisi, nübüvvet ve ahiret bahsinden hareketle tekfir etmiş ise benzer durumları Bâtıniye'de de görmüş ve onları da tekfir etmiştir. Bütün bunlar, kategorik bir yaklaşımla ele alınan konular bağlamında, Gazzâlî'nin Bâtıniye'ye bakışında felsefenin ve filozofların görüşlerinin etkisini gösterir niteliktedir. Onun felâsife ve Bâtıniye'ye olan tepkisinin temelinde dinî kaygıların ve siyasi sâiklerin olduğunu söylemek mümkündür.[60] Nasıl ki, felâsifenin düşüncesini ümmetin inancı açısından

[54] Gazzâlî, *Fedâih*, s. 46-47.

[55] Bâtıniye'nin ortaya çıkışı konusunda Gazzâlî, Mecusilerin, Mazdekilerin, birtakım dinsiz filozofların karşılıklı akıl danıştıklarından söz eder ve onların Yaratıcı'yı, Peygamber'i, ahireti inkâr ettiklerini, toplumu da kendilerine benzetmek istediklerini belirtir (Bkz. Gazzâlî, *Fedâih*, s. 18). Gazzâlî'nin felâsife ve Bâtıniye'yi ötekileştirmesi, siyasi meydan okumaları ve toplum adına kaygılarını söz konusu düşüncesinde görmek mümkündür.

[56] Gazzâlî, *Fedâih*, s. 44.

[57] Gazzâlî, *Fedâih*, s. 153-154; Gazzâlî tevil bahsinde Allah'a, Resulü'ne ve ahiret gününe iman etmeye dair yapılan aşırı tevilleri doğru bulmaz. Bunlar dinin üç temel aslıdır. Bu üç dairenin dışındaki alan ise furûu teşkil eder. Furûu hakkında yapılan teviller kati delil olmaksızın bir zan neticesinde yapılmış olsa bile tekfiri gerektirmez. Ancak bidat ve hataya sebep olabilir. Bkz. Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1986, s. 132-136.

[58] Gazzâlî, *Fedâih*, s. 156.

[59] Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-Mustakîm*, nşr. Victor Chelhot, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1983, s. 90; a.mlf., *Fedâih*, s. 2.

[60] Gazzâlî'nin, *Fedâihu'l-Bâtıniye*'yi Bağdat'taki halifenin istediği üzerine yazdığına dair bkz. Gazzâlî

tehdit niteliğinde görüp değerlendirmiş ise Bâtıniye'nin düşüncesini de Sünniliğe tehdit olarak görmüş ve her iki grubu itibarsızlaştırma, ötekileştirme denilebilecek şekilde tenkit yoluna gitmiştir. Burada teorik çıkış noktası sudûrcu Allah-âlem ilişkisini benimseyenleri tekfir boyutunda tenkit iken pratik çıkış noktası Gazzâlî'ye göre ahlâken ve siyaseten çözülmeye yüz tutan İslâm toplumunu bu gidişattan kurtarmak şeklinde kendini gösterir.

KAYNAKLAR

Abdulkâhir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak,* nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut: Daru'l-Marife, 1994.

Acar, Abdurrahman, "İmam Gazzâlî ve Selçuklular", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, İstanbul: İFAV Yay., 2012.

Bakar, Osman, *Classification of Knowledge in Islam*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1998.

Başçı, Vahdettin, "Bazı Dini Konuların Yorumlanmasında Batınilerle Gazzâlî Arasındaki İlişkilerin Değerlendirilmesi", Erzurum: *Atatürk Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997.

Chokr, Melhem, *İslâm'ın Hicri II. Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Anka Yay., 2002,

Crone, Patricia, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasi Düşünce,* çev. Hakan Köni, İstanbul: Kapı Yay., 2007.

Çubukçu, İ. Agah, *Gazzâlî ve Batınilik*, Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1964.

Daftary, Farhad, *Muhalif İslâm'ın 1400 Yılı-İsmaililer: Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya, Ankara: Rastlantı Yay., 2001.

Ebu Muhammed Osman b. Abdullah b. el-Hasan el-Irakî, *el-Fıraku'l-müfterika beyne ehli'z-Zeyğ ve'z-Zendaka (Sapıklarla Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri)*, nşr. Yaşar Kutluay, Ankara: Ün. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1961.

Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniye,* nşr. Abdurrahman Bedevi, el-Mektebetü'l-Arabiye, Kahire 1964

——, "Gazâlî'nin Bâtınîlerin Belini Kıran Delilleri: Kitâb Kavâsım al-Bâtinîya", nşr. Ahmed Ateş, Ankara: *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1954, c. 3, S. 1-2.

——, *el-Munkız mine'd-dalâl,* nşr. Ahmed Şemseddin, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1988,

——, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife),* nşr. ve çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yay., 2005.

——, *İtikadda Orta Yol (el-İktisat fi'l-i'tikat)*, nşr ve çev. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yay., 2012.

——, *el-Kıstâsu'l-Mustakîm,* nşr. Victor Chelhot, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1983.

——, *Faysalu't-Tefrika*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1986.

——, *el-Kıstâsu'l-Mustakîm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1986.

——, *Cevâhiru'l-Kur'an ve Düreruhu*, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1990, VI. bs.

Griffel, Frank, *Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı*, çev. İ. Halil Üçer, M. Fatih Kılıç, İstanbul: Klasik Yay., 2012.

Hasan Fatih Garibullah, *Devru'l-Gazzâlî fi'l-Fikr*, Mısır: Matbaatü'l-Emane, 1978.

Fedâih, s. 2-3; a.mlf., *el-Munkız,* s. 48; Gazzâlî'nin felâsife ve Bâtıniye'yi ötekileştirmesi bağlamında onların dinin zâhirini iptal ettikleri şeklindeki yaklaşımın eleştirisi için bkz. Öztürk, *age,* s. 259-270:

Hourani, George F., "The Chronology of Ghazali's Writings", *Journal of the American Oriental Society* içinde, c. 79, S. 4, Ekim-Kasım 1959.

İlhan, Avni, "Bâtıniyye" mad., *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 5.

Kavak, Özgür, "İki Âlim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ü, Gazzâlî'nin Müstazhir'i", *Dîvân -Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi-*, 2011/2, S. 31.

Makarem, Sami N., "Isma'ili and Druze Cosmogony in Relation to Plotinus and Aristotle", *Islamic Theology and Philosopy: Studies in Honor of George F. Hourani*, (ed.) Michael E. Marmura, State Un. of New York Press, 1984.

Mehmet Şerefüddin, "Bâtınilik Tarihi", *Dârulfünun İlahiyat Fak. Mecmuası*, İstanbul: Evkaf Matb., yıl 7, S. 8, 1928.

Mitra, Farouk, *Al-Ghazali and The Ismailis*, The Institute of Ismailis Studies, London: Islamic Publications Ltd., 2001.

Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, çev. Nurettin Bayburtlugil, 10. bs., İstanbul: Dergah Yay., 2014.

Ocak, Ahmet, "Bir Terör Örgütü Olarak 'Batınilik' ve Selçuklu Ülkesindeki Faaliyetleri", *Dini Araştırmalar*, c. 7, S. 20.

Okumuş, Ejder, "Bir Yeniden Diriliş Projesi Olarak İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn", *Diyanet İlmi Dergi* içinde, c. 47, S. 3, Temmuz Ağustos Eylül 2011.

Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Bâtınilik ve Bâtını Te'vil Geleneği*, İstanbul: Düşün Yay., 2011.

Sevim, Ali-Merçil, Erdoğan, *Selçuklu Devletleri Tarihi (Siyaset, Teşkilat ve Kültür)*, Ankara: TTK Yay., 1995.

Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Emir Ali Mehna, Ali Hasan Fâûr, Beyrut: Daru'l-Marife, 1988.

Terkan, Fehrullah, "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, (ed.) M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM, 2013.

Uğur, Ahmet, "İmam Gazâlî'nin Yaşadığı Devir", *Ebu Hâmid Muhammed el-Gazâlî* içinde, Erciyes Ün. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enst. Yay.

MEVLÂNÂ'DA BİLGİ-AHLÂK İLİŞKİSİ*

Fatma Zehra Pattabanoğlu**

KNOWLEDGE AND ETHICS RELATIONSHIP IN MAWLANA'S WORKS

ABSTRACT

Theoretical and practical distinction of knowledge to science and act has being discussed ever since Aristotle. In this context, theoretical mind underlies epistemology and practical mind underlies philosophy of ethics. In the event that practical mind is deemed of the application area of the knowledge, the importance of the knowledge over the determination of the behaviour's direction comes out. Thus, working with the knowledge, purging the nafs, ripening the person with prayers, zhikr and meditation, making the soul satisfied with fondness build main aims of ethics, particularly according to Sufis.

Mawlana, as an important figure of mysticism, uses the method of love as the knowledge method by saying that the metaphysical knowledge is not based on mind, but on intuition and exploration. Therefore, he represents an understanding that we may call love ethics as a consequence of the relationships between mind-nafs, knowledge-ethics and God-human. In this article it has been discussed how mind affects ethics; whether it is possible to reach love without knowledge and ethics or whether knowledge and ethics lead on beatitude without love, according to Mawlana within the context of Masnavi.

Key words: Mawlana, *Masnavi*, knowledge, ethics, love.

* Bu makale II. Uluslararası Mesnevi Sempozyumu'nda "Mevlânâ'da Aşka Giden Yolda Bilgi ve Ahlâk'ın Önemi" başlığıyla sunulan bildirinin yeniden gözden geçirilmiş hâlidir.

** Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

ÖZET
Aklın bilme ve eyleme dayanan teorik ve pratik ayrımı, Aristoteles'ten beri tartışılagelmektedir. Bu bağlamda teorik akıl, bilgi felsefesinin; pratik akıl da ahlâk felsefesinin temellerini teşkil etmektedir. Pratik aklın, bilginin uygulama alanı olarak düşünülmesi durumunda, bilginin davranışların yönünü belirlemedeki önemi ortaya çıkmaktadır. Böylece özellikle mutasavvıflarda bilgiyle amel etme, nefsi arındırma, ibadetlerle, zikir ve tefekkürle kişiyi olgunlaştırma, muhabbetle gönlü mutmain kılma ahlâkın belli başlı amaçlarını oluşturmaktadır.
Mistisizmin önemli bir siması olan Mevlânâ, metafizik bilginin akla değil, sezgi ve keşfe dayandığını söyleyerek, bilgide yöntem olarak aşk metodunu kullanmaktadır. Dolayısıyla Mevlânâ akıl-nefs, bilgi-ahlâk ve Tanrı-insan ilişkilerinin bir sonucu olarak aşk ahlâkı diye nitelendirebileceğimiz bir anlayışı yansıtmaktadır. Bu makalede Mevlânâ'da bilginin, ahlâkı nasıl etkilediği, bilgi ve ahlâk olmaksızın aşka varmanın mümkün olup olmadığı, aşk olmaksızın bilgi ve ahlâkın, sonsuz mutluluğa götürüp götüremeyeceği Mesnevî bağlamında ele alınacaktır.
Anahtar kelimeler: Mevlânâ, Mesnevî, bilgi, ahlâk, aşk.

...

Giriş

Genellikle bilen ile bilinen veya özne ile nesne arasındaki ilişkinin sonucunda ortaya çıkan ürün olarak tanımlanan bilgi, ilk çağlardan itibaren insanoğlunun üzerinde tartıştığı konulardan olmuştur. Bilgiyi belirleyen en önemli şey insan zihninin nesneye sergilediği yönelimdir. Üstelik bu yönelim bilinçli ve amaçlı bir yönelimdir. Yani insan zihni, bilgide nesnesine bir amaç güderek yönelir.[1] Bilginin ne olduğunu belirlemeye onun mahiyetini ve neliğini ortaya koyup bilgiyi tanımlamaya yönelik çalışmalar aslında Elea Okulu'nun kurucusu Parmenides'e kadar gider. Bilgiyle sanı ya da kanaat arasında bir ayrım yapan Parmenides sadece gerçekten var olanın bilinebileceğini, değişenin var olmayanın veya görünüşün bilgisi olmayacağını ileri sürmüştür.[2] Realistler insanın bilgisine bir sınır getirilemeyeceğini düşünürken, idealistler bu sınırın var olduğunu, insan aklının her şeyi kavramakta yeterli olmayacağını kabul ederler.[3]

Düşünce tarihinde bilginin mahiyeti, kaynakları ve sınırları bakımından çeşitli fikirler öne sürülmüştür. Çağdaş gnostisizm araştırmaları, tasavvuf ve onun algılanış biçimiyle yakından ilişkili şu iki meselede görüş birliğine varmışlardır. Birin-

[1] Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010, s. 43.
[2] Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 13.
[3] Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 70.

cisi gnostik akımların mahiyeti ve gnostik bilginin niteliği ile ilgilidir. Bu bilginin sahipleri kendilerini sıradan müminlerin bilgilerinden daha üstün bir bilgiye sahip kimseler diye görür. Bilginin ikinci özelliği ise kalbe ilkâ edilen bilgi olarak tasavvur edilmesidir. Bu da Tanrı'yı vasıtasız ve doğrudan tecrübe etme imkânı sağlar.[4] Diğer yandan araştırmalar bu akımlarda teorik ve pratik yönü ayırt etmenin gereği üzerinde durmuştur. Bu ikili yapı, tasavvufta bilhassa göz önünde bulundurulması gereken bir ayrımdır. Tasavvufta öncelikle bir tavır, dünya ve dünya nimetlerine karşı zühd diye isimlendirilen bir tepki vardır.[5]

Mevlânâ kelâm ya da felsefeye dair bir eser yazmamakla birlikte pek çok düşünürün üstünde yer alabilecek seviyede din felsefecisi kabul edilebilir. Zira *Mesnevî* adlı eserinde konular, sıradan bir eklektizmle değil, özgün bir fikirle ele alınmış; tez ve antitezlerle, çelişkileri hayatın hareketliliği içinde çözülen, sonrasında daha yüksek bir sentez tarafından aşılan bir üslupla değerlendirilmiştir.[6] *Mesnevî*'nin şârihlerinden Tâhiru'l-Mevlevî'ye göre *Mesnevî*, vusûl ve yakîn sırlarının keşf ve izahında, dinin asıllarının asıllarından bahsetmektedir. Buna göre dinin usûl ve esası şeriattır, şeriatın esası da tarikattır, zira nasihat ve bilmekten amaç tatbiktir. İlimden maksat amel olduğu gibi şeriattan istenilen de tarikattır. Nitekim şeriat öğrenmek; tarikat ise yapmaktır. Tarikatın esas amacı ise, hakikattir. Hakikatten kastedilen de hakikate ermektir.[7] Tasavvufun temel kavramları olan "şeriat, tarikat, hakikat ve marifet", felsefi perspektiften bakıldığında "bilgi-ahlâk" ilişkisi bağlamında yorumlanabilir. Mevlânâ'nın bu alâkayı, epistemolojik yöntem olarak kullandığı "aşk" kavramıyla formüle ettiği görülmektedir. Nitekim insanın yetkinliğe ulaşmak için kat ettiği "seyr-i sülûk" adı verilen yolculuk, Mevlânâ'da aşk yolculuğudur. Ancak bu seyr, kendini unutmak, hayallere dalmak değildir, bu yolda tabiata aykırı hiçbir şey yoktur. Hatta şehvet olmadıkça şehvetten kaçmanın; düşman olmadıkça savaşın; kazanmadıkça yoksulları doyurmanın imkânı yoktur.[8] Öyleyse insan hakikati idrak ettiği ve yaşadığı ölçüde gerçek mutluluğa erişebilir. Sonunda "Marifetullah" ve "İlk Hakikat"e yaklaşma umudu vardır. Bilgi, ahlâk, özgürlük ve mutluluk arasında kurulan ilişki varlıkla evren ve diğer insanlarla olan ilişkinin temelini oluşturur. Aklını kullanan bireylerin hür iradeleriyle ahlâklı değerlere bağlı olarak kurdukları erdemli hayatın neticesinde elde edilen mutluluk salt psikolojik tatmin olmayıp onun ontolojik temeli, kognitif muhtevası ve toplumsal bir karşılığı vardır. Bu bağlamda bilgi-ahlâk ilişkisi, insan felsefesini anlamak bakımından büyük öneme sahiptir.[9] Nitekim ahlâk, felsefenin en yüksek gayesidir. Bir yönden insan haya-

[4] Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 34.
[5] Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, s. 34.
[6] Halife Abdülhakim, "Mevlânâ Celaleddin Rûmi", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev. Yusuf Ziya Cömert, ed. M. M. Şerif, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991, s. 49.
[7] Tâhiru'l-Mevlevî, "Giriş", *Mesnevi* içinde, İstanbul: Şamil Yayınları, ts., s. 24.
[8] Abdülbâkî Gölpınarlı, "Giriş", Mevlânâ *Divan* içinde, çev. Gölpınarlı, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1971, s. 63.
[9] İbrahim Kalın, *Akıl ve Erdem*, İstanbul: Küre Yayınları, 2013, s. 97-98.

tının düzenlenmesi ve iradesinin bilgisi, diğer yönden ise insan iradesinin kullanılması sanatıdır. Esası ve önemli hususları psikolojiye dayansa da ahlâk ilmini psikoloji ile karıştırmamak gerekir. Zira psikoloji bize insanı olduğu gibi bildirirken, ahlâk ilmi nasıl olması gerektiğini gösterir.[10] Sofistler "Her şeyin ölçüsü insandır." şiarı altında etik göreceliğin ilk temsilcileri olmuşlardır. Bunlara karşı insanın ahlâksal yaşamını evrensel ilkelere göre düzenleyen bir rasyonel/evrensel ahlâk geliştirme çabalarıyla ortaya çıkan Sokrates ve Platon etik evrenselciliğin temsilcileridir. Platon, "Her şeyin ölçüsü Tanrı'dır." diyerek "iyi"yi ideal bir alana taşıyarak mutlaklaştırmıştır. "İyi" böylece kendisinden pay alınan eylem sırasında kendisine yönelinen, insanüstü bir konuma yükseltilmiş ki, bu daha sonra Hıristiyanlık ve İslâm gibi tek tanrılı dinlerin geliştirdikleri ahlâk öğretilerine kaynaklık etmiştir.[11]

Genel olarak ele alındığında Aristoteles'in etiği, Platon'un ahlâk felsefesine nazaran ampiriktir. O, ahlâkî eylemin amacını belirlemeye çalışırken, Platon'un normatif etiğinde olduğu gibi, birtakım ahlâkî talep ve ilkelerden hareket etmez. Yani, akıl ile bilinebilen kendinde şeylerden değil, karşı karşıya olduğumuz olaylardan ahlâkî etkinliklerimizden yola çıkarak nedenlere erişmeye çalışır. İyi idesini gökyüzünden yeryüzüne indirip bizzat ahlâkî eylemde araştırma konusu yapar. Teleolojik bir yaklaşımla insanların çabaladığı son amacın en yüksek iyinin ne olduğunu sorgulayarak ahlâkî temellendirmeye koyulur.[12] Aristoteles'e göre mutluluk, ruhun bir etkinliğidir, erdem de bedenin değil ruhun erdemidir.[13] Erdem düşünce ve karakter erdemleri olmak üzere ikiye ayrılır. Bilgelik, doğru yargılama, aklı başındalık düşünce erdemleri; cömertlik ve ölçülülük karakter erdemleridir.[14]

İslâm'da bilgi-bilen ilişkisi, ahlâkî-dinî bir yön içeren varoluş düzeyidir. Bu söylem, dinin öngördüğü "ilmiyle amel" yani "bilgisinin gerektirdiği gibi yaşama" şeklinde ifade edilen görüşü yansıtmaktadır. Gerçek bilgi, insanı ebedî mutluluğa eriştiren, estetik ve ahlâkî aşamalardan, dini aşamaya inanç yoluyla atlatan bir nevi diyalektik sürecin varoluş bilgisidir.[15] Düşünürümüz Mevlânâ'ya gelince o da bilgi ve ahlâk konusunu bütüncül olarak ele alır. Onun eserleri okunduğu zaman bu kavramların iç içe geçtiği, şeriat olmaksızın tarikat nasıl mümkün olmayacaksa, bilgi olmaksızın ahlâkın da var olmayacağı anlaşılır. Bununla birlikte, Tanrı-âlem-insan ilişkisi kapsamında, hedefi nihaî mutluluk olan, aşkla yoğrulmuş bir ahlâk sistemiyle karşılaşılır. Onun gayesi, diğer mutasavvıflarda olduğu gibi "ölmeden önce ölmek, yok olmak daha sonra da Tanrı'nın bekasında var olmak"tır. Bu sebeple o, manevi âlemin şahsen tecrübe edil-

[10] Alexis Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, çev. Salih Zeki, sad. Hayrani Altıntaş, Ankara: Akçağ Yayınları, 2001, s. 1-7.
[11] Doğan Özlem, *Etik*, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 25-27.
[12] Lokman Çilingir, *Ahlâk Felsefesine Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2009, s. 27.
[13] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2007, s. 27.
[14] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 29.
[15] Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992, s. 25-26.

medikçe anlaşılamayacağını söyler. Ancak her ne kadar manevi tecrübe önemli olsa da akıl, bilgi, ahlâk olmadan bu aşamalara geçilemeyeceği de aşikârdır. Dolayısıyla Mevlânâ'ya göre hakikate erme yolunda bilgi ve ahlâk, insanın öncelikli ve değerli basamaklarından olacaktır.

1. Mevlânâ'nın Bilgi Anlayışı

İslâm felsefesinde bilgi meselesi bir ölçüde mantık, daha geniş olarak da ilmü'n-nefs (psikoloji) çerçevesinde ele alınmıştır. Dolayısıyla bu disiplinde bilen özne olarak insanın fizyolojik yapısı da hesaba katılmıştır. Böylece insanın bilgiye nasıl ulaştığı meselesi bütün duyu, algı, vehim, hayal, düşünce ve bilme merhaleleri dikkate alınarak sistematik bir doktrin içinde çözümlenebilmektedir.[16] Felsefe tarihinde epistemoloji ile uğraşan filozoflar özellikle kuşkuculukla baş ettikten ve bilginin imkânını ortaya koyduktan sonra bilginin kaynakları problemiyle meşgul olmuşlardır. Bu bakımdan akılcılık, duyumculuk, deneyimcilik, sezgicilik, inşacılık sentezci yaklaşım gibi akımlar, mutlak sınırlamalara gerek duyulmaksızın duyu, akıl, deney, sezgi ve ilham yollarına başvurmuşlardır.[17]

Meşşaî filozoflar Aristoteles'ten itibaren teorik akılları bi'l-kuvve akıl, bi'l-meleke akıl, bi'l-fiil akıl ve müstefâd akıl olarak taksim ederek bilgi elde etmeyi Faal Akıl'la ittisale bağlamışlardır. Kindî'ye göre ilim, varlığın hakikatini bilmektir. Bilgi, bilenin zihninde bilinenin bir tarzda yer etmesidir. Çünkü bilenin zihni, bilinenle (süje ve obje) belli bir tarzda birleşmedikçe bilgi meydana gelmeyecektir.[18] İnsanın algıları akıl ve duyu algıları olarak ikiye ayrılır. Bu iki yolla gerçeğe ulaşmak bir bakıma kolay bir bakıma zordur. Çünkü akla göre açık seçik olan bir bilginin somut kavramını arayan bir kimse –tıpkı yarasanın güneş ışığındaki ayan beyan nesneleri göremediği gibi– onu göremez. Dolayısıyla metafizik alanda araştırma yapanlar metod açısından hataya düşerler. Bu sebeple metafizikte analoji ve duyu metodu kullanılmamalıdır.[19] Kindî'ye göre ilk ve ikinci cevherlerin bilgisini insan isteyerek ve belli aşamalardan geçerek elde eder. Fakat insanî bilgi, mertebe bakımından insanın istek ve çabasına gerek kalmadan zamansız olan ilahî bilgiden daha aşağıdır.[20]

Bilgiyi teorik aklın bir erdemi olarak gören Fârâbî'ye göre, bilgi nâtık kuvvetle hâsıl olduğu kadar muhayyile ve duyma kuvvetleriyle hâsıl olur.[21] Bilgiyi elde etme konusunda Faal Akıl'la ittisal teorisini benimseyen Fârâbî, bu hususta insanların farklı

[16] Necip Taylan, "Bilgi", *DİA*, c. VI, İstanbul 1992, s. 160.
[17] Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 68-80.
[18] Kindî, *Felsefi Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 61, 32.
[19] Kindî, *Felsefi Risâleler*, s. 7, 10-11.
[20] Kindî, *age*, s. 158.
[21] Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Nazif Danışman, İstanbul: MEB Yayınları, 1990, s. 57.

derecelerde bulunduğunu söyler. Ona göre muhayyile gücü, mükemmeliyetinin son haddine varmış bir insan, Faal Akıl'dan uyanıkken dahi hazır ve istikbaldeki cüz'îleri kabul ederse ya da onları duyularla ifade edebilirse ve ayrık makullerin ve diğer kutsal mevcutların sentezlerini kabul edip onları görürse, peygamberler gibi ilahî şeylere mazhar olabilir.[22]

İbn Sînâ'ya göre akıl gücünün idrakine konu olan şeyin bilinmesi düşünme veya hads (sezgi) ile olur. Bilgiyi elde etmek, orta terimi bilmekle mümkündür. Orta terimi bilmek de ancak Faal Akıl'ın aydınlatmasıyla gerçekleşir. Faal Akıl'la ittisalde aklî tecrübeler bakımından bir hazırlık süreci söz konusuyken, hads düşünmeksizin, ansızın nefste meydana gelen bilgi çeşididir. Peygamberin vahiy bilgisinin imkânı da bu yolla açıklanabilir.[23]

Gazzâlî'ye göre bilgi, dünya ve ahiretle alakalı şeyleri, akıl ile alakalı gerçekleri bilmektir. Duyular, akıl ve kalp bilgi kaynaklarındandır ancak kalp en önemli olanıdır. Çünkü âlim eşyanın hakikatlerinin hulûl etmiş olduğu kalpten ibarettir. Bilgi de eşyanın hakikatlerinin kalp aynasında husûlünden ibarettir.[24] İlimlerin gayesi mükaşefe ilmidir. Bu ilim sıddık ve mukarreblerin ilmidir. Kötü huylardan arınıp temizlenildiği zaman kalbe tecelli eden bir nurdan ibarettir. Bu sayede kişi pek çok şeyi görür kapalı olan mânaları anlamaya çalışır ve sonunda geniş ufuklar ona açılır ve hakiki marifet sahibi olur.[25] Eserlerinde ilimler hakkında geniş malumat veren Gazzâlî, bilgiyi doğrudan veya dolaylı olarak kalbin arınmasına ve marifetullaha ulaşmasına hizmet etme ilkesine göre değerlendirmektedir. Nitekim sûfilere göre Tanrı'nın dışında her şey perdedir ve bu perdeler ancak keşfle açılır. Keşf, doğru ve kesin bilgiye ulaşmada güvenilir bir kaynaktır. Keşf terimi, genellikle kalbe inen bilgi anlamındaki ilhamla ya da onun daha ileri boyutu olan müşâhede ile birlikte ele alınır. Sûfiler bilgi kaynağı olarak duyu organları ve aklı sadece fizik âlemde kabul ederken, metafizik alanda yetersiz görürler.[26]

Kur'an'da bilginin değeri açısından bakıldığında, bilgide kesinlik mefhumu öne çıkar. Bundan dolayı ayetlerdeki ilme'l-yakîn (kesin zihni bilgi), ayne'l-yakîn (kesin açık, seçik gözlem), Hakka'l-yakîn (kesin tecrübe, bilginin yaşanarak tahakkuku) ifadeleri dikkat çekmektedir.[27] Kur'an'ı ve hadisleri kendisine rehber edinen Mevlânâ'da bilgi kuvvettir, dereceleri de ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve Hakka'l-yakîndir. Kulak vasıta, vuslata eren ise gözdür. Kulak hakikate nüfuz ederse göz olur, aksi hâlde söz kulakta kalır, gönüle tesir etmez. Sadece duymaya dayalı bilgi ister yazılı, ister şifahi

[22] Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 76-77.
[23] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Muhiddin Macit, İstanbul: Litera İstanbul 2005, s. 163; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1993, s. 132-133.
[24] Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975, c. III, s. 18, 29.
[25] Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. I, s. 57.
[26] Bedriye Reis, *Gazzâlî'de Ahlâk-Marifet İlişkisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2011, s. 356.
[27] Taylan, "Bilgi", s. 158.

olsun; duyanın zihnini ve ahlâkî vasıflarını değiştirebilir. Nefsin tam değişmesine tesir etmez. Zira değişme, Tanrı'yı vasıtasız görüşten meydana gelir.[28] O hâlde insan nefsinin psikolojik mertebelerden geçerek yetkinleşmesi, önce duyuyla ve akılla, sonra da bizzat yaşamayla gerçekleşmektedir.

"Bilgi Süleyman mülkünün hâtemidir, bütün âlem cesettir (surettir), ilim can (ruh) dır. Bu hüner yüzünden denizlerin, dağların, ovaların mahlûkatı insanoğluna karşı aciz kalmıştır."[29] ifadeleriyle insanı âlemin merkezine koyan Mevlânâ, insan olmanın gerekliliği olarak bilgiyi sunarken; bilgisizliğin de onu ne kadar acizleştirdiğini anlatır. Mevlânâ'da duyular, akıl, vahiy ve sezgi bilgi kaynaklarından kabul edilir. Ancak ona göre duyular ve akıl her zaman doğru bilgiyi veremeyebilir, hatta bunlar ilahî bilgiye ulaşma hususunda yetersiz kalırlar.

Duyuları iç (bâtını) ve dış (zâhiri) olmak üzere ikiye ayıran Mevlânâ'ya göre "Göz, yüz binlerce de olsa onun işitme zevkini almasına imkân yoktur. Birer her hissi böyle say; birinin işini öteki göremez. Zâhiri ve bâtını beş duygu her biri ayakta saf bağlamışlardır."[30] Dolayısıyla bu duyuların her birinin farklı fonksiyonları vardır. Bu duyuları hissî ve vicdanî olarak da ahlâksal terimlerle de açıklayan Mevlânâ'ya göre, "vicdanî olan, hissî olandan daha açıktır. Mesela açlık, susuzluk, öfke ve sevinç gibi duyguların hepsi beş duyuyla görünmez. Fakat onlar görünenlerden daha çok belirgindir. Çünkü gözünü kaparsan mahsus olanı göremezsin. Ancak hiçbir hile ile kendinden açlığı uzaklaştıramazsın. Bunun gibi yemeklerdeki sıcaklık, soğukluk, acılık, tatlılık görünmez ama görünenden çok daha zâhirdir."[31] Vehmetmek ve tasavvurda bulunmak, çıkarım yapmak gibi fonksiyonlar birer iç duyudur.[32] Dolayısıyla bilme konusunda iç duyular, dış duyulardan daha önemli ve etkindir.

Mevlânâ'ya göre akıl, iki çeşittir; birincisi sonradan kazanılan akıldır; kitaptan, hocadan, fikirden, manalardan güzel ve bakir bilgilerden faydalanarak, çocuk onu mektepte kazanır. İkinci akıl ise Hakk'ın ihsanıdır; onun kaynağı candadır, gönülden

[28] R. A. Nicholson, *Mevlâna Celâleddin Rûmî*, çev. Ayten Lermioğlu, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1973, s. 105, 109. Gazzâlî'ye göre yakîn ilim, kesin ilimdir ve onda şüpheye mahal yoktur. İmanın dolayısıyla yakînin derecelerini avamın imanı, kelâmcının imanı ve ariflerin imanı olmak üzere üç mertebede değerlendirir. Avamınki taklidî, kelâmcınınki istidlale dayalı, arifin imanı ise hakiki marifet ve yakînî müşahedeye dayanır. Bkz. Reis, *Gazzâlî'de Ahlâk-Marifet İlişkisi*, s. 365-366.

[29] Mevlânâ, *Mesnevi*, c. I, s. 83

[30] Mevlânâ, *Mesnevi-i Şerif*, çev. Süleyman Nahîfî, sad. Âmil Çelebioğlu, İstanbul: Timaş Yayınları, 2007, s. 471.

[31] Mevlânâ, *Fîhi mâ Fih*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, İstanbul: MEB Yayınları, 1990, s. 350.

[32] Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, haz. Abdülbâkî Gölpınarlı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992, c. I, s. 230. Mevlânâ'ya göre dinî hakikatlerin kabulünde, sadece duyu organlarına güvenmek Mu'tezile'nin yalanıdır. Onlar bu görüşün kulu olmuşlardır. Zâhir (dış) duyu organların yanında bâtın (iç) duyu organları da vardır. Bunların birbirine göre değeri, çamurun altın ve ziynetle mukayesesi gibidir. Dış duyu organları gücünü, gıdasını vücuttan, et ve kemik yığınından alırken, iç duyular ise gücünü, ruhlardan ve gönüllerden alır, onların azığı nurdur. Bkz. Halit Özdüzen, *Aşk Yolcusu, Mevlânâ ve Mevlevilik*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006, s. 147.

bilgi ırmağı coşunca o saf cevher, bulanıp bozulmaz. Tahsille kazanılan akıl, civardan evlere akan ırmaklara benzer. O, yolu kapanınca akamaz. Bundan dolayı Mevlânâ, pınarı, gönülde bulmayı tavsiye eder.[33] Mevlânâ ayrıca aklı cüz'î ve küllî olmak üzere ikiye ayrılır. Cüz'î akıl görmediği bir şeyi kendisinden bulmak, yaratmak, kabiliyetini taşımaz. İnsanların yazdıkları kitaplar yeni hendeseler, yeni binalar, yeni eserler değildir. Kendiliğinden yeni bir şey keşfetme, küllî akıldır. Cüz'î akı, öğrenmeye ve küllî aklın öğretmesine muhtaçtır. Küllî akıl, öğretmendir, öğrenmesine gerek yoktur. Bilgiye dair ilk önce var olan şeyler incelendiğinde başlangıcın vahiy olduğu anlaşılır, vahiy nebilerden öğrenilmiştir; onlar küllî akıldır. Küllî aklı, cüz'î akla bağlayan da nebiler ve velilerdir.[34]

Mevlânâ vahiy bilgisi konusunda "Irmak, kendisini nereden temizleyecek? İnsanın bilgisi, Tanrı bilgisiyle fayda verir."[35] diyerek, bu bilgi kaynağının doğruluğu ve geçerliliğini anlatmaya çalışır. Zahiri ilimlerle vahiy ilmini karşılaştıran düşünür, zâhiri ilmi rüzgâra, insanı toprağa benzetir. Toprak, rüzgâra kavuşunca gözleri rahatsız eder. Ama insan vahyi işitince gözyaşlarına boğulur. Toprak, suya karışınca yeşillikler, güller, menekşeler biter.[36] Bilgi kaynaklarından sezgiye gelince Kur'an'da fuâd, yani derunî kalp bilgi kaynağı olarak gösterilir (Necm, 53/11). Burada kalp, marifetin yani sezgisel, irfanî bilginin yeridir. Bunun anlamı da Tanrı katından olan (aracısız) ilahî bilginin gerçekleşeceğidir.[37] Mevlânâ da kalbî bilgi denilen keşf ve sezgi ile doğru bilgiye ulaşılacağına inanır ve duyu, akıl ve keşf bilgisi için şöyle bir karşılaştırma yapar: "Gözü açık olan, sebepsiz görür; sense duygudasın, öyleyse sebebe kulak as! Sebeplere yapışmamak, onları görmemek makamı; ruhu tabayi âleminden kurtulmuş olanındır. Bu çeşit adam peygamberlerin mucizeleri çeşmesini sebepsiz olarak görür. Onları sudan, ottan meydana geliyor bilmez."[38] Nitekim duyular seviyesi, hayvanî seviyedir. Bu seviyede bulunanlar dünyayı duyumlar vasıtası ile algılar ve yorumlar. Aklî seviye teorik, spekülatif seviyedir. Kalbî fiilin, üst mertebesi aşktır. Bu seviyede itmi'nan vardır. Aklî sorgulama, istidlaller son bulmuş gönül huzura ermiştir. Keşf ve sezgiye sahip olanlar, aklı da aşan özel bir algılama vasıtasına sahip olacaklardır.[39]

Hakikati arayanlar içinde Mütekellimler, Bâtınîler, filozoflar ve mutasavvıflardan, yalnızca sûfilerin eşyanın hakikatlerini tahkik seviyesinde bildiğini kabul eden Gazzâlî gibi,[40] Mevlânâ da mutasavvıflara ve tasavvufî bilgiye değer atfetmektedir.

[33] Mevlânâ, *Mesnevi-i Şerif*, s. 470.
[34] Mevlânâ, *Fîhi mâ Fih*, s. 220.
[35] Mevlânâ, *Mesnevi*, c. I, s. 258.
[36] Mevlânâ, *Fîhi mâ Fih*, s. 223.
[37] Annemarie Schimmel, *Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004, s. 15.
[38] Mevlânâ, *Mesnevi*, çev. Veled İzbudak, İstanbul: MEB Yayınları, 1988, c. II, s. 141.
[39] Mehmet S. Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000, s. 77.
[40] Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl,* çev. Hilmi Güngör, İstanbul: MEB Yayınları, 1990, s. 21-22, 61-64. Gazzâlî burada mutasavvıfların, Allah yolunu tutan müşahede ve keşf ashabı olduğunu, onların

Zira Mevlânâ eserlerinde hakikat bilgisine felsefe, nahiv ya da diğer bilgilerle değil, tasavvufî bilgiyle, aşkla varılacağını anlatmaktadır. Mevlânâ'ya göre her şeyi güneş gösterir ve her şey güneşin ışığında görünür. Güneşin nurundan maksat bir şeyler göstermesidir. Hakikat bilgisini veren gönül güneşinden cüz'i akıl nispetinde bilgi nuru almak gerekir. Çünkü mahsusattan başka bir şey gördüğümüzde bilgimiz artar. O hâlde bu sûrî güneş olmayıp gerçekleri ve mânaları keşfettiren güneştir. Bu durumda elde edilen bilgi, o büyük bilginin fer'i ve ışığıdır.[41] Düşünürümüz "Allah'la oturmak isteyen tasavvuf ehliyle oturur." hadisini örnek göstererek "Fakr yolu öyle bir yoldur ki orada bütün arzularına erersin ve her temenni ettiğin şey mutlak surette bu yolda eline geçer."[42] ifadeleriyle tasavvuf ilminin önemini yineler.

2. Mevlânâ'da İman-Akıl İlişkisi

Epistemolojik açıdan inanan ile inanılan arasındaki ilişki olarak tanımlanan imanda; duygu, bilinç, irade ve potansiyel hâlde fiil bulunur. Bu demektir ki, iman insanın samimi isteği ve arzusu dışında yani herhangi bir zorlama olmaksızın kurulabilen ve uygulamaya koyma temayülü taşımayan bir ilişki değildir.[43] Dolayısıyla imanda bilinç ve bilgi gereklidir. Fiil (amel) ise imandan sonra gelir. Mevlânâ imanın fiilden önce geldiğini, hatta onsuz fiilin hiçbir önem taşımadığını namaz örneğiyle açıklamaktadır. "İman namazdan daha iyidir. Çünkü namaz beş vakitte, iman ise her zaman farzdır. Namaz bir mazeretle bozulur ve farz olmaktan düşer. Sonra kılmakla mümkündür. İmanın namazdan bir üstünlüğü de onun hiçbir mazeretle düşmeyişi ve sonradan kılmaya müsaade etmeyişidir. Namazsız imanın faydası olur. Fakat imansız namazın faydası yoktur. Namaz her dinde başka türlüdür. İman hiçbir dinde değişmez."[44] Bununla birlikte fiilin (amelin) de iman üzerindeki etkilerini unutmamak gerekir. Meselâ, Mevlânâ'ya göre, "Heva ve heves tazelenip durdukça iman taze değildir. Çünkü heva, iman kapısının kilididir."[45]

Mevlânâ, "Akıllının düşmanlığı bile can kurtarır, onların zehri bile cana neşe verir, ahmağın dostluğu ise eziyettir, sapıklıktır.[46] Ahde vefa eden akıldır. Aklın olmasa unutkanlık sana hâkim olup bütün tedbirlerini bozar kavramak, idrak etmek, ezberlemek ve hatırlamak akla ait hususiyetlerdir. Akıl, şehvetin zıddıdır. Şehvete esir olan

yollarının en doğru yol, ahlâklarının en temiz ahlâk olduğunu dile getirmektedir. Ona göre dünyadaki bütün akıllı insanların aklı, hakîmlerin hikmeti, şeriatın esrarına vakıf olan âlimlerin ilmi, onların gidişlerinden ahlâklarından bir kısmını değiştirmek daha iyi bir hâle getirmek için bir araya gelse buna imkân bulamazlar.

41 Mevlânâ, *Fîhi mâ Fih*, s. 316-317.

42 Mevlânâ, *Fîhi mâ Fih*, s. 223.

43 Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1992, s. 19.

44 Mevlânâ, *Fîhi mâ Fih*, s. 49.

45 Mevlânâ, *Mesnevi*, c. I, s. 87.

46 Mevlânâ, *Mesnevi*, c. II, s. 147.

akla vehim denir. Aklı, bir testere iki parçaya ayırsa bile o, ateşteki altın gibi tertemiz olarak gülümser."[47] diyerek akla verdiği önemi belirtir.

Mevlânâ'ya göre, "Sünnilerce insanların aklı yaratılışta farklıdır, Mu'tezile'ye göre bu eşit olup akılların farklılığı ilim tahsili bakımındandır. Aklın ilim ve tecrübeyle artması batıldır. Zira küçük bir çocuk herhangi bir tecrübeye sahip değildir. O çocukken hile ve tedbirlerle nice ihtiyarı şaşkın ve aciz bırakır. Ancak yaratılıştan olan üstünlük çalışıp çabalamakla artar. Doğrusu, Allah vergisi oluşudur."[48] İrade ve nefs terbiyesinde aklın önemine değinen Mevlânâ, "Tabiatı soyu, sopu hoş aklın lütfu da, bak, bütün bedeni nasıl müeddep (edepli) bir hâle getiriyor."[49] diyerek, akıl-nefs ayırımında akıldan yana yer alır ve "Nefs Firavun'dur sakın ha doyurma... Doyurma da eski küfrü aklına gelmesin"[50] uyarısında bulunur.

Mevlânâ bir taraftan dünya işlerinde cüz'î aklı övüp değer vermekte, diğer taraftan ilâhiyata dair konularda yetersizliğinden bahsedip aklı eleştirmektedir. Akla yine aklın imkânlarını kullanarak sınır çizme gayreti felsefe tarihinin süreklilik arz eden konularından biridir. Mevlânâ kendisinden önce Gazzâlî'nin yaptığı gibi akla makul ölçüler içerisinde sınır çizmeye çalışır. Bunu yaparken de aklın üstünde ve ötesinde bir atıf çerçevesini esas alır.[51] Dolayısıyla hakikati bulma noktasında, şu dizelerinde görüldüğü üzere akıl yerine aşkı tercih eder: "Cüz'î akıl dünya ile ilgili sözlerimizde ve işlerimizde bize yâr olur, hâl bahsine gelince lâl/hiç olur."[52] "Âşık, hâlis ve saf şarabı kendinden bulur, onunla gıdalanırsa bu makamda akıl kaybolur, yani bu sırra akıl ermez. Cüz'i akıl sırra sahip görünürse de gerçekte aşkı inkâr eder. Zekidir, bilir; fakat yok olmamıştır. Melek bile yok olmadıkça şeytandır. Cüz'î akıl sözde ve işte bizim dostumuzdur. Ama hâl bahsine gelince orada bir hiçten, bir yoktan ibarettir."[53] "Akıl ve zekâ taslamak İblis'tendir, aşk ise Adem'den."[54]

Veli ile filozofun bilgisini karşılaştıran Mevlânâ, bilginin "Tanrı'ya kavuşmak için" kullanılması gerektiğini söyler. Nitekim velinin bilgisi gayb âlemindendir ve ona Tanrı tarafından bahşedilmiştir. "Filozof delil ile bilir, hâlbuki delil daimi değildir. Delilden meydana gelen güzelliğin, zevkin ömrü kısadır, bâki olmaz. Ârif olanlar ise ayne'l-yakîn ile bilirler. Dolayısıyla tasavvurları kaybolmaz. Bu yüzden Hakk'ta yok olur. Artık onun için günah, günah sayılmaz, suç, suç olmaz. Çünkü o, Tanrı'ya yenilmiş ve O'nda yok olmuştur."[55]

[47] Mevlânâ, *Mesnevi-i Şerif*, s. 479.
[48] Mevlânâ, *age*, s. 312.
[49] Mevlânâ, *age*, c. I, s. 227.
[50] Mevlânâ, *age*, c. IV, s. 289.
[51] Kalın, *Akıl ve Erdem*, s. 299.
[52] Mevlânâ, *age*, c. I, s. 195.
[53] Mevlânâ, *age*, c. I, s.158.
[54] Mevlânâ, *age*, c. IV, s.115.
[55] Mevlânâ, *Fîhi mâ Fih*, 1990, s. 70-71. Tasavvuf felsefesinin kurucusu İbn Arabî nihaî gerçekliği elde etme konusunda akıl gücünü temsil eden birisiyle, peygambere ve ilahî hitaba tâbi olan bir insanı

Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde kelâm ve felsefe ilmiyle meşgul olanların akla aşırı değer vermeleri, dinî konularda da felsefi ve mantıkî delilleri kullanma noktasına getirerek beş duyuyla hissedilmeyenleri kabul etmeme noktasına getirmiştir. Bu bakımdan Mevlânâ felsefeyi eleştirerek, metafizik konularda aklın yetersiz kaldığını, hakikat bilgisine ancak aşkla varılabileceğini anlatmaya çalışmıştır.[56] Tıpkı Gazzâlî'de olduğu gibi cüz'î aklın ferdi bakış açısına sahip olduğunu vurgulamak için "fil"[57] örneğini vermiştir. Nitekim Mevlânâ'da insan aklı şüphecidir, mütevazı değildir, heva ve hevese çabucak kapılma noktasında zayıftır. Dolayısıyla basiretsiz kişi, etrafından başkasını görmez, onun aklı gezip dolaşmayan bir ot gibidir. Ancak herkes kendi görüşünün miktarı hükmünce gaybda ve gelecekteki hayrı ve şerri görecektir. Bu durumda gönlü aydın ve şüphe pasından arınmış olan, gönlünün cilası nispetinde gaybdan nasibini alacaktır.[58]

İslâm düşünce tarihinde ele alınan felsefe-din, akıl-iman münasebetleri bakımından Mevlânâ'nın hangisinden yana olduğu düşünüldüğünde, yukarıdaki ifadeler doğrultusunda iman ve dini tercih edeceği anlaşılmaktadır. Nitekim bilgiyi gaye değil, vasıta kabul ettiği için, varlık ve bilgi anlayışını ahlâkî yöne çeviren Mevlânâ, felsefenin kıyas metodunu, tevil ve tasavvuru şiddetle eleştirmektedir. "Şüphe yok, ateş topraktan daha iyidir. Ben ateşten yaratıldım, Âdem kapkara topraktan. Şu hâlde fer'i asla nispetle mukayese edelim: O zulmettendir, biz aydın nurdan." diyerek, nass karşısında ilk olarak kıyası ileri süren şeytanı örnek veren Mevlânâ, kıyasın, bulutlu günde ya da geceleyin Kâbe'yi bulmak için başvurulan bir şey olduğunu, ancak güneş varken Kâbe göz önündeyken buna ihtiyaç olmadığını söyler.[59] Mevlânâ tevil ve tasavvuru da saman çöpüne benzeterek "Sinek idrar birikintisindeki saman çöpünün üstünde gemi kaptanı gibi başkaldırıp işte şu deniz! Şu gemi! Ben de ehliyetli, rey ve tedbir sahibi

mukayese ederek, aklın başarısızlığını ortaya koyar. Ona göre bu iki kişi, sülûkun başlangıcında nefs terbiyesi ve ahlâkı güzelleştirmenin gereğine hükmederler. Felsefeci akıl yoluyla tâbi ise peygamber ve şeriat sayesinde bunu öğrenebilir. Mücâhede dönemi sona erdiğinde varlıklarının dışında maddî âlemden gelen herhangi bir bilgileri kalmaz. Göklerin kapıları kendilerine açılır. Aklı esas alan felsefecinin yükselişi hayret, şaşkınlık ve ümitsizlik, mücadele ve ömrünü harcamasına pişmanlıkla sona erer. Sûfinin miracı ise kesin bilgiye ulaşmasının nuruyla sırlara ulaştığı gerçek marifet ve büyük özlem olan müşahede mertebesinde sona erer. Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, s. 118.

56 Emine Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddin Rûmi*, Ankara: TDV Yayınları, 1995, s. 59.

57 "Körler, şehre fil denilen acayip bir varlık geldiğini duyarlar. Hiç bilmedikleri, adını bile duymadıkları bu hayvanın ne olduğunu bilmek isterler. Ancak gözleri görmediği için dokunarak el yordamıyla tanımak zorundadırlar. Bir kısmı filin bacağına, bir kısmı dişlerine, diğerleri de kulağına dokunarak ellerine geçen bölümlerden fili tanıdıklarını zannederek dönerler. Ancak döndüklerinde fil hakkındaki tanımları birbirine uymaz. Biri hayvanı sütuna, diğeri sopaya, sonuncusu da deriye benzetir. Bunların her biri bir yönden doğru olsa da herkes tuttuğu tarafı anlattığı için filin ne olduğunu tam olarak anlayamamışlardır. İşte Kaderiyye, Cebriyye ve Kesbiyyeciler de böyledir." Bkz. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. IV, s. 15-16. Cüz'i akılla da insanlar ancak ferdi bilgiye sahip olabilirler. Benzer ifadeler için bkz. Mevlânâ, *Mesnevi*, c. III, s. 102.

58 Mevlânâ, *Mesnevi-i Şerif*, s. 496.

59 Mevlânâ, *age*, s. 272.

bir kaptanım der. Hâlbuki sineğin görüşü kendine göredir. Onun için birikinti deniz, saman da gemidir. Batıl tevilci de sinek gibidir. Vehmi, idrar birikintisi; saman çöpü de tasavvurudur."[60] demektedir.

Mevlânâ'ya göre nazarî akıl, ilâhî sırra vâkıf olamaz, sınırlı olduğu için mezara kadar olan sahayı görebilir, ilerisini göremez. Diğer hususlarda peygamberleri ve velileri taklit eder. Fakat gönül sahibinin aklı, sûra üfürülünceye dek olacak şeyleri görür. Bu akıl, kalbi bilgiyle yani müşahede ile aydınlanmış akıldır. Nazarî akıl şimşeğin meydana getirdiği aydınlığa benzer, belli bir alanı bir an için aydınlatır, uzun mesafeler için kılavuz olamaz.[61]

3. Mevlânâ'da Epistemolojik Yöntem Olarak Aşk

İslâm filozoflarına aşk konusunda ilham veren metinler Platon ve Aristoteles'e aittir. Platon'un *Phaidros* adlı eserinde "aşk"ın bir tür sapıtma, bir ruh hastalığı olarak yorumlanması, ancak bu deliliğin cismanî ve ilahî olmak üzere iki ayrı karakterde olabileceğinin vurgulanması İslâm filozoflarının ilgisini çekmiştir. İslâm ahlâk felsefesinde genel olarak Platoncu akıl-tutku veya Aristocu fazilet-rezilet doktrinlerinin sınırlarını sarsan aşk kavramında itidal fikrinden fedakârlık edilmediği, Mevlânâ'da ise böyle bir endişenin olmadığını görülmektedir.[62]

Bütün sûfiler gibi Mevlânâ'nın karşı çıktığı akıl, hissî ve maddî âlemle ilgili olan tecrübî ve tabiî akıl değil, bu âlemin ötesine ait hükümler veren ve ilahî hakikati idrak etme iddiasında olan nazarî ve metafizik akıldır. Ancak konu aşka gelince ona toz kondurmaz.[63] Mevlânâ'da tasavvufun gayesi ruhun büyük sükûna ulaşmasıdır. Bu kemal hâli, ilimle, zihnin mücerred inşalarıyla, hatta faziletle değil, yalnızca ruhî kuvvelerin en yüksek vetiresini kazanmasıyla, yani aşk ile elde edilir. Dolayısıyla aşk fazilette, ilim de defterde, kitap sahifelerinde değildir. Halkın dilinde dolaşan yol, âşıkların yolu değildir.[64]

[60] Mevlânâ, *age*, c. I, s. 88.

[61] Mevlânâ, *age*, c. IV, s. 265-266.

[62] İlhan Kutluer, (Felsefede) "Aşk", *DİA*, c. IV, İstanbul 1991, s. 17-18. Tasavvuf edebiyatında mutlak hakikat olan Tanrı'ya varmanın aşk ve akıl olmak üzere iki yolu vardır. Âşık aşkı, zâhid ise aklı temsil eder. Maksada en kestirme ulaştıran, fakat en çetin olan aşk yoludur ve bu daima akılla çatışma hâlinde ele alınmıştır. Aşk yolunda daha ilk adımda başı vermek lazımdır. Çünkü aşk dünya ilmiyle, medresede kavranamaz. Ancak âşık şeriatın koyduğu sınırlara riayet ederek zühd ve takva ile hareket mecburiyetinde ise de bu yeterli değildir. Zühd ve takva onu hakikate yöneltir. Böylece dünyevî ihtiraslarına hâkim olduktan sonra, şeriatin sınırları dışına çıkmadığı gibi, makamların en yükseği olan aşk ve muhabbet makamına ulaşmayı hedef edindiğinden zühd ve takvaya da değer vermeyerek aşk, zevk, şevk ve keşf yolunu tutar. Ancak bu çileli bir yol olsa da âşığın vücudu aşk ile dirilir, aşksız kalmak onun için ölümdür. Mustafa Uzun, "Aşk-Edebiyat, Kültür ve Sanat", *DİA*, c. IV, İstanbul 1991, s. 19.

[63] Mehmet Demirci, *Mevlânâ'dan Düşünceler*, İzmir: Akademi Yayınları, 1997, s. 35, 36.

[64] Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011, s. 283.

Mevlânâ'ya göre, "Yüzerek veya bir gemiye binerek iki şekilde denizde yol almak mümkündür. Yüzmek bir meziyet olsa da uzun bir yolculuk için hem kâfi değildir hem de yorucudur. Akıl ve zekâ da yüzmeğe benzediğine göre yüzmeyi bırakmalı, kinden kibirden vazgeçmelidir. Çünkü sûfilerin yolu ırmak değil, denizdir. Aşk ise, ileri gidenler için gemiye benzer; gemiye binen kişinin bir afete uğraması nadirdir, çok defa kurtulur."[65] Zira aşk Tanrı sırlarının usturlabıdır.[66] Aşk öyle bir alevdir ki, bir parladı mı maşuktan başka ne varsa hepsini yakar. [67] Gökyüzünü aşk döndürür, suyla dönmüyor; aşkla yürüyoruz biz, ayakla değil"[68] diyen Mevlânâ'ya göre aşk kâinatın ruhu, yaratılış sebebi, hayatın aslı, her türlü vuslatın temeli ve her şeyin kaynağıdır. "Vesvesenin ağzını bağlayan ancak aşktır. Şu akılla anlaşılacak şeylerden başka aşkta, akılla anlaşılacak daha nice parlak ve güzel şeyler vardır."[69] "Akıllılar bu sırra eremezler, kapı dışında kalırlar. Aşk karşısında kıl kadar bile korku yoktur. Aşk mezhebinde herkes kurbandır. Aşk, Tanrı sıfatıdır."[70]

Tasavvuf güzel ahlâktır, kalp temizliğidir, nefsle mücadeledir. Allah'a tam teslimiyet ve kulluktur, tasavvufun nihaî gayesi Hakk'la vuslattır. Tasavvuf, İslâm ruh hayatıdır. Dolayısıyla riyazat, ibadet ve mücâhede sonucu ruhta meydana gelen kemâl ve inkişaf, marifet-i ilâhiyye ve varlık konusunda birtakım ledünnî ve keşfî bilgilerin ortaya çıkmasını, aşk, cezbe, şevk ve zevk gibi ruhî duyguların yaşanmasını sağlar.[71] Mevlânâ'nın aşk anlayışında Platon gibi ruhun zihnîleşmiş olan bir yükselişi değil, Yeni Platonculardа olduğu gibi eşya ve kesretle bütün bağlarını keserek insanı, birliğe ve bütünlüğe götüren bir hâl anlaşılmaktadır. Bu sebeple takip edilen usul, beşerî ihtirasları teker teker öldürerek sadece ilâhî ihtirası hâkim kılmaktır.[72]

"Aşk olmasaydı, varlık olmazdı.[73] Her kim aşk ile yanıp tutuşmamışsa o, uçamayan kanatsız kuş gibidir."[74] "Aşk lafa söze sığmaz. Aşk, dibi görünmeyen deryadır. Denizin damlalarını saymak imkânsızdır. Yedi deniz, o deryaya nispetle bir zerredir."[75] "Aşk her iki taraftan da yücedir. Neticede o, âşığa rehber olur. Aşkı her ne şekilde açıklasam da anlatsam da onu tarifte insan dilsiz kalır. Kalem gerçi her şeyi yazar ama aşka gelince başı döner. Aşkı anlamak için akla izin yoktur. Onu aşk yine kendisi anlatır."[76] Daima diri ve bâkî olana âşık olmayı tavsiye eden Mevlânâ, ebedî olana, ebedî olan bir

[65] Mevlânâ, *Mesnevî,* c. IV, s.115.
[66] Mevlânâ, *age*, c. I, s. 9.
[67] Mevlânâ, *age*, c. V, s. 51 .
[68] Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, c. V, s. 219.
[69] Mevlânâ, *age*, c. V, s. 264.
[70] Mevlânâ, *age*, c. V, s.179.
[71] H. Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994, s. 31, 43.
[72] Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, s. 283.
[73] Mevlânâ, *age*, s. 584.
[74] Mevlânâ, *age*, s. 43.
[75] Mevlânâ, *age*, s. 607.
[76] Mevlânâ, *age*, s. 46.

yöntemle ulaşmak gerektiği inancındadır. Mi'râc hadisesinde Cebrail, aklı; refref, aşkı temsil eder. Cebrail peygamberi bir noktaya kadar götürebilmiş, daha ileri götürmesi için onu refrefe teslim etmiştir. Demek ki Tanrı'ya giden yolda akıl belli bir yerde durmak zorundadır. Bu noktadan itibaren insanı Tanrı'ya götüren aşktır. Dolayısıyla sadece aşk ile manevi mi'râc yapılabilir.[77]

Âşıkların işine akıl ermez, dertlerine deva olmaz, onlara dert zaten en zararlı devadır; aşka düşmeyen aşk vadisinde konaklamayan kişileri doğru yolu bulmuş, muradına ermiş sanmayın. Aşkı elden kaçırırsanız gaflete düşmeyin araştırın, onu bulmak için savaşın, aklınızı başınıza alın; ne uyuyun, ne yiyin, ona ulaşmadıkça onu görmedikçe rahat etmeyin. Gönül sahibiysen aşka düş, gönülsüz bir hâle gel, aklın varsa deli ol, çünkü şu cüz'î akıl, senin aşkının gözüne bir su kabarcığı gibi görünür.[78] ifadeleriyle de düşünürümüz aşkın gönülden, akıldan, her şeyden üstün olduğunu, dolayısıyla bu yolda mesafe katetmenin gerekliliğini vurgulamaktadır.

Mevlânâ'ya göre her ne kadar görünüşte ayrılık olsa da varlıkta birlik esastır. İman-küfür, hayır-şer gibi konular bize göredir. Tanrı'ya nispetle hepsi birdir. Kötülük, iyilikten ayrılmaz. Kötülük olmadan kötülüğü terketmek imkânsızdır. İkilikten kurtuluş, kulun kendi varlığından soyulmasıyla gerçekleşir. Birlik ittihad ya da hulûl değil, kulun kendi izafi varlığından geçmesidir. Dolayısıyla kul ancak kendi benliğinden sıyrılmakla gerçek anlamda irade hürriyetine kavuşur.[79] Bu bağlamda panteizmi savunmayan Mevlânâ'da insanın nihaî kaderi Tanrı'da yok olmak değil, Tanrı ile bâki olmaktır. İlahî nurla birleşme ontolojik bir birlik değil, psikolojik bir birliktir. Derin bir tecrübe yaşayan her insanda cüz'î ben'in mutlak ve Küllî Ben'in huzurunda eridiği, yok olduğu hissedilir, ama sadece hissedilir; benlik asla yok olmaz. Benliğin aslî kemâli fenafillah'da değil, beka billah'dadır.[80] Dolayısıyla ruh, sonsuz arzulara uzviyet ve cemiyet mevzularına esir olmaktan kurtulduğu zaman; tabiatı, birliği, güzelliği, sonsuzluğu mevzu edindiği zaman; tatmin ve nihayet bulacak bir emele koşmaktan vazgeçtiği zaman aşk olur.[81]

[77] Süleyman Uludağ, "Aşk", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1991, c. IV, s. 14. Ayrıca Mevlânâ, "Aklını kâmil bir akla arkadaş kıl da o, kötü huylardan emin olsun." sözleriyle elini hikmet sahibi pirin eline teslim etmenin meşru olduğunu, zira kişinin sevdiği ile haşrolduğunu dile getirerek hakikati bulmada alternatif bir yol göstermektedir. Mevlânâ, *Mesnevi-i Şerif*, s. 548.

[78] Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 168-169.

[79] Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", *DİA*, c. XXIX, İstanbul: TDV Yayınları, 2004, s. 445-446.

[80] Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, s. 110, 114.

[81] Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlâkı*, İstanbul: Anıl Yayınları, 1959, s. 23.

4. Mevlânâ'nın Ahlâk Anlayışı

Ahlâkî hareket, vicdanın tahlilinden geçerek mantıkî bir önerme hâlinde ifade edildiği zaman ahlâkî bir hüküm olur. Ahlâkî hükümler de ahlâkî hareketlerin tamamen objektifleşmesinden doğarlar ve başka hükümler gibi mantık prensiplerine tâbi olurlar. O zaman da bunların tümel-tikel, olumlu-olumsuz diye ayrılmaları, zorunlu-ihtimali, mutlak-şartlı bölümlerine tâbi olmaları mümkün olur.[82] İslâm filozofları hulk veya hulukun çoğulu olan ahlâkı nefste yerleşik olan yatkınlıklar şeklinde tarif etmişlerdir. Bu yatkınlıklar sayesinde fiiller nefsten herhangi bir fikrî ve iradî güçlüğe hacet kalmaksızın sâdır olur. Eğer bu yatkınlıklar iyi olursa nefsten faziletler, kötü olursa reziletler meydana gelir. Ahlâk "ruhanî bir tabâbet" olarak görüldüğü için sadece nazarî ahlâk değil, ahlâk eğitimi de önem kazanır.[83]

İslâm düşüncesinin en özgün yanı, bilgi-ahlâk düzlemlerinde ortaya koyduğu son derece tutarlı algılama biçimidir. Kur'an'ın anlam bütünlüğünde iman kavramı bilgi, amel (eylem) kavramları birbirine öylesine bağlıdır ki, bunlar birbirini hem besleyen hem de gerektiren boyutlardır. Bu düşünce boyutunda bilgi, hikmet, adalet ve hakikati içinde barındırmak zorundadır.[84] İslâm dini istikbale yönelik bir mutluluğu vaad eden ve bu vaade uygun fiilleri bu dünyada tayin ederek, mükâfat ve ceza müeyyidelerini geliştiren bir din olması sebebiyle evrensel bir ahlâk düzeni kurar. Bu çerçevede İslâm düşünürlerin çoğunda olduğu gibi Mevlânâ da "mutluluk ahlâkı"nı benimseyenlerden kabul edilebilir.[85]

Felsefenin "hikmet sevgisi" ve "insanın gücü ölçüsünde Tanrı'nın fiillerine benzer fiiller gerçekleştirmesi" tanımları, insanın tam erdeme ulaşmasını öngören, bunun da ötesinde felsefenin ahlâkla ilişkisini gösteren tanımlardır.[86] Yine felsefenin İlk çağlarda Sokrates'ten itibaren "Bilgi erdemdir." önermesiyle dile getirilen gerçek, yani bilgi ile fiil arasındaki ilişki, modern çağlarda Descartes'in felsefeyi "kökleri metafizik, gövdesi fizik ve meyvesi ahlâk olan" bir ağaca benzeyen metaforuyla göstermeye çalıştığı, gerek Batı gerekse İslâm filozoflarınca vurgulanan hikmetin nazarî ve amelî boyutunun birbirinden ayrılamayacağı düşüncesidir.[87] Varlık-bilgi-ahlâk ilişkisi İslâm kültüründe gövdesi, iyilik yapmak; dalları dürüstlük, yaprakları edebe uyma ve nefse

[82] Hilmi Ziya Ülken, *Ahlâk,* İstanbul: Ülken Yayınları, 2001, s. 275.

[83] Mehmet Aydın, "Ahlâk (İslâm Felsefesi)", *DİA*, İstanbul 1989, c. II, s. 10.

[84] Aliye Çınar, "Modern Zamanların Değer Arayışı: Varlık-Bilgi-Değer Birliğinin Önemi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, c. IV, s. 11, 2006, s. 59.

[85] İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1993, s. 59. Bedia Akarsu'ya göre Hıristiyanlık da Müslümanlık da Eudaimonizm'in (mutluluk ahlâkı) dışında değildir. Öteki dünyaya inanç bunu kendisiyle birlikte gerektirir. Bu ahlâk düşüncesi Demokritos'a kadar geri götürebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlâkı*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 1998, s. 23-27.

[86] Mustafa Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1989, s. 38.

[87] Kasım Turhan, *Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1996, s. 12.

hâkimiyet; kökleri kelime-i şehadet; meyveleri marifet ve velilerin dostluğu olan ağaca benzetilir. Bu ağaç Tanrı'nın rahmetiyle sulanır.[88] Nitekim iman-amel bütünlüğü içinde ifade edilen bu gerçeği, Mevlânâ da benimsemektedir.[89]

Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi, İslâm filozofları da nefsin "düşünme", "öfke" ve "şehvet" güçlerinin erdemlerini "hikmet", "şeceat" ve "iffet" olarak kabul etmiş, bunların toplamını da 'adalet' erdemiyle açıklamışlardır. Bu erdemler iki aşırı ucun (ifrat-tefrit) ortası olarak kabul edilmiştir. Aristoteles'in "altın orta" ifadesi İslâm düşüncesindeki "orta yolda olma" ifadesiyle özdeşleştirilmiştir. Aşağıda da ifade edileceği gibi Mevlâna da orta yolu tercih eden, adaleti erdem olarak gören düşünürlerdendir.[90]

Ahlâkî alanı belirginleştiren en önemli yönlerden biri, insan doğasında olana değil, olması gerekene işaret eden normatif bir ilim dalı olmasıdır. Mevlânâ'nın eserleri incelediğinde insanı ve onun tabiatını oldukça canlı, veciz ifadelerle, psikolojik tahlillere yer vererek ortaya koymaktadır. İnsanın ahlâkî, sosyal ve insanî yönü, ahlâkî öğütler, tasavvufî kavramlar, çeşitli hayvan karakteri kullanılarak metaforik bir üslupla ifade edilmektedir. Böylelikle soyut kavramlar, ifade edilmesi güç tasavvufî ve felsefi meseleler bu metodla daha anlaşılabilir bir zemine kavuşturulmaktadır.[91]

Mevlânâ'ya göre insan yaradılış olarak ahlâkî gelişime açık bir potansiyel taşımaktadır. "Çocuk dadısıyla kavga etmez. Gerçi ne kötüyü bilir ne iyiyi…"[92] sözleriyle insanın doğuştan kötü olduğu düşüncesine katılmayan Mevlânâ'ya göre fıtrat adı verilen doğuştanlık, temiz bir kâğıt gibidir. Bu temiz kâğıt üzerinde yazılacak ilk yazıların, ilk ruhî eğitim ve ilk ahlâk sayılması gerekir.[93] O hâlde ferdin ahlâkını eğitimle geliştirmek mümkündür. İnsan bu eğitimini pekiştirmek için edep, alçak gönüllülük, sözünde durma, cömertlik, sabır, öfkeye hâkim olma, ihtiyatlı olmak, ibret almak, aceleci olmamak gibi erdemleri gerçekleştirmeli; hırs, kıskançlık, zalimlik, mal düşkünlüğü, gıybet,

[88] Schimmel, *Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri*, s. 41.

[89] Mevlânâ aşkı, Tuba ağacına benzetir ve onu gökten yere indirir. Onun nuranî bir ağaç olduğunu, dallarının ezelde, köklerinin ebedde olduğunu söyler. Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, s. 283.

[90] Bkz. Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992, s. 117; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 37-43; Fârâbî'ye göre insan nefsi akıl, şehvet ve öfkeden ibaret üç temel güce sahiptir. Bu güçlerin her birinin erdemli kılınması, kendine özgü yetkinliğe ulaşmasıyla olur. İnsanın erdemi akıl hayatında gerçekleşir. Akıl bir bilgi gücüdür ve insan için bilinmesi mümkün olan bütün şeyler teorik bilgiler ve pratik bilgilerdir. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge 1961, s. 128; Çağrıcı, *age*, s. 91; İbn Sînâ'ya göre amelî hikmet, yani pratik felsefe, nâtık nefsin bir erdemidir. Hilekârlık ve ahmaklığın ortasıdır. Onunla gadap ve şehvet gücünü yönetir ve hareketlerini güzel davranışların ve eylemlerin gereğine göre değerlendirir. İbn Sînâ hikmetin yani bilgeliğin faziletlerini akletme (taakkul), zihnin mükemmelliği (cevdetü'z-zihn), görüşün mükemmelliği (cevdetü'r-re'y), zannın doğruluğu (savâbu'z-zann) olarak tespit eder. İbn Sînâ, *İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlâk Risalesi*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1993, s. 61.

[91] Necdet Durak, "Mevlânâ'nın Ahlâk Öğretisinde İyi ve Kötü Kavramları", *S.D.Ü,* Isparta: *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 6, Isparta 2007, s. 4.

[92] Mevlânâ, *Mesnevi*, c. I, s. 43.

[93] İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1993, s. 131.

kibir, israf ve yalan gibi reziletlerden uzak durmalıdır.[94] Mevlânâ'ya göre, ahlâkın özü kişinin kendini bilmesine ve diğer insanlarla olan ilişkisine bağlıdır. "Kimi tanımak öğrenmek istiyorsan düşüp kalktığı kişilere bak!"[95] diyen düşünür, "Sana hoş gelmeyen şeyi başkalarına sen yapma; bu huy, bu tabiat herkesi, her şeyi kavrayan bir huydur, bir tabiattır."[96] sözleriyle kişinin kendisini başkalarıyla özdeşleştirerek davranışta bulunması gerektiğini belirtir.

Mevlânâ *Fîhi mâ fih* adlı eserinde "Mu'tezile, fiilleri yaratan kul olduğu gibi, ondan meydana gelen her işin yaratanı da kuldur." der. Düşünürümüz fiillerin yaratıcısı olarak Tanrı'yı görür ve Mu'tezile'nin bu fikrini eleştirir. Çünkü ona göre insandan meydana gelen fiil, ya mağlup olduğu akıl, ruh, kuvvet ve cisim vasıtasıyladır ya da vasıtasız meydana gelir. Vasıtasız olması mümkün değildir. Vasıtalı olarak yaratmaya da kudreti yoktur. Kul her fiilini bir niyet ve planla yapar.[97] Bir davranışa ahlâkî diyebilmek için akıl, irade ve hürriyetin olması gerekir. Bunlara iyi niyet ve şuurlu hareketi de ilave etmek mümkündür.[98] "Kulda ihtiyar yoktur diye Tanrı'dan güya âciz ihtimalini gidermeye kalkıştın ama onu cahil ve ahmak ve aptal yaptın. Kader yoktur, kul kendi ihtiyarıyla iş yapar demekte hiç olmazsa acz yoktur, hatta olsa bile cahillik acizlikten beterdir."[99] sözleriyle Mevlânâ irade hürriyeti konusunda Ehli Sünnet yolundadır. Mu'tezile ve Cebriyye'nin görüşlerine katılmaz, cebr (zorlama) ve irade (hürriyet) alanında orta yolu tutar. Mevlânâ determinizm ve hürriyet konusunda ifrat ve tefrite kaçan iki aşırı uçtan sakınarak orta yolu tercih eder.[100] Ona göre adalet de erdem olup onun zıddı olan zulüm, rezilettir; "adalet, bir nimeti yerine koymaktır. Zira ağaçlara su vermek adalet, dikenleri sulamak zulümdür."[101]

Ruhun mahiyet ve fonksiyonları, ruh-beden ilişkisi insanın ahlâkî yetkinliğini belirlemede temel bir unsur olarak gösterilmektedir. İslâm düşüncesinde nefsin, nebâtî, hayvânî ve insanî olarak üç kısma ayrılıp incelenmesi anlayışı Mevlânâ tarafından da benimsenmektedir. Bu anlayış doğrultusunda hayvânî nefs ile insanî ruhun fonksiyonları üzerinde durulmaktadır.[102] Mevlânâ bu bağlamda yaratılanları üç kısma ayırır: "Birincisi

[94] Yeniterzi, *age*, s. 66-68.
[95] Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, c. IV, s. 134.
[96] Mevlânâ, *age*, c. IV, s. 135.
[97] Mevlânâ, *Fîhi mâ Fih*, s. 303-304
[98] Hüsameddin Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, Konya: Hü-er Yayınları, 2013, s. 65.
[99] Mevlânâ, *Mesnevî,* c. V, s. 248.
[100] Mevlânâ'ya göre insandaki kudret Tanrı'nındır. Hareketi yaratan odur. Bu yaratış mazharın kabiliyetine göredir. Maddî işlerde olduğu gibi manevi işlerde de çalışmak şarttır. Bu mücâhede ihtiyara bağlanmak edepli olmak, suçu kendine verip hayrı Tanrı'dan bilmektir. İnsan kendi varlığını bildikçe hareketlerini de kendine izafe eder. Bu bakımdan iradesinin de farkındadır. Böyle olduğu hâlde cebre inanmak, dileyerek, isteyerek yaptığı kötü işlerin sorumluluğundan kurtulmak kendini ve vicdanını boş bir tatminden ibarettir. Dolayısıyla insan kendisini ıslah için çok çalışmalıdır. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1994, s. 356-357.
[101] Mevlânâ, *Mesnevi-i Şerif*, s. 558.
[102] Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*, s. 69.

meleklerdir, bunlar sırf akıldır. İbadet, kulluk ve zikir yaratılışlarında vardır. Onların besini ve yiyecekleri budur, bununla yaşarlar. İkincisi hayvanlardır, bunlar sırf şehvettir. Kötülükten kendilerini alıkoyan akılları yoktur ve üzerlerine teklif vaki olmamıştır. Üçüncüsü de akıl ve şehvetten oluşan insandır. Bunlara teklif vaki olmuştur. Yarısı şehvet, yarısı melek, yarısı hayvan, yarısı da balıktır. Balık olan kısmı suya çekiyor; yılan olan tarafı ise toprağa doğru sürüklüyor. Bunlar birbiriyle keşmekeş içinde ve dövüşmektedirler. Aklı daima şehvetine galip gelen kimse meleklerden daha yüksek, şehveti aklına galip gelen ise hayvanlardan daha aşağıdır. Melek bilgisiyle, hayvan bilgisizliğiyle kurtulur. İnsanoğlu bu ikisi arasında keşmekeşte kalmıştır. Şehvetine yenilip hayvanlaşanların içlerinde daimi üzüntü, keder, ıstırap, özleyiş bulunur ve yaşayışlarından memnun olmazlar."[103] Öyleyse insanoğlu, melekle hayvan arasındadır. Reziletlerin peşinden koşarsa mertebesi aşağıya iner, hayvanlaşır. Erdemlerle kendisini yüceltirse meleklerin mertebesini dahi aşabilir. İnsanın meleklerde olmayan irade ve seçme hürriyeti vasıtasıyla, nefsiyle savaşında başarılı olması, yetkinleşerek insan-ı kâmil noktasına ermesi hâlinde bu durum gerçekleşebilir.

5. Mevlânâ'da Bilgi-Ahlâk İlişkisi

Bilmek sadece veri toplamak değil, eşyayla kendi bireyselliğimiz ötesinde bir ilişkiye girmek ve varlık içindeki yerimiz hakkında bir fikre sahip olmaktır. Felsefede her tür bilgi ve kemâlin kaynağı olan Tanrı'ya benzemeye çalışmak, teorik yetkinliğe ve pratik olgunluğa ulaşmanın yoludur. Böylece teori ile pratik arasında var olduğu sanılan ikilemin ortadan kalkması gerekir. Bu bağlamda "bilmek, eylemlerin en faziletlisidir, bilmek eşyanın hakikatine ulaşmak ve ona göre davranmak" demektir.[104] Doğru bilginin, doğru eyleme götürdüğünü söyleyen Sokrates'e göre eğer bir insan iyi olandan çok kötü olanı seçiyor ve kötü olanı yapıyorsa, bu onun sanıldığı gibi, arzuya, dünyasal ve özdeksel varoluşunun gereksinimlerine yenik düşmesinden değil de bilgisizliğe yenik düşmesindendir.[105]

İslâm filozoflarına göre teorik felsefe insanın bilgisi, pratik felsefe de davranışlarıyla ilgili olduğuna göre birincisinde başarılı olmak teorik yetkinliğe (kemâl), ikincisinde başarılı olmak pratik kemâle götürür. Her ikisinin aynı şahısta toplanması tam ve hakiki mutluluğun gerçekleşmesini sağlar.[106] Bütün büyük sûfiler de tasavvufun bir hâl ve yaşama tarzı olduğunu belirtirler. Buna göre tasavvuf büyük ölçüde sûfinin mistik tecrübelerinden ibarettir. Dolayısıyla hem düşünce hem de davranış olarak sübjektif

[103] Mevlânâ, *Fîhi mâ Fih*, s. 122-123.
[104] Kalın, *Akıl ve Erdem*, s. 325.
[105] Laszlo Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Ahmet Cevizli, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2010, s. 134.
[106] Mehmet Aydın, "Ahlâk (İslâm Felsefesi)", s. 10.

bir alandır. Tasavvuf ahlâkında insanın manevi benliğinin yüksek tarafını temsil eden ruh meleğe, nefs de şeytana benzetilir. Bu yüzden ahlâkî fenalıklar ancak riyazet ve mücâhedeye koyularak nefsin kötü eğilimlerini kırmak ve onu kötü huylardan arındırmak suretiyle önlenebilir.[107]

Gazzâlî'ye göre her ilim ameldir; çünkü kazanılmış bir iştir. Ama her amel ilim değildir. "Mükaşefe ilmi"nin yanında "muamele ilmi"ni de en önemli ilimlerden sayan Gazzâlî'ye göre bu ilim kalbin hâllerini bildiren ilimdir. Kalbin övülen ve zemmedilen hâllerini anlattığı için bilgi ve ahlâk ilişkisinin de odak noktasını oluşturur.[108]

Mevlânâ'ya göre insanda bulunan kötü huy, nefs ve huzursuzluklar onda kalan gizli bir cevher yüzündendir. Fakat bu huylar, uğursuzluklar o cevherin perdesi olmuştur. Bu perdenin kalkması ancak mücahede ile mümkündür. Bu durumda yüzünü Tanrı'ya yöneltmiş olan, bu âlemden yüz çevirmiş bulunan yâranla kaynaşmak gerekir. Zira bu dost, nefsin erimesini ve yok olmasını sağlar. Yılan bile kırk yıl insan görmezse ejderha olur denilmesinin sebebi, onun nefsini eritecek, kötülüğünü giderecek kimseler görmemesinden kaynaklanır. Dolayısıyla ariflerle birlikte olmayı tavsiye eden Mevlânâ, keşf ve ilhamı, entelektüel bir çabanın sonucu olarak değil, ahlâkî bir arınma ve yaşam sonunda sağlanan ilahî bir lütuf olarak görür. Ancak bu bilgiye ulaşmanın yolu manevî bir seyrü sülûktan ibarettir.

Mevlânâ'ya göre bilgi-ahlâk birlikteliği o kadar önemlidir ki, bilgisiyle amel etmeyen, ahlâkî davranışlarda bulunmayan kişiler için, "Tevrat'ı bilip onunla amel etmeyenler kitap taşıyan eşeğe benzerler." demektedir. Ona göre, "Gönül ehlinin ilimleri kendini taşır. Ten ehlinin ilimleri ise kendilerine yüktür. Adamı gönül ehli yapan ilim fayda verir. Tene tesir edip Tanrı'dan olmayan bilginin insana faydası yoktur, yükten ibarettir."[109] der. Mevlânâ'ya göre bilgi ve ahlâktan biri olmazsa diğeri de tam olamaz. "Bazı kimselerde ilim bulunur, amel olmaz; bazılarında da tam tersi olur. Ancak bir kimsede ikisi birden bulunursa, o tam ve başarılı bir insan olur."[110] "Amelden daha vefalı arkadaş dost yoktur. Çünkü o, mezara da gelir. Her sanatın önü bilgidir. Ondan sonra amel gelir. Bu suretle de amel ecelden sonra fayda verir."[111] Mevlânâ bilgi olmadan mistisizmle bile meşgul olunamayacağını şöyle dile getirir: "Âlimin yüz zâhidden iyi olduğunu söylerler. Âlim yüz zâhidden nasıl iyi olabilir? Nihayet bu zâhid de ilimle zâhid olmuştur. İlimsiz zühd mümkün olamaz."[112]

İnsanın bilgi ve ahlâkî fiilleri sayesinde yetkinliğe ulaşabileceğini kabul eden Mevlânâ'ya göre, "Amel amelle, ilim ilimle anlaşılır. Suret suret ile, mâna da mâna ile bilinir. Amel insandaki mânadır. Her şeyin aslı sözdür. Söz, amel ağacının meyve-

[107] Çağrıcı, "Ahlâk", s. 7-8.
[108] Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. I, s. 59, 65.
[109] Mevlânâ, *age*, c. I, s. 276.
[110] Mevlânâ, *Fîhi mâ Fih*, s. 93-94.
[111] Mevlânâ, *age*, c. V, s. 87-88.
[112] Mevlânâ, *age*, s. 74.

sidir. Çünkü o, amelden doğar. Tanrı âlemi sözle yarattı ve ol deyince o da olur. İman kalptedir ama onu sözle ifade etmezsen faydası olmaz. Namaz da fiildir, eğer Kur'an okumazsan namazın sahih olmaz."[113] Teslimiyet ve edep, Mevlânâ'nın ahlâkî erdemlerinin başında gelir. Zira ölmeden önce ölmek emniyettir.[114] Mürid nefsini riyazet ve mücâhede ile öldürmelidir. "Edepten yoksun olan yalnız kendisine kötülük etmiş olmaz. Belki bütün dünyayı ateşe vermiş olur. Edepten dolayı bu felek nura gark olmuştur. Yine edepten dolayı melekler masum ve tertemiz olmuşlardır."[115] Nefsin tuzaklarına uyan, sabretmeyen, zahmetlere katlanmayan yalnız dünya geçimine düşen kişi ilme kavuşamaz. Ancak şükür ve hikmet sahibi olan nefsin arzularından sakınan kişi ilme kavuşur.[116] Kişinin önce kendini bilmesi ve kendi nefsine danışmasını ahlâkî bir prensip edinen Mevlânâ şöyle der: "Ahlâkın künhüne erişir, hakikatini ararsan adam olmazlığın senden olduğunu bilirsin. İnsanlarda gördüğün birçok zulümler senin huyundur, sen kendi huyunu onlarda görüyorsun. Senin varlığın, nifakın, zulmün, gafletin onlara aksetmiştir."[117]

Mevlânâ bilginin önemini anlatmak için "köpek bile ilim öğrenince azgınlıktan kurtulur. Bilgili köpek yaban eşeği avlar, bilgisiz köpek ise köre kasteder. Köpek bile âlim olunca savaşta çevikleşir, ârif olunca Ashab-ı Kehf'ten olur."[118] dizelerini kaleme alır. Ancak kişinin bilgisinde dahi mütevazı olması gerektiğini vurgular. "Heva ve heves yolunda o bilgi yükünü taşıma ki içindeki ilim ambarını göresin. Kendini kendi vasıflarında arıt ki, asıl kendi saf, pak zatını göresin."[119] diyerek doğruluk, mütevazılık, hayâ ve kanaatin yüce erdemler olduğunu yineler.[120]

Mevlânâ bilgi ve ahlâkın yanında ibadetlerin de gerekliliğini dile getirir. Nitekim ibadet olmazsa kulluk vazifesi yerine getirilmemiş olur. Ona göre "kulluk (sevgi), düşünce ve manadan ibaret olsaydı, bize oruç ve namaz lüzumlu olmazdı.[121] Ameli olmayanın hikmetli sözü, ödünç süslü elbise gibidir.[122] Namaz ve oruç arazlarını Tanrı'ya nasıl götüreceksin? Çünkü araz, iki zamanda kalmaz, bir anlıktır. Arazları götürmeye imkân yoktur. Fakat cevherden hastalıkları giderirler."[123] diyen Mevlânâ, ibadetin insanın cevherinde yaptığı olumlu etkiyi anlatır.

Mevlânâ tıpkı acı su ile tatlı suyun aynı asıldan geldiği gibi, iyi ile kötünün aynı asıldan geldiğini söyler. Dolayısıyla ona göre mutlak kötülük yoktur. Mesela "yılanın

[113] Mevlânâ, *age*, s. 118-119.
[114] Mevlânâ, *Mesnevi-i Şerif*, s. 478.
[115] Mevlânâ, *Mesnevi*, c. I, s. 7-8.
[116] Mevlânâ, *age*, c. I, s. 86.
[117] Mevlânâ, *age*, c. I, s. 106.
[118] Mevlânâ, *age*, c. II, s. 181.
[119] Mevlânâ, *age*, c. I, s. 276.
[120] Mevlânâ, *age*, c. I, s. 186, 278, 280.
[121] Mevlânâ, *Mesnevi-i Şerif*, s. 118.
[122] Mevlânâ, *age*, s. 179.
[123] Mevlânâ, *Mesnevi*, c. II, s. 72.

zehiri yılanlar için hayatken, insanlar için ölüm sebebidir."[124] "Her kötünün içinde iyilik olduğu gibi her iyiliğin içinde bir kötülük bulunmaktadır. Kötü renkli gecede çok iyilikler vardır. Abı-hayat karanlıkların eşidir, karanlıktadır."[125] "İki arı bir yerden gıda alır, fakat birisinden zehir birisinden bal olur. İki cins ceylan bir sudan içer, aynı ottan yer, birinden misk, diğerinden pislik hâsıl olur. İki kamış bir sudan beslenir, biri şeker kamışıdır, diğeri bomboş kamış… Gıda, bir kişiden açlığı giderir. Diğerini Tanrı nuruna mazhar eder. Kiminin yediğinden hasislik ve haset, kimininkinden de Tanrı aşkı hâsıl olur."[126] diyen Mevlânâ'ya göre bir şeyin iyi ya da kötü olduğu süjeye göre değişir. "İnsandaki kötü huylar kellere ve çıbanlara benzer. Kendinde olduğu zaman insan ondan iğrenmez, incinmez; hâlbuki başka birinde ondan bir parçacık görecek olsa iğrenir ve nefret eder. Sen ondan ürktüğün gibi o da senden ürker ve incinirse onu hoş gör. Senin incinmen onun suçudur. Çünkü onu görmenden dolayı inciniyorsun. O da aynı şeyi görür."[127]

Fiillerin çıkışında düşünce, irade ve eylem bağıntısının önemini vurgulayan Mevlânâ, "Konuk evine her gün nasıl yüce konuk gelirse onun gibi her an sana da bir fikir (düşünce) gelir. Canım, fikri bir adam say. Çünkü adam, fikirle değerlidir, fikirle diridir. Gam fikri, neşe yolunu vurursa gam yeme. O hakikatte başka neşeler hazırlanmadadır."[128] "Gönül dilerse, gözleri külliyat tarafına sevkeder, gönül dilerse cüziyyatta hapseyler. Beş duygu da gönüle tabidir. Onun muradınca ve onun emrine göre iş görür. Gönül ne tarafı dilerse beş duygu da eteklerini toplayıp o tarafa gider."[129] ifaderiyle, düşüncenin fiilden önce geldiğini, iradenin de fiil üzerinde tesiri olduğunu anlatmaktadır. "Her hünerin aslı, esası, hayalden, arazdan, düşünceden başka nedir ki? ... Önceki fikir, sonunda fiile gelir. Dünyanın kuruluşu ezelden beri böyle bil. Meyveler gönülde evvelce vücuda gelir de sonunda fiile çıkar."[130] sözleriyle yine niyet-irade-fiil zincirine dikkat çekmektedir.

Mevlânâ'ya göre bilgi, Tanrı'yı bilmeye vesile olduğu için istenir.[131] Nitekim ahlâkın temel prensibi olan "kendini bil" ilkesinin temelinde Tanrı'yı bilmek yatar. Mevlânâ'ya göre nefsini bilen, Tanrı'yı da bilir. Aristoteles'in "İnsan düşünen (konuşan) bir hayvandır." söylemine atıfta bulunarak esas olanın insanlık tarafını yüceltmek olduğunu anlatır. İnsanın hayvanlık tarafının gıdası, yemesi, şehveti ve arzulardır. Özünün, yani insanlık tarafının besini ise bilgi, hikmet ve Tanrı'nın Cemâli'dir.[132] Mevlânâ'ya göre "Tavus, kaz, karga ve horoz nefsteki dört huyun misalidirler. Kaz hırstır; horozsa

[124] Mevlânâ, *Fîhi mâ Fih*, s. 297-298.
[125] Mevlânâ, *Mesnevi*, c. I, s. 295.
[126] Mevlânâ, *Mesnevi-i Şerif*, s. I, 50.
[127] Mevlânâ, *Fîhi mâ Fih*, s. 37-38.
[128] Mevlânâ, *Mesnevi*, c. V, s. 299-300.
[129] Mevlânâ, *age*, c. I, s. 285.
[130] Mevlânâ, *age*, c. II, s. 74, 74.
[131] Mevlânâ, *Fîhi mâ fih*, s. 324.
[132] Mevlânâ, *age*, s. 17, 89.

şehvet; tavus makam; karga da ümittir, karganın muradı ümitliğe, ebediliğe ve uzun ömre tamahtır. Nefsin fiillerinde orta yolu bulması, kötü huylardan arınması gerekir."[133]

İnsanın bu dünyada nefsiyle bir savaş vermesi gerektiğini, bu savaşın neticesinde hakikate ulaşacağını düşünen Mevlânâ, bu mücadelede "suçlu, şerefli akıl değil, nefstir. İtham olunan histi latif nur değil. Nefis sofestaidir kılıçla vur öldür, delil gösterme anlamaz, ona kılıç gerek."[134] demektedir. Nitekim nefsi öldürmek yok olmaktır, yok olmak ise hakikat yoluna girmektir. Mevlânâ vuslata ermek için baştan teslimiyeti şart koşar. Tasavvufta "teslim olma" pek çok anlayışı da içermektedir. Bir adam Tanrı'nın kulu olduğunu doğrularsa bir kul ve köle olduğunun elbette farkındadır. O sadece Tanrı'nın kulu kölesi olabilir ama kendisini ve hareketlerini görürken Tanrı'yı görmeyi de umar. O, boğulmuş değildir; içinde başka hareket olmayan, sadece suyun hareketi olan bir insan boğulmuş demektir.[135]

Sonuç

Mevlânâ gündelik ya da bilimsel bilgi bağlamında duyular ve akla önem verdiği hâlde, metafizik bilgide bu bilgi kaynaklarının yeterli olmadığını, bunların ötesinde kalbî bilgi denilen, keşf ve mücâhedeye dayalı sezgisel bilgiden bahsetmektedir. Dolayısıyla imana dayalı bilgiyi savunurken, ilahî hakikate götürmeyen hiçbir bilgi ya da eylemin kişiyi gerçek mutluluğa götüremeyeceğinin altını çizmektedir. Ona göre insan, kendisinde ilahî isim, sıfat ve zâtın tecelli ettiği, yüce bir varlık olduğu için, aklı, bilgisi, iradesi ve ahlâkıyla Tanrı'nın halifeliğini üstlenebilecek yegâne mahlûktur.

İslâm düşüncesinde bilgi ve ahlâkın gayesi, insanın hakiki mutluluğa kavuşmasını temin etmektir. Dolayısıyla hem nazarî hem de amelî bakımdan yetkinleşen, insanı-kâmil seviyesine ulaşan nefs mutluluğu hak edecektir. Mevlânâ da eserlerinde mutluluğa ulaşmak için, hakikat bilgisine yani Kur'an ve Sünnet'e dayanarak, eylem ve davranışta bulunmak gerektiğini anlatmaktadır. Ahlâk anlayışında iyimser (optimist) bir tablo sergileyen düşünür, bilgi ve ahlâkı erdem olarak görmekte, bilgi olmaksızın ahlâkın, ahlâk olmadan da bilginin bir anlam taşımayacağını ifade etmektedir. Mevlânâ eserlerinde ruh ve beden düalizminden yola çıkarak, ruhun bedeni iyi yönetmesi, bedenin isteklerine boyun eğmemesi, ruhun Tanrı aşkıyla ve bilgisiyle eğitilmesi konularına önem vermektedir. Ayrıca nefsin tezkiyesi, kötülüklerden arındırılması, tefekkür, zikir ve ibadetlerle kalbin aydınlatılmasını önemsemekte, nasihatlerini bu doğrultuda vermektedir.

Tanrı-âlem-insan ilişkilerinde bireyin acziyetinden kaynaklanan problemlerin

[133] Mevlânâ, *Mesnevi-i Şerif*, s. 528.
[134] Mevlânâ, *age* s. 255.
[135] Kabır Helminski, *Mevlânâ Felsefesi*, çev. Enver Günsel, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2007, s. 157.

çözümünü ilahî aşkta bulan Mevlânâ, "aşıklık nedir?" diye sorana "Benim gibi olursan bilirsin." cevabını vermektedir. Dolayısıyla varlık, bilgi ve ahlâk felsefesinin temeline yerleştirdiği aşk kavramının anlatılamayacağını, yaşamak gerektiğini vurgulamaktadır. Netice olarak diyebiliriz ki Mevlânâ hakikate ulaşma yolculuğunda, bilgisiz ve amelsiz, mesafelerin kat edilemeyeceği gibi, aşk olmadan da yolun sonunun görünemeyeceğini düşünmektedir.

KAYNAKLAR

Abdülhakim, Halife, "Mevlânâ Celaleddin Rûmi", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev. Yusuf Ziya Cömert, ed. M. M. Şerif, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.

Akarsu, Bedia, *Mutluluk Ahlâkı*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 1998.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2007.

Aydın, Mehmet S., "Ahlâk (İslâm Felsefesi)", İstanbul: *DİA*, 1989, c. II.

——, *İslâm Felsefesi Yazıları*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000.

Bertrand, Alexis, *Ahlâk Felsefesi*, çev. Salih Zeki, sad.: Hayrani Altıntaş, Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.

Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010.

——, *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2012.

Çağrıcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İFAV Yayınları, İstanbul 1989.

Çınar, Aliye, "Modern Zamanların Değer Arayışı: Varlık-Bilgi-Değer Birliğinin Önemi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, c.: IV, Sayı: 11, s. 53-68, 2006.

Çilingir, Lokman, *Ahlâk Felsefesine Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2009.

Demirci, Mehmet, *Mevlânâ'dan Düşünceler*, İzmir: Akademi Yayınları, 1997.

Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Durak, Necdet, "Mevlânâ'nın Ahlâk Öğretisinde İyi ve Kötü Kavramları", *S.D.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 6, Isparta 2007.

Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1993.

Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1994.

Erdem, Hüsameddin, *Ahlâk Felsefesi*, Konya: Hü-er Yayınları, 2013.

Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Nazif Danışman, İstanbul: MEB. Yayınları, 1990.

——, *Fusûlü'l-Medenî*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge 1961.

Gazzâlî, Ebu Hamid, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.

——, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, İstanbul: MEB Yayınları, 1990.

Gölpınarlı, Abdülbâkî, "Giriş", (*Mevlânâ Divan* içinde, ter. *Gölpınarlı*), İstanbul: Milliyet Yayınları, 1971.

Helmınskı, Kabır, *Mevlânâ Felsefesi*, çev. Enver Günsel, Pegasus Yayınları, İstanbul 2007.

İbn Sînâ, *İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlâk Risalesi*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1993.

——, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

Kalın, İbrahim, *Akıl ve Erdem*, İstanbul: Küre Yayınları, 2013.

Kindî, *Felsefi Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

Kutluer, İlhan, "(Felsefede Aşk)", İstanbul: *DİA*, c. IV, 1991.

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevi*, çev. Veled İzbudak, c. I-VI, İstanbul: MEB Yayınları, 1988.
——, *Fîhi mâ Fih*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
——, *Dîvân-ı Kebîr*, haz. Abdülbâkî Gölpınarlı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
——, *Mesnevî-i Şerîf*, çev. Süleyman Nahîfî, sad. Âmil Çelebioğlu, İstanbul: Timaş Yayınları, 2007.
——, *Mesnevi*, çev. ve şerh Tahiru'l-Mesnevi, İstanbul: Şamil Yayınları, ts.
Nicholson, R. A., *Mevlâna Celâleddin Rûmî*, çev. Ayten Lermioğlu, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1973.
Öngören, Reşat, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", İstanbul: *DİA*, c. XXIX, TDV Yayınları, 2004.
Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1992.
Özdüzen, Halit, *Aşk Yolcusu, Mevlânâ ve Meslevilik*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.
Özlem, Doğan, *Etik Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
Reis, Bedriye, *Gazzâlî'de Ahlâk-Marifet İlişkisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2011.
Schimmel, A., *Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri*, çev. E. Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.
Tahiru'l-Mevlevi, "Giriş", (*Mesnevi* içinde), İstanbul: Şamil Yayınları, ts.
Taylan, Necip, "Bilgi", *İslâm Ansiklopedisi*, c. VI, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
Turhan, Kasım, *Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fülleri*, M.Ü. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
Uludağ, Süleyman, "Aşk", *İslâm Ansiklopedisi*, c. IV, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
Uzun, Mustafa, "Aşk-Edebiyat, Kültür ve Sanat", İstanbul: *İslâm Ansiklopedisi*, c. IV, TDV Yayınları, 1991.
Ülken, Hilmi Ziya, *Aşk Ahlâkı*, İstanbul: Anıl Yayınları, 1959.
——, *Ahlâk*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2001.
——, *Türk Tefekkür Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
Versenyi, Laszlo, Sokrates ve İnsan Sevgisi, çev. Ahmet Cevizli, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2010.
Yakıt, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1993.
Yeniterzi, Emine, *Mevlânâ Celâleddin Rûmi*, Ankara: TDV Yayınları, 1995.
Yılmaz, H. Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994.

TANRI, ZORUNLU DOĞRULAR VE MANTIKSAL İMKÂN SINIRI

Eyüp Aktürk*

GOD, NECESSARY TRUTHS AND THE LIMIT OF LOGICAL POSSIBILITY

ABSTRACT

The purpose of this paper is to seek a philosophical answer to the question that "how should the God's attributes of omnipotence be understood?" According to the theistic thought God is omniscient, omnipotent and a morally perfect being. There is a direct correlation between those essential attributes to God and His perfect being. Thus, for a being conceived as God, it is a logical necessity to have absolute knowledge, power and good attributes. So, the idea that God has omnipotence means that there is nothing beyond his power; He can make all-things. Here, it is claimed that what is meant by the proposition "God can do every-thing" means that "God can do every-thing which is logically possible". When considered from this point of view, it is a necessary condition for "things" which done by God to contain logical consistency. There may cause serious problems to assert that God can change eternal and necessary truths (such as truths of logic and mathematics) and to say that it is possible for God to correct inconsistent propositions simultaneously. Hence, the idea of that "it will not injure his power when God cannot do something logically impossible" constitutes the basis of this paper.

Key words: God, omnipotence, logical contradiction, the limit of logical possibility.

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, "Tanrı'nın mutlak kudret sıfatı nasıl anlaşılmalıdır?" sorusuna felsefi bir yanıt aramaktır. Teistik düşünceye göre Tanrı her-şeyi-bilen, her-

* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Din Felsefesi

şeye-gücü-yeten ve ahlâken mükemmel olan bir varlıktır. Tanrı'nın söz konusu niteliklere özsel olarak sahip olması ile mükemmel bir varlık olması arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bu açıdan bakıldığında Tanrı olarak tasavvur edilen bir varlığın mutlak bilgi, kudret ve iyi gibi sıfatlara sahip olması mantıksal bir zorunluluktur. Böylece, Tanrı'nın mutlak kudrete sahip olduğu düşüncesi O'nun gücünü aşan hiçbir durumun olmadığı; O'nun her-şeyi-yapabildiği anlamına gelir. Burada, "Tanrı her-şeyi-yapabilir." önermesi ile kastedilen şeyin "Tanrı mantıksal olarak mümkün olan her-şeyi-yapabilir." anlamına geldiği iddia edilmektedir. Bu açıdan Tanrı'nın yaptığı "şeyler"in mantıksal bir tutarlılık içermesi zorunlu bir durumdur. Tanrı'nın ezeli ve zorunlu doğruları (mantığın ve matematiğin doğruları gibi) değiştirebileceğini ve çelişik/tutarsız önermeleri birlikte doğru yapabileceğini; bunun Tanrı için mümkün olduğunu söylemenin neden olabileceği önemli sorunlar vardır. Dolayısıyla "yapılması mantıksal olarak imkânsız olan bir şeyin Tanrı tarafından yapılamaması O'nun kudretine (gücüne) herhangi bir halel getirmez" düşüncesi bu çalışmanın temelini oluşturmaktadır.
Anahtar kelimeler: Tanrı, mutlak kudret, mantıksal çelişki, mantıksal imkân sınırı.

...

Giriş

Teistik düşünceye göre, evreni yaratan ve onun varlığını sürdürmesini teminat altına alan Tanrı mükemmel (aşkın) bir varlıktır. Tanrı'nın mükemmel bir varlık olması ile O'na atfedilen sıfatların mahiyeti arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Mükemmel bir varlığın doğal olarak her-şeyi-bilme (omniscince), her-şeye-gücü-yetme (omnipotence) ve bütünüyle iyi olma gibi sıfatlara sahip olması kaçınılmazdır. Başka bir deyişle, eğer "x Tanrı ise o zaman x her-şeyi bilendir.", "x Tanrı ise o zaman x mutlak kudret sahibidir." ve "x Tanrı ise o zaman x mükemmel bir şekilde iyidir." önermeleri zorunlu doğrulardır. Bu açıdan bakıldığında Tanrı olarak tasavvur edilen bir varlığın mutlak bilgi, kudret ve iyi gibi sıfatlara sahip olması mantıksal bir zorunluluktur. Çünkü Tanrı övgüye, hayranlığa ve ibadete layık olan bir varlık olmalıdır. Böyle bir varlık doğal olarak kudret, bilgi, iyilik gibi mutlak sıfatlara sahip olmalı; söz konusu sıfatlar O'nun için özsel olmalıdır.[1] Bu açıdan Tanrı'nın mutlak bilgi, kudret ve iyi gibi sıfatlara sahip olduğu düşüncesi teistik Tanrı tasavvurunun temelini oluşturmaktadır.

[1] Bkz. Thomas V. Morris, *Our Idea of God,* Madison: InterVarsity Press, 1991, 16-17; William L. Rowe, "Divıne Power, Goodness, And Knowledge", *The Oxford Handbook Of Philosophy Of Religion,* ed. William L. Rowe, New York: Oxford University Press, 2005, s. 15; Nelson Pike, "Omnipotence and God's Ability to Sin", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 6, No. 3 (Jul., 1969), s. 208; Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Ankara: Kitâbiyât Yay., 2004, s. 43-45.

Tanrı'nın söz konusu niteliklerle tanımlanması O'nun mükemmel bir varlık olmasının gerektirdiği bir şeydir.

Açıkça görüldüğü gibi Tanrı'nın tartışmasız kabul edilen sıfatlarından bir tanesi mutlak kudrettir. Eğer Tanrı bütün mükemmelliklere sahip bir varlık ise, O'nun mükemmelliğin önemli bir unsuru/bileşeni olan mutlak kudrete sahip olması kaçınılmaz bir durumdur. Bu açıdan mutlak kudret (kadir-i mutlaklık) Tanrı'nın sahip olduğu zorunlu niteliklerden bir tanesidir. Öyleyse "Mutlak kudret nedir?" ve "İlahi kudret nereye kadar uzanır?" şeklindeki soruları sormak yerinde olacaktır. Tanrı'nın mutlak kudrete sahip olduğu düşüncesi O'nun gücünü aşan hiç bir durumun olmadığı anlamına gelir. Çünkü Tanrı'nın gücünü aşan herhangi bir şeyin olması bir zayıflığa/acizliğe işaret etmektedir. Bu da mükemmel varlık düşüncesiyle çelişmektedir. Kaldı ki gücü sınırlı olan bir varlığın Tanrı olması söz konusu olamaz. Bu bağlamda "Tanrı mutlak kudret sahibi bir varlıktır." önermesi "Tanrı her-şeyi-yapabilir." önermesi ile eşdeğerdir. Başka bir ifadeyle "Tanrı ne yapabilir?" sorusunun geleneksel cevabı oldukça kısadır: Her-şeyi. Fakat O'nun gücünün tam olarak ne olduğunu açıklamanın birtakım zorlukları vardır. Örneğin, "Tanrı her-şeyi (all) yapabilir." önermesinde geçen "her şey" kavramının tam olarak "ne" olduğu tartışmalıdır.[2]

Buradan hareketle mutlak kudretin herkes için aynı şeyi ifade etmediği rahatlıkla söylenebilir. Bu durumda akla kaçınılmaz olarak şöyle sorular gelmektedir: Mutlak kudret ile nitelenen bir varlığın gücünün bir sınırı yok mudur? Mantıksal imkânsızlık (çelişki) içeren önermeler, yapabilmenin kapsamına dâhil edilebilir mi? Örneğin, Tanrı kaldıramayacağı bir taşı yaratabilir mi? Tanrı geçmişi değiştirebilir mi? Tanrı (günah işlemek gibi) ahlâkî açıdan yanlış olan şeyleri yapabilir mi? Tanrı fiziksel olmayı gerektiren eylemleri (bisiklete binmek, dondurma yemek vb.) gerçekleştirebilir mi?

"Tanrı Ne Yapabilir?" Sorusuna Verilen Yanıtlar

Tanrı "ne" yapabilir? sorusuna verilen yanıtları iki kategoride toplamak mümkündür. Bir taraftan (i) Tanrı'nın kudretinin mantıksal yasalarla sınırlı olduğunu; Tanrı'nın ancak mantıksal açıdan mümkün olan şeyleri yapabileceğini savunan (Aquinas gibi) yaklaşımlar bulunurken; diğer taraftan (ii) Tanrı'nın, dilemesi durumunda mantık yasalarını değiştirebileceğini savunan (Descartes gibi) yaklaşımlar bulunmaktadır.[3] Özetle birinci düşünce biçimi genel anlamda, mantıksal olarak imkânsız olanı yapabilmeyi Tanrı'nın mutlak kudretine dâhil etmemekte ve mutlak kudreti mantıksal olarak im-

[2] Thomas Aquinas, "Is God's Power Limited?", *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed, Louis P. Pojman, Michael Rea, USA: Thomson Wadsworth, 2008, s. 266; Gerard J. Hughes, *The Nature of God,* London and New York: Routledge, 1995, s. 93.

[3] Hughes, *The Nature of God,* s. 93.

kânsız olmayan her şeyi yapabilme olarak tarif etmektedir. İkinci düşünce biçimi ise Tanrı'nın mutlak kudretinin mantık kurallarıyla sınırlı olamayacağını ve dolayısıyla Tanrı'nın mantıksal olarak imkânsız olanı da yapabileceğini savunmaktadır.

(i) Aquinasçı "Mutlak Kudret" Anlayışı

Daha önce ifade edildiği gibi, "Tanrı mutlak kudret sahibi bir varlıktır." önermesi "Tanrı her-şeye-gücü-yeten bir varlıktır." önermesine eşdeğerdir. Bir varlığın mutlak kudret sahibi olması O'nun sınırsız bir güce sahip olmasıyla doğrudan ilişkilidir. Bu açıdan "Tanrı'nın gücü sınırsızdır ve hiçbir nedene bağlı değildir." önermesi ile "Tanrı mutlak kudret sahibidir." önermesi arasından doğrudan bir bağlantı vardır. Ancak "mutlak kudret"in herkes için ayı şeyi ifade etmediği rahatlıkla söylenebilir. Bunu örneklemek gerekirse Aquinas, Tanrı'nın kudretinin "ne" olduğuna ilişkin bir tanımlama yapmanın zorluk derecesine vurgu yapmakta ve öncelikle "her-şey" kavramının mahiyetine ilişkin bir analiz yapmaktadır. Ona göre, "Tanrı her-şer-şeyi yapabilir." diyen birisi yine de her-şey kavramının tam olarak neye denk geldiğini merak edebilir. Bu açıdan Aquinas "her-şey" kavramını bizatihi-çelişik olmayan bir çerçeveyle sınırlamakta ve kudretin/gücün (power) mümkün olan şeylerle ilgili olduğunu iddia etmektedir. İlahî güç mümkün olan her-şeyi yapabildiği için Tanrı mutlak kudret sahibi olduğu kabul edilir. O nedenle "güç" kavramının tam olarak neyi kapsadığını iyi belirlemek gerekir. Ona göre güç kavramı mümkün şeylerin referansı olarak anlaşılmalıdır. "Tanrı her-şeyi yapabilir." önermesi "Tanrı mümkün olan her-şeyi-yapabilir." önermesiyle eşdeğerdir.[4] Bu yaklaşıma göre "mümkün olan en büyük güç, mantıksal açıdan mümkün olan her-şeyi yapan güçtür."[5] Çünkü imkânsız fiillerin gerçekleşme olasılığı zaten söz konusu değildir.

Peki, bir şeyin mümkün olması ne demektir? Aquinas'a göre bir şeyin mümkün veya imkânsız olması öğelerin (özne-yüklem) birbiriyle olan mantıksal uyumuna bağlıdır. Özne ve yüklem arasında bir çelişki (uyumsuzluk) yoksa bir "imkân"dan bahsetmek mümkündür. Ancak, özne-yüklem uyumsuzluğunun (kavramlar arasında çelişkinin) olması düşünce açısından bir çelişkiye neden olmakta ve bir imkânsızlıkla sonuçlanmaktadır. Bunu örneklemek gerekirse, "Sokrates oturuyor." önermesi mantıksal açıdan mümkün iken; "insan eşektir" önermesi mantıksal açıdan imkânsızdır. "Sokrates oturuyor." önermesi mantıksal olarak mümkündür; çünkü Sokrates oturabilir. Fakat "insan eşektir" önermesi zorunlu olarak yanlıştır; özne olan "insan" ile yüklem olan "eşek" arasında bir uyumsuzluk/çelişki vardır.[6] Benzer biçimde, 2014-2015 futbol

[4] Bkz. Aquinas, "Is God's Power Limited?", s. 65-66; Brian Davies, *Thomas Aquinas on God and Evil*, Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 67; Brian Davies, *The Reality Of God And The Problem Of Evil*, London: Continuum, 2006, s. 113.

[5] James A. Keller, *Problems of Evil and the Power of God*, Ashgata: Cornwall, 2007, s. 118.

[6] Bkz. Aquinas, "Is God's Power Limited?", s. 266; Thomas Aquinas, "Tanrı Kadir-i Mutlaktır", çev.

sezonu dikkate alındığında sözgelimi, x takımının bütün maçlarını kazanması mümkün olduğu gibi y takımının da bütün maçlarını kazanması mümkündür. Fakat hem x hem de y takımının aynı sezonda bütün maçlarını kazanması mümkün değildir. Çünkü iki takımın birbiriyle oynadıkları maçlar dikkate alındığında her iki takımın birlikte bütün maçlarını kazanması mantıksal açıdan imkânsızdır.[7] Bu takımlardan bir tanesinin bütün maçlarından en az birini kazanamaması mantık ilkelerinin zorunlu kıldığı bir şeydir.

Bu açıdan Tanrı'nın yaptığı "şeyler"in mantıksal bir tutarlılık içermesi zorunlu bir durumdur. Eğer Tanrı bunları yapabilir denilen "şeyler" bir tutarsızlık içeriyorsa o zaman söz konusu "şeyler" kesinlikle yanlış ve imkânsız önermelerdir. Tanrı bunları yapabilir denilen "şeyler" doğru ve mantıksal açıdan mümkün "şeyler" ise o zaman bahsedilen "şeyler" mantıksal bir tutarlılığı ifade etmektedir.[8] Aquinas'a göre, eğer bir şey mantıksal açıdan tutarlı ise o şey kesinlikle mümkündür. Tanrı, tutarlı bir şekilde tanımlanabilen nesne ve eylemleri gerçekleştirdiği sürece mutlak kudret sahibidir. Peki, imkânsız şeyler mutlak kudrete bir sınırlama getirir mi? Ona göre çelişik (imkânsızlık içeren) bir şeyi gerçekleştirememek öznenin güçsüzlüğünü göstermez. Örneğin, kişinin sınavda bir daire çizememesi ile aynı kişinin bir kare-daire çizememesini birbirinden ayırmak gerekir. Bir daire çizememek kişinin geometri becerileri konusunda bir eksikliğe/noksanlığa işaret ederken kare-daire çizememek benzer bir eksiklik değildir. Çünkü "bir kare-daire yapmak" yapılabilir herhangi bir şeyi (olguyu) tanımlamıyor. Bu açıdan Tanrı'nın kudretini bizatihi çelişik önermelerden hareketle sorgulamak doğru değildir.[9] Çünkü imkânsız şeyler ile kudret/güç birlikte anılamaz.

Elbette ki Aquinas böyle düşünmekle Tanrı'nın mutlak kudretinin kısıtlı/sınırlı olduğunu söylemiyor. Ona göre Tanrı mutlak kudret sahibidir; her şeyin kaynağı Tanrıdır. Sadece mantıksal çelişki içeren şeyler bir varlığa tekabül etmediği için mutlak kudretin içeriğine dâhil edilemez. Çünkü mantıksal açıdan imkânsız olan bir eylem;

Rahim Acar, *Din Felsefesi: Seçme Metinler,* ed. Michael Peterson, William Hasker vd., çev. Rahim Acar, Nebi Mehdiyev vd., İstanbul: Küre yay., 2013, s. 192; Edward R. Wierenga, *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes,* London: Cornell University Press, 1989, s. 16. Görüldüğü gibi Aquinas, "insan" ve "eşek" terimlerinin iki farklı doğaya sahip olduğunu ; dolayısıyla "insan-eşek" tanımının bir paradoks olduğunu ifade etmektedir. Peki, teslis inancı da benzer biçimde mantıksal bir çelişki içermiyor mu? Yani, İsa'nın hem tanrısal hem de insani bir doğaya sahip olması; hem insan hem Tanrı olması bir çelişki değil midir? Aslında Aquinas düşüncesi dikkate alındığında teslis inancının da kabul edilmemesi gerekir. Fakat ilginç bir biçimde Aquinas teslis inancının iman konusu olduğunu söylemekte ve söz konusu inancı doğru kabul etmektedir. İlgili tartışma için bkz. Davies, *Thomas Aquinas on God and Evil,* s. 100-101.

7 James Baillie, Jason Hagen, "There Cannot Be Two Omnipotent Beings", *International Journal for Philosophy of Religion,* 64, (2008), s. 21.

8 P. T. Geach, "Omnipotence", *Philosophy,* Vol. 48, No. 183 (Jan., 1973), s. 12.

9 George Mavrodes, "Some Puzzles Concerning Omnipotence", *Philosophy of Religion: An Anthology,* ed. Louis P. Pojman, Michael Rea, USA: Thomson Wadsworth, 2008, s. 268; George I. Mavrodes, "Mutlak Kudrete Dair Bazı Muammalar", çev. Rahim Acar, *Din Felsefesi: Seçme Metinler,* ed. Michael Peterson, William Hasker vd., çev. Rahim Acar, Nebi Mehdiyev vd., İstanbul: Küre yay., 2013, s. 194; Richard Swinburne, *The Coherence of Theism,* Oxford: Clarendon Press, 1993, s. 154.

eylem değildir.[10] Varoluşsal bir değeri olmayan "hiçlik" ilahi mutlak kudrete tâbi değildir. Muhtemel veya olası bir doğaya sahip olmayan bir şeyden hareketle Tanrı'nın kudreti sorgulanamaz. Bir çelişkiyi ifade etmeyen her bir olgu Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğu mümkün şeylerin kategorisine dâhildir. Fakat bir çelişkiyi ifade eden "hiçlik" Tanrı'nın gücünün kapsamında yer almaz; çünkü bu tür şeylerin hepsi imkânsızdır. O nedenle Aquinas'a göre, "Tanrı bunları gerçekleştiremez." ifadesi yerine "bu tür şeyler gerçekleşemez" ifadesi daha uygun olur.[11] Böylece imkânsız bir eylemi gerçekleştirememek Tanrı da dâhil olmak üzere hiç kimsenin gücünde bir eksilmeye (kusura) neden olmaz. Tanrı'nın her-şeye gücünün yetebilmesi için mantıksal olarak imkânsız olanı yapması gerekmez. Aquinas'ın ifade etiği gibi "Tanrı her-şeyi yapabilir." önermesi "Tanrı mantıksal açıdan mümkün olan her-şeyi-yapabilir." şeklinde anlaşılmalıdır. Mutlak kudret sahibi olmanın zorunlu şartı mantıksal açıdan mümkün olan şeyleri yapabilmektir.[12] Böylece Tanrı'nın mantıksal açıdan imkânsız olan olguları meydana getirmesi imkânsızdır. Aksi takdirde çelişik olan olguları da meydana getirmek mümkün olur.[13]

Peki, bu şekilde tanımlanan "mutlak kudret" sorun olmaktan çıkar mı? Bu tanım, gücü sınırlı bir Tanrı tasavvuruna neden olmaz mı? Sözgelimi, Tanrı kaldıramayacağı bir taşı yaratabilir mi? Böyle bir taşın varlığı ile Tanrı'nın mutlak kudretini bağdaştırmak mümkün müdür?

Bu bağlamda felsefi gelenekte "taş paradoksu" olarak kavramsallaştırılan metafordan söz etmek faydalı olacaktır. Bu metaforla amaçlanan şey, kadir-i mutlak varlık kavramının tutarsız olduğu düşüncesini temellendirmek; mutlak kudret ile nitelenen Tanrı'nın varlığının mantıksal açıdan imkânsız olduğunu ortaya koymaktır. Taş paradoksunu şu şekilde ifade etmek mümkündür: "(i) x ya kaldıramayacağı bir taş yaratabilir ya da kaldıramayacağı bir taşı yaratamaz. (ii) Eğer x kaldıramayacağı bir taşı yaratabilirse o zaman zorunlu olarak x'in gerçekleştiremediği en az bir şey (task) vardır (taşı kaldırma sorunu). (iii) Eğer x kaldıramayacağı bir taşı yaratamaz ise o zaman zorunlu olarak x'in gerçekleştiremediği en az bir şey vardır (taşı yaratma sorunu). (iv) Dolayısıyla x'in gerçekleştiremediği (yapamadığı) en az bir şey vardır. (v) Eğer x mutlak kudret sahibi bir varlık ise o zaman her-şeyi yapabilmesi gerekir. (vi) Bundan dolayı x mutlak kudret sahibi değildir."[14] Dolayısıyla Tanrı kaldıramayacağı bir taşı yaratabilir mi? sorusuna ister "evet" ister "hayır" yanıtı verilsin her hâlükârda Tanrı'nın yapamayacağı en az bir fiilin olduğu sonucu çıkacaktır. Çünkü "Tanrı böyle bir taşı yaratabilir." demek "Böyle bir taş var." demekle eşdeğerdir. Tanrı'nın kaldıramayacağı bir taşın varlığını kabul etmek netice itibariyle O'nun kudretini aşan bir

[10] Swinburne, *The Coherence of Theism,* s. 154.
[11] Aquinas, "Is God's Power Limited?", s. 266.
[12] Wierenga, *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*, s. 15.
[13] Joshua Hoffman, Gary S. Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, Oxford: Blackwell, 2002, s. 167.
[14] C. Wade Savage, "The Paradox of the Stone", *The Philosophical Review*, Vol. 76, No. 1 (1967), s. 76.

şeyin varlığını kabul etmektir. Aynı şekilde Tanrı'nın böyle bir taşı yaratamayacağını iddia etmek de O'nun mutlak kudretinden vazgeçmek anlamına gelir. Bu açıdan her iki cevabın da kişiyi aynı sonuca götürdüğü açıktır.[15]

Peki, bir teist için taş paradoksu ne anlam ifade etmektedir? Yukarıda açıklandığı gibi Aquinas'a göre, mutlak kudret hiçbir şekilde var olmayan bir şeyi gerçekleştirme gücünü içermemektedir; çünkü hiçlik mantıksal açıdan imkânsızdır. Bunu örneklendirmek gerekirse, mutlak kudret sahibi bir varlık bütünüyle yuvarlak ve bütünüyle küp şeklindeki bir nesneyi yaratamaz. Böyle bir nesnenin ontolojik gerçekliği imkânsız olduğu için böyle bir şey de var olamaz. Böylece, Aquinas açısından, "Tanrı'nın kaldıramayacağı bir taşı yaratması imkânsız bir durumu içerdiği için Tanrı böyle bir taşı yarat(a)maz." düşüncesi merkezî bir öneme sahiptir. Tanrı bütün mümkün taşları yaratma ve kaldırma gücüne/kudretine sahiptir. Fakat "mutlak kudret sahibi bir varlığın kaldıramayacağı bir taş" metaforu kare-küp gibi imkânsız nesneler kümesine aittir. Dolayısıyla Tanrı'nın mutlak kudretinin olduğu bir yaşamda böyle bir taş da olamaz.[16] Öyle anlaşılıyor ki Aquinas, "Tanrı kaldıramayacağı bir taşı yaratabilir mi?" sorusunu da aynı mantıkla çözmeye çalışır. Çünkü "taş metaforu" da bizatihi çelişik olan bir şeyden hareketle ilahi gücü sorgulamaya yöneliktir.

Benzer biçimde Mavrodes de taş metaforunun "Tanrı bizatihi çelişik bir şeyi yapabilir mi?" sorusuyla ilgili olduğunu söyler. Mavrodes haklı olarak tanımı gereği Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğunu söylemektedir. Fakat "Tanrı mutlak kudret sahibidir." önermesi ile "Tanrı'nın kaldıramayacağı bir taş" önermesi arasında açık bir çelişki vardır. Bir taraftan "Tanrı her-şeyi-yapabilir." önermesi savunulurken diğer taraftan, "Tanrı'nın yapamadığı bir şey vardır." önermesini savunmak düşünce açısından tutarsızdır. Peki, tutarsız bir şeyi gerçekleştirmek mantıksal açıdan mümkün müdür? Mavrodes'e göre Tanrı özsel olarak mutlak kudret sahibi olduğu için "Tanrı'nın kaldıramayacağı taş" düşüncesi mantıksal açıdan imkânsızdır. Nitekim bizatihi-çelişik (self-contradictory) kavramıyla tanımlanan "şey" mutlak anlamda imkânsızdır; mutlak kudret ilkesiyle bir ilişkisi yoktur. Gücün nesnesi olmayan bir şeyin başarısızlığı (veya gerçekleşmemesi) Tanrı'nın gücünün eksikliğinin bir sonucu olamaz. Kaldı ki böyle bir taşın varlığını imkânsız kılan Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olmasıdır. Bu açıdan bizatihi-çelişik olan bir soruya verilen olumsuz bir yanıt "Tanrı mutlak kudret sahibi bir varlıktır." düşüncesine zarar vermez.[17] Çünkü bir varlığın mutlak kudret sahibi olup olmadığı onun mantıksal açıdan imkânsız olan şeyleri yapıp yapmadığına bağlı değildir; gücün içeriğine (scope) bağlıdır.[18] Dolayısıyla her-şeye-gücü-yeten

[15] Mavrodes, "Some Puzzles Concerning Omnipotence", s. 268.

[16] Bkz. Hagen, "There Cannot Be Two Omnipotent Beings", s. 30-31.

[17] Mavrodes, "Some Puzzles Concerning Omnipotence", s. 268. Bkz. Mavrodes, "Mutlak Kudrete Dair Bazı Muammalar", s. 195; Wierenga, *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*, s. 30; Mehmet Sait Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, Ankara: Grafiker Yay., 2014, s. 113.

[18] Charles Taliaferro, "The Magnitude of Omnipotence", *International Journal for Philosophy of Religi-*

bir varlığın gücünün bizatihi-çelişik şeylerden hareketle belirlenemeyeceği dikkatten kaçırılmaması gereken bir husustur.

Pekâlâ, mutlak kudrete ilişkin bu okuma biçiminin bütünüyle sorunsuz olduğu söylenebilir mi? Mutlak kudret için mantıksal imkân sınırı koymanın birtakım zorlukları yok mudur? Mantıksal imkânsızlık (çelişki) içeren önermeler de yapabilmenin kapsamına dâhil edilemez mi?

"Tanrı'nın kaldıramayacağı taş" metaforunu mantıksal bir tutarsızlıktan hareket ederek çözmeye çalışan yaklaşım biçimlerini eleştiren Harry G. Frankfurt bu nedenle Mavrodes'in yaklaşım biçimini tutarlı bulmaz. Frankfurt şöyle demektedir: Tanrı'nın mutlak kudretinin O'na mantıksal imkânsızlıkları yapmasına imkân verdiğini; kaldıramayacağı bir taşı yaratmasını sağladığını varsayalım. Eğer söz konusu "taş"ın Tanrı tarafından yaratıldığı kabul edilecekse ilahi kudretin kısıtlandığını iddia etmek büyük bir yanılgı olur. "Tanrı'nın kaldıramayacağı taş" düşüncesi Tanrı'nın gücünü aşan bir duruma imkân verdiği için eleştirilmektedir. Frankfurt bu iddianın haklı bir gerekçeye dayanmadığını söylemekte ve alternatif bir çözüm önermektedir. Tanrı için yarattığı taşı kaldırmak neden mümkün olmasın? Eğer Tanrı bizatihi çelişik bir olguyu gerçekleştirebiliyorsa –Tanrı'nın kaldıramayacağı bir taşı yaratması– ikinci bir imkânsızı –o taşı kaldırma– neden gerçekleştirmesin? Frankfurt'a göre, eğer Tanrı kaldıramayacağı bir taşı yaratma gibi imkânsız bir şeyi yapabilirse o aynı zamanda o taşı kaldırma gibi ikinci bir imkânsızı da yapabilir.[19] Fakat Tanrı'nın mantıksal açıdan imkânsız şeyleri yapabileceğini söylemenin birtakım zorlukları vardır. Bu düşünce biçimi doğru kabul edilirse o zaman, Palantinga'nın haklı olarak işaret ettiği gibi, "Tanrı'nın var olmadığını bilmesi mantıksal olarak mümkündür."[20] önermesini de doğru bulmak gerekir.

"Tanrı mutlak kudret sahibidir" ve "Tanrı kaldıramayacağı bir taşı yaratabilir mi?" önermeleri arasında bir tutarsızlığın (çelişkinin) olmadığını iddia eden düşünürlerden bir tanesi de Wade Savage'dır. Savage, "Tanrı'nın kaldıramayacağı bir taşı yarat-a-maması O'nun gücünde bir sınırlamaya neden olmaz." diyerek Mavrodes ile aynı doğrultuda düşünse de "Tanrı'nın kaldıramayacağı bir taşı yaratması bizatihi çelişik bir duruma işaret etmez." diyerek ondan ayrılmaktadır. Savage'e göre taş paradoksundaki yanılgının temel nedeni üçüncü (iii) öncüldeki "x kaldıramayacağı bir taşı yaratabilir." yanlışlığına dayanmaktadır. Buna göre x'in kaldıramayacağı bir taşı yaratması O'nun gerçekleştiremeyeceği bir şeyin olduğu ve dolayısıyla O'nun mutlak kudret sahibi olamayacağına işaret etmektedir. Fakat Savage'e göre, x'in kaldırama-

on, Vol. 14, No. 2 (1983), s. 105.

[19] Harry G. Frankfurt, "The Logic of Omnipotence", *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Louis P. Pojman, Michael Rea, USA: Thomson Wadsworth, 2008, 270. Bkz. C. Anthony Anderson, "Divine Omnipotence and Impossible Tasks: An Intensional Analysis", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 15, No. 3 (1984), s. 111.

[20] Alvin Plantinga, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var Mı*?, çev. Mehmet Sait Reçber, Ankara: Elis Yay., 2014, s. 90.

yacağı bir taşı yarat-a-maması; "x'in gerçekleştiremediği/yapamadığı en az bir şey vardır." önermesine götürmediği gibi x'in mutlak kudret sahibi olmadığı sonucuna da götürmez. Savag'a göre "bir taş yarat-a-mama" fikri her ne kadar yerine getirilemeyen bir şeyin varlığına ve sınırlı bir güce işaret etse de durum böyle değildir. Çünkü ona göre, "x'inin kaldıramayacağı bir taşı yarat-a-maması" öncülü sadece "eğer x bir taşı yaratabilirse onu kaldırabilir." öncülü ile eşdeğerdir.[21] Neticede "Eğer x kaldıramayacağı bir taşı yaratamaz ise o zaman zorunlu olarak x'in gerçekleştiremediği en az bir şey vardır." önermesinin zorunlu doğru olmadığı Savage'in düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Bu açıdan x'in gücünün sınırlı olmasını gerektirecek bir durumun olmadığı rahatlıkla dile getirilebilir.

Reçber'in de haklı olarak işaret ettiği gibi, "Tanrı'nın yaratmayacağı bir taşın olabileceğini düşünmek 'her şeye gücü yeten' bir varlıktan daha güçlü bir varlığın olabileceğini düşünmekle eşdeğer görünmektedir. Bu da esasen 'her şeye gücü yetmek' sıfatıyla baştan çelişen bir şeydir. Tanrı da 'her şeye gücü yeten' bir varlık olduğuna göre böyle bir soruyu Tanrı için sormak anlamlı olmayacaktır. Bu durumda 'Tanrı kaldıramayacağı bir taşı yaratabilir mi?' sorusunun 'Tanrı yapamayacağını yapabilir mi?' sorusuna bir şekilde eşdeğer olduğu düşünülebilir."[22] Böylece "Tanrı mutlak kudret sahibidir." önermesi özsel (zorunlu) olarak doğru ise "Tanrı'nın kaldıramayacağı bir taş" önermesi bizatihi çelişik (tutarsız) bir önerme olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Görüldüğü gibi mantıksal açıdan gerçekleşmesi mümkün olmayan şeyler ilahi kudretin kapsamına dâhil edilmemelidir. Peki, "Tanrı mantıksal açıdan mümkün olan her-şeyi-yapabilir." önermesinin sorunsuz olduğu söylenebilir mi? Başka varlıklar tarafından gerçekleşmesi mümkün olduğu hâlde Tanrı için mantıksal olarak çelişik olan şeyler de vardır. Bunu örneklemek gerekirse, bazı varlıkların (insan gibi) günah işlemesi veya fiziksel olmayı gerektiren eylemlerde bulunması (bisiklete binmek gibi) mümkündür. Fakat söz konusu eylemlerin Tanrı için geçerli (veya mümkün) olması düşünülemez. Sözgelimi, Tanrı günah işleyebilir mi? Kaldı ki günah işleme eylemi mümkün olan bir fiile tekabül etmektedir. Eğer Tanrı yapılması mümkün olan bir eylemi gerçekleştiremiyorsa O'nun gücünü aşan bir şeyden söz edilemez mi? "Tanrı günah işle-ye-mez." önermesi ile "Tanrı'nın her-şeye-gücü-yeter." önermesi arasında bir tutarsızlık yok mudur?

Bazılarına göre, Tanrı'nın zorunlu olarak ahlâken mükemmel olması ile mutlak kudret sahibi olması arasında bir çatışma vardır. Bunu şu şekilde formüle etmek mümkündür: "(i) Eğer Tanrı zorunlu olarak ahlâken mükemmel bir varlık ise O'nun [ahlâkdışı olan] x'i gerçekleştireceği hiçbir mümkün dünya yoktur. (ii) Eğer Tanrı mutlak kudret sahibi ise x'i gerçekleştirme gücüne sahiptir. (iii) Eğer Tanrı x'i gerçekleştirme

[21] Savage, "The Paradox of the Stone", s. 74-77. Bkz. Wierenga, *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes,* s. 30.

[22] Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları", s. 113.

gücüne sahip ise o zaman Tanrı'nın x'i gerçekleştirdiği mümkün bir dünya vardır."[23] Böylece söz konusu önermelerden her birisinin doğru olması durumunda Tanrı'nın özsel olarak kadir-i mutlak ve ahlâken mükemmel olamayacağı iddia edilmektedir. Peki, Tanrı'nın ahlâken mükemmel olması ile mutlak kudret sıfatı nasıl uzlaştırılabilir?

Bu sorular esasen "Tanrı kendi özsel nitelikleriyle çelişen eylemlerde bulunabilir mi?" sorusuyla doğrudan ilişkilidir. Tanrı'nın kendi özsel nitelikleriyle çelişen eylemlerde bulunmaması kaçınılmaz bir durumdur. Tanrı'nın ahlâken mükemmel olması zorunlu bir doğrudur. Eğer bir varlık mutlak anlamda ahlâkî açıdan mükemmel ise bu varlığın ahlâk-dışı eylemler/fiiller yap(a)maması zorunludur. Ahlâken kınanması gerek bir eylemi gerçekleştiren varlığın mutlak anlamda mükemmel olması düşünülemez. Bu açıdan, Tanrı'nın ahlâk-dışı eylemleri gerçekleştirmesi fikri mantıksal açıdan çelişkilidir.[24] Aquinas'a göre, günah işlemek mükemmel bir eylemden yoksun olmaktır ve dolayısıyla kusurlu bir fiildir. Oysa mutlak kudret sahibi bir varlık iyi bir eylemi gerçekleştirme gücünden yoksun olamaz.[25] Tanrının günah işleme olasılığını dışlayan şey Tanrı'nın bir şekilde zayıf ve güçsüz olması değil aksine, O'nun mükemmel olan kudreti ve ahlâkıdır.[26] Böylece Aquinas açısından, "Tanrı günah işleyebilir." önermesi yanlış veya imkânsızdır. Ona göre Tanrı'nın günah işleme gücünden yoksun olması O'nun mutlak kudretinin zorunlu kıldığı bir şeydir. O nedenle "Tanrı isterse günah işleyebilir." önermesi yanlış ya da imkânsız olmalıdır.[27] Çünkü günah işleyen varlığın Tanrı ile isimlendirilmesi mantıksal açıdan imkânsızdır. Sözgelimi, bir varlık yalan söylediğinde böyle varlık Tanrı olarak kalamaz. Çünkü "yalan söyleyen Tanrı" tutarsız bir ifadedir.[28]

Kaldı ki mantıksal açıdan mümkün olan birtakım şeylerin Tanrı'ya atfedildiği birtakım hikâyeler vardır. Fakat Tanrı'nın kendisine atfedilen eylemleri yapması teistik dinlerin Tanrı tasavvurları ile bağdaşmamaktadır. Çünkü söz konusu hikâyelerde (örneklerde) Tanrı'ya atfedilen gerçek-dışı şeylere rastlamak mümkündür. Eğer, "Tanrı ahlâk-dışı şeyler yapmaz." önermesinden emin olunmaz ise o zaman teistik dinlerin doğruluk değerinden de söz edilemez.[29] Dolayısıyla mutlak kudret (her-şeye-

[23] Wes Morriston, "Omnipotence and Necessary Moral Perfection: Are They Compatible?", *Religious Studies,* Vol. 37, No. 2, Jun., 2001, s. 144. Yazar makalesinde ahlâk-dışı eylemler için "E" simgesini kullanmaktadır. Fakat kendi çalışmamda benzer simgelemeler için "x"i kullandığım için bu alıntıda da "E" yerine "x"i tercih ettim. İlgili tartışmalar için bkz. T. J. Mawson, "Omnipotence and Necessary Moral Perfection Are Compatible: A Reply to Morriston", *Religious Studies*, Vol. 38, No. 2, Jun., 2002.

[24] Pike, "Omnipotence and God's Ability to Sin", s. 214.

[25] Aquinas, "Is God's Power Limited?", s. 265. Bkz. Morriston, "Omnipotence and Necessary Moral Perfection: Are They Compatible?", s. 157; Anthony Kenny, *The God of The Philosophers,* Oxford: Clarendon Press, 1979, s. 110.

[26] Benjamin Gibbs, "Can God Do Evil?", *Philosophy,* Vol. 50, No. 194, Oct., 1975, s. 467.

[27] Pike, "Omnipotence and God's Ability to Sin", s. 211.

[28] Mehmet Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. XLIV, S. 1, (2003), s. 144.

[29] Bkz. Hughes, *The Nature of God,* s. 120.

gücü-yetme) Tanrı'nın özsel nitelikleriyle çelişen durumları kapsamaz. Mutlak kudret sahibi bir varlığın kendi özsel nitelikleriyle bağdaşmayan şeyleri yapmasına gerek de yoktur. O nedenle tutarlı bir şekilde tanımlanabilen bazı eylemleri Tanrı yapamaz. "Tanrı yapamaz." denilen şeyler de mantıksal açıdan imkânsız olan şeylerdir. Tanrı'nın ahlâk-dışı eylemlerde bulunması fikri mantıksal açıdan çelişkili olduğu için O'nun bu tür eylemleri yapamaması gücün sınırlanmasına neden olmaz.

Öte yandan, "Tanrı fiziksel olmayı gerektiren eylemleri (bisiklete binmek, dondurma yemek vb.) gerçekleştirebilir mi?" sorusu da aynı gerekçeyle Tanrı için mantıksal açıdan imkânsız bir duruma işaret etmektedir. Tanrı'nın zamanla yok olan fiziksel birleşenlerden meydana gelmemesi; dolaysıyla basit bir varlık olması zorunlu bir durumdur. Fiziksel olmayı gerektiren eylemlerin Tanrı'ya atfedilmesi düşünülemez. Kaldı ki 'mümkün' kavramı Tanrı ve diğer varlıklar için aynı anlama gelecek şekilde kullanılamaz. Tanrı ve diğer varlıklar için kullanılan "isim", "fiil" ve "sıfat" gibi nitelemelerin bire-bir aynı şeyi ifade etmeyeceği belirgindir. Söz gelimi, "güç" fiili "Ben güç sahibiyim." önermesinde ayrı, "Tanrı güç sahibidir." önermesinde ayrı anlama gelmektedir. O nedenle, "Tanrı, mantıksal açıdan mümkün olan her şeyi yapabilir." önermesi "Tanrı, gerçekleşmesi herhangi bir çelişkiyi içermeyen her şeyi yapabilir." önermesiyle aynı anlamda kullanıldığında bir sorun olmayacaktır.[30] Elbette Tanrı'nın bisiklet sürmesi veya dondurma gibi şeyleri yemesi mantıksal bir imkânsızlık içerdiği için söz konusu eylemler de sadece mantıksal açıdan mümkün olan şeyleri kapsayan "mutlak kudret" kavramının dışında kalmaktadır.[31]

Netice itibariyle denilebilir ki Tanrı'nın her-şeye-gücü-yeten bir varlık olması mantıksal açıdan olası bir durumu simgeleyen herhangi bir dizenin önüne "Tanrı yapabilir." ifadesini yerleştirmek anlamına gelmez. Örneğin, "bir treni yakalamak" mantıksal açıdan olası bir durumu nitelemektedir. Her hâlükârda bireyin bir treni yakalaması; trene yetişmesi mümkündür. Fakat Tanrı'nın bir treni yakalayabileceğini varsaymak anlamsız/gülünç olacaktır. Yine Tanrı'nın, yaz tatiline çıkmak, dağa tır-

[30] Bkz. Brian Davies, "D. Z. Phillips on God and Evil", *Philosophical Investigations* 35: 3-4, July/October 2012, s. 319; Davies, *The Reality Of God And The Problem Of Evil*, s. 113-115; Hughes, *The Nature of God,* s. 117-119.

[31] Andrew Gleeson, "The Power of God", *Sophia*, 49, 2010, s. 609. Tanrı'nın fiziksel bileşenlerden oluşmadığı; basit bir varlık olduğu düşüncesi genel olarak kabul edilse de "Tanrı'nın mahiyeti nedir?" sorusunun herkes için aynı şeyi ifade etmediği rahatlıkla söylenebilir. Sözgelimi, teslis inancı Hıristiyan teolojisinin temelini oluşturmaktadır. Eğer Hıristiyan teolojisinin temel inançlarından olan hulul/cisimleşme (Tanrı'nın İsa'nın vücudunda bedenleşmesi inancı) doğru kabul edilirse İsa söz konusu eylemleri yapabileceği için Tanrı'nın da gerçekten bunları yapabileceği iddia edilebilir. Çünkü bu inanç biçimine göre Tanrı için öngörülen şeyler İsa için öngörüldüğü gibi İsa için öngörülen de Tanrı için öngörülmektedir. O nedenle, "İsa bisiklete bindi." önermesi "Tanrı bisiklete bindi." önermesi ile eşdeğerdir. Bu açıdan Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olmasının cisimleşmeye (incarnation) bağlı olmadığı iddia edilebilir. İlgili tartışmalar için bkz. Davies, *The Reality Of God And The Problem Of Evil*, 136. sayfadaki 1. dipnot; Gleeson, "The Power of God", s. 609. Fakat bunun diğer teistik dinlerin (İslâm dini gibi) Tanrı tasavvurları için geçerli olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

manmak, bisiklete binmek, telefonda konuşmak gibi fiilleri yapabileceğini söylemek de benzer bir anlamsızlığa neden olacaktır.[32] Tanrı zorunlu olarak manevi/zihinsel bir varlık olduğu için O'nun için fiziksel bileşenlerden söz edilemez. Tanrı'nın fiziksel bileşenler içermesi O'nun zamanla yok olmasıyla sonuçlanacaktır. O'nun ilahi bir varlık veya kendisi olarak kalabilmesi ile cisimleşmemesi arasında zorunlu bir ilişki vardır. Bu açıdan fiziksel bileşenler için söz konusu olan nitelemelerin Tanrı için kullanılması mantıksal açıdan imkânsızdır.

(ii) Descartesçı "Mutlak Kudret" Anlayışı

Tanrı'nın gücünün mantıksal imkân dâhilinden olan şeylerle sınırlı olduğu düşüncesi tamamen tartışmasız değildir. Tanrı'nın gücünü (yapabileceklerini) mantıksal açıdan mümkün olan şeylerle sınırlamanın O'nun mutlak kudretine bir kısıtlama getirdiği bazı önemli filozoflar –Descartes gibi– tarafından dile getirilmektedir. Bu düşünce biçimine göre "Tanrı'nın gücü her-şeye-yeter ve O'nun gücünün yetmediği hiç-bir-şey yoktur." düşüncesini zorunlu kılan şey mutlak kudret kavramıdır. Mutlak kudret sınırsız olmayı gerektirdiği için Tanrı'nın yapamayacağı hiçbir-şey söz konusu olamaz. Nitekim Descartes, "Tanrı sadece mantıksal açıdan tutarlı olan şeyleri yapabilir." önermesine karşı çıkmaktadır. Ona göre Tanrı'nın kudretinin mantık kurallarıyla sınırlı olması düşünülemez. Mantıksal olarak imkânsız olanı yapmak Tanrı'nın gücünün dışında değildir. Descartes'e göre, matematiksel ve mantıksal önermelerin doğruluk değerini belirleyen Tanrı'dır. Söz konusu önermelerin doğruluk değerini belirleyen bir varlığın aynı önermelerin doğruluk değerini değiştirebileceğini söylemek de mümkündür.[33]

Descartes düşüncesi açısından, Tanrı dünyayı yaratıp yaratmama konusunda özgür olduğu gibi "Bir dairenin yarıçapları eşittir." veya "Bir üçgenin üç açısı iki dik açıya eşittir." şeklindeki ezeli doğruları yanlış kılma konusunda da özgürdür. Yani, Tanrı çelişkileri bir arada (bir dairenin yarıçaplarının eşit olmaması gibi) doğru yapma gücüne sahiptir. Bu da mantığın ve matematiğin ezeli doğrularının (eternal truth) Tanrı tarafından yaratılmış olmasının mümkün kıldığı bir şeydir. Bu açıdan, diyor Descartes, "Çelişkiler bir arada doğru olamaz." konusunda Tanrı'nın iradesi belirlenmiş olamaz. Hangi çelişki olursa olsun Tanrı onu doğru yapabileceği gibi herhangi bir doğruyu yanlış yapabilecek olan da yine Tanrı'nın iradesidir. Bir kralın kendi yasalarını belirlemesi (onları değiştirmesi) gibi Tanrı da doğadaki yasaları belirler ve dilerse değiştirebilir. Onun deyişine göre, Tanrı için her-şey mümkündür. Sözgelimi O, "Bir üçgenin iç açılarının toplamı iki dik açıya eşittir." şeklindeki ezeli doğrunun böyle olmadığını veya

[32] Davies, *Thomas Aquinas on God and Evil,* s. 66; Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil,* s. 113-15.

[33] Frankfurt, "The Logic of Omnipotence", s. 270'deki 3. dipnot; Plantinga, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var Mı*?, s. 75.

"Çelişkiler bir arada doğru olmaz." önermesinin değilini doğru yapabilir. Buna ilişkin zorlukların üstesinden gelmenin yolu da Tanrı'nın iradesinin sınırsız olduğu ilkesini kabul etmektir.[34] Çünkü Tanrı zorunlu bir varlıktır; O'nun dışında hiçbir varlık zorunlu değildir. Her-şeye-gücü yeten Tanrı kendisi dışındaki her şeyin yaratıcısıdır.[35] Böylece Descartes'e göre, Tanrı'nın yaratmasından önce hiçbir doğru var olmadığı için O'nun yaratıcı iradesi hiçbir rasyonalite veya düşünce tarafından belirlenmiş olamaz. Yani, hiçbir zaman diliminde olmuş ya da olacak şeylerden Tanrı'nın iradesi kayıtsız kalamaz. Bu açıdan Tanrı'nın iradesi bütünüyle nedensizdir. Her hâlükârda, Descartes'e göre, Tanrı'nın kararlarını belirleyen hiçbir durum söz konusu değildir. O'nun tercihleri hiç bir şekilde herhangi bir mantıksal-rasyonel neden tarafından kısıtlanamaz.[36]

Açıkça görüldüğü gibi Descartes açısından, "Tanrı'nın gücünün hiçbir-sınırı yoktur." önermesi ile "Zorunlu doğrular yoktur." önermesi arasında doğrudan bir ilişki vardır. Yani, hiçbir şekilde imkânsızlığı ifade edilmeyecek herhangi bir doğru söz konusu değildir; her şey mümkündür.[37] Bunu formüle etmek gerekirse, "(i) Tanrı sonsuz güce sahiptir, (ii) Tanrı sonsuz güce sahip ise zorunlu doğrular yoktur ve (iii) zorunlu doğrular yoktur."[38] Ona göre, bazı zorunlu doğrular sadece varsayıma dayanan (hypothetically) zorunluluklardır. Başka bir ifadeyle söz konusu doğrular zorunlu olsa da onların zorunlu olarak zorunlu olduğu söylenemez. Tanrı özgür bir şekilde farklı türden bir dünya yaratabilir ve yarattığı yenidünyada farklı şeyleri zorunlu doğrular hâline getirebilir. Bu açıdan söz konusu doğrular Tanrı'nın özgür iradesine bağlıdırlar. Bu açıdan, "2+2=4" veya "vadisi olmayan dağ olmaz." önermelerinin Tanrı'nın kudreti tarafından yanlış kılınamayacağı iddia edilemez. Başka bir deyişle, Tanrı "vadisi olmayan bir dağ" yaratabileceği gibi "2+2=4" işleminin sonucunu da yanlış kılabilir.[39] Çünkü ona göre matematiksel ve mantıksal önermeler (yasalar) özsel değil, olumsaldır. Söz konusu yasaların doğruluk değeri Tanrı tarafından belirlendiği için Tanrı dilediği takdirde mevcut yasaların yerine başka yasaları seçebilir.[40]

Peki, Descartes düşüncesi açısından ezeli veya zorunlu doğrular olarak bilinen önermelerin kaynağı nedir?

[34] C. P. Ragland, "Descartes's Theodicy", *Religious Studies,* Vol. 43, No. 2, 2007, s. 12-130; E. M. Curley, "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", *The Philosophical Review*, Vol. 93, No. 4, Oct., 1984, s. 569; Frankfurt, "The Logic of Omnipotence", s. 270'deki 3. dipnot; Hughes, *The Nature of God,* s. 112-113.

[35] Renê Descartes, *Metafizik Düşünceler,* çev. Mehmet Karasan, İstanbul: M.E.B. Yay., 1998, s. 43, 225-227.

[36] Harry Frankfurt, "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", *The Philosophical Review,* Vol. 86, No. 1, Jan., 1977, 41-42.

[37] Curley, "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", s. 570.

[38] Plantinga, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var Mı*?, s. 88.

[39] Bkz. Ragland, "Descartes's Theodicy", s. 131; Geach, "Omnipotence", s. 10.

[40] Anna Sherratt, "Are the Laws of Logic Necessary or Contingent?", *Proceedings of the Aristotelian Society,* New Series, Vol. 101, 2001, s. 379.

Descartes'e göre ezeli veya zorunlu doğrular olarak bilinen önermelerin reel bir varlığından söz edilemez. Söz konusu önermelerin değillerinin (çelişkilerinin) kavran-amaması onların doğalarından kaynaklanan bir durum değil; bireylerin zihinsel yapıları (bilişsel kategorileri) ile ilgili bir durumdur. Olumsal bir yapıya sahip olan zihnin ezeli veya zorunlu olduğu söylenen birtakım önermelerin değillerini anlamaması anlaşılır bir durumdur.[41] Sözgelimi, "Tanrı vadisi olmayan bir dağı yaratmaz." veya Tanrı "2+2=4" önermesini yanlış kılamaz iddiası doğru değildir. Tanrısal güç bireyin kategorilerini, bilişsel düzeyini aşmaktadır. Bu açıdan, "Tanrı insanların bilişsel kategorilerine dâhil olan her şeyi yapabilir." önermesi iddia edilebilir. Fakat "Tanrı insanların bilişsel kategorilerinin ötesinde olan şeyleri yapamaz." önermesi iddia edilemez. Çünkü Tanrı sonsuz olduğu için O'na ilişkin tam bir fikre sahip değiliz. Bilişsel kategorilerimizden hareketle Tanrı'yı tanımlamak O'nu sınırlandırmak olur. Dolayısıyla imgelerimizin (veya epistemik erişimimizin) Tanrı'nın kudretinin (gücünün) sınırına kadar ulaştığını varsaymak düşüncesizce bir tutum olur.[42] Özetle, diyor Descartes, bilişsel kapasitemiz sınırlı olduğu için bizler bu durumu kavramayabiliriz. Oysaki Tanrı'nın kudreti sınırsızdır ve insanın bilişsel kategorileri tarafından kavranması da beklenemez.

İnsanın bilişsel kapasitesinin sınırlı olduğu doğrudur. Fakat salt bu argümandan hareketle mantıksal olarak çelişkili olan ve iç-tutarlılığı olmayan önermeler (fiiller) mutlak kudretin kapsamına dâhil edilemez. Kaldı ki bilişsel kategorilerimizin (veya epistemik erişimimizin) sınırlı olduğunu söylemek bir şeydir; mutlak kudretin hiçbir-şekilde kavranamayacağı söylemek başka bir şeydir. Eğer sınırlı bilişsel kapasitemizden dolayı "sınırsız güc"ü anlayamıyorsak aynı gerekçeyle "Tanrı'nın gücü sınırsızdır." önermesini de anlayamayız; bu önermeye inanamayız.[43] Benzer biçimde Tanrı'nın kudretine ilişkin bilişsel bir iddiada bulunamayacaksak, Descartes düşüncesi

[41] Curley, "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", s. 570. Ezeli veya zorunlu doğruların (mantığın ve matematiğin doğruları gibi) statüsüne ilişkin Descartes'in düşüncesinin çok belirgin olmadığına ilişkin itirazlar da vardır. Buna göre Descartes'in söz konusu önermelerin Tanrı'nın iradesine bağlı olarak değiştiğini söylediği gibi bu doğruların ezeli veya zorunlu olduğunu kabul ettiği de söylenir. Bu da onun ilahi kadir-i mutlaklığın çelişik önermeler konusunda birtakım sınırlara sahip olduğunu kabul ettiği anlamına gelir. Bunu örneklendirmek gerekirse Descartes'a göre, Tanrı "şimdi var olduğum gerçek olduğu hâlde bir gün gelip de hiçbir zaman var olmadığımın doğru olması; veya iki ile üçün toplamının beşten ne fazla ne eksik olması için hiçbir zaman hiçbir şey yapamaz." Bkz. Descartes, *Metafizik Düşünceler,* s. 174; Aynı şekilde Descartes, "Karenin hiçbir zaman dörtten fazla kenarı olmayacaktır." önermesinin zorunlu bir doğruluk değerinin olduğunu söylemektedir. Bkz. Descartes, *Metafizik Düşünceler,* s. 36, 147. Bu açıdan Ragland'a göre Descartes [bazı yerlerde] Tanrı'nın mantıksal açıdan imkânsız olan şeyleri yapabileceğini gerçekten savunmak niyetinde değildir. Örneğin o mantıksal olarak tanrısal inayetin özgürlüğün yokluğunu gerektirmediğini düşünüyor. İlgili tartışmalar için bkz. Ragland, "Descartes's Theodicy", s. 140; Curley, "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", s. 571, 576; Frankfurt, "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", s. 47; Hughes, *The Nature of God,* s. 114.

[42] Bkz. Descartes, *Metafizik Düşünceler,* s. 117; Frankfurt, "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", s. 45; Hughes, *The Nature of God,* s. 109.

[43] Bkz. Frankfurt, "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", s. 44.

açısından önemli olan, "açık" ve "seçik" fikirlerin doğruluğundan da emin olamayız.[44] Yani, mutlak kudret kişinin bilişsel kategorilerini aşan unsurlar içermekle birlikte bu durum, mutlak kudretin kapsamına mantıksal imkânsızlıkları veya çelişik durumları katmayı gerektirmez.

Peki, gerçekten zorunlu ve ezeli doğrular yok mudur? Tanrı'ya atfedilen nitelikler özsel değil midir? Mantığın ve matematiğin ezeli veya zorunlu doğrularından söz edilemez mi? Ezeli veya zorunlu doğruların olmadığını iddia etmenin neden olabileceği felsefi ve teolojik sorunlar yok mudur?

Descartes'in öne sürdüğü şekli ile Tanrı'nın ezeli ve zorunlu doğruları (mantığın ve matematiğin doğruları gibi) değiştirebileceğini ve çelişik önermeleri birlikte doğru yapabileceğini; bunun Tanrı için mümkün olduğunu söylemenin neden olabileceği önemli sorunlar vardır. Plantinga'nın haklı olarak işaret ettiği gibi, "Hiçbir önermenin imkânsız olmadığı iddiasının kendisi açık bir şekilde yanlış veya imkânsızdır. [Eğer zorunlu doğrular yoksa o zaman] 'Tanrı vardır.' önermesi veya Tanrı'ya atfedilen niteliklerin de zorunlu olmaması gerekir. Sözgelimi, Tanrı kendisini güçsüz, bilgisiz ve ahlâksız olarak gerçekleştirebilir; ve bu önermeleri doğru kılabilirdi. Kendisini güçsüz, bilgisiz ve ahlâksız; aynı zamanda her-şeye-gücü-yeten, her-şeyi-bilen ve ahlâken mükemmel olarak gerçekleştirebilirdi. Zorunlu bir varlık olmayı sürdürürken var olmadığını gerçekleştirebilirdi var olduğunu bilmemizi ve yine var olmadığını bilmemizi meydana getirebilirdi."[45] O nedenle böyle bir yaklaşım esasen; "(i)Tanrı her-şeye gücü yetendir (ii) Tanrı her şeye gücü yeten ise o hâlde gücü mutlak olarak sınırsızdır (ii) gücü mutlak olarak sınırsız ise 'Tanrı var olmadığını biliyor.' önermesini doğru yapabilir." önermelerini haklılaştıracaktır.[46]

Peki, herhangi bir mantıksal kısıtlama olmaksızın Tanrı için her şey mümkün müdür? Tanrı için imkânsız sayılacak bazı önermeler yok mudur? Tanrı'nın gücünün hiçbir sınırı olmadığını ve O'nun yapacağı şeylerin hiçbir şekilde mantığın ve matematiğin doğruları tarafından sınırlanamayacağını düşünmek ilk etapta doğal görünebilir. Fakat Plantinga'nın işaret ettiği gibi, "Her şey mümkün değildir; örneğin, Tanrı'nın her-şeyi-bilmesi ve aynı zamanda asla bir şey bilememesi mümkün değildir. [Plantinga'ya göre,] 'Tanrı var olmadığını biliyor.' önermesinin doğru olma imkânının bulunmadığını ve değillemesinin ['Tanrı var olduğunu biliyor.'] zorunlu olarak doğru olduğunu kabul etmeliyiz. Bu durumda Tanrı en azından bir özsel niteliğe sahiptir: Var olmadığını bilmemek. Böylece Tanrı'nın bir tabiata sahip olduğunu ve her şeyin –O'nun için

[44] Ragland, "Descartes's Theodicy", s. 141. Descartes' göre, "açık" ve "seçik" olarak kavranan şeylerin doğruluk değerine ilişkin hiçbir şüphe söz konusa değildir; bunların hepsi doğrudur. Tanrı fikri de Descartes açısından böyle bir şeydir. Ona göre zihnin kendisinden asla şüphe edilmeyecek açıklıkta kavradığı şey de Tanrı fikridir. Bkz. Descartes, *Metafizik Düşünceler,* s. 15-16, 48, 169-170.

[45] Plantinga, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var Mı*?, s. 90.

[46] Platinga, *age,* s. 95.

bile– mümkün olmadığını söylemeliyiz."[47] Benzer biçimde Tanrı'nın varlığa özsel olarak sahip olduğu ya da Tanrı'nın var olmadığı hiçbir mümkün dünyanın olmadığı zorunlu bir doğrudur. Bu açıdan bakıldığında, niteliklerinin hiçbirisinin Tanrı için özsel olmadığı; Tanrı'nın zorunlu bir tabiata sahip olmadığı şeklindeki Descartesçi düşünce biçiminin başarısız olduğu açıktır.[48]

Nitekim mantığın ve matematiğin doğrularının zorunlu olarak zorunlu olmaması; olumsal olması onların yanlış olmalarının mümkün olması anlamına gelir. Peki, mantığın ve matematiğin doğruları (yasaları) olumsal mıdır? Mantık yasalarının olumsal olması mantıksal açıdan mümkün değildir. Şayet mantık yasalarının yanlış olduğu (mümkün) bir dünya var ise o zaman mantık yasalarının yanlış olması mantıksal açıdan mümkün olur. Kaldı ki böyle bir ihtimalden söz etmek de mümkün değildir. Bütün mümkün dünyalarda mantık yasaları ya doğru ya da yanlıştır. Her iki durumun da geçerli olmasına imkân veren hiçbir mantıksal imkândan söz edilemez. Çelişik-olmama mantık yasaları için zorunlu bir ilkedir; bu ilke de bütün mümkün dünyalarda zorunludur.[49] Mantığın doğrularının zorunlu olmaması durumunda Sözgelimi "Tanrı Descartes'i yaratmıştır fakat Descartes yaratılmamıştır." önermesi de doğru olabilirdi.[50] Dolayısıyla Aquinas'ın ifadesiyle, "Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olması şeylerin imkânsızlıklarını veya zorunluluklarını ortadan kaldırmaz."[51] Mutlak kudreti koruma adına sözgelimi, "x'in evli-bekâr olması", "2+3=7" olması, "Tanrı'nın aynı anda hem var hem yok olması" gibi bizatihi çelişik önermelerin mümkün olduğu iddia edilemez. Kaldı ki eğer imkânsızlıklar Tanrı için mümkün olsaydı o zaman "Tanrı aldatıcı değildir." önermesinin değillemesi de mümkün olabilirdi.[52] Böylece ezeli veya zorunlu doğruların var olması Tanrı'nın güçsüz olması anlamına gelmez. Çünkü Plantinga'ya göre, zorunlu olarak var olan bazı önermelerin varlığını onaylamak Tanrı'nın tabiatının bir parçasıdır. (i) 7+5=12 (ii) Tanrı 7+5=12'ye inanır önermelerini varsayalım. Burada (iii) "zorunlu olarak 7+5=12" önermesi (iv) "7+5=12 olduğuna inanmak Tanrı'nın tabiatının bir parçasıdır." önermesine eşdeğerdir.[53] Yani, görünüşte bir sınırlama gibi görünen hadiseler "Tanrı'nın dışındaki herhangi bir gerçeklikten –güç veya iradeden değil– bizzat Tanrı'nın sıfatlarından kaynaklanmaktadır."[54] Böylece, böyle bir durum Tanrı'nın kudretinin sınırlı olması değil; kudretinin diğer sıfatlarıyla uyumlu olması anlamına gelir. O nedenle "mutlak kudret" ile zorunlu doğruların varlığı arasında bir

[47] Platinga, *age,* s. 99-100.

[48] Bkz. George I. Mavrodes, "Defining Omnipotence", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition,* Vol. 32, No. 2, 1977, s. 198; Plantinga, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var Mı*?, s. 90, 100.

[49] Sherratt, "Are the Laws of Logic Necessary or Contingent?", s. 379-382.

[50] Plantinga, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var Mı*?, s. 80-81.

[51] Aquinas, "Is God's Power Limited?", s. 267.

[52] Ragland, "Descartes's Theodicy", s. 140.

[53] Plantinga, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var Mı*?, s. 103.

[54] Reçber, "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu", s. 155.

çelişkiden de söz edilemez. Çünkü Tanrı kendi doğasına uygun hareket ederek zorunlu doğruların varlığını onaylamaktadır.

Sonuç

Bütün bunlardan hareketle denilebilir ki "mutlak kudret (her-şeye-gücü-yetme)" Tanrı'nın özsel niteliklerinden bir tanesidir. Tanrı bulunduğu bütün mümkün dünyalarda her-şeye-gücü-yetme niteliğine sahiptir. O'nun özsel olarak mutlak kudret sahibi olması mükemmel varlık olmanın gerektirdiği bir şeydir. Yine, "Tanrı'nın her-şeye-gücü yetmesinin en azından mantıksal imkânsızlıkları içermemesi gerektiği sonucuna rahatlıkla varılabilir. Bu durumda "her-şeye-gücü-yetmek" yapılması "mantıksal olarak mümkün olan"la sınırlı olacaktır ve bundan dolayı da yapılması mantıksal olarak imkânsız bir şeyin Tanrı tarafından yapılamamasının O'nun gücüne herhangi bir sınır getirdiği düşünülmeyecektir."[55] Böylece "Tanrı mümkün olan her-şeyi-yapabilir." önermesi "Tanrı her-şeyi-yapabilir." önermesini içermektedir. Tanrı'nın kudretinin mümkün olan şeylerle sınırlı olması O'nun gücünde herhangi bir eksikliğe neden olmaz. Çünkü mantıksal açıdan mümkün olmayan fiiller bir gerçeğe delalet etmediği için mutlak kudrete konu olamaz.

Öyleyse, Tanrı'nın gücünün sınırını bizatihi çelişik veya farazi şeylerden hareketle belirlemeye (test etmeye) çalışmak felsefi açıdan doğru değildir ve başarısız bir girişimdir. Aynı şekilde tasavvuru imkân dâhilinde olmayan ve herhangi bir varoluşsal gerçekliği bulunmayan fiiller (pseudo-tasks) hiçbir şekilde gücün nesnesi olarak kabul edilemez. Bu nedenle söz konusu fiillerin gerçekleşmemesi Tanrı'nın gücünün sınırlı olduğunu göstermez. Bundan hareketle mutlak kudret öğretisine bir zarar gelmez.[56] Kaldı ki "safsata" olarak ifade edilebilecek fiiller kümesi hiç tükenmeyecektir. "Tanrı her-şeyi-yapabilir."sezgisini korumak için iç tutarlılığı olmayan sorulara verilen (veya verilebilecek) olumlu yanıtlar daha farklı felsefi ve teolojik sorunlara neden olacaktır. Tanrı'nın özsel nitelikleriyle çelişen fiillerin Tanrı tarafından yapılabileceğini söylemek evvela teistik dinlerin Tanrı tasavvurları ile çelişecektir; söz konusu dinlerin doğruluk değerini tartışmaya açacaktır. Yine, Tanrı'nın özsel nitelikleriyle bağdaşmayan birtakım fiilleri yapması, evvela, Tanrı kavramının kendisinde birtakım çelişkilere neden olacaktır. O nedenle Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olmasının mantıksal açıdan imkânsız (çelişik) şeyleri yapmayı gerektirmediği rahatlıkla söylenebilir. Tanrı'nın mantıksal açıdan imkânsız olan şeyleri yapamayacağı düşüncesi O'nun özsel bir sıfatı olan mutlak kudrete bir sınır getirmez.

[55] Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları", s. 110-111.
[56] Mavrodes, "Some Puzzles Concerning Omnipotence", s. 269.

KAYNAKLAR

Anderson, Anthony C., "Divine Omnipotence and Impossible Tasks: An Intensional Analysis", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 15, No. 3, 1984.
Aquinas, Thomas, "Is God's Power Limited?", *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Louis P. Pojman, Michael Rea, USA: Thomson Wadsworth, 2008.
——, "Tanrı Kadir-i Mutlaktır", çev. Rahim Acar, *Din Felsefesi: Seçme Metinler,* ed. Michael Peterson, William Hasker vd., çev. Rahim Acar, Nebi Mehdiyev vd., İstanbul: Küre yay., 2013.
Baillie, James, Hagen, Jason, "There Cannot Be Two Omnipotent Beings", *International Journal for Philosophy of Religion*, 64, 2008.
Curley, E. M., "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", *The Philosophical Review*, Vol. 93, No. 4, Oct., 1984.
Davies, Brian, *The Reality Of God And The Problem Of Evil*, London: Continuum, 2006.
——, *Thomas Aquinas on God and Evil*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
——, "D. Z. Phillips on God and Evil", *Philosophical Investigations,* 35: 3-4, (July/October) 2012.
Descartes, Renê, *Metafizik Düşünceler,* çev. Mehmet Karasan, İstanbul: MEB Yay., 1998.
Frankfurt, Harry G., "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", *The Philosophical Review,* Vol. 86, No. 1, (Jan.) 1977.
——, "The Logic of Omnipotence", *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Louis P. Pojman, Michael Rea, USA: Thomson Wadsworth, 2008.
Geach, P. T., "Omnipotence", *Philosophy,* Vol. 48, No. 183, (Jan.) 1973.
Gibbs, Benjamin, "Can God Do Evil?", *Philosophy,* Vol. 50, No. 194, (Oct.) 1975.
Gleeson, Andrew, "The Power of God", *Sophia*, 49, 2010.
Hoffman, Joshua, Rosenkrantz, Gary S., *The Divine Attributes*, Oxford: Blackwell, 2002.
Hughes, Gerard J., *The Nature of God,* London and New York: Routledge, 1995.
Keller, James A., *Problems of Evil and the Power of God*, Ashgata: Cornwall, 2007.
Kenny, Anthony, *The God of The Philosophers,* Oxford: Clarendon Press, 1979.
Mavrodes, George, "Defining Omnipotence", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition,* Vol. 32, No. 2, 1977.
——, "Some Puzzles Concerning Omnipotence", *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Louis P. Pojman, Michael Rea, USA: Thomson Wadsworth, 2008.
——, "Mutlak Kudrete Dair Bazı Muammalar", çev. Rahim Acar, *Din Felsefesi: Seçme Metinler,* ed. Michael Peterson, William Hasker vd., çev. Rahim Acar, Nebi Mehdiyev vd., İstanbul: Küre yay., 2013.U
Mawson, T. J., "Omnipotence and Necessary Moral Perfection Are Compatible: A Reply to Morriston", *Religious Studies*, Vol. 38, No. 2, (Jun.) 2002.
Morris, Thomas V., *Our Idea of God,* Madison: InterVarsity Press, 1991.
Morriston, Wes, "Omnipotence and Necessary Moral Perfection: Are They Compatible?", *Religious Studies,* Vol. 37, No. 2, (Jun.) 2001.
Pike, Nelson, "Omnipotence and God's Ability to Sin", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 6, No. 3, (Jul.) 1969.
Plantinga, Alvin, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var Mı*?, çev. Mehmet Sait Reçber, Ankara: Elis Yay., 2014.
Ragland, C. P., "Descartes's Theodicy", *Religious Studies,* Vol. 43, No. 2, 2007.
Reçber, Mehmet Sait, "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XLIV, S. 1, 2003.

——, "Tanrı'nın Sıfatları", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, Ankara: Grafiker Yay., 2014.

——, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Ankara: Kitâbiyât Yay., 2004.

Rowe, William L., "Divıne Power, Goodness, And Knowledge", *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion,* ed. William L. Rowe, New York: Oxford University Press, 2005.

Savage, Wade C., "The Paradox of the Stone", *The Philosophical Review*, Vol. 76, No. 1, 1967.

Sherratt, Anna, "Are the Laws of Logic Necessary or Contingent?", *Proceedings of the Aristotelian Society,* New Series, Vol. 101, 2001.

Swinburne, Richard, *The Coherence of Theism,* Oxford: Clarendon Press, 1993.

Taliaferro, Charles, "The Magnitude of Omnipotence", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 14, No. 2, 1983.

Wierenga, Edward R., *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes,* London: Cornell University Press, 1989.

TARİH – TOPLUM – KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI

RUS POZİTİVİZMİ

Nebi Mehdiyev*

RUSSIAN POSITIVISM

ABSTRACT
In this paper, we tried both to explain the concept of Russian positivism and to draw attention to the productive and transformative structure of Russian thought through exemplary figures like Herzen and Chernyshevsky basing myself on the journey of positivism in general. Besides, we conclude here that positivism in Russia was successful in overthrowing what some see as tsarist despotism and others as the traditional Russian way of life and that it was on the other hand unsuccessful in preventing the emergence of a new species of dictatorship unseen in history.
Key words: Russian thought, positivism, Russian positivism, Herzen, Chernyshevsky.

ÖZET
Bu yazıda, Rusya'da pozitivizmin serüveninden hareketle hem Rus pozitivizmi kavramını açıklamaya hem de Herzen ve Çernışevski gibi aydınların timsalinde Rus düşüncesinin üretken ve dönüştürücü yapısına dikkat çekmeye çalıştık. Ayrıca, Rusya'da pozitivizmin, bir görüşe göre Çarlık istibdadını bir başka görüşe göre de geleneksel Rus yaşam tarzını yıkmada başarılı, tarihin tanık olmadığı yeni bir diktatörlük türünün ortaya çıkışını engellemede ise başarısız olduğu sonucuna ulaştık.
Anahtar kelimeler: Rus düşüncesi, pozitivizm, Rus pozitivizmi, Herzen, Çernışevski.

* Doç. Dr., Trakya Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü

Giriş

Pozitivizm (Lat. positivus, Fr. positivisme), Rus düşünce tarihinde Batıcılığın[1] en yaygın ve etkin akımlarından birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Auguste Comte'un Fransa'da yayınlanan *Pozitif Felsefe Dersleri* (1830-1842) adlı altı ciltlik çalışması, birkaç yıl içerisinde, bir parça da Rus aydınlarının Fransa ve Fransızca ile ilişkilerinin yakınlığı dolayısıyla, Rusya'da geniş yankı bulmuştur. Daha 1830'larda bilinmeye başlanan bu yeni görüş, Rusya'daki Batıcı akımların sığındığı bir kaleye dönüşmüş ve metafizik karşıtlığın en uygun yolu olarak görülmüştür. Ünlü eleştirmen Vissarion Belinski, daha 1847'de, pozitivizmin kurucusu Comte'u bilimin teolojiye karşı başkaldırısının bir simgesi olarak ilan etmiştir.[2] Bu dönemde, pozitivizmin yaygın olarak özellikle Petraşevskiciler çevresinde tartışıldığını görüyoruz; devlete karşı isyan girişimiyle suçlanan –genç Dostoyevski'nin de aralarında bulunduğu– Petraşevski çevresi, daha sonra pozitivizmin ağır toplarından Herzen ve Çernışevski gibi isimleri de içinde barındırıyordu. Fakat 1848-49 yıllarında Avrupa'da gerçekleşen burjuva devrimleri, zaten karanlık bir dönem olarak nitelendirilen I. Nikolay döneminde (1825-1855) yönetimin daha ciddi baskılar uygulamasına yol açmıştır: Batılı yayınlara sansür uygulanmış, öğretim üyelerinin yurtdışına çıkışı özel izne tâbi tutulmuş, üniversitelerde felsefe öğretimi yasaklanmıştır. Ünlü pozitivist sosyolog Maksim Kovalevski, Rus düşüncesinin oluşumunda Batılı etkilerden söz ederken, I. Nikolay döneminde aydınların fikirlerini yalnızca arkadaş sohbetlerinde paylaşabildiğini ve görüşlerin de yine yalnızca dergi sayfalarındaki yazıların satır aralarında, o da dolaylı olarak ifade edildiğini kaydeder.[3]

II. Aleksandr'ın tahta çıkmasıyla birlikte (1855-1881), Rusya'da toplumsal hayatın tamamında olduğu gibi felsefe üzerindeki baskılar da kısmen azalmış (1861 Islahatları, üniversitelerde felsefe öğretiminin yasaklayan kararı yürürlükten kaldırmıştır) ve Comte'un öğretisi daha açık bir şekilde yeniden tartışılmaya başlanmıştır. Ancak Rus aydınlarının pozitivizm ilgisini sadece sansürlerin yol açtığı etki-tepki olarak değil, aynı zamanda geç kalınmış kapitalizme geçiş sürecinde sanayileşme ve hızlı kentleşmenin toplum üzerindeki entelektüel etkileri bağlamında da düşünmek gerekir. Rusya'da pozitivizm, başka hiçbir akıma müyesser olmadığı kadar ilgi görmüş ve bir anlamda, solcu aydınlarının "manevi gıda"sı olmuştur.[4] Turgenev'in Aleksandr

[1] Rus düşüncesi, 19. yüzyılın başından itibaren kuvvetli bir biçimde iki kutba ayrılmaya başlamıştır: Rusçuluk ve Batıcılık. Batıcılık başta Katolikliğin üstünlüğü şeklinde (Çaadayev örneği) tezahür ederken, 1850'lerden itibaren profan bir görünüm kazanmaya başlamış ve üç ana akımın (pozitivizm, anarşizm ve marksizm) timsalinde vücut bulmuştur.

[2] V. G. Belinski, *Polnoye sobraniye soçineniy*, Moskova 1956, c. XII, s. 329. Fakat bu onurlandırıcı ifadesine karşın Belinski pozitivizmi hiçbir zaman tutarlı bir dünya-görüşü olarak görmemiştir.

[3] M. M. Kovalevski, "Soperniçestvo nemetskogo, frantsuzskogo i angliyskogo vliyaniya na russkuyu intelegentsiyu s seredini proşlogo stoletiya", *Vestnik Yevropı*, S. 1 (1916), s. 210-234.

[4] O. D. Maçkarina, "Kritika pozitivizma kak vozmojnost pereosmısleniya kritiçeskoy filosofii İ. Kanta",

Islahatlarının ertesi yılı (1862) yayınladığı *Babalar ve Oğullar* adlı ünlü romanı, Rus gençleri arasında pozitivizmin bu entelektüel etkilerinin ne kadar canlı olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Comte'un *Pozitif Felsefe Dersleri*, tam olarak ancak 1880'lerde Rusçaya çevrilerek akademik müfredat içerisinde yerini alabilmiştir. Fakat bu, buzdağının yalnızca görünen tarafıdır; oysaki en genel anlamıyla pozitivizm, Batı'yla eşzamanlı olarak 1840'lardan itibaren Rus aydınlarının gündemine girmiş ve pozitivist, yarı-pozitivist, materyalist, sosyalist, halkçı gibi sıfatlarla anılan önemli düşünürlerin yetişmesine vesile olmuştur.

Rus Pozitivizmi

Batıda pozitivizm, Comte'un toplum öğretisinde olduğu gibi, sosyoloji bağlamında değerlendirilmiş ve haddizatında sosyolojik bir olgu olarak görülmüştür; Rusya'da da durum bu sürece tamamen zıt olmamakla birlikte, Batının daha önce felsefi düzlemde tecrübe ettiği "yeni" görüşlerle birleştirilmek suretiyle felsefi bir öğretiye dönüştürülmüştür. Bu durum, "Rus pozitivizmi" kavramının doğuşuna yol açmıştır; Rus pozitivizminin, Batılı pozitivizmden en önemli farkı, hem özellikle ve bilinçli olarak felsefi bir düzlemde tartışılması hem de Katoliklik ve dolayısıyla da din vurgusu sebebiyle Pyotr Çaadayev'le birlikte yenilgiye uğrayan Batıcılığın tüm entelektüel birikimini yansıtan bir olgu şeklinde tezahür etmesidir.

Zenkovski'ye göre, felsefi anlamda Rus pozitivizminin üç temel ayağı vardır: (i) bilginin çeşitli tezahürlerinin ortak bir yönteme sahip olduğu inancı (naif rasyonalizm), (ii) tüm bilgilerin tarihsel (evrimsel) olduğu ve dolayısıyla da her hâlükârda mutlak diye bir kavramın anlamsız olduğu fikri ve (iii) bilimi engellediği gerekçesiyle her türlü metafizik girişimin reddi.[5] Buradan da anlaşılacağı üzere, Batıcı kökenli Rus aydınlarının tek kaygısı, Comte'ta olduğu gibi pozitivist ya da bilimsel safhaya geçiş süreci değil, aynı zamanda dinî dünya görüşüne eşit ve alternatif bir profan dünya görüşü oluşturmaktı. Dolayısıyla, Rusya'da pozitivizmin en önemli bileşenlerinden birisi, materyalizmdi. Giriş kısmında ifade ettiğim gibi, Rusya'da pozitivizmin Comte ile bağlantısı resmî engellerden dolayı uzun süre kurulamamış gibi gözükse de, aslında Rus aydınları bu konuda çok da istekli değillerdi; daha açık bir ifadeyle, solcu Rus aydınlarının gözünde, pozitivizm fikrinin kendisi Comte'un sosyal ya da bilimsel öğretilerinden çok daha değerliydi.[6]

Vestnik MGTU, Sayı 13/2 (2010), s. 279.

[5] V. Zenkovski, İstoriya russkoy filosofii, Moskova 2001, s. 668.

[6] Rus pozitivizminin belirlenişi hususundaki tartışmaların nedeni de buradan kaynaklanmaktadır. Bazı Rus düşüncesi tarihçileri (sözgelimi, A. Walicki), sadece Comte'un öğretileriyle birebir benzerlikler arz eden görüşleri pozitivist olarak nitelendirirken, Losski ve Zenkovski gibi yazarlar, Comte ismini zikretmeksizin "pozitivistliği sabit olan" kimselerin yanı sıra Herzen ve Çernışevski gibi isimleri de

Rus düşünce tarihinde Comte pozitivizmiyle doğrudan temas kurmuş ilk ve tek isim, Grigori Vırubov'dur (1843-1913). Yüksek eğitim için Paris'e giden Vırubov, burada Comte'çularla tanışmış ve kısa sürede pozitivizmi benimseyerek Littre ile birlikte bu akımın esas yayın organı olan *La Philosophie Positive* dergisini çıkarmaya başlamıştır (1867-1882). Vırubov pozitivizminin temel özelliği, Descartes ile başlayan ve Kant ile zirveye ulaşan özne merkezli rasyonel geleneği tümüyle reddetmesidir. Pozitivizmin Kant felsefesiyle ilişkisinin biraz karmaşık olduğunu kabul etmek durumundayız; Comte, bir taraftan Kant'ın "mutlak bilgi" eleştirisinden övgüyle söz ederken, diğer taraftan da pozitif felsefeyle Kant'ın öğretisinin gaye ve yöntem bakımından birbirinin tamamen zıddı olduğunu iddia etmiştir.[7] Vırubov'un Kant karşıtlığı da, Kant ile Comte arasındaki bu gaye farklılığından, yani birisinin zihnin bilişsel imkânlarından hareketle bilinebilir ve bilinemez ayırımına gitmesi, diğerinin ise sadece bilinebilir (positive) olan üzerine yoğunlaşması ve bütünüyle bu kavrama dayalı bir felsefe/bilim anlayışı tesis etmeye çalışmasından kaynaklanmaktaydı; Walicki'nin veciz bir şekilde ifade ettiği gibi, ona göre, "pozitif felsefe"nin kurucusu (Comte) gerçek dünya ile ilgilenmişken, Kant, düşünen öznenin incelenmesi üzerinde odaklanarak gerçekliği yöneten nesnel yasaları anlayabilme olanağına sahip olduğumuz görüşünü kabul etmemişti.[8]

Kant karşıtlığı Rus pozitivizminin ayırıcı bir özelliği değildir; hatta tam tersine, bu tavrın büyük ölçüde Vırubov ile sınırlı olduğu dahi rahatlıkla söylenebilir. Nitekim Rus pozitivizminin önemli isimlerinin Neo-Kantçı bir çizgi üzerinde bulunmaları da bu iddiayı güçlendirmektedir. Sözgelimi Vladimir Leseviç (1837-1905), her ne kadar gerçekliğin yalnızca pozitif bilgi, yani "bilimsel felsefe"ye bağlı olduğunu iddia etmiş olsa[9] da, Zeller'in Almanya'da yaptığı "Kant'a dönüş" çağrısına Rusya'da olumlu cevap veren ilk felsefecilerden birisidir. Leseviç, Comte'un açıkça ifade etmemiş olmasına rağmen, pozitivizmin esasında Kant felsefesinin zorunlu bir sonucu olduğunu savunmuş ve bu anlamda, bir bütün olarak pozitivizmin yalnızca "üç hâl kanunu" olmayıp, aynı zamanda epistemolojik bir mesele olduğu veya olması gerektiğini iddia etmiştir.

Pozitivizmin Rusya'da sosyoloji –Comte'un nesnellik iddiasına karşın Pyotr Lavrov (1823-1900) ve Nikolay Mihaylovski (1842-1904) gibi halkçı sosyologların geliştirdiği "öznel sosyoloji" teorileri– ve psikoloji –Nikolay Grot'un (1852-1899) başını çektiği *Voprosı Filosofii i Psihologii* (Felsefe ve Psikoloji Meseleleri) adlı Rusya'daki ilk felsefe ve psikoloji dergisi– gibi alanlardaki etkilerini bir tarafa bırakırsak,

pozitivist gelenek içerisinde değerlendirmektedir. Teknik anlamda Walicki'nin yaklaşımını haklı görmekle birlikte, daha geniş ve felsefi perspektiften bakıldığında ikinci görüşün daha işlevsel ve amacına uygun olduğunu ifade edebilirim. Walicki'nin ilgili tutumu için bkz. *Rus Düşünce Tarihi: Aydınlanmadan Marksizme*, İstanbul: İletişim 2009, s. 520.

7 Mary Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography (Volume I)*, Cambridge: Cambridge University Press 1993, s. 293.

8 Walicki, *Rus Düşünce Tarihi*, s. 524.

9 V. V. Leseviç, *Çto takoe nauçnaya filosofiya?*, Petersburg 1891, s. 2-3.

Vırubov'a karşı Leseviç'in pozitivizmin epistemik boyutuna dikkat çekmiş olması, Rus pozitivizminin yalnızca genel geçer bir yöntem arayışıyla sınırlı olmadığını ve bundan öteye materyalist epistemolojiyle olan bağlantısını akla getirmektedir. Bu anlamda, biraz daha geri dönmek zorunda kalsak dahi, Batıcılık-Rusçuluk çatışması bağlamında Rus düşünce tarihinin en büyük pozitivist materyalist düşünürlerinin, burada sırasıyla ele alacağımız A. Herzen ve N. Çernışevski olduğu söylenebilir.

Aleksandr Herzen (1812-1870)

Zenkovski'ye göre, Herzen, Rus düşünce tarihinde aşkın olandan kopuşun ilk belirgin örneğini temsil etmektedir.[10] Rusçuluğun –diğer adıyla Slavofilizm'in– etkin olduğu dinî bir ortamda yetişmiş olmasına rağmen Herzen, yaşadığı buhranlar sonucunda, aşkın olandan kopuşun simgeleri olan –Comte'un hocası Saint Simon gibi– Fransız düşünürlerin fikirleriyle tanışmış ve benimsemiştir.

Entelektüel hayatının başlarında ateşli bir Dekabrizm savunucusu olan ve bu yüzden de birkaç yılını sürgünde geçiren Herzen, 1942'de eşinin hastalığı, kısa aralıklarla annesi ve üç çocuğunun ölümünden Tanrıyı suçlu tutar; buna 1848 devrimlerinin başarısızlığı da eklenince, *Bıloye i dumı* (Geçmişim ve Düşüncelerim) adlı ünlü eserinde, içinde bulunduğu durumu şu sözlerle şikâyet eder: "Özel ve genel, Avrupa devrimi ve aile düzenim, dünyanın özgürlüğü ve benim mutluluğum, hayatımda ne varsa her şey altüst oldu."[11] Bu "altüst olma" durumu, Herzen'in dünya görüşündeki yön değişiminin çarpıcı bir özeti niteliğindedir. Yolun hemen başında, Rus aydınlarını esir alan Hegelci tarih anlayışından[12] uzaklaşır; Schmid'in ifadesiyle, mutlak Ruh'un insan kaderi üzerindeki egemenliğini reddederek tarihi doğalaştırır (naturalizes history).[13] Diğer taraftan, Darwin'in 1859'da yayınlanan *Türlerin Kökeni* adlı eserini büyük bir coşkuyla karşılar ve bunu, tarihin herhangi bir amacının bulunmadığı tezinin en önemli kanıtı olarak değerlendirir.[14]

Herzen'e pozitivizminin yahut da kendi ifadesiyle, bilimsel realizmin belki de en önemli ilham kaynağı, L. Feuerbach'tır. *Das Wesen des Christentums* (Hıristiyanlığın Mahiyeti) ile daha 1942'de tanışan Herzen, aradığı şeyin tam da bu olduğuna kanaat

[10] V. Zenkovski, *Russkiye mısliteli i Yevropa*, Moskova 1997, s. 52.

[11] A. İ. Gertsen, *Sobraniye soçineniy v 30 tomah*, Moskova 1954-1965, c. X, s. 25.

[12] Hegel'in Rus düşüncesi üzerindeki etkisi için bkz. Alexandre Koyre, *19. Yüzyıl Başlarında Rusya'da Batıcılık, Ulusçuluk ve Felsefe*, İstanbul: Belge Yayınları, 1994.

[13] Ulrich Schmid, "The Family Drama as an Interpretive Pattern in Alexander Gercen's *Byloe i dumy*", *Russian Literature,* 61/1-2, Amsterdam: Elsevier 2007, s. 68-69; Herzen'in tarihi "doğalaştırma" girişimini, kendinden bir asır sonra Batı'da özellikle epistemoloji alanında yaşanacak olan "epistemolojinin doğalaştırması" tezinin bir habercisi olarak da görebiliriz.

[14] Aileen M. Kelly, *Views from the Other Shore: Essays on Herzen, Chekhov, and Bakhtin*, New Haven: Yale University Press, 1999, s. 140.

getirir: "İlk satırlarını okur okumaz sevinçten havalara uçtum."[15] Herzen, Feuerbach'a borçlu olduğu duyulara dayalı (ya da duyularla sınırlı) bilgi anlayışını, en önemli felsefi eserlerinden birisi olan *Doğanın İncelenmesi Üzerine Mektuplar*'ında (1844-45) ortaya koymuştur. Burada Herzen, eski (skolastisizm) ve yeni felsefe (idealizm) ayırımından hareketle her ikisinin de sorunlu olduğunu savunur: Eski felsefe, sadece kendi içine kapandığı için insanın karşı koyma gücüne imkân tanımamıştır; yeni felsefe ise, insanın doğal yönünü ya da doğanın bir parçası olduğu olgusunu görmezden gelerek onun gerçek yönünü ihmal etmiştir. Bu anlamda, biçimi ne olursa olsun, aslında tarihsel olarak tüm felsefi sistemler, insana her şeyden daha yakın olan gerçeği teğet geçmiştir. Bunun nedeni de, tüm felsefi sistemlerin zamanla mukayyet olması, yani zamanının şartlarına göre biçimlenmiş olmasıdır. Oysa aklın görevi, ebedi olandan zamansal olanı değil, zamansal olandan ebedi olanı çıkarmaktır.[16]

Feuerbach antropolojizmi, Herzen'in Marksçı çizgiye yaklaşması için yeterli olmamıştır. Bir dönem aynı şehirde (Londra) ikamet etmelerine karşın asla bir araya gelmemişlerdir; bunun bir nedeni, Bakunin gibi anarşistlerle yakınlığından dolayı Marks'ın kendisinden hazzetmemesi ise, bir diğer nedeni de, Herzen'in pozitivizmi bir çıkış noktası olarak görmesinin yanı sıra hiçbir felsefi ve siyasi öğretinin mutlak olmadığını ve olamayacağını savunmasıdır.

Herzen, aklın görevinin hakkıyla yalnızca Alman materyalizmi ve Fransız pozitivizminin ürünü olan en yeni felsefenin, bilimsel realizmin üstlenebileceğine inanır. Fakat her alanda olduğu gibi, burada da tereddütleri vardır. Herzen, pozitivizmin mutlak karşıtlığından hoşnuttu; fakat mutlak karşıtlığının mutlaklaştırılmasının da aynı sonuçlara yol açacağının farkında olduğundan, gerek teistik gerekse de ateistik olsun mistik arayışlarından kurtulamaz. Bu anlamda ve sadece bu anlamda, Kant ahlâkına de karşıdır; ona göre, ahlâk, kişinin kendi imkânlarıyla sınırlı bir düzen anlayışından öte bir şey değildir. Herzen felsefesinin en belirgin özelliği, mistisizm ya da irrasyonalizmin eşlik ettiği işte bu öznelci tavırdır;[17] bu tavır, aynı zamanda Çernışevski ile en üst noktasında ulaşacak hümanist ya da pozitivist estetiğin de habercisidir.

Nikolay Çernışevski (1828-1889)

Herzen gibi Çernışevski de, Comte'tan ziyade hocası Saint-Simon, Fourier ve özellikle de Feuerbach'tan etkilenmiştir. Dünyada kötülüğün neden var olduğunu anlamlandıramamış ve giderek, yine Herzen gibi, profan bir düşünceye yönelmeye başlamıştır. Toplumsal anlamda, monarşinin kötülüğe kaynaklık ettiği gerekçesiyle,

[15] A. İ. Gertsen, *Sobraniye soçineniy v 30 tomah*, Moskova 1954-1965, c. IX, s. 27.
[16] A. İ. Gertsen, *age*, Moskova 1954-1965, c. III, s. 130-138.
[17] V. Zenkovski, *İstoriya Russkoy Filosofii,* s. 289.

Rus kültürünün temel unsuru olan "obşşina" (komün) olgusuna dayalı bir köylü devrimi fikrini yaymaya başlamış, bundan dolayı da 1862'de tutuklanarak Sibirya'ya sürülmüş ve ancak ölümünden birkaç yıl önce (1883) beraat etmiştir.

Çernışevski'nin materyalist antropolojiye dayalı felsefi görüşlerinin, biyoloji, iktisat, ahlâk ve estetiğe somut yansılamaları söz konusudur. Fakat bunlardan önce, Çernışevski ile pozitivist gelenek arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmakta yarar vardır. Kimi zaman Losski[18] gibi bazı yazarların kendisini Turgenev ve Dostoyevski ile edebi polemiklerinden dolayı nihilist gelenek içerisinde konumlandırmalarına karşın, tıpkı Herzen gibi metafiziğin tüm biçimlerine karşı çıkması, evrenin tek açıklama biçiminin maddi görünümü olduğunu iddia etmesi ve bu iddianın etik ve estetik üzerinden temellendirilmesi girişimi göz önüne alındığında, Çevrışevski'nin Rus pozitivizminin güçlü bir savunucusu olduğu söylenebilir. O, bilimin ruhuna en uygun felsefi sistemin Comteçu pozitivizm olduğunu iddia etmesinin[19] yanı sıra, üç hâl teorisine mesafeli davranarak teolojik ve metafizik safhaları gerçekdışı olarak telakki etmiş[20] ve bunu Kant felsefesinin "bilimselleştirilmesi" şeklinde yorumlamıştır. Bu anlamda Feuerbachçı epistemolojinin, en azından nesnenin bilgisinin idrak edilebilir olması bakımından kaba ve oluşturmacı pozitivizmden daha tutarlı ve üstün olduğunu kabul etmiştir.

Çernışevski'nin en önemli felsefi eserlerinden birisi şüphesiz ki *Sovremennik* dergisinde yayınladığı "Felsefede Antropolojik İlke" adlı yazısıdır (1860). Temelde insan problemini konu edindiği bu yazısında, bir taraftan Kartezyen düalizmine karşı çıkmış, diğer taraftan da kimya, fizyoloji, tıp gibi doğa bilimlerinin insanı anlamak için yeterli olduğunu iddia etmiştir. Buna göre, Kopernik'in kozmolojide yaptığı devrimin aynısını, şimdi doğa bilimleri insan tabiatının mahiyeti üzerine yapabilir.[21] Bilginin tek güvenilir kaynağı olan doğa bilimlerinin sunduğu antropolojik ilkeye göre, insan sadece madde ve maddi süreçlerin toplamından ibarettir; bunun yanı sıra insan, aynı zamanda tabiatın ve doğal evrimin bir parçası olarak görülmelidir. Yine bu ilkeden hareket edecek olursak, geleneksel felsefenin maddenin üstünde ya da yanında mütalaa ettiği ikinci bir cevherin herhangi bir temelinin bulunmadığını görürüz.

Bu eserde Çernışevski, aslında Feuerbach materyalizmi ile İngiliz faydacılığını birleştirmeye çalışır. Fakat Feuerbach'a duyduğu kayıtsız bağlılıktan farklı olarak faydacılığın revize edilmesi gerektiğine inanır. Bu melez öğretiye göre, dış dünya bütünüyle zihinden bağımsızdır ve insanı da içine alan bu dış dünya sadece doğa bilimlerince açıklanabilir. Metafizik argümanların hiçbir geçerliliği olmadığı için geleneksel olarak doğa bilimleri dışında yer alan ahlâk ve estetik gibi alanlar da yeniden ele alınmalıdır. Buna göre, "sanat için sanat" gibi geleneksel ifadelerin içi boştur; oysaki gerçekten

[18] N. O. Losski, *İstoriya Russkoy Filosofii*, Moskova: Sovetski Pisatel, 1991, s. 67-70.
[19] N. G. Çernışevski, *Polnoye sobiraniye soçineniy v 16 tomah*, Moskova 1939-1953, c. VII, s. 166.
[20] N. G. Çernışevski, *age*, c. XIV, s. 651.
[21] N. G. Çernışevski, *age*, c. II, s. 154.

olması gereken, "insan için sanat"tır ya da "insan için faydalı olan sanat"tır; doğa bilimleri de dahil tüm yapıp ettiklerimiz temelde insana fayda sağlamayı amaçlamalıdır.[22]

Rus edebiyatının da önemli ustalarından olan Çernışevski, hapiste iken kaleme aldığı ve bir anlamda Turgenev'in *Babalar ve Oğullar*'ına cevap niteliği taşıyan *Ne Etmeli?* (1862-63) romanında, faydacı ahlâk tartışmalarına edebi bir derinlik kazandırmıştır. Lopuhov ve özellikle de ikincil karakter olan Rahmetov'un timsalinde, esasında faydalı olması gereken iyinin kişinin kendisinden ziyade başkası için geçerli olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. İyi/faydalı bir eylem, önce başkası için, ardı sıra benim için iyi/faydalı olan bir eylemdir. Burada benlik-fayda ilişkisi, İngiliz faydacı filozofları Bentham ve Mill'den farklı olarak, egoizmden bir tür diğerkamlığa dönüşmüştür.[23] Dolayısıyla, rasyonel egoizme toplumsal bir işlev kazandırmış olan bu roman, Rus aydınları üzerinde muazzam bir etki bırakmış ve fakat kendisini de ölümünden kısa bir süre öncesine kadar devam edecek bir sürgün hayatına mahkûm etmiştir.

Çernışevski'nin felsefeyle ilgisi, sadece düşünsel boyutta olmayıp aynı zamanda ve güçlü bir biçimde toplumsal uygulama alanlarını da kapsamaktaydı. Batı'daki anlamda bir sosyolojiden belki söz edilemez; ama toplumun siyasal durumu ve geleceği Çevrışevski'nin –türlü baskılara rağmen– tartışmaktan asla geri durmadığı konuların başında gelmekteydi. Bu bağlamda ekonomiye de özel ilgi duyan Çernışevski, sosyal ekonomi ya da ideolojik anlamda sosyalizmi savunan ilk düşünürlerden birisi olarak kabul edilmektedir. Hatta, Berdyayev'den naklen, Çernışevski'nin ekonomi üzerine yazılarını okuyabilmek için Marks'ın Rusça öğrenmeye başladığı bile anlatılmaktadır.[24]

Emeğin bir ürün değil de ürünü ortaya çıkaran güç olduğunu ve dolayısıyla da ticari bir meta olarak görülemeyeceğini iddia eden Çernışevski, ütopist sosyalizmin Rusya'daki öncülerindendir. "Önceki teori, her şeyin emek tarafından üretildiğini söyler; yeni teori ise, bu yüzden her şeyin emeğe ait olduğunu ilave eder."[25] şeklindeki meşhur vecizesinde, Batı'nın tecrübe etmekte olduğu kapitalizmi teğet geçerek Rusya'da –temelleri Rus halkının yaşam tarzında zaten mevcut olan (obşşina)– sosyalist bir düzene geçişin gerekliliğine inanır. Bu bağlamda, üretimin devlet aygıtının denetiminin dışında tutmaya çalışan liberalistleri de eleştirerek, bunun kapitalizmin bir sonraki biçimi olup işçi ve köylü sınıfının istismarından başka bir şeyi amaçlamadığını ortaya koymak suretiyle ekonominin doğrudan politikaya bağlı olması gerektiğini savunur: "Devlet ekonomiyi nüfuzu altına almak durumundadır. Selim aklın ve hukukun gerektirdiği şeyler, sadece hak-hukuk meselesi olarak görülemez, bunlar, aynı zamanda devletin de doğrudan sorumluluk alması gereken hususlardır."[26]

[22] N. G. Çernışevski, *age*, c. II, s. 271.
[23] Richard Peace, "Nihilism", *A History of Russian Thought*, W. Leatherbarrow, D. Offord (eds.), New York: Cambridge University Press, 2010, s. 125.
[24] A. D. Suhov, *Materialistiçeskaya traditsiya v russkoy filosofii*, Moskova 2005, s. 159.
[25] N. G. Çernışevski, *İzbrannıye ekonomiçeskiye proizvedeniya*, Moskova 1948, c. II, s. 69.
[26] N. G. Çernışevski, *Polnoye sobiraniye soçineniy v 16 tomah*, c. V, s. 626.

Çernışevski, gerek kişisel hayatı gerekse de entelektüel duruşuyla, Rus düşünce tarihinde ve özellikle de sol düşüncede derin izler bırakmış, Plehanov ve Lenin gibi devrimcilere ilham kaynağı olmuştur. Çernışevski düşüncesinin karakteristik özelliği ise, Walicki'nin ifadesiyle, "tarihin aşkın yasalarına gösterilen gözü kapalı saygıya eleştirel bir tutumla karşı çıkarak"[27] her şeyin temeline insan olgusunu yerleştirmiştir. Bu yaklaşım, Batı'da ancak yirminci yüzyılda belirecek epistemik tavrın (mantıksal pozitivizm) bir habercisi olarak görülebileceği gibi, Rus pozitivizminin de özgünlüğünün bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Rusya'da Pozitivizmin Akıbeti

Pozitivist düşünceler Rus entelektüel hayatına daha 1830'larda girmeye başlasa da kabul görmesi ya da yayılması tedrici bir surette gerçekleşmiştir; fakat bazen Rus toplumunun geleneksel düşünce yapısıyla çatışmaya girmekten de çekinmeksizin zamanla Alman ve İngiliz öğretilerinin hâkim olduğu noktaların önemli bir kısmını fethetmeyi başarmıştır.[28] 19. yüzyıl Rusya'sında gelenek karşıtı bir akımın bu denli başarılı olması dikkat çekicidir. Nitekim Rusya'daki ilk pozitivistler, toplumsal tepkileri göz önünde bulundurarak görüşlerini daha muhafazakar olarak görülen Saint-Simon'a dayandırmaya çalışmışlardır.[29]

Fakat Rusya'da hiçbir zaman Batı'daki anlamda orta sınıf dostu pozitivist bir dünya-görüşü söz konusu olmamıştır; bu yüzden de Rusya'da pozitivist düşünürler, etkinliklerini genişletebilmek için sürekli alan arayışında olmuşlar ve görüşlerini felsefesi antropoloji, doğabilimsel materyalizm ve empirist düşünce gibi farklı yaklaşımlarla birleştirmeye çalışmışlardır. Herzen ve Çernışevski'nin çalışmalarının ardından pozitivizm, sözgelimi Lavrov, de Roberti, Kovalevski örneğinde sosyoloji, Kavelin'in örneğinde tarih, Troitski ve Grot gibi isimler örneğinde de psikolojide başat bir yöntem olarak tezahür etmiştir. Yine de böylesine önemli bir noktaya gelmiş olmasına rağmen pozitivizmin Rusya'daki etkisi sadece 19. yüzyılın ikinci yarısıyla sınırlı kalmıştır. Sebeplerine gelince, bu noktada –politik bir tabirle– hem sağ hem de soldan gelen ölümcül entelektüel darbeleri dikkate almak durumundayız. Sağdan kasıt, Solovyov'un başını çektiği gelenekselci akımın pozitivizm karşıtlığı, soldan kasıt ise, yükselen bir değer olan Marksizm'in proletarya yanlısı çıkışıdır.

Abartısız bir şekilde Rus düşünce tarihinin zirvesi olarak görülebilecek Vladimir

[27] A. Walicki, *Rus Düşünce Tarihi: Aydınlanma'dan Marksizme*, çev. A. Şenel, İstanbul: İletişim İstanbul 2009, s. 308.

[28] P. S. Şkurinov, *Pozitivizm v Rossii XIX veka*, Moskova 1980, s. 48.

[29] Dönemin ruhunun anlaşılması bakımından önemli bir felsefe tarihçisi olan Nadejin'in şu ifadesi çok anlamlıdır: "Tanrıtanımazların varlığı, insanlık adına büyük bir utançtır." *Oçerk istorii filosofii*, Petersburg 1837, s. 222-223.

Solovyov (1853-1900), Homyakov'dan bu yana ilk kez Batı'daki bir akımın sözcülüğünü yapmak yerine bütünüyle Rus kavramından neşet eden sosyoloji akımının kurucu önderi olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla Solovyov'un pozitivizm karşıtlığı doğaldır, ama bu doğallığının yanı sıra ciddi felsefi argümanlara da sahiptir. İlkece, hakikatin zihinsel kategorileri aştığını ve fakat kendisini izhar edebilmek için yine bu kategorilere muhtaç olduğunu savunarak kendi başına hem empirizmin hem de rasyonalizmin yetersiz olduğunu savunur; ona göre felsefe, Doğu'nun ruhani sezgisinin içeriği ile Batılı formun mantıksal yetkinliğini birlikte değerlendirmek durumundadır.[30] Buradan hareketle Solovyov, Batı düşüncesinin ciddi bir buhran yaşadığını, pozitivizmin de bu buhranın bir sonucu olduğunu ve dolayısıyla Batı (Avrupa) dışına uyarlanamayacağını iddia eder. Pozitivizme yönelik iki somut eleştirisinden birisi bu düşüncenin formu, diğeri ise iç tutarsızlığıyla ilgilidir.

Pozitivizmin en büyük çıkmazı, Solovyov'a göre, insan ruhunu yok sayması ve bunu maddi boyutuyla uzlaştırma becerisinden yoksun olmasıdır. Hâlbuki geleneksel felsefe tam da bu ilke üzerine inşa edilmiştir; sözgelimi tarihen çok daha yakın bir isim olan Leibniz, monadlar öğretisinden hareketle bu iki cevheri kusursuz bir şekilde uzlaştırmış bulunmaktadır.[31] Solovyov'un karşı çıktığı bir diğer husus da üç hâl kanunudur. Ona göre ne din, ne felsefe ne de bilim tek başına insanı yetkin bilgiye götürebilir. Bu yetkin bilgi, ancak sözü edilen alanların bir arada bulunmasıyla mümkündür ki bu da aklın en umde gayesi ve zirvesidir.[32]

Solovyov, tahmin edilebileceği üzere, Bolşevik Devrimi'nden sonra Rusya'da yasaklı düşünürler listesine dâhil edildi. Ancak ilginç bir şekilde, Şkurinov tarafından 1980 yılında yayınlanan *19. Yüzyıl Rusya'da Pozitivizm* adlı monografide, Solovyov'un pozitivizm eleştirisine geniş yer verilmiştir.[33] Bu olgu bile, resmî Sovyet ideolojinin ve bu ideolojinin tarih-öncesi olan Rus Marksizminin pozitivizme karşı olumsuz tavrının açık bir örneği olarak mütalaa edilebilir.

Şimdi, 1880 ve 1917 yılları, Rus sol düşüncesinde Marksizmin bu düşüncenin Rusya'daki diğer iki kolu olan pozitivizm ve anarşizmi bastırarak öne çıktığı bir dönem olarak karakterize edilmektedir. Bu dönemde Marksistler ile pozitivistler, Avrupa'da olduğu gibi Rusya'da da ciddi bir fikir ayrılığı yaşıyordu. Özellikle Fransa ve İngiltere örneğinde olduğu gibi, pozitivist siyasal öğretilerin orta sınıf sevdası ve dahası burjuvazi ile proletaryayı eşitleme çabası, Marksistlerin açık bir tepkisine neden olmuştur. Ayrıca, fizik ve biyoloji gibi doğa bilimlerindeki yeni gelişmeler, klasik mekaniğe dayalı doğa anlayışını savunan pozitivist çevrelere karşı entelektüel bir güvensizliğe yol açmıştır. Buna bir de Rus Marksizminin Plehanov ve Lenin gibi iki önemli isminin Ernst Mach

[30] V. Solovyov, *Sobraniye soçineniy*, Petersburg [ts.], c. I, s. 143.
[31] V. Solovyov, *age*, c. I, s. 38.
[32] V. Solovyov, *age*, c. I, s. 149.
[33] P. S. Şkurinov, *Pozitivizm v Rossii XIX veka*, s. 102-115.

eleştirisi eklenince, pozitivizmin Rusya'da barınmasını imkânsız hâle getirmiştir.

Lenin'in 1908 yılında Londra'da üç haftada yazdığı söylenen *Materyalizm ve Empiriyokritisizm* adlı tek felsefi eserinin hedefinde Mach vardır; argümanı ise esasında çok basit ve bir o kadar da etkilidir: bilincin maddeyi öncelemesi, materyalizmin doğasına aykırıdır. Mach'ın Kant'tan hareketle pozitivizmi kurtarma teşebbüsü (ki bu hataya Bogdanov gibi Rus aydınlar da düşmüştür), metafizik materyalizmden başka bir şey değildir. Böylece pozitivizmi eleştiri yağmuruna tutan ve kendinden sonra bu tavrı bağlayıcı hâle getiren Lenin'in bu bağlamda değer verdiği tek isim Çernışevski'dir: "Çernışevski, 50'li yıllardan [ölüm yılı olan] 89'a kadar bütüncül felsefi materyalizm müstevisinde kalabilen ve neo-Kantçı, pozitivist, Machçı ve diğer kafası karışıkların zavallı hezeyanlarında uzak durabilen tek büyük gerçek Rus yazarıdır. Ne var ki Çernışevski de, Marks ve Engels'in diyalektik materyalizm seviyesine yükselemedi, daha doğrusu, Rus yaşam tarzının geri kalmışlığından dolayı yapamazdı da."[34]

Sonuç

19. yüzyıl Rusya'sı, dünya ölçeğinde fikir tarihinin tahlil edilmesi en zor zaman ve mekan dilimini sembolize eder. Dönemin karmaşık siyasi atmosferi, yazının altın çağı, yazarların takip edilmesi güç gitgelleri, toplumsal hayatın buhranları bu durumu açıklayabilecek sebeplerden yalnızca birkaçıdır. Buna bir de Rus düşüncesinin edilgen, dişil, reprodüktif özelliğini eklediğimizde, zorluk düzeyi daha da artmaktadır. Bu demektir ki Rusya sınırlarını geçen entelektüel bir yaklaşımın özgün konumunu koruma olasılığı neredeyse hiç yoktur. Bu mülahazalar, yazının konusunu oluşturan pozitivizm için de tam anlamıyla geçerlidir.

1830'larda Rusya'da tanınmaya başlayan, uzun yıllar zorlu bir fikrî ve fiilî mücadele veren ve Batı'daki burjuvazi ve aydın dayanışmasının tam aksine, bu yazıda özellikle Herzen ve Çernışevski'nin şahsında ifade etmeye çalıştığım onlarca sürgün, kaçış, idam gibi kişisel trajediyi barındıran pozitivist serüven, yüzyılın son çeyreğindeki idealist ve Marksçı cenahtan yapılan eleştiriler sonucu ağır yara almış, 1917 Bolşevik Devrimi'yle birlikte de bütünüyle sona ermiştir.

Rusya'da pozitivizm, anavatanı olan Batı Avrupa'daki tecrübesinden farklı olarak, sosyolojik bağlamından soyutlanarak büyük ölçüde felsefenin alanına hapsedilmiş ve son derece katı bir görünüm sergileyen geleneksel Kilise merkezli Rus dünya-görüşüyle hesaplaşmanın entelektüel bir aracı olarak kullanılmıştır. Bu durum, alt sınıf devriminin, niçin sözgelimi sanayi kültürü ve kapitalizmin merkezi konumundaki İngiltere'de değil de henüz kapitalizmi tecrübe etmemiş ve politolojik anlamda sınıfsal ayrışmanın

[34] V. İ. Lenin, *Polnoye sobraniye soçineniy*, c. XVIII, s. 384.

mevcut olmadığı Rusya'da gerçekleştiği yahut da niçin bu devrimin başarılı olamadığı, daha açık bir ifadeyle, devrimin hemen ertesinde proleter önderlerin Petersburg'dan Moskova'ya iltica ettiği ve burada tarihin daha önce tanıklık etmediği yeni bir diktatörlüğün neşvünema bulduğu tartışmalarına da belirli ölçüde açıklık getirmektedir.

KAYNAKLAR

Belinski V. G., *Polnoye sobraniye soçineniy*, Moskova 1956.

Çernışevski N. G., *İzbrannıye ekonomiçeskiye proizvedeniya*, Moskova 1948.

——, *Polnoye sobiraniye soçineniy v 16 tomah*, Moskova 1939-1953.

Gertsen A. İ., *Sobraniye soçineniy v 30 tomah*, Moskova 1954-1965.

Kelly Aileen M., *Views from the Other Shore: Essays on Herzen, Chekhov, and Bakhtin*, New Haven: Yale University Press, 1999.

Kovalevski M. N., "Soperniçestvo nemetskogo, frantsuzskogo i angliyskogo vliyaniya na russkuyu intelegentsiyu s seredinı proşlogo stoletiya", *Vestnik Yevropı*, S. 1, 1916, s. 210-234.

Koyre Alexandre, *19. Yüzyıl Başlarında Rusya'da Batıcılık, Ulusçuluk ve Felsefe*, İstanbul: Belge Yayınları, 1994.

Leatherbarrow W., Offord D. (eds.), *A History of Russian Thought*, New York: Cambridge University Press, 2010.

Lenin V. İ., *Polnoye sobraniye soçineniy*, Moskova.

Leseviç V. V., *Çto takoe nauçnaya filosofiya?*, Petersburg 1891.

Losski N. O., *İstoriya russkoy filosofii*, Sovetski Pisatel, Moskova 1991.

Maçkarina O. D., "Kritika pozitivizma kak vozmojnost pereosmısleniya kritiçeskoy filosofii İ. Kanta", *Vestnik MGTU*, S. 13/2, 2010, s. 278-285.

Nadejin F. S., *Oçerk istorii filosofii*, Petersburg 1837.

Pickering Mary, *Auguste Comte: An Intellectual Biography (Volume I)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Schmid Ulrich, "The Family Drama as an Interpretive Pattern in Alexander Gercen's Byloe i dumy", *Russian Literature,* 61/1-2, Amsterdam: Elsevier 2007, s. 67-102.

Solovyov V., *Sobraniye soçineniy*, Petersburg [ts.].

Suhov A. D., *Materialistiçeskaya traditsiya v russkoy filosofii*, Moskova 2005.

Şkurinov P. S., *Pozitivizm v Rossii XIX veka*, Moskova 1980.

Walicki A., *Rus Düşünce Tarihi: Aydınlanmadan Marksizme*, çev. A. Şenel, İstanbul: İletişim Yay., 2009.

Zenkovski V., *İstoriya russkoy filosofii*, Moskova 2001.

——, *Russkiye mısliteli i Yevropa*, Moskova 1997.

HİKMET VE NİZÂM'IN YENİDEN İNŞÂSI: –YENİ OSMANLI NEŞRİYÂTINA GİRİŞ–

Cahid Şenel*

THE RECONSTRUCTION OF ḤIKMAT AND NIZĀM: –INTRODUCTION TO NEW OTTOMAN PUBLICATIONS–

ABSTRACT
This article investigates the potentiality of tracing the intellectual activity through periodicals. *Tarjumān-i Aḥwāl* and *Taṣwīr-i Afkār*, very first periodicals that developed independent identity from official journals, is studied for their content: the books and the chapters and this article discusses whether they were motivated by a certain political strategy or purely intellectual interest. In the discussion following question was also taken into consideration: "Does this attempt have a structure that enables the classification?" This work emphasizes that there was indeed a struggle to find "nizām" in the works on economy, politics and military and "ḥikmat" in the works on history, philosophy and sociology and that the investigated periodicals were used as a means of criticism and opposition through a certain number of implications; therefore the publications contain these implications. In the conclusion it is asserted that the ultimate goal of these publications that were transmitted to all levels of the society through serialization (tafrīkah) were to enrich Ottoman intellectual life (maārif).
Key words: philosophy, *Tarjumān-i Aḥwāl*, *Taṣwīr-i Afkār*, the history of thought in the Late Ottoman-era, Şinasi.

ÖZET
Bu makalede süreli yayınlar üzerinden entelektüel düşünce hareketliliğinin izlenebilme imkânı araştırılmıştır. Tanzimat sonrası erken dönemde resmî gazete

* Yard. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakülesi Felsefe Bölümü

hüviyetinin dışına çıkan ilk yayınlardan ikisi olan *Tercümân-ı Ahvâl* ile *Tasvîr-i Efkâr* incelenerek onların içinde neşredilen kitap ya da kitap bölümlerinin bir siyaset izlenerek mi yoksa tamamen entelektüel bir ilgiyle mi şekillendiği tartışılmıştır. Ayrıca "bu çaba tasnife imkân tanıyan bir yapıya sahip midir?" sorusu da göz önünde bulundurulmuştur. Ekonomik, siyasî ve askerî neşirlerle "nizâm"; tarih, felsefe ve sosyolojik temelli neşirlerle de "hikmet" arayışına yönelik bir çabanın varlığı öne sürülerek, aslında zikredilen dönemde gazetenin eleştiri ve muhalefetin bir aracı olarak çoğu kere işaretler ve imalar ile bunu gerçekleştirdiği vurgulanmış, neşredilen metinlerin de bu imaları ihtiva ettiği belirtilmiştir. Sonuç olarak gazete içinde "tefrîka" edilmek suretiyle toplumun her kademesine ulaşabilme imkânı bulan bu metinlerin nihai hedefinin Osmanlı entelektüel (maârif) dünyasının zenginleştirilmesi olduğu öne sürülecektir.
Anahtar kelimeler: felsefe, *Tercümân-ı Ahvâl, Tasvîr-i Efkâr*, son dönem Osmanlı düşünce Tarihi, Şinâsi.

...

Süreli yayınlar, düşünce tarihi okumasına ne derece imkân tanır? sorusu cevabını aramaya koyulduğumuz uzunca bir yolun en başında aklımıza düşen ilk meseleydi.[1] Bu sorunun cevabı olabilecek çapta ve derinlikte yeterli çalışma ve çaba ortaya konmadan ilkesel önermeleri öne sürmek henüz mümkün görünmüyor. Zira bu makale çerçevesinde ele alınan yayınlar tümevarıma imkân tanıyacak ölçüde "geniş ve anlamlı" bir yekûna ulaşmadı. Ancak elinizdeki bu çalışmanın, en azından geniş çaptaki söz konusu yayınların bir cüz'ü üzerinde hüküm verme imkânı tanıyacağına dair ümidimiz tamdır.

Osmanlı'da süreli yayıncılığın gazete ile başladığı, ilk Türkçe gazetenin 1828'de Kahire'de basılan *Vaka-i Mısriye* olduğu ve daha sona 1831'de İstanbul'da *Takvîm-i Vekâyi*'nin neşredildiği bilinmektedir. Ancak bu gazetelerden özellikle de ikincisi, resmî gazete niteliğinde olup genellikle tayin, terfî, ilan şeklinde resmî meselelerin işleyişini haber verme maksadıyla, zaman zaman basımına çeşitli sebeplerle ara verilse de, 4 Kasım 1922'ye kadar yayımı sürmüş ve 4608 sayı basılmıştır. *Tasvîr-i Efkâr*; *Takvîm-i Vekâyi* (1 Kasım 1831), *Cerîde-i Havâdis* (31 Temmuz 1840) ve *Tercümân-ı Ahvâl*'den (22 Ekim 1860) sonra Osmanlı ülkesinde yayımlanan dördüncü Türkçe gazetedir. İbrahim Şinâsî'nin *Tercümân-ı Ahvâl*'in kuruluşunda yer aldığı ve daha sonra ayrılarak *Tasvîr-i Efkâr*'ı çıkarmaya başladığı bilinmektedir. *Tercümân-ı Ahvâl*'in

[1] Bu sorunun cevabını aramak maksadıyla Tübitak'ın da desteğiyle *Türk Düşüncesinde Modern Batı Felsefesinin Alımlanışı: Başlangıcından İkinci Meşrutiyete Kadar Süreli Yayınlar Üzerinden Bir Araştırma* adıyla bir proje yürüttüğümüzü ve Prof. Dr. Ayhan Bıçak, Doç. Dr. Abdurrahman Aliy ve Arş. Gör. Halit Çelikyön'le birlikte bu soru etrafında ortak bir çalışmayı sürdürdüğümüzü belirtmek yerinde olur. Ayrıca bu makalenin araştırma sürecinde gazeteleri birlikte taradığımız Halit Çelikyön'e teşekkür etmek kadirşinaslığın bir gereğidir. 113K053 numaralı Tübitak projesinin çıktısıdır.

ilk sayısı 21 Ekim 1860'ta yayımlanmış, Şinâsi *Tercümân-ı Ahvâl*'den Nisan 1861'de ayrılmış ve *Tasvîr-i Efkâr*'ın ilk sayısını 27 Haziran 1862'de yayımlamıştır. Daha sonra gazete sırasıyla Namık Kemal ve Recaizâde eliyle neşredilmiştir. Biz araştırmamızı bu iki gazete ile sınırlı tuttuk.[2] 1828-1928 yıllarında yayımlanmış Osmanlıca bütün süreli yayınlardan hareketle kuşatıcı ve tümevarımla elde edilmiş bir hüküm, her ne kadar hakikate daha mutabık görünse de, bilimin ancak eksik tümevarımla ilerlemek zorunda olduğu inancıyla yola çıktık. Bu anlamda Şinâsî'nin üstlendiği rolü özetleyen şu satırları paylaşmak yerinde olur: "Yeni Osmanlı hareketi birçok etkinin ürünü olmasına rağmen, onun entelektüel temellerini atmak, bir kişinin üzerine kaldı. Bu kişi yayınları on dokuzuncu yüzyılın ortasında Avrupa'da geçerli edebî, sosyal ve siyasî kavramlarla Türk aydınlarını tanıştıran şâir Şinâsî Efendi idi."[3] Dolayısıyla Şinâsî'nin başlattığı süreç Namık Kemal başta olmak üzere pek çok genç dimağı etkilemiş, oluşan yeni kavramsal dünya gazete üzerinden ciddî anlamda yayılma imkânı bulmuştur.

Özel Teşebbüs Olarak Gazetenin Yeni Rolü

Gerek *Tercümân-ı Ahvâl* gerekse *Tasvîr-i Efkâr* devlet desteği alınmaksızın kurulmuş gazetelerdir. Dolayısıyla onların imtiyaz sahiplerinin nispeten daha "bağımsız" ve "eleştirel" bir yaklaşım benimsedikleri söylenebilir ve fakat bunu günümüzle mukayese ederek eleştirilerini açıkça dile getirdiklerini söylemek abartılı bir ifade olur.[4] Örneğin Şinâsi, "hurâfe"ye dayanan inançların kişileri sahte hocalara (merkûme) yönlendirmesi sonucunda mağdur olan biri Macar asıllı iki hanımın başına gelen hadiseleri hikâye tadında ayrıntılı bir biçimde anlatır ve fakat uzunca yer verilen bu haberin sonunda kendisinden beklenen "muhtemel" yorumu yapmaz.[5] Sadece mağdur olan kişinin durumu anlaması üzerine "ol vakit bîçare, şeytan şerrine uğradığını anlayarak keyfiyeti doğruca cânib-i zabtiyeye haber vermiş" ifadesini kullanmakla yetindiği görülür. Kastettiği şeytan, sahtekarlıkla insanların dini duygularını istismâr eden sahte hocadır. Fakat Şinâsi, bu haber üzerine herhangi başkaca bir yorumda bulunmaktan sarf-ı nazar eder. Yine onun doğrudan eleştirmekten ziyade, "selbî" bir yöntem kullanarak, o dönemde idare tarafından yanlış anlaşılabilecek "hürriyeti" övmek yerine, "zulmü" yermeyi tercih ettiği gözlenir. Bu örneklerin sayısı artırılabilir fakat bizim burada vurgulamak istediğimiz mesele, eleştirinin doğrudan değil, sunulan haberler ve yayınlar

[2] *Tasvîr-i Efkâr*'ın 1-650. sayıları (yaklaşık olarak 2400 sayfa) ile *Tercümân-ı Ahvâl*'in 1-790. sayılarının (yaklaşık olarak 3000 sayfa) taranması neticesinde tespit edilen eserlerin izinin sürülmesi, ayrıca kısıtılı bir biçimde de olsa eserlerin içeriğinin yazılması şeklinde gelişen süreç bizi, bu dönemdeki süreli yayınları "sınırlandırmanın" daha isabetli bir karar olacağı kanaatine ulaştırdı.

[3] Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul: İletişim yay., 2010, s. 281.

[4] Belkıs Ulusoy Nalcıoğlu, *Osmanlı'da Muhalif Basının Doğuşu 1828-1878*, İstanbul: Yeditepe yay., 2013, s. 123.

[5] *Tasvîr-i Efkâr*, 159, I.

aracılığıyla yapılmasına dairdir. Gazetenin üstlendiği bu yeni konum, siyasi söylem geliştirmenin bir aracı olarak kitapları gazete içinde neşretme şeklinde gelişen yeni bir durumla karşı karşıya bırakmıştır.

Tefrîka nedir?

Türkiye'de fikir gazeteciliğinin ilk ve en önemli temsilcisi olan Şinâsi, gazeteyi kitle iletişim aracı olarak görmenin çok daha ötesinde "kitle etkileşim" ve "entelektüel gelişim aracı" olarak görmüş, bu maksatla da *Tercümân-ı Ahvâl*'in ilk sayısında gazetenin mukaddime/baş yazısını kaleme almıştır. Şinâsi gazete dilini de yeni yeni inşâ ettiğinden, hemen her yabancı kelimeyi tanımlama ya da açıklama gereği duymuştur. Örneğin gazetenin haftada bir gün pazar günleri çıkacağını belirten sürmanşette dileyenlerin gazeteye "abone" olabileceğini ifade etmiş ve sonrasında "abone" kelimesini "yani bir müddet-i muayyene ile müşteri olmak mûrad edenler" şeklinde açıklama gereği duymuştur. Bir kimsenin vatan yararına düşünme ve ifade özgürlüğü kazanılmış bir haktır ve bunun böyle olduğunun delili de "milel-i mütemeddine"nin gazeteleridir. Resmî hüviyetin dışında gazete çıkarma izni verilmiş olduğundan beri "millet-i hâkime"nin bu konuda yeterli çabayı sarfetmediğini dile getiren Şinâsî, çıkaracağı *Tercümân-i Ahvâl*'i bir fırsat olarak görür. Zira "umûm halkın kolaylıkla anlayabileceği mertebede" bir gazetenin kaleme alınacak olması entelektüel zümre ile halk arasındaki mesafenin kapanmasına vesile olacaktı. Bu meşhûr mukaddimesi akıl ve dil vurgusu yaptığı bir beyit ile son bulur.[6]

Gazetenin ve abonenin tanımlandığı bu girişten sonra makalenin ana mevzûsunu oluşturan "tefrîka" kelimesi için Şinâsi ayrı bir başlık açarak bu yeni kullanımı açıklamaya koyulur:

> (suâl-i mukadder) Tefrîka ıstılahının müsemmâsı nedir [?]
> (cevab) Avrupa ve mahâl-i sâire jurnallerinin ekserisinde olduğu misüllü gazetenin mahsûsan tefrîk olunan aşağı tarafıdır ki onda mebâhis-i edebiye derc olunur [.] Buna Fransızca (feuilleton) tabir ederler hatta âsâr-ı maârif mütalaasına merakı olan adamlar çok kere gazeteyi bunun için alırlar [.] Sâir muharrerâta halel verilmeksizin gazeteden şu parçanın kesilip ayrılması mümkün olduğu için terâküm edenleri sırasıyla bi't-tertîb murad olunduğu halde bir kitap şekline konulur [.] Biz dahi gazetemizin bu usulde tanzimini emel edindiğimize mebni birinci yaprağının aşağı iki sahifesini hatt-ı ufkî ile tefrîk ve tefrîka nâmını tahsîs ve ... eyledik [.][7]

[6] *Tercümân-ı Ahvâl*, 6 Rebîulâhir 1277, nr. 1. Şinâsî'nin bu beyiti şöyledir:
Değil mi Tanrı'nın ihsânı akl-ü kalb-ü lisan,
Bu lûtfu etmelidir fikr-ü şükr-ü zikr insan.

[7] *Tercümân-ı Ahvâl*, 6 Rebîulâhir 1277, nr. 1. (...) şeklinde olan boş bırakılan kelime ulaşabildiğimiz nüshalarda silinmiş olduğundan okunamadı.

Şinâsi gazete çıkarmaktan maksadın aslında büyük ölçüde tefrika yayımlamak olduğunu vurguladığı yukarıdaki ifadelerinde, o devir açısından oldukça bilindik bir kelime olan tefrikanın gazetecilik dilindeki ıstılahi karşılığını tenbih cihetinden açıklama gereği duymuştur. Hatta kimi zaman gazetenin sadece bu amaçla satın alındığını ifade eden Şinâsi, her ne kadar tasvir ettiği gibi, kesilerek kitaplaştırılacak şekilde basma düşüncesini çok erken dönemde ayrıldığı *Tercümân-ı Ahvâl*'de gerçekleştirememiş olsa da, hemen sonrasında yayımlamaya başladığı *Tasvîr-i Efkâr*'ın ilk sayısından itibaren gerçekleştirmeye çalışmıştır. Çoğunlukla *Tasvîr-i Efkâr*'ın içinde kitapları forma hâlinde gazetenin sonunda neşretmiştir. Tefrika edilen kitap ya da kitap bölümlerinin tercih sebebi bütün sayılar göz önüne alındığında şöylece sıralanabilir:

(i) Öncelikle Batı dillerinden özellikle de Fransızcadan tercüme edilen metinlerin yayımlandığı görülmektedir. (ii) Ayrıca daha önce çevrilmiş ve yazma hâlinde bulunan eserlerin matbû olarak yayımlanması amaçlanmıştır. (iii) Önemli görülen Arapça eserlerin çevirilerine de yer verilmiştir. (iv) Buna ilave olarak tefrîkalar içerisinde telif eserler de basılmıştır. (v) Bunlardan daha da önemlisi eserlerin belirli bir siyaset takip edilerek tercih edilmesidir. Kimi zaman muhalif bir söylemi dile getirmenin aracı olarak kimi zaman alternatif bir paradigmayı yayımlanan eserin müellifine söyleterek bu gerçekleştirilmiştir. Burada sıraladıklarımızın izini aşağıda kitapların ayrıntılarında takip etmek mümkün olacaktır.

Ayrıca "*tefrîka*" etme gayesi ve iddiası *Tercümân-ı Ahvâl*'de başlamış olsa da bu gerçekleşmemiş ve oldukça sınırlı düzeyde kalmıştır. Ancak *Tasvîr-i Efkâr* bu anlamda Şinâsi'nin amacını tam anlamıyla gerçekleştirdiği ana zemin olmuştur. Dolayısıyla gerek hacimce çok sayıda eserin neşredilmesi gerekse Agâh Efendi'den bağımsız olarak Şinâsi'nin kendi projesi olması bakımından önceliği *Tasvîr-i Efkâr*'a vererek, oradaki tefrîkaları ele aldık; daha sonra *Tercümân-ı Ahvâl*'de yayımlanan az sayıdaki tefrikaya da yer verdik.

"Tasvîr-i Efkâr" ve "Tercümân-ı Ahvâl"deki Tefrîkalar:

Haftada iki kez basılan *Tasvir-i Efkâr* gazetesi havâdis-i dahiliye, havâdis-i hariciye, îlânât ve tefrîka başlığını taşıyan dört bölüm hâlinde yayımlanmaya başlamıştır. Bu bölümlerden özellikle tefrîka bölümünde telif ve tercüme kitap bölümleri neşredildiği görülmektedir. *Tasvîr-i Efkâr*'da Şinâsi'nin yayımladığı tefrîkalar ve bu tefrîkaların muhtevâlarına dair bilgilere aşağıda yer vermeye çalışacağız. Daha sonra ise bu tefrîkaların ardındakilerin bize söylediklerini değerlendirmeye çalışacağız:

- Şinâsi'nin *Tasvir-i Efkâr* gazetesinde ilk olarak İbn Sînâ'nın biyografisi tefrika olarak neşredilmiştir.[8] *Tasvir-i Efkâr*'da "Meclis-i Maarif Ûmûmiye âzâsı mütebah-

[8] *Tasvir-i Efkâr*'da bu yazı dizisi 12 Muharrem 1279 Çarşamba 4. sayıda başlamış ve 23 Muharrem

hirânından Abdülkerim Efendi'nin eseridir." başlığı ile yayımlanan eserin tam adı ise *Ulûm-i Akliye Cihetiyle İftihar-ı Millet-i İslâmiye olan Şeyhü'r-reîs Vezir-i A'zam Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Hüseyin b. Ali b. Sînâ'nın Terceme-i hâlidir* şeklindedir. Eserin ilk on bir sayfasında İbn Sînâ'nın hayatı ve kişiliğine, geri kalan kısmında ise eserlerinin listesine yer verilerek İbn Sînâ'nın 119 eserinin adı zikredilmiştir. Bu yazı dizisinde yer alan biyografi, İbn Sînâ'nın talebesi Cüzcânî'den aktarılan bilgilerin İbn Ebî Useybia'nın *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâki'l-etibbâ*'da yer alan halinin tercümesi mahiyetindedir. Eser tefrika şeklinde yayımlandıktan sonra *Tasvîr-i Efkâr* gazetesinin matbaasında 1279/1862 yılında 15 sayfalık bir risale hâlinde de basılmıştır. Ayrıca Abdülkerim Efendi'nin bu eseri dışında mantık, felsefe, dil ve coğrafya ile alakalı pek çok eseri bulunmaktadır.[9] Bunlar içinde öne çıkanlardan biri de Abdülkerim Efendi'nin doğrudan kendi telifi olan mantığa ilişkin *Mîzânu'l-Adl* adlı eseridir. Bu eser 1860 Mayıs'ında basılmış ve basımından beş ay sonra yayın hayatına başlayan *Tercümân-ı Ahvâl* gazetesinin ikinci sayısında Şinâsi tarafından hakkında bir tanıtma yazısı kaleme alınmıştır, bu yazıda Şinâsi:

> (...) imdi lutf-i tekellümü öğreten fenne Belağat tabir olunduğu gibi doğru düşünmeyi öğreten ilme Mantık denir ki akli bilimlere (İsagoji) giriştir. Vaktiyle Müslüman Araplar yabancı ülkeleri fethettikleri gibi diğer taraftan da zihni yeteneklerini kullanarak Grek dünyasının bilim ve düşüncesinin büyük bir kısmını elde ederek tanıtmışlardı ki, buna hikmet gazasının ganimeti dense sezadır... Neden sonra batılıların bir kısmı bunların hepsini intihal ve bunun küçük bir bölümü olan Mantık fennini dahi yeni bir tarzda tertipleyip tamamladılar. Böyle olunca, bu konuda eskilerle yenilerin düşünce ürünlerini kapsayan bir eserin hiç olmazsa Müslüman dillerinden birisinde olsun bulunması gerekirdi. Böyle bir kitabın Arap dilinde ve yazarının büyük Osmanlı Milleti içinde zuhuru zamanımızda olacakmış ki onunla karşılaşabildik. Ne güzel bir kitap… Her makalesiyle mantık meseleleri beyan edilirken latif üslubundan gizlice belağat mucizeleri sunuluyor. Müellifi olan Abdülkerim Efendi'nin zatı Meclis-i Maarif azasından olduğu hâlde, ismi, eserini tanıtmaya yeterli olsa gerektir. Geçenlerde bu güzel eserin tasdik edilmesine dair adı geçen Meclisten verilen genel karar uyarınca basımı hususu yüce Padişah'ın iznine layık bulunmuştu. Adı geçen kitap *Mizanü'l-Adl* ünvaniyle adlandırılmış ve yazarı Efendi'nin diğer büyük eserlerine küçük bir ilave olarak şimdi yayınlanmış oldu. Böyle hünerli bir eseri ilgilenenlere müjdeleyerek bu vesile ile Müslüman Osmanlı milletinin zaten insanlıkça olgunluğu kabul edilmiş olan şanını bir kat daha yüceltip önünde eğilmek için kalemimizi -layık olmasa da- bu türlü maarif dellallığında kullanmaya cesaret ettik.

Abdülkerim Efendi Maarif Meclisi'nde Şinâsi ile birlikte çalışmaktadır, gerek yaş gerekse tecrübe itibariyle büyük bir şahsiyet olduğu Şinâsi'nin kullanmış olduğu

1279 Pazar, 7. sayıda son bulmuştur.

9 Abdulkerim Efendi'nin hayatı ve eserlerine ilişkin iki farklı çalışma kaleme alınmıştır: Bedri Mermutlu, "Bir Mantık Bilgini: Hoca Abdülkerim Efendi ve Eserleri", *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 6, S. 8, 2005/1, 23-34; Mustafa Ülger, "Hoca Abdülkerim Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 14:2, 2009, s. 123-138.

üslûptan da anlaşılmaktadır. Ayrıca Şinâsi'nin Osmanlı milletinin ilme zaten sahip olduğu ve insanlıkça bunun kabul edilen bir gerçek olmasına yaptığı vurgu, bu dönemde sıklıkla rastlanan bir tavırdır. Özgüven artırıcı bu tür ifadeler, Batı medeniyeti karşısında kendi medeniyet tasavvurundan hareketle bir karşı duruş ya da alternatif sunmaya imkân tanımaktadır.

◆ *Tasvîr-i Efkâr*'da yer verilen bir diğer önemli eser 19 Temmuz/4 Safer 1279 Perşembe 10. sayıdan itibaren yayımlanmaya başlanan *Hukuk-u Nâs* adlı kitaptır.[10] Eserin takdim yazısında şu satırlara yer verilir:

> Hukûk-u nâs veyahut milel ve ümemin ve mülûk ve hükümdârânın etvâr ve efâline ve umûr-u ahvâline tevfik olunan kanûn-u tabii usûlünü müştemil olarak Vattel nâm bir zât-ı pür kemâlât marifetiyle kaleme alınmış ve nazarı dikkat ile bade't-tashih musannifin ve erbaa-ı tabaatın bazı havâşisi ilâvesiyle bi't-tavzîh Avrupa'da tab' ve neşrolunmuş olan Fransızca bir müellefenin meâlen tercümesidir.

20. sayıdaki neşrin sonunda "Bazı sebebe mebnî işbu *Hukûk-Nâs*'ın neşrinden şimdilik sarf-ı nazar olundu." ifadesi yer almaktadır. Ayrıca eserin gerek yazma nüshasında gerekse *Tasvîr-i Efkâr*'da yer alan hâlinde mütercimin ismi yer almamaktadır. Bu durum eserin doğal hukuk anlayışının teorisini ortaya koyan ve bununla ön plana çıkan dolayısıyla da siyâsî göndermelerde bulunmasıyla ilişkili olabilir. Dahası özellikle Şinâsi ve Namık Kemâl gibi dönemin önemli simaları tarafından idareye karşı "muhalefetin" bir aracı olarak değerlendirilmiş olması da yüksek bir ihtimaldir. Dört kitaplık eserin sadece ilk kitabının çevrilerek kalan kısmının niçin çevrilmediği, mütercimin gerek yazma nüshasında gerekse *Tasvîr-i Efkâr*'daki basılan sayılarında neden belirtilmediği ise gizemini korumaktadır. Elbetteki bu gizemin akıllara ilk getirdiği kelime "istibdat" olacaktır, ancak yapılacak muhtemel çalışmaların bize sadece bir kelime ile verilecek cevaptan daha fazlasını sunma ihtimalini de göz önünde tutarak bu konudaki değerlendirmemizi zamana bırakıyoruz. *Hukûk-Nâs*'a Leibniz'in takipçisi Christian Friedrich Wolff'un (1679-1754) ilham vermiş olması, Vattel'in XVII. yüzyıl siyaset felsefecilerine sıklıkla atıfta bulunması ve Kant tarafından eleştirilmiş olması gibi hususlar dikkate alındığında eserin siyaset/hukuk felsefesi bağlamında değerlendirilerek tercüme edildiği dünyaya ne derece etkisi olduğu üzerinde ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç duyulduğu şüphe götürmez bir gerçektir.[11]

[10] Yazı dizisi 10, 11, 12, 15, 16, 17, 19, 20. sayılarda ve 383'te (sehven 483 yazılmış) devam ediyor. Ayrıca eserin yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Hüsrev Paşa koleksiyonunda bulunmaktadır. Eserin ismini Şerif Mardin muhtemelen Fransızca orijinalinden hareketle (*Droit des Gens*) *Hukûk-u Milel* şeklinde aktarmıştır. Ancak eserin gerek yazma nüshasında gerekse gazetede *Hukûk-u Nâs* olarak çevrildiği görülmektedir. Ayrıca bu karışıklık yine *Tasvîr-i Efkâr*'da yayımlanan Baron Otto Schlichta'nın *Hukûk-u Milel* adlı eseriyle isim benzerliğinden kaynaklanmış da olabilir. Bkz. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul: İletişim yay., 2010, s. 291, dn. 29.

[11] Türkçe literatürde Vattel hakkında ayrıntılı bilgiye ulaşamadık. Ancak batı literatüründe eserin gerek Batı ulus devletleşme süreci içerisindeki doğal hukuk tartışmalarında temel kaynak olarak kabul edil-

Hukuk-u Nâs adlı eserin müellifi Emer de Vattel (1714-1767) İsviçre kökenli bir entelektüeldir ve eserini Fransızca kaleme almış, eser kendisi henüz hayattayken İngilizceye de çevrilmiştir. Daha sonra eser hukuk öğretiminin yapıldığı kurumlardan biri olan Tercüme Odası'nda da okutulmuştur. Divan-ı Hümâyun tercümanı Mehmed Kabulî Efendi'nin 1856 yılında gerçekleştirdiği düzenleme uyarınca memurlar Fransızca bilgilerine göre dört sınıfa ayrıldı ve ayrıca bir İngilizce sınıfı açıldı. Emin Efendi dil bilgileri ileri derecede olan (müntehi), Tiryaki Bogos da dil öğrenmeye yeni başlayan (mübtedi) memurlara ders verecek; Emin Efendi, derslerde Aşbah adlı bir yazarın *Fransız Hukuk İlmine Giriş*'i ile İsviçre hukukçu Vattel'in *Hukuk-u Nâs* (*Le Droit des Gens*, 1758) adlı metnini takip edecekti. İsmi geçen Emin Efendi'nin Mülkiye hocası ve Mekteb-i Hukuk'un ilk müdürü olduğu hatırlanmalıdır. O, siyasî fikirler başta olmak üzere Avrupaî fikirlerin Türkiye'ye giriş kanallarının başında gelen ve Osmanlı aydınları nezdinde zihniyet dönüşümünün yaşandığı Tercüme Odası'ndaki dersleriyle tanınarak "Hoca" lakabını almış; aralarında ileri gelen devlet adamlarının bulunduğu birçok etkili kişiye hocalık yapmıştı. Meselâ Münif Paşa Tercüme Odası'ndaki öğrencilerinden biriydi. Cevdet Paşa'nın Fransızca hocası olduğuna dair bir rivayet de vardır.[12] Buraya kadar aktarılan bilgiler ışığında dikkat çeken hususlardan biri de ders kitabı olarak okutulmuş olan eserin –tespit edebildiğimiz kadarıyla– sadece bir yazma nüshasının bulunuyor oluşudur.

Fransızca olarak kaleme alınan *Hukuk-u Nâs* (*Le Droit des Gens*) adlı eser, XVIII. yüzyılda birkaç kez İngilizceye çevrilmiştir. 1760'daki ilk baskı 1758 tarihli orijinal Fransızca neşre dayanır. 1787'de Dublin'de bir çeviri yapılmışsa da asli notları içermez. Vattel'in niyetlendiği ancak öldükten sonra, 1773'te Neuchatel'de yayımlanan Fransızca sürümüne eklenebilen notlar da bu baskıda yer almaz. Birkaç İngilizce baskı, 1916'daki *Uluslararası Hukuk Klasikleri* baskısı da dahil, eksik bir biçimde 1760 baskısına dayanmaktadır. 1793'teki bir baskı sayfa numaralandırma hatası içerirken; 1797'de bu düzeltilmiş, kenar başlıkları ve içindekiler kısmı eklenmiştir. Eserin çağdaş ve özgün bir baskısı yoktur. Ancak XIX. yüzyılda, Londra yüksek mahkeme avukatla-

mesi, özellikle Amerikan hukuk sistemine tesiri hakkında oldukça geniş bir literatür olduğu görülüyor. Ayrıca Osmanlı modernleşme sürecinde 1850 sonrasında Vattel'in eserinin tesiri üzerine bir makale çalışması yürüttüğümüzü ve daha sonrasında ayrıntılı bir çalışma yapması maksadıyla öğrencimiz Doğuhan Murat Yücel'le "Vatel'in *Hukûk-u Nâs* Adlı Eseri ve Türk Düşüncesindeki İzleri" adlı bir yüksek lisans tezi yürüttüğümüzü belirtmeliyiz. Gerek makale gerekse tez konusunun bu dönem gazetelerinin taranmasından doğduğunu söylemeliyiz.

12 Ali Adem Yörük, *Mekteb-i Hukuk'un Kuruluşu ve Faaliyetleri (1878-1900)*, (Yüksek Lisans Tezi), M. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 2-3. Ayrıca bk. İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, İstanbul 1988, II, 997; Muallim Cevdet, Cevdet Paşa'nın Emin Efendi adlı birinden Fransızca öğrendiğini söylemiştir ki bu kişinin Hoca Emin Efendi olma ihtimali yüksektir (Muallim Cevdet, "Darülmuallimîn'in Yetmiş Birinci Sene-i Tedrisiyyesi Vesilesiyle Müessesenin İlk Müdürü Cevdet Paşa'nın Hayat-ı İlmiyyesi Üzerine Konferans", *Tedrisat Mecmuası*, S. 39, 1 Haziran 1333, s. 435).

rında Joseph Chitty tarafından yapılan baskıya tıpkıbasımlar yapılmıştır.[13] Yayımlandığı dönemden XX. yüzyıla kadar alanında popülerlik kazanan eser, Fransızca olarak 1863 yılına kadar yirmi farklı baskı, İngilizcede 1834 yılına kadar on farklı çeviri, Amerika Birleşik Devletleri'nde 1854'e kadar on iki farklı baskı yapmıştır. Eserin Çince'ye batı dillerinden çevrilen ilk hukuk metni olması da dikkat çekici bir durumdur.[14]

Eser dört kitaptan oluşmaktadır. Birinci kitap "kendi içinde uluslar üzerine" yirmi üç bölüme; ikinci kitap: "bir ulusun diğerleri ile ilişkileri üzerine" yirmi üç bölüme; üçüncü kitap: "savaş üzerine" on üç bölüme; dördüncü kitap "barışın yeniden kurulması ve elçilikler üzerine" dokuz bölüme ayrılmıştır. Ancak Süleymaniye Hüsrev Paşa koleksiyonunda bulunan nüsha incelendiğinde, dört kitaplık tek cild halinde olan eserin, Osmanlı Türkçesine sadece ilk kitabının tercüme edilmiş olduğu görülecektir.

Eserin diğer kitaplarının niçin çevrilmediği, eserin müterciminin gerek yazma nüshasında gerekse *Tasvîr-i Efkâr*'daki basılan sayılarında neden belirtilmediği ise gizemini korumaktadır. Elbetteki bu gizemin akıllara ilk getirdiği kelime "istibdat" olacaktır, ancak yapılacak muhtemel çalışmaların bize sadece bir kelime ile verilecek cevaptan daha fazlasını sunma ihtimalini de göz önünde tutarak bu konudaki değerlendirmemizi zamana bırakıyoruz.

◆ *Tasvîr-i Efkâr*'da 13. sayıdan itibaren "*Bir zâtın Rumûzu'l-hikem fî ahlâki'l-ümem namında derdest telifi olan kitabın bazı layiha ve istidradları Tasvir-i Efkâr'a şâyan görülmekle sebt ve tahririne ibtidar olunmuştur*" ifadesiyle tefrika edilmeye başlanan bir başka eser de anlaşılacağı üzere *Rumûzu'l-hikem fî ahlâki'l-ümem*'dir.[15] Her ne kadar eser farklı isimlere nispet edilse de[16] üç kuşak devlet bünyesinde önemli görevler gerçekleştiren ve ilk maarif nâzırı Abdurrahman Sami Paşa'ya (ö. 1882) aittir. Sami Paşa, ilk Türk roman yazarı Samipaşazâde Sezai'nin ve Osmanlı Maarif vekillerinden Abdullatif Suphi Paşa'nın babası, Cumhuriyet dönemi Milli Eğitim bakanlarından Hamdullah Suphi Tanrıöver'in ise dedesidir.[17] Ancak gazetede yer alan tefrikanın ilk sayısında Abdurrahman Sami Paşa eser yayımlandığında Maarif nâzırlığı görevinden istifa ederek (25 Kasım 1861) ayrılmış olmasına rağmen, adı verilmeden

[13] Emer de Vattel, *The Law of Nations, Or, Principles of the Law of Nature, Applied to the Conduct and Affairs of Nations and Sovereigns, with Three Early Essays on the Origin and Nature of Natural Law and on Luxury*, ed. and with an Introduction, 1797 ed. Béla Kapossy ve Richard Whitmore, Indianapolis: Liberty Fund, 2008.
http://oll.libertyfund.org/titles/2246#lfVattel_head_007 (erişim tarihi: 12.03.2015).

[14] Rune Svarverud, *The Notions Of "Power" And "Rights" In Chinese Political Discourse*, http://www.wsc.uni-erlangen.de/pdf/svarverud.pdf s. 128.

[15] *Tasvîr-i Efkâr*'ın 13-14, 108-114; 211-216; 326- 327; 551, 553, 556, 557 ve 663-666. sayılarında yer almaktadır.

[16] Nesimi Yazıcı, eseri Abdulkerim Efendi'ye nispet etmiştir: Bkz. Nesimi Yazıcı, "Tasvîr-i Efkâr", *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, 2011, c. 40, s. 138-140.

[17] Fazıl Bülent Kocamemi, *Baba, Oğul, Torun Devletin Zirvesinde Üç İsim: Abdurrahman Sami Paşa, Abdüllatif Suphi Paşa ve Hamdullah Suphi Tanrıöver*, İstanbul: Ekinoks Yayıncılık.

"*Bir zâtın*" şeklinde geçiştirilmiş olması dikkat çeken bir husustur.

Abdurrahman Sami Paşa'ya göre Hz. Âdem'den hicrî XII. asra kadar ahlâk konusunda birçok eser kaleme alınmıştır ve fakat ahlâkın ne olduğunu öğrenmek isteyen nefs-i nâtıkanın yani insanın kendisinin ne olduğunu araştırması gerekir. İnsanlar arasındaki farklar kadar ahlâk anlayışlarında da farklılıklar vardır. Zira böyle olmasa peygamberlerin gönderilip bu farklılıkların bir kanun etrafında toplanması mânasız olurdu. Ahlâkın gerekliliğini vurgulamak ve bunun tevhide götüren bir süreç olduğunu ifade maksadıyla şöyle der: "Ekâbir-i hukemâ-yı Yunâniye'nin bazısı yalnız rehber-i akl ve ilm ile tehzîb-i ahlâka zaferyâb olup muvahhid oldular."[18] Eser neşredildikten kısa bir süre sonra müstakil olarak basıldığını[19] belirtelim. Eserin kapağında şu ifadeye yer verilmiştir: "(...) devletlü Abdurrahman Sâmi Paşa hazretlerinin itikâdât-ı dîniyye ve merâsîm-i âdâb-ı insâniyeyi şâmil telif ve tasnîfe muvaffak oldukları *Rumûz'l-Hikem* nâm kitab-ı mustetâbdır." Son olarak eserin 1871'deki baskısından sonra Şubat 1895'te Arapçaya çevrilerek Türkçesi ile karşılıklı basıldığını da belirtmeliyiz.[20]

◆ *Tasvîr-i Efkâr*'ın 55. sayısında Johann Carion'un *Chronicle* adındaki eserinin Türkçeye tercümesi yayımlanmaya başlamıştır.[21]

> *Carion* namıyla maruf olan tarih, Avrupa'da ve hususiyle Protestanlar nezdinde bir zaman pek ziyade revaç bulmuş ve belki tarihçe merci hükmüne girmişti. Müllifin ismi Johann Carion olup tarih ise ibtidâyı devr-i Âdem'den, Almanya impratoru, ve Napoli ve Flemenk ve Amerika hükümdarı olup Sultan Süleyman hazretlerinin mağlûbu olan Şarl'ın zamanına kadar mümted olarak evvelâ Nemçe lîsanı üzere 1532 sene-i mîlâdisinde[22] telif, ve Wittenberg'de neşrolunmuştur.

Eseri tashih edenler, ona zeyl yazanlar ve baskıları hakkında da bilgiler veren giriş yazısında kitabın yirmi sekiz kez basıldığı ifade edilmektedir. 1537'de Latinceye tercüme edilerek basılan eserin bu Latince baskısı 1548'de Paris'te, 1554'te Lyon'da neşredilmiştir. *Tasvîr-i Efkâr*'daki giriş yazısında Kâtip Çelebi'nin eser hakkındaki sözlerine de yer verilmiştir:

> ...ve badehû *Cihânnümâ* beyâzına şurû' olundu. Ve bir frenki tarih dahi tercüme olunup mülûk-u küffâr tarihidir.

[18] *Tasvîr-i Efkâr,* 13.

[19] Abdurrahman Sami Paşa, *Rumûzu'l-Hikem*, İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1871.

[20] Abdurrahman Sami Paşa, *Rumûzu'l-Hikem*, çev. Abdullatif Efendi ve Ahmed Efendi es-Sultânî, Trablusşâm: el-Matbaatü'l-Belâğa, Ramazan 1312 (Şubat 1895).

[21] Eser *Tasvîr-i Efkâr*'ın 55-94; 103; 363-382; 384-388; 390-399; 401. sayılarında aralıklarla neşredilmiştir. Eserin tek yazma nüshası Konya İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi'ndedir.

[22] Her ne kadar Orhan Şaik Gökyay, Kâtip Çelebi'nin *Târîh-i Frengî Tercümesi* için Fransızca tercümesini dikkate alarak, Paris'te 1548'de basıldığını belirtmiş olsa da eser ilk olarak 1532'de neşredilmiştir. Bkz. Orhan Şaik Gökyay, "Kâtib Çelebi", *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, 2002, XXV, s. 36-40.

Bunun üzerine Şinâsi der ki:

> Filhakika bizde Avrupa'nın ahvâl-i umumiyesine dair mezkur tercümeden başka malumat verir bir kitap olmadığından bazı elzem ve enfa olan fıkralarının Tasvîr-i Efkâr tefrikasıyla neşri tasavvur olunmuş ve erbab-ı mütalaa taraflarından rağbet müşahade olunur ise ara sıra tab' olunacağı derkâr bulunmuştur.

Kâtip Çelebi'nin "mülûk-u küffâr" *tarihi* ifadesinin Şinâsi'nin dilinde "Avrupa ahvâline" dönüşmüş olması Tanzimat sonrasında yaşanan kırılmaların neticesi olarak okunabilir. Burada Şinâsi'nin "Filhakika bizde Avrupa'nın ahvâl-i umumiyesine dair mezkur tercümeden başka malumat verir bir kitap olmadığından" ifadesi XVII. yüzyılın ortalarından XIX. yüzyılın ortalarına kadarki iki asırlık süreçte Avrupa tarihine telif ya da tercüme düzeyinde başkaca ilgilerin doğmamış olması ayrıca tetkike muhtaç bir mesele olarak önümüzde durmaktadır.

◆ 70. sayıdan itibaren Ahmed Vefik Paşa'nın *Hikmet-i Târih* notları yayımlanmaya başlamış[23] ve tefrika şu cümleler ile takdim edilmiştir:

> Dârulfünûn'da verilmekte olan derslerden Hikmet-i Tarih dersi hulâsasının ara sıra *Tasvîr-i Efkâr* tefrîkasına derc ile risâle şeklinde neşrine karar verilmiş olduğundan vech-i âtî üzere ibtidâ olundu.

Ahmed Vefik Paşa'nın Dârulfünûn'da kısa bir süre verdiği derslerin *Tasvîr-i Efkâr*'da sadece baştan kırk dört sayfası tefrika edilmiştir. Aynı zamanda yine bu eksik haliyle küçük bir cilt hâlinde neşrolunan eser, taşıdığı modern tarih anlayışı ile devri için yeni bilgiler ve görüşler içermektedir. Ahmed Vefik Paşa tarihin bir ilim olarak mahiyetini ve yöntemini, evrenin yaratılışından başlayıp ırkların ve en eski milletlerin ortaya çıkışını ele alan bu eserinde Batı kaynaklarında olduğu kadar, Rosenthal tarafından tavrı "gerçekçi" olarak yorumlanmış[24] olan İbn Haldun'dan da gelen rasyonalist bir tarih görüşünü ortaya koyduğu gözlenir. O burada, vakanüvis bir tarih anlayışının tezahürü olan vakalar ve şahıslar etrafında dönen nakil ve tasvire dayanan tarih yazım tarzını redderek, gerçek tarihin, vesikalara dayanarak hadiselerin sebep ve sonuçlarını araştırıp insanlığın gelişim şartlarını, millet ve devletlerin doğuş, yükseliş ve çöküş hâllerini inceleyen bir ilim olduğunu anlatmaya çalışır. Ayrıca eserin dikkat çeken bir diğer yanı Ahmed Vefik'in Türk ırkının Altaylardan dünyanın her tarafına nasıl yayıldığı üzerinde ayrıntılı olarak durmuş olmasıdır.

Namık Kemal'in Ahmet Vefik'e karşı takındığı sert ve Türkçe kullanımı nedeniyle alaycı tavırları göz önüne alındığında, gazete Namık Kemal'in yönetimine geçmeden önce bahsi geçen eserin *Tasvîr-i Efkâr* Şinâsi yönetimindeyken neşredilmiş olması

[23] *Tasvîr-i Efkâr*, 70-82.
[24] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İstanbul: İz yay., 1996, s. 163.

Ahmet Vefik açısından talihli bir durum olarak değerlendirilebilir.

◆ *Tasvîr-i Efkâr*'da tefrîka edilen *Şecere-i Türkî*[25] Hârizm Özbek hükümdarı Ebu'l-Gâzî Bahadır Han tarafından Çağatay Türkçesi ile 1663'te kaleme alınmış ve daha sonra Türkiye Türkçesine aktarılmıştır. O eserinde, eskiçağlardan başlayıp daha sonra kendi hanedanının kökeni olan Cengiz ve oğulları, Cuci Han, Şeybân Özbek hanları üzerinden kendi devrindeki Orta Asya Hanlarını anlatır. *Tasvîr-i Efkâr*'da dokuz babdan oluşan eserin üç bâbı yayımlanmış kalan kısmı için "Şecere-i Türkî'nin mâba'dı vakt-i âhara ta'lîk olunmuştur bazı mesâil-i müşkilenin halline dair Kâtip Çelebi merhûmun eseri olan Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak nâm te'lîf-i fezâil-i elîfin tab ve neşrine ibtidâ olundu."[26] dense de tamamlanamamıştır. Cengiz Han'ın hayatı hakkında bilgi veren üçüncü bab, oğullarını Hârezm'in fethine göndermesiyle son bulur. Eser, ilk olarak Poltova savaşından sonra Rusların Sibirya'ya sürdüğü İsveçli subay Strahlenberg tarafından 1717'de Tobol civarında bulunmuştur. Yine İsveçli Schenström, eseri Rusça bilen bir imama tercüme ettirip kendisi de Almancaya çevirtmiştir. Bu tercüme ve eserin aslı Messerschimidt tarafından Göttingen'e getirilmiş, orada Dr. Bentinck'in yorum ve açıklamalarıyla Barenn tarafından iki cilt hâlinde 1726'da Fransızcaya tercüme edilmiştir. Bu tercüme eserin Tredyovsky'nin Rusça tercümesine ve 1780'de yayımlanan İngilizce tercümesine kaynaklık etmiştir.[27] Ahmet Vefik Paşa'nın 1864'te gazetedeki bu neşri dışında eser ayrıca da basılmış.[28] Desmaisons 1871'de eserin neşrini, 1874'te ise Fransızca tercümesini yayımlamıştır.[29] Ayrıca eser Nihal Atsız'ın mânevî babası ve onun gibi Türkçülüğün önemli simalarından olan Rıza Nur tarafından İstanbul'da 1925'te "Türkiye Türkî şîvesine nakledilerek" yeniden yayımlanmıştır. Ömer Faruk Akün eser hakkında ilgi çekici bilgiler vermektedir:

> A. Vefik'in neşri, Desmaisons'un neşir ve Fransızca tercümesinin 1872'den beri ortada olmasına rağmen, Necip Âsım'dan Ziya Gökalp ve 1920'den önceki yazıları ile Fuad Köprülü'ye kadar birçok türkologa Oğuz Han menkıbesi ve diğer millî efsaneler konusunda doğrudan doğruya kaynaklık etmiştir. Eserin kapağına başlık olarak konulan, 1824 Kazan baskısının başında mevcut "Uşal Şecere-i Türkî" ibâresindeki, "bu, işbu" mânasına gelen Çağatayca "uşal" sözünün mahiyetinin bilinmemesi yüzünden, Ahmed Vefik'in tercümesinin adı yanlış bir okuyuşla yakın zamanlara kadar hep "Evşâl-i Şecere-i Türkî" ve daha da tahrife uğrayarak "Şecere-i Evşâl-i Türkî" şeklinde gösterilmiştir.[30]

[25] *Tasvîr-i Efkâr*, 131-173.
[26] *Tasvîr-i Efkâr*, 131.
[27] Kâzım Karabörk, *Şecere-i Türk Üzerine Bir Sentaks Çalışması*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Konya 1995, s. vii.
[28] Ebü'l-Gazi Bahadır, *Uşal Şecere-i Türkî*, trc. Ahmed Vefik Paşa, [y.y., t.y.].
[29] Aboul-Ghazi Behadour Khan, *Histoire des Mogols et des Tatares*, nşr. Le Baron Desmaisons, St. Petersbourg, I. cild 1871, II. cild 1874.
[30] Ömer Faruk Akün, "Ahmed Vefik Paşa", İstanbul: *DİA*, II, 1989, 143-157.

Kitabı neşreden Rıza Nur'un bir giriş kaleme alarak[31] eserin mâhiyeti ve muhtevâsı hakkında bilgiler verdiği görülmektedir:

> Bahadır Han bir padişah olduğu hâlde milletinden liyakatli birini bulamadığından ve neslin zâyi olmaması hususunda ki hamiyyetinden dolayı bu eseri bizzât yazmıştır. Mukaddimesinde diyor ki: Hiç kimse zannetmesin ki bu kitabı kendi neslimi yükseltmek için hakîkati bozarak yazdım. Zaten Hak beni mümtaz yaratmıştı, buna ihtiyacım yoktur. Ben bütün hakikati olduğu gibi yazdım. Tanrı bana husûsen üç şey verdi: 1- Askerlik fenni, kanun ve nizamları, bir orduyu kumanda etmek sanatı, bir orduyu yürütmek ve harb nizamına sokmak dostlar ve düşmanlarla söyleşmek usûlünü 2- Her türlü şiir ile Türk, Arap ve Acem dillerini, 3- Moğolistan, Turan, İran ve Arabistan'da hüküm süren padişahların tarihini bilmek.[32]

Ulus-devletlerin Avrupa'da yayılması ve milliyetçiliğin ana akım olması milletleri birbirleri hakkında ayrıntılı araştırma yapmaya ve milletlerin kökenleri hakkında tecessüse sevk etmiş olmalıdır. Bu eserin çok erken sayılabilecek bir dönemde Batı dillerinin büyük bir kısmına tercüme edilmiş olması ve eserin pek çok nüshasından hareketle neşrinin hazırlanmış olması sadece entelektüel merakla izah edilemez kanaatindeyiz. Ayrıca esere Osmanlı'daki ilgiyi de şüphesiz doğrudan "milliyetçiliğe" bağlamamız, eseri Türkiye Türkçesine aktaran Ahmed Vefik Paşa ile Dr. Rıza Nur'un entelektüel şahsiyetlerine bakıldığında hiç de zor olmayacaktır. Yine Rıza Nur'un giriş yazısına bakmak bu anlamda yararlı olacaktır:

> (...) Bütün Türk kitaplarını, dillerini yeknesâk bir hâle koymak ve Türk edebiyatını, çoğaltıp bütün Türk âlemine yaymak zamanı gelmiştir. Bu husus için Türk tarihini tâ menşeinden itibaren bugünkü Türkiye'ye ve Acem'de hüküm süren son şâha, Çin'de, Hint'te, Bağdat'ta, Mısır'da, Tunus'ta hüküm sürenlerine kadar yazmalı ve halkımıza öğretmeliyiz. Bu tarihten Türk milletinin büyüklüğü, çokluğu, ululuğu, kahramanlığı, güzel hasletleri, kendi medeniyeti, başka medeniyetlere hizmetleri meydana çıkacak ve Türk tarihinden, Türk'ün esâtiri de, edebiyatı da, medeniyeti de öğrenilecek, yalnız Yunanlı, Latin, Arap değil, Türklerin de binlerce yıl evvel ve o zamana göre bir medeniyeti olduğu, ondan sonra muhtelif evvelkilerinde yeni yeni medeniyet ışıkları parladığı, Acem medeniyetinin başlangıcında Türklerden pek çok şey aldığı ve hatta Fârisî'de nice Türkçe kelimeler bulunduğu, Arap medeniyetine Arap'tan ziyade Türklerin hizmet edip o medeniyeti meydana getirdikleri anlaşılacak ve ona göre Türk'e ihtiram edilecektir.[33]

[31] "Bu eser Türklerin menşeine dair bir eserdir. Cengiz Han sülalesinden Harizmli Arap Muhammed Han oğlu Ebu'l-Gâzî Bahadır Han tarafından hicrî 1084, mîlâdi 1663 tarihinde yazılmıştır. Eserin Petersburg Asyâî müzesinde "Dahl" ismiyle maruf bir nüshasiyle Kazan, Berlin, Göttingen'de bulunan ve bu adlarla maruf olan birer nüshası daha vardır. En mühim nüshalar bunlar olup (...)" bkz. Ebü'l-Gazi Bahadır Han, *Türk Şeceresi*, Çağatay şîvesinden Türkiye Türkî şîvesine nakleden Dr. Rıza Nur, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1925, s. 3. Ayrıca Rıza Nur'un eserinde Ahmet Vefik Paşa'nın tercümesine herhangi bir şekilde atıfta bulunmamış olması dikkat çekicidir.

[32] *Türk Şeceresi*, nşr. Rıza Nur, s. 4.

[33] *Türk Şeceresi*, nşr. Rıza Nur, s. 7.

Böylece *Şecere-i Türkî*'ye olan ilginin sebeplerini yukarıdaki ifadelerden anlamak zor olmasa gerektir.

◆ *Şecere-i Türkî*'nin yayınına ara verildiğinin duyurulduğu sayıda Kâtip Çelebi'nin *Mîzânu'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak* adlı eserinin neşrine başlanmıştır.[34] Kâtip Çelebi'nin, dönemindeki çeşitli aksaklıklar, ilme yeterince önem verilmemesi ve Kadızâdeliler-Sivâsîler ihtilâfının düzeyinden memnun olmadığını belirttiği en son eseri olan *Mîzânu'l-Hak*'ta vurguladığı temel nokta karşılıklı eleştirilerdeki yöntem ve üslûba dairdir. O, bu çerçevede eserin girişinde şu ifadelere yer verir:

> (...) birkaç meselede nizâ' ve taassub-u bâtıl marazına mübtelâ olup selefde geçen taassub cenkleri gibi bu erbâb-ı hamâkatın bâtıl cidâlleri kıtâle müeddî olmağa az kalmıştı. Ona binâen nizâ' olunan meselelerde tarîk-i burhânı beyân için bir iki satır tesvîd olunup ismine *Mîzânu'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak* denildi, tâ ki âmme nizâ' ve cidâl maddesi nedir ve ne mekûle semereyi müntic olur bileler. Hamâkat vâdilerinden dönüp kuru kavgadan fâriğ olalar.[35]

Kâtip Çelebi (Hacı Halîfe), eserine *En doğruyu seçmek için Hak terazisi* adını vermiş olması ve girişinde akla dayanan ilimlerin gerekliliğini vurgulayarak "tarîk-i burhânı" kullanacağını ifade etmesi teorik/nazarî akla olan inancından kaynaklanmaktadır. Kâtip Çelebi'nin temel hedefi kadı ve müftülerin daha genel ifadeyle din âlimlerinin matematik, geometri, astronomi gibi nazarî ilimleri de bilmelerinin gerekliliğine olan inancını ikna eden örneklerle ispata çalışmaktır. Kadızâdeliler-Sivâsîler tartışmasının ana meselesi "akla dayanan ilimlerin meşrû olup olmadığı" etrafındaki tartışmalardı. Modern bilimin gerekliliğini iknâ için "aklî ilimler vurgusu ile tebârüz etmiş tarihî bir eseri" dayanak olarak *Tasvîr-i Efkâr* gazesinde matbû olarak yayımlanmış olması dönemin ruhunu uygun bir girişim olarak değerlendirilmelidir.

◆ *Tasvîr-i Efkâr*'ın 104. sayısında Şeyh Şâmil'in tercüme-i hâline şu cümleler ile yer verilmiştir:

> Bir vakit Kafkasya'nın Dağıstan ve Çerkezistan taraflarına bizzat ve bi'l-vâsıta hükm eylemiş olan meşhur Şeyh Şâmil'in terceme-i hâlini mübeyyin bir zât tarafından verilen makaledir ki mevmâ ileyhin Rusyalının eline düşmezden evvel vukû bulan sergüzeştini beyân eder. [1] Bu zâtın asıl ismi Şamûîl ise de beynennâs Şâmil diye marûftur.

Burada dikkat çekici olan 9 Muharrem 1280/26 Haziran1863 tarihinde yayımlanan bu biyografinin Şeyh Şâmil'in vefât ettiği tarihten (1871) sekiz yıl önce kaleme alınmış olmasıdır. Ayrıca son yıllarda kaleme alınan Şeyh Şâmil biyografilerinde de *Tasvîr-i Efkâr*'da yayımlanan bu yazının dikkate alınmadığı görülmektedir.[36]

◆ *Tasvîr-i Efkâr*'da Suphi Bey tarafından tercümesi yapılan *Tekmiletü'l-İber* adlı

[34] *Tasvîr-i Efkâr*, 175-210.
[35] *Tasvîr-i Efkâr*, 175.
[36] Örneğin bkz. Mustafa Budak, "Şeyh Şâmil", *DİA*, 2010, c. 39, s. 67-70.

eser 20 Rebiü'l-evvel 1279/15 Eylül 1862 tarihinden itibaren yayımlanmaya başlamış ve otuz sayı boyunca yayımına devam edilmiştir.[37] *Tasvîr-i Efkâr* tefrikayı şu cümleler ile takdim etmiştir:

> Meclis-i vâlâ âzâsından utufetli Subhi Beyefendi hazretlerinin telif-kerdesi olan *Tekmile-tü'l-İber* nâm kitap ibret-i eserdir. İskender-i Yûnânî'nin vefâtında berr-i Şâm Padişahlığı unvanıyla Asya iklîmine hükmeden Selefgiyân Devletlerinin ahbâr-ı tarihidir.

Ayrıca eser 1278'de basılmıştır. İki kısım olan eser İbn Haldun'un *el-İber*'ine zeyil olarak yazılmıştır. Eserde Suriye'de Selefki ve İran'da Eşkaniyân devletleri tarihi ve sikkeleri incelenmektedir.[38]

◆ *Tasvîr-i Efkâr*'da Fransa'nın siyasal sistemi ve ekonomik işleyişine dair müellifi zikredilmeyen, beş sayı devam eden bir yazı dizisine yer verildiği görülür ve yazı dizisi şu şekilde takdim edilmiştir:

> Fransa'nın umûr-u mâliyesi hakkında bir zâtın 1259 tarihinde tertib eylediği risâlenin hulâsasıdır. Fransa Devleti "düvel-i meşrûtadan" olup 1 kral ve rütbede müsâvî 9 vükelâ 2 kamara yani millet meclisi ile idare olunur. (...)[39]

1843/1844'lerde kaleme alınan risâlenin *Tasvîr-i Efkâr*'da yirmi yıl sonra Temmuz 1864'te mütercimi meçhul olarak neşredilmiş olması dikkat çekicidir. Yeni Osmanlıların Avrupa ülkelerindeki anayasal monarşilerden etkilerek Osmanlı İmparatorluğu'nun meşrutiyetle yönetilmesi gerektiğine dair düşünceye sahip oldukları ise izahtan vârestedir. I. Meşrûtiyet'in ilanından yaklaşık on iki sene önce gazetede "meşrûtî" idareyi metheden yazıların kaleme alınmış olması, Yeni Osmanlı entelektüelinin muhalif zihin dünyasını, "araştırmaya dayalı" metinlerle destekleyerek kendi düşüncelerinin gazete vasıtasıyla "topluma mâl olmasının" aracı olarak gördükleri şeklinde yorumlanabilir.

◆ *Tasvîr-i Efkâr*'ın neşrettiği eserlerden bir diğeri Kâtip Çelebi (ö. 1657) tarafından kaleme alınan *Düstûrul'l-amel li ıslâhi'l-halel*'dir.[40] Aslında devletin düzen ve ıslâhı için bütçe açığının sebeplerini araştırmak ve çare bulmak amacıyla 1653'te yazılarak Dîvân-ı Hümayûn'a sunulan rapor niteliğindeki bu eserin, gerek Türkiye gerekse dünya kütüphanelerinde pek çok nüshası olmakla birlikte, yaklaşık iki asır sonra ilk kez *Tasvîr-i Efkâr*'da şu takdim yazısıyla basılmıştır:

> Devlet-i aliyye'nin ikiyüz sene mukaddem bulunduğu hali mübeyyen ve mekayis olmak cihetiyle şâyeste-i mütalaa görüldüğünden ayniyle risâle şeklinde neşr ve îlanına ibtidar kılındı.

[37] *Tasvîr-i Efkâr*, 23-53.
[38] Ali Akyıldız, "Subhi Paşa", *DİA*, 2009, c. 37, s. 450-452.
[39] *Tasvîr-i Efkâr*, 106, 115-116, 118, 120.
[40] *Tasvîr-i Efkâr*, 122-127 arasında. Ayrıca eser daha sonra basılmıştır: Katib Çelebi, *Düstûrul'l-amel li ıslâhi'l-halel* (Ayn Ali. *Kavânin-i Al-i Osman* içinde), İstanbul 1280, s. 119-140.

Kâtip Çelebi pek çok açıdan İbn Haldun'un takipçisidir ve devlete ilişkin görüşlerinde de onun tesiri yadsınamaz. Dolayısıyla Kâtip Çelebi de İbn Haldun gibi devletlerin, insan hayatında olduğu gibi gelişme-duraklama-gerileme şeklinde üç aşamaya sahip olduğunu belirterek, birtakım tedbirlerin alınmasıyla son merhalenin uzatılabileceğini savunmuştur. II. Meşrûtiyet öncesinde devletin içinde olduğu ekonomik ve siyâsi krizler ile Doğu Avrupa (Rusya) ile Batı Avrupa arasında sıkışmışlık sendromu yaşayan Türk siyasetinin ve düşünürünün ihtiyacına cevap verebilme ümidiyle bu risalenin gazeteye taşınmış olması kuvvetle muhtemeldir.

◆ *Tasvîr-i Efkâr*'ın ilerleyen sayılarında Avusturya Sefâreti baş-tercümanı olan Baron Ottokar Schlichta'nın *Hukuk-u Milel* adlı eserinin şu takdimle yayımlandığı görülmektedir:[41]

> Mevzûu beyne'd-düvel cârî olan revâbıt-ı münâsebât ve muâmelâtın keyfiyyet-i ahvâlinden ibraret olan *Hukûk-u Milel* nâm kitap ki tab' ve nef'i elsine-i ğarbiyyeye münhasır idi. Tetebbuu umûma elzem olduğu için bundan akdem bir zât tarafından Türkçeye tercüme ile Viyana'da tab' olunarak o vakit nüsah-ı müteaddidesi İstanbul'a getirilmiş ise de şimdiki hâlde suret-i kifâyede değildir. Binâenaleyh mütalaasının teksîr ve teshîli için bu defa *Tasvîr-i Efkâr*'ın tefrîkasında tab' ve temsîline başlanmıştır. İleride ayrıca dahi basılması mutasavverdir.

Baron Ottokar'ın eseri Türkçeye çevrilmiş Viyana'da basılmış ve nüshaları Türkiye'ye getirilmiş, yeterli görülmeyince öncelikle gazetede tefrîka edilmesine karar verilmiş ve daha sonra ayrıca kitap olarak da neşredilmesi planlanmıştır. Eserin Osmanlı Türkçesi baskısının mukaddime kısmında Sultan Abulmecid'e hürmet ve ihtiram cümleleri ile bir giriş kaleme alınmış, bu dönemde pekçok konuda yararlı kitapların basıldığından söz edilmiş ve "eyyâm-ı sulh-u salâh müstedâm ve düvel-i muhtelife miyânesinde râbıta-ı merğûbe-i dostî ve yekciheti müstahkem ve ber-devâm olmak cihetiyle milel ve akvâm beyninde dahi rişte-i talluk ve ihtilâd dürüstçe ma'kûd ve yekdiğeriyle habl-i münâsebet mukâbele ve mümâsât müteâvızaları aksâ derecede memdûd ve meşdûd olmakda bulunduğu mütelaasıyla (...)" gerekçesiyle tercüme edilmesine karar verilmiş, ayrıca farklı alanlardan kitaplar tercüme edilmiş olsa da "ilm-i politika" konusunda bu kitabın tercümesinin faydalı olacağı ifade edilmiştir.[42]

[41] *Tasvîr-i Efkâr*, 473-521; 594. *Hukuk-ı Milel,* Viyana: Darü't-tıbâati'l-İmparatoriyye, 1263-64 (1847), kısm-ı evvel (97+1 s.); kısm-ı sani (90 s.). İkinci baskısı cüz-i evvel, İstanbul: el-Cevaib Matbaası, 1295 (1878), (10+100 s.); cüz-i sani. İstanbul: el-Cevaib Matbaası, İstanbul 1295 (1878), 101-190 s (Özege, ll, 600, nr. 7894). Bu eserin birinci cüz'ü Türkçeden Arapçaya *Hukuku'I-Ümem* adıyla tercüme edilmiştir. Baron Ottokar Schlechta, *Hukûku'l-Ümem*, trc. Nevfel b. Nimetullah et-Trablûsî, Beyrut 1873. Yine Ottokar Schlechta'nın bu tarihlerde başka kitapları da basılmıştır, örneğin onun *Mecmua-i lstılahât-ı Resmiye* adlı eseri Türkçede yer alan ilk hukuk sözlüğüdür. Bkz. Baron Ottokar Schlechta-Wssehrd, Ottokar Freiher von, *Mecmua-i lstılahât-ı Resmiye* (Viyana, Imprimerie Impériale, 1870, 7+3+400 s.). Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Adem Yörük, "İlk Hukuk Lügatlerimiz (1870-1928)", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, Sayı 2, 2006 (Güz), s. 99-128.

[42] *Tasvîr-i Efkâr*, 473.

Günümüzdeki anlamıyla "hukuk" kelimesinin ilk kez kullanıldığı metnin *Hukûk-u Milel* olması, esere ayrıca bir önem kazandırmaktadır.[43] Bunun yanısıra Türkçedeki ilk hukuk lügati de yine Ottokar Schlechta'nın *Mecmua-i lstılahât-ı Resmiye* adlı eseridir.

◆ *Tasvîr-i Efkâr*'da Buffon'un *Histoire Naturelle* adlı eserininin *Târih-i Tabiî* adıyla tercümesinin neşredildiği görülmektedir.[44] Eserin mütercimi III. Selim ve II. Mahmud devri hekimbaşılarından, şair, tabip Mustafa Behçet Efendi'dir (1774-1834). Eserin neşrine başlanmadan hemen öncesindeki sayıda Behçet Mustafa Efendi'nin terceme-i hâline ve gerek kişiliği gerekse ilmî birikimi hakkında ayrıntılı bilgilere yer verilmiştir. Ayrıca *Târih-i Tabiî*'nin neşredileceği de burada duyurulmuştur:

> Muşârun ileyh bir âlim-i hakîm olup ulûm-u hikemiye-i garbiyyeden bazı âsar nakliyle mütebahhir olduğu maârîf-i şarkıyyenin tevsîine hizmet etmiştir. Ezcümle Buffon nâm hakîmin *Târîh-i Tabiî*'sini ve tıptan *Fizyolocyâ* kitabını Bukân nâm hakîmin *Ameliyyât-ı Tabiyye*'sini ve Bruno nâm İngiliz bir feylesofun *Hikmet-i Tabîiyye*'sini İtalyancadan tercüme eylemiştir. (...) Buffon'nun *Târih-i Tabiî*'sine olan 3 cild tercümesinden bazı mebâhis *Tasvîr-i Efkâr* tefrîkasında neşrolunmak musammemdir. Eşârından bir nümûnesinin dahi âtîde derc ve îlânı münâsip görüldü.[45]

Batı dillerinden yapılan tercümelerle şark kültürünün genişlemesine katkı sağladığı vurgulanan Mustafa Behçet'in Türkçe'ye kazandırdığı metnin müellifi Buffon (1707-1788), kozmogoniden hayvanbilimine kadar geniş bir sahada ansiklopedik eserler kaleme almıştır. *Histoire Naturelle* isimli ansiklopedik eserinin ilk ciltlerinde türlerin zihnin dışındaki ontolojik gerçekliğini reddeden Buffon, sonraki ciltlerde türlerin ontolojik gerçekliğini kabul eder ve bu fikirlerini ufak değişikliklerle hayatının sonuna kadar muhafaza eder. Onun özellikle çevrenin değiştirici etkisine vurgusunun Lamarck'ın ve Darwin'in üzerinde etkili olduğu söylenir.[46]

◆ *Tasvîr-i Efkâr*'ın ilerleyen sayılarından düzensiz de olsa İbrahim Müteferrikâ'nın *Usûlü'l-Hikem fî nizâmi'l-ümem* adlı eserinin neşredildiği görülmektedir.[47] Eser 1731 yılında I. Mahmud'a sunulan ve Müteferrika Matbaası'nın dokuzuncu kitabı olarak 1144'te (1732) yayımlanmış ve siyasetnâme tarzında kaleme alınmıştır. Bu anlamda kitap daha çok devlet düzeni ve askerlik sanatıyla ilgili bir içeriğe sahiptir. İbrahim Müteferrika önsözünde okuduğu Latince kitaplarda askerlik, savaşlar ve devlet yönetimine dair dikkatini çeken bazı parçalardan hareket ederek eserini kaleme aldığını belirterek Sultan Mahmud'a bir tür "ıslahat projesi" olarak sunmuştur. Kitabın başında insanın

[43] Hüseyin Hatemi, *Medeni Hukuka Giriş*, İstanbul 1997, s. 28.

[44] *Tasvîr-i Efkâr*, 217-276; 276-325.

[45] *Tasvîr-i Efkâr*, 216, (16 Temmuz 1281). Burada, yayımlanan bu biyografide Mustafa Behçet Efendi hakkında yazılmış biyografilerde bulunmayan birtakım bilgiler ihtiva ettiğine dikkat çekmek isterim.

[46] Ayrıntılı bilgi için bkz. Caner Taslaman, *Evrim Teorisi Ortaya Koymadan Önceki Felsefe, Bilim ve Biyoloj Tarihi*, http://www.evrim.gen.tr/2011/12/evrim-teorisi-ortaya-koymadan-onceki-felsefe-bilim-ve-biyoloji-tarihi/ (erişim tarihi: 19.03.2015)

[47] *Tasvîr-i Efkâr,* 422-472 (aralıklarla); 558.

"medeniyyun bi't-tab" olduğunu, insanların farklılıkları ve çeşitliliklerinin Allah'ın bir hikmeti olduğunu belirttikten sonra, adaletin tesisi için genelde dünyada üç filozofun bu konudaki görüşüne itibar edildiğinden söz eder. Eflâtun ve "monarşi" (mûnârhîyâ), Aristo ve onun savunduğu "aristokrasi" (aristokrâsiya); son olarak Demokritos ve onun savunduğu halkın kendi kendini yönetmesi anlamına gelen "demokrasi" (demokrasiya) başlıklarıyla üç gruba ayrılmıştır. Aristokrasiye Venedik, demokrasiye ise Felemenk ve İngiliz devletleri örnek olarak verilmiştir. Ayrıca eserde fizik, astronomi, coğrafya, tarih ilimlerinin devlet yönetimindeki önemi üzerinde durulmuş, bu ilimlerin gelişmediği bir ülkede sağlam bir devlet düzeninin kurulamayacağı belirtilmiştir. Bunun yanında ilk defa "nizâm-ı cedîd" tabirini kullanarak Osmanlı Devleti'nin de XVIII. yüzyıl Avrupasında gelişen yeni askerlik düzenlerini mutlaka alıp uygulaması gerektiğini ifade etmiştir. Düzenli orduya geçilmesi yönünde tasvsiyede bulunan İbrahim Müteferrika, "seyfiyye", "kalemiyye", "çiftçi" ve "tüccâr" zümrelerinden en mühiminin "seyfiyye" olduğu, bu nedenle askerî disiplin ve modernizasyonun, iktisattan kültüre devletin bütününe tesir edeceği kanaatindedir. Kitap 1769'da Viyana ve Paris'te Fransızca olarak yayımlanmış, 1777'de Fransızcasından Rusçaya çevrilmiştir. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Avrupalılaşma hareketinin beyannâmesi" diye nitelediği eser, Adil Şen tarafından müellif ve kitap üzerine geniş bir incelemeyle birlikte *İbrahim Müteferrika ve Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem* adıyla yayımlanmıştır.[48] Eser hakkında Hilmi Ziya'nın "(...) Aristo-Gazzâlî fikirlerinin bir çeşit özetinden ibaret *Usûlü'l-Hikem fî nizâmi'l-âlem*"[49] ifadesi onun eseri görmediği ve içeriğine dair de bir bilgisinin olmadığına işaret etmektedir. Zira eserin adını yanlış yazmakla kalmamış, içeriği büyük ölçüde askerî nizamla ilgili olan eseri iki filozofun düşüncelerine hasrederek hakkında yanlış bir yönlendirmede de bulunmuştur.

Askerî ve idârî ıslâh tekliflerinin yapıldığı ve bozulmanın sebeplerine[50] yönelik fikirlerin serdedildiği bir eserin matbaada basılmasından yaklaşık yüz otuz yıl sonra, yeniden gazete içerisinde neşredilmek istenmesinin ve tercih edilmesinin şüphesiz bilinçli bir tercih neticesi olduğu söylenebilir. Sözü edilen aksaklıkların devam ediyor olması, Batı ile hesaplaşmanın özellikle de Osmanlı topraklarındaki sonuçları gittikçe kötüleşmeye devam ettiği bir dönemde teklife yönelik öne sürülecek ıslâhî fikirler İbrahim Müteferrikâ'nın eseri üzerinden söyletilmeye çalışıyor izlenimi uyandırmaktadır.

- Şinâsi'nin *Tercümân-ı Ahvâl*'de yayımlanan *Şair Evlenmesi* adlı eseri, hacmiyle ters orantılı bir etkiye sahiptir.[51] Bu dönemi değerlendiren çalışmaların hemen tamamında

[48] Adil Şen, *İbrahim Müteferrika ve Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem*, Ankara: TDV yay., 1995.

[49] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken yay., 1979, s. 24.

[50] İbrahim Müteferrika'nın tespit ettiği eksiklikler şöyle sıralanabilir: (i) dinden uzaklaşma (ii) adaletin tecellisi için dikkatli davranmama (iii) siyaset ve idâri anlamda özen göstermeme (iv) iş ehline vermeme (v) istişare sürecini işletmeme (vi) ilim adamlarının görüşlerine başvurmama (vii) askerî hususlarda kolaycılığa kaçma (viii) askerî disiplinsizlik (ix) rüşvetin yaygınlaşması (x) baştan savmacılık.

[51] *Tercümân-ı Ahvâl*, 2-5.

"batılılaşmayı" temsil ettiği düşüncesiyle bu eser öne çıkarılmış ve Şinâsi bunun üzerinden değerlendirilmiştir. Ancak ne Şinâsi ne de Yeni Osmanlı düşüncesi gazete neşriyatı göz ardı edilerek anlaşılabilir.

◆ *Tercümân-ı Ahvâl*'de İstanbul Ruhban okulundan mezun İstanbullu Rum vatandaşı olan Konstantios adlı müellifin, *Heyet-i Sabıka-i Kostantiniye* adlı eseri yayımlanmıştır. İstanbul'un eski hâlini anlatan bu eser hakkında Semavi Eyice bir tanıtma yazısı kaleme alarak[52] yazının yedi sayı devam ettiğini ve ilk sayılarını göremediğini belirtmişse de, on bir sayı neşredilen eserin son sayılarını da göremediği anlaşılmaktadır.[53] Ayrıca *Tercümân-ı Ahvâl*'in 37. sayısından itibaren çeşitli aralıklarla eserin basıldığını duyuru/reklam niteliğindeki ilanın, her ne kadar Semavi Eyice bir kez çıktığından söz etse de, otuzdan fazla sayıda basıldığı görülmektedir.[54]

◆ *Tercümân-ı Ahvâl*'de Türk iktisat düşüncesinde telif edilmiş ilk eser şeklinde nitelenen[55] *İlm-i Emvâl-i Milliye* (Ekonomi Politik) hakkında bir kitabın tercümesi neşredilmiştir.[56] Mehmed Şerif Efendi'nin bu eseri, kimi çağdaş çalışmalarda yanlış bir biçimde "İlm-i Ahvali Milliye yani İktisat İlmi"[57] şeklinde yer alsa da, eserin adı gerek neşredildiği ilk sayıda gerek sonraki sayılarda yukarıda belirtildiği gibidir.

◆ Ayrıca ayrıntılarına burada yer veremeyeceğimiz ve fakat *Tasvîr-i Efkâr*'da yayımlanan eserlerin sadece isimlerine yer vermekle yetineceğiz: Meclis-i vâlâ âzâsından utufetli Abdullatif Subhi Bey Efendi'nin telifi olan *Uyûnu'l-ahbâr fî'n-nukûdi ve'l-âsâr* nâm kitaptan bazı kısımlar, *Şefiknâme*; *Ehemmiyet-i hıfz-ı mal*; *Tarih-i Suriye*; Devlet-i Aliyye'nin devr-i istîlâsına dair bir makale; Mösyö Garnier'e ait bir eserden bir bölüm olarak *Umur-u Maliye'ye Dair Bazı Malumat*; Mustafa Hâmî Paşa'nın *Miftâhu'l-Hikem; Münazara-i Gül ve Mül* adlı eserlerin de tamamen ya da kısmen neşredildiği görülmektedir.[58]

[52] Semavi Eyice, "İstanbul'un Fetihten Önceki Devre Ait Eski Eserlerine Dari Bir Kitap Hakkında", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C. 5, S. 5, 1953, s. 85-90.

[53] *Tercümân-ı Ahvâl*, 6-16.

[54] Bir kısmı için bkz. *Tercümân-ı Ahvâl*, 37, 40, 43, 46, 47,48, 50, 59, 60, 62, 70, 84, 86, 91, 98,176, 196, 202, 203, 226, 243, 255, 258, 260, 273, 274, 275, 280, 300, 308, 318, 321, 324.

[55] Ahmet Güner Sayar, "Yenileşmeden Cumhuriyete Osmanlı İktisat Düşüncesi", *Türkler (ed. Hasan* Celal Güzel vd.*)*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, XIV, s. 567-568.

[56] *Tercümân-ı Ahvâl*, 119-189 (aralıklarla).

[57] Coşkun Çakır, "Türkiye'de İktisat Tarihi Çalışmalarının Tarihi Üzerine Bir Deneme", İstanbul: *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD),* I/1, 2003, s. 7-63.

[58] Bizim makale dışında bıraktığımız eser ve makalelerin bir listesi için bkz. Bedri Mermutlu, *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinâsî*, İstanbul: Kaknüs yay., 2003, s. 164-172.

Sonuç

Daha yakından incelendiğinde özellikle entelektüel süreli yayıncılığın düşünce hareketliliğinin izlenebileceği ana zemini oluşturduğuna dair kanaat, bu yaptığımız çalışma ile netlik kazanmıştır. Tanzimat sonrası erken dönemde resmî gazete hüviyetinin dışına çıkan ilk yayınlardan ikisi (*Tercümân-ı Ahvâl* ile *Tasvîr-i Efkâr*) incelendiğinde pekçok konuda ilk eserlerin gazete içinde neşredildiği görülmektedir. Bunlar içerisinde ilk hukuk eseri, ilk iktisat eseri gibi ilklerin yanısıra, ilk kez matbû olarak yayımlanan eserler de karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca yayımlanan eserler kuşbakışı incelendiğinde ufukta esas olarak iki çizginin belirdiği gözlenir: (i) hikmet (felsefebilim) arayışı ki bu çaba telif ve tercüme yoluyla hikmetin aktarımı şeklinde tezahür etmiştir. Burada döneme dair Osmanlıcılık-İslâmcılık-Türkçülük-Batıcılık şeklindeki klasik tasnifin ötesinde bir "içiçe geçmişlik" gözlenmektedir.[59] Hikmet doğudan olsun (İbn Sînâ, İbn Haldun, Kâtip Çelebi, İbrahim Müteferrika), batıdan olsun (Emer de Vattel, Baron Ottokar Schlechta, Buffon) asıl gâyenin "maârîf-i şarkıyyenin tevsîi" meselesi etrafında şekillendiği açıktır. (ii) İkinci cihet ise "nizâm"ın sağlanması meselesidir. Nizâm arayışı, hem devletin kendi sahip olduğu unsurlar bakımından bir ıslâha ihtiyaç duyulduğuna dair inançtan kaynaklanmış, hem de batı ile yüzleşmenin bir sonucu olarak "modernliğin" yani "yeni" olanın alınabilmesi adına ortaya konan fikrî ve daha sonra siyâsi girişimler olarak karşımıza çıkmıştır. Burada *nizâm*ın asgarî şartı olan ekonomi üzerinde ısrarla durulduğu görülmektedir. *Tasvîr-i Efkâr*'ın ilk sayısında devlet hazinesinin kötü durumundan söz edilerek, Abdülmecid döneminden devralınan "müşküllerin" en başında mâliye meselesi olduğu dile getirilir. Dolayısıyla ilk sayıdan itibaren neşredilen tefrîkalarda "umûr-u maliyye"ye ilişkin yazılara ve özellikle de Fransa'nın ekonomik sitemine dair eserler yayımlanır. Devletin ıslâhına yönelik daha önce kaleme alınmış eserler gazetenin *yaygın etkisi* kullanılarak tefrîka edilmek istenmiş ve böylece muhalif söylem ve eleştiriler neşredilen eserlerin diliyle "basına tanınan özgürlüğün" sınırları çerçevesinde dile getirilmiştir. Burada şuna dikkat çekmek isteriz ki, tefrîka edilen eserlerden ilk kez matbaada basılanlar olduğu gibi kimi zaman da İbrahim Müteferrikâ'nın eserinde olduğu gibi daha önce matbaada basılmış olmasına rağmen yayımlanan eserler de vardır. Bundan eserlerin basılırken sadece "kisve-i tab"a bürünmesinin amaçlanmayıp belirli bir siyasetin de takip edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca "milletler arası" hukûk, doğal hukuk, iktisât, meclis ve meşrûtâ/meşrûtiyet gibi kavramların yaygın kullanımı, özellikle Fransa'nın yönetim

[59] Her ne kadar Hilmi Ziya *Tasvîr-i Efkâr*'ın rolünü şöyle yorumlar: Devletin mektepleşme ile sınırlı olarak yürüttüğü Batıcılığı gazete ile topluma girdiğini ileri sürer. "Batılılaşmanın yalnız kanun şekilciliğinde kalmayarak, fikre ve öze nüfûz etmesi istekleri bu suretle uyanmıştır." Bu kanaatini dayandırdığı tefrîkalar ise "İnfâk-ı muhtâcîn" (ihtiyaç sahiplerine yardımda bulunmak) ile "İstanbul Sokaklarının Tenvîr ve Tathîri" şeklindeki daha çok belediyecilikle ilgili yazılardır. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013, s. 35.

biçimine ve iktisadına dair yapılan yayınlar, 1876'da ilan edilen anayasal meşrûtiyet rejimine giden yolun kaldırım taşları olarak yorumlanabilir. Özellikle Namık Kemal ve Ali Suavi'nin bu yayınlardan daha sonra ortaya çıkacak olan ve muhalif lisanın temel terimi olarak tebârüz edecek olan "doğal hukuk" kavramının köklerinin bu dönemde Türkçeye kazandırılan eserlerde olduğuna dikkat çekmek gerekir. "Doğal hukuk" üzerinden sürdürülen bu tartışmaların Ziya Gökalp'e kadar uzandığını söyleyebiliriz.

Hilmi Ziya, Şinâsi'nin düşüncelerini aktardıktan sonra "Lumière [aydınlanma] felsefesinin bu temel fikirleri Şinasi'ye acaba hangi düşünürlerin eserlerinden gelmektedir? Burada belli bir şey söylemek güçtür."[60] der. Sanırız bu çalışma, kısmen de olsa Şinâsi'nin hangi kaynaklardan beslendiğini göstermek bakımından söz konusu güçlüğü ortadan kaldırmaktadır. Son olarak bu makalenin Tanzimat sonrasındaki modernleşme hareketlerine dair bir giriş niteliği taşıdığını hatırlatarak, bu dönemi süreli yayınları dikkate alan bir dizi makale ile ayrıntılandırma amacında olduğumuzu belirtmek isteriz.

KAYNAKLAR

Tasvîr-i Efkâr, 1-650.
Tercümân-ı Ahvâl, 1-790.
*

Abdurrahman Sami Paşa, *Rumûzu'l-Hikem*, İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1871.

——, *Rumûzu'l-hikem*, çev. Abdullatif Efendi ve Ahmed Efendi es-Sultânî, Trablusşâm: el-Matbaatü'l-Belâğa, Ramazan 1312 (Şubat 1895).

Akün, Ömer Faruk, "Ahmed Vefik Paşa", İstanbul: *DİA*, II, 1989, s. 143-157.

Aboul-Ghazi Behadour Khan, *Histoire des Mogols et des Tatares*, nşr. Le Baron Desmaisons, St. Petersbourg, I. cild 1871, II. cild 1874.

Akyıldız, Ali, "Subhi Paşa", *DİA*, 2009, c. 37, s. 450-452.

Budak, Mustafa, "Şeyh Şâmil", *DİA*, 2010, c. 39, s. 67-70.

Cengiz Ebü'l-Gazi Bahadır Han, *Türk Şeceresi*, Çağatay şîvesinden Türkiye Türkî şîvesine nakleden Dr. Rıza Nur, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1925.

Çakır, Coşkun, "Türkiye'de İktisat Tarihi Çalışmalarının Tarihi Üzerine Bir Deneme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD),* I/1, İstanbul 2003, s. 7-63.

Eyice, Semavi, "İstanbul'un Fetihten Önceki Devre Ait Eski Eserlerine Dari Bir Kitap Hakkında", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, c. 5, S. 5, (1953), s. 85-90.

Gökyay, Orhan Şaik, "Kâtib Çelebi", *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, 2002, XXV, s. 36-40.

Hatemi, Hüseyin, *Medeni Hukuka Giriş*, İstanbul 1997.

Ebü'l-Gazi Bahadır, *Uşal Şecere-i Türkî*, trc. Ahmed Vefik Paşa, [y.y., t.y.].

Katib Çelebi, *Düstûrul'l-amel li ıslâhi'l-halel* (Ayn Ali. *Kavânin-i Al-i Osman* içinde), İstanbul 1280.

Kâzım Karabörk, *Şecere-i Türk Üzerine Bir Sentaks Çalışması*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Konya 1995.

Kocamemi, Fazıl Bülent, *Baba, Oğul, Torun Devletin Zirvesinde Üç İsim: Abdurrahman Sami Paşa, Abdüllatif Suphi Paşa ve Hamdullah Suphi Tanrıöver*, İstanbul: Ekinoks yay.

Mardin, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul: İletişim yay., 2010.

[60] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası yay., 2013, s. 74.

Mermutlu Bedri, *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinâsî*, İstanbul: Kaknüs yay., 2003.
——, "Bir Mantık Bilgini: Hoca Abdülkerim Efendi ve Eserleri", *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 6, S. 8, 2005/1, 23-34.
Nalcıoğlu, Belkıs Ulusoy, *Osmanlı'da Muhalif Basının Doğuşu 1828-1878*, İstanbul: Yeditepe yay., 2013.
Rosenthal E. I. J., Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi, çev. Ali Çaksu, İstanbul: İz yay., 1996.
Sayar, Ahmet Güner, "Yenileşmeden Cumhuriyete Osmanlı İktisat Düşüncesi", *Türkler* (ed. Hasan Celal Güzel vd.), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, XIV, 567-568.
Schlechta, Baron Ottokar, *Hukuk-ı Milel*, Viyana: Darü't-Tıbâati'l-İmparatoriyye, 1263-64 (1847), İkinci baskısı cüz-i evvel, İstanbul: el-Cevaib Matbaası, 1295 (1878); cüz-i sani, İstanbul: el-Cevaib Matbaası, 1295 (1878).
——, *Hukûku'l-Ümem*, trc. Nevfel b. Nimetullah et-Trablûsî, Beyrut 1873.
——, *Mecmua-i lstılahât-ı Resmiye*, Viyana, Imprimerie İmpériale, 1870.
Svarverud, Rune, *The Notions Of "Power" And "Rights" In Chinese Political Discourse*, http://www.wsc.uni-erlangen.de/pdf/svarverud.pdf (erişim tarihi: 19.03.2015)
Şen Adil, *İbrahim Müteferrika ve Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem*, Ankara: TDV yay., 1995.
Taslaman, Caner, *Evrim Teorisi Ortaya Koymadan Önceki Felsefe, Bilim ve Biyoloj Tarihi*, http://www.evrim.gen.tr/2011/12/evrim-teorisi-ortaya-koymadan-onceki-felsefe-bilim-ve-biyoloji tarihi/ (erişim tarihi: 19.03.2015)
Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası yay., 2013.
Ülger, Mustafa, "Hoca Abdülkerim Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 14:2 (2009), 123-138.
Vattel, Emer de, *The Law of Nations Or Principles of the Law of Nature, Applied to the Conduct and Affairs of Nations and Sovereigns, with Three Early Essays on the Origin and Nature of Natural Law and on Luxury*, ed. and with an Introduction, 1797 ed. Béla Kapossy ve Richard Whitmore, Indianapolis: Liberty Fund, 2008. http://oll.libertyfund.org/titles/2246#lfVattel_head_007 (erişim tarihi: 12.03.2015)
Yazıcı, Nesimi, "Tasvîr-i Efkâr", *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, 2011, c. 40, s. 138-140.
Yörük, Ali Adem, "İlk Hukuk Lügatlerimiz (1870-1928)", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, S. 2, 2006 (Güz), s. 99-128.
——, *Mekteb-i Hukuk'un Kuruluşu ve Faaliyetleri (1878-1900)*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: M. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2008.

MACHIAVELLI'İN POLİTİK KURAMINDA HIRİSTİYANLIĞIN ROLÜ

Can Karaböcek*

THE ROLE OF CHRISTIANITY IN MACHIAVELLI'S POLITICAL THEORY

ABSTRACT
In this article we want to examine the role of religion in Machiavelli's political theory. In this context, we want to show that religion plays a central role in his political theory and the relation between Christian religion and political theory, is not an instrumental relation. He gives an important role to Christian religion in his political theory. To explain this, we will show the differences between the Christianity in Machiavelli's mind and traditional Christianity that was represented by Roman Catholic Church. To ground this assertion we will analyse Machiavelli's texts and also look through how the cultural atmosphere of the Florence inspired Machiavelli's political thought.
Key words: Christianity, political theory, Renaissance culture, Republicanism, patriotism.

ÖZET
Bu makalede Machiavelli'in siyaset düşüncesinde dinin yerini belirlemeye çalışacağız. Bu bağlamda Machiavelli'in siyaset düşüncesinde dinin önemli bir konum işgal ettiğini ve Hıristiyan dini ile kurulan ilişkinin yalnızca araçsal bir ilişki olmadığını göstermeye çalışacağız. Bunun içinde Machiavelli'in zihninde bulunan Hıristiyanlık ile Katolik kilisesi tarafından temsil edilen geleneksel

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

Hıristiyanlık arasında önemli farklar olduğunu göstererek, Machiavelli'de dinin politik olarak ele alınışını göstermeye çalışacağız. Bu iddiayı desteklemek için Machiavelli'in metinlerine ve bunun yanı sıra dönemin kültürel atmosferine bakarak, onun bu kültürel ve siyasal atmosferden nasıl etkilendiğini tespit etmeye çalışacağız.
Anahtar kelimeler: Hıristiyanlık, siyaset kuramı, rönesans kültürü, vatanseverlik.

...

Giriş

Floransalı düşünür Machiavelli (1469-1527) ölümünün üzerinden 500 yıla yakın zaman geçmesine rağmen hâlen güncel kalmaya devam etmekte ve birçok akademik çalışmanın konusu olmakta veya birçok düşünüre esin vermektedir. Machiavelli, felsefi düşüncenin tarihinde alışılageldiği anlamda bir filozof değildir. Ele aldığı konular ve onları ele alış biçimleri alışkın olduğumuz filozof tipinin biraz dışındadır. Machiavelli'in metinleri yoğun kavramsal bir içerikle şekillenmemiştir. Ele aldığı konular ile ilgili sıkça tarihsel örneklere başvurması ve bu örneklerden bir ilke çıkarma çabası, metinlerin teorik bir zemine dayanmıyormuş gibi göstermektedir. Bunun yanı sıra en çok bilinen eserleri Machiavelli yaşarken basılmış ve kamuya açılmış metinler değildir. Machiavelli adı anılınca ilk akla gelen eser olan *Prens*, 1513 yılında yazılmış ve yazarın ölümünden beş yıl sonra yayınlanmıştır.[1] Bir diğer eseri olan *Söylevler*[2] ise, yazarın ölümünden 4 yıl sonra yayınlanmıştır. Yazarın hayatta iken yayınlanan siyaset üzerine tek eseri, *Savaş Sanatı* adlı eseridir ki bu eserde siyasal düşüncesi bakımından merkezî sayılabilecek bir eser değildir. Zaten almış olduğu eğitim ve yürütmüş olduğu görevler de alışılagelmiş bir düşünür ile karşı karşıya olmadığımızı gösterir. Machiavelli, pratik siyasetin içerisinde yer almış ve çoğu zaman politik çekişmelerin bizzat tarafı olmuştur. Bu nedenle Machiavelli, siyaseti düşünürken de pratiğin önceliğini baştan kabul etmiştir. Ancak Machiavelli'in siyaset düşüncesinde pratiğin önceliğini kabul etmek teorik bir zeminden vazgeçilmesi veya teorik bir arka planın bulunmaması anlamına gelmez. Machiavelli'nin siyaseti düşünüş tarzında belirgin bir dünya görüşünün bulunduğu eserlerine yakından bakıldığında kolaylıkla fark edilebilir. Machiavelli için "Floransalı Rönesans düşünürü" tabirini hiç çekinmeden kullanabiliriz. Bu niteleme esasında Machiavelli'nin siyaset düşüncesinin ana motif-

[1] Machiavelli'in bu eserinin esasında bir başlığı yoktur. Eser Lorenzo de Medici'ye adanmış bir eser olduğu için isimsiz olarak yazılmıştır. Daha sonra yayınlanması sırasında *Prens* adı verilerek yayınlanmış ve daha sonra *Prens* adı ile anılmaya başlanmıştır.

[2] Eserin tam adı *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*'dir. Bundan sonra *Söylevler* olarak anılacaktır.

lerini bize vermektedir. Machiavelli'in Floransalı olduğunun belirtilmesi, yalnızca bir doğum yeri bildiriminin çok ötesindedir. Machiavelli'nin siyaset düşüncesinde bulmuş olduğumuz cumhuriyetçi ton, onun Floransalı olmasından ve Floransa'da ki kültürel ve siyasal atmosferin Machiavelli üzerine etkisinin sonucudur. Bilindiği üzere dönemin İtalyası şehir devletlerine bölünmüş bulunmaktaydı ve Floransa'da bunlardan birisiydi. 1434-1494 yılları arasında Floransa Medici ailesinin güdümünde yönetilmiş, 1494-1498 yılları arasında Fransa'nın Floransa'yı işgalinden hemen sonra Medici ailesi şehirden sürülmüş ve Savonarola adlı Dominiken rahibin etkinliği başlamıştır. 1498 yılında Savonarola'nın idamından sonra 1512 yılına kadar Cumhuriyet hüküm sürer ve 1512 yılında Medici ailesinin şehrin yönetimindeki etkinliği tekrar başlar ve fiilen cumhuriyet son bulur. Floransa şehrinin cumhuriyetçi bir mirasa sahip olması, Machiavelli'in siyaset düşüncesinde –özellikle *Söylevler* adlı metninde– belirleyici bir etken olmuştur. Floransa'daki Medici ailesinin patronajıyla gelişmiş olan Rönesans kültürü de Machiavelli düşüncesinin arka planını oluşturan dünya görüşünün oluşmasında etkili olmuştur. Bu bağlamda Machiavelli, yeni oluşmakta olan modern dünyanın yapısına uygun bir düşünsel zeminde durmakta ve bu nedenle güncelliğini hâlâ korumaktadır.

Machiavelli ve Din: Farklı Yorumlar

Machiavelli'in siyaset kuramında, dinin konumuna dair iki ana akımdan bahsedebiliriz. Birinci akım, Machiavelli'in siyaset kuramının dinle ilişkisini kesmiş olduğu kanaatindedir. Özelinde Hıristiyan inancı ile Machiavelli'in siyaset düşüncesi arasında derin bir yarık olduğu iddia edilir. Nitekim Isaiah Berlin'de Machiavelli'i hem pagan değerleri hem de Hıristiyan değerleri kabul eden bir etik dualist olarak görür.[3] Bu bakımdan Machiavelli Hıristiyan değerler sistemi ile uyuşmayan pagan değerleri de kabul ederek bir düalizm içerisindedir. Bu gruptaki daha aşırı yorumlar, onun din karşıtı neopagan ve hatta ateist bir düşünür olduğunu iddia ederler. İkinci akım ise Machiavelli düşüncesinin din ile ilişkisinin araçsallaştırıcı bir ilişki olduğunu; dini, istenilen siyasal davranışın gerçekleşmesini sağlayan bir destekleyici olarak konumlandırıldığını iddia eder.[4] Ancak metinlerine baktığımızda onun deist veya ateist olduğuna dair herhangi bir ifade ile karşılaşamayız. Bunun tam aksine metinlerinde Kitab-ı Mukaddes'e birçok atıf vardır ve dinî kişilikleri örnek olarak göstermekten de çekinmez. Elbette bu noktada şunu da not düşmek önemlidir: Machiavelli'in biyografisine baktığımızda karşımıza keşiş hayatı süren birisi çıkmamaktadır. Ancak buradaki iddiamız zaten onun siyaset düşüncesinde Hıristiyan inancının kurucu unsur olduğu şeklinde bir iddia değildir. Bu

[3] Isaiah Berlin, *Isaiah Berlin'le Konuşmalar,* çev. Zeynep Kılınç, İstanbul: YKY Yay., 2009, s. 67-68.

[4] Bu iki tip yoruma geniş ölçekte verilmiş örnekler için bkz. Marcia L. Colish, "Republicanism, Religion, and Machiavelli's Savonarolan Moment", *Journal of the History of Ideas,* Vol. 60, No. 4, Oct.1999, s. 597-599.

nedenle de Machiavelli'in zaman zaman hâkim Katolik inancının yaşam düsturlarına ters düşmesi olağandır.[5]

Dinin Araçsallaşması (mı)?

Machiavelli'in siyaset kuramında inancın esasında önemli bir yer kaplamadığı yalnızca siyasal hedeflere varmak için kullanılan bir araçtan ibaret olduğu, bu bakımdan kendinde bir değer taşımadığı ve dinin yalnızca bir retorik olarak kitleleri ajite etmek için kullanıldığı değerlendirmesi yaygın bir değerlendirmedir. Eserlerinin bir kısmına baktığımızda gerçekten bu intibayı destekleyecek birçok cümle veya pasajla karşılaşırız. Örneğin "…orduları kontrol etmede, halkı telkin etmede, insanları iyiye yöneltmede, kötüden utanılmasını sağlamada dinin nasıl yardımcı olduğun"[6] dan bahseder; bir başka yerde "…dinin olduğu yerde orduları sağlamak kolaydır fakat ordunun olup dinin olmadığı yerde, din sağlamak zordur."[7] der. Yöneticinin yeni bir hukuksal düzenleme yapması ile ilgili olarak "Gerçekten de kabul edilmeyeceği için Tanrı'ya başvurmadan hiç kimse bir halka alışılmadık yasalar vermemiştir. Çünkü basiretli bir adamın bildiği bir çok iyi şey, diğerlerini ikna edecek kadar kendiliğinden basit ve akılcı şeyler değildir. Dolayısıyla da, bu zorluğu ortadan kaldırmak isteyen akıllı kişiler, Tanrıya başvurdular."[8] İnancın eksikliğinin siyasal varlığın sonunu getireceğinden, siyasal varlık inancı kendi varlığının devamını sağladığı için korumalıdır. "…nerede Tanrı korkusu eksikse, orada ya bir krallık düşer ya da dinin eksikliğini karşılayan bir prensin korkusu yerini doldurur."[9] Siyasal varlığın devamını sağlayan korku unsurunu sağladığı için inanç işlevsel bir özelliğe sahiptir. Bu alıntılara bakıldığında Machiavelli, dinsel inancın zorunluluğunu siyasal amaçlara ulaşmayı sağladığından dolayı kabul ediyor görünmektedir. Dolayısıyla Machiavelli için din kendisinde bir değer barındırmamakta ancak siyasal değere katkıda bulunduğu için değerli görünmektedir gibi bir yorum getirilebilir. Elbette getirilen bu yorumun kökten yanlış olduğu ya da meşrû olmayan bir yorum olduğu söylenemez. Metinlerde bu yorumları destekleyecek veriler bulunmaktadır. Ancak Machiavelli'in metinlerindeki diğer türden ifadeler tamamen görmezden gelinirse veya önemsenmezse, bu yorumun meşrû tek yorum olduğu iddia edilebilir. Ancak biz burada Katolik kilisesi tarafından kurumsallaştırılmış Hıristiyanlık ile Machiavelli'in önemsediği ve iman ettiği Hıristiyanlık arasında

[5] Machiavelli'in kadınlara ve eğlenceye düşkünlüğünü biyografisinden takip etmek mümkündür. Biyografisini yazan Ross King onun yıllarca fahişelerle ve metreslerle düşüp kalktığını aktarır. Bkz. Ross King, *Machiavelli: İktidar Filozofu,* çev. Volkan Atmaca, İstanbul: Alfa Yay., 2011, s. 32.

[6] Niccolo Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, çev. Alev Tolga, İstanbul: Say Yay., 2009, s .70.

[7] Machiavelli, *Söylevler*, s. 70.

[8] Machiavelli, *Söylevler*, s. 71.

[9] Machiavelli, *Söylevler*, s. 71.

bir yarık bulunduğunu ve ancak bu farklılık göz önüne alındığında onun dine karşı yaklaşımında farklı bir yoruma ulaşılacağını düşünmekteyiz.

Machiavelli ve Roma Kilisesi

Machiavelli, dönemindeki Katolik kilisesinin ortaya koymuş olduğu inanç örneğine şiddetli bir biçimde saldırır.[10] "… şu hâlde dinsiz ve kötü olmamızı, ilk olarak kiliseye ve papazlara borçluyuz…"[11]. Katolik kilisesinin içinde bulunduğu yozlaşmış durum ve din adamlarının örnek görevini yerine getirememesi, varolan durumun asıl nedeninin dinsel kurumun yozlaşması olduğunun düşünüldüğünü gösterir. Kilise yalnızca inanç ile ilgili konulardan dolay değil siyasal konular bakımından da kötü durumun sorumlusudur. "… kilise ne İtalya'ya sahip olacak kadar ne de başkalarının sahip olmasına izin vermeyecek kadar güçlü oldu. Ülkenin bir iktidar altında birleşmemiş olmasının nedeni budur."[12] Papalık, birleşik bir İtalya'nın ortaya çıkmasını, şehir devletleri arasındaki dengeyi gözeterek ve koruyarak sağlama çalışıyor; bu nedenle de birleşik bir İtalya'nın oluşumunun önünde bir engel olarak görülüyordu. Dolayısıyla Machiavelli'in Katolik kilisenin ortaya koymuş olduğu dinsel öğretiye pek sıcak bakmadığı ortadadır. Ancak bu yalnızca politik bir anlaşmazlık değildir. Bunun ötesinde Katolik öğretinin biçimlendirdiği geleneksel Hıristiyanlığın yaşam idealine ve insan tipine de karşı çıkan bir düşünür vardır karşımızda. Machiavelli'e göre mevcut Hıristiyanlık "… eylemci olandan çok alçakgönüllü ve düşünceye dalmış kişileri övmüştür. O, şu hâlde en yüksek iyi olarak insani şeyleri küçük görmeyi, tevazu ve sefilliği yerleştirmiştir."[13] Bunun bir sonucu olarak da dünyanın kadınsılığı artmış ve gökler silahlarını bir tarafa bırakmıştır ancak bunun sorumlusu inancın bizatihi kendisi değildir. Bu şekilde bir insan tipinin övülmesi "temelde dinimizi gayrete değil tembelliğe uygun olarak yorumlayanların işe yaramazlığından kaynaklanmaktadır."[14] Bu türden yorumun temsilcisi ise geleneksel Hıristiyanlığın temel görüşlerini şekillendiren hâkim Katolik inancıdır. Eğer inançtan kastımız yalnızca bu inanç biçimi olsaydı, Machiavelli'in inançsız olduğunu düşünebilirdik. Ancak Machiavelli, dünyadan el etek çekmeyi, dünyevi uğraşların değersizliğini söyleyen, dünyevi onur ve şerefi küçümseyen bir dinden ziyade; eylemi, onuru, şerefi

[10] Papalık ile Floransalılar arasındaki sürtüşme yeni değildir. 1375-1378 yılları arasında Papalık devleti ile Floransa'nın önderliğinde birleşen İtalyan şehir devletleri arasında savaş yaşanmıştır. Bu dönemde papalığa karşı ittifakı oluşturan Floransalı sekiz yönetici, sekiz aziz (otto di santi) olarak anılır ve yapılan savaş da sekiz aziz savaşı olarak anılır. Bu sekiz kişi ile ilgili olarak daha ayrıntılı bilgi için bkz. R.C. Trexler, *Who were the Eight Saints, Renaissance News,* Vol. 16, No. 2, The Univesity of Chicago Press, Summer, 1963, s. 89-94.

[11] Machiavelli, *Söylevler*, s.75.

[12] Machiavelli, *age*, s. 76.

[13] Machiavelli, *age*, s. 227.

[14] Machiavelli, *age*, s. 227.

ve dünyevi zaferi ve başarıyı kutsayan, yasaya uygun yaşamayı öğütleyen bir dinsel yorumu tercih etmektedir. Machiavelli için Hıristiyanlığın devamı ve yaşaması için geleneksel olandan kopması ve kendi orijinalliğine geri dönmesi gerekir.[15] Peki, bu orijinallik nedir ve Machiavelli'in zihnindeki ve önerdiği inanç, nasıl bir inanç ilkesidir ve onun yeni insan tipi nasıl bir insandır?

Machiavelli'in Hıristiyanlığı

Bunu anlamak için Machiavelli'in şu cümlesi bize yardımcı olabilir: "… memleketimi ruhumdan çok seviyorum."[16] Machiavelli için vatan sevgisi ve vatana bağlılık en büyük erdemdir. Bu nedenle vatanın esenliği için yapılacak her şey, bireysel ruhun esenliğinden ve yükümlülüklerinden daha üstündür. Vatana duyulan sevgi aynı zamanda özgürlüğe duyulan sevgidir. Bu özgürlüğün gerçekleşmesi için vatan uğruna çarpışmak, eylemde bulunmak ve vatanın selameti için gerekli olanları yapmak gerekir. Pasifizm, sinik bir insan ideali, içe dönük bir kişiliğin övülmesi, bu dünyanın şan ve şerefine sırtını dönmüş bir yaşam ideali bu özgürlükten bizleri uzaklaştırır. Bu nedenle Roma kilisesinin vaz'ettiği Hıristiyanlık bugünkü tutsaklığın nedenidir. "… antik zamanlardaki halkın niçin bugünkülerden daha büyük bir sevgiyle özgürlüğü sevebilmiş olduklarını düşündüğümde aynı nedenin insanları bugün daha dayanıksız yaptığı sonucuna varıyorum. Benim inancım şu ki bu bizim dinimizle antik halkların dinleri arasındaki farktan gelmektedir."[17] Machiavelli'in pagan inancına dair övgüleri onun pagan inancını Hıristiyan inancından daha doğru bir inanç sistemi olarak gördüğü şeklinde alınmamalıdır. Machiavelli için Hıristiyanlığın değerleri ile pagan değerler mutlak bir çatışma içerisinde değildir. "Berlin'in pagan değerler olarak tanımladığı değerler –cesaret, güç, adalet, kendine güven ve özellikle erdem ideali– onun zihninde aynı zamanda Hıristiyan değerlerdir. Aynı zamanda Machiavelli hayırseverliği, merhameti, düşmana karşı affedici olmayı (kamusal düşmana karşı değil, özel düşmana karşı) övüyor ve dinleyicilerine gerçek Hıristiyanca bir tutumla ebedi yaşamı aramalarını tavsiye ediyordu; bu da kişinin kendi anayurdunu sevmesiydi."[18] Vatan sevgisi Machiavelli için en yüksek erdem olarak görülmektedir ve tüm diğer erdemler bu erdeme uygun oldukları ölçüde değerli görülürler. O, "…kişinin ülkesinin korunması bir sorun olduğu zaman, adaletli ya da adaletsiz, merhametli ya da gaddarca,

[15] *Söylevler*'in III. kitabının 1. bölümünün başlığı şöyledir: "Eğer bir dinin ya da bir cumhuriyetin uzun yaşaması gerekiyorsa, sık sık başlangıçlarına doğru geri götürülmelidir." Bkz. Machiavelli, *Söylevler*, s. 353.

[16] Niccolo Machiavelli, *Orta Elçilikler, Mektuplar*, çev. Alev Tolga, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 309.

[17] Machiavelli, *Söylevler*, s. 226.

[18] Maurizio Viroli, *Machiavelli's God,* çev. Antony Shugaar, Princeton: Princeton University Press, 2010, s. 4.

övgüye değer ya da rezilce olup olmamasına bakılmamalıdır. Bunun yerine her türlü vicdanı, tereddüdü bir yana bırakarak, ülkesinin yaşamını ve özgürlüğünü koruyacak herhangi bir planı sonuna kadar takip etmelidir."[19] demektedir. Dolayısıyla Machiavelli için siyasal birliğin bekası için yapılabilecek her türlü eylem ahlâki meşrûluğunu, daha büyük bir birimin esenliği için daha küçük bir birimin kötülük yapması hoş görülebilir ilkesinden alır. Kişinin kendi bireysel eyleminde ahlâki ölçütlerin dışına çıkması ancak daha büyük bir ahlâki amaç olan siyasal birliğin korunmasına ve devamına hizmet ederse ahlâki olarak nitelendirilmeyi hak eder. Bu açıdan Machiavelli savaşçı bir peygamber olarak gördüğü Musa'yı örnek gösterir ve inancın da buna cevaz verdiğini, hatta teşvik ettiğini düşünür. Machiavelli için Kutsal Kitab'ın doğru bir yorumu ve anlaşılması siyasal erdem ile dinsel erdemin örtüştüğünü bizlere göstermektedir. "Kitab-ı Mukaddes'i akıllıca okuyan biri Musa'nın yasalarını ve düzenlemelerini hayata geçirmek zorunda olduğunda, planlarına karşı hasetlikten başka bir şeyle hareket etmeyen sayısız insanı öldürmek zorunda kaldığını görür."[20] Örneğin Musa Tanrı'nın yasalarına karşı gelen ve altından bir buzağı yaparak ona tapınan kendi halkından insanların öldürülmesi için emir vermiştir.[21] Aynı zamanda Musa bir İbrani'yi döven bir Mısırlıyı öldürür ve kuyudan su çekmeye gelen kızları kuyudan kovan çobanlara karşı çıkarak onlara yardım eder.[22] Bu bakımdan Musa gerektiği zamanda güç kullanmaktan çekinmeyen, hayırsever bir kurtarıcıdır. Bu özelliklerinden dolayı da Tanrı, onu seçmiş ve onunla konuşmuştur. Musa, Machiavelli için başarılı bir hükümdar olarak örnek gösterilecek bir kişiliktir.[23] Hatta Machiavelli İtalya'nın kurtuluşu için yeni bir Musa beklemektedir. Yeni hükümdar Musa'nın özelliklerine sahip olmalı ve Musa'nın İsrail halkını kurtardığı gibi, o da İtalyan halkını kurtarmalıdır. Machiavelli yeni hükümdara şöyle seslenir: "…burada Tanrı, apaçık işaretlerle iradesini açığa vurmaktadır: deniz açıldı. Bir bulut yolunuzu gösteriyor. Kayalardan sular fışkırdı. Gökten yiyecek yağdı. Her şey sizin büyüklüğünüzü hazırlamış. Geriye kalanı yapmak size aittir."[24] O, bu açıdan yeni hükümdarın Musa'nın bir benzeri olması gerektiğini ima eder. Dolayısıyla yeni hükümdar hem İtalya'yı bölünmüşlüğünden kurtaracak denli becerikli bir devlet adamı olmalı ama aynı zamanda Tanrı'yı hoşnut etmiş ve takdirini kazanmış birisi olmalıdır. Musa'nın örnek hükümdar olarak gösterilmesi Machiavelli'nin siyasal düşüncesinde siyasal erdemlerin aynı zamanda dinsel erdemler olduğunun da bir göstergesidir. Musa bir yandan dinsel bir figürdür

[19] Machiavelli, *Söylevler*, s. 501.
[20] Machiavelli, *Söylevler*, s. 467.
[21] "Musa şöyle dedi: 'İsrail'in tanrısı RAB diyor ki, 'herkes kılıcını kuşansın, ordugâhta kapı kapı dolaşarak kardeşini, komşusunu, yakınını öldürsün.' Levililer Musa'nın buyruğunu yerine getirdiler. O gün halktan üç bine yakın adam öldürüldü." Kitab-ı Mukaddes, Mısırdan Çıkış, 32:27-29.
[22] Bkz. Kitab-ı Mukaddes, Mısırdan Çıkış, 2:11-18.
[23] Bkz. Niccolo Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Selahattin Bağdatlı, Sosyal Yay., İstanbul 1992, s. 34.
[24] Machiavelli, *Hükümdar*, s. 120.

ve Tanrı ile konuşmuştur, bir yandan da savaşçıdır, şiddet uygulamaktan çekinmez.[25] Bu bakımdan "Machiavelli'in Musası görüldüğü üzere, pagan olmadan kahraman olan ve keşiş olmadan dindar olan birisidir. Bu nedenle de o, pagan ve Hıristiyan alternatifler arasında bir orta yol sunar."[26] Musa silahlı bir peygamberdir. Silahlı bir peygamber olması nedeni ile de başarıya ulaşmıştır. Bu bakımdan Musa'nın mücadelesi dindar bir insanın mücadelesi için örnek teşkil etmektedir. Yalnızca dindar bir söylem başarıyı getirmez. Bu açıdan Machiavelli için teorik başarı tek başına bir başarı sayılamaz. Teori eğer bir pratiğe yol açmıyorsa ve pratiğe yol göstermiyorsa saygı duyulabilir, ancak başarısız olmaya mahkûmdur. Machiavelli bu konuda rahip Savanorala'yı örnek gösterir. Machiavelli Savanorola'dan şu şekilde bahseder. "Böyle büyük bir adamdan saygıyla bahsedilmeli. Fakat insanları inandırmak için sıradışı herhangi bir şey yapmadan sayısız insanı inandırdığını söylüyorum çünkü onun yaşamı, öğretisi, uğraştığı işler, onlara kendi imanını vermesini sağlamak için yeterli oldu."[27] Savonoarola verdiği vaazlarla ve yaşam biçimi ile bir çok insanın kendisine tabi olmasını sağladı fakat o silahsız bir peygamberdi. Savonarola'nın siyasal mücadelesinin eksik yanı yalnızca dinsel bir öğreti olarak kalmasıydı. Machiavelli'in eleştirdiği Hıristiyanlık yorumundan birisi de Savonarala'nın teokratik cumhuriyet fikriydi. Bu bakımdan pasifist bir yoruma dayanan bu anlayış da onun eleştirdiği bir tutumdu.[28] Oysa Machiavelli için siyasal mücadelede başarılı olmak için siyasal erdemler gereklidir. Bu erdemlerin içerisinde cesaret ve siyasal zafer isteği de vardır. Bunun için gerektiğinde silahlı mücadele de verilmelidir. Machiavelli'in örnek gösterdiği siyasal kişilikler –en başta Musa gelir– "…silahtan yoksun olsalardı uzun süre halkı kendilerine bağlayamazlardı. Günümüzde Girolama Savonarola kardeşin başına gelen budur… halkın güvenini koruyacak araçlardan yoksun olduğu gibi, inançsızları zorlayacak araçları da yoktu."[29] Savonarola'nın Floransa'da kurmuş olduğu yönetim kısa süreli –1494 ve 1498 yılları arası– iktidarı elinde tutabilmiştir ve bu yönetim Savonarola'nın idamı ile son bulmuştur. Bu nedenle dinsel inancın vazettiği yaşamın kurulabilmesi anca iyi düzenlenmiş bir politik düzende mümkün olabilir ve bu yüzden de inanç öğretisi ile siyasal öğreti birbirinden ayrı kompartımanlarda, birbirlerine ihtiyaç duymadan varolamazlar. Tanrısal yasalara göre kurulmuş olan bir birlik eğer siyasal araçlarla donanmamışsa varlığını devam ettiremez. "…insanların ortak iyiliği adına

[25] Bu noktada Machiavelli'in Hz. Muhammed'i de örnek göstermesi kendi konsepsiyonuna uygun düşerdi, ancak bu türden bir beklenti içerisinde olmak biraz fazla iyi niyetli olmayı gerektirir.

[26] John H. Geerken, "Machiavelli's Moses and Renaissance Politics", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60, No. 4, Oct., 1999, s. 594.

[27] Machiavvelli, *Söylevler*, s. 72.

[28] Bu perspektiften hareket eden ve Machiavelli'in İtalya'da mevcut olan Hıristiyanlığa olan eleştirisinde Savonarola karşıtı bir alt metnin bulunduğunu iddia eden bir makale için bkz. Marcia L. Colish, "Republicanism, Religion, and Machiavelli's Savonarolan Moment", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60, No. 4, Oct.,1999, s. 597-616.

[29] Machiavelli, *Hükümdar*, s. 35-36.

oluşturulan tüm sanatlar, Tanrı'nın ve yasaların korkusuyla yaşamalarını sağlayacak tüm kaideler ve düzen biçimleri, kendi kendilerini iyi düzenlemiş olmasalar bile, onları koruyacak ve savunacak iyi düzenlenmiş savunmalar olmadıkça boşuna olurdu."[30] Machiavelli siyaset ve özelde askerlik sanatının, dolayısıyla cesaret, kahramanlık ve yurtseverlik gibi değerlerin tanrısal yasanın ve düzenin kurulmasını ve devamını sağlayan bir unsur olarak görür. Bu açıdan siyaset ve siyasal erdemler tanrısal düzeni sağlayacak en uygun ve en doğru araçlar olarak sunulur. Machiavelli için Tanrı "atılgan, politik bir ilahtır; hareket etmeyen ilk hareket ettirici, nedensiz ilk neden veya Thomas Aquinas'ın ilk varlığı değildir."[31] Machiavelli için "Kendi anavatanı olan şehri seven iyi bir yurttaş kişisel zararları unutacaktır."[32] Yurttaş veya yönetici kendi için kötü olan, kişisel bakımdan kendisine zarar getirici olan bir eylemi yurdunun esenliği söz konusu ise gerçekleştirmekten çekinmemelidir. Bu yurttaşın veya liderin, genel çıkar adına kendi çıkarından vazgeçmesi, kendi çıkarını, iyiliğini feda etmesi, hayırseverce bir davranışta bulunması demektir.

Machiavelli ve Reform

Acaba Machiavelli daha geniş bir bağlam içerisinde Lutherci bir reformasyon düşüncesine mi sahipti? Luther'in dinsel hareketinin siyasal bir uzantısı mıydı? Bu sorulara cevap bulabilmek için onun dinin yeni yorumu ile ne kastettiğini biraz daha açmak gerekir. Bilindiği gibi Machiavelli bir teolog değildir ve eserlerinde teolojik meseleler derinlemesine el alınıp incelenmemiştir. Bu açıdan Katolik kilisesi ile bir doktrin tartışması içerisinde değildir. "Machiavelli yeni bir teolojinin peşinde değildir, onun aradığı şey dünyada yaşamanın yeni bir yoluydu."[33] Daha önce de belirttiğimiz üzere Hıristiyanlığın başlangıç ilkelerine geri döndürülerek, siyasal erdem ile vatan sevgisi, merhamet ve fedakârlık üzerine yeniden inşa edilmesi gerektiğini düşünmekteydi. Bu açıdan Machiavelli'nin dindeki talep ettiği değişim Luther'inkinden epeyce farklıdır. "Machiavelli Luther'i ve Luthercileri biliyordu, ancak Reformasyon kendi reform yaklaşımından farklıydı."[34] Reformasyon hareketi öğretiye dair birtakım teolojik meselelerin tartışılması sonucu ortaya çıkmış ve siyasal bir motivden çok dinsel bir motivden kaynaklanmıştır.[35] Oysa Machiavelli'in düşüncesindeki inanç siyasal erdemlerle tenakuz arz etmeyen bir inançtır. Bu bakımdan Machiavelli'i Reformasyon hareketi

[30] Niccolo Machiavelli, *Savaş Sanatı,* çev. Alev Tolga, İstanbul: Say Yay., 2014, s. 15.
[31] John H. Geerken, *Machiavelli's Moses and Renaissance Politics,* s. 586.
[32] Machiavelli, *Söylevler*, s. 514.
[33] Viroli, *Machiavelli's God,* s. 88.
[34] Viroli, *Machiavelli's God,* s. 87.
[35] Luther'in Katolik kilisesi ile ilgili ayrılıkları konusunda kısa ve özlü bir çalışma için bkz. Kaan Harun Ökten, "Martin Luther", *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e,* ed. Ahu Tunçel, Kurtul Günenç, Ankara: Doğu Batı Yay., 2014, s. 165-196.

içerisinde mülahaza etmek oldukça zordur. Ancak onun talep ettiği değişiklik hâkim dinsel öğretide yapılması istenen bir değişikliktir. Bu türden farklı bir Hıristiyanlık tasavvuru içerisinde yetiştiği Floransa şehrinin kültürel atmosferi içerisinde zaten mevcuttur. 14. ve 15. yüzyıl Floransasında tarihçiler ve politikacılar vatan sevgisinin Tanrı tarafından olumlanan bir özellik olduğunu ve insanı tanrısallaştırdığını düşünüyorlardı. "1410-1411 ve 1427-1444 yılları arasında Floransa Cumhuriyeti'nde başbakanlık yapan Leonardo Bruni'ye göre, iyi bir Hıristiyan iyi bir vatandaş olmalı ve yurduna hizmet etmeye hazır olmalıdır. İsa'nın sözü tüm antik erdemler veya memleket sevgisi ile çatışma içerisinde değildir."[36] Yine bir başka Floransalı olan "Bartolomeo Sacchi (Platina olarak da anılır) içinde Hıristiyan dini ile politik erdem el ele giderler. Sacchi, cumhuriyetin ahlâki kaynağı olarak Hıristiyan dininin içten bir destekleyicisiydi… bir şehre önderlik eden iyi bir yurttaş çok ağır bir yük ile uğraşmak zorundaydı. Onu bekleyen ödül ise Tanrı tarafından sağlanan gerçek ve mükemmel zaferdi."[37] Görüldüğü üzere dönemin Floransasında inancı siyasal bir tasavvur ile harmanlayan ve cumhuriyetçiliği inanç ile birleştiren tek düşünür Machiavelli değildir. Cumhuriteyçi ideal ile Hıristiyanlık inancını birleştiren düşünsel gelenek Floransa kültürünün içerisinde zaten mevcuttur. Bu nedenle Machiavelli'in düşüncesini Reformasyon hareketinin içerisinde düşünmek, tarihsel geleneği yok saymak anlamına geleceği için bu yaklaşımın pek doğru bir yaklaşım olmadığını düşünüyoruz.

Sonuç

Machiavelli'in metinlerinden ve yaşadığı dönemin kültürel, düşünsel ortamına baktığımızda düşünürün antik kaynaklardan ve kültürden beslenerek, kendi döneminin dünyasını anlamaya ve bu dünyada ona yol gösterecek bir politik kuramı oluşturma görevi ile kendisini sorumlu kıldığını söyleyebiliriz. Bu açıdan Machiavelli kutsal olanı, dönemin ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlamayı bir tavır olarak benimsemiştir. Bu, kutsalın kendi yapısından dolayı gayrımeşrû olarak görülemez mi? Kutsal olanın kendisi değişmez olmak zorunda değil mi? Bu açıdan Machiavelli'in önerdiği dinsel yorum ve anlayışın kendisi, dinin otantikliğine uygun mudur? Esasında bu türden soruların anlamsızlığı, inancın otantikliğinin neye bağlanabileceği sorusunun eşilmesi ile ortaya konulabilir. Machiavelli'in sunmuş olduğu değerler dizgesinin Hıristiyan değerleri ile uyuşmaz olduğu sıklıkla iddia edilmiştir. Öyleyse şu soruyu sormamız gerekmektedir: "Gerçek Hıristiyanlık nedir ve kim tarafından temsil edilmektedir?" Belirli bir Hıristiyanlık yorumunu temele alıp bu yorumun hakiki yorum olduğunu ve bunun dışındaki her yorumun gayrimeşrû yorum olduğunu iddia etmek için elimizde

[36] Viroli, *Machiavelli's God,* s. 51.
[37] Viroli, *age*, s. 53.

ne türden bir ölçüt vardır ve bu ölçütün kesinliğini hangi argümanla destekleyebiliriz? Eğer Machiavelli dinin iman ilkelerine aykırı bir şey söylemiş olsa idi, bunu söylemek için yeterince gerekçemiz olabilirdi. Ancak söylediğimiz gibi Machiavelli metinlerinin hiçbirinde Hıristiyanlığın temel öğretilerine karşı çıkmaz. Bu açıdan Machiavelli'in tanrıtanımazlığını ve Hıristiyanlık dışı bir öğreti sunduğunu iddiasını temellendirmek için kendi Tanrı tasavvurumuzun ve dinsel öğretimizin dışındaki tüm öğretileri kökten yanlış saymak gibi bir temele dayanmamız gerekir ki bu durumda köktenci (fundemantalist) bir pozisyona itilmiş oluruz.

Düşünürün kendisine ihanet etmeden, kendi metinlerinden hareket ettiğimizde ve düşünürün hâkim yorumun dışında bir yorum ile Hıristiyanlığı anladığı perspektifinden hareket edildiğinde, Machiavelli'i neopagan, kötülüğün öğretmeni veya şeytanın hizmetkârı olarak görmenin dışında başka bir yorumun daha mümkün olduğu görülebilir. Hümanist bir kültür ve dünya ile harmanlanmış bir düşünür olan Machiavelli'den skolastik bir tasavvur beklemek düşüncenin doğasına aykırıdır. Bu nedenle Machiavelli'in Hıristiyan değerler ile pagan değerleri bir tenakuz içerisinde görmemesi gayet olağandır. Düşünür yeni dünyanın gereksindiği değer dizilerinin izlerini Hıristiyan inancı içerisinde bulma eğilimindedir ancak bu bakımdan yer yer geleneksel dinsel yorum ile çatışma içerisine girmekten de kaçınmamaktadır. Onun siyasal tasavvuruna uygun bir dinsel yorumda bulunma çabası ve bunu vatanseverlik temelinde gerçekleştirmesi modern dünyanın insan ve devlet tasavvuruna uygun bir yorumlama çabasıdır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere bu geleneğin başlatıcısı da Machiavelli değildir; aksine O, zaten böylesi bir yorumlama biçiminin hâkim olduğu bir kültür içerisinde yetişmiş ve yaşamıştır. Bu bakımdan Machiavelli düşüncesinde siyaset kuramının dinden ayrı olarak düşünüldüğü veya dine karşıt olarak konumlandırıldığı türünden yorumların sorgulanması gerektiği açıktır.

KAYNAKLAR

Isaiah Berlin, *Isaiah Berlin'le Konuşmalar,* çev. Zeynep Kılınç, İstanbul: YKY Yay., 2009.

John H. Geerken, "Machiavelli's Moses and Renaissance Politics", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60, No. 4, Oct., 1999.

Kaan Harun Ökten, "Martin Luther", *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e*, ed. Ahu Tunçel, Kurtul Günenç, Ankara: Doğu Batı Yay., 2014.

Kitabı Mukaddes, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2001.

Marcia L. Colish, "Republicanism, Religion, and Machiavelli's Savonarolan Moment", *Journal of the History of Ideas,* Vol. 60, No. 4, Oct.1999.

Maurizio Viroli, *Machiavelli's God*, çev. Antony Shugaar, Princeton: Princeton University Press, 2010.

Niccolo Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Selahattin Bağdatlı, İstanbul: Sosyal Yay., 1992.

——, *Savaş Sanatı*, çev. Alev Tolga, İstanbul: Say Yay., 2014.

——, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler,* çev. Alev Tolga, İstanbul: Say Yay., 2009.

——, *Orta Elçilikler, Mektuplar*, çev. Alev Tolga, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
R.C. Trexler, "Who were the Eight Saints", *Renaissance News,* Vol. 16, No. 2, Summer, 1963, The Univesity of Chicago Press.
Ross King, *Machiavelli: İktidar Filozofu*, çev. Volkan Atmaca, İstanbul: Alfa Yay., 2011.

THOMAS KUHN: TARİHSELCİ BİR BİLİM FELSEFESİ ÖRNEĞİ

Hüseyin Fırat Şenol*

THOMAS KUHN: AN EXEMPLAR FOR A HISTORIST PHILOSOPHY OF SCIENCE

ABSTRACT

This essay is an attempt to relate Kuhn's main perspective -i.e., his thesis that it is not possible to formulate a plausible view on the structure of and/or progress in science if we underestimate the developments in the history of science –as first published in *The Structure of Scientific Revolutions* in 1962 (and second, with his own additional remarks and replies to objections in 1970)– with a tradition of thought which could be started with Vico, and is continued through Dilthey. Historism, or historical perspective could be claimed to be the major characteristic of this tradition. After a summary of Kuhn's conception of philosophy of science, with his own terms, we intend to follow the trails of historist elements within the summarised conception. Moreover, within this context, the origins of historism[1] (which owes one of its best expositions to

* Yard. Doç. Dr., Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

1 Tarihselcilik teriminin Almancadaki karşılığı "Historismus" terimidir. İngilizcede yaygın kullanılmamakla birlikte bu terimin yeğlenmesi, daha çok Karl R. Popper'in *Tarihsiciliğin Sefaleti (The Poverty of Historicism)* adlı yapıtında karşı çıktığı ve tarihin belirli yasalara göre işlediği, buna binaen gelecek hakkında da öndeyide bulunabileceğimizi ima eden tarih anlayışlarına işaret etmek üzere kullandığı "historicism" teriminden kaynaklanmaktadır. Popper'ın kullandığı "historicism" terimi dilimize "tarihsicilik" biçiminde çevrilmiş olup, bu yazıda ele alınacak olan tarihselcilikle farklı bir bakış açısını yansıttığından, İngilizce özette "historism" terimi yeğlenmiştir. Çünkü tarihselcilik, tarihsel bağlamın önemine işaret ederken, insanın doğa varlığı olmaklığı dışındaki her şeyin tarihsel gelişimin seyri içinde görülmesi gerektiğini savunur. Ayrıca, insan doğasını ve toplumunu tarihdışı bir bakış açısıyla kavramanın olanaksızlığını; yani insani olay, durum ve sorunlara ilişkin bilginin tarihsel bir karaktere

Dilthey) in modern philosophy; and the thoughts of Vico and Herder (concerning their influences on Dilthey) are taken up. Doing so will show that the historical background of Kuhn's philosophy of science is characterised not only by history of science, but also by historism.
Key words: Kuhn, philosophy of science, history of science, Koyré, historism, Dilthey, Herder, Vico.

ÖZET
Bu yazı, Thomas Kuhn'un ilk kez 1962 tarihinde yayınlanan (ve bazı itirazlara yanıtla birlikte kendi düzeltme ve eklemeleriyle 1970'de ikinci kez basılan) *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı yapıtında ortaya koyduğu temel yaklaşımı, yani bilim tarihindeki gelişmeleri görmezden gelerek bilimin yapısına ya da bilimdeki ilerlemeye ilişkin sağlıklı bir görüş oluşturmanın olanaklı olmadığı tezini, Vico'dan başlayarak Dilthey'a dek uzanan düşünce geleneğiyle ilişkilendirme denemesidir. Söz konusu düşünce geleneğinin öne çıkan başlıca karakteristiği, tarihselci yaklaşımdır. Yazıda, Kuhn'un bilim felsefesini kavrayışı, kullandığı kendine özgü terimlerle özetlendikten sonra, bu kavrayışta öne çıkan tarihselci unsurların izinin sürülmesi amaçlanmıştır. Ayrıca, böylesi bir iz sürme bağlamında, (Dilthey'da en yetkin ifadelendirişlerinden birini bulan) tarihselci düşüncenin modern felsefedeki kökenlerine de değinilmiş; (Dilthey'a etkileri göz önünde tutularak) Vico ve Herder'in düşünceleri ele alınmıştır. Böylelikle Kuhn'un bilim felsefesi görüşünü geliştirirken dayandığı tarihsel zeminin bilim tarihi kadar tarihselcilik tarafından da karakterize edildiğinin gösterilmesi hedeflenmiştir.
Anahtar kelimeler: Kuhn, bilim felsefesi, bilim tarihi, Koyré, tarihselcilik, Dilthey, Herder, Vico.

...

I. Giriş

Bu çalışmanın amacı, Thomas Kuhn'un (1922-1996) ilk olarak *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda ortaya koyduğu "bir yandan bilim tarihindeki gelişmeleri görmezden gelip öte yandan bilimin yapısına ya da bilimdeki ilerlemeye ilişkin sağlıklı bir görüş oluşturmak olanaksızdır." tezini, Vico'dan başlayarak Dilthey'a dek uzanan düşünce geleneğiyle ilişkilendirmektir. Bu ilişkilendirme denemesinin, şu beş adımda gerçekleştirilmesi hedeflenmiştir: İlk adım, Kuhn'un bilim felsefesi söz konusu edildiğinde akla ilk gelebilecek unsurların anımsatılmasından oluşmaktadır. İkinci adımda, "ilk

sahip olduğunu savunur (Bkz. Ahmet Cevizci [haz.], *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005, s. 1589).

adımdaki anımsatma kapsamında yer alan unsurlardan her biri, Kuhn'un ileri sürdüğü tezleri önemli ölçüde bilim tarihindeki gelişmelere ilişkin çözümlemelerine dayandırmasının bir ürünüdür.", yönlü düşünce temellendirilecektir. Bu temellendirme, Kuhn'un kendisinin "ustam" diyerek andığı Alexandre Koyré'nin bilim tarihine, genel olarak tarihe ve yerleşik tarihsel yargılara ilişkin bazı görüşlerine değinilmesi ekseninde yapılmaya çalışılacaktır. Denemenin üçüncü adımını, tarihselci yaklaşımın karakteristik özelliklerinin Dilthey düşüncesi ekseninde serimlenmesi ve bu bağlamda Kuhn'un başlıca görüşlerinin Dilthey'ın düşünceleri ile ilişkilendirilmesi oluşturacaktır. Dördüncü adımda, Dilthey'ın düşünsel kökenleri olarak Herder'den ve Vico'dan söz edilecek, böylelikle tarihselcilik olarak adlandırılan düşüncenin modern felsefe içerisinde doğup gelişmiş, köklü bir yapıda olduğuna işaret edilmiş olacaktır. Son adımda ise, ilk dört adımda dile getirilenlere dayanarak, Kuhn'un bilim felsefesi görüşünde tarihselciliğin etkisinin yadsınamaz derecede açık olduğu; tarihselciliğin etkisini yok sayarak Kuhn'un bilim felsefesine katkısını değerlendirme girişimlerinin tümünün en başta bu düşünürün kendisinden bir kopuşu gerektirdiği düşüncesi savunulacaktır.

II. Kuhn'un Bilim Felsefesi: Kısa Bir Anımsatma

Kuhn'un bilim felsefesiyle ilgili akla gelen ilk şeylerden biri, onun bilimde ilerlemeye ilişkin görüşüdür. Bu görüş, Alan Chalmers tarafından şöyle bir şemayla açıklanır: "Bilim öncesi-olağan/normal bilim-bunalımlar-devrim-yeni olağan/normal bilim-yeni bunalımlar"[2]. Olağan/normal bilim etkinliğinin yürütülmesine kılavuzluk edecek bir paradigmanın[3] varlığını bilim ile bilim-olmayanı ayırma ölçütü olarak ortaya koyan Kuhn, aynı zamanda, normal bilim etkinliğine tek bir paradigmanın kılavuzluk edebileceğini ileri sürer.[4]

[2] Alan F. Chalmers, *Bilim Dedikleri*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008, s. 139.

[3] Paradigma, kökeni Eski Yunancada "ilk örnek, model" anlamına gelen "paradegima(ta)" sözcüğüne dayanan, Kuhn'un bilim felsefesinin bütününe nüfuz etmiş, ama bir o kadar da ele avuca gelmez ve belirgin bir anlam içeriğinden yoksun bir kavramdır. Kuhn, normal bilimin doğasını açıklamaya başlarken, paradigmanın, yaygın kullanımıyla kabul edilmiş bir model ya da örüntü anlamına sahip olduğunu ve kendisini bu terimi kullanmaya ve bilim görüşünün merkezine oturtmaya yöneltenin de daha iyi bir kavram ya da terim bulamaması olduğunu söyler (Bkz. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 2nd edition, 1970, s. 23). Yine de Kuhn, paradigma teriminin kaypak ve çok anlamlı kullanımına ilişkin eleştirileri dikkate almış ve *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nın ikinci baskısı için 1969'da eklediği kısımda, genel anlamıyla paradigmadan bir tür "disipliner matris"i ve dar anlamıyla paradigmadan da bir "örnek model, prototip"i (exemplar) anladığını söylemiştir; fakat bu ekleme bile, paradigma kavramındaki anlam muğlaklığını gidermekte yetersiz kabul edilmiştir (Bkz. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1970, s. 182, 187).

[4] Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1970, s. 11, 18, 23.

Paradigmanın varlığı, normal bilimi yalnızca bilim-olmayandan değil, bilim-öncesi dönemden de ayırır. Bilim-öncesi dönemde ya da yeni bir paradigma oluşumu sırasında eldeki bir veriler toplamı temelinde birden fazla kuramın oluşturulması olanaklıdır; hatta Kuhn'a göre bilim tarihinden de böylesi örnekler gösterilebilir.[5] Fakat bir paradigmanın sağladığı araçlar, o paradigma tarafından tanımlanan sorunları çözmekte yeterli oldukları sürece bilim yoluna hızla devam eder; dolayısıyla veriler üzerine birden fazla açıklama modeli ya da kuramsal çerçeve önerilmesinin meşruiyeti bilim-öncesi dönemle sınırlıdır.[6]

Olağan/normal bilime –dolayısıyla "paradigma" kavramı ve çağrıştırdıklarına– geri dönülecek olursa, Kuhn'a ilişkin burada serimlenen özetin, en çok bu kavramın Kuhn'da bilimin gidişatını belirleyici rolüne vurgu yapan içeriği odağında olacağı söylenebilir. Kuhn, paradigmayı örneklerken "...bilim tarihçilerinin 'Ptolemaiosçu (ya da 'Kopernikçi') astronomi', 'Aristoteles (ya da 'Newton') dinamiği', 'parçacık (ya da 'dalga') optiği' vb. başlıklı adlarla betimlediği gelenekler"[7] nitelemesini kullanır ve ekler: "...yukarıda örnek olarak adlandırılanlardan daha ileri düzeyde uzmanlık gerektirenler dahil (bir) paradigma(lar) üzerinde çalışıyor olmak, bir öğrenciyi, ileride bilimi birlikte uygulayacağı belirli bir bilimsel topluluğun üyeliğine hazırlayan temel şeydir."[8]

Bu durumda, bir paradigmanın olağan/normal bilime kılavuzluk edecek tek paradigma olma konumuna nasıl geldiğini sormak gerekir. Kuhn bu soruyu, o paradigmanın sorun/bulmaca çözme[9] konusunda rakiplerinden daha başarılı kabul edilmesi, biçiminde yanıtlamıştır.[10] Bu rekabet ortamı, bir paradigmanın öne çıkmasıyla sonuçlandığında, artık olağan bilim etkinliğine kılavuzluk eden paradigmanın –yerini yeni bir başkasına terk edene dek– sorgulanması olanaksız hâle gelir.

Kuhn'a göre, bir bilimsel topluluk, paradigma aracılığıyla, çözümü olduğu varsayılabilecek sorunların seçimi için bir ölçüt elde etme olanağına sahiptir.[11] Hatta, Kuhn, bir paradigmanın, kendisini seçen topluluğu, kendi sağladığı kavramsal çerçeve ve araçlar cinsinden ifade edilebilir bulmacalar biçimine indirgenemeyen –fakat yine de önemli sayılabilecek– sorunları ele almaktan bile alıkoyabileceğine dikkat çeker.[12] Bu durumda, tek bir paradigma tarafından kılavuzluk edilen olağan bilim etkinliğinin, aslında bir bulmaca çözme etkinliğinden daha fazla bir şey olmadığını çıkarmak kolaylaşır. Kuhn da, kavramsal, kuramsal, araçsal ve yöntembilgisel bağlılıkların güçlü biçimde varlığını sürdürme olgusunun, olağan bilimle bulmaca çözme ilişkisini kuran

[5] Kuhn, *age*, s. 76.
[6] Kuhn, *ay*.
[7] Kuhn, *age*, s. 10.
[8] Kuhn, *age*, s. 10-11.
[9] Bundan sonra sorundan daha çok "bulmaca" benzetmesi sıklıkla kullanılacaktır.
[10] Kuhn, *age*, s. 23.
[11] Kuhn, *age*, s. 37.
[12] Kuhn, *ay*.

benzetmenin temelinde yatan şey olduğunu söylerken, bu çıkarımı destekler.[13]

Bir paradigmadan diğerine nasıl geçil(ebil)diği ve bu geçişte nasıl değişikliklerin bizi beklediği soruları, en çok, 1. olağan bilim etkinliği, bir bulmaca çözme etkinliğiyle benzerlik içinde ele alındığında, 2. olağan bilim etkinliğinin standardını, kurallarını, hangi sorunları/bulmacaları meşru ya da yanıt/çözüm aramaya değer kabul edeceği sorularını yanıtlayanın tek bir paradigma olduğu kabul edildiğinde ortaya çıkar. Kuhn'a göre bir paradigmadan diğerine geçişin, dolayısıyla bilimsel bir devrimin ortaya çıkışı, anomalilerden[14] bunalıma (crisis) doğru giden bir süreç sonucunda olanaklıdır. Anomaliler bir paradigma için şaşırtıcı, ciddi ve kaçınılamaz sorunlar/bulmacalar olarak görülmeye başlanınca, der Kuhn, apaçık bir mesleki güvensizlik kendini belli eder.[15] Kuhn, 1920'lerde bir fizikçiden –Wolfgang Pauli'den– yaptığı bir alıntıyla, bunalım ortamında bulunan bir bilimcinin[16] tepkisini örnekler. Pauli, arkadaşına "Bugünlerde fizik korkunç bir karmaşanın içinde. Her durumda, buna katlanmak benim için çok zor; keşke bir film komedyeni ya da benzeri bir şey olsaydım da, fizikten haberim bile olmasaydı."[17] biçiminde dert yanmıştır. Kuhn'un sunduğu bu örnek, paradigmanın, kendi taraftarlarının güvenini yitirecek ölçüde sorgulanmaya açık hâle geldiği ve dolayısıyla devrim zamanının da gelip çattığı bir düşünsel iklimin canlı ve ikna edici bir üslupla anlatımıdır, denilebilir.

Yine de, ister anomaliyle ister bunalımla yüzleşmiş olsun, bilimcilerin varlığını sürdürmekte olan paradigmaya karşı farklı tutumlar takınabileceklerini savunan Kuhn, bu tutumların, bilimcilerin araştırmalarının özüne de etki ettiğini söyler.[18] Dolayısıyla, bir paradigmadan diğerine geçiş –yani devrim– sanıldığı ölçüde sessiz sedasız ve birdenbire gerçekleşmez, çünkü bu bir süreçtir. Öncelinin yerini almaya aday olan yeni paradigma ile terk edilmesi zamanı gelip çatan eski paradigma arasında bir ölçüştürülemezlik[19] (incommensurability) söz konusu olduğunu ileri süren Kuhn'a

[13] Kuhn, *age*, s. 42.

[14] Anomali de, paradigma gibi, kökeni Eski Yunancaya dayanan bir terimdir. "Yasa" anlamındaki "nomos" (çoğul hâli "nomoi") sözcüğünden türeyen anomalinin ilk anlamı, "yasa dışı, kural dışı, kural ya da yasayla ilgisi olmayan" biçiminde verilebilir ki Kuhn'daki kullanılışı da buna yakındır: Kuhn bu kavramı, paradigmada ortaya çıkan ve öngörülemeyen sapmaları, aykırı durumları ifade etmek üzere kullanır; ona göre bir paradigma karşısına dikilen anomaliler çözülemeyen bulmacalar olarak ne kadar uzun süre kalırsa, koşullar bunalım için aynı hızda olgunlaşır.

[15] Kuhn, *age*, s. 67-68.

[16] İngilizcede "scientist" olarak geçen terime karşılık olarak kullanılmıştır. "Sanatçı" sözcüğünün anlam içeriğinde olduğu gibi, bilimle uğraşan kişilere gönderimde bulunmak üzere "bilimci" teriminin kullanımının yaygınlaşmasıyla, "bilim adamı" terimiyle neden olunduğu ileri sürülen cinsiyet ayrımcılığı kaygılarının azalması umulmaktadır.

[17] Kuhn, *age*, s. 84.

[18] Kuhn, *age*, s. 91.

[19] Alan F. Chalmers'ın *Bilim Dedikleri* adlı yapıtının Türkçe çevirisinde (çev. Hüsamettin Arslan) bu terim "mukayese edilemezlik" biçiminde karşımıza çıkar (Bkz. Chalmers, *Bilim Dedikleri*, 2008, s. 145). Bu kavram için "eş ölçülemezlik" ya da "ortak ölçüt yoksunluğu" gibi fazla yaygınlaşmamış karşılıklar da önerilmiştir, fakat Türkçenin sondan eklemeli yapısı ve işteş çatının sağladığı kolaylık-

göre, bağlı bulunduğu paradigmayı değiştirmek, bir bilimci için, gestalt/algı kalıbı yahut din değiştirmek gibidir.[20] Birbiriyle ölçüştürülemeyen iki paradigmadan birini seçmek için mantık bakımından, hatta olasılıklar bakımından zorlayıcı olabilecek tek bir uslamlama ileri sürülemez.[21] Kuhn, tam da bu bakımdan, bilimsel devrimlerle siyasi devrimleri birbirine benzetir: "Birbiriyle rekabet hâlinde olan siyasi kurumlar arasında seçim yapmak gibi, rakip paradigmalar arasında seçim yapmak da birbiriyle örtüşemeyecek yaşam tarzlarından birini seçmek demek oluyor..."[22] Yani, paradigma seçiminde de, aynı siyasi devrimlerde olduğu gibi, ilgili topluluğun ortak rızasından daha yüksek bir standart bulunamaz.[23] Bu durumda, bilimde devrim, ancak bilim topluluğunun tamamının eski paradigmayı bırakıp yenisini benimsemesiyle gerçekleşir. Farklı ve çeşitli nedenlere bağlı olarak, gitgide artan sayıda bilimci yeni paradigmayı benimsemeye yönelir ve "...mesleki bağlılıkların dağılımında da gittikçe artan bir değişme meydana gelir."[24]

Özellikle anomalilerden bunalıma ve bunalımdan devrime uzanan süreçle, sonrasında da devrim aracılığıyla yeni paradigmanın benimsenme biçimiyle ilgili söyledikleri, Kuhn'u köktenci bir göreciliğe sürüklemekte midir sorusu, şimdiye dek dile getirilenler göz önüne alındığında, yanıt aranmaya değer bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Bu soruya Kuhn'un verdiği yanıt, sonraki bilimsel kuramların, çok farklı koşullar altında önceki kuramlardan daha iyi bulmaca çözdükleri yönündedir; Kuhn bu yaklaşımını "...Bu göreci bir konum değildir ve benim bilimsel ilerlemeye inancı olan birisi olduğumu ortaya koyar." sözleriyle ifade etmiştir.[25]

Son olarak alıntılanan sözlerinde bir paradigmanın ötekine tercih edilmesinin altında yatan nedenin, tercih edilen paradigmanın bulmaca çözme yeteneğindeki üstünlük olduğunu ortaya koyan Kuhn, böylelikle paradigma değişimini ve bilimdeki ilerlemenin devrimsel sıçramalarla gerçekleşmesini genel geçer bir ölçüte[26] dayandırdığı düşüncesini de uyandırır. Yine de, onun kuramları karmaşık yapılar olarak değerlendirirken[27] ve bilimdeki ilerleme modelini paradigma değişimleri üzerinden

la, Kuhn'un kastettiği, "iki paradigmanın ortak/genel-geçer bir ölçüt temelinde karşılaştırılmalarının olanaksızlığı" anlamını en doyurucu biçimde karşılayabileceğine inanılan "ölçüştürülemezlik" kavramının kullanımı uygun bulunmuştur (Bkz. Baki Güçlü, vd. (haz.), *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 3. bs., Ankara 2008, s. 1089).

20 Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1970, s. 93-94.

21 Kuhn, *age*, s. 94.

22 Kuhn, *ay*.

23 Kuhn, *ay*.

24 Kuhn, *age*, s. 158.

25 Kuhn, *age*, s. 206.

26 Bağlama ya da paradigmaya göre değişmeyen, göreli niteliği taşımayan, her durumda ve koşulda geçerli ya da bilim etkinliğini yürütenlerin üzerinde ortak görüşe varabilecekleri bir ölçüt kastedilmektedir. Kuhn, kendisini görecilikle eleştirenlere karşı bu evrensel/genel geçer ölçüt düşüncesinden, "bulmaca çözmedeki başarı/verim" unsurunu ön plana çıkararak yararlanır (*Ay*).

27 Chalmers, *Bilim Dedikleri*, 2008, s. 137.

açıklarken dayandığı zeminin, bilim tarihindeki gelişmelerden yaptığı seçkiler olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bilim tarihini böylesine ciddiye alarak, bu büyük birikimden devrimsel bir ilerleme modeli çıkaracak ölçüde yararlanmış olan Kuhn, bunu yaparken kuşkusuz "ustam" diye andığı ünlü bilim tarihçisi Alexandre Koyré'nin (1882-1964) etkilerini taşır.

Bundan sonraki adımda, Kuhn düşüncesindeki tarihselci yönlere değinmeden önce, onun ilgisini fizikten bilim tarihine kaydıran ve bu mirastan yararlanmadaki ilham kaynağı olan Koyré'nin bilim, tarih, düşüncelerin gelişimi gibi çeşitli konularda söylediklerine genel olarak değinilmesi ve böylelikle Kuhn'daki tarihsel zeminin izini sürmeye daha yakın bir geçmişten ve daha doğrudan bir kökenden başlanması amaçlanmıştır.

III. Kuhn'da Bilim Tarihinin Etkisi: Koyré

Alexandre Koyré'nin "Galileo ve XVII. Yüzyılın Bilimsel Devrimi" adlı yazısında dile getirdiği ve ayrıntılarıyla üzerinde durduğu eylemsizlik yasası, yerin devinimi gibi konulardaki tartışmaların, okurda, eski paradigma ile yeni paradigmanın karşılaşmalarına tanık oluyormuş izlenimini bırakması doğal karşılanabilecek bir durumdur. Koyré, bu yazıda, örneğin Aristoteles-Ptolemaiosçu evren anlayışında yerin neden devinmemesi gerektiğini bu anlayış çerçevesinde kısaca açıkladıktan sonra, söyle devam eder:

> ...Bu kanıtlama ile alay etmemeliyiz. Aristoteles fiziği açısından, tamı tamına doğrudur bu. Öylesine doğrudur ki, bu fiziksel temel üzerinde, yanlışlanamaz. Bu kanıtlamayı yıkmak için tüm dizgeyi değiştirmemiz, yeni bir devinim kavramı geliştirmemiz gerekir: Galileo'nun devinim kavramını.[28]

Koyré'nin bu sözleri, birbirinden tamamen farklı iki bilimsel açıklama zihniyetinin karşılaşmasını ele aldığı bir yazısından alınmıştır. Koyré'nin sözlerinden yapılan bu alıntı, Kuhn'un paradigmalar arasında olduğunu öne sürdüğü "ölçüştürülemezlik" ile neyi kastettiğini daha açık biçimde anlamamıza yardımcı olmaktadır: İki farklı paradigma içinde çalışan iki bilimci, birbirinin dilini ve kültürünü tanımayan iki yabancı gibidir. Her iki paradigma da, aynı olgular kümesine kendi meşru gördükleri çerçeveden yaklaştıklarında, her ikisinin de kendi içinde tutarlı bir açıklama sunmaları pekâlâ beklenebilir. Koyré'nin adı geçen yazısı, on yedinci yüzyılda özellikle Galileo ve matematik temelli yeni fizik anlayışı hakkında verilen örneklerle doludur ve bu örneklerin çoğu da, Kuhn'un bilimde ilerleme modelini paradigmalar üzerinden açıklarken dile getirdiği görüşleri destekler niteliktedir.

[28] Alexandre Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994, s. 145-146.

Fakat Koyré'nin yalnızca bilim tarihini ele alış biçimi değil, tarihe ve yer yer tarihçiliğe ilişkin bazı yaklaşımları da, tarihselciliğin temel bakış açısıyla örtüşen yönlere sahiptir. Sözgelimi Koyré, "Çağcıl Düşünce" başlıklı bir yazısında Yeniçağ ve çağcıl düşünceye ilişkin yerleşik tarihçi önyargılarını ortaya koyduktan sonra, bunların yanlış olduklarını; tarihin ani sıçramalarla yürümeyeceğini ve kesin dönem ya da çağlar hâlinde tarihi bölmenin yalnız ders kitaplarında olabileceğini savunmuştur.[29] Koyré'ye göre, "İnsanlığın tinsel evriminin tarihinin, keskin bölümlemelerle bağdaşmayan bir karmaşıklık ortaya koyduğu kesindir..."[30] Tarihin bizimle birlikte değiştiğini, yani durağan kabul edilemeyeceğini ve her tarihsel dönemin, hatta gelişimin, değişimin, evrimin her ânının tarihinin yeniden yazılması, öncülerinin yeniden araştırılması gerektiğini vurgularken de Koyré, insanlıktaki değişimleri kavramada tarihsel zeminin önemini gözler önüne sermiştir.[31]

"Ortaçağ Felsefesinde Aristotelesçilik ile Platonculuk" başlıklı bir başka yazısının başlarında Koyré, yine bir tür bağlam göreliliğine, bu kez farklı çağların farklı tinsel yapıları olduğu düşüncesine kapı aralarcasına işaret eder:

> ...Paris, Oxford ve Kahire üniversiteleri öğretmenleri ile öğrencilerinin sonu gelmemecesine tartıştıkları gülünç, boş sorunlara gelince; bugün tartıştıklarından daha mı gülünç, daha mı gereksizdir bunlar? Belki de iyi anlamadığımız, yani aynı dili konuşmadığımız ve tartışılan sorunların ne önemini, ne içeriklerini ne de sunulma biçimlerinin bile bile aykırı olan anlamını görmediğimiz için öyle görünüyorlar bize...[32]

Bu alıntıya dayanarak, bugün Ortaçağ hakkında hâlâ yaygın olarak paylaşılan olumsuz önyargıların ne kadar haklı –ya da haksız– olduğunu sormak ve Ortaçağ'ı yeniden düşünmek, kuşkusuz başka bir yazının temasını oluşturacak ölçüde geniş kapsamlı bir tartışmaya götürür.

Oysa bu yazının amacı, daha çok Kuhn'un bilim görüşündeki tarihsel temelleri tarihselci yaklaşımla ilişkilendirmek olduğundan, Koyré'nin görüşlerine de birbiriyle ilişkilendirilmesi hedeflenen bu iki ana bileşen açısından değinilmiştir. Kuhn için daha doğrudan bir ilham kaynağı olduğu varsayılan Koyré'nin gerek bilim gerekse düşünce tarihi ile ilgili söylediklerinin, tarihselcilik olarak adlandırılan bir düşünce geleneğiyle ilişki içinde düşünülebileceğini; dolayısıyla tarihselci bir düşünce yapısının Kuhn'da da bazı vecheleriyle kendisini gösterdiğini, yine Kuhn'un bilim felsefesi üzerine yukarıda söylenenleri örnek göstererek açıklamanın amaçlandığı bir sonraki adım, şimdi atılacaktır.

[29] Koyré, *age*, s. 9.
[30] Koyré, *ay.*
[31] Koyré, *age*, s. 10.
[32] Koyré, *age*, s. 17-18.

IV. Kuhn Düşüncesindeki Tarihselci Yönler-I: Dilthey ile İlişkilendirme Denemesi

Yazının bu adımında, Kuhn'un görüşleri ile Wilhelm Dilthey'ın (1833-1911) düşüncesinin birbiriyle örtüşen yönlerinin gösterilmesinin, böylelikle tarihselci bakış açışının Kuhn'u nasıl ve ne ölçüde etkilediğini anlaşılır kılmanın hedeflendiği daha önce belirtilmişti. Bu hedefe yönelik olmak üzere, yine daha önce özet hâlinde sunulan Kuhncu bilim felsefesinin unsurlarına tekrar değinilecektir.

Fakat, Kuhn'un bilim felsefesinin geneline tarihselcilik görüşünün nasıl yayılmış olduğunu görmek üzere, öncelikle tarihselcilik ve tarihsel eleştiri konusunda kısa bir anımsatmada bulunmak yararlı olacaktır. Bilindiği üzere, tarihselci görüş, eleştirel tarih yazıcılığının bilgikuramsal ve yöntembilgisel kabullerinden kaynaklanır ve bu dolayımla, şeylerin her zaman tarihsel gelişmenin seyri içinde görülmesi gerektiğini, insanın özünü ve insan toplumunu tarihi dışarıda bırakan bir bakış açısıyla kavramanın olanaksız olduğunu, insana ilişkin tüm olay, olgu ve sorunların tarihsel bir karaktere sahip olduğunu savunur.[33] Ayrıca, tarihselciler, her çağın yahut tarihsel dönemin, o çağı/dönemi karakterize eden fikir ve ilkelerin temel alınarak yorumlanması gerektiğini; bugünden yola çıkarak geçmiş dönemlere ilişkin yapılan yorumların açıklayıcılıktan çok uzak olduğunu da ileri sürmüşlerdir;[34] bu da bizi tarihsel/kültürel bir bağlam göreliliğine götürür. Tarihselci görüşün 19. yüzyıldaki en etkili temsilcilerinden biri (bazı görüşlere göre kurucusu) kabul edilen Dilthey, biraz da Kant'ın etkisiyle, felsefede gerçekleştirmek istediği genel hedef için "tarihsel aklın eleştirisi" terimini kullanmıştır.[35] Bu terimi kullanmasının başlıca nedeni olarak, onun tarihsel kavrayışın temel ilkelerini ve tarihsel düşünmeyle anlamanın sınırlarını göstermek istemesi gösterilebilir.[36]

Dilthey, tarihselci yaklaşımın ilk açık başlatıcıları olarak "Tarihçi Okul"a (Alman Tarih Okulu'na) işaret eder: Alman Tarih Okulu, ilk kez tarihsel bilincin ve tarih biliminin metafizik ve doğa bilimlerinin baskıcı gölgesinden "...kurtarılarak bağımsızlıklarını kazanmasını sağlamıştır."[37] Yine bu okulun üyeleri, Dilthey'a göre, salt deneysel bir gözlem tarzına sahip olmaları yanında; tarihsel süreçlerin kendine özgülüğüne de olumlu bir tutumla yönelmişlerdir.[38] Bu okulun, tarihselci yaklaşımın tanımıyla ilgili yukarıda yapılan anımsatmayla örtüşen diğer yönleri de, üyelerinin, tekil tarihsel olayların anlam ya da değerini yalnızca o olayın kendi gelişim bağlamı çerçevesinde kalarak belirleme eğilimleri, bugünün yaşamı açısından geçmişte kalanın açıklanma

[33] Ahmet Cevizci (haz.), *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005, s. 1589.
[34] Cevizci, *ay.*
[35] Wilhelm Dilthey, "Tin Bilimlerine Giriş", *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. ve der. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 17 ve devamı; Cevizci (haz.), *Felsefe Sözlüğü*, 2005, s. 1589.
[36] Cevizci (haz.), *ay.*
[37] Dilthey, "Tin Bilimlerine Giriş", s. 12.
[38] Dilthey, *age*, s. 13.

olanağına ilişkin sorgulamaları ve nihâyet tinsel yaşamın –her ânında– tarihsel bir niteliğe sahip olduğunu teslim etmeleri olmuştur.[39]

Fakat Dilthey, Alman Tarih Okulu'nun inceleme ve tarih fenomenlerini değerlendirme üslubunu, bilinçle ilgili olgu ve olayların çözümlenmesi açısından eksik bularak eleştirmiştir; çünkü Dilthey için tüm tarihsel olayların temelinde "bilince bağlılık" bulunur ve bu olaylar insanın bilme, isteme, amaç koyma (ve koyduğu amaç doğrultusunda eyleme) yetileri sayesinde ortaya çıkar; hatta tarih olaylarını doğanın olgu ve olaylarından ayıran asıl yön budur.[40] Kuhn'un paradigma değişimi sırasında olan bitene ilişkin çizdiği tablo da, Dilthey'ın eleştirisinde vurgulanan amaç koyma, amaçlı eyleme gibi unsurları göz önüne almamıza yol açacak ölçüde, bilinçli bir tercih sonucu gerçekleşir, yani Kuhn, paradigma kırılmaları ve/veya devrimsel sıçrayışlar üzerinden bir ilerleme modeli sunarken, ardına yalnızca bilim tarihinin değil, sosyolojik çözümlemelerin –dolayısıyla bu çözümlemelerin hesaba katması gereken tinselliğin ve tarihselliğin– rüzgârını da almıştır, denilebilir.

Sözgelimi, Kuhn, bir bilimsel topluluğun, paradigma aracılığıyla, çözüme sahip olduğu varsayılabilecek sorunların seçimi için bir ölçüt elde etme olanağına sahip olduğunu söyler. Bunu söyleyerek bir paradigmanın, onu seçen topluluğu, kendi sağladığı kavramsal çerçeve ve araçlar cinsinden ifade edilebilir bulmacalar biçimine indirgenemeyen fakat yine de önemli olan sorunları ele almaktan alıkoyabileceğine de dikkat çeker.[41] Bunları yaparken Kuhn, aslında, bilimsel araştırmanın ve bu araştırma üzerinde gerçekleşebilecek tartışmanın bağlamını –terminolojiye varana dek– bir paradigmanın belirlediğini, bundan dolayı da, herhangi iki paradigmanın verili bir sorunun/bulmacanın çözümü üzerine dile getirdiklerinin, ayrı ayrı her iki paradigmanın kendi çerçevesinde anlamlı olabileceğini söylemiş olur. Yine Kuhn'a dayanarak bir paradigmadan diğerine geçişin, dolayısıyla bilimsel bir devrimin ortaya çıkışının, anomalilerden bunalıma (crisis) doğru giden bir süreç sonucunda olanaklı olduğu söylendiğinde,[42] bunu paradigma değişiminin bir süreci gerektirdiği ve bilimdeki devrimlerin insan-toplum yaşamının bilinçli, amaçlı eylemleri olduğu, dolayısıyla, bilimdeki devrimlerin de eski ve yeni olarak kabul edilen paradigmaların kendi bağlamları içerisinde değerlendirilmesinden ve tarihsel-tinsel zeminlerinin gösterilmesinden sonra anlam kazanacağı düşünceleri izleyebilir. Bir başka örnek, Kuhn'un, ister anomaliyle ister bunalımla yüzleşmiş olsun, bilimcilerin varlığını sürdürmekte olan paradigmaya karşı farklı tutumlar takınabileceklerini savunması üzerinden verilebilir: Kuhn, bu tutumların, bilimcilerin araştırmalarının özüne de etki ettiğini söylerken,[43] aslında, bilimdeki değişim ve dönüşümleri anlamanın, bu etkinliği yaşama geçiren/uygulayan

[39] Dilthey, *ay.*
[40] Dilthey, *ay.*
[41] Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, s. 37.
[42] Kuhn, *age*, s. 67-68.
[43] Kuhn, *age*, s. 91.

insan topluluklarının belirli bir tarihsel zaman dilimindeki tercihlerini anlamayı gerektirdiğini söylemiş olur. Son olarak, öncelinin yerini almaya aday olan yeni paradigma ile terk edilmesi zamanı gelip çatan eski paradigma arasında bir ölçüştürülemezlik olduğunu iddia eden Kuhn, bağlı bulunduğu paradigmayı değiştirmenin, bir bilimci için, gestalt/algı kalıbı yahut din değiştirmeyle eşdeğer/denk[44] olduğunu söylerken de, kurduğu bu denklik ilişkisinden hareketle bilimsel devrimlerle siyasi devrimleri birbirine benzetirken de,[45] düşünüşünün tarihselci bir yön taşıdığı ileri sürülebilir: Eşleştirmesindeki "algı kalıbı yahut din değişimi" ve benzetmesindeki "topluluğun ortak rızasının en yüksek standart" olduğu düşüncesi, tarihselciliğin işaret ettiği toplumsal-tinsel/kültürel farklılıkların belirleyiciliğiyle birlikte ele alınmaya uygundur.

İşte Kuhn'un görüşleriyle ilişkili olduğunun gösterilmesine çalışılan Diltheycı tarihselcilik, Dilthey'ın *Hermeneutiğin Doğuşu* adlı yapıtında, "tekil insan varoluşunun büyük formları"[46] ifadesiyle andığı hukuk, siyaset, bilim, sanat, teknik, din, felsefe, dil gibi kültür unsurlarına ilişkin bilimsel bilginin edinilme olanağının bir soruşturmasıyla, daha da derinleştirilir.[47] Tin bilimlerinin kendilerine özgü bir yöntemi olup olamayacağına yönelik bir araştırma olmaya doğru ilerleyen yapıtta, en çok, Dilthey'ın insanın "ben" ya da "özne" olma olanağını ancak tarihsel/toplumsal ortamda ve başkasıyla karşılaşarak kazandığı yönlü savı dikkat çekicidir.[48] Bu sav, Kuhn'un bilimde öngördüğü ilerleme ve "olağan/normal" işleyiş modeliyle ilişkilendirilecek olursa –bu yazıda Kuhn hakkında söylenenler bir bütün olarak tekrar göz özüne alındığında– onun da bu tarihsel/toplumsal ve bağlamcı sava destek vereceğini söylemek kolaylaşır.

Şimdiye dek dile getirilenlerden çıkarılabilecek bir başka düşünce de, Kuhn'un bilim felsefesinin, Koyré'nin bilim tarihi yaklaşımı ve verdiği örneklerle, ayrıca Dilthey ve Alman Tarih Okulu'nun tarihsellik konusunda söyledikleriyle paralellik gösteren pek çok yönünün olduğudur. Kuhn kendisini "görecilik" eleştirilerinden kurtarmak üzere "bulmaca çözmedeki başarı ve açıklama gücü" gibi genelgeçer sayılacak ölçütler ileri sürmüş olsa da, paradigmalar arasında varolduğunu savunduğu ölçüştürülemezlik, onun üzerindeki görecilik kuşkularını canlı tutmaya yetmiştir. Yer yer Dilthey'da da –özellikle tin bilimlerinin doğa bilimlerinden önce geldiğini savunduğu son döneminde[49]– ortaya çıkan, genelgeçer bir bilgi ya da böylesi bir bilgiye götürecek yöntem konusundaki sorgulamalarının artması yönlü eğilim, en köktenci biçimiyle göreciliği kendilerine dayanak noktası kılanlarda dahi evrensel/genelgeçer bir ölçüt bulma eğiliminin zaman zaman başgösterdiğini düşündürebilir.

[44] Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, s. 93-94.
[45] Kuhn, *ay*.
[46] Wilhelm Dilthey, "Hermeneutiğin Doğuşu", *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. ve der. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 83.
[47] Dilthey, *ay*.
[48] Dilthey, *age*, s. 85-86.
[49] Dilthey, *age*, s. 85-dn 5.

İşte bu noktada, akla Johann Gottfired von Herder (1744-1803) ve Giambattista Vico (1668-1744) gibi, Dilthey'ın ve Alman Tarih Okulu'nun düşüncelerinin temellerini atan öncü düşünürlerin gelmesi, tarihselciliğin ham ve kaba bir görecilikten ibaret olmaktan daha geniş ve derin bir boyut taşıyan bir düşünüş biçimi olduğunun görülmesine yardımcı olur. Yazının bundan sonraki adımında, bu varsayımdan hareketle, Herder'in ve Vico'nun –içinde yer yer göreci olarak yorumlanabilecek unsurlara yer verse de– tarihin geneline yayılabilecek unsurlardan söz ettikleri ve bunları açıklamaya çalıştıkları düşünce yapıları anımsatılarak, bu düşünce yapılarının tarihselciliğe ve Kuhn'daki bakış açısına nasıl yansıdığının anlaşılmasına çalışılacaktır.

V. Kuhn Düşüncesindeki Tarihselci Yönler-II: Herder ve Vico ile İlişkilendirme Denemesi

Herder, bir Aydınlanma dönemi düşünürü olmasına karşın,[50] tarihselcilerin karakteristik savlarını, yani 1. her tarihsel dönemin, o dönemi karakterize eden fikir ve ilkelerin temel alınarak yorumlanması gerektiği, 2. bugünden yola çıkarak geçmiş dönemlere ilişkin yapılan yorumların açıklayıcılıktan çok uzak olduğu düşüncelerini benimsemiştir. Yine de Herder, şu genelliği vurgulamaktan geri durmamıştır: "Tüm toplumsal durumlarda, ...insan, bir anlam boyutu içinde olmaktan başka hiçbir şeye sahip değildir; onun burada kendisi için istediği ve düşünüp kurabildiği şey, hümaniteden başka bir şey olamaz."[51] Hatta bu hümanite[52] öyle bir ölçüttür ki, Herder, tarihteki iyi olan her şeyi onun "adına" ve kötü olan her şeyi de ona "karşıt" olmuş sayar.[53] Dolayısıyla, Herder, bir yandan Aydınlanma'nın evrensel insan doğası anlayışından yer yer uzaklaşarak kültür-merkezci bir görüşe yaklaşsa da, diğer yandan Kant ve sonrasındaki Alman İdealistlerine etkide bulunacak ölçüde teleolojik bir tarih görüşü geliştirmiştir. Herder, insanı hayalgücünün, anlama yetisinin ve duyguların bir bileşimi olarak görürken, bütün bu yetileri içinde insanın tarihi meydana getirme gücünü ön plana çıkarmıştır.

Herder, kültürelliği ve tarihselliği, tarihin insanın bağlı bulunduğu doğa yasaların-

[50] Aydınlanma'nın insanın yetileri ve toplum konularında yer yer aşırılığa varan iyimser görüşleri vardır; Herder bu iyimser görüşlerdeki aşırılığı anlamsız bularak eleştirir. Herder'in bu eleştirel yönüne dikkat çekmek için "karşın" ifadesi kullanılmıştır.

[51] Johann Gottfried Herder, "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler", *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, çev. Doğan Özlem, haz. Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2006, s. 24.

[52] Almancada "humanität" olarak geçer. "İnsanlık" olarak da karşılanabilecek olan bu kavram, dünya tarihini doğalcı bir bakış açısından kavramaya çalışan Herder için, dünya tarihinin farklı kültürlerce farklı yollarla varılmasına çalışılan tek/biricik amacının özüdür (Bkz. Baki Güçlü vd. [haz.], *Felsefe Sözlüğü*, 2008, s. 668).

[53] Herder, "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler", s. 25.

dan öte ve bundan üstün bir ontolojik gerçekliğe sahip olmadığı düşüncesiyle bir bütün hâlinde görmüş ve ilerlemeci bakış açısından insandaki gelişmeyi gereğince vurgulamak üzere yararlanmıştır, denilebilir. Herder, "hümanite" kavramını, hem doğanın hem de toplumun ereği, üstelik farklı kültürlerin farklı yoldan da olsa varmayı amaçladığı aynı ideal olarak ve insanı gelenek kavramı ile ilişkilendirerek ele alır; bu yönüyle de Vico'nun açtığı yoldan ilerlediği izlenimini güçlendirir. Geniş ölçüde tarih felsefesinin kavram ve savlarıyla örülü olan bu kültür-gelenek odaklı bakış açısı içerisinde insan, bireylerin ve toplumların kendi tarihleri ve gelişme şartları içerisinde anlaşılabilir bir varlık olarak görülür. Sonuçta dilin, edebiyatın ya da sanatın, bilimin, felsefenin –yani kültüre ilişkin tüm unsurların– kendilerine ait tarihi olduğu gibi, insanın doğal gelişim/evrim süreci de –diğer doğa varlıklarının evrim süreçleri gibi– tarihlidir.[54]

Vico'nun *Ulusların Ortak Doğasına İlişkin Yeni Bir Bilimin İlkeleri* (kısaca, *Yeni Bilim*) adlı yapıtı, bu yazının başından beri Kuhn'un düşüncelerinin ilişkilendirilmeye çalışıldığı tarihselci düşünce geleneğinin de başlatıcısı kabul edilir. *Yeni Bilim* –din, toplum, egemenlik biçimleri, hukuk kuramları ve diller tarihini de kapsayacak biçimde– insanlık tarihi üzerine ilk empirik temelli kuramdır ve bu kuram, "...ne ilerlemeci-tarihsel ne de döngüsel-kozmolojik açıdan kavranabilir olan felsefi bir ilkeden hareket etmektedir: İnsanlık tarihi, tanrısal 'kayra' (Providanz, Vorsehung, İnâyet) ile aynı şey olan sonsuz bir gelişim yasasına göre yönlenmektedir."[55] Yeni Bilim, Vico'ya göre "tanrı kayrasını akılcı-sivil (uygarlık-temelli) yoldan kavramak isteyen akılcı-sivil bir teolojidir";[56] yani tanrı kayrasının toplumsal tarih içinde akıl yolu ile kavranabilir olan işaretlerini, örneğin, evlilik, defnetme usulleri, yasa koyma, yönetim biçimleri, sınıf savaşları gibi "sivil"[57] olguları ele alacaktır.[58] Vico, ancak kendimizin neden olduğu ve kendimizin yaptığı şeyi doğru ve temelli olarak bilebileceğimiz görüşündedir. "Kuşkunun muazzam okyanusu" ortasındaki "biricik ve küçücük ada", ona göre, toplumsal-sivil dünyadan başkası değildir; çünkü insan ayaklarını ancak bu ada üzerinde sağlamca yere basabilir.[59]

Böylelikle, *Yeni Bilim*'de doğruluğun bilgisi için tek sağlam kalkış noktası, doğru ile olgunun (verum-factum) birbiriyle iç içe geçtiği toplumsal-sivil dünyanın bizzat kendisi olmuştur.[60] Doğal dünyayı Tanrı yarattığı için, bu dünya ancak O'nun tarafın-

[54] Herder, "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler", 2006; Baki Güçlü vd. (haz.), *Felsefe Sözlüğü*, 2008, s. 667-668.

[55] Karl Löwith, "Vico", *Tarih Felsefesi*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Yayınları, 8. bs., 2004, s. 263.

[56] Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal Akkaş, Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2007, s. 138-139.

[57] Vico, "sivil" kavramını "insanın toplumsal yaşamda ürettiği ve kazandığı her şey, toplumsal-medeni" anlamlarını içerecek biçimde kullanır.

[58] Vico, *age*; Löwith, "Vico", s. 263.

[59] Üstelik Vico, bu sonuca varırken, tarihsel-toplumsal dünyayı dikkate almayıp insanı kültürel-tarihsel kimliğinden yalıtmakla eleştirdiği Descartes'ın kullandığı yöntemli şüpheyi kullanmıştır (Löwith, *ay*).

[60] Löwith, "Vico", s. 266-267.

dan tam olarak bilinebilir; hâlbuki bilim, doğal dünyadan daha iyi tanıyabileceğimiz –çünkü yapan bizleriz– "toplumlar dünyası"nı hep ihmal edegelmiştir. Bu yüzden *Yeni Bilim* bir felsefedir; aynı zamanda bir insanlık tarihidir ve böylesi bir bilimin varlığı olanaklıdır.[61] Vico'ya göre tüm tarihsel ve toplumsal yaşam, insanların doğaya ve kendilerine egemen bir tanrıyı gözeterek yaptıkları düzenlemelerle doludur.[62] Her insan öncelikle kendi bencilliğinin doyumu peşindedir ve tutkulardan, vahşetten, açgözlülük ve kinden bir toplumsal doğal hukuka geçişi sağlayan şey, ilkel insanın önce korku yoluyla tanımış olduğu Tanrı'nın bir yasasıdır, Tanrı kayrasıdır.[63]

Bu noktaya kadar söylenenler, Dilthey'dan geriye giderek Alman Tarih Okulu, Herder ve Vico'nun birbirini tamamlayan bir düşünce geleneğinin halkaları olduğunu düşündürmektedir. Bu geleneğin zincir halkaları, Kuhn'u da dahil edecek ölçüde genişletilirse, şöyle bir düşünceye varılabilir: Teleolojik bakışı bir yana bırakıldığında Herder'in kültür ve tarih süreçleriyle ilgili düşüncelerini, bununla birlikte, Vico'nun doğruluğun bilgisinin edinilme yöntemiyle ve tüm bilgi etkinliğinin insan-toplum temelli olmasıyla ilgili söylediklerini, Kuhn'un bilimsel devrim konusunda söylediklerinyle bağdaştırmak olanaklıdır. Çünkü Kuhn, bilimde devrimsel sıçrayışlarla bir ilerleme öngörse de, 1. paradigma değişiminin bir süreç olduğuna işaret eder, 2. paradigma değişimi –ya da bilimsel devrimin olgunlaşması– için bilim topluluğunun tümünün ortak rızası koşuluna vurgu yapar ve 3. siyasette olduğu gibi bilimde de değişimlerin tercihler sonucu gerçekleştikten sonra meşrulaştırıldığının bilincindedir. Bu söylenenler, onun, bilimin de bir insan/topluluk etkinliği olduğu farkındalığına sahip olduğunun göstergeleri olarak yorumlanabilir. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nın ilk yayınlandığı zaman diliminde yaklaşık 45 yıllık bir geçmişe sahip bulunan bilim felsefesi[64] hâlâ yeni/mantıkçı pozitivizmin ve yanlışlamacılığın etkilerini taşırken, bu konuda yazan düşünürler arasında insan ve toplum faktörüne böylesine güçlü bir vurgu, olasıdır ki, bilim felsefesi çevreleri üzerinde sarsıcı bir etkide bulunmuştur.

VI. Sonuç

Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda ortaya koyduğu bilim felsefesi, bu çalışma boyunca, farklı düşünürlerle –fakat ortak yönleri ağır basan bir düşünce ge-

[61] Löwith, *ay*.
[62] Löwith, *age*, s. 267.
[63] Vico, *Yeni Bilim*, s. 136-137.
[64] Kuşkusuz bilim denilen etkinliğe felsefece yaklaşmanın kökenleri Aristoteles'e kadar geri götürülebilir; fakat burada daha çok Viyana Çevresi'nin etkileriyle, 1920'lerde adı açıkça konmuş olan ve daha çok İngilizcenin konuşulduğu akademik dünyada gelişme olanağı bulan bilim felsefesi geleneği kastedilmiştir. Zaten Kuhn'un da tarihsel-toplumsal dinamikleri ve gelişmeleri dikkate almama eleştirisini sunduğu bilim felsefesi görüşü, daha ziyade bu geleneğe aittir.

leneğiyle, yani tarihselcilikle– ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Başka bir söyleyişle, bu çalışmada, Kuhn'un paradigma kavramı eksenine oturttuğu ilerleme modelinin tarihselci düşünce yapısıyla ilişki içinde görülebileceği düşüncesinin temellendirilmesi yönünde bir deneme yapılmıştır.

Bu temellendirmenin yapıldığı kabul edilirse, Kuhn'un bilim felsefesine katkısını tarihselci düşünce yapısının etkisini hiçe sayarak değerlendirme girişimlerinin tümünün, en başta bu düşünürün kendisinden bir kopuşu gerektirdiği söylenebilir. Kuhn ile ilgili bir değerlendirmede bulunurken, böylesi bir kopuş, ancak, ya tarihselci düşünce geleneğine karşı çıkmanın ikna edici gerekçelerinin sunulmasından ya da Kuhn'un bilim felsefesinin de eleştiriye açık olduğunu söyleyerek, bu eleştirilerin anlamlı olacağı tarihsel/tinsel/kültürel zemine işaret edilmesinden sonra anlamlı kabul edilebilir.

KAYNAKLAR

Cevizci, Ahmet (haz.), *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yay., 2005.

Chalmers, Alan F., *Bilim Dedikleri*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yay., 2008.

Dilthey, Wilhelm,"Tin Bilimlerine Giriş", *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. ve der. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yay., 1999, s. 11-30.

——, "Hermeneutiğin Doğuşu", *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. ve derl. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yay., 1999, s. 83-119.

Güçlü, Baki vd. (haz.), *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 2008.

Herder, Johann Gottfried, "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler", çev. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, haz. Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, Ankara: DoğuBatı Yay., 2006, s. 23-29.

Koyré, Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Gündoğan Yay., 1994.

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, USA: The University of Chicago Press (2nd Ed.), 1970.

Löwith, Karl, "Vico", *Tarih Felsefesi* içinde, çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılâp Yay., 2004, s. 261-276.

Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, İstanbul: İnkılâp Yay., 2004.

Vico, Giambattista, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal-Akkaş, Ankara: DoğuBatı Yay., 2007.

DE RE PUBLICA'DA DEVLET ADAMININ ERDEMİ VE SCIPIO'NUN DÜŞÜ

C. Cengiz Çevik*

STATESMAN'S VIRTUE AND SCIPIO'S DREAM IN *DE RE PUBLICA*

ABSTRACT

Cicero's *De Re Publica* (54-51 BC) deals with definition and models of state, history of Roman state and the justice's meaning for state in general and especially for Rome. Moreover it examines natural and ideal character of statesman. This paper tries to discuss how the figure of ideal statesman is reasoned by Cicero and examines the nature of character attributed to statesman, in aspect of Scipio's Dream, final part of that work.

Key words: Cicero, *De Re Publica*, *On Republic*, Rome, Scipio's Dream, statesman, virtue.

ÖZET

Cicero'nun İ.Ö. 54-51 yılları arasında kaleme aldığı *De Re Publica* (*Devlet Üzerine*) adlı eser genel olarak devlet tanımı ve modelleri, Roma devletinin tarihsel serüvenini, adalet olgusunun genel olarak ve Roma bağlamında devlet için içerdiği anlamı ele alır. Dahası, devlet adamının doğal ve ideal niteliğini inceler. Bu çalışmada eserde beliren ideal devlet adamı figürünün Cicero tarafından nasıl gerekçelendirildiği ve ona atfedilen erdemin karakteri, eserin sonunda bulunan Scipio'nun Düşü bölümü göz önünde tutularak değerlendirilmektedir.

Anahtar kelimeler: Cicero, *De Re Publica*, *Devlet Üzerine*, Roma, Scipio'nun Düşü, devlet adamı, erdem.

...

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Latin Dili ve Edebiyatı

1. Biçim ve İçeriğe Dair

Devletin tanımı, türleri ve en iyi örneğinin incelendiği bir eserde devleti ayakta tutan devlet adamlarına bir bölüm ayrılması şaşırtıcı değildir. Yazar Cicero olunca da devlet adamına ve erdemlerine övgü olması kaçınılmazdır, zira o kendi yaşamını Roma devletinin esenliğine adamakla düşünce ve teori dünyasındaki devleti yaşatmak için doğrudan sorumluluk almış siyasi bir figürdür. Belli bireyleri koruma görevini üstlendiği hukukî davalar da onun için siyasi sonuçlar doğurmuş, Catilina, Caesar ve Marcus Antonius gibi büyük siyasi ve askerî figürlere karşı yürüttüğü mücadele ona çok daha fazlasını yaşatmış, acılı sürgün deneyimini tattırmış, sonunda Roma'nın görmek istemediği bir baskı dönemine resmen girdiğine tanıklık etmenin kederini yaşarken kafası vurulup elleri kesilmiş, baskı dönemlerinde özgürlüğü ve hukuku savunmanın bedelinin ne kadar ağır olduğunu insanlık tarihi önünde kanıtlamıştır.

Aşağıda inceleyeceğimiz, *De Re Publica*'da[1] (buradan itibaren *Rep*.)[2] idealleştirilen devlet adamı figürü ile Cicero'nun kendisi arasında benzerlikler vardır, nitekim Cicero da ideal örnekler arasında kendisini de sayar;[3] henüz tamamlanmamış olan siyaset deneyimini haklı çıkarmak ve yaşadıklarından ötürü pişman olmadığını göstermek istercesine devlet adamının erdemini yüceltir. Bunun için eserin hemen başında, asıl devlet konusuna geçmeden önce devlet adamı olmanın ağır bedeline, yaşattığı sıkıntılara odaklanıp bunu insan için zararlı bir uğraş olduğunu varsayan Epicurusçulara yanıt verir. Bu noktada Cicero'nun henüz diyaloğa başlamadığını ve kendi ağzından konuştuğunu belirtmeliyiz, dolayısıyla buradaki düşüncesiyle eserin diyalog kısmındaki esas konuşmacı olan Scipio'nun düşüncelerini karşılaştırıp iki düşünce tarzı arasındaki yakınlık ve uzaklığı analiz edebiliriz. Bununla birlikte *Rep*. 1-13'te yer alan bu bölüm

[1] Türkçedeki tek çevirisi için bkz. *Devlet Üzerine*, Çev. C. Cengiz Çevik, İthaki Yayınları, 2014.

[2] Çalışma boyunca kullandığımız kısaltmalarda Latince yazar ve eser adları için *Oxford Latin Dictionary*'yi (Clarendon Press, 1968, s. ix-xx), Yunanca yazar ve eser adları içinse *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*'ı (http://goo.gl/DwWJ7u) temel aldık. Kısaltmaların listesi:
- Arist. (Aristoteles), *Cael*. (*De Caelo*); *EN* (*Ethica Nicomachea*); *Pol*. (*Politica*)
- Cic. (Cicero), *Ac*. (*Academica*); *Amic*. (*De Amicitia*); *Div*. (*De Divinatione*); *Fam*. (*Epistulae ad Familiares*); *Fin*. (*De Finibus*); *Luc*. (Lucullus); *N.D*. (*De Natura Deorum*); *Off*. (*De Officiis*); *Pis*. (*In Pisonem*); *Rep*. (*De Re Publica*); *Tusc*. (*Tusculanae Disputationes*).
- Clem. Alex. (Clemens Alexandrinus), *Strom*. (*Stromateis*);
- D.L. (Diogenes Laertius)
- Enn. (Ennius), *Ann*. (*Annales*)
- Epicur. (Epicurus), *Men*. (*Epistula ad Menoeceum*); *Sent*. (*Sententiae*); *Sent. Vat*. (*Sententiae Vaticanae* ya da *Gnomologium Vaticanum*).
- Pl. (Platon), *Alc*. (*Alcibiades* 1); *Grg*. (*Gorgias*); *Lg*. (*Leges*); *Phd*. (*Phaedon*); *Phdr*. (*Phaedrus*); *R*. (*Res Publica*); *Ti*. (*Timaeus*);
- Plu. (Plutarchus), *Colot*. (*Adversus Colotem*)
- Sen. (Seneca), *Dial*. (*Dialogi*); *Nat*. (*Naturales Quaestiones*)
- X. (Xenophon), *Mem*. (*Memorabilia*)

[3] Bkz. *Rep*. 1.7.

eserdeki devlet adamıyla ilgili anlatımın ilk kısmıdır, ikinci kitapta Roma'nın krallık döneminden verilen liderlik örnekleri daha çok devletin nasıl kurulduğunu anlatmaya dönüktür.[4] Ziyadesiyle adalet konusunun tartışıldığı üçüncü kitapta[5] es geçilen devlet adamlığı konusu fragmanlar hâlinde günümüze ulaşan dördüncü kitapta da bulunmaz; bu konuyla ilgili bir sonraki aktarım beşinci kitaptaki fragmanlarda bulunur. Bu kitapta karakteristiğinden bahsedilen ideal devlet adamı asıl olarak altıncı kitaptaki "Scipio'nun Düşü" bölümünde işleri yüceltilesi olduğu için tanrısal istenç tarafından ruhu göğe yükselen bir figür olarak sunulur. Bu anlatım dizgesinden ötürü eserin yukarıda bahsettiğimiz kısımlarındaki devlet adamıyla ilgili aktarımları "Scipio'nun Düşü"yle birlikte değerlendireceğiz.

2. Erdem ve Düş

İnsan ne uğruna kendisini bilerek ve hatta isteyerek sıkıntıya sokmalıdır? Cicero bu soruya, bilhassa Roma tarihine adını vatanseverliği ve dirayetiyle yazdıran Yaşlı Cato'dan örnek vererek "vatan uğruna" cevabını veriyor görünür, o hâlde devlet adamının erdemi[6] onun vatanıyla kurduğu ilişkiye ve vatanı için neyi göze alabileceğiyle ilgilidir:

> Kuşkusuz Cato da Tusculum'da, yakın bir yerde güvenli bir inzivaya çekilerek keyif sürmeyi bilirdi. Ancak o çılgın adam, kimilerinin düşündüğü gibi, hiçbir zorunluluk kendisini boyunduruk altına almamasına rağmen, huzur içinde ve inzivada en mutlu şekilde yaşamaktansa, yaşlılığının doruğundayken kendisini dalgalara ve fırtınalara atmayı tercih etti.[7]

McDonnell'ın da bildirdiği gibi, Cato figürü Cicero tarafından Roma'nın büyük askerlerinde bulunan savaşçılık erdeminden Yunan siyasi ideallerine geçerken köprü olarak kullanılır. O sadece savaşçı erdemiyle değil, hazza (voluptas) karşı çıkmasıyla da bilinir. Nitekim hazzı sadece Romalıların savaşçı ruhu için değil, aynı zamanda

[4] Bu konuyla ilgili olarak bkz. C. Cengiz Çevik. "Cicero'nun De Re Publica'sındaki Krallık Dönemi Anlatımının Analizi", *Kutadgubilig,* 26 (Ekim 2014): s. 185-229.

[5] Bu kitapta işlenen adalet konusuyla ilgili olarak bkz. C. Cengiz Çevik. "Kökensel Bir İnceleme: De Re Publica'da İktidarın Adalet Sorunu!", *Doğu Batı,* 69 (Mayıs, Haziran, Temmuz, 2014): s. 63-105.

[6] Latincede "erdem" olarak çevirdiğimiz "virtus" terimi ilkin, kadın ve çocuğa karşılık "adam" anlamındaki "vir" kelimesinden gelir. Ancak McDonnell'ın Roma kültür tarihinde erdem kavramını kapsamlı bir şekilde incelediği, bu konuda güçlü bir referans kaynağı olan eserinin bir yerinde bahsettiği gibi "vir" olumlu bir bağlamda ve "homo"nun zıddı olarak "siyaseten etkin insan" anlamında da kullanılmıştır. Bkz. McDonnell 2. Bu konuyla ilgili olarak yazarın dayanak gösterdiği kaynaklardan bazıları için bkz. Landgraf, s. 115; Pulju, s. 567-574; Hamblenne, s. 369-388.

[7] *Rep*., 1.1: "certe licuit Tusculi se in otio delectare, salubri et propinquo loco; sed homo demens, ut isti putant, cum cogeret eum necessitas nulla, in his undis et tempestatibus ad summam senectutem maluit iactari, quam in illa tranquillitate atque otio iucundissime vivere."

Romalı yöneticilerin ahlâkî karakteri için de tehdit olarak görür.[8] Bununla birlikte Cicero'nun burada sadece Cato'yu örnek göstermediğini de eklememiz gerekir. C. Duelius, A. Atilius, L. Metellus, iki Scipio, Q. Maximus, M. Marcellus ve P. Africanus gibi devlet adamlarının Roma'ya hizmetinden de bahseder, onlar da kendilerindeki vatanseverlik duygusuyla hareket ederek yaşamlarını tehlikeye atmıştır. Cicero, aşağıda da inceleyeceğimiz gibi, her ne kadar kendisinden de örnek verecekse de, daha fazla isim zikretmenin gereksiz olduğunu söyleyerek insanlardaki bu hizmet anlayışının kökenine iner: Ona göre, doğa insanlara "öyle büyük bir erdem zorunluluğu" (tantam necessitatem virtutis) ve "öyle büyük bir toplum esenliğini koruma arzusu" (tantamque amorem ad communem salutem defendendum) vermiştir ki, bunların gücü "hazzın ve inzivanın [ya da boş vaktin] tüm cazibesine" (omnia blandimenta voluptatis otique) üstün gelmiştir. Cicero'nun burada bireyin erdemini ve toplumu koruma arzusunu doğaya dayandırması Scipio'nun diyalogda insanların bir araya gelerek toplumu oluşturmasını "bir tür doğal bir araya geliş" (naturalis quaedam hominum quasi congregatio) olarak yorumlamasıyla aynı düzlemde yer alır.[9] Doğaya yapılan bu iki kökensel atıftan, toplumun oluşumuyla ilgili olan gibi, metnin bu kısmındaki insan ve devletle ilgili olanın da Epicurusçulara bir yanıt olduğunu varsayıyoruz. "Varsaymamızın" nedeni metnin devamında açık bir şekilde Epicurusçulara atıf olmamasıdır, ancak Epicurus'un hazzı temel alarak siyasi yaşamdan uzak durmayı düstur edinmiş olması, metinde eleştirilen aynı minvaldeki görüşün onlara ait olduğunu düşündürmektedir. Bununla birlikte hazzın siyasi yaşamdan uzak durma gerekçesi için Epicurusçuların hazdan ne anladığına bakmamız gerekir. Bunun için burada öncelikle Epicurusçuların haz anlayışını ve siyasetten uzak durma gerekçelerini, Cicero kaynağını temel alarak irdeleyecek, ardından *Rep*.'te verilen örnekler üzerinde durup Cicero'nun Epicurusçulara verdiği yanıtı inceleyeceğiz.

Cicero'nun Epicurusçu haz anlayışını en fazla irdelediği yer *Fin*.'in ilk iki kitabıdır. Buradaki konuşmacılardan Torquatus'un savunduğu Epicurusçu felsefenin temelinde, her şeyden önce iyi ile kötünün ne olduğunu duyular yoluyla anlamanın yetersiz olduğu fikri yatar,[10] buna göre aynı bilginin "zihin ve mantık yoluyla kavranabilir" (animo etiam ac ratione intellegi posse) olması gerekir.[11] Bu fikir Epicurusçulara yöneltilen ölçüsüz haz anlayışını savundukları şeklindeki eleştiriye yanıt olarak okunabilir.[12] Bu

[8] McDonell, s. 337.

[9] Bu konuyla ilgili olarak bkz. C. Cengiz Çevik. "Cicero'nun De Re Publica'sındaki Devlet Tanımı ve Türleri", *Kutadgubilig,* 25 (Mart 2014): s. 319-354.

[10] Cicero aynı minvalde olmak üzere *Luc*. 139'da "Hazza duyularımız tarafından tatlı bir şekilde dalkavukluk yapılıyor." der. Krş. *Ac*., 1.7.

[11] *Fin*., 1.31.

[12] Hazcılığı temel alıyor olması Epicurusçuluğu yanlış anlaşılmaya müsait bir öğreti kılar. Yanlış anlaşılma tarihinin Epicurus'un yaşadığı döneme kadar gittiği söylenir, hatta Epicurus bir mektubunda öğretisini ölçüsüz bir şekilde bedensel zevk alma şeklinde yorumlayan kişileri eleştirmiş, (Epicur., *Men*., 131=*LS,* 21B5) bu yüzden ilk takipçilerinden olan Timocrates'le kavga bile etmiştir. Ayrıca Yunancadaki "haz" anlamında kullanılan ἡδονή'nin Latincedeki çevirisi olan "voluptas"tan farklı olduğu,

fikirle zihnin ve mantığın kabul etmediği bir haz görüntüsünü "iyi" olarak değerlendiremeyeceklerini söylemiş olurlar. Peki, zihin ve mantığın kabul ettiği, "iyi" olarak değerlendirilebilecek hazzın niteliği nedir? Torquatus hazzın (voluptas) kendisinden ötürü arzulandığı (expetendam), acının da (dolor) yine kendisinden ötürü kaçılası (fugiendum) olduğuna dikkat çeker.[13] Buradaki "kendisinden ötürü" (per se) vurgusu önemlidir ve insanın haz ve acıya gösterdiği, sırasıyla olumlu ve olumsuz tepkinin, "insan zihninde doğal ve içkin olarak bulunan kavrayış"tan (naturalem atque insitam in animis nostris inesse notionem) kaynaklandığını gösterir.[14] Bu doğal ve içkin kavrayış hazzın "nihaî neden" (causa finalis) olduğunun kanıtıdır, insan her daim hazzı hedefler, bu uğurda bazen acı çekmeye bile göz yumar, görmezden geldiği acı ve vazgeçtiği haz deneyimleyeceği daha büyük bir haz için kurban edilmiş gibidir. Torquatus bu durumu amacına ulaşmak için ağır idman yapan sporcuyla örnekler.[15] Bu bir tercih meselesidir, "daha büyük hazlar için hazları reddetme ya da daha kötü acılardan kaçınmak için küçük acılara katlanmadır."[16] Ancak en nihayetinde en büyük hazza sahip olmamız tüm acıdan kurtulmamızla mümkündür, zira acıyı def ettiğimizde bizzat kederden kurtulup özgür kalışımızdan keyif duymaya başlarız,[17] o hâlde Epicurusçulara göre, acıdan kurtulma şartına bağlı olarak "kendisinden keyif duyduğumuz her şey hazdır."[18] Örneğin yemek ve su bizi açlık ve susuzluktan kurtardığında, bu "kederden kurtuluş" (detracto molestiae) beraberinde hazzı getirmiş olur.[19] Torquatus bu anlayıştan Epicurus'un acı ile haz arasında bir orta yolu kabul etmediği sonucunu çıkarır. Hazzın üst sınırını bu şekilde belirledikten sonra, bu sınıra dahil olan haz örneklerinin çeşitli olabileceğini ama kesinlikle arttırılamayacağını (sınırın aşılamayacağını) söyler.[20] O hâlde aşılamaz haz, en yüce iyi (summum bonum)[21] olmakla birlikte, yine de sınırlıdır. Zihinsel ve bedensel hazların deneyimi ve hiçbir acının yaşanmaması bireyin doğru yaşadığını gösteriyorsa, bu durumda herhangi bir kaygı duymayacağı için durumunun kalıcı olmasını istemesi kaçınılmazdır. Bu kalıcılık bizatihi yaşamın kendisiyle özdeşleşmiş olup acıyı ve ölümü dışlar. Torquatus'a göre acıdan korkmak gereksizdir,[22] zira kuvvetli acı öldürür ve ölüm anında olası acıyı hissettirecek bedensel duyum yeteneği, aracı

çevirinin aslını yansıtmadığı da tartışılmıştır. Bu konularla ilgili olarak bkz. Sharples, s. 84; Sedley, s. 130; Bailey, s. 338; Shearin-Holmes, s. 23.

13 *Fin*., 1.31.

14 *Fin*., 1.31.

15 *Fin*., 1.32.

16 *Fin*., 1.33: "aut reiciendis voluptatibus maiores alias consequatur aut perferendis doloribus asperiores repellat."

17 Hadot'nun deyişiyle insanı belli bir nesnenin arayışına iten doyumsuzluk hâli ortadan kalkınca, insan en nihayetinde zaten kendinde bilinçsizce var olan olağanüstü bir şeyin yani kendi varlığına ait hazzın bilincine erişir. Bkz. Hadot, s. 120.

18 *Fin*., 1.37: "omne autem id quo gaudemus voluptas est."

19 *Fin*., 1.37. Bkz. Epicur. *Sent*., s. 3; *Men*., s. 128.

20 Bkz. Epicur. *Sent*. 18=LS 21E.

21 Başka deyişle (*Tusc*., 5.84) "Haz dışında iyi hiçbir şey yoktur." (nihil bonum nisi voluptatem.)

22 Krş. Epicur., *Sent*. *Vat*., 4.

olmadığından[23] acı sonlanacak (kuvvetli acı kısa süreliliğiyle etkisiz hâle gelecek) demektir. Hafif acı ise, adı üstünde, hafiftir, uzun zamana yayılması önemli değildir, hatta bedensel hazza bile neden olabilir.[24]

Epicurus'a göre felsefenin hedefi insana mutlu bir yaşam kazandırmaksa, yöntemi gerçekleri göstermek olmalıdır. Peki, hangi gerçekleri? Bunlar bir kısmı dine, bir kısmı da toplumun yaratıcılığına dayanan efsanelerin gevezeliklerinin aksine[25] hazzın bilgiyle buluşması anlamını taşıyan[26] doğa gerçekleridir. Bu doğa gerçeklerini öğrenen insan artık kibirli konuşmaz, özgüveni yerinde olan ölçülü birine dönüşür.[27] İnsan doğa bilgisiyle edindiği bu yeni kimlik sayesinde doğa fenomenlerinden de korkmaz olur. Bu yukarıda bahsettiğimiz acıyla birlikte ölüm korkusunu da bastırma hedefinin başka bir görünümü olmakla birlikte, insanın evreni madde dünyasını aşan metafizik atıflarla anlamlandırma gayretinin yersizliği apriorisine dayanır. Bu Epicurusçu apriori tanrılardan kaynaklanan bir üst neden olmadığını, dolayısıyla hiçbir şeyin dünyevî âlemde var olmayan bir şeyden yaratılmış olamayacağını varsayar. Ona göre dünyadaki her bir şey kaçınılmaz olarak kendisi olmuş ve diğer şeylerle olan temasını bu kaçınılmazlık durumuna bağlı olarak gerçekleştirmiş, başka bir amaç için yaratılmamıştır.[28] Bu apriori Epicurus'un "bedensel", "toplumsal" ya da "evrensel" uyum anlayışını reddedişinin temelini oluşturur. O hâlde bu anlayışa göre bedendeki her organ, toplumdaki her vatandaş ve evrendeki her nesne kendi özerkliğinden ötürü kendi "en iyi"si olan haz deneyiminden koparılamaz. Bunun toplumsal düzlemdeki karşılığı, diğer felsefe ekollerinin çoğunun farklı şekillerde dayattığı ahlâk ilkelerini temel almamaktır. Bu açıklanması gereken önemli bir tercihtir Epicurus için. Zira o geleneğin kodladığı anlamda ahlâksızlığı savunmaz, ahlâk ilkeleriyle hedeflenen sonuca yukarıda bahsettiğimiz özerklik apriorisiyle varılabileceğini savunduğu için geleneğin ahlâk kodlamasına karşı çıkar. Ona göre bireyin özerkliği, hazlarının özerkliği anlamını da taşır, ancak o geleneksel toplumun haz anlayışının doğru olmadığını ve bireylerin ya hazlarından vazgeçtiğini ya da kendilerine zarar veren sahte hazlara kapıldığını ve bu yüzden haz yerine doyumsuzluk ile acıyı bulduğunu[29] düşünür, dolayısıyla takipçilerinden kendilerine zarar vermeyecek olan, yukarıda Torquatus'un bahsettiği türden, acının ortadan kaldırılmasıyla oluşan hazları yaşamalarını ister, aksi durum doğayı zorlamak demektir, oysa insana düşen doğayı zorlamak değil, doğru hazzı yaşamak

[23] Epicur., *Sent., Vat.*, s. 2: "Ölüm bizim için hiçbir şeydir, onunla birlikte gerçekleşen elementlere bölünme hissedilmez, hissizlik de bizim için hiçbir şeydir."

[24] Epicur., *Sent., Vat.*, s. 3: "Daimî olan bedensel acılar uzun sürmez, eğer acı çok ağırsa kısa sürer ve bedensel hazzı hafifçe arttıran acının derecesi bile günlerce sürmez. Uzun süreli hastalıklar acıyı bastıran bedensel hazza neden olur."

[25] D.L., 10.116.

[26] Epicur., *Sent., Vat.*, s. 27.

[27] Cicero, *Kader Üzerine*, s. 96.

[28] Bu konuyla ilgili olarak bkz. Cicero, *Kader Üzerine*, s. 96-97.

[29] Hadot, s. 119.

suretiyle onu ikna etmektir.[30]

Epicurus bu minvalde "ortalama acının en büyük ayıptan daha büyük bir kötülük olduğunu, acılara neden olmadıkça ayıpta kötü bir şey olmadığını"[31] düşünür. Çünkü bu "ayıp", yukarıda da belirttiğimiz gibi, toplumun kodladığı herhangi bir ahlâk ilkesine göre bir insan zaafıdır ve Epicurus acıyı ayıptan daha büyük bir kötülük olarak değerlendirmekle hazzın doğallığını ve doğadan kaynaklanan bir ahlâk ilkesinin ya da erdem mecburiyetinin olmadığını kabul etmiş olur. Geleneksel kavrayıştaki erdem toplumsal birlikteliğin harcıdır, vatandaşın diğer vatandaşlarla olan münasebetini düzenler, onun kendi başına değil, toplum içinde genelin ortak iyiliği için yaşamasına dönük bir değerdir. Epicurus geleneğin bireyi toplumsal birlikteliğin aracı kılan bu tür bir yaşamı önemsemez, onun toplumdan tümüyle değilse de, genel değerler[32] bakımından soyutlanmış, özerk yaşamını ideal kabul ettiği için erdemi mecbur kılan toplumun esenliğini de önemsemez. O hâlde Epicurus'un hazzı temel aldığı için, öğrencilerine hazza mani olacak bir koşuşturmayı ve ilkece toplumun esenliğinin önemsenmesini gerektiren siyasi yaşamdan uzak durmalarını öğütlemesi de doğaldır. Diogenes Laertius'un aktarımına göre (10.119) Epicurus günümüze ulaşmayan yaşama dair öğütler içeren bir eserinde[33] devlette yöneticilik yapmak ile tiran olmak arasında bir fark gözetmeksizin, ikisini de reddeder, *Sent. Vat.*'taki ifadeyle "Kendimizi toplum eğitiminden ve siyasetten kurtarmalıyız." der.[34] Seneca Epicurus ile Stoa'nın kurucusu Zenon arasındaki farktan bahsederken, Zenon'un "<bilge> bir mani olmadıkça devlet <yönetimine> girmeli" dediğini, Epicurus'un ise "bir mani olmadıkça, devlet <yönetimine> girmemeli" dediğini aktarır.[35] Brown'a göre burada gereklilik olarak okunabilecek olan Epicurusçu "mani" anlayışı, Cassius gibi Epicurusçuların İ.Ö. birinci yüzyıldaki Roma iç savaşında niçin sorumluluk üstlendiğini gösterir.[36] Ancak bu noktada bir Epicurusçunun iç savaşta sorumluluk üstlenene dek uzun bir

[30] Bkz. Epicur., *Sent. Vat.,* s. 21.

[31] *Tusc.*, 2.28: "maius dicet esse malum mesiocrem dolorem quam maxumum dedecus, in ipso enim dedecore mali nihil esse, nisi sequantur dolores."

[32] Burada "değerler" ile kastettiğimiz elbette Epicurus'un karşı çıktığı geleneksel değerlerdir, dolayısıyla ona göre bu değerlerin olmadığı ideal bir düzen ve toplumda genel değerleri önemseyen bir özerkliği savunabileceği düşünülebilir. Nitekim Epicurus'un mevcut toplum düzeninde nasıl var olunacağı, kendi ilkelerinin nasıl yaşam deneyimine dönüştürüleceği konusunda öğütleri de vardır. Örneğin Diogenes Laertius'un aktarımıyla, Epicurusçu ideal bilge yasaların yasakladığı kadınlarla birlikte olmayacak, dostları hakkında iyi konuşacak, kölelerini cezalandırmayacak, âşık olmayacak, cenaze işleriyle uğraşmayacak (10.118), sarhoşken saçmalamayacak (119), toprağını sevecek, gösterilerde başkalarından daha büyük bir zevk duyacak (120), çaresiz kaldığında bilgeliği üzerinden para kazanacak, okul kuracak ama öğrencilerin çok olmamasına dikkat edecektir (121).

[33] Bu esere ilişkin bkz. Schofield, s. 437.

[34] Epicur., *Sent., Vat.,* s. 58.

[35] Sen., *Dial.,* 8.3.2-3: "Epicurus ait: 'non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid interuenerit'; Zenon ait: 'accedet ad rem publicam, nisi si quid inpedierit.'"

[36] Brown, s. 493.

siyasi kariyer yapmasının, Epicurus'un idealine ne derece uygun olduğu tartışmalıdır.[37] Brown Plutarchus'tan alıntı yaparak düşüncesini açıklar, buna göre siyasi istikrarın sağladığı huzur ortamı bozulduğunda bir Epicurusçu için yaşam daha zor ve acılı hâle gelecekse, bu istikrarın sürmesi için Epicurusçunun da siyasete girmesi gerekiyorsa, o hâlde onun haz odaklı anlayışına göre siyasete girmesi doğru olur.[38] Schofield Epicurus'un buradaki sosyal ve siyasi düşüncesinin temel güdüsünü ararken *Sent*.'te[39] geçen iki Yunanca kelimeye odaklanır: "Güvenlik" anlamındaki ἀσφάλεια ve "kendine güvenmek" anlamındaki θάρρειν. İnsan, Epicurus'a göre, güvenliğini arayan ve kendine güvenmek isteyen biri olmalıdır, nitekim aynı yazar Epicurusçu düşüncede kişisel korkular ile sosyal güvenliğin birbiriyle alakalı konular olduğunu düşünür,[40] öz itibariyle bireye toplumsal korkularını yenmiş biri olmasının öğütlendiğini varsayar.[41] O hâlde yukarıda da söylediğimiz gibi, siyasete bulaşmak güvenliğini sağlayacaksa Epicurusçu için başka çıkar yol yok demektir. Bu bizi Epicurusçu felsefede siyasete atılmak konusunda dogmatik bir kabul olmadığı, aksine esneklik olduğu sonucuna götürür.[42] Ancak bu durumu örnekleyebilecek ya da model olarak kullanılabilecek bir kurgu olmaması, Epicurusçunun siyasete atılma anına has şartların, eylemleriyle nasıl giderileceği ya da giderildikten sonra Epicurusçunun istikrar uğruna siyasetle uğraşmayı sürdürüp sürdürmeyeceği gibi sorunların çözümüne manidir. Dahası Cicero'nun *Rep*., 1.11'de de bir eleştiri olarak sunduğu üzere, hâlihazırda toplumsal yarar güdüsünden yoksun olduğunu bir an için unutsak bile, daha önce siyasetle ilgilenmemiş olan bir insanın tehlikeli bir durumda yönetici koltuğuna oturduğunda deneyimsizliğinden ötürü herkes için yararlı kararlar alabilmesi zordur. Cicero'nun deyişiyle, gemiyi durgun denizde nasıl yürüteceğini bilmeyen ve hatta bunu istemeyen insanlar, büyük fırtınalarda dümene geçemez:

> Bu kişiler devleti yönetip onu koruma yöntemleri hakkında hiç çalışmamış ve bu konuda hiç eğitim görmemiş olduklarını açıkça söyleme ve hatta bununla övünme âdeti içindedir; onlar bu tür bir bilginin bilgelere ve eğitimli kişilere değil, bu alanlarda pratik deneyimi bulunan kişilere özgü olduğunu düşünür. O hâlde zorunluluğun olmadığı bir durumda, daha

[37] Burada Diogenes Laertius'un yukarıdaki aktarımındakine benzer bir tuhaflık var, devlette yöneticilik yapmak zaten önerilemez bir durumken, ileri bir aşamayı temsil eden tiran olma durumunu makul karşılamamak saçma değil midir? Fish de (72), aynı mantıkla Cassius'un Epicurusçuluğunu tartışmalı bulur. Ona göre Epicurusçu filozoflardan beklenen, Epicurus'un, dostu olan siyasetçi Idomeneus için yaptığı gibi siyasetçileri ve yöneticileri otoriteleri ile etkilerini azaltmalarına yardımcı olmak değil midir?

[38] Bkz. Plu., *Colot.,* 1124d.

[39] Epicurus'tan günümüze kalan metinlerin hepsi sonraki yazarlar tarafından aktarılmıştır, bu yüzden içeriklerinin Epicurus'un görüşlerini ne ölçüde yansıttığı tartışmalara konu olmuştur. Örneğin Usener'e göre *Sent*. olarak bilinen metinde derlenen fikirler Epicurus'tan ziyade onun çok da akıllı olmayan bir takipçisine aittir. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Usener, s. xiiv; Fish, s. 73.

[40] Schofield, s. 437-438.

[41] Bu düşüncenin dayanakları için bkz. Epicur., *Sent.,* s. 7, 13, 14, 40.

[42] Roskam böyle düşünenlerden biridir (*passim*). Bkz. Fish, s. 72-73.

kolay olmasına rağmen, devleti nasıl yöneteceklerine dair bir fikirleri yoksa, zorunluluğun baskısı altında devlete yardım sözü vermelerinin anlamı nedir?[43]

Cicero'nun sorusunun cevabını doğrudan Epicurus'tan almamız imkânsız, zira Epicurus'un yazdığı metinler neredeyse tümüyle kayıptır, siyasetçilere ve çoğunluğa dalkavukluk ederek zengin olmayı bile özgür yaşamın yitimi olarak gören bir filozofun[44] takipçilerine siyasete atılmalarıyla birlikte uygulayacakları eylem planından söz edip etmediğini bile bilmiyoruz. Yukarıda bahsettiğimiz Epicurusçu idealdeki özerklik odağını göz önünde tutup, üzerine bir de eski ve modern dünyadaki örneklerden bildiğimiz (muhtemelen Epicurus'un da bildiği) siyasi yaşamın getirdiği riskleri eklersek, "tanınmadan yaşa" öğüdünü düstur edinmiş olan Epicurus'un[45] takipçilerinden güvenlikleri için güvenliklerini riske atmalarını ve benliklerini kalabalık yığınlara tanıtarak siyaset yapmalarını nasıl istediğini açıklamakta zorlanırız.

Burada ele aldığımız Epicurusçu yaklaşımlar Cicero'nun "erdem zorunluluğu"nun ve "toplum esenliğini koruma arzusu"nun doğa tarafından insanlara verildiği yönündeki görüşüne taban tabana zıttır. İki yaklaşım türü arasında doğanın bir üst kimlik ya da tanrısal bir yönetici olarak insanlara bir şey verip vermediği ve bütünü (daha dar ifadeyle "toplumu") oluşturan unsurların her birinin bütünün (toplumun) esenliğini koruma görevinin olup olmadığı konularında bir anlaşmazlık vardır. Buna göre Epicurusçu felsefede kişisel haz en yüce iyi olarak belirirken, Cicero siyasetle uğraşıp devlet kademesinde sorumluluk almayı, vatan uğruna her şeyi göze almayı bir erdem olarak kabul eder ve yüceltir, böylece kişisel hazzı önemsizleştirmiş olur. Aynı yaklaşımı *Off*., 1.15'te de açık bir şekilde görürüz, Cicero burada da erdemle bağlantısı olmayan, ahlâkî doğruluğu değil, kendi çıkarlarını temel alan bir zihniyetin dostluk, adalet ve cömertlikten uzak olacağını varsayar;[46] acıyı en büyük kötülük sayanların cesur, hazzı en yüce iyi olarak yorumlayanların da ölçülü olamayacağını söyler. Başka bir eserinde ise, kendisini artık Epicurusçulardan biri sayan Trebatius'a, sorumlu olduğu Ulubrae halkının başıboş kalacağı imasında bulunur.[47] Bu ifadelerde Epicurusçuluğun pratik faydadan alıkoyan hazcı kabullerine erdem temelli bir karşı çıkış olduğunu söylemek mümkündür. Bu erdem anlayışı siyasi yükümlülük üstlenme gereğiyle birleşmektedir. Cicero'ya göre erdeme sadece teoride (ars) sahip olmak yeterli değildir, onu uygulamaya dökmek gerekir. Cicero aynı düşünceyi yükümlülükler meselesini incelediği eserinde

[43] *Rep*., 1.11: "Isti enim palam dicere atque in eo multum etiam gloriari solent, se de rationibus Rerum publicarum aut constituendarum aut tuendarum nihil nec didicisse umquam nec docere, earumque Rerum scientiam non doctis hominibus ac sapientibus, sed in illo genere exercitatis concedendam putant. Quare qui convenit polliceri operam suam rei publicae tum denique si necessitate cogantur, cum (quod est multo proclivius) nulla necessitate premente rem publicam regere nesciant?"

[44] Epicur., *Sent., Vat.,* s. 67.

[45] Rist, s. 122.

[46] Krş. *Amic*., s. 21.

[47] *Fam*., 7.12.

de dile getirir. Bazı insanların kendilerini anlamı muğlak olan, zor ve gereksiz konulara adamalarına karşı çıkar. Örneğin kendisini sadece astrolojiye ya da geometriye adamış birisi ahlâkî doğrulukla da ilgilenmelidir. Böyle yapmaması yükümlülüğe terstir (contra officium), ahlâkî doğruluğa göre şekillendireceği eylem onun erdemini gösterecektir, en nihayetinde "erdemin tüm övgüsü eylemden kaynaklanmaktadır."[48] *Rep*.'te ise uygulamaya dökülmüş en büyük erdem örneği olarak devleti yönetme işi gösterilir.[49] Cicero bu noktada adlarını ve ekollerini anmasa da Epicurusçu olduğunu bildiğimiz filozoflar ile siyasetçiler arasında bir kıyas yaparak toplumun devamlılığı ve esenliği için önem arz eden değerlerin oluşumunda devlet adamlarının rol oynadığını anlatır:

> Filozofların söylediği hiçbir şey, doğru dürüst söylenmiş değildir; kendilerinden hareketle site yasalarının belirlendiği bir şey ortaya koymamış ve onaylamamışlardır. Zira nereden geliyor sadakat, din nelerden geliyor? Nereden geliyor kavimler hukuku ve bahsedilen vatandaşlık hukuku? Adalet nereden geliyor, ya güven, ya eşitlik? Utanç nereden geliyor, ya öz denetim, ya ahlâksızlıktan kaçınma, ya şanı ve onuru isteme? Nereden geliyor zahmetler ve tehlikeler karşısında cesaret? Kuşkusuz öğretilen kimi unsurları eğitim sistemiyle onaylayan, kimi unsurları da yasalarla sağlamlaştıran kişilerden geliyor.[50]

Buradaki devlet adamlarına dönük yüceltme, metnin devamındaki Epicurusçu olmasa da filozofları temsil eden Xenocrates örneğiyle sürer. Bu örnekte de filozoflar ile devlet adamları arasında bir kıyas vardır. Cicero'nun anlattığına göre bir dönem Academia'nın başında olan Xenocrates kendisine öğrencilerinin ondan ne öğrendiği sorulduğunda "yasalar eliyle yapmaya zorlandıkları şeyleri kendi istekleriyle yapmayı"[51] yanıtını vermiş. Cicero'ya göreyse "herkesi <yöneticilerin> otoritesi ve yasalara dayanan cezalarla, <Xenocrates gibi> filozofların bile uyarılarıyla çok az kişiyi güç bela ikna edebileceği kuralları uygulamaya zorlayan vatandaş <yani yönetici> bu <yönetme> ilkelerini açıklayan öğretmenlerden üstün sayılmalıdır."[52] Metnin devamındaki mantığa göre, yöneticinin yönettiği yer ne kadar büyükse, erdemi de o kadar büyük olur, bu bakış açısı kaçınılmaz olarak büyük ve egemen ülkelerin yönetiminin küçük köy ve kale yönetimlerinden daha önemli olduğu sonucunu doğurur. Burada kullanılan dil de Cicero'nun yönetici ile hangi zümreyi kast ettiğini ortaya koyuyor olabilir, nitekim metnin devamında büyük kentleri yargısı ve otoritesiyle yönetenlerin

[48] *Off*., 1.19: "Virtutis enim laus omnis in actione consistit."
[49] *Rep*., 1.2.
[50] *Rep*., 1.2: "Nihil enim dicitur a philosophis, quod quidem recte honesteque dicatur, quod<non>ab eis partum confirmatumque sit, a quibus civitatibus iura descripta sunt. Unde enim pietas, aut a quibus reli gio? unde ius aut gentium aut hoc ipsum civile quod dicitur? unde iustitia fides aequitas? unde pudor, continentia, fuga turpitudinis, appetentia laudis et honestatis? unde in laboribus et periculis fortitudo? Nempe ab eis qui haec disciplinis informata alia moribus confirmarunt, sanxerunt autem alia legibus."
[51] *Rep*., 1.3: "ut id sua sponte facerent, quod cogerentur facere legibus"
[52] *Rep*., 1.3: "civis, qui id cogit omnes imperio legumque poena quod vix paucis persuadere oratione philosophi possunt, etiam eis qui illa disputant ipsis est praeferendus doctoribus."

bilgelik bakımından devlet yönetimi işinde hiç görev almamış olan insanlara ziyadesiyle üstün tutulması gerektiğini söylerken kullandığı "yargı" (consilium) ve "otorite" (auctoritas) terimleri Cumhuriyet devrinde yasama ve yürütme yetkisi bulunmayan, sadece bağlayıcılığı olmayan kararlar alabilen Senatus'un akılcı öneri ve iradesini temsil ediyor olabilir. Senatoryal zümreyi övmek, aristokrasiyi ve onun temsilcilerini övmek demektir. Cicero metnin devamında geri çekilmenin türküsünü tutturmak (teoriye gömülmek) yerine "en iyi insanların tuttuğu yoldan" (cursum qui semper fuit optimi) gideceğini söyleyerek de bunu kanıtlar, zira "en iyi insanlar" anlamındaki "optimi" siyaset terminolojisinde "aristokratlar" anlamındadır. Dolayısıyla Cicero'nun her yöneticiyi değil, sadece senatoryal sınıfın yöneticiliğini övdüğü, spekülatif olarak savunulabilir. Buradan hareketle yapılabilir olan bir diğer spekülasyon ise devlet adamlarının Cicero tarafından "bilgelik" (sapientia) bakımından filozoflardan üstün görülmesinin onları da bir nevi filozof yapıyor olmasıdır. Nitekim Rudd-Powell burada geçen "sapientia"nın çoğunlukla felsefe anlamında kullanıldığını, bununla birlikte bir o kadar pratik bilgeliği de ifade ettiğini söyler.[53] Benzer bir yaklaşımı Cicero'nun başka bir eserinde de görüyoruz: Orada da doğa tarafından kendisine iş yapma becerisi verilmiş olan insanların devlette görev alma konusunda tereddüt etmemesinin gerektiği söylenir, Cicero'ya göre, devletin yönetilmesinin ve erdemin eş değeri olan ruh yüceliğinin (animi magnitudo) sergilenebilmesinin tek yolu budur.[54] Bununla birlikte aynı yerde yöneticideki başarma arzusunun filozoftakinden daha fazla olması ile yöneticinin yönetimdeyken ruh yüceliğine ve rahatsız edici unsurlardan kurtulmaya daha fazla ihtiyaç duyması arasında bir ilişki kurulur[55] ve inzivaya çekilmiş filozofun rahat yaşamına vurgu yapılır.

Bir yanda inzivaya çekilmiş olmanın verdiği Epicurusçu rahatlık, diğer yanda devlet meseleleriyle uğraşmanın bir getirisi olan sıkıntı ve tehlikeler vardır. Cicero insanın bu iki yaşam tercihinden hangisine yöneleceğini devlete fiilen hizmet etmeyi en büyük erdem uygulaması olarak görmekle zaten belli etmiştir. Ancak burada yaşamdaki tehlikeleri öne sürüp cesur insanları ölüm korkusuyla (formido mortis) yüz yüze getirenleri de eleştirir. Daha önce de gördüğümüz gibi, Epicurusçu felsefe ölüm korkusunu bastırmayı önemli bir hedef olarak belirlemiştir, dolayısıyla Cicero'nun burada eleştirdiği kişilerin Epicurusçular olmaması gerekir. Belki de, Cicero ölüm korkusunu bastırmak ile hazzı temel almak arasında hiç de zıt olmayan bir ilişki kurulabildiğini düşünür. Şöyle ki, Epicurusçuların ölüm korkusunu bastırmaya ve önemsiz hâle getirmeye çalışmasının nedeni, bu korkunun temelinde yattığını düşündükleri acıyı ve acı korkusunu en kötü şey olarak görmüş olmalarıdır. Oysa kendisinden kaçılması gereken en büyük kötünün önemsenmemesi mümkün değildir. *Rep*., 1.4'teki örnek üzerinden düşünürsek, hazzı savunan Epicurusçular devlete hizmet etmenin

[53] Rudd-Powell, s. 176.
[54] *Off*., 1.72.
[55] *Off*., 1.73.

tehlikeli olduğunu söyleyip cesur insanları gittikleri yoldan döndürmek isterler, bu da ölümü önemsenmesi gereken bir tehdit unsuru olarak gördüklerinin kanıtıdır. Cicero yaptığımız bu spekülasyona uygun bir ipucu vermez, zira kimlerin devlete hizmet etmek isteyen cesur insanları yolundan çevirmek istediğini söylemez. Sadece cesur insanları "vakitlerinden ve doğaya geri verilmesi, özellikle de vatan için verilmesi gereken yaşamlarından vazgeçmekten çok doğa tarafından tüketilmeyi ve yaşlılığı acınası bir şey olarak görme alışkanlığında<ki>"[56] kişiler olarak değerlendirip erdem anlayışını sürdürür.

Cicero metnin devamında, aynı kişilerin devlete hizmet etmek isteyecek olan insanlarda kuşku uyandıracak ve hizmet etme şevkini kıracak argümanlarından birini çürütmek ister. Bu argüman, "şükran nedir bilmeyen vatandaşların" (ingratis civibus) kendilerine ve devlete hizmet eden büyük kahramanlara nankörlük yaptığı kabulüne dayanır. Cicero önce Yunan tarihinden örnek verir:

> Persleri yenip tutsak eden Miltiades şanlı zaferini kazanırken vücudunda oluşmuş olan yaralar iyileşmediği için, düşmanın silahlarına karşı koruduğu yaşamını, vatandaşları tarafından zincirlenerek yitirmiştir. Themistocles ise korkutulup, özgürleştirdiği vatanından sürülmüştür, hem de korumuş olduğu bir Yunanistan limanına da değil, aksine zamanında yıkmış olduğu yabancı bir kıyıya.[57]

Cicero Atinalıların en seçkin vatandaşlarına karşı yaptığı bu dönekliğinin ve kabalığının (levitas Atheniensium crudelitas) en ağırbaşlı siteye de (gravissima civitas) yani Roma'ya da taşındığını söyler. Bunun için de Camillus'un sürgününü, Ahala'nın uğradığı hakareti, Nasica'nın kıskanılmasını, Laenas'ın sürgününü, Opimius'un suçlu çıkarılışını, Metellus'un kaçışını ve C. Marius'un acımasızca katledilmesini örnek gösterir. Cicero'ya göre bu örneklerin devlete hizmet etmek isteyen cesur insanların gözünü korkutmak isteyenler tarafından sıralandığını hatırlatmak gerekir, zira Cicero metnin bu bölümünde kendisinin başına gelenlerin de caydırıcı bir örnek olarak anımsatıldığına dikkat çeker. Bu noktada anlaşılan Cicero'nun eleştirdiği Epicurusçuların Romalı olduğudur, bu kişiler Cicero'ya göre, kendisinin siyasi kariyerinde "<aldığı> karar ve <yaşadığı> tehlike" (nostro consilio ac periculo) sayesinde "yaşamlarında ve inzivalarında korunaklı olduklarını düşünürler" (sese in illa vita atque otio conservatos putant), dahası Cicero adına "çok daha fazla ve istekli bir biçimde ağıt yakarlar" (gravius… queruntur et amantius).[58] Roskam'a göre, Cicero burada kötü niyetli bir retorik

[56] *Rep*., 1.4: "quibus magis id miserum videri solet, natura se consumi et senectute, quam sibi dari tempus ut possint eam vitam quae tamen esset reddenda naturae, pro patria potissimum reddere."

[57] *Rep*., 1.5: "Miltiadem, victorem domitoremque Persarum, nondum sanatis vulneribus eis quae corpore adverso in clarissima victoria accepisset, vitam ex hostium telis servatam in civium vinclis profudisse et Themistoclem, patria quam liberavisset pulsum atque proterritum, non in Graeciae portusper se servatos, sed in barbariae sinus confugisse quam afflixerat."

[58] *Rep*., 1.6.

kullanarak karşıtlarını birer parazit olarak görür ve Epicurusçuların bu yaklaşımı bir kibir gösterisi olarak değerlendirip gülümsemeyle karşılamış olabileceğini varsayar. Bununla birlikte yazar Cicero'nun aynı yaklaşımının, Epicurusçulara cevaben, bir siyasetçinin kendi deneyimini şikâyet edilesi bulmamasına örnek teşkil etmesi bakımından önemli görür.[59] Cicero siyasetin kendisine yaşattığı sıkıntılardan ötürü mutsuz, yaptıkları ve tercihlerinden ötürü pişman görünmez, aksine kazandığı onurlarla gurur duyuyor görünür:

> Koşullar zahmetten çok onur verdi bana, çektiğim sıkıntı kadar da şan; kötü insanların mutluluğundan üzüntü duymaktansa, iyi insanların beni özlemesinden daha büyük bir mutluluk duydum.[60] Ancak dediğim gibi, öteki türlü olsaydı bile, nasıl şikâyet edebilirdim? Zira yaptığım büyük işlerden ötürü başıma gelenler beklediğimden daha ağır ya da öngörülemez değildir. Öyle biriydim ki, çocukluğumdan beri ilgilendiğim çalışma alanlarından farklı farklı keyif duymama rağmen, bir açıdan dingin bir yaşamdan daha büyük bir kazanç sağlamak da, öte yandan, hepimizin başına bir felaket geldiğinde, ortak talihsizlikten adilce payıma düşenden fazlasına katlanmamak da mümkün olabilirdi benim için. Ancak vatandaşlarımı korumak ve kendimi tehlikeye atma pahasına geri kalan herkesin ortak huzurunu sağlamak için kendimi korunmasız bir şekilde en ağır fırtınalara ve belki de yıldırımlara atmakta tereddüt etmedim.[61]

Başta da belirttiğimiz üzere, Cicero *Rep*., 1.1'de Cato'yu zorunluluk başgösterdiğinde dinginlikte ve inzivada en tatlı şekilde yaşamaktansa kendisini dalgalara ve fırtınalara atmış çılgın biri olarak betimlemiştir. Burada da benzer şekilde kendini "en ağır fırtınalara ve belki de yıldırımlara atma" analojisinden yararlanır. Bu vatan için ölümle yüzleşmenin yüceltilmesi anlamını taşır, ölüm bu bağlamda Stoacılar için olduğu gibi devlet adamı için de hiçbir olumsuz anlam içermez. Bu ölüm değil, vatan değerli olduğu için böyledir. Bunu anlayabilmek için metnin devamına bakmamız gerekir. Cicero'nun burada anlattığına göre, vatan bizi, karşılığında bakım beklemeksizin, doğurup eğitmiştir, buna karşın güvenilir bir sığınak, dingin ve sakin bir yer olmamış, aksine zihnimizin, yeteneklerimizin ve yargı gücümüzün büyük bir bölümünü kendi yararı için ayırmıştır.[62] Başka deyişle, Cicero'ya göre vatan bizim sahibimizdir ve onun esenliği, kaçınılmaz bir biçimde, yaşamımızdan daha önemlidir. O hâlde devlet

[59] Roskam, s. 54-55.

[60] Cicero *Consul*'luğunun son gününde, "tribunus" olan Metellus Nepos tarafından mecliste konuşmaktan men edilince devleti ve kenti kurtardığına dair yemin etti. Krş. *Pis.,* 6; *Fam*., 5.2.7.

[61] *Rep*., 1.7: "quamquam nostri casus plus honoris habuerunt quam laboris, neque tantum molestiae quantum gloriae, maioremque laetitiam ex desiderio bonorum percepimus, quam ex Laetitia improborum dolorem. Sed si aliter, ut dixi, accidisset, qui possem queri, cum mihi nihil improviso, nec gravius quam exspectavissem, pro tantis meis factis evenisset? Is enim fueram qui, cum mihi liceret aut maiores ex otio fructus capere quam ceteris, propter variam suavitatem studiorum in quibus a pueritia vixeram, aut si quid accideret acerbius universis, non praecipuam sed parem cum ceteris fortunae condicionem subire, non dubitaverim me gravissimis tempestatibus ac paene fulminibus ipsis obvium ferre, conservandorum civium gratia, meisque propriis periculis parere commune reliquis otium."

[62] *Rep*., 1.8.

adamının erdemi her şeyden önce yaşamını vatanına adamış olmasındadır, bu onun için en yüce iyilik anlamını taşır. Nitekim Scipio'nun düşü bölümünde Scipio'dan beklenen de budur. Dedesinin ruhu Scipio'nun ruhuna gökyüzünden Kartaca'yı göstermekle kalmaz, gelecekte kazanacağı askerî ve siyasi başarıları da anlatır, "vatanı için karakterindeki cesaretinin ve yargı gücünün ışığını göstermesi gerekeceğini"[63] hatırlatır. Ronconi'ye göre[64] burada yer alan "karakterindeki cesaret" (animi ingeniique) Romalı çiftçinin doğuştan gelen etik niteliklerini belirtir, yargı gücü (consilium) ise deneyimle elde edilir, dolayısıyla burada okuyucuyla bireyin içsel karakterine özgü bir niteliğin, devlete yararlı olması için, eğitilmesi gerektiğine dair bir varsayım paylaşılır.[65] Bununla birlikte Scipio'nun önündeki kader yolunun, yaşadığı dönemde çatallanacağı bilgisi de aktarılır (ancipitem… fatorum viam),[66] böylece kader Scipio'ya yukarıdaki niteliklere sahip olan iyi bir devlet adamı olduğunu kanıtlayabilmek için iyi bir fırsat sunmuş olur. Eğer Scipio devlet adamı erdemine sahipse, Roma kenti zaman içinde sadece onun arkasında duracak, Senatus, iyi insanlar, bağlaşıklar, Latinler ondan yana olacak, başka deyişle Scipio kentin kurtuluşunun tek dayanağı olacak, dictator olarak devleti düzene sokacaktır.[67] Ancak bu sonunda ölümün bile olabileceği zorlu bir yoldur, Cicero Scipio'nun "düşmanlarının tanrılara saygısız elinden kaçmak"[68] zorunda olduğunu belirtir. Scipio düşünü anlatırken kendisini dinleyen Laelius'un kederle iç çekerek tepki vermesi üzerine, gülümser; bu da Scipio'nun kaderin karşısına çıkaracağı her sona, Stoacı bir duyuşla katlanacağının ve devlet adamı erdemine sahip olduğunun bir göstergesi olabilir.[69] Dedesinin Scipio'ya verdiği önemli bilgilerden biri de katlanmayı gerektiren bu erdemin ödüllendirilmesiyle ilgilidir:

[63] *Rep*., 6.12: "ostendas oportebit patriae lumen animi ingeniique tui consiliique."

[64] Cicerone, *Somnium Scipionis*, 70; *Scipio'nun Düşü*, s. 44-45.

[65] Bu noktada erdemi eyleme mecbur kılmanın ve yöneticinin eğitilmesiyle ilgili olarak Peripatetik yaklaşımın kökensel değerinden de bahsedebiliriz. McDonnell'ın da (337) bildirdiği gibi, Cicero'nun buradaki yaklaşımı daha çok Peripatetik okulunun ve dolayısıyla Aristoteles'in siyaset anlayışını yansıtır. Zira Aristoteles için de erdem (ἀρετή) siyasi bir bağlamda geçerli olup "sahip olma" (ἕξις) ile değil, "kullanma/yararlanma" (χρῆσις) ile kimliklenir, iyilik kendisini eyleme çevirme gücüne muhtaçtır, (*Pol*. 1325b) böylece ἀρετή ile ἔργον (iş) bağlantılı hâle gelir (McDonnell 337-338). Ancak bu noktada Aristoteles'e göre siyasetle uğraşmayan insanın "özgür" (ἐλεύθερος) olduğunu, zira köleyi yönetmenin de, vazgeçilemez sorumluluktan ötürü en nihayetinde zihnen köleleşmek anlamına geldiğini söylememiz gerekir. Bununla birlikte hem devlet hem de tek tek bireyler için mutluluğu eylemlilikte gören Aristoteles herkesin böyle bir sorumluluğu alamayacağını da düşünür, ona göre yönetmenin sorumluluğu temelde doğaya uygun bir biçimde herkese hakkını verme konusunda bilinçlenmeyi sağlayan özel bir eğitimi gerektirir. Bkz. *Pol*., 1325a-b. Benzer bir yaklaşım için bkz. *EN,* 1098a; 1098b; 1129b. Academiacıların yaklaşımıyla ilgili olarak bkz. Speusippus, fr.57, Lang (= Clem. Alex. *Strom*. 2.22) ve Xenocrates, fr.77, Heinze (= Clem. Alex. *Strom*. 2.22). Platoncu perspektif içinse bkz. *Grg*., 515b-517b. Aristoteles'in buradaki yaklaşımıyla Cicero'nun yaklaşımı arasındaki temel fark Aristoteles'in eylem ile teori arasında felsefi bir bağlantı kurmaktır (*Pol*., 1325b).

[66] *Rep*., 6.12.

[67] *Rep*., 6.13.

[68] *Rep*., 6.12: "si impias propinquorum manus effugeris"

[69] Bu fikir için bkz. Cicero, *Scipio'nun Düşü,* s. 45.

> Ey Africanus, devleti korumada daha kararlı olman için şunu asla aklından çıkarma: Vatanına hizmet edip onu koruyan ve büyüten herkese, gökte ebedî mutluluk dönemlerini yaşayacakları kesin bir yer ayrılmıştır. Yeryüzünde yapılmış hiçbir şey tüm evreni yöneten yüce tanrıyı insanların site adı verilen adil bir toplumda bir araya gelmeleri ve topluluk oluşturmaları kadar mutlu etmez, bu tür toplumların yöneticileri ve koruyucuları böyle yüce bir makamdan gelir ve yine oraya döner.[70]

Burada kastedilen baş tanrı Iuppiter değil, Platon'un bahsettiği, bütün tanrıların da üzerinde olan θεός olmalıdır.[71] Bu tanrı panteist nitelikler taşır, örneğin doğanın kendisi olmakla birlikte, evrenin zihni ve düzenleyicisidir, görünen ve görünmeyen her şeyi kapsayan, yöneten ve her şeye kendisinden bir pay veren bir tanrıdır.[72] Özbayoğlu'nun da bildirdiği gibi,[73] Stoacı bakış açısına göre devlet adamı evreni yöneten bu tanrıyı kendisine örnek almalı, evrene hitap etmeli ve ondaki düzene ayak uydurmalıdır. Burada Stoacıların evreni büyük bir kent olarak düşünme eğilimini görürüz. Ancak devletin ya da toplumun esenliğinin evreni büyük bir kent olarak görme anlayışıyla niçin örtüştüğüne ilişkin somut örnekler verilmez. Niçin dünyevî unsurlar küçümsenirken, devlet ve toplum idaresinin önemli olduğu konusu açık bir şekilde ortaya konmaz, savaş ve barış dönemine ait askerî ve siyasi başarıların da dünyevî ödüller bağlamında değerlendirilmemesindeki tuhaflıktan söz edilmez ya da "Bir devlet adamı ülkeyi nasıl yönetirse iyi ve erdemli bir devlet adamı sayılır?" sorusunun cevabı verilmez. İlk iki hususun eksikliği, yukarıdaki alıntıda da gördüğümüz gibi, tanrının Eğer *Rep*.'in bütününde Roma ideal devlet olarak karşımıza çıkıyor, devletin esenliği en temel güdü olarak kabul ediliyor ve Laelius'un adalet savunması tüm konuşmacılar ve Cicero tarafından kabul görüyorsa, o hâlde Roma'nın esenliğini sağlamış ve yaşamını Roma'ya adamış olan adil liderlerin hepsi bu soruya verilecek yanıtın olumlu birer örneğidir. Başka deyişle yönetimde Stoacı erdemleri eyleme dökmüş her Romalı lider ideali teşkil eder. Ancak düşte böyle bir örnekleme yoktur, sadece teorik olarak yöneticinin devletine adanmışlığı ve erdemin ruha ölümden sonraki yaşamda kazandıracağı ödül yüceltilir:

> En nihayetinde eğer büyük ve öncü insanlar için her şeyin bulunduğu bu yere geri gelme umudun olmayacaksa, tek bir yılın kısacık bir bölümünü zar zor doldurabilecek bir insan şanının ne anlamı var ki? O hâlde yukarıya bakıp da bu konutu ve ebedî yurdunu seyretmek istersen, kendini avamın sözlerine vermeyecek, başarıların için insanî ödül beklentisi içinde

[70] *Rep*., 6.13: "Sed quo sis, Africane, alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto: omnibus qui patriam conservaverint adiuverint auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruantur. Nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius, quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur: harum rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur." Ayrıca krş. *Tusc.,* 1.11.24; 1.30.72; 5.13.38; *N.D.,* 1.11.27; *Div.,* 1.49.110; 1.57.131.

[71] Bkz. *Ti.,* 41a.

[72] Aynı tanrı tanımını Stoacı Seneca'da da görürüz, bkz. *Nat.,* 1.P.12.

[73] Cicero, *Scipio'nun Düşü*, s. 50.

> olmayacaksın; bizzat erdem kendi cezbedici ödülleriyle seni gerçek onura çekmelidir,[74] başkaları gördüğü gibi konuşacaktır, bırak konuşsunlar. Onların her konuşması gördüğün dar bölgelerle sınırlıdır, herhangi biri hakkında söyledikleri daimî olmayacak, insanların ölümüyle gömülüp gelecek nesillerin unutmasıyla yok olacaktır.[75]

Scipio "göğün girişine uzanan yolun sadece yurduna layık olanlara açıldığı"[76] yönündeki mesajı almış bir şekilde, babası ve dedesi gibi, ailenin saygınlığına bir kusurda bulunmadan, "çok daha dikkatle çaba göstereceğini" (enitar multo vigilantius) söyler. Scipio'nun "multo vigilantius"u yaşamının geri kalan kısmını Roma'ya adamak konusunda ikna olduğunun kanıtı gibidir. Ancak dedesi daha da ileri giderek bedenin temsil ettiği biçimin kendisi olmadığı, onun da ötesinde bir varlık, ruh olduğunu anlatır:

> O hâlde çalış ve senin değil bedeninin ölümlü olduğunu bil, zira sen o biçimin gösterdiği şey değilsin, ondaki zihindir asıl sen olan,[77] parmakla gösterilebilir olan şekil değil. O hâlde tanrı olduğunu bil, güçlü olan, hisseden, hatırlayan, öngören, yöneten, idare eden ve tanrının bu evreni yönetmesi gibi, üzerine konmuş bedeni hareket ettiren bir tanrı.[78]

Burada ruh ile tanrı arasında kurulan analoji, Laelius'un Romalıların diğer kavimler üzerindeki egemenliğinin adil olduğunu kanıtlamaya çalışırken kurduğu analojinin bir tekrarı gibidir. Orada egemen olan tutkulara yenik düşmeye hazır olan beden üzerinde zihin/ruh, kusurlu olan insan üzerinde tanrı ve zayıf devlet üzerinde de güçlü devlet yani Roma'dır. Burada da ruhun egemenliği, yönetilenin zayıflığı üzerinden haklı çıkarılır: Bunun için ruhun canlılık kazandırma anlamını taşıyan harekete geçirme işlevi temel alınır. Buna göre, nasıl ki ölümsüz tanrı ölümlü olan dünyayı harekete geçirmişse, ölümsüz ruh da ölümlü bedeni harekete geçirmiştir. Burada yüceltilenin aslında canlılığın ve temel ilke olma durumunun kendisi olduğu da düşünülebilir, zira ruhu beden karşısında ebedîleştirerek tanrılaştıran bunlardır:

[74] Rudd-Powell'a göre (198) Cicero burada Hercules'in kahramanlıktan yana olan tercihini aklına getiriyor olabilir. Bkz. X. *Mem.,* 2.1.21 sq.

[75] *Rep*. 6.25: "Quocirca si reditum in hunc locum desperaveris, in quo omnia sunt magnis et praestantibus viris, quanti tandem est ista hominum gloria, quae pertinere vix ad unius anni partem exiguam potest? Igitur alte spectare si voles atque hanc sedem et aeternam domum contueri, neque te sermonibus vulgi dedideris, nec in praemiis humanis spem posueris rerum tuarum, suis te oportet illecebris ipsa virtus trahat ad verum decus. Quid de te alii loquantur, ipsi videant, sed loquentur tamen; sermo autem omnis ille et angustiis cingitur his regionum quas vides, nec umquam de ullo perennis fuit; et obruitur hominum interitu, et oblivione posteritatis exstinguitur."

[76] *Rep*., 6.26: "bene meritis de patria quasi limes ad caeli aditum patet."

[77] Krş. Pl., *Alc. 1,* 130b.

[78] *Rep*., 6.26: "Tu vero enitere, et sic habeto, non esse te mortalem, sed corpus hoc; nec enim tu is es quem forma ista declarat, sed mens cuiusque is est quisque, non ea figura quae digito demonstrari potest. Deum te igitur scito esse, si quidem est deus qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus."

> Her daim hareket eden, ebedîdir;[79] bir şeye hareket kazandıran da başka bir şey tarafından harekete geçirilir, hareketin sona erdiği noktada, yaşamın da sona ermesi kaçınılmazdır. Demek ki sadece kendisini hareket ettiren de kendisinden ayrılmayacağından asla hareket etmeyi bırakmaz, dahası başka şeyleri harekete geçirir, hareketin kaynağı da, ilkesi de budur. Bu ilkenin bir kaynağı yoktur, zira her şey bu ilkeden doğar, o da asla başka bir şeyden doğamaz; başka bir şeyden doğan bir şey ilke olamaz; bir şey doğamıyorsa, ölemez de. Zira her şeyin bir ilkeden doğması kaçınılmazsa, ilke yok olmaz, başka bir şeyden yeniden doğmaz ve kendisini başka bir şeyden yaratmaz demektir. Dolayısıyla ilk hareket kendi başına hareket edenden çıkar, bu da ne doğabilir ne de ölebilir, aksi hâlde tüm gök düşmeli ve tüm doğa yok olmalıdır, zira ilk itimle harekete geçirilen gücü doğurmaması kaçınılmazdır. [28] En nihayetinde kendisini harekete geçiren ebedî olduğuna göre, kim bunun ruhların doğası olduğunu reddedebilir? Zira dışsal bir itimle harekete geçirilen her şey cansızdır, buna karşın kendisine ait olan, içsel bir hareketle devinen canlıdır. Bu, ruhun kendi karakteri ve gücüdür, kendisini harekete geçiren her şeyden biriyse, açık ki doğmuş değildir, ebedîdir.[80]

Dedesi Scipio'ya tekrar en iyi uğraşların vatanın esenliği için olanlar olduğunu hatırlatarak bu uğraşlar sayesinde hareketlenip coşan ruhun kendi yerine ve yurduna daha hızlı bir şekilde uçacağını söyler. Düş anlatımının sonunda devlet adamının vatana hizmeti ile ruhun bedenden ayrılarak huzuru bulması arasında kurulan bağlantının Epicurusçulara yönelik eleştiriyle bütünleştiğine şahit oluruz: Scipio'nun dedesi kendisini bedensel zevklere teslim edenlerin ruhlarını eleştirir, bu tür ruhlar tutkuların itişiyle tanrıların ve insanların yasalarına aykırı davrandıkları için, gökte iyi insanlar için ayrılmış olan yerlerine ulaşamaz, yeryüzünün etrafında uçuşup durur, belki yüzyıllar boyunca eziyet çektikten sonra gelebilir.[81] Bu mesajla birlikte düş anlatımı, altıncı kitap ve eserin tümü sonlanmış olur.

[79] Burada *Phdr.,* 245c-e'deki yaklaşımın bir benzerini görüyoruz.

[80] *Rep*. 6.27-28: "Nam quod semper movetur aeternum est; quod autem motum adfert alicui, quodque ipsum agitatur aliunde, quando finem habet motus, vivendi finem habeat necesse est. Solum igitur quod sese movet, quia numquam deseritur a se, numquam ne moveri quidem desinit. Quin etiam ceteris quae moventur hic fons, hoc principium est movendi. Principii autem nulla est origo; nam ex principio oriuntur omnia, ipsum autem nulla ex re alia nasci potest; nec enim esset id principium, quod gigneretur aliunde. Quodsi numquam oritur, ne occidit quidem umquam; nam principium exstinctum nec ipsum ab alio renascetur, nec ex se aliud creabit, si quidem necesse est a principio oriri omnia. Ita fit ut motus principium ex eo sit quod ipsum a se movetur; id autem nec nasci potest nec mori, vel concidat omne caelum omnisque natura et consistat necesse est, nec ullam vim nanciscatur qua a primo impulsa moveatur. [28] Cum pateat igitur aeternum id esse quod a se ipso moveatur, quis est qui hanc naturam animis esse tributam neget? Inanimum est enim omne quod pulsu agitatur externo; quod autem est animal, id motu cietur interiore et suo, nam haec est propria natura animi atque vis; quae si est una ex omnibus quae sese moveat, neque nata certe est et aeterna est."

[81] *Rep*., 6.29.

3. Düşün Muamması ve Platon Kökeni

3.1. Bir Muamma Olarak Düş

Scipio Minor dedesi Scipio Maior'un ruhu kendisine göründüğünde onu "canlı hâlinden çok maskeli tasvirinden" (ex imagine eius quam ex ipso) tanıdığını belirtir.[82] Bununla kast edilen, Scipio Minor'un dedesini –"ius imaginum" düzenlemesine göre en az bir kez "curulis" görevinde bulunan herkesin öldükten sonra yüzüne takılmakla birlikte evinin avlusunda küçük tahta dolaplara yerleştirilerek sergilenen– maskeden tanımış olmasıdır. İkisi arasındaki tarihsel ilişki düşünüldüğünde bu durum kaçınılmazdır, zira Scipio Maior öldüğünde Scipio Minor henüz iki yaşındaydı[83] ve ölü maskesi çocuk zihninde yer etmiş olmalıydı. Bununla birlikte Scipio Minor'un düş anlatımının hemen başında takındığı tavrı bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, düşünde gördüklerine akılcı yaklaştığını gösterir. Nasıl ki *Div*., 2.67.138'de ruhsal bir varlığın nasıl görüneceğini soruşturan Cicero ruhun bedensizlikten (görünecek bir şeyi olmadığından) ötürü herhangi bir şekilde görünemeyeceği sonucuna varırsa, burada da ruhun yüzünü tümüyle hafızasındaki son cisimleşmiş hâliyle hatırlar. Bununla birlikte nasıl ki dedesini son gördüğü maskesiyle hatırlıyorsa, aynı şekilde uykuya dalmadan önce Masinissa'yla yaptığı konuşmanın etkisiyle böyle bir düş gördüğünü kabul eder görünür; ona göre "düşünceler ve konuşmalarımız uykuya etki eder." (cogitationes sermonesque nostri pariant aliquid in somno), bu noktada Scipio Minor şair Ennius'un da "uyanıkken sık düşünüp hakkında konuştuğu" (vigilans solebat cogitare et loqui) Homeros'la ilgili yazdıklarını anımsayıp[84] ona da akılcı bir açıklama getirmiş olur. Oysa Özbayoğlu'nun da bildirdiği gibi, Ennius "şair Homeros yanımda göründü."[85] diyerek kendisinden çok önce yaşamış olan Homeros'la ruhsal bir bağlantı kurduğunu ifade etmiş olur.[86]

Cicero tanrısal bir varlık ya da bir insan ruhu tarafından düşte ziyaret edilme konusunu *Div*'de inceler. *Rep*., 6.10'daki akılcı açıklama getirme gayretinin burada kuşku şeklinde kendini gösterdiğini görürüz. Eserin birinci kitabında kardeşi Quintus Stoa duyuşuyla kehanetin varlığını ve düş yoluyla bilgi aktarımını kanıtlamaya çalışırken, ikinci kitapta Cicero Academia kuşkuculuğunun tarafında olarak aynı konuda farklı bir fikri savunur. Buna göre *Div*., 1.20'den itibaren Stoa felsefesini savunan Quintus insanların düşlerinde tanrısal varlıklarla olan temasını konu edinen hikâyelerin "şairler tarafından uydurulmuş olmakla birlikte, gerçek rüyalardaki deneyimden tümüyle farklı olmadığına"[87] dikkat çeker. Yunan, Kartaca ve Roma dünyasından örnekler

[82] *Rep*., 6.10.
[83] Cicero, *Scipio'nun Düşü*, s. 42.
[84] *Rep*., 6.10.
[85] Enn., *Ann.,* s. 5. Krş. Cic., *Ac*., s. 2; *Luc*., s. 16.51.
[86] Detay için bkz. Cicero, *Scipio'nun Düşü*, s. 42-43; Scholia *ad Persium*, prologus, 2-3; Enn., *Ann*., s. 13.
[87] *Div*., 1.21.42: "haec, etiamsi ficta sunt a poeta, non absunt tamen a consuetudine somniorum."

verir. Örneğin Fabius Pictor'dan alıntı yaparak Roma'nın mitolojik atalarından olan Aeneas'ın yaptığı her işin kendisine düşünde önceden haber verildiğini söyler. Quintus Accius'un *Brutus* adlı eserinden hareketle Tarquinius Priscus'un düşünde bir çoban tarafından bilgilendirilmesi,[88] Platon'un öğrencisi olan Heraclides Ponticus'un anlattığı Phalaris'in annesinin düşünde deneyimlediği olağanüstü olay,[89] Coelius'un anlattığı Hannibal'in Lacinium'daki Iuno tapınağından bir altın kolon çalmak istediğinde düşüne Iuppiter'in girmesi ve onun tarafından tehdit edilmesi,[90] Hamilcar'ın düşünde duyduğu bir sonraki akşam yemeğini Syracusae'da yiyeceğine dair kehanet, Socrates'e hapiste gördüğü bir düşte bir kadın tarafında üç gün içinde öleceğinin söylenmesi[91] gibi örnekleri sıralar. Quintus benzer minvalde bir olayı anlatan Xenophon'un yalancı ya da çıldırmış olamayacağını, neredeyse kutsal bir kişiliği olan Aristoteles'in yanılmayacağını ve başkalarını yanıltmak istemeyeceğini söylemekle düş yoluyla gerçekleşen kehaneti savunmuş olur.[92] Bu savunmanın bir yönü de rüyanın doğru yorumlanma gereğidir. Cicero bu konuyla ilgili olarak Quintus'a sadece kehanet ilmini iyi bilen yorumcuların yorum yapmasının gerektiğini söylettirir, bu durum esasında tüm kehanet türleri için geçerlidir.[93] Buradaki mantığa göre (Antiphon'un görüşü olarak ifade edildiği üzere) kehanet yorumcuları da şiir eleştirmenleri gibidir, kutsal doğanın (natura divina) sunduğu basit nesneleri doğru bir akıl ve yöntemle değerlendirirler. Quintus bu noktada Stoacıların, tanrının örneğin kehanet aracı olan karaciğerdeki her yarığa ve kuşların her ötüşüne karışmadığı yönündeki inancını aktarır.[94] Buna göre "evren başlangıçta öyle yaratılmıştır ki, kesin sonuçların kesin işaretleri, kimisi iç organlarda, kimisi kuşlarda, kimisi şimşeklerde, kimisi kötü alametlerde, kimisi yıldızlarda, kimisi uyuyanların gördüklerinde, kimisi de kendinden geçmiş insanların sözlerinde olmak üzere, önceden belirir."[95] Quintus Peripatetiklerin bu konudaki kabulünü de dillendirir, buna göre insanda kehanet gücü vardır, bu sayede geleceği görebilir ama bunun için "ruhunun/zihninin kutsal bir çılgınlıkla kendinden geçmesi, düşte serbest kalması ya da gevşeyip özgür bir biçimde hareket etmesi" gerekir.[96]

O hâlde Quintus'un yansıttığı Stoa perspektifinden bakarsak, kurgusal da olsa, Scipio Minor'un düşünde kendisine bildirilen gerçekleşecek olaylara için önbilgiler evrenin yaratıldığı andan itibaren belli olan nedenler silsilesinin kehanetsel bir par-

[88] *Div*., 1.22.44.
[89] *Div*., 1.23.46.
[90] *Div*., 1.24.48.
[91] *Div*., 1.25.52.
[92] *Div*., 1.25.52-53.
[93] *Div*., 1.51.117.
[94] *Div*., 1.52.118.
[95] *Div*., 1.52.118: "sed ita a principio incohatum esse mundum, ut certis rebus certa signa praecurrerent, alia in extis, alia in avibus, alia in fulgoribus, alia in ostentis, alia in stellis, alia in somniantium visis, alia in furentium vocibus."
[96] *Div*., 2.48.100: "aut furore divino incitatus animus, aut somno relaxatus, solute moveatur ac libere."

çasıdır. Cicero daha sonraki bir dönemde yaşadığı ve anlatılanların konusu Kartaca Savaşı gibi o dönemde belki de sonuçları herkes tarafından bilinen bir olay olduğu için düşü kurgularken veyahut Scipio Minor ya da bir başkasından duyduklarını aktarırken düşte anlatılan bu olayların gerçekleşmiş olduklarını bilmektedir. Burada beliren sorun, Cicero'nun düşün içeriğiyle birlikte kabul etmiş olduğu kehanet olgusunu, düşü anlatmaya başlamadan önce, yukarıda bahsettiğimiz gibi akılcı bir açıklamayla kökten çürütmeye çalışmasıdır. Cicero'nun *Div*.'in ikinci kitabında sergilediği kuşkulu yaklaşımı göz önünde tutarsak, bu sorunun daha derin olduğunu kabul etmemiz gerekir. Nitekim Cicero Stoacıların ruhu kutsal olduğu, dışsal bir kaynaktan geldiği ve evrenin birbiriyle uyumlu olan ruhlarla dolu olduğu, bu yüzden "ruhun düşte serbest kalıp ya da gevşeyip özgür bir biçimde hareket ederek" diğer ruhlarla temasa geçtiği ve böylece geleceği onlardan öğrenebildiği yönündeki düşüncesini tümüyle savunulamaz bulur. Ona göre uykuyu "ruhun <yaşamdan, bedenden> çekilmesi" (animum contrahi) olarak tanımlayan Zenon ve kehanet bilgisi güvenilir olan rüyalar için bedenin doğru beslenmesi gerektiğini savunan Pythagoras ile Platon oldukça saçma (absurde) bir düşünceyi savunmaktadır.[97] Cicero burada *Rep*. 6.10'daki yaklaşımına benzer bir biçimde düşte kehanet varsayımına akılcı açıklamalar getirirken, bedenin ve bedensel unsurların düş etkilerine, örneğin optik yanılsamalara vurgu yapar. Ona göre tıpkı duran cisimlerin hareket eden gemideki insanlara hareket ediyor görünmesi gibi, uykudaki insanlar da yanlış görünümlerle karşılaşır ve onların gerçek olduğunu varsayabilir. Cicero çılgın ya da sarhoş insanların da gördüklerini söyledikleri "olmayan birçok şeye" (multa falsa) inanmadığı gibi, uykudan yeni uyanmış birisinin rüyasında gördüğünü söylediği şeylere de inanmadığını belirtir,[98] en nihayetinde rüyada görülenler, çılgın birinin gördüklerinden bile karmaşıktır.[99] Dahası insanlar neredeyse her gece rüya görürken gördüklerinden bazılarının doğru çıkmasının olağanüstü bir olay sayılamayacağını söyler.[100]

En nihayetinde Cicero *Div*.'i bitirirken, düş yoluyla kehanet gibi batıl inanışların ulusların arasında yaygın olduğunu, neredeyse herkesin ruhunu esir aldığını ve insanların zayıflığından yararlandığını söyler. Ona göre batıl inanışın çürütülmesiyle din çürütülmüş olmaz, o hâlde Cicero'nun gerek *Div*.'de gerekse *Rep*., 6.10'da batıl olarak gördüğü düş yoluyla kehanet anlayışını aklî gerekçelerle çürütmek istediğini söyleyebiliriz. Ancak son kertede yine de Cicero'nun içeriğine aklî gerekçelerle karşı çıktığı Scipio'nun düşünü niçin eserin bu kısmına aldığı konusu açıklığa kavuşmamaktadır. Belki de bu konuyla ilgili olarak sadece Cicero külliyatını temel aldığımızda *Div*. ve başka eserlerinde olduğu gibi, Cicero'nun Academiacı yöntemin bir gereği olarak katılmadığı bir görüşe de yer verdiğini söylememiz yeterli olacaktır.

[97] *Div*., 2.58.119.
[98] *Div*., 2.58.120.
[99] *Div*., 2.59.122.
[100] *Div*., 2.59.121.

3.2. Platon Kökeni

Rep.'teki devletin adalet sorununu incelediğimiz başka bir çalışmamızda[101] Philus'un karşı çıktığı doğal hak ya da yasa anlayışının felsefi köklerine eğilmiş ve Platon'un varlık âlemini görünen nesneler dünyası ile idealar dünyası şeklinde ikiye ayırdığını söylemiştik. Buna göre Platon ruhun doğasını anlamak için öncelikle evrenin bu ikili karakterini anlamamız gerektiğini düşünür.[102] Bu karakterlerden birine, yani idealar âlemine özgü olan ruhun nitelikleri de temelde iki tanedir, birincisi ruhun görünen değil onun ardındaki hakikatin bilinmesiyle ilişkili olmasıdır, ikincisi ise yine ruhun hareket ile yaşamın temel kaynağı, enerjisi olmasıdır. Roberts Yunan dilinde genel olarak ψυχή'nin (ruh) "yaşam gücü" anlamına geldiğini hatırlatarak gelenekte yaşayan ölüm anında bedenden ayrılan "yaşam gücü" fikrinin Platon'a temel oluşturmuş olabileceğini varsayıyor görünür;[103] bu, ikinci nitelikle ilgili bir açıklamadır. Ruhun birinci niteliği ise onun tıpkı yaşayarak deneyimlediğimiz görünen dünyanın ötesinde yer alan, değişmez dünyanın bilinmesiyle ilgilidir. Bu da yine daha önce doğal hak konusuyla ilgili olarak incelediğimiz gibi bilginin Sokratik formülasyonda erdemle eşleşmesiyle de alakalıdır, buna göre yeryüzünde sergilense dahi erdem aslında idealar âleminin bir bilgi nesnesidir, orayı bilmeye ilişkindir. O hâlde Platoncu kavrayışta şöyle bir sonuç ortaya çıkıyor: Gerçeğin bilgisine ve dolayısıyla gerçek erdeme erebilecek karakterdeki ruh geçici olan bu dünyadaki bedene yaşam enerjisi vermekle birlikte ölüm anında onu terk ederek ait olduğu yere yani idealar dünyasına döner. Bu dönüş ruhun kendi üzerine kapanışı, mümkün olduğunca şimdide ve gelecekte, bağlarından kopmuş olarak, farklı bir formda var olmaya alışmak olarak okunabilir.[104]

Burada anlattığımız Platoncu ruh anlayışı önemli ölçüde *Phd*. diyaloğunda karşımıza çıkar. Bu eserde Socrates hapishanede dostlarıyla konuşur ve âdeta ikinci savunmasını yapar.[105] Johansen buradaki düşüncelerin Socrates'in son sözleri yani son yargısı olduğunu varsayar,[106] buradan hareketle Socrates'te beliren ideal filozof kimliğinin ruhun ölümsüzlüğünün kanıtı olduğu sonucuna varır.[107] Ona göre kutsal bir insan yani Yunancasıyla δαιμόνιος olan Socrates tüm yaşamını ölüm farkındalığıyla tüketmiştir: Socrates bilir ki beden, duyular ve madde âlemi ruhu gerçeği bilmekten alıkoyar, gerçek bedenin erişemeyeceği kadar temizdir.[108] O hâlde insanın ruhunu beden yaşamındaki deneyimle kirletmeden ölmeyi öğrenmesi gerekir. Johansen bu bağlamda ideal filozof olan Socrates'in ölmeyi ve dolayısıyla nasıl, ne için yaşanması

[101] Bkz. "Kökensel Bir İnceleme: *De Re Publica*'da İktidarın Adalet Sorunu!": *passim*.
[102] Bkz. *Phdr.,* 270c. Bu konuya ilişkin detaylı anlatım için bkz. Roberts, s. 371.
[103] Roberts, s. 372.
[104] Bkz. *Phd.,* 67c.
[105] *Phd.,* 69e.
[106] Johansen, s. 195.
[107] Bkz. *Phd.,* 77a; 85a.
[108] *Phd.,* 67b.

gerektiğini öğrenmiş biri olduğunu düşünüyor görünür. Hadot'nun deyişiyle, Socrates "erdem uğruna" ölümle karşı karşıya gelmiş, gerçek iyiyi varlığa tercih etmiş ve bilincinin gerekliliklerini yadsımaktansa ölmeyi tercih etmiştir. Bu esas itibariyle felsefi bir tercihtir, zira "felsefenin, bedenin yaşama isteğini düşüncenin üstün gerekliliklerine tabi kıldığı doğru ise, felsefenin bir alıştırma ve ölüm çıraklığı olduğu söylenebilir."[109]

Johansen Socratesçi bağlamda filozofun gerçeğe erişmek için temizlenişini onun içsel kişiliğine yani ruhuna dayanan φρόνησις ile açıklar.[110] Bu terimin ilk anlamı "amaç" ve "amaçlı eğilim"dir, diğer anlamları ise "düşünce", "his", "karar" ve "gurur"dur. Bununla birlikte terimin "devlet işlerinde sağduyu, pratik bilgelik" anlamları da vardır ancak temelde insanı insan kılan, ona has var oluşunu imleyen aklın erdemini[111] ve bu erdemi amaçlayarak hayata geçirmeyi ifade eder. Burada geçen akıl ilk ilkeyle kimliklenen evrensel ve tanrısal aklın bir parçasıdır. Hadot Yeni-Platoncu bir yaklaşımı aktarırken bu hususa dikkat çeker: Tüm varlıklar iyiden pay almışsa, ilk ilkenin, her bir varlığı aşan bir iyi olması gerekir.[112] Yüceliği düşüncenin evrenselliğinden kaynaklanan[113] ruh bu iyiliğe erebilecek gücü kendisinde bulundurur, dahası bedene kattığı yaşam enerjisi de bu potansiyeli harekete geçirmiş olmasından kaynaklanır.

Platon'un çizdiği Socratesçi bağlamda ruhun yükselişi ve filozofun erdemli bir yaşamı hedeflemesi tema olarak Scipio'nun Düşü'ne örnek teşkil eder. Bununla birlikte hem biçim hem de içerik bakımından asıl örnekliğin *R.*'nin onuncu kitabındaki Er miti olduğunu söyleyebiliriz. Er savaşta ölmüş bir askerdir ve ölüsünü yakacakları sırada dirilmiştir. Etrafındakilere ruhunun bu süre boyunca deneyimlediği öte âlemin detaylarını anlatır. İlk dikkat çeken detay ruhların Cennet ve Cehennem olarak yorumlayabileceğimiz iki farklı yere dağılıyor olmalarıdır.[114] Cennet olarak yorumlanabilecek olan yere giden ruhlar mutluyken, diğerleri mutsuzdur. Scipio'nun ruhunun görmediği bu ikili ayrım Er'in anlatımına ödül-ceza diyalektiği fikrini kazandırır: Bu anlatım farklı yaşam deneyimlerinin ve eylemlerinin öte âlemde nasıl karşılık bulacağına ilişkin bilgi sunar. Özellikle de yaşamını kötülük yaparak geçirmiş insanların ruhunun çekeceği acılardan bahsedilir:[115] Yapılan her kötülüğün bedeli ödenir, cezaların her biri yüz yıl sürer, dolayısıyla ruhsal yaşam oldukça uzun sürer. Birçok insana zarar vermekle kalmayıp devletleri, orduları bastırıp köle kılanlar da ceza görür, tanrılara, anne babaya saygı göstermeyenler de. Buna karşılık yaşarken birçok iyilik yapmış insanların ruhlarının sevinci de anlatılır, diğerine göre oldukça kısa olan bu anlatımda iyilik türleri detaylandırılmaz. Dolayısıyla Scipio'nun düşünde sadece devletine

[109] Hadot, s. 42-43.
[110] Johansen, s. 196.
[111] Bkz. *Phd.,* 89d.
[112] Hadot, s. 42-43.
[113] Hadot, s. 47.
[114] *R.,* 614b-615a.
[115] *R.,* 615b-616a.

yararı dokunanların özelinde (Nicolas'ın deyişiyle Romalı muhafazakârların Romalı liberallere karşı bir propagandası olarak[116]) anlatılan iyiliğin öte âlemdeki ödülü burada oldukça genelleştirilmiş bir hâlde bulunur.

Platon Er mitinin devamında gökle yer arasında bulunan ve sadece ruhlar tarafından görülebilen ışık zinciri ile çemberlerini betimler.[117] Aşağıda detaylandıracağımız bu betimleme ilk bakışta astronomik unsurlar taşımıyor görünür, bu yönüyle Scipio'nun ruhunun gördüğü gök manzarasının betimlenişinden ayrılır. Örneğin Scipio'nun ruhuna Yunanların Süt çemberi dediği Samanyolu galaksisi, yeryüzünden görülmeyen yıldızlar,[118] Aristoteles ve Ptolemaeus'un savunduğu yermerkezli evren anlayışına uygun olarak dokuz göksel yörünge ve küre[119] gösterilir. Bununla birlikte Ay'ın rotasına ilişkin bilgi verilir[120] ve Güneş'in yeryüzüne ve buna bağlı olarak takvime etkisi anlatılır.[121] Luck'a göre Cicero buradaki betimlemesiyle Helenistik dönemde astronomiyle uğraşmış olan filozofların etkisi altındadır. Kanıt olaraksa Nock'un aktarımından hareketle (163) Cicero'nun döneminde Roma'da astronomiye dönük ilgiyi, Aratus'un astronomik unsurlar taşıyan şiirinin okunmasını ve Latinceye çevrilmesini gösterir.[122] Ancak Platon'un da astronomiye ilgisi ve bu konuda yazdığı düşünülürse, iki metin arasındaki bu tematik fark için başka bir varyans bulmak gerekir. *R*.[123] ve *Lg*.'de hem filozof-kralın eğitimi, hem de sıradan vatandaşların evrensel düzenin işleyişini anlayabilmeleri için astronomik unsurların öğrenilmesi gerektiğini savunmuş, *Timaeus*'ta sunduğu astronomi şablonu sadece Eskiçağ'da değil, Ortaçağ'da da yaygınlıkla okunup değer görmüştür. Bu noktada bilhassa vurgulanması gereken husus, Platon'un asıl üzerinde durduğu konunun astronomi çalışmasının etik işlevi olduğudur.[124] Evet, gözle görülen evrensel düzen örnek alınmalı ve kendisinden uyuma ilişkin bir ders çıkarılmalıdır, ancak idea'lar teorisinden ötürü, bu düzen de sadece akılla kavranabilir olan ideal evrenin düzeni yanında sönük kalır.[125] Dolayısıyla ruhun ait olduğu ideal evrenin bilinmesi astronomik unsurların bir fizik çalışmasının ürünü yani olgusal olarak bilinmesinden daha önemlidir; o hâlde Er mitinde tek tek göksel cisimlere odaklanılmamış olması da anlamsız sayılmaz. Gee'nin özetiyle, Er mitinde evren yapısının bir alegorisi, mit ile kozmolojinin ya da fiziksel veriyle hayal gücünün evliliği vardır.[126]

[116] Nicolas 119. Yazara göre düşteki anlatımda Romalı muhafazakâr zihin Tanrı'nın zihninin mikrokozmosudur ve asıl yeri göklerdedir, diğerleri yani liberaller ise oraya gidebilmek için önce arınmalıdır. Aynı değerlendirme için bkz. *Classics in Translation*, s. 148.

[117] *R.,* 616b-c.

[118] *Rep*., 6.16.

[119] *Rep*., 6.17.

[120] *Rep*., 6.18.

[121] *Rep*., 6.24.

[122] Luck, s. 208.

[123] Örneğin bkz. 530c-531c.

[124] Lankford, s. 409.

[125] *R.,* 529d.

[126] Gee, 11. Er mitinde beliren astronominin Parmenidesçi astronominin etkisi altında olabileceği de tar-

Er'in anlatımında genel olarak kader yanında ruhun ölümsüzlüğü ve reenkarnasyon fikri de öne çıkar, buna göre bedenden ayrılan ruhlar kendilerine yeni bir beden seçer. Örneğin Orpheus bir kuğunun, Thamyras bir bülbülün, Aias bir aslanın, soytarı Thersites bir maymunun bedenini seçmiş. Eski yaşamında hayvan olup insan bedeni seçenler de vardır ya da Odysseus gibi eski yaşamındaki bedeni isteyenler de.[127] Platon *Phd*. ve *Ti*. diyaloglarında olduğu gibi, Er mitinde de ruh göçü ve reenkarnasyon fikrini savunurken temelde Pythagorasçı felsefenin etkisi altındadır. Kahn'ın faydalı çalışmasında da belirttiği gibi Pythagorasçı geleneğin geleceği İ.Ö. dördüncü yüzyıldan itibaren Platon ile takipçilerinin eserlerine aktarılması ve yedirilmesi sayesinde garanti altına alınmıştır. Yazara göre, Platoncu metinler bilhassa iki Pythagorasçı görüşü geleceğe taşımıştır: Birinci görüş ruhun ölümsüzlüğünü kabul ederken, ikinci görüş evrenin sırlarının sadece matematik yoluyla anlaşılabileceğini varsayar.[128] Er mitinde de öne çıkan bu iki Pythagorasçı görüşten ilkini yukarıda detaylı bir şekilde irdeledik. İkinci görüşün de Er mitinde belirdiğini söylememiz gerekir. Her şeyden önce gök kat kat çemberlere bağlıdır ve kaderin tekeri olarak da yorumlanan bu göksel mekanizma iç içe geçmiş olan bu çemberlerin uyumlu dizilimiyle çalışır. Buna göre en dıştaki ilk çember diğerlerinden geniştir, sırasıyla altıncı çember ikinci sıraya, dördüncü çember üçüncüye, sekizinci çember dördüncüye, yedinci çember beşinciye, beşinci çember altıncıya, üçüncü çember yedinciye, ikinci çember de sekizinciye geçer.[129] Bu iç içe geçmişlik beraberinde uyumlu renkler ve sesler taşır. En büyük çember renk renktir, yedincisi en parlak olandır, sekizincininki ışığını ondan alır. İkinci ve beşincinin çemberleri de neredeyse aynı renktir ama daha sarıya kaçar. Üçüncü en beyaz olanken, dördüncü kırmızı, altıncı da beyaza yakındır.[130] Her çemberin üstünde onunla birlikte dönen bir Seiren kızı vardır, her biri kendisine has bir ses çıkarır ama bu sekiz ses birleşince uyumla eşleştirilebilir olan tok bir ses yaratmış olur.[131] Bunun Scipio'nun düşünde beliren cisimlerin çıkardığı sesler ve onların arasındaki uyum anlayışına temel oluşturduğunu düşünebiliriz.[132] Platon'un anlatımındaki bütün bu renk ve ses cümbüşünün yani evrenin merkezinde Türkçeye "zorunluluk" olarak çevirebileceğimiz ἀνάγκη bulunur. Platon Pythagorasçı bir duyuşla ἀνάγκη'yi evrenin merkezine yerleştirir, başka deyişle ἀνάγκη Pythagorasçıların her şeyi yaratan unsur olarak gördüğü "ateş"tir.[133] Reenkarnasyon gibi, zorunluluk ya da ateşin merkezde bulunması fikri de Scipio'nun düşünde yer almaz.

tışılan konular arasındadır. Bu tartışmaya ilişkin şu iki önemli çalışmaya bakılabilir: Heath, s. 68; Morrison, s. 59-68.

[127] Bkz. *R.,* 620a-d.

[128] Kahn, s. 49-50.

[129] *R.,* 616d-e.

[130] *R.,* 617a.

[131] *R.,* 617b. Krş. Arist., *Cael*. 290b.

[132] Bu konuya ilişkin bkz. Cicero, *Scipio'nun Düşü*, s. 79-82.

[133] Bkz. Cicero, *Scipio'nun Düşü*, s. 79. Kapsamlı açımlama için bkz. s. 80-81.

Platon Er mitini anlatma nedenini aynı zamanda *R.*'nin sonunu oluşturan kısımda aktarır. Bedensel yaşam bir hapishane yaşamıdır, ruhun ölümsüzlüğüne inanmak bu hapishaneden kurtulmanın mümkün olduğunu kabul etmek anlamını taşır. Platon burada ruhu bedensel kusurlarla kirletmemek için, ne olursa olsun bilgelik yolundan ayrılmamak gerektiğini öğütler. Ona göre insanın ebediyen huzuru bulmasının tek yolu budur.

4. Sonuç

Cicero'nun *De Re Publica*'sında beliren ideal devlet adamı figürü devleti için kendisini feda etmeye hazır olan bir kahramandır. Kendisini de böyle bir kahraman olarak gördüğünü saklamayan Cicero özellikle de yaygın bir şekilde Epicurusçulara atfedilen (ancak çalışmamızda farklı bir açıdan da değerlendirdiğimiz) siyasetten uzak durma anlayışına karşılık Stoacı bir duyuşla, insan topluluğunu meydana getirenin rehber kabul edilesi olan doğanın kendisi olduğunu varsayar, dolayısıyla böyle doğal ve kutsal bir düzlemde oluşmuş bir topluma hizmet etmenin de doğanın kaçınılmaz bir buyruğu olduğunu düşünür. Burada beliren mesaj, size devleti yönetmenizi sağlayacak karakter bahşedildiğinde, ödeyeceğiniz bedel ne olursa olsun bu görevden kaçmamanız gerektiğidir. Nitekim *De Re Publica*'nın sonunda bulunan ve Platon'un Er mitinin Cicero tarafından Romalılaştırılarak yeniden yazılmış hâli olan *Scipio'nun Düşü* de doğanın bahşettiği karakterin hakkını vererek görevden kaçmayanların ölümden sonra alacağı ödülü yani sonsuz mutluluğu anlatır.

KAYNAKLAR

Cicero, *Kader Üzerine*. çev. C. Cengiz Çevik, Aylak Adam Yayınları, 2014.

———, *The Republic, The Laws,* çev. N. Rudd (Intro. N. Rudd - J. Powell), Oxford University Press, 1998 (Rudd-Powell kısaltmasıyla).

———, Cicerone, *Somnium Scipionis*, Introduzione e commento di A. Ronconi, F. Le Monnier. Firenze, 1967.

———, *Scipio'nun Düşü,* Çeviri, Giriş ve Açımlamalar: Erendiz Özbayoğlu, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2010.

Bailey, C., *Epicurus, The Extant Remains, with short critical Apparatus*. Oxford University Press, 1926.

Brown, E., "False Idles: The Politics of the 'Quiet Life'", *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, ed. Ryan K. Balot. Wiley-Blackwell, 2009, s. 485-500.

Çevik, C. Cengiz, "Kökensel Bir İnceleme: De Re Publica'da İktidarın Adalet Sorunu!", *Doğu Batı,* 69 (Mayıs, Haziran, Temmuz, 2014), s. 63-105.

———, "Cicero'nun *De Re Publica*'sındaki Krallık Dönemi Anlatımının Analizi." *Kutadgubilig,* 26 (Ekim 2014), s. 185-229.

———, "Cicero'nun *De Re Publica*'sındaki Devlet Tanımı ve Türleri", *Kutadgubilig,* 25 (Mart 2014), s. 319-354.

Fish, J., "Not all politicians are Sisyphus: what Roman Epicureans were taught about politics",

Epicurus and the Epicurean Tradition, ed. J. Fish-Kirk R. Sanders, Cambridge University Press, 2011, s. 72-104.
Gee, E., *Aratus and the Astronomical Tradition*, Oxford University Press, 2013.
Hadot, P., *İlkçağ Felsefesi Nedir?,* çev. M. Cedden, Dost Kitabevi, 2011.
Hamblenne, P. P., "Cura ut vir sis!... ou une vir(tus) peu morale", *Latomus,* 43, 1984, s. 369-388.
Kahn, C. H., *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*, Hackett Publishing, 2001.
Johansen, K. F., *A History of Ancient Philosophy: From the Beginnings to Augustine*, çev. H. Rosemeier, Routledge, 1998.
Landgraf, G., *Kommentar zu Ciceros Rede Pro Sex. Roscio Amerino*, Berlin: Leipzig, 1914.
Lankford, J., (ed.) *History of Astronomy, An Encyclopedia*, Routledge, 2011.
Luck, G., "Studia Divina in Vita Humana. On Cicero's 'Dream of Scipio' and its Place in Graeco-Roman Philosophy", *The Harvard Theological Review,* 49.4, 1956, s. 207-218.
McDonnell, M., *Roman Manliness: Virtus and the Roman Republic*, Cambridge University Press, 2006.
Nicolas, Antonio T., de *Habits of Mind: An Introduction to Clinical Philosophy*, Authors Choice Press, 2000.
Pulju, T., "Vir and Homo in Cicero's Pro Milone", *LACUS Forum* 19, 1994, s. 567-574.
Rist, J. M., *Epicurus: An Introduction*, Cambridge University Press, 1977.
Roberts, Eric J., "Plato's View of the Soul", *Mind,* 14.55, 1905, s. 371-389.
Roskam, G., "Live Unnoticed (Lathe Biosas): On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine", *Philosophia Antiqua,* 111, Leiden: Brill, 2007.
Schofield, M., "Epicurean and Stoic Political Thought", *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, ed. C. J. Rowe-M. Schofield, Cambridge University Press, 2000, s. 435-456.
Sedley, D., "Epicurus and His Professional Rivals", *Etudes sur l'épicurisme antique*, Publications de l'Université de Lille III, 1976, s. 119-159.
Sharples, R. W., *Stoics, Epicureans and Sceptics, An Introduction to Hellenistic Philosophy*. Routledge, 1996.
Shearin, W. H.-Holmes, B., "Introduction: Swerves, Events and Unexpected Effects", *Dynamic Reading: Studies in the Reception of Epicureanism*, ed. B. Holmes-W. H. Shearin. Oxford University Press, 2012.
Usener, H., (ed.) *Epicurea*, 1887, *Classics in Translation*, 2. ed. P. L. MacKendrick-Herbert M. Howe, University of Wisconsin Press, 2012.

PSİKOLOJİ FELSEFESİ: İLHAM DİLMAN'IN ENTELEKTÜEL MİRASI*

Gülsüm Mehdiyev**

PHILOSOPHY OF PSYCHOLOGY: ILHAM DILMAN'S INTELLECTUAL HERITAGE

ABSTRACT

Ilham Dilman, who is a specialist in the area of philosophy of psychology, is especially considered to be one of the most notable advocates of the impartial and moderate approach to psychoanalysis. Dilman, who is along with Berent Enç (1938-2003) and Arda Denkel (1949-2000), among the three most renowned and accepted philosophers within the academic circles outside the borders of Turkey, argued that extreme and partial pronouncements concerning psychoanalysis are wrong and that unprejudiced philosophical criticism should rather contribute to an exact understanding of the doctrine in question. That this approach of Dilman, appears to be a highly comprehensive and consistent one and that it had led to new developments in philosophy-psychology studies, makes an emphasis on it all the more necessary.

Key words: Ilham Dilman, Freud, philosophy of psychology, psychoanalysis, human nature.

ÖZET

Psikoloji felsefesi alanında bir uzman olan İlham Dilman (1930-2003), özellikle psikanalize ilişkin tarafsız ve ölçülü yaklaşımın en saygın savunucularından birisi olarak kabul edilmektedir. Berent Enç (1938-2003) ve Arda Denkel'in (1949-2000) yanı sıra Türkiye sınırları dışındaki akademik çevrelerde en çok

* Bu yazının belirli bir kısmı, kaynakçada zikredilen Yüksek Lisans tezimizden alınmıştır.

** Öğr. Gör., KLU Sağlık Yüksekokulu Çocuk Gelişimi Bölümü

tanınmış ve benimsenmiş üç çağdaş Türk felsefecisinden birisi olan Dilman, psikanaliz öğretisine ilişkin aşırı ve parçacı söylemlerin yanlış olduğunu ileri sürmüş ve bu noktadaki önyargısız felsefi eleştirilerin aslında söz konusu öğretinin tam olarak anlaşılmasına hizmet etmesi gerektiğini savunmuştur. Dilman'ın bu yaklaşımının son derece kapsamlı ve tutarlı bir görünüm arz etmesi ve felsefe-psikoloji araştırmalarında yeni açılımlara yol açmış olması, üzerinde ayrıca durulmayı gerekli kılmaktadır.
Anahtar kelimeler: İlham Dilman, Freud, psikoloji felsefesi, psikanaliz, insan tabiatı.

...

I

İlham Dilman, 1930 yılında İstanbul'da doğdu. Robert Koleji'nden mezun olduktan sonra (1950) felsefe alanında yüksek eğitim görmek üzere Cambridge Üniversitesi›ne gitti ve 1953'te lisans, 1955'te de yüksek lisans eğitimini tamamladı. Ardından ünlü İngiliz filozof John Wisdom'un yönetiminde doktora eğitimine başladı. 1958 yılında psikanaliz felsefesi üzerine doktora çalışmasını tamamlayarak Cambridge Üniversitesi'nden doktora derecesini aldı. Daha sonra Türkiye'ye dönmesine karşın 1961 yılında aldığı üniversite öğretmenliği teklifi üzerine tekrar Büyük Britanya'ya dönerek Wales Üniversitesi'nde (Swansea) okutman olarak göreve başlamıştır. Swansea'de geçirdiği altı yılın ardından 1965-1971 yılları arasında sırasıyla Amerika'daki Santa Barbara ve Oregon Üniversiteleri ve İngiltere'deki Hull Üniversitesi'nde dersler verdi. Daha sonra kendisine kişisel bir kürsü tahsis edilen Wales Üniversitesi'ne dönerek emekli oluncaya kadar (1997) bu kurumda çalışmalarını sürdürdü. 2000 yılında yakalandığı kanser hastalığına ancak üç yıl dayanabilen Profesör Dilman, 17 Ocak 2003'te yetmiş üç yaşında iken İstanbul'daki evinde vefat etti.[1]

II

Londra'daki Kraliyet Felsefe Enstitüsü üyeliğine seçilmiş ve Batı düşüncesi problemlerine bir Batılı düşünür kadar vâkıf olabilmiş ender yabancı düşünürler arasında yer alan İlham Dilman, çağdaş felsefe ve disiplinler-arası çalışmalar alanında en üretken felsefecilerden birisi olarak kabul edilmektedir. Felsefenin çeşitli konularında yazarın yayınlanmış yirmi kitabı ve yüz civarında makalesinin bulunması işte bu üret-

[1] Dilman'ın hayatı ve kişiliği ile ilgili geniş bilgi için öğrencisi Chryssi Sidiropoulou'nun şu yazısına bkz. "İlham Dilman", *Felsefe Tartışmaları,* 30. kitap, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2003, s. 1-4. Sidiropoulou, Avusturya Ludwiq Wittgenstein Cemiyeti tarafından yayınlanan ve Dilman'ın mensup olduğu Swansea okulunu konu edinen *Sense and Reality* adlı yıllıkta (2009) Dilman ile ilgili çok daha kapsamlı bir yazı yayınlamıştır: "İlham Dilman: The Reality of the Human", s. 159-185.

kenliğinin bir göstergesidir. Dilman, söz konusu çalışmalarında bir taraftan düşünce tarihi, ahlâk felsefesi, bilgi felsefesi, psikoloji ve edebiyat kuramları alanındaki tartışmalara katılırken, diğer taraftan da sözgelimi Schopenhauer (1788-1860), Dostoyevski (1821-1881), Freud (1856-1939), Wittgenstein (1889-1951) ve Wisdom (1904-1993) gibi düşünürlerin görüşlerinin daha iyi anlaşılmasında önemli bir çaba göstermiştir.

Wales Üniversitesi'nde göreve başladığında, Dilman'ın içinde bulunduğu akademik çevre üzerinde Wittgenstein düşüncesinin açık bir etkisi söz konusuydu. Kimi zaman "Swansea Wittgenstein Okulu" olarak da adlandırılan bu akımın Dilman'ın düşüncesi üzerinde de belirleyici bir rolü olmuştur. Rush Rhees, Peter Winch, D. Z. Phillips ve H. O. Mounce gibi Wittgensteincı meslektaşlarıyla yaptığı tartışma ve ortak çalışmalar sonucunda Wittgenstein düşüncesine olan ilgisi akademik bir hüviyet kazanmıştır. Nitekim, Wittgenstein'ın görüşleri üzerine yazdığı *Induction and Deduction: A Study in Wittgenstein* (1973), *Studies in Language and Reason* (1981), *Language and Reality: Modern Perspectives on Wittgenstein* (1998) ve *Wittgenstein's Copernican Revolution* (2002) adlı eserler bu akademik ilginin apaçık tezahüründen ibarettir. Dilman'ın bu eserlerinde Wittgenstein'dan tevarüs ettiği en önemli husus, felsefi problemlerin dilimizin kendine özgü olağan kullanımı içerisinde mütalaa edilmesi gerektiği ilkesidir. Bu ilke, psikanaliz eleştirisinde dinî inançların anlamının söz konusu inançlara sahip insanlar dışında tartışılmasının anlamsız olduğunu iddia edecek kadar güçlü bir yer edinmiş durumdadır. Wittgenstein üzerine yazdığı son kitabında da, dilin olağan kullanımının dışına çıkmaması gerektiği ve standart dil anlayışında yeni bir Kopernik devriminin kaçınılmaz olduğunu iddia etmiştir. Fakat, gerek Wittgenstein gerekse de kendisiyle *Sense and Delusion* (1971) adlı ortak bir esere imza attığı D. Z. Phillips gibi meslektaşlarından farklı olarak Dilman, dilin gerçekliği öncelemesi gibi bir iddiadan ziyade bu iki kavram ya da olgunun birbirinden ayrılamaz durumda olduğunu ileri sürmüştür.

III

Wittgensteincı düşüncenin etkisiyle de olsa gerek ki Dilman, realizm, rasyonalizm, pozitivizm gibi genel teorilere karşı şüpheci bir tutum sergilemesinin yanı sıra zorunluluk, nedensellik, bilimsellik ve benzeri problemleri temellendirme çabalarından ziyade sevgi, ahlâk, maneviyat, kişilik, suç, pişmanlık, içsel çatışma ve kaygı gibi gündelik hayatın temel duygulanımlarının felsefi çözümlemelerine yönelmiş ve bu tarzda pek çok yazı kaleme almıştır. Meslektaşı D. Z. Phillips ile birlikte yayınladığı *Sense and Delusion* adlı ilk eserinde Tolstoy'un kahramanlarının iç dünyalarını konu edinerek, bu yönde edebî örneklerin kendisi için felsefi metinlerden çok daha anlamlı ve gerçekçi olduğunu ortaya koymuştur. Daha sonraları, edebî tema ve karakterleri yoğun olarak kullandığı *Love and Human Separateness* (1987), *Love: Its Forms, Dimensions and Paradoxes* (1998) ve *Raskolnikov's Rebirth: Psychology and Understanding of Good and Evil* (2000) adlı eserlerinde Dilman, Dostoyevski, Proust ve Tolstoy gibi varoluşçu yazarların tasvirlerinden hareketle belirli bir insanın psikolojik tecrübesini herhangi bir

genel teori çerçevesinde sınırlandırma ve mekanikleştirme girişiminin insan tabiatını anlamamaktan kaynaklandığını ya da insan tabiatını anlamayı imkânsız hâle getirdiğini savunmuştur. Nitekim, yaşamının son yıllarında kaleme aldığı *Raskolnikov's Rebirth* adlı eserinde Dilman, günümüz psikoloji öğretilerinin insan tabiatını açıklama noktasında son derece yetersiz olduğunu ortaya koyarak belirli bir psikolojik tecrübe ya da dönüşümün yalnızca kişinin kendi içsel dinamikleri –ki Raskolnikov'un yeniden doğuşu tam da budur– içerisinde değerlendirmesi gerektiğini ifade eder.

Dilman'ın eserlerinde edebî örneklere bu kadar geniş yer vermiş olması, bazıları tarafından felsefi yöntemin ihlali olarak görülmüştür. Sözgelimi Bocock, Dilman'ın kullandığı kaynakları eleştirerek özellikle romanlardan yaptığı alıntıların bir ölçütünün olmadığını dile getirmektedir.[2] Benzer ve hatta daha sert eleştirilere Hursthouse'un bir yazısında da rastlamak mümkündür. Dilman'ın neredeyse tüm eserlerinde ediplere ve özellikle de Dostoyevski'ye yoğun bir göndermede bulunması, Hursthouse'a göre, felsefi estetizmin kötü örneklerinden birisini oluşturmaktadır; şöyle ki, insanın tabiatı üzerine yazılmış bilimsel bir eserde tamamen kurgusal olan edebî bir örnekten hareketle belirli iddialarda bulunmak ya da bu örnekten destek aramak, söz konusu eserin bilimsel değeri açısından bir eksiklik olarak değerlendirilmelidir.[3] Ne var ki Dilman'ın felsefi yönelim ve arayışlarını göz önünde bulundurduğumuzda, bu tür eleştirilerin tamamen geçersiz olduğunu açıkça görebiliriz; çünkü Dilman'ın söz konusu edebî örneklere yönelmesinin esas nedeni, zaten Hursthouse'un ifade ettiği anlamda "insan tabiatı üzerine yazılmış bilimsel bir eser"in yetersizliği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Dahası Dilman, insan tabiatının ancak kendi karmaşıklığı içerisinde anlamlı ve anlaşılabilir olduğunu savunmaktadır ki varoluşçu edebî eserler de bu karmaşıklığın en güzel örneklerini oluşturmaktadır. Sidiropoulou'nun daha uygun deyişiyle, "(edebî konuların ağırlıklı olarak işlendiği eserlerinde) Dilman, edebî bir anlatıyı, bir insanın varlığını yaşama biçiminin ve ahlâkî bakışının radikal değişimi olarak felsefi açıdan yeniden kurar; böylece, iyi ve kötü üzerine bir felsefi soruşturma örneği, bir kişinin iyilik ve kötülük karşısındaki tavrının zamanla değişimi üzerinden sunulur."[4]

IV

Dilman'ın Platon'un eserlerini tekrar gündeme taşımış olmasını da insan tabiatının günümüzün belirli bilimsel kalıplarına sığmayacak kadar karmaşık bir olgu olması perspektifinden değerlendirmek gerekir. *Morality and Inner Life: A Study in Plato's Gorgias* (1979) ve *Philosophy and The Philosophic Life: A Study in Plato's Phaedo*

[2] Robert Bocock, "Freud and Human Nature", *The British Journal of Sociology,* c. 36, s. 1, Mart 1985, s. 139-140.

[3] Rosalind Hursthouse, "Truth and Representation", ed. Oswald Hanfling, *Philosophical Aesthetics,* New York: Wiley-Blackwell, 1992, s. 287-295.

[4] Chryssi Sidiropoulou, "İlham Dilman", s. 2.

(1992) adlı eserlerinde Dilman, Platon'un diyaloglarında özellikle Sokrates'e referansla ortaya konulan "felsefi yaşam biçimi"nin imkânını ele almakta ve bu bağlamda, bilgi ve değer, değer ve mutluluk, ahlâk ve özgürlük, inanç ve doğruluk gibi kavramları tartışmaya açarak ahlâkî düşünme biçiminin içsel yaşamın önemli bir boyutu olduğunu ve bu boyutun psikoloji araştırmalarında asla ihmal edilmemesi gerektiğini ileri sürmektedir. Fakat bu, bilimsel ya da rasyonel düşünce biçiminin gereksiz ya da yanlış olduğu anlamına gelmez; nitekim, Dilman'ın kendi deyimiyle, "ileriye doğru adım atmak için bir ayağımızı kaldırdığımızda, öbür ayağımız zorunlu olarak yere basmak durumundadır; aksi takdirde asla ilerleyemeyiz."[5] Bu benzetmede, ayaklardan birisi insanı ileri götüren ahlâkî düşünce biçimini, diğeri ise tutarlı ve sağlıklı bir zemine dayanmasını sağlayan bilimsel düşünce biçimini temsil etmektedir.

V

Yirminci yüzyılda psikolojik anlamda insan tabiatını anlama ya da açıklamaya yönelik en önemli ve kapsamlı girişim, şüphesiz Sigmund Freud'un geliştirdiği psikanaliz öğretisidir. Psikanaliz, Freud'un yaşamının sonlarına doğru ve ölümünden kısa bir süre sonra neredeyse yaşamın bütün alanlarına nüfuz edecek kadar geniş bir şekilde yaygınlaşmayı başarmış ve hatta, Kernberg'in deyimiyle, "bir dünya görüşü (weltanschauung) olma gibi tehlike bölgesine girmiş bulunan"[6] ender öğretilerden birisidir. Bu öğreti, tabii ve birincil olarak insanın içsel yaşamını birtakım mekanistik ve genel ilkelere göre açıklamayı hedeflemiştir. Böyle bir hedefi bulunan ve yirminci yüzyıl düşüncesinin diğer alanlarıyla paralellik arz etmesi dolayısıyla muazzam bir yaygınlık gösteren bir öğreti karşısında Dilman'ın sessiz kalması düşünülemezdi; nitekim daha ilk yazılarından itibaren "dünya görüşü" anlamında psikanalizin Sokratesçi felsefi yaşam biçimi açısından büyük bir tehdit unsuru olduğunu ve dolayısıyla da bu akımın yörüngesinin doğru bir şekilde belirlenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Daha sonraları, doğrudan Freud'un görüşleri üzerinde yoğunlaşmak suretiyle meşhur üçlüsünü kaleme almış ve böylece, entelektüel açıdan bir anlamda psikanaliz öğretisiyle hesaplaştığını belgelemeye çalışmıştır.

Dilman'ın Freud'un iddiaları üzerinden psikanalizi eleştirel bir şekilde değerlendirdiği üçlüsü, *Freud and Human Nature* (1983), *Freud and The Mind* (1984) ve *Freud: Insight and Change* (1988) adlı eserlerden oluşmaktadır. Bu eserlerden ilkinde, psikanaliz öğretisinin temel bileşenlerinden olan psikoseksüel gelişim, ikincisinde özellikle kişilik bölünmesi ve bu bölünmenin yol açtığı problemler bağlamında kişilik teorisi, üçüncüsünde ise bir psikoterapi yöntemi olarak psikanalizin değeri tartışılmaktadır. Bu üçlü dışında Dilman, tüm yazılarında dolaylı veya dolaysız şekilde özelde Freud'un

[5] İlham Dilman, *Morality and Inner Life*, London: Macmillan, 1979, s. 190.

[6] Otto F. Kernberg, "Dinî Tecrübe Üzerine Psikanalitik Perspektifler", çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, Ankara: *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, c. 46, S. 1, s. 179.

görüşleri, genelde psikanaliz öğretisini konu edinmiş bulunmaktadır. Bu çalışmanın amacı doğrultusunda Dilman'ın Freud eleştirisi ve onun bu eleştiri üzerine inşa ettiği psikanaliz anlayışı üzerinde durmakta yarar vardır.

Freud'un görüşlerine yönelik olumlu veya olumsuz eleştiriler, onun felsefi ve bilimsel mirasının bir bütün olarak benimsenmesi veya reddedilmesi gibi birtakım kesin ve genel yargılara yol açmıştır. Bu yargıları Dilman, popüler ve ortodoks Freud okumaları olarak nitelendirmekte ve kendi geliştirdiği okuma tarzının popüler okumalardan tamamen farklı olduğunu ileri sürmektedir.[7] Buna göre, yukarıdaki aşırı yargıların nedeni, Freud düşüncesinin yalnızca görünen veya yüzeysel yapısından kaynaklanmaktadır; kaldı ki bireysel davranışların karmaşıklığını hakkıyla ortaya koyabilen hiçbir felsefi sistem söz konusu değildir. Dahası, Freud'un söylemek istedikleri söylediklerinden çok daha önemlidir. Sözgelimi, hazcı cinsellik anlayışı Freud'un görüşlerinin görünen kısmını oluştururken, cinselliğin içsel çatışmalardaki rolünün belirlenmesine yönelik bilimsel çabalar ise görünmeyen, daha doğrusu söylemek istediği gerçeği temsil etmektedir. Peki, Freud söylemek istediklerini doğrudan söyleyemez miydi? Dilman'a göre bu, önceden tasarlanmış bir strateji değildir; şöyle ki döneminin felsefi kabulleri ve bilimsellik kaygısının Freud'un söylemleri üzerinde açık bir belirleyiciliği bulunmaktadır ve ayrıca, onun bu söylemlerine inanmış olması bile söylemek istediklerinin değerini düşürmez.

Dilman'ın Freud yorumu, eleştirmenler tarafından çoğu zaman birbirinden farklı şekillerde değerlendirilmiştir; sözgelimi, R. Bocock, Dilman'ın argümanlarını epistemolojik açıdan ikna edici bulmazken,[8] M. Midgley, söz konusu argümanların Freud'un doğru anlaşılması noktasında önemli bir "hizmet" olarak görülmesi gerektiğini belirtmektedir.[9] Diğer taraftan, Dilman'ın Freud yorumunun aslında psikanaliz öğretisini bir hüsnükuruntuya dönüştürdüğü dahi iddia edilmektedir. Bu iddiayı dile getiren Craib, Freud determinizminin nevroz teorisi açısından bir zorunluluk olduğunu, yani özgür irade açısından değerlendirildiğinde nevrotik semptomların belirlenemeyeceğini ve dolayısıyla da herhangi bir terapi yönteminden söz edilemeyeceğini göstermek suretiyle, Dilman'ın determinizme yönelik felsefi itirazlarının anlamsız olduğunu ileri sürmektedir.[10] Benzer eleştirileri, Dilman'ın ahlâk-psikoloji ayırımı görüşüne de uygulamak mümkündür. Şöyle ki Freud'un ahlâka yönelik olumsuz tutumunun nedeni, esasında onu dışsal bir baskı unsuru olarak görmesi iken, Dilman, içselleştirilmiş bir ahlâk görüşünü ortaya atarak Freud'un argümanını daha karmaşık hâle getirmekte yahut da daha doğru bir ifadeyle, amacından uzaklaştırmaktadır. Craib'in yukarıda ifade ettiği gibi, determinizm psikanalizin zorunlu bir özelliğidir; bu özelliğin göz ardı edilmesi

[7] İlham Dilman, *Freud and the Mind,* Oxford: Basil Blackwell, 1984, s. 3.
[8] Robert Bocock, "Freud and Human Nature", s. 139-140.
[9] Mary Midgley, "Freud and Human Nature&Freud and the Mind", *Philosophy,* c. 60, S. 234, Ekim 1985, s. 241-243.
[10] Ian Craib, *Experiencing Identity*, London: SAGE, 1998, s. 145.

durumunda herhangi bir psikanalitik öğreti veya argümandan bahsedemeyiz. Bu anlamda Dilman'ın psikanaliz anlayışının Freud'un öğretisine yakınlığının tartışmaya açık olduğu görülmektedir.

Dilman'ın psikanaliz öğretisindeki katılmadığı yönlerin Freud'un felsefi kabulleri ve bilimsellik kaygısından kaynaklandığı yönündeki eleştirilerine gelince, bunun nedeni aslında Dilman'ın kendi felsefi duruşundan kaynaklanmaktadır. Bu felsefi duruşun arkasında, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, olağandışı tüm felsefi önermelerin olağan dilin işlevlerine dayandığını iddia eden Wittgenstein ve onun İngiltere'deki en önemli savunucularından olan Wisdom gibi isimler bulunmaktadır. Özellikle Freud'un dinin bir yanılsama olduğu iddiası üzerine Dilman'ın yorumuna baktığımızda, dilin düşünce üzerindeki belirleyiciliği görüşünün etkisini açıkça görebiliriz. Bu açıdan, Wittgensteincı dil oyunları öğretisi, döneminin katı ve determinist zihniyetinin etkisinde kalan Freud'un aşırı bilimselci yaklaşımını çözülmesinde ayrıcalıklı bir işlevi haizdir. Sözgelimi, zorunlu yargılardan arındırıldığı takdirde kişilik bölünmesi modelinin insan tabiatının anlaşılmasında önemli bir rol oynayabildiği gibi, bilinç ve bilinçdışı katmanlarından oluşan bir zihin modeli de bilgi dediğimiz bilişsel girdilerin de çoğunun farkında olmadığımızı göstermesi bakımından son derece önemlidir.[11]

VI

Dilman düşüncesinin önemli sorunsallarından birisi de dinî inançların epistemik statüsü meselesidir. Ona göre dinî inançlar bir yanılsama olamaz, çünkü Tanrı bir nesne değildir, yani belirli bir mekân ve zaman içerisinde telakki edilebilecek gerçek (real) bir varlık değildir.[12] Tanrının belirli bir mekân ve zaman kategorisi çerçevesinde ele alınıp alınamayacağı esasında teolojik bir tartışma olduğundan, burada daha çok dinî inançların nesnel bir içeriği olup olmadığı sorusu öne çıkmaktadır. Dilman'ın çalışma arkadaşı ve aynı zamanda din felsefesindeki non-realist akımın öncülerinden birisi olarak kabul edilen D. Z. Phillips'in bu noktadaki tutumu çok daha açıktır; ona göre, "Tanrı" sözcüğü, bir şeyin adı değildir.[13] Bu demektir ki dinî inançlar, insan hayatına anlam katan dilsel işlevselliğinin yanı sıra esasında belirli bir nesnel içerikten yoksun olağandışı iddialardan öte bir şey değildir. Dilman, dinî çeşitliliğe ilişkin söylemlerinde de aynı iddiasını sürdürerek, Tanrının gerçekliğinin sadece belirli bir dinin müntesipleri için geçerli olabileceğini ve fakat bunun bir yanılsama olmadığını ileri sürmektedir.[14]

[11] Nebi Mehdiyev, "Psikanaliz Bilimsel Bir Teori mi? İlham Dilman'ın Freud Yorumu", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, S. 19, Mart 2011, s. 377.

[12] İlham Dilman, "Psychology and Human Behaviour: Is There a Limit to Psychological Explanation?", *Philosophy,* c. 75, S. 292 (Nisan 2000), s. 199.

[13] D. Z. Phillips, "Religious Beliefs and Language-Games", *The Philosophy of Religion,* ed. Basil Mitchell, Oxford: Oxford University Press, 1989, s. 127.

[14] İlham Dilman, "Psychoanalysis as Ultimate Explanation of Religion", s. 127; Dilman'ın bu iddiasıyla Wittgenstein'ın "birisinin inandığı bir şeye benim inanmamamın bir çelişki doğurmayacağı" iddiası

İşte Dilman'ın Tanrı'nın gerçekliğinin göreceli olduğu yönündeki iddiasını, Wittgensteincı non-realist düşünce geleneği içerisinde değerlendirmek durumundayız.

VII

Dilman'ın psikoloji anlayışının temelinde Wittgenstein düşüncesinin büyük bir etkisinin bulunduğunu dikkate almak gerekir. Yalnız bu husus, onun psikanalize yönelttiği eleştirilerin tutarsız olduğu ya da bütünüyle Wittgensteincı arka plana sahip olduğu anlamına gelmemelidir. Dilman'nın psikanaliz eleştirisi, insanlığın tarihsel ve psikolojik tecrübesini belirli bir teori çerçevesinde sınırlandırma ve mekanikleştirme girişimine karşı geliştirilmiş çok daha kapsamlı ve kuşatıcı bir görünüme sahiptir. Nitekim, Dilman'ın belirli bir kategori içerisinde mütalaa edilmesi zor olup Antikçağ'dan günümüze kadar gerek düşünürler gerekse de düşüncelere dayalı olarak ele aldığı epistemolojik, psikolojik, ahlâkî vs. yönleriyle insan problemini içeren diğer yazıları bunun açık bir göstergesidir.

Sözgelimi, *Matter and Mind, Two Essays in Epistemology* (1975), *Philosophy and Life: Essays on John Wisdom* (1984), *Quine on Ontology, Necessity and Experience* (1984), *Mind, Brain and Behaviour: Discussions of Skinner and Searle* (1988), *Existentialist Critique of Cartesianism* (1993), *Free Will: an Historical and Philosophical Introduction* (1999) ve vefatından sonra yayınlanan *The Self, The Soul and The Psychology of Good and Evil: Studies in Ethics and Moral Theory* (2005) gibi eserleri ve daha pek çok benzer makalelerinin temel söylemi, insan tabiatı ve zihinsel süreçlerinin dinamik ve değişken bir yapı arz eden ve dolayısıyla da belirli bir ilke tarafından öngörülemez bir olgu olduğudur. Bu yazıları arasında bir anlamda felsefi duruşunun bir özeti olma özelliğini taşıyan *Existentialist Critique of Cartesianism* adlı eserinin sonunda, insanın kendi geçmişinin bir ürünü olduğu şeklindeki yaygın deterministik görüşe meydan okuyarak şöyle der: "Değişim gücü bireyin kendi elindedir ve yalnızca hatalarına ilişkin geçmiş kayıtlarına bakarak nihaî anlamda onun bu gücünü görmezden gelmek son derece yanlıştır."[15] Burada Dilman'ın söylemek istediği şey şudur: Yardımcı psikoterapi teknikleri veya kendini bilme yoluyla sağlıklı bir bireyin kendi geçmişinde normal olmayan durumları –adına gerek Freudcu anlamda Oedipus kompleksi, gerekse de genel anlamda bilinçdışı ya da bilinçötesi travma denilsin– keşfetmiş olması, onun geleceği üzerinde belirleyici bir etki bırakmaktan ziyade geçmişteki kendi kendisine yabancı durumu veya eksik yönünü görmesine ve dolayısıyla da bununla hesaplaşmasına yol açmaktadır; bu hesaplaşma sonucunda birey, "o" durumundan "ben" durumuna geçerek Platon'dan Sartre'a kadar pek çok

arasında da açık bir özdeşliğin bulunduğunu belirtmekte yarar vardır. Bkz. Ludwig Wittgenstein, *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler,* çev. A. Baki Güçlü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997, s. 91.

[15] İlham Dilman, *Existentialist Critiques of Cartesianism*, London: Barnes&Noble Books, 1993, s. 172.

düşünürün ana teması olan "felsefi yaşam biçimi"ni, yani kendisi olmayı (ben-bilgisi) gerçekleştirmiş olmaktadır.

VIII

Yukarıdaki bilgi ve mütalaalardan hareketle, İlham Dilman'ın çağdaş Batı düşüncesi içerisinde insan problemini determinist felsefe veya bilim savunucularının inhisarından kurtarmaya çalışan seçkin bir düşünür olduğunu söyleyebiliriz. Bu girişimin başlatıcısı tabii ki Dilman değildir; bu yönde öncelik, şüphesiz ki çağdaş Batı edebî geleneği içerisinde özel bir konumu haiz varoluşçu akıma aittir. Dostoyevski, Tolstoy, Proust, Unamuno ve Sartre gibi daha pek çok ismin başını çektiği varoluşçu yazarlar, bilimsel anlamda insan tabiatına yönelik her türlü açıklamanın aslında onun kendi kendisine yabancılaşmasına yol açmaktan başka bir işe yaramadığını değişik dil ve tarzlarda ortaya koymuşlardır. Dilman'ın bu yazarlardan farkı, görüşlerinin edebî bir tarzda değil, söz konusu yazarların tasvirlerini de göz önünde bulundurmak suretiyle doğrudan felsefi veya bilimsel bir yönteme dayanmış olmasıdır. Bu anlamda Dilman, özellikle de *Free Will* adlı eserinde çağdaş felsefedeki mutlak determinizm ve mutlak özgürlük tezadına karşı çıkarak, bir taraftan insan probleminin yalnızca determinist bir anlayışın inhisarında olmadığını gösterirken, diğer taraftan "insanın özünün özgürlük" olduğunu savunan Sartrecı anlamda mutlak özgürlüğün de mutlak determinizm gibi aşırı ve gerçekdışı bir tutum olduğunu ifade edecek kadar ölçülü bir düşünürdür. Sonuç olarak, Dilman, son derece verimli geçen entelektüel yaşamı boyunca kaleme aldığı yazılarında temel olarak insan problemiyle ilgilenmiş ve bu problemin doğru anlaşılmasını engelleyen düşünsel "taşkınlıklar" ile mücadele etmiştir.

IX

İlham Dilman'ın düşüncesi, yurtdışında bilindiği kadar Türkiye'de bilinmemektedir. Bu noktada, Dilman'ın belirli zamanlarda İstanbul ve Ankara üniversitelerinde vermiş olduğu birkaç konferans ve Boğaziçi Üniversitesi çevresi, özellikle de yazılarına başta göndermede bulunduğumuz Chryssi Sidiropoulou bir istisna oluşturmaktadır. Bunun dışında son yıllarda Dilman'ın entelektüel mirasına yönelik akademik bir ilginin de yoğun bir şekilde olmasa dahi belirmeye başladığı söylenebilir. Bu bağlamda, kapsamlı bir Dilman kitaplığına sahip Nebi Mehdiyev'in "Psikanaliz Bilimsel Bir Teori mi? İlham Dilman'ın Freud Yorumu" (*Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, S. 19, Mart 2011, s. 373-382) adlı makalesini ve birisi bizim tarafımızdan (*İlham Dilman'ın Psikanaliz Anlayışı ve Freud Yorumu*, Marmara Üniversitesi Din Psikolojisi Bölümü, 2009) diğeri de Oğuz Baysan tarafından (*Bilgi ve Ahlâk: İlham Dilman'ın Sokrates Yorumu*, Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü, 2013) hazırlanmış Yüksek Lisans tezlerini zikredebiliriz. Ayrıca, Dilman'ın 1998 yılında yayınladığı *Love: Its Forms, Dimensions and Paradoxes* adlı kitabı da Ertürk Demirel tarafından *Sevgi: Biçimleri,*

Boyutları ve Paradoksları adıyla Türkçeye çevrilmiştir (Yapı Kredi Yayınları, 2011).

Elbette ki bu cılız ilginin, 20. yüzyılın önemli düşünürleri arasında gösterilen, Platon'dan Wittgenstein'a geniş ve çok-yönlü bilgi birikiminin ardı sıra düşünce tarihçiliğinden öteye insanlığın her zaman muhtaç olduğu ahlâk, eğitim, manevi yaşam ve anlam arayışı gibi meselelere dair söyleyecek sözü bulunan İlham Dilman'ın entelektüel mirasını anlamada ve yorumlamada yeterli olduğu söylenemez. Çağımızın evrensel fikriyatının önemli ve dahası bizden bir temsilcisini görmek yerine tarihin tam anlamıyla henüz anlaşılmış olmayan katmanlarından hayalî düşünürler ihdas etme gibi toplumsal illetimize bir şekilde çare bulabilirsek, İlham Dilman üstüne daha çok akademik çalışma, belki bir araştırma enstitüsü yahut da düşünce ödülleri gibi yararlı ve gerekli hususlar üzerine de eğilebiliriz.

KAYNAKLAR

Baysan Oğuz, *Bilgi ve Ahlâk: İlham Dilman'ın Sokrates Yorumu*, Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü 2013 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

Bocock Robert, "Freud and Human Nature", *The British Journal of Sociology,* c. 36, S. 1 Mart 1985, s. 139-140.

Craib Ian, *Experiencing Identity*, London: SAGE, 1998.

Dilman İlham, "Psychoanalysis as Ultimate Explanation of Religion", *Can Religion Explained Away?*, ed. D. Z. Phillips, London: Macmillan Press, 1999, 106-127.

——, "Psychology and Human Behaviour: Is There a Limit to Psychological Explanation?", *Philosophy,* c. 75, S. 292, Nisan 2000, s. 183-201.

——, Existentialist Critiques of Cartesianism, London: Barnes&Noble Books, 1993.

——, *Freud and the Mind,* Oxford: Basil Blackwell, 1984.

——, *Morality and Inner Life*, London: Macmillan, 1979.

Hursthouse Rosalind, "Truth and Representation", ed. Oswald Hanfling, *Philosophical Aesthetics,* New York: Wiley-Blackwell, 1992, s. 287-295.

Kernberg Otto F., "Dinî Tecrübe Üzerine Psikanalitik Perspektifler", çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, Ankara: *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, c. 46, S. 1, s. 175-199.

Mehdiyev, Gülsüm, *İlham Dilman'ın Psikanaliz Anlayışı ve Freud Yorumu*, Marmara Üniversitesi Din Psikolojisi Bölümü 2009 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

Mehdiyev, Nebi, "Psikanaliz Bilimsel Bir Teori mi? İlham Dilman'ın Freud Yorumu", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, S. 19, Mart 2011, s. 373-382.

Midgley Mary, "Freud and Human Nature&Freud and the Mind", *Philosophy,* c. 60, S. 234 Ekim 1985, s. 241-243.

Phillips D. Z., "Religious Beliefs and Language-Games", *The Philosophy of Religion,* ed. Basil Mitchell, Oxford: Oxford University Press, 1989, s. 121-142.

Sidiropoulou Chryssi, "İlham Dilman: The Reality of the Human", *Sense and Reality*, Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 2009, s. 159-185.

——, "İlham Dilman", *Felsefe Tartışmaları,* 30. kitap, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2003, s. 1-4.

Wittgenstein Ludwig, *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler,* çev. A. Baki Güçlü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997.

BİLİM

RUSSELL'DA SAYININ TEMELLENDİRİLMESİ

Özgüç Güven*

RUSSELL'S FOUNDATION OF NUMBER

ABSTRACT
It was Frege's lifelong effort to reduce all of arithmetic to logic but his project failed because of Russell's paradox. Despite of stating the paradox, Russell also tried to found arithmetic just by using logic. In this essay we concern how Russell tried to find a new way of logicism and examine whether he succeeded or not.
Key words: Russell, Frege, number, logicism, foundation of arithmetic, types.

ÖZET
Aritmetiğin mantığa indirgenebileceği düşüncesi eş deyişle mantıkçılık Frege'nin ömrünü adadığı, Russell eliyle başarısızlığa uğrayan bir çabadır. Her ne kadar Russell, Frege'nin mantıkçılığını sonlandırmış olsa da, kendisi mantıkçılığı yeni bir yapılandırmayla diriltmeye çabalar. Bu çalışmada Russell'ın aritmetiği dolayısıyla sayıları nasıl temellendirdiğini, bu temellendirmenin başarılı olup olmadığını konu ediyoruz.
Anahtar kelimeler: Russell, Frege, sayı, aritmetiğin temellendirilmesi, mantıkçılık, Russell Paradoksu, tipler.

...

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

Giriş

Russell 1919 yılında kaleme aldığı *Matematiksel Felsefeye Giriş (Introduction to Mathematical Philosophy)*[1] adlı yapıtında mantık ile matematik hakkında şu belirlemede bulunur: "[Mantık ve matematik] çocuk ve yetişkin kadar farklıdır. Mantık, matematiğin çocukluğudur ve matematik mantığın yetişkinliğidir."[2] Bu yaklaşım tam da Frege'nin aritmetiği temellendirme çabasına uygun düşmektedir. Oysa Russell, Frege'nin temellendirici çabasında[3] yıkıcı bir paradoks yakalamıştır.[4] Paradoksun kaynağı Frege'nin kavram aracılığıyla kaplam belirlemesidir. Paradoksu kısaca şöyle özetleyebiliriz:

Bazı kavramlar kümelere uygulanabilir ve bu kavramların kaplamları, kümeleri eleman olarak içeren kümelerdir. Sözgelimi, "sonlu küme" kavramı. Bu kümenin kaplamı F, tüm sonlu sayıda kümeyi eleman olarak içeren kümelerin kümesidir.

(1) S = {x : x sonlu bir küme}

S'nin elemanları Beşiktaş Futbol Takımı'nın oyuncuları kümesini ya da İstanbul'un ilçeleri kümesini içerir, ancak doğal sayılar kümesini içermez.

Diğer kümemiz "sonsuz küme" olsun.

(2) B= {x : x sonsuz bir küme}

S'nin elemanları sonlu kümeler olmasına karşın, S'nin kendisi sonsuz bir kümedir.

Bu bakımdan S kendi kendisinin bir üyesi değildir. $S \notin S$

S, B'nin bir üyesidir. $S \in B$

B'nin de sonsuz sayıda elemanı vardır: {0,1,2, ...},{1,2,3, ...},{2,3,4, ...}, ...

B sonsuz bir kümedir bu yüzden $B \in B$'dir.

S ve B kümeleri Frege'nin bazı kümelerin kendi kendilerinin elemanları olduğu görüşüyle uyumludur.

Bu çerçevede Russell, kendi kendisinin elemanı olmayan küme kavramının kaplamına dikkat çeker.

(3) R= {x : x bir küme ve $x \notin x$}

Bu durumda, $S \in R$ fakat $B \notin R$'dir.

Peki, $R \in R$ midir yoksa $R \notin R$ midir?

[1] Bundan sonra *IMP*.

[2] Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, London: George Allen&Unwin, 1919, s. 194.

[3] Bkz. Özgüç Güven, "Frege'de Sayının Temellendirilmesi", *Kutadgubilig, Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, S. 23, s. 69-89.

[4] Bkz. Frege, Gottlob, 1902. "Letter to Russell," in Jean van Heijenoort (ed.), *From Frege to Gödel*, Cambridge: Harvard University Press, Mass 1967, s. 126-128.

R'nin tanımına göre R ancak ve ancak kendi kendisinin elemanı değilse R'nin altına düşer.

(4) $R \in R \leftrightarrow R \notin R$ sonucuna ulaşırız, bu ise olanaksızdır.

Paradoks aracılığıyla Russell, görünüşte anlamlı yüklemlerin tümünün anlamlı olmadığı ve bu bakımdan(.) "kendi kendisinin üyesi olma" ve "kendi kendisinin üyesi olmama"nın anlamlı yüklemler olmadığı sonucuna ulaşır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Russell, mantıkçılığı diriltmek uğraşındadır ve bunun için de paradoksun ortaya çıkmasına neden olan koşulları değiştirip düzenler. Bu bağlamda 1903 yılında yazdığı *Matematiğin İlkeleri*'nden[5] (*Principle of Mathematics*) sonra tipler kuramını geliştirir. İlk elden söylemek gerekirse tipler kuramı nesnelerin ve nesne topluluklarının bir sıradüzen içinde bulunduğu sınıflama kuramıdır. Russell, 1903 yılından başlayarak ve zamanla kavrayışında kimi değişikliklere giderek tipler kuramını sınıf (class), "önermesel fonksiyon" (propositional function), "kısır döngü ilkesi" (vicious circle principle), "indirgenebilirlik aksiyomu" (axiom of reducibility) ve "sonsuzluk aksiyomu" (axiom of infinity) temelleri üzerinde yapılandırır. Bütün bu çabanın gerisinde sayıyı temellendirme bulunduğuna göre ilkin Russell'ın sayıdan ne anladığını konu ederek başlayalım.

Sayı

Russell'a göre sayı, belirli toplulukları (collections) niteleyen bir şeydir.[6] Burada söz konusu olan topluluk yerine Russell, "sınıf" (class) bazen de kümenin (set) kullanılabileceğini belirtir. Kendi metinlerinde genellikle sınıf kullanılmıştır. Russell açısından sınıf, küme, yığın (aggregate) ve çokluk (manifold) aynı şeyin farklı adlarıdır.[7]

Sınıfın ne olduğunu tanımlamaya gelince, Russell bunun içlem ve kaplam aracılığıyla olmak üzere iki yolla yapılabileceğine dikkat çeker. Bir sınıfın üyeleri sayılarak tanımlanırsa bu içlem yoluyla tanımlamadır. Sözgelimi Kars, Ardahan, Artvin'den oluşan bir topluluk böylesi bir sınıftır. Ne zaman ki, özellik tanımlama yoluyla topluluk oluşturulur, bu ise içlem yoluyla belirlenen sınıftır. Örneğin İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yapmış öğretim üyeleri içlem yoluyla konulmuş bir sınıftır. Russel, içlem yoluyla sınıf oluşturmanın mantıksal açıdan daha temel olduğunu öne sürer. Bunun nedeni kaplam yoluyla oluşturulan tanımların içlem yoluyla oluşturulan tanımlara indirgenebilmesinin her zaman olanaklı olmasına karşın, içlem yoluyla oluşturulan tanımların kaplam yoluyla oluşturulan tanımlara indirgenmesinin her zaman olanaklı olmamasıdır.

[5] Bertrand Russell, *Principle of Matmehatics,* London: Routledge, 2010; bundan sonra *PoM* kullanılacaktır.

[6] Bkz. Russell, *PoM,* s. 12.

[7] Bkz. Russell, *age*, s. 12.

Bu çerçevede yeniden sayının temellendirilmesine döndüğümüzde Russell şu iki noktanın altını çizer:[8]

1. Sayılar, sonsuz bir topluluk oluşturduğundan tek tek saptanarak eş deyişle kaplam yoluyla tanımlanamaz.

2. Sayı, sonsuz sayıları olanaklı kılacak biçimde tanımlanacaksa, ilişkili olduğu topluluk içlem yoluyla tanımlanmalıdır.

Ardından Russell sayıya ilişkin bir tanım verir: "Açıktır ki sayı, belli sayıda terimleri içeren belirli toplulukları bir araya getirme yoludur."[9] Burada söz konusu bir araya getirme Russell açısından örneğin bir demetteki tüm çiftleri ya da başka bir demetteki tüm üçlüleri bir arada tutmadır. Anlaşılacağı üzere her demet bir sınıftır öyleyse sayı sınıfların sınıfıdır.

Tam bu noktada ortaya çıkan soru iki sınıfın aynı sınıfa üye olup olmadıklarının nasıl anlaşılacağıdır. Russell'ın bu sorun için çözümü Frege'ye benzerdir. Frege, Hume ilkesi olarak bilinen, kümelerin üyelerinin birebir eşlenmesine dayalı yöntem uyarınca kümelerin eş sayılılığını ele almıştı. Bir başka deyişle Frege açısından ne zaman iki kümenin üyeleri birebir eşlenebilirse, bu iki kümenin aynı kümeye üye oldukları sonucuna ulaşılır. Russell da iki sınıfın "benzer" (similar) oluşunu şu sözlerle açıklar: "bir sınıfın her teriminin, bir başka sınıfın her terimi ile birebir bağıntısı kurulabilirse bu iki sınıf benzerdir."[10] Benzerlik kavrayışı Russell açısından saymadan mantıksal olarak önce gelir. Sayma sırasında nesneleri belli sırada tutmak gerekliyken benzerlik için sıra gerekmez.

O hâlde Russell açısından üyeleri birebir eşlenebilen sınıfları içeren sınıf sayıdır. Tek tek sayılara bu bağlamda baktığımızda 0 sayısı hiçbir üyesi olmayan sınıfları içeren sınıftır. 1 sayısı tek üyesi boş sınıf olan sınıfları içeren sınıftır vb. Şöyle gösterebiliriz:

$0 = \{x: x \approx \varnothing\}$

$1 = \{x: x \approx \{\text{Russell}\}\} = \{\{\text{Russell}\}, \{\text{Frege}\}, \ldots\}$

...

Russell, doğal sayıların dizgesinin Peano aksiyomlarında geçen ancak Peano'nun türetimini vermediği "0", "sayı" ve "ardışık" türetildiğinde oluşturulabileceği düşüncesindedir. Yukarıda 0 ve sayının Russell açısından temellendirilişini verdiğimize göre geriye ardışıklık kalıyor. Peano'nun ardışıklıkla ilgili aksiyomu "0'a ait bir özellik, herhangi bir sayıya ait olduğunda onu izleyen sayıya da aitse, tüm sayılara aittir." biçimindedir. Russell'ın matematiksel tümevarım olarak bilinen bu aksiyomu ise şöyledir: "Bir α sınıfındaki terimlerin sayısının ardışığı, x ile birlikte α'dan oluşan sınıf terimlerinin sayısıdır, burada x sınıfa ait olmayan herhangi bir terimdir."[11]

[8] Bkz. Russell, *age*, s. 13.
[9] Russell, *age*, s. 14.
[10] Russell, *age*, s. 16.
[11] *Age*, s. 23.

Böylece Russell açısından sayının hangi bağlamda yer aldığını konu etmiş olduk. Ne var ki, Russell'ın sayıyı temellendirişinde ele alınması gerekenlerin tamamı yukarıda sıraladıklarımız ibaret değildir. Temellendirmeyi belirgin kılabilmek için önümüzde duran bir başka sorun, Russell'ın kendi ortaya attığı paradokstan nasıl kaçındığıdır. Frege gibi mantıksal düzlemde kalarak sayıyı temellendirmek isteyen Russell, küme yerine sınıfları kullanmış olmakla elbette bu paradokstan kurtulamaz. Bir başka deyişle Russell açısından da kendi kendisinin üyesi olmayan sınıfların sınıfa ilişkin kavrayış çözülmesi gereken bir sorundur. İşte bu sorunu Russell tipler kuramı aracılığıyla çözer. Şimdi sorunun çözüm aşamalarını görelim.

Kısır Döngü İlkesi

Russell açısından pek çok paradoksun[12] nedeni kendi kendine gönderimde bulunmadır.[13] Paradoksu ortaya çıkaran zemini düzeltmek için Russell dizgesinde "kısır döngü ilkesi" (vicious circle principle) adını verdiği bir ilkeyi varsayar. Bu ilke uyarınca "bir topluluğun tamamını içeren, topluluğun içinden olamaz."[14] Matematik bağlamında konuşacak olursak, matematiksel bir nesnenin tanımının yüklemsel olmasının şartı, nesneyi içeren bir topluluğa gönderimde bulunmamasıdır. Başka bir deyişle, bir tanım kendisin de içinde yer aldığı özelliklerin bütününe gönderimde bulunan bir özellik tanımlarsa "yüklemsel olmayan" (impredicative) bir tanımdır. Russell *Principia Mathematica*'da yüklemsel olmayan bir ifade örneği olarak "Napolyon büyük bir komutanın tüm özelliklerini taşır"ı[15] verir. Bu açıdan "x cesurdur" ile "x büyük bir komutanın tüm özelliklerini taşır" önermelerinin yapılarını karşılaştırdığımızda, birinci önermenin yalnızca bireysel değişkenler içerdiğini ikincisinin ise özelliklerin tümüne gönderme yaptığını görürüz. Bu açıdan ikincisi yüklemsel olmayan bir tanımdır.

Kavramların yanı sıra sınıflardan söz edildiğinde Russell'a göre "kısır döngü ilkesi" gereği bir sınıfın kendisinin bir üyesi olup olmadığı her koşulda anlamsızdır. Bu nedenle evrendeki tüm sınıfları kapsayan bir sınıf olamaz. Ne de bunun gibi evrendeki tüm kendi kendisini içermeyen sınıfları içeren bir sınıf olamaz. Her ikisi de anlamsızdır. "Kısır döngü ilkesi" sınırlayıcı olmasına karşın negatif bir ilkedir. Bu yüzden Russell paradoksların çözümüne pozitif katkı sağlamayı umarak tipler kuramını ileri sürer.

[12] Bkz. Griffin, Nicholas, "The Prehistory of Russell's Paradox," Godehard Link (ed.), *One Hundred Years of Russell's Paradox*, Berlin and New York, Walter de Gruyter, 2004, s. 349-371 ,

[13] Bkz. Russell, "Mathematical logic as based on the theory of types", *From Frege to Gödel a Source Book in Mathematical Knowledge,* London, Harvard University Press, 1967, s. 154; bundan sonra *TT* olarak kullanılacaktır.

[14] Russell, *age,* s. 155.

[15] Bertrand Russell, *Principia Mathematica* vol. 1, mind, London: Cambridge University Press, 1910, s. 59; bundan sonra *PM I* olarak kullanılacaktır.

Basit Tipler Kuramı

Tipler kuramında tüm nesneler belirli bir sıradüzen (hiyerarşi) içinde sınıflandırılır. En alt tipte tekil nesneler yer alır. Ardından tekil nesnelerin sınıfları bulunur. Daha sonra tekil nesnelerin sınıflarının sınıfları gelir vb. Böylelikle Russell nesnelerin sınıflandırılmasıyla ilgili bölümlemeye gider. Birey, sınıfı olmayan bir nesnedir. Bireyler 0. tiptendir. Bireylerin sınıfları 1. tiptendir. Bireylerin sınıflarının sınıfları 2. tiptendir. Sözgelimi futbol takımındaki oyuncular 0. tiptendir. Futbol takımı 1. tiptendir. Takımların ligi 2. tiptendir.

Aslına bakılırsa Russell, 1905 yılında yazdığı "On Denoting" adlı makalesiyle[16] tipler kuramının zeminini belirler. Bu çalışmasıyla, belirli betimlemeler olarak adlandırdığımız gönderimde bulunan kavramları ele alır. Russell anılan konuda ünlü çözümlemeleriyle belirli betimlemelere ilişkin gönderim sorununu düzenler.

Russell, 1910 yılında yayımladığı *Tiplerin Mantıksal Kuramı* (*The Theory of Logical Types*) ve *Principia Mathematica*'da sınıfları "önermesel fonksiyonlar" (propositional functions) aracılığıyla tanımlar. Buna koşut olarak tipler kuramı önermeleri ve "önermesel fonksiyonları" farklı tiplere böler. *Principia Mathematica*'da önermesel fonksiyonu Russell şöyle tanımlar: "Önermesel fonksiyon ile demek istediğimiz, bir x değişkeni içeren ve x'e bir değer atandığında bir önerme ifade eden bir şeydir."[17] Bir başka tanımı ise şöyledir: "Önermesel bir fonksiyon, belirlenmemiş bir ya da daha çok bileşen içeren ve belirlenmemiş bileşeneler belirlendiğinde bir önerme olan ifadedir".[18] Örneğin "x bir sporcudur" bir önermesel fonksiyondur.

Önermesel fonksiyonlar "serbest" ya da "gerçek" (free, real) ve "bağlı" ya da "görünüşte" (bound, apparent) değişken içerir. "Gerçek değişken" bir önermede niceleyiciyle bağlantılı olmayan değişkendir. Örneğin, "x insan ise x ölümlüdür" ifadesi "gerçek değişkeni x" olan, "görünüşte değişkeni" olmayan bir önermesel fonksiyondur. "Görünüşte değişken" ise niceleyiciye bağlı olan değişkendir. Örneğin, "bütün x'ler için, x insan ise x ölümlüdür" ifadesi "gerçek değişkeni" olmayan, "görünüşte değişkeni x" olan önermesel fonksiyondur. "Tüm y'ler için, x insan ise, y ölümlüdür" ifadesi "gerçek değişkeni x", "görünüşte değişkeni y" olan bir önermesel fonksiyondur.

Basit tipler kuramı, "önermesel fonksiyonları serbest değişkenin" tipine göre belirler.

Tip	Nesne	Örnek
0	bireyler	Russell, Gürbüz
(0)	1. düzey önermesel fonk.	"x ölümlüdür"
((0))	2. düzey önermesel fonk.	$\exists xA(x)$, $\forall B\forall x\ \{Bx \rightarrow Ax\}$
...	...	...

[16] Bertrand Russell, *On Denoting,* Mind, S. 56, 1905, s. 470-493.
[17] Rusell, *PM,* s. 38.
[18] Russell, *The Philosophy of Logical Atomism,* London: Routledge, 2009, s. 64.

Basit tipleri bir başka biçimde şöyle gösterebiliriz:[19]

1. i tekillerin tipi

2. ( ) önermelerin tipi

$A_1, \ldots, A_n$ tipler ise bu durumda $(A_1, \ldots, A_n)$, $A_1, \ldots, A_n$ tipinde nesneler üzerine n'li bağıntıların tipidir.

Örneğin tekillerin ikili bağıntısının tipi (i, i), tekiller hakkındaki niceleyicilerin tipi ((i)) biçimindedir.

Bir önerme oluşturmak için tiplerin kullanımı ise şöyledir:

R, $(A_1, \ldots, A_n)$ tipinde ve $i = 1, \ldots, n$ için a_i, A_i tipinde ise $R(a_1, \ldots, a_n)$ bir önermedir. Bu sınırlılık P(P) formunda bir önerme/tümce oluşturmayı sınırlar. P'nin tipi (A) formunda olmalı ve P yalnızca A tipindeki argümanlara uygulanabilir, bu nedenle kendine uygulanamaz çünkü A ile (A) aynı değildir.

Önermesel fonksiyonlar farklı tipte argümanlara sahip olabilirler. Örneğin "x, y'yi seviyor" denildiğinde önermesel fonksiyonun argümanları (0, 0) tipinde olabilirken, $\exists x \exists y Axy$ önermesi ((0, 0)) tipindedir.

Önermesel fonksiyonun anlamlı olabilmesi için önermesel fonksiyonun değerleri olan önermelerin tümlüğü düzgün tanımlanmalıdır. Önermesel değerlerin sınıfı düzgün tanımlanmazsa genişler ve belli bir aşamada bütünlük hakkında bir önermenin bütünlüğün üyesi olup olmadığı sorulur.

Bu söylenen ışığında Russell'ın basit tipler kuramı bağlamında "Russell paradoksu"na ilişkin çözümü şöyledir: "Kendi kendisinin üyesi olmayan sınıfları düşünün. Açıktır ki, sınıfları fonksiyonlarla tanımladığımızdan hiçbir sınıf kendi kendisinin bir üyesidir ya da tersine üyesi değildir denilemez. Çünkü sınıfların üyesi argümanlardır ve bir fonksiyonun argümanları kendisinden daha aşağı türdendir."[20]

Ne var ki, basit tipler kuramı, bireyler ile bireylerin özellikleri vb. söz konusu olduğunda çelişkilerden korumasına karşın "yalan söylüyorum" türünde semantik paradokslardan koruyamaz.

Katmanlı Tipler Kuramı

Russell ve Whitehead basit tipler kuramından sonra semantik paradoksları aşmak için "katmanlı tipler kuramı"nı ileri sürer. "Basit tipler" kuramında önermeler ve "önermesel fonksiyonlar", "gerçek değişkenler"in tipine bölümleniyordu. Başka türlü ifade

[19] Bkz. Thierry Coquand, "Type Theory", *Stanford Encylopedia of Philosophy,* http://plato.stanford.edu/entries/type-theory/, çevrimiçi (01.02.2015).

[20] Russell, *TT,* s. 172.

edersek niceleyiciler tek bir tipin üzerine yayılabiliyordu. "Katmanlı tipler" kuramında ise önermeler ve "önermesel fonksiyonlar", hem "gerçek" hem de "görünüşte" değişkenlerin tipine göre bölümlenir. Niceleyiciler tek bir tipin tek bir düzeyine yayılabilir. Daha belirgin söyleyecek olursak katmanlı sıradüzen tipi sonsuz sayıda düzeye böler.

Düzey	Nesne	Örnek
0	bireyler	Russell, Gürbüz
1.	bireylere yayılan görünüşte değişkenli yüklemsel önermeler	$\forall x$ (x ölümlüdür)
2.	1. düzey (2. ya da daha yüksek değil) önermelere yayılan görünüşte değişkenler içeren önermeler	$\exists p^1$ (Bildiriyorum ki (p^1))
3.	2. düzey (3. ya da daha yüksek değil) önermelere yayılan görünüşte değişkenler içeren önermeler	$\exists p^2$ (Bildiriyorum ki (p^2))
...	...	...

"Katmanlı tipler kuramı"nın amacı önermeler için de sıradüzen oluşturmaktır. Böylece hem önermeler hem de önermesel fonksiyonlar çeşitli düzeylerde bulunur. Bir önermesel fonksiyon belirli düzeyde bir önermeye uygulanacaksa, önermeden daha yüksek düzeyde bulunmalıdır. Öyleyse her fonksiyon kendi argümanından daha yüksek düzeyde düzeydedir.

Sözgelimi bir A sınıfı bir B(x) ifadesini doğru yapan tüm x'lerin kümesi olsun:[21]

$A= \{ x: B(x)\}$

"Basit tipler" kuramına göre bu tanımdaki x değişkeninin değer aralığı belli tipteki nesnelerle sınırlıdır. A sınıfının tipi ise nesnelerin tipinin bir düzey üstüdür. Sözgelimi, x'in değer alanı bireyler ise A sınıfı bireylerin sınıfı olacaktır. x'in değer alanı bireylerin sınıfları ise A sınıfların sınıfları olacaktır. Böylece A, x'in bir değeri olamaz dolayısıyla kendi kendisinin bir elemanı değildir. "Basit tipler" kuramı uyarınca bir sınıf üyeliği, üyelerin sınıfın tipinde daha düşük olmasıyla sağlanır. Bundan dolayı "Russell paradoksu"na yola açan $x \in x$ ya da $x \notin x$ hatalı gösterimlerdir.

[21] Bkz. Alexander George, Daniel J. Velleman, *Philosophies of Mathematics,* Blackwell 2002, s. 46-47.

Yukarıda belirttiğimiz gibi "katmanlı tipler kuramı, basit tipler kuramı"ndan daha kapsamlıdır. Çünkü "katmanlı tipler kuramı"nda yalnızca sınıflar değil, sınıfları önermesel fonksiyonlara dönüştürerek önermesel fonksiyonlar konu edilir. Üstelik basit tipler kuramıyla karşılaştırınca değişkenlere tip atanması konusunda daha kısıtlayıcı davranılır. A= {x: B(x)}'teki gerçek değişken olan x'in tipi, A sınıfın tipinden daha düşük olmalıdır. Ne var ki, Russell ve Whitehead, yalnızca "gerçek değişkenlerin" değil önermesel fonksiyonun tanımında kullanılan "görünüşte değişkenlerin" de, tanımlanan önermesel fonksiyonun tipinden daha düşük tipe sahip olmaları gerektiğini öne sürer. Böylece, önermesel bir fonksiyonunun tanımı, önermesel fonksiyonu içeren bir toplama ilişkin bir niceleştirme içeremez. Eş deyişle her önermesel fonksiyon, değişkenin içinde yer aldığı bir değer alanına sahip olmalıdır.

Böylece Russell, "önermesel fonksiyonları", değeri olan önerme oluşturanlarla sınırlar. Her önermesel fonksiyonun bir tipi bulunur. Bu tip değeri olan önerme oluşturan nesnelerin bir değer alanıdır. Tipler ya da gönderimin değer alanı, bireylerden, bireylerin değer alanından, değer alanlarının değer alanlarından oluşur.

Sayı bakımından katmanlı tipleri değerlendirdiğimizde şunları görürüz:[22]

Sayı sınıfların sınıfı olduğuna göre bu sınıfın ne türde bir sınıf olacağı şu belirlemelere bağlıdır. Bir A sınıfı, diğer sınıflara gönderimde bulunmadan tanımlanabiliyor ise 1. tipte yüklemsel ya da 0. düzeydedir. A sınıfı, yüklemsel değil, fakat yüklemsel sınıflara gönderimde bulunarak tanımlanabiliyorsa 1. tipte 1. düzeydedir. A sınıfı, 1 düzeyde değil, fakat yalnızca 1. düzey sınıflara gönderimde bulunarak tanımlanabiliyorsa, 1. tipte ve 2. düzeydedir. Her tip için benzer bir düzey yapısı bulunur.

Bu söylenenler doğrultusunda "her sınıf" deyişi "katmanlı sıradüzende" 2. tipte sınıfların belirli düzeyi ile sınırlandırılmalıdır. n, 2. tipte 1. düzey bir doğal sayı ise, 0 sayısını ve her bir elemanın ardışığını içeren tüm yüklemsel kümelere aittir. n, 2. tipte 2. düzey bir doğal sayı ise, 0 sayısını ve her bir elemanın ardışığını içeren tüm 1. düzey kümelere aittir... vb.

Ne var ki, bu kısıtlama Russell'ın yeni bir sorunla karşılaşmasına neden olur. "Katmanlı tipler kuramı"yla yüklemsel olmayan tanımların engellenmesine karşın matematiğin bazı tanımları yüklemsel değildir. Bu nedenle Russell bir başka aksiyoma, "indirgenebilirlik aksiyomu"na başvurur.

İndirgenebilirlik Aksiyomu

Tip düzeylerinin sıradüzeni yoluyla yüklemsel olmayan özellikler, eş deyişle tümlüğe gönderimde bulunma engellenir. Russell, bu durumun farkında oluşunu şu

[22] Bkz. Stewart Shapiro, *Thinking About Mathematics,* Oxford, New York 2000, s. 120.

sözleriyle dile getirir: "'x'in tüm özellikleri' hakkında bir bildirim anlamsızdır. Fakat matematiğin olanaklı olması için buna mutlak gereksinim duyarız. Bu yüzden 'x'in tüm özellikleri' dediğimizde buna denk gelecek bildirimde bulunma yöntemini aklımızda tutmalıyız."[23]

Ne var ki, yukarıda dikkat çektiğimiz üzere yüklemsel özellikler matematiksel tümevarım için gereklidir. İşte bu yüzden Russell "indirgenebilirlik aksiyomu"nu önerir ve 1. düzey üstü niceleyicilerin içeren herhangi bir önermesel fonksiyon için 1. düzey yüklemsel önermesel fonksiyonunun varoluşunu koyutlar. Her tipte her c sınıfı için c ile aynı üyelere sahip bir yüklemsel c` sınıfı bulunur. Bu aksiyoma göre "her fonksiyon tüm değerleri için aynı argümanın bazı yüklemsel fonksiyonlarına denktir."[24] Aksiyom 1. düzeyin ötesinde hiç bir yeni sınıfın üretilmediğini gösterir. Böylece Russell ve Whitehead "tüm sınıflar" deyişini "tüm yüklemsel sınıflarla" sınırlandırır. "İndirgenebilirlik aksiyomu" olmadan tüm temel matematiksel kavramlar, sözgelimi reel ve doğal sayılar farklı düzeylerde tanımlanır

Öte yandan "indirgenebilirlik aksiyomu" eleştirilerin de hedefi olur. Weyl bu aksiyom için şöyle demektedir:[25] "İndirgenebilirlik aksiyomu çarpıcı ve olağanüstü bir aksiyomdur; yaşadığımız gerçek dünyada onun için çok az gerekçelendirme bulunur." Bir başka eleştiri ise Russell'ın söz konusu aksiyomu benimseyişiyle "katmalı tipler kuramını" çiğnemesine ilişkindir: "Sonuç olarak bu ilkeyle düzey-sıradüzeni göz ardı edilir, yüklemsel olmayan tanımlar benimsiyormuşçasına tutulur ve kısır döngü ilkesinin bir sorun olmadığı havası verilir, iyi çözüm yersen tabii."[26]

Sonsuzluk Aksiyomu

Russell açısından tipler kuramının boşluklu bir yanı sonlu sayıda bireyin olması durumunda, bireylerin kümelerinin sonlu sayıda olmasıdır. Bireylerin kümelerinin kümeleri de sonlu sayıda olacaktır. Sonsuz sayıda birey bulunmadan, her tamsayının bir ardışığı olduğu gösterilemez. Russell bu konuda şöyle demektedir: "Varsayalım ki, evrende yalnızca sonlu bir sayı olan n kadar birey olsun. Bireylerin sınıflarının sayısı 2^n olacaktır ve bireylerin sınıflarının sınıflarının sayısı 2^{2^n} olacaktır vb. Böylece her tipteki terimlerin sayal sayısı sonlu olacaktır. Her ne kadar bu sayılar büyük olsa da, onları toplayarak sonsuz bir sayı elde etmenin yolu bulunmaz. Sonuçta bir aksiyoma gereksinim duyarız."[27]

[23] Russell, *TT,* s. 167.
[24] Russell, *TT,* s. 168.
[25] Weyl, "Mathematics and Logic", *American Mathematical Monthly,* S. 53, 1946, s. 7.
[26] Stewart Shapiro, *Thinking About Mathematics,* Oxford, New York 2000, s. 120.
[27] Russell, *TT,* s. 279.

Görüldüğü üzere kaç doğal sayı olduğu evrendeki bireylerin sayısına bağlıdır. Sözgelimi, evren tam olarak 169 bireyden oluşsun. 169, tüm 169 bireyden oluşan sınıfların sınıfıdır. 169'un ardışığı ise şöyle bir sınıf olacaktır: Evrenden ve x'ten oluşan sınıf. Burada x, evrene ait olmayan bir bireydir. Öyleyse 169 bireyden oluşan bir evren düşünüldüğünde bu evrende 169'un bir ardışığı yoktur.

İşte bu güçlüğü aşmak için Russell ve Whitehead sonsuzluk aksiyomunu (axiom of infinity) varsaymışlardır. Bu aksiyom uyarınca sonsuz sayıda bireyin var olması gerekir. Ne var ki, bu aksiyom ne kanıtlanabilir, ne analitik ne de a prioridir.[28]

Russell'ın Mantıkçılığının Sonu

Yukarıda sıraladıklarımıza koşut olarak Russell aritmetiği temellendirmeye aracılık eden Peano aksiyomlarını kurar. Ne var ki Gödel, doğal sayıların aritmetiğini içeren biçimsel sistemlerde, sistem içindeki aksiyomları ve çıkarım kurallarını kullanarak erişilemeyen, yani kararlaştırılamayan önermeler olduğunu gösterir. Gödel'e göre, kendisi aracılığıyla belirli bir kuramsal aritmetiğin geliştirilebileceği yapının, minimum tutarlılık koşullarını sağlayan herhangi bir biçimsel dizge eksiktir. Bu açıdan *Principia Mathematica*'nın mantığı, Peano aksiyomları üzerine giydirildiğinde elde edilen biçimsel dizge:

1. Tutarlı ise eksiksiz olamaz (ya da tersi)

2. Dizgenin aksiyomlarının tutarlığı P dizgesi içinde kanıtlanamaz. Bu bağlamda sayıları Russell'ın temellendirme çabası sonuçsuz kalır. Gödel bu sonuçsuzluğu şöyle anlatır: "Şimdiye kadar kurulan en kapsamlı biçimsel dizgeler, bir yanda *Principia Mathematica*'nın dizgesi, diğer yanda ise kümeler kuramının Zermelo-Fraenkel aksiyom dizgesi (daha sonra J. v. Neumann tarafından genişletildi) olmuştur. Bu iki dizge o kadar geniştir ki, matematiğin bu gün kullanılan tüm ispatlama yöntemleri bu dizgenin içinde biçimselleştirilmiştir; diğer bir deyişle birkaç aksiyom ve çıkarım kurallarına indirgenmiştir. Böyle olunca, bu aksiyomların ve çıkarım kurallarının aynı zamanda söz konusu dizgelerde biçimsel olarak ifade edilebilen tüm matematiksel sorulara karar vermek için yeterli oldukları zannedilmektedir. // Aşağıda bunun böyle olmadığı ve sözü edilen her iki dizgede de, tam sayılar kuramı içinde aksiyomlardan hareketle karar verilemeyecek görece basit problemler olduğu gösterilmiştir."[29]

Russell'ın aritmetiği temellendirme konusunda Frege'ye yaptığını bu kez Gödel, Russell'a yapar. Gödel tutarlı olma savı taşıyan dizgelerin tutarlılıklarını kendi içindeki aksiyomlar ve çıkarım kanıtlarıyla kanıtlanamayacağını gösterir. Bundan ötürü Russell

[28] Frege her doğal sayının var olduğunu kanıtlar, Russell ise varsayar.

[29] Kurt Gödel, *Principia Mathematica ve İlişkili Olarak Kararlaştırılamayan Önermeleri Üzerine,* çev. Özge Ekin, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 23-24.

ve Whitehead'in sayıyı mantık yoluyla temellendirme çabası Gödel eliyle suya düşer. Yine de bu çabanın Frege'de olduğu gibi matematik felsefesi ve mantık açısından çok değerli kazanımları olduğu açıktır. Shapiro bu kazanımı *Principia Mathematica* üzerinden şöyle anlatır:[30] "Çalışmanın anıtsal başarısı [klasik matematiğin tümünü geliştirmek için gereksinim duyulan] ilkeleri ortaya koymak ve matematiğin onlardan nasıl kurulduğunu göstermektir." İşte bu uğraşı içinde Russell ve Whitehead'in ortaya koyduğu teknik yordamlar ile sorunlara yaklaşım tarzları Gödel'in söz konusu çabanın içerdiği sınırlılığı anlamasına yol açar. Böylelikle Gödel, Russell'ın sayıyı temellendirme çabası içinde yetişmiş bir "mantık tanrısı" olarak, titanların çağını sona erdirir.

KAYNAKLAR

Coquand, Thierry, "Type Theory", *Stanford Encylopedia of Philosophy,* http://plato.stanford.edu/entries/type-theory/, çevrimiçi (01.02.2015).

Demopoulos, William, Peter Clark, "The Logicism of Frege, Dedekind and Russell," in Stewart Shapiro (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

Frege, Gottlob, 1902, "Letter to Russell," in Jean van Heijenoort (ed.), *From Frege to Gödel*, Cambridge: Harvard University Press, Mass. 1967.

George, Alexander, Daniel J. Velleman, *Philosophies of Mathematics,* Blackwell 2002.

Griffin, Nicholas, "The Prehistory of Russell's Paradox," Godehard Link (ed.), *One Hundred Years of Russell's Paradox*, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2004.

Gödel, Kurt, *Principia Mathematica ve İlişkili Olarak Kararlaştırılamayan Önermeleri Üzerine*, çev. Özge Ekin, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Russell, Bertrand, *Introduction to Mathematical Philosophy*, London: George Allen&Unwin, 1919.

——, "Mathematical logic as based on the theory of types", *From Frege to Gödel a Source Book in Mathematical Knowledge*, London: Harvard University Press, 1967.

——, *On Denoting*, Mind. S. 56,1905, s. 470-493.

——, *Principia Mathematica* vol. 1, London: Cambridge University Press, 1910.

——, *Principle Of Matmehatics*, London: Routledge, 2010.

——, *The Philosophy of Logical Atomism*, London: Routledge, 2009.

Stewart Shapiro, *ThinkingAbout Mathematics,* Oxford, New York, 2000.

Weyl, "Mathematics and Logic", *American Mathematical Monthly,* S. 53, 1946.

[30] Demopoulos, William, Peter Clark, "The Logicism of Frege, Dedekind and Russell," in Stewart Shapiro (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 161.

KUANTUM FİZİĞİ: GÖZLEM PROBLEMİ, GERÇEKLİK VE TANRI

Fatih Özgökman*

QUANTUM PHYSICS: THE PROBLEM OF OBSERVATION, REALITY AND GOD

ABSTRACT

The discussions of wave and particle which began on nature of the light led to discover that the most basic elements of matter and energy, such as electrons and photons, have both features together. However the structure of electrons and photons, as evidenced by experiments, is source of uncertainty that makes it impossible to observe them as they are in themselves. This means that we see the results of the effect we give them, not quantities that they have. Therefore, our observations become a kind of effect which gives them certainty. This property which belongs to the quantum world, poses questions about cause of certainty that we perceive in the macro world and allows to appeal to existence of God as an ultimate observer for the universe. This article, from its development to experimental evidences, examines quantum physics, observation problem and interpretations of reality and evaluates possible answers.

Key words: wave-particle, quantum physics, the uncertainty principle, the problem of observation, interpretations of reality, God.

ÖZET

Işığın doğası üzerine başlayan parçacık ve dalga tartışmaları, madde ve enerjinin elektron ve foton gibi en temel öğelerinin her iki doğaya da birlikte sahip olduklarının keşfine yol açar. Bununla birlikte elektron ve fotonların yapısı, deneylerle de kanıtlandığı üzere, onları kendinde oldukları şekliyle gözlemlemeyi imkânsız

* Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Felsefe Bölümü

hâle getiren bir belirsizlik kaynağıdır. Bu durum onların sahip oldukları nicelikleri değil, bizim onlara verdiğimiz etkilerin sonuçlarını görmemiz anlamına gelir. Dolayısıyla gözlemlerimiz onlara belirlilik kazandıran bir tür etkiye dönüşür. Kuantum dünyasına ait bu durum, makro dünyada algıladığımız belirliliğin nedenine dair sorular ortaya çıkarır ve evren için nihai bir gözlemci olarak Tanrı'nın varlığına başvuruya izin verir. Bu makale gelişiminden deneysel kanıtlarına değin kuantum fiziğini, gözlem problemini ve gerçeklik yorumlarını incelemekte ve olası cevapları değerlendirmektedir.
Anahtar kelimeler: dalga-parçacık, kuantum fiziği, belirsizlik ilkesi, gözlem sorunu, gerçeklik yorumları, Tanrı.

...

1. Giriş

Günümüzde kuantum fiziği, anlaşılmasının zorluğu yanında ulaştığı sonuçlar bakımından gerçeklik üzerine algımızı temelden sarsan en etkileyici bilim dalını oluşturmaktadır. Öyle ki İlkçağ'da maddenin yapısı üzerine başlayan materyalist bir kuramdan, ışığın hareketi üzerine tanecik ve dalga tartışmalarıyla gelişen ve nihayetinde günümüzde bilimsel deneylerle desteklenen metafizik-felsefi imalara sahip bir bilim dalı hâlini almıştır. Şüphesiz tüm bunların arkasındaki etkileyici fenomen, enerji ve maddenin en temel birimlerinin karşılıklı olarak hem tanecik hem dalga olarak davranabildiğinin keşfedilmesidir. Çift delik deneyi, foton veya elektronun her iki davranışa sahip olduğunun bilimsel bir kaydıdır. Bu fenomenin keşfinin daha etkileyici sonucu ise en küçükler dünyasında bizim elektron ve fotonun davranışını kendinde olduğu gibi gözlemlemekten uzak olduğumuz gerçeğidir ki bu, belirsizlik ilkesi olarak adlandırılır. Elektron veya foton üzerindeki gözlemimiz ise bir tür belirlilik kazandıran etki yaratır. Gözlemci kendi neden olduğu etkinin sonuçlarını gözlemler. Bu durum gözlem problemi olarak adlandırılır ve kendisi de elektron vb. parçacıklardan oluşan bizim makro dünyamıza belirlilik kazandıran gözlem ve gözlemciye dair sorular ortaya çıkarır. Öyle ki, gözlem, gözlemciyi gözlem nesnesinin dışında konumlandırır. Bu durum bizi yeniden Berkeley idealizmine götüren bir şekilde, evrenin belirli olarak gözlemlenmesinin nedeni olarak nihai bir gözlemciye yani Tanrı'ya başvuruya kapı açar. Bu sonuç karşısında yapılan çözüm denemeleri ise kuantum fiziğinde gerçeklik yorumları olarak adlandırılır. Bu çerçevede makale, çoklu evrenler yorumundan bütüncül evren yorumuna, kendiliğinden çökme yorumundan dağınım yorumuna değin çözümleri tartışmakta ve maddeye makro düzeyde belirlilik kazandıran nihai gözlemci şartının Tanrı olması imkânını mikro düzeydeki kuantum belirsizliği sorunuyla birlikte değerlendirmektedir.

2. Siyah Cisim Problemi ve Kuantum Kuramının Doğuşu

Işık evrendeki en gizemli varlık türü olarak insanın her zaman dikkatini çekmiştir. Gündüz iken bildiğimiz güneş ışığı, aslında ısıyla yakından ilişkilidir. Tüm katı cisimlerin, sıcaklıkları belirli bir dereceye ulaştığında ışık vermeye başladıkları tanıdık bir olgudur.[1] Isı yoluyla ışımanın doğası üzerine çalışan Gustav Kirchhoff, aynı sıcaklıkta tüm cisimlerin ışınım yapma ve absorbe etme güçlerinin oranının aynı olduğunu tespit eder. Kirchhoff böyle kendisine gelen tüm ışınları yansıtmadan veya aktarmadan tamamen absorbe eden cisimlere "mükemmel siyah cisim" adını verir.[2] Siyah cisim ışıması ise teorik açıdan önemli bir problem oluşturur: Eğer aynı sıcaklıktaki cisimden dışarıdan içerisine ışık girmeyecek şekilde bir oyuk çevrilirse oyuğun içindeki her bir nokta ışığı absorbe etmesi ve tekrar yayması bakımından mükemmel bir siyah cisim gibi davranır. Bu nedenle içine giren bir ışık parçasının her bir noktadan diğerine önce absorbe edilmesi sonra yayılması ve bu şekilde oyuğun içinde bir noktadan diğerine devamlı hareket etmesi gerekir. Öyle ki, ışık tabiri caizse oyuğun içinde hapsolmuş sayılır. Dolayısıyla belirli bir sıcaklıkta kızıl kor hâline gelmiş opak bir cismin içinde her zaman bir ışınım olayı beklenir.[3] Kirchhoff tarafından tanımlanan siyah cisim ışıması olayı genellikle kuantum kuramının doğuşuna neden olan problem olarak gösterilir.[4]

Siyah cisim ışımasına dair bu sorunu açıklamak için Max Planck, termodinamiğin entropi ilkesine başvurur ve bir elektromanyetik kaynağın enerjisi ile entropisi arasındaki ilişkiyi ele alır.[5] Buna göre siyah cisim yapısındaki toplam enerji ile titreşime kaynaklık eden yansıtıcı taneciklerin toplam sayısı siyah cisim problemindeki enerjinin sonsuz olmamasını açıklar.[6]

Bunun anlamı –yansıtıcılar ve ışınım enerjileri arasındaki ilişkinin eşitliğinde olduğu gibi– enerjinin yayılımının kesintili yapıda olduğudur. Planck bunu bir benzetmeyle şöyle açıklar: Biz konuşurken bir enerji türü olarak sesimiz, hece/vurgu denilen ve periyodik değişimlerle birbirini takip eden küçük enerji parçacıklarından oluşur. Aynı hece denilen küçük enerji parçacıklarında olduğu gibi ışımanın anlık yoğunlukları da vardır ki, bunlar birim zaman başına ölçülebilir bir nicelikte bulunur.[7] Planck'ın

[1] John William Draper, "On the Production of Light by Heat", *The London, Edinburgh and Dublin Philosophical Magazine and Journal of Science*, Richard ve John E. Taylor, 30, 1847, s. 347.

[2] G. Kirchhoff, "On Relation between the Radiating and Absorbing Powers of different Bodies for Light and Heat", *The London, Edinburgh and Dublin Philosophical Magazine and Journal of Science*, Taylor and Francis, 20, 1860, s. 1-2.

[3] Kirchhoff, "agm", s. 18.

[4] Thomas S. Kuhn, *Black-Body Theory and Quantum Discontiniuty 1894-1912*, Chicago: The University of Chicago Press, 1978, s. 3-4.

[5] Max Planck, *The Origin and Development of Quantum Theory*, çev. H. T. Clarke ve L. Silberstein, Oxford: Clarendon Press, 1920, s. 6-7.

[6] Max Planck, "On the Law of the Energy Distribution in the Normal Spectrum", *Annalen der Physics*, 1901, 4, s. 556.

[7] Planck, *age*, s. 3.

önerisine göre enerjiyi de madde gibi atomik parçacıklardan meydana gelmiş olarak düşünmek daha doğru olur. Bu ise siyah cisim ışıması problemine de bir çözüm sunar.

Metaller üzerine ışık düşürülmesi yoluyla metalden elektronlar koparılması anlamına gelen foto-elektrik olayı[8] da Einstein tarafından ışığın kuantalı yapısı ile açıklamaya kavuşturulur.[9] X ışınlarının elektronlarla çarpıştırılması sonucu ortaya çıkan dağılma fenomeni Compton tarafından "bir kuantum fenomeni" olarak açıklanır.[10] Bunun sonucu artık Newton'un düşündüğü gibi ışığın dağılım fenomeninde birbirine çarpan toplar gibi davrandığının açık hâle geldiğidir.

3. Maddenin Dalga-Parçacık İkirciliği

Bununla birlikte ışığın dalga olarak hareketi de Huygens'tan Young'a ve Fresnel'e değin kanıtlanmış bir olgudur. Artık bu durum Louis de Broglie'ye göre, ışık hakkındaki iki rakip kuramın farklı fizik fenomenleri açıklamaktaki başarıları karşısında birleştirilmesinin zamanının geldiğini gösterir.[11] Zaten Einstein'ın görelilik teorisi tarafından da madde ve enerjinin birbirine dönüşebilir olduğu açık biçimde gösterilmiştir. Çünkü elektron kuramına göre, madde en temelde kesintili yani parçacık olarak görülürken bunun tersine, enerji de artık kuantum adı verilen kesintili yoğunluklar olarak anlaşılmaya başlanmıştır.[12] Bu noktada Broglie maddenin en küçük birimi olarak görülen elektronu enerjinin en küçük birimi olarak düşünmeyi ileri sürer.[13]

Elektronun dalga-parçacık ikirciliğine deneysel kanıt, C. J. Davisson ve asistanı L. H. Germer tarafından gelir.[14] Öyle ki bir elektron demetinin çarptıkları nikel yüzeyden geri dağılmaları, kırınım ve girişim özellikleri sergilemektedir.[15] Buna göre Davisson şimdiye kadar kabul edilmiş olan elektronun parçacık olduğu yargısının deneyleriyle sarsıldığı sonucunu çıkarır. Artık kabul edilmesi gereken yeni gerçek, "elektronların parçacıktan çok dalga olarak görülmesi" gerektiğidir. Dolayısıyla "elektronların ikircili

8 A. Einstein, Leopold Infeld, *The Evolution of Physics*, London: Cambridge University Press, 1967, s. 273.

9 Albert Einstein, "On a Heuristic Point of View about the Creation and Conversion of Light", *The Old Quantum Theory*, D. Ter Haar, Oxford: Pergamon Press, 1967, s. 104.

10 Arthur H. Compton, "A Quantum Theory of the Scattering of X-Rays", *The Physical Review*, 21, 1923, s. 484-501.

11 Louis-Victor de Broglie, *On the Theory of Quanta*, Fransızcadan çev. A. F. Kracklauer, AFK, 2004, s. 5.

12 Broglie, *age*, s. 7.

13 Broglie, *age*, s. 8.

14 C. Davisson, L. H. Germer, "Diffraction of Electrons by A Crystal of Nickel", *The Physical Review*, 30: 6, 1927, s. 705-740.

15 C. J. Davisson, "The Diffraction of Electrons by a Crystal of Nickel", *Bell System Technical Journal*, 7:1, 1928, s. 98.

bir doğaya sahip olduklarını"[16] kabul etmemiz gerekir.

Dalga-parçacık ikirciliği teorisi üzerine elektronun dalga olarak hareket yasalarının açıklanması ise Erwin Schrodinger tarafından gerçekleştirilir. Schrodinger bu çalışmasında hem dalga hem parçacık ikirciliğine göre ele alınabilecek derecede hareketi açıklayan matematiksel bir formül inşa eder. Bu formül, onun adıyla "Schrodinger denklemi" olarak kabul edilir ve bu denklemin açıkladığı kuram "dalga mekaniği" olarak adlandırılır.[17] Buna göre Schrodinger elektronun parçacık olarak hareketinin yasalarını dalga kuramı dilinde yeniden yazarak aslında tüm maddenin bir dalga hareketi olduğunu göstermiş olur.

Fakat elektron gibi maddenin en temelindeki birimlerin dalga olarak ifade edilebilmesine rağmen Max Born, bir nükleer fizikçi olarak sağlam deneysel veriler nedeniyle elektronun tamamen bir dalga olduğu yorumunu kabul edilebilir bulmaz. Çünkü aynı zamanda kıvılcım saçma araçlarıyla veya Geiger sayacı ile parçacıkları saymak ve Wilson bulut odasında bu parçacıkların izlerini fotoğraflamak her zaman gerçekleştirilebilir.[18] Bunun yerine Born, hem Schrodinger hem Einstein'in fikirlerinden hareketle optik dalga genişliğinin karesini fotonların varlığının bulunması için gerekli muhtemel yoğunluk olarak yorumlamanın yolunu açar. Buna göre, dalganın genişliğinin büyüklüğü aslında elektron gibi parçacıkların orada bulunma ihtimallerinin büyüklüğünün bir göstergesi sayılır. Diğer bir deyişle dalgaların nedeni parçacıklardır ve dalgaların büyüklüğü buna eşdeğer bir ihtimalle parçacıkların orada bulundukları anlamına gelir.[19] Born'un bu keşfinden sonra artık maddenin temel parçacıklarından olan elektron, bir dalga genişliğini ifade eden olasılık denklemiyle belirlenir hâle gelir.

4. Belirsizlik ve Tamamlayıcılık İlkeleri

Işık gibi elektronların da hem parçacık hem dalga özelliği gösterebilmelerinin anlamı üzerinde yoğunlaşan Werner Heisenberg, kuantum mekaniğinin en temel prensibi olarak belirsizlik ilkesini ortaya çıkarır. Ona göre "elektronların konumlarının belirli bir zamanda belir bir yerde kesin bir doğrulukla bilinebilmesi" demek, "aynı yerde yaklaşık bir ölçekle bir dalga paketi olarak da düşünülebilir"[20] olması demektir. Buradaki dalga özelliği, biçim ve boyutu değişen hareketli bir konumda olma, diğer

[16] Davisson, "agm", s. 105.

[17] E. Schrodinger, "An Undulatory Theory of The Mechanics of Atoms and Moleculs", *The Physical Review*, 28:6, 1926, s. 1049-1050.

[18] Max Born, "The statistical interpretation of quantum mechanics", *Nobel Lecture,* December 11, 1954, s. 261.

[19] Born, "agm", s. 262.

[20] Werner Heisenberg, *The Physical Principles of The Quantum Theory*, çev. Carl Eckhart ve Frank C. Hoyt, Dover Pub., New York 1930, s. 13.

bir deyişle yayılma anlamına gelir. Elektronun hızı da dalga paketinin hızı demektir ki dalga paketi, yer kaplayan bir yayılım olduğu için tanımlanamaz. Bu nedenle hızı ölçmede bir tür belirsizlik ortaya çıkar ki "bu belirsizlik, dalga resminin imkânsızlığının kanıtı olarak değil, aksine elektronun temel bir özelliği olarak kabul edilmelidir." Hızın ölçülemediği bu durumda ise hız ve kütlenin çarpımı olan momentum ölçülemez hâle gelir.[21]

Bu belirsizliğin nasıl ortaya çıktığını Heisenberg şu şekilde açıklar: Diyelim ki, bir mikroskop altında bir parçacığın konumunu belirlemek isteyelim. Herhangi bir ölçümün gerçekleşmesi için elektrondan bir ışık fotonunun yayılması ve mikroskobun tüpünden geçerek gözlemcinin gözüne ulaşması gerekir. Bu durum ise görmeyi sağlayacak fotonların elektronla çarpışması demektir. Öyle ki, elektronla çarpışmadan dolayı geri yansıyan fotonun göze gelen ışık demeti içinde belirlenememesinden dolayı elektronun konumunda meydana gelen sekme de tam olarak bilinemez.[22] Heisenberg gözlemin atomik yapılardaki etkisinin ne kadar belirleyici olduğunu söylerken şöyle der: "Gerçeklik bizim onları gözlemleyip gözlemlemediğimize göre değişir."[23] Bunun anlamı, çok küçüklerin dünyasında hiçbir değişiklik veya etki yaratmadan olan biteni nesnel yani kendinde olarak gözlemlemek imkânsızdır.

Kopenhag yorumunun ikinci ilkesi Neils Bohr tarafından ileri sürülen tamamlayıcılık ilkesidir. Tamamlayıcılık ilkesi, konum ve hız gibi birbirini dışlayan veya biri doğru ise diğeri yanlış olması gereken açıklamaları birbirini tamamlar şekilde ele almayı önermektir.[24]

5. Kopenhag Yorumuna Einstein'ın İtirazları

Belirsizlik ilkesi, kuantum teorisinin ilk destekleyicilerinden olan Einstein tarafından itirazlarla karşılaşır. Bu itirazların ilkinde Einstein, kısaca, karşısına konulan küçük bir yarıktan geçen elektron veya foton parçacığının kırılarak uzaktaki ekrana çarpmasını ele alır. Einstein'a göre elektronun ekrana hangi noktada ulaşacağını kesin olarak tahmin etmek mümkün değildir, fakat sadece elektronun ekranın verili bir yerinde bulunmasının ihtimali hesaplanabilir.[25] Fakat Bohr, Einstein'ın da hemen fark ettiği üzere bu itirazın bir hata içerdiğini gösterir. Hata, eğer elektron ekranın tek bir A

[21] Heisenberg, *age*, s. 14.
[22] Heisenberg, *age*, s. 21.
[23] Werner Heisenberg, *Pyhsics and Philosophy*, London: Ruskin House, George Allen&Unvin Ltd., 1971, s. 52.
[24] Niels Bohr, "The Quantum Postulate and the Recent Development of Atomic Theory", *Supplement to Nature*, 14, 1928, s. 581.
[25] Niels Bohr, "Discussion with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics", *Atomic Phiysics and Human Knowledge* içinde, New York: John Wiley&Sons Inc., 1958, s. 41.

noktasında tespit edilirse, artık bu elektronun B noktasındaki gözlemci etkisi sorunun dışında kalmasıdır.[26] Yani siz elektronun nerede olduğunu ölçerseniz aslında gözlemci etkisi o noktada geçerlidir.

Einstein, ikinci itirazında hayali bir mekanizma tasarlar. Bu mekanizma içinde bulunan bir saatin çalışmasıyla açılıp kapanabilen bir kapağı olan bir kutudur. Kutunun içinde miktarı belli bir radyasyon bulunur ve saat istenen en kısa zaman aralığında kapağın açılıp kapatacak şekilde ayarlıdır. Kutunun kapaklarını kontrol eden bu saat sayesinde kutudan tek bir foton taneciği salındığında kesin olarak bilinebilir. Daha sonra kutudaki kalan radyasyonun miktarı bağlı bulunduğu bir tartı sayesinde kesin bir doğrulukla ölçülebilir.[27] Bu düşünce deneyiyle kısaca bir fotonun kütlesi ve dolayısıyla enerjisinin belirli bir konumda ölçülebilirliği iddia edilir. Bu itiraza cevabında Bohr ise Einstein'in kendisinin ileri sürdüğü genel görelilik teorisine başvurur.[28] Çünkü kütle çekim hareketin hızını ve dolayısıyla zamanın akışını etkiler. Öyle ki kütleçekimin arttığı yerde hareket yavaşlarken zaman yani saatin çalışması da yavaşlar. Buna göre Bohr içinden bir foton salındıktan sonra "genel görelilik teorisi uyarınca bir saatin, kütleçekimsel kuvvet yönünde bir miktar yer değiştirdiğinde ölçümünü değiştireceğini" ileri sürer. Dolayısıyla Bohr kutudaki saat düzeneğinde "fotonun enerjisini kesin olarak ölçme araçları, fotonun kaçış zamanını kontrol etmekten bizi alıkoyar" sonucunu çıkarır.[29]

Einstein'ın son önemli itirazı, yazarları olan Einstein, Podolski ve Rosen'in adlarının baş harflerinin bir araya getirilmesiyle, *EPR* paradoksu olarak anılır. Makalenin amacı, kuantum fiziğinde bir niceliğin ölçülmesinin diğer bir niceliğe dair ölçüm bilgisini ortadan kaldırması durumuna karşı çıkarak, "ya kuantumun dalga fonksiyonu tam olmadığı ya da bu iki niceliğin eş zamanlı olarak gerçekliğe sahip olamayacağını" iddia eder. Einstein ve arkadaşlarına göre "fiziksel gerçekliğin her bir öğesinin fiziksel bir teoride karşılık gelen bir öğeye sahip olması gerekir." Bunun anlamı teori ile dış dünyanın birbirine tekabül etmesinin şart koşulmasıdır. Yazarlar bunu "bütüncüllük" şartı olarak adlandırırlar. Fiziksel gerçeklik hakkında a priori bir düşünceyle yargıda bulunulamaz, tersine deney ve ölçümlere başvurmak zorunludur. Bu ilkeden yola çıkan itiraz fiziksel bir sistemin kesin olarak ölçülebilmeye izin vermesi gerektiğini söyler. Buna göre Einstein ve arkadaşları "eğer sistemi etkilemeden kesin bir şekilde bir fiziksel niceliğin değerini tahmin edebilirsek, bu fiziksel niceliğe karşılık gelen fiziksel bir gerçekliğin parçasının var olduğunu"[30] iddia ederler. Bunun için bir düşünce deneyi tasarlarlar. Belirli bir zaman aralığında birbirleriyle ayarlanabilen ve daha sonra

[26] Bohr, "agm", s. 42.
[27] Bohr, "agm", s. 53.
[28] Bohr, "agm", s. 54.
[29] Bohr, "agm", s. 55.
[30] A. Einstein, B. Podolsky ve N. Rosen, "Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?", *Physical Review*, 47, 1935, s. 777.

parçaları arasında hiçbir etkileşim bulunmayacak derecede bağımsız iki sistem olsun. Başlangıç anında her iki sistemin durumunu biliyorsak sonraki zaman diliminde iki sistemin birleşik konumlarını hesaplamak mümkün olur. Yani birine dair bir niceliği ölçmekle diğerine ait ölçüme ulaşılır. Buna göre "ya A veya B'yi ölçmekle ikinci sistemi hiçbir şekilde bozmadan kesin olarak ya P niceliğini ya da Q niceliğini tahmin edebilecek bir konumda oluruz."[31] Burada Einstein, Podolski ve Rosen'in söylemeye çalıştıkları şey, kuantum dünyasının nesnelerinin ölçmeden bağımsız olarak kendinde ölçümün karşılık düştüğü niceliğe reel olarak sahip olduğudur.

6. EPR'nin Deneysel Modeli, Bell Eşitsizliği ve Aspect Deneyi

Einstein ve arkadaşlarının, yukarıda önerdikleri düşünce deneyi, David Bohm tarafından gerçekleştirilebilir bir deney formuna kavuşturulur. Bohm iki atomdan oluşan bir molekülü ve onların toplamda sıfır olan spin, yani dönme özelliklerini ele alır. Böyle bir molekülün açısal momentumunu değiştirmeyecek bir etkiyle ikiye ayrılması sağlanabilir. Ayrılma gerçekleştiğinde her bir atom başlangıçtaki ayrılış etkisiyle diğerinden bağımsız olarak hareket etmeye başlayacaktır. Üzerlerinde başka bir kuvvet etkimediği için başlangıçtaki sıfır yani birbirlerine göre zıt yönlerde olan spin özelliklerini korumaları beklenir. Böyle bir durumda parçacıklardan birinin spinine ait açısal momentumu ölçersek, aynı zamanda diğerine ait olan eş ve zıt yöndeki spinin açısal momentumunu da ölçmüş oluruz. Bohm'a göre bu şekilde bir atom üzerinde yapılan ölçümle belirsizlik ilkesinin varsaydığı bozucu etkiyi yaratmaksızın dolaylı yoldan diğerine dair ölçme gerçekleştirilmiş olur. Dolayısıyla EPR deneyinin ileri sürdüğü gibi bir parçacığa dair ölçüm yapmamızdan sonra diğer bir parçacıkta ölçümün tekabül ettiği bir realitenin kendi başına yani ölçümden önce ve bağımsız olarak var olduğu sonucu çıkar. [32] Bu deney, EPR'yi doğrulayacak bir test sağlar. Çünkü kuantum fiziğinde birbirleriyle ilişkisiz iki parçacıktan birindeki ölçümünüzün, ölçtüğünüz niceliğe göre diğerinde de aynı niceliğin –ya momentumun ya konumun– bilgisi üzerinde bozucu etki göstermesi beklenebilir değildir. O hâlde bu bozucu "etkilerin sonsuz bir hızda bu aktarımı" anlamsızdır. Dahası bu noktada özel görelilik teorisi, başka bir sorun ortaya çıkarır. Çünkü özel görelilik uzay-zamanda hiçbir şeyin ışıktan daha hızlı hareket edebilmesini kabul etmez.[33]

Bohm'un EPR paradoksuna getirdiği deneysel öneri, John S. Bell tarafından matematiksel olarak ele alınır.[34] Bell'in matematiksel teorisi Bernard D'Espagnat

[31] Einstein, Podolsky ve Nathan, "agm", s. 780.

[32] David. Bohm ve Y. Aharonov, "Discussion of Experimental Proof for the Paradox of Einstein, Rosen and Podolsky", *Physical Review*, 108:2, 1957, s. 1070.

[33] David Bohm, "A Suggested Interpretation of Quantum Theory in Terms of Hidden Variables. II", *Physical Review*, 85:2, 1952, s. 186-7.

[34] J. S. Bell, "On The Einstein Podolsky Rosen Paradox", *Physics*, 1:3, 1964, s. 195.

tarafından ayrıntılı olarak ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Spin, bir küre parçacığının dönüş yönünü gösteren bir ok olarak düşünülebilir ki, küresel nesneler için bu şekilde dönüşün mümkün olduğu üç eksen vardır: yatay, dikey ve ikisi arasında herhangi bir eksen. Hangi eksen seçilirse, örneğin saat yönünde (+) veya saat yönünün tersinde (-) olarak ayırabileceğimiz iki zıt spin yönü söz konusu olur.[35] Şimdi üç ekseni A, B ve C diye adlandıralım. Parçacığın birisi A^+ yönünde spine sahip ise, diğer parçacığın spini A^- yönünde olmalıdır. Eğer B eksenini ölçtüğümüzde bir parçacık B^+ ise diğeri B^- olarak bulunur. Aynı durum C ekseni için de C^+ ve C^- şeklinde geçerlidir. Bir çift parçacık için üç eksende spin yönleri AB, BC ve AC şeklinde bir kümelenme oluşturur. Bell'in yerel realist teorisine göre üç eksende spin yönüne göre parçacık çiftleri ölçüldüğünde her bir kümenin toplamda alabileceği bir değer sınırı vardır. Bu sınır Bell eşitsizliği olarak adlandırılır.[36]

Stuart J. Freedman ve John F. Clauser adlı iki araştırmacı kesin bir sonuç verecek yeni bir özellik üzerinden Bell eşitsizliğini test ederler ve onu yanlışladıklarını bildirirler.[37] Bu doğrultuda 1972 ile 1976 yılları arasında yapılan yedi deneyden sadece ikisi Bell eşitsizliğiyle uyumlu iken diğer beşi kuantum fiziğiyle uyumlu sonuçlanır.[38] Bu sonuçları değerlendiren Espagnat, Bell "eşitsizliğinin doğada ihlal edildiğini ve dolayısıyla yerel realist teorilerin yanlış" olduğu sonucunun çıktığını tespit eder.[39]

Tartışma hakkında belirleyici nihai sonuç ise 1981 yılında Alain Aspect ve arkadaşları tarafından yapılan deneyden gelir. Yapılan ölçümlerde deney, kuantum fiziğinin öngörülerine uygun ve Bell eşitsizliğini ihlal eder şekilde sonuçlanır.[40] Bir yıl sonra, Aspect ve arkadaşları yeni bir deney sonucunu daha ilan ederler. Bu yeni deneyin düzeneği, EPR'nin öngördüğü düşünce deneyinin tam anlamıyla birebir uygulamasıdır. Çıkan "sonuçlar kuantum fiziğinin öngörüleriyle tam bir uyum içinde Bell eşitsizliğinin başarılan en büyük ihlaline yol açmıştır."[41]

Aspect deneyiyle kesinleşen sonuç, birinci parçacık üzerindeki ölçümün bozucu etkisi ikinci parçacık üzerinde de etkili olmuştur. Bu durumda ölçümün neden olduğu bozucu etki, yerel değildir. Öyle ki, bir parçacıktan diğerine ışık hızından daha hızlı aktarılmış olmalıdır. Bu etkiye "dolanıklık" adı verilir. Dolayısıyla Einstein'in ileri sürdüğü ölçümden ya da gözlemden bağımsız yani reel ölçülür nicelikler yoktur.

35 Bernard D'Espagnat, "The Quantum Theory and Reality", *Scientific American*, 1979, s. 165.
36 D'Espagnat, "agm", s. 167.
37 Stuart J. Freedman, John F. Clauser, "Experimental Test of Local Hidden-Variable Theories", *Physical Review Letters*, 28:14, 1972, s. 940.
38 D'Espagnat, "agm", s. 172.
39 D'Espagnat, "agm", s. 174.
40 Alain Aspect, Philippe Grangier ve Gerard Roger, "Experimental Tests of Realistic Local Theories via Bell's Theorem", *Physical Review Letters*, 47:7, 1981, s. 461-2.
41 Alain Aspect, Philippe Grangier ve Gerard Roger, "Experimental Realization of Einstein-Podolsky-Rosen-Bohm Gedankenexperiment, A New Violation of Bell Inequalities", *Physical Review Letters*, 49:2, 1982, s. 91.

7. Schrodinger'in Kedi Paradoksu ve Feynman'ın İki Delik Deneyi

Kuantum kuramına eleştiriler sadece Einstein'ın düşünce deneyleriyle sınırlı değildir. EPR makalesi ile aynı yıl içinde Schrodinger de kendi eleştirisini "kedi paradoksu" olarak bilinen bir düşünce deneyi sunar. Diyelim ki bir kedi, içinde bir Geiger sayacının bulunduğu çelik bir odaya hapsedilsin. Geiger sayacına ise bir saatte bir atomun bozunuma uğrayacağı kadar az miktarda radyoaktif bir madde verili olsun. Eğer bu bozunum gerçekleşirse ki bozunumun gerçekleşmemesi de diğer bir eşit ihtimaldir ve önceden bilinemez, sayaç tüpü boşalır ve bir manivela küçük bir hidrosiyanik asit şişesini kıracak olan bir çekici serbest bırakır. Bunun sonucunda kedi zehirlenir. Fakat sistemi bir saatliğine kendi hâline bırakırsanız hiç atom bozunumu olmamış ise kedi hâlâ canlı durmaktadır. Buna göre kuantum fiziğinin dalga fonksiyonu bize kedinin canlı veya ölü olmasının eşit derecede birbirine karışmış hâlde bulunduğunu söyler. [42]

Bu düşünce deneyiyle Schrodinger "kökensel olarak atom dünyasına ait olan bir belirsizliğin, ancak doğrudan gözlemle çözülebilecek olan, makroskopik dünyada bir belirsizliğe dönüştüğünü"[43] tespit eder. Buna göre eğer kuantum dünyasında belirsizliği ortadan kaldıran ve dolayısıyla bilginin kaynağı olan şey sadece gözlem ise, bu gözlem bizim algımızdan başka bir şey değildir ve algımızdan bağımsız bir gerçeklik olmamasını gerektirir (Çünkü biz açıkça gözlemden önce veya bağımsız olarak kedinin ölü veya canlı ikisinden biri durumda olduğunu söyleyememekteyiz). Gözlenen "varlık" ile gözlemden edinilen "bilginin arasında kesin bir ayırım yapılamaz" ve dolayısıyla "sadece bilinç, gözlem ve ölçme vardır." Buna göre fiziksel bir varlık algısı yaratan gözlemin dışında bizim hiçbir sonuç çıkarmaya hakkımız olmaz. Gerçeklik sadece bizim gözlemlediğimiz ve ölçtüğümüz şeydir. Schrodinger'e göre empirizm ontolojik karşılığına götürüldüğünde ortaya çıkan sonuç, algılanan gerçekliğin kendinde varlığını savunan naif realizmin reddidir.[44] Tabii ki, Schrodinger bu sonuca karşıdır ve Einstein'ın yanındadır.

Yukarıda realizmin reddine götüren sonuçları bakımından elektronun dalga davranışının neden olduğu belirsizlik, aslında Young'ın yaptığı iki delik deneyinde saklıdır.[45] İki delik deneyini ve içerdiği belirsizlik ilkesini Richard Feynman, mermiler, dalgalar ve elektronlar üzerinden bir düşünce deneyiyle ortaya koyar. Ona göre örneğin mermiler, bir makineli tüfekten karşısına yerleştirilen iki deliğe gönderilirse, kimisinin deliklerden geçip giderken kimisi deliğin kenarlarında sekip geri düşecektir.[46] Eğer

[42] E. Schrodinger, "The Present Stuation in Quantum Mechanics", çev. John D. Trimmer, *Quantum Theory and Measuremen* içinde, J. A. Wheeler; W. H. Zurek (eds.) Princeton University Press, 1983, s. 157.

[43] Schrodinger, "agm", s. 157.

[44] Schrodinger, "agm", *ay*.

[45] Thomas Young, *A Course of Lectures on Natural Philosophy and The Mechanical Arts*, William Savage, London 1807, s. 464-5.

[46] Richard Feynman, *The Character of Physical Law*, Massachusetts: The MIT Press, 1985, s. 130-3.

aynı deney bir kaynaktan su dalgaları gönderilerek yapılırsa, bize dalga fenomenini kanıtlayan bir girişim yapar.[47]

Şimdi, iki delik hedefimize kaynaktan tek tek gidecek şekilde elektron gönderirsek, beklememiz gereken sonuç mermiler gibi olmalıdır. Fakat bu sonuç yerine dalgaların yaptığı gibi bir girişim deseni elde ederiz. Fakat elektronları karşılarında tek delik açık olarak gönderirsek mermilerin meydana getirdiği sonuca geri döneriz. Girişim deseni ortadan kalkar. Burada ortaya çıkan garip gerçeği Feynman şöyle özetler: "Elektronlar bazen bir parçacık gibi bazen de bir dalga gibi davranır."[48]

Bununla birlikte daha şaşırtıcı olan fenomen, bir elektronun iki delik açıkken hangi delikten geçtiğinin gözlenmesi amacıyla bu deneye ışık eklenmesi durumunda gerçekleşir. Çünkü güçlü bir ışık bize elektronların görünmesini sağlayacaktır. Fakat ışık altında elektronlar tekrar mermilerin davranışına geri döner. Kısacası elektronlar, tek delik karşısında yaptıkları tanecik davranışını gösterir ve girişim yapmaz. Çünkü "ışık, elektronların davranışını etkiler."[49] Öyle ki elektronların hangi delikten geçtiğini ışıkla gözlediğimizde onları tek delikten geçmek durumunda bırakıldıklarındaki gibi davranmaya zorlamış oluruz. Aksine elektronların hangi delikten geçeceğini gözlemezseniz hangi delikten geçeceklerini de bilemezsiniz. Dolayısıyla elektronların yapısı, onları etkilemeden gözlemeyi imkânsız kılar. Elektronun davranışındaki belirsizliğin sonucu, bizim için elektronun davranışına bağlı olan gelecek durumlarda da belirsizliğe neden olur. Feynman'ın bu düşünce deneyi, bir anlamda Schrodinger'in kedisinin kutuya bakmadan ölü mü diri mi olduğunu bilemeyeceğimizin gerekçesini açıklar.

8. Gözlem veya Ölçme Sorunu

Schrodinger'in ve Feynman'ın düşünce deneylerinde olduğu üzere bir elektronun bizim gözlemimizle belirlilik kazanması, gözlem veya ölçme sorunu olarak tanımlanır. İlk olarak Heisenberg gözlem sürecinden bağımsız olarak parçacık davranışından bahsedemeyeceğimizi ileri sürmüştür. Dahası ona göre kuantum nesnelerinin hareketlerinin açıklamak için icat edilen "matematiksel yasalar, parçacıklarla değil bizim onlara dair bilgimizle ilgilidir." Bu durum kuantum dünyasının nesnelerinin bizim gözlemimizden bağımsız varlıklarının sorgulanmasına kapı aralar. "Bu parçacıkların uzay ve zamanda nesnel olarak var olup olmadıklarını sormak artık hiçbir şekilde mümkün değildir. Çünkü bizim onların var olduklarını belirttiğimiz süreçler, parçacıkların başka bazı fiziksel sistemlerle yani ölçme araçlarıyla ilişkilerini yansıtan şeylerdir."[50] Buna göre

[47] Feynman, *age*, s. 133-5.
[48] Feynman, *age*, s. 138.
[49] Feynman, *age*, s. 141.
[50] Werner Heisenber, *Physicist's Concept of Nature*, çev. Arnold J. Pomerans, London: Hutchinson&Co., 1958, s. 15.

Heisenberg kuantum dünyasında "temel parçacıkların nesnel gerçekliğinin dağılıyor" olmakla birlikte "bizim yaşam sahnesinde sadece gözlemciler değil dahası oyuncular olduğumuzun farkına varmamız gerektiği" sonucunu çıkarır.[51]

Bohr ile Einstein arasındaki tartışmalara neden olan en önemli sorun da, ölçme sorunudur. Einstein'in ölçüm sonuçlarına karşılık gelen fiziksel realitenin ölçümden bağımsız var olmasını beklemesine karşılık Bohr, bir atomik sistemi hiçbir bozucu etkiye maruz bırakmadan ölçmeyi sorunlu bulur.[52] Bu nedenle Bohr, "atomik nesnelerin davranışları ve ölçüm araçlarıyla ilişkilerinin arasını kesin bir şekilde ayırmanın imkânsızlığını" savunur. Ona göre dahası, "'bir atomik nesnenin hem konumunu hem momentumunu bilemeyiz' gibi bir önerme, nesnenin bu iki niteliğinin fiziksel realitesi hakkında sorular ortaya çıkarır."[53] Bunun nedeni klasik fizikte ölçüm araçlarının deney nesneleri üzerindeki etkilerinin ihmal edilebilir iken kuantum fiziğindeki nesneler ile ölçüm araçlarının ilişkisi ihmal edilemez boyutta olmasıdır. Öyle ki "bu ilişki fenomenlerin içsel bir parçasıdır."[54] Atomik nesneler üzerinde ölçüm araçlarının etkisini ayrıca hesaplayabilecek bir araç yoktur. Dolayısıyla ölçüm araçları ile ölçüm nesneleri birbirine karışmaktadır. Bu durumda "fenomenlerin gözlem tarafından bozulmaya uğratılması" veya "ölçümlerle atomik nesnelere fiziksel nitelikler yaratılması" gibi ifadeler ortaya çıkmaktadır.[55]

Bununla birlikte bu sorunda Bohr'a göre "doğru bakış açısı", kuantum dünyasında ölçüm araçlarının özelliğinin, ölçüm araçlarıyla atomik nesneler arasındaki ilişkinin ayrılmazlığını gerektirdiği fikrine katılmamaktır.[56] Çünkü deneyin her alanında temel prensip, gözlemci ile gözlem nesnelerinin ayırt edilmesidir. Buna göre kuantum fiziğinde de ölçüm araçları fenomenlerin ayrılmaz bir parçası olmasına rağmen, "özne ile nesne arasını ayırt etmemiz" gerekir.[57] Bu, kısaca, klasik fizik nesneleri ile kuantum fiziksel sistemlerin arasını ayrı tutmak demektir. Bohr'un bu görüşleri, kuantum dünyasındaki ölçümlerde gözden çıkarılamaz öznellik yanına karşı nesnenin bağımsızlığının tanınmasında bir ısrar sayılabilir ve Heisenberg'in görüşlerinden ayrılır. Max Jammer, Bohr'un konu hakkındaki fikirlerini ölçmenin Kopenhag yorumu olarak kabul eder.[58]

[51] Heisenberg, *age*, s. 16.

[52] Niels Bohr, "Can Quantum Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?", s. 149.

[53] Niels Bohr, "Discussion with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics", *Atomic Phiysics and Human Knowledge* içinde, New York: John Wiley&Sons Inc., 1958, s. 39-41.

[54] Niels Bohr, "Unity of Knowledge", *Atomic Phiysics and Human Knowledge* içinde, New York: John Wiley& Sons Inc., 1958, s. 72. j

[55] Bohr, "agm", s. 73.

[56] Niels Bohr, "Atoms and Human Knowledge", *Atomic Phiysics and Human Knowledge* içinde, New York: John Wiley&Sons Inc., 1958, s. 89-90.

[57] Bohr, "agm", s. 91.

[58] Max Jammer, *The Philosophy of Quantum Mechanics*, New York: John Wiley&Sons, 1974, s. 472-3.

9. Ölçmenin Ortodoks Yorumu

Ölçme ve gözlemin etkisi, termodinamik sistemlerde inceleyen Leo Szilard, Maxwell'in bir sistemin entropisinin ancak zeki varlıkların müdahalesi ile azaltılabileceğini tespitinden yola çıkarak zeki varlıklarca mekanik bir sisteme yapılan ölçümlerinin sistemi kendi hâline bırakıldığından oldukça farklı bir şekilde değiştirdiğini ileri sürer.[59] Ölçme olgusunu matematiksel olarak analiz eden John von Neumann, Szilard'ın tezini kuantum fiziğine uygulayarak ölçmenin Ortodoks yorumunu geliştirir.

von Neumann, bir gözlem veya ölçme olayında maddesel sistemlerle ilişki kurmanın iki şeklini ayırt eder:

1. Süreklilik göstermeyen ve nedensel olmayan yani gözlem veya ölçme ile aynı anda gerçekleşen ilişkidir.

2. Sürekli ve nedensel olarak zamanla Schrodinger denklemine göre değişen sistemdir.[60]

Birinci süreç, bir elektronun herhangi bir niceliğinin gözlemlenmeden önce kendi başına belirsiz hâlde zamanla süregitmesini ifade ederken, ikinci süreç ise gözlem sonucunda ölçülen niceliğin belirli hâle geldiği yeni aşamayı ifade eder. İki süreci birbirinden ayıran şey, gözlem veya ölçme olgusudur. Buna göre gözlem veya ölçmenin doğasını analiz eden von Neumann, "fiziksel bir müdahalenin gözlenen sisteme eşlik eden bir miktar enerjinin geçici dahil edilmesinden başka bir şey olmadığı" sonucunu çıkarır. Bunun nedeni bizim sistemi kendi başına gözlemememiz değil, aksine bir gözlem aparatını sisteme eklememiz yani gözlemi sistem+aparat şeklinde gerçekleştirmemizdir. Dolayısıyla ölçme teorisi, sistem+ölçme aparatı hakkındadır ve sistemin durumunun gözlem aparatının durumu ile nasıl ilişkili olduğunu tanımlamalıdır. Buna göre gözlemci, gözlem aparatı ve gözlemlenen sistem bileşkesi hakkında bir ölçme yapar. Dahası gözlem aparatının sınırları, gözlemcinin gözleri ve beynine değin genişler. Tüm dünya yani gözlenen sistem ve gözlem aparatı ki buna gözlemcinin bedeni de dahil edilebilir, kuantum mekaniğinin prensiplerine göre değerlendirilmeyi gerektirir. [61] Yani aslında gözlem aparatı da kuantik bir sistemdir ve gözlemcinin bilincine aracılık eden tüm araçlar da kuantum yasalarına göre davranır.

"Gözlemin veya gözlemdeki özneye ait algısal sürecin" kendisine gelince, von Neumann onun "fiziksel çevreye göre yeni bir varlık olduğunu ve bunun diğerine indirgenemeyeceğini"[62] ileri sürer. Çünkü ölçme veya gözlemin gerçekleşmesi için bir

[59] Leo Szilard, "On The Decrease of Entropy In A Thermodynamic System By Intervention of Intelligent Beings", *Quantum Theory and Measuremen* içinde, J. A. Wheeler; W. H. Zurek (eds.) Princeton University Press, 1983, s. 539-549.

[60] John von Neumann, *Mathematical Foundations of Quantum Mechanics*, çev. Robert T. Beyer, Princeton: Princeton University Press, 1955, s. 349.

[61] von Neumann, *age*, s. 352.

[62] von Neumann, *age*, s. 418.

gözlemci tarafından algılanması gerekir. Daha açığı, gözlemlenmediği sürece belirsizlik içinde bulunan kuantum sisteminin ancak gözlemlendiğinde belirlilik kazandığıdır. Bu nedenle gözlem nesnesinin ölçülen belirli nicelikleri, aslında, gözlemcinin bilincinde vardır.

von Neumann'ın ölçme teorisi, Fritz London ve Edmond Bauer tarafından da desteklenir. London ve Bauer, kuantik bir sistemin dalga fonksiyonunun gözlem aracıyla ilişkiden önce ile ilişkiden sonraki değişimlerini analiz ederler. Onlara göre sadece gözlem nesnesi ve gözlem aracı ölçmeyi oluşturmaya yetmez. Ölçme ancak işaretçinin konumu gözlendiğinde tamamlanır. Buna göre London ve Bauer bu son geçişte önemli rolün gözlemcinin bilinci tarafından oynandığına dikkat çekerler. Bu etkin müdahale olmadan sistemin yeni dalga fonksiyonu elde edilemez. Dolayısıyla bu üç sistemi, nesne+araç+gözlemci şeklinde tek bir sistem olarak düşünmek gerekir. Hepsinin dalga fonksiyonu da bu üç sistemin dalga fonksiyonu olmalıdır.[63] Burada ölçüm aracı ve nesnesi, gözlemci için dış dünyaya aittir ve gözlemci için nesnelliği oluşturur. Gözlemcinin kendisi ise sistemin bilgisine sahip olmakla bu nesnelliği belirleyen konumundadır. Öyle ki gözlemcinin bu eylemi "nesnelleştirici" olarak adlandırılır. Bu durum ise gözlemle ölçülen niceliklerin gözlemcinin bilinci tarafından belirli kılındığını ima eder. Bunun dışında "ölçme boyunca sistem için yeni dalga fonksiyonunu meydana getiren nesne ile araç arasındaki ilişkide gizli bir şey yoktur. Sistemin önceki fonksiyonundan kendini ayırt edebilen ve gözlemiyle nesneye yeni bir nesnellik dolayısıyla yeni bir fonksiyonu atfedebilen yalnızca bir Ben bilinci" vardır.[64]

10. Ölçmenin Ortodoks Yorumuna İtirazlar

Bununla birlikte ölçme ve gözlemde von Neumann'ın insan bilincine verdiği etkili rol, çeşitli isimler tarafından eleştirilmiştir. Öncelikle Bohr'a göre ölçmede nesne ile ölçüm aparatları arasında bir enerji değişimi daha yakından bir analizi engeller. Çünkü enerjinin kontrolü prensip olarak dışarıda tutulur. Enerjinin kontrol edilemediği tüm durumlarda ölçme klasik fizik temellerine göre yapılır. Bu nedenle "fiziksel fenomenlerin kuantum mekanik tasviri ile klasik tasviri arasında prensip olarak bir ayırım" yapılmalıdır.[65]

Henry Margenau ve James L. Park da ölçmede kuantum fiziğinin klasik dünyaya doğru genişletilmesine karşı çıkarlar. Klasik fizikten farklı olarak kuantum fiziğinde

[63] Fritz London ve Edmond Bauer, "The Theory of Observation In Quantum Mechanics", *Quantum Theory and Measurement* içinde, J. A. Wheeler; W. H. Zurek (eds.) Princeton University Press, 1983, s. 251.

[64] London ve Bauer, "agm", s. 252.

[65] Niels Bohr, "Can Quantum Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?", s. 150.

ölçme, her ölçümde istatiksel olarak değişen bir sonuç vermesidir. Fakat buna benzer durumlar başka alanlarda da bulunabilir. Bu durum hiçbir zaman fizikçileri ölçmenin anlamında değişikliğe zorlamaz. Ölçmek, kuantum fiziğinde bir bireyin servetinden hareketle toplulukta zenginliğin dağılımını belirlemede olduğundan daha belirleyici değildir.[66]

Margenau'yu takip eden P. Jordan da kuantum fiziğinin Ortodoks yorumunda bir fotonun iki ihtimalden birini seçmesini sağlayan şeyin ölçme ve gözlem olduğunu kabul eder, fakat bu "gözlemin zihinsel bir süreç olarak yorumlanmaması gerektiğini aksine tamamen fiziksel bir şey olduğunu" düşünür. Ona göre gözlemi ifade eden "bu süreç makrofizikel bir şeydir." Makrofizik ise tanım gereği bizim gözlemleyip gözlemlemediğimizden bağımsız bir realiteye ait olmayı ifade eder. Plüton gezegenini gözlemin bu niteliğinin mikrofizikte değişmesini gerektirecek bir neden yoktur. Çünkü mikrofiziksel gözlemlerde de gözlemin mikrofiziksel nesnelerinin, örneğin fotonun iki ihtimalden birini seçim kararı, makrofiziksel boyutlarda etkilerle kendilerini gösterir. Bu durumda "mikrofiziksel bir kararın makrofiziksel kaydı, kararın kendisidir."[67] Von Neumann'ın tezine göre makrofizik nesnelerin kendileri de mikrofizik yapılardan oluşur. Bu nedenle mikrofiziğin yasalarının makrofizikte de etkili olması gerekir. Bununla birlikte makrofizik bir nesne olarak taş, uzay ve zamanda belirli bir konuma sahip olması bakımından bir elektrondan farklıdır. Fakat von Neumann'a göre bir yerden düşüp düşmeyeceği bir elektronun kararına bağlı olduğu durumlarda bir taş, kararsızlığa karşılık gelen dalga denklemiyle ifade edilir. Gözlemci, iki dalga denkleminin birleşiminin mümkün olmasını unuttuğu bir zihinsel eylemle taşı bir karar vermeye zorlayan güce sahip olur. Jordan bilincin bu etkisini reddetmek için bir çekirdekten çok farklı yönlerdeki alfa parçacığı yayılımlarını örnek verir. Bazı düzenlemelerle bu farklı yönlerdeki yayılımların kesişimi sağlanabilir. Fakat bu deneyi Wilson odasında yaparsanız yayılımlar belirli bir yönde gerçekleşir kesişim olmaz. Jordan bu olayın nedeninin hiçbir algı veya zihinsel süreç olmadığını ileri sürer.[68]

Fritz Rohrlich de von Neumann'ın gözlemcinin bilincine verdiği rolü kabul edilemez bulan bir isimdir. Ona göre realizm, özne ve nesnenin birbirine karışmasını reddeder. Bu açıdan bir ölçme işlemi, kuantum sistemi ile ölçme aparatı arasında geri döndürülemez bir sonucun kaydedilmesiyle gerçekleştirilir. Bu kaydın insan gözlemci tarafından okunması ise uzay ve zamanda başka bir noktada meydana gelen ayrı bir süreçtir. Sistem ile aparatın birlikteliğiyle doğrudan ilişkili değildir. "Dolayısıyla bir kişi olarak gözlemci, kesinlikle ölçme sürecinin bir parçası sayılamaz."[69]

[66] Henry Margenau ve James L. Park, "The Physics and The Semantics of Quantum Measurement", *Foundations of Physcis*, 3:1, 1973, s. 21.

[67] P. Jordan, "On Process of Measurement In Quantum Mechanics", *Philosophy of Science*, 16: 4, 1949, s. 271.

[68] Jordan, "agm", s. 272-3.

[69] Fritz Rohrlich, "Reality and Quantum Mechanics", *New Techniques and Ideas in Quantum Measure-*

11. Wigner'in Arkadaşı Paradoksu

İtirazlara karşı gözlem veya ölçme sürecinde bilincin rolü, Eugene P. Wigner tarafından daha da geliştirilerek savunulur.[70] Wigner'e göre gözlemlerin aktarılabilmesi sonraki gözlemlerde dalga fonksiyonunun ihtimaliyetlerini etkiler ve yeni uyarlamalar gerektirir. Yeni uyarlanan dalga fonksiyonu ise önceki gözlem sonuçları bize verili olmadıkça tamamen tahmin edilemezdir. Bu durumda önceki bilginin bilincimize ulaşması dalga fonksiyonunu değiştirmektedir. Bu, ölçmede bilincin fonksiyonel olduğunu gösterir. Wigner der ki: "Bilinç bu noktada kaçınılmaz ve değiştirilemez bir şekilde teoriye dahil olmaktadır." Öyle ki dalga fonksiyonun değişimleri etkilerin bilincimize girmeleri ile ilişkilidir. Bilincin buradaki fonksiyonunu açığa çıkarması açısından Wigner meşhur arkadaşı örneğini verir: Bir kuantum deneyinde doğrudan gözlemle sizin aranızda bir arkadaşınızın var olduğunu düşünün. Parçacığın varlığını gösteren bir ışıldamayı görmek amacıyla bir arkadaşım gözlem yaptığında dalga fonksiyonu ne olur? Kuantum nesnesi hakkındaki bilgi artık bir dalga fonksiyonuyla tanımlanamaz. Çünkü dalga fonksiyonu nesne+arkadaş olacak biçimde değişir. Nesne+arkadaş olmak üzere bu birleşik sistemin gözlemden sonra yeni bir dalga fonksiyonu olur. Arkadaşımıza ışıldama görüp görmediğini sorarak bu birleşik sistemle ilişkiye girebiliriz. Eğer cevabı "evet" olursa, birleşik sistemin dalga fonksiyonu her biri ayrı ayrı olduklarındaki gibi devam eder. Fakat cevap "hayır" olursa nesne sanki ben onu gözlemişim ve ışıldama görmemişim gibi davranır. Burada dalga fonksiyonu değiştiren şey, arkadaşımın "evet" veya "hayır" cevabından başka bir şey değildir. Wigner bu örnekten hareketle solipsizmin kuantum fiziği ile tutarlı fakat materyalist monizmin çelişkili olduğu sonucunu çıkarır.[71] Wigner'in bu sonucunun anlamı kısaca bilincin, bilinç içeriklerinden ayrılmazlığını savunmak mümkün iken, bilince başvurulmadan sadece maddesel varlıktan bahsetmenin imkânsız olduğudur.

Gözlem öncesi bir sistemin zamanda dalga fonksiyonunun sürdüğü belirsizlik durumuna karşılık bir gözlem veya ölçme gerçekleştirildiğinde durumunun ani şekilde değişip belirlilik kazanması "dalga fonksiyonunun indirgenmesi (veya çökmesi) olarak adlandırılır."[72] Bilincin ölçmede dalga fonksiyonunu indirgeyici rolünü almasının gerekçesi, ölçmenin Ortodoks yorumunda, geriye gidiş sorunudur. Wigner bunu şöyle ifade eder: "Nesne üzerindeki ölçüm problemi, aparat üzerine gözlem problemine dönüşür. Dahası birincinin durumunu belirlemek üzere ikinci bir aparatın dahil edilmesi geriye doğru devam eder."[73] Yani aparat+aparat şeklinde maddesel zincir ne kadar

ment Theory, 480, 1986, s. 378.

70 Eugene P. Wigner, "Remarks on Mind-Body Question", *Symmetries and Reflections*, Indiana University Press, Bloomington 1967, s. 171.

71 Wigner, "agm", s. 173.

72 Eugene P. Wigner, "The Problem of Measurement", *Am. J. Phys*. 31: 6, 1963, s. 7.

73 Wigner, "agm", s. 9.

çoğaltılırsa çoğaltılsın bir bilince ulaşmadıkça üst üste binme durumu devam eder. Peki, bu geriye gidiş nerede son bulur? Ortodoks teoriye göre bu geriye gidiş ancak ölçüm sonucunun gözlemcinin bilincine ulaşması ile sonlanır.[74]

12. Nihai Gözlemci Bilinci Olarak Tanrı

Fakat aslında Wigner'in arkadaşı paradoksu, gözlemci bilincinin dalga fonksiyonunu indirgeyici rolünü bir yandan tasdik ederken diğer bir taraftan bu gözlemci bilincini geriye doğru başka gözlemcilerin bilinçlerini gerektirir biçimde genişletir. Çünkü sistemin parçası olan her gözlemci kendisine göre dışarıda bulunan gözlemci için süper pozisyon durumunda bulunur. Yani Wigner'in arkadaşı kutudaki kedinin ölü mü yoksa diri mi olduğunu Wigner'e söyleyinceye kadar süper pozisyonun bir parçasıdır. Wigner de kedinin ölü mü yoksa diri mi olduğunu bir başkasına söyleyinceye kadar süper pozisyonun parçası olur. Kuantik sistemin dalga fonksiyonu, kendisiyle ilişkili olan her bilinçle geriye doğru çökerek devam eder[75] ta ki nihai bir bilince kadar. Eğer bu durumu evren için düşünürsek onun dalga fonksiyonu hangi gözlemcinin bilincinde çöker? Yani evreni belirli hâle getiren kimin bilincidir?

L. E. Ballentine'e göre bu "sonsuz geriye gidiş en başta (nihai bir gözlemci) olarak Tanrı'nın varlığına kanıt olarak alınabilir. Bu temelsiz sonucu çıkarsamış hiç kimse görünmemektedir, fakat eşit olarak temelsiz bir sonuç da bir gözlemcinin bilincinin teoriye temel olması gerektiğinin ciddiye alınmasıdır."[76] Burada dalga fonksiyonunun çökmesi için bilincin şart koşulması durumunda nihai gözlemci olarak Tanrı'ya başvurulması gereği öngörülmektedir. Fakat Tanrı'ya başvurulması sonucunu kabul etmek istemeyenler dalga fonksiyonunu çökertmesi için bilincin şart koşulmasına itiraz etmektedirler.

Hâlbuki Zurek tarafından da ifade edildiği gibi von Neumann'ın dalga belirsizliğinin çökmesi için getirdiği bilinç koşulu vaz geçilmezdir. Dahası bilinci fiziksel gerçeklikle ilişkisinden çıkarmak için epistemolojik hiçbir gerekçe de yoktur.[77] Çünkü kutudaki Schrodinger'in kedinin ölü mü yoksa diri mi olduğu ancak sistemin dışındaki bir bilinçte çöker ve belirlilik kazanır. İçinde bulunduğumuz evren söz konusu olduğunda dalga fonksiyonunun çökmesini sağlayacak insan gözlemcilerin bilinçleri de kutudaki kedinin bilincinden farklı değildir. Dolayısıyla evren için dalga fonksiyonunun çökmesi, ancak evrenin dışında nihai bir bilinci gerektirir. Buna göre nihai

[74] Wigner, *ay.*

[75] John Gribbin, *Schrodinger'in Yavru Kedileri*, İstanbul: Metis Yay., 2008, s. 187.

[76] L. E. Ballentine, "The Statistical Interpretation of Quantum Mechanics", *Reviews of Modern Physics,* 42:4, 1970, s. 369.

[77] H. D. Zeh, "The Problem of Conscious Observation in Quantum Mechanical Description", *Foundations of Physics Letters*, 13:3, 2000, s. 3, 4.

gözlemci olarak Tanrı'nın bilinci Wigner'in arkadaşı paradoksunun ortaya çıkardığı gözlemci bilinçlerinin geriye gitme sorununa son verir.

13. Çoklu Evrenler Yorumu

Bir kuantum sisteminde dalga fonksiyonunun çökerten gözlemde ortaya çıkan geriye gidiş sorununa nihai gözlemci bilincine başvurmayan çözüm yolu, çoklu evrenler yorumunu oluşturur. Bu durumu Everett, Wigner'den uyarlanmış bir paradoksla şöyle açıklar:

Uzayın izole bir köşesindeki odasında kuantik bir sistem üzerine gözlem yapan bir gözlemci düşünün. Ölçümünü yaptıktan sonra gözlem sonucunu bilgisayarına kaydeder. Diyelim ki ölçmenin yapıldığı bu odanın dışında başka bir gözlemci de odayı, içindeki gözlemciyi, gözlemliyor ve bilgisayara kaydedilen sonucu bekliyor. Bu durumda geçen süre diyelim ki bir hafta boyunca her iki gözlemci için kuantik sistemin tanımlandığı süreçler aynı değildir. Bir hafta geçtikten sonra dışarıdaki gözlemci odanın kapısından girip bilgisayardaki sonuca baktığında gözlemi tamamlayacak ve içerdeki gözlemcinin bilgisayara kaydettiği sonucu kendisinin odaya girmesiyle belirlemiş olacaktır. Buna göre dışarıdaki gözlemci, kendisi bilgisayara bakıncaya kadar içerdeki gözlemcinin bir hafta önce yaptığı ve bilgisayara kaydettiği sonucun hiçbir nesnel varlığının olmadığını söyler. Dahası dışarıdaki gözlemci, odanın içindeki gözlemcinin varlığının da odaya dair dış gözlemine borçlu olduğunu ima eder. İçerdeki gözlemci ise hiç de müteşekkir bir tutumla karşılamaz ve dış gözlemcinin egosunu şu cevapla kabaca söndürür: Eğer dışarıdaki gözlemcinin düşüncesi doğru ise bundan dolayı rahatlık hissetmesi için bir neden yoktur. Çünkü tüm şimdiki durumun da nesnel bir varlığı olmayabilir ve daha başka bir gözlemcinin gelecekteki eylemlerine bağlı olabilir.[78] Bu paradoks tüm gözlemcileri içeren evrene uygulandığında, onu kim gözlemliyor? sorusuna cevap olarak baş vuracağımız nihai bir gözlemci Tanrı düşüncesine karşı içerideki gözlemcinin verdiği cevabı ifade eder.

Everett'e göre evren kapalı bir sistem olarak düşünüldüğünde, onun kuantum yapısının dalgadan parçacık fonksiyonuna değişmesini sağlayan evrenin dışında bir gözlemci bulunmayacaktır. Çünkü evrenin dışında onu gözlemleyecek bir yer yoktur. Bu nedenle dalga fonksiyonunu çökerten ve parçacık fonksiyonunu ortaya çıkaran gözlemcinin kendisinin de içinde bulunduğu bir evrende kuantum mekaniğinin nasıl işlediğine bir cevap bulmak gerekir. Hâlbuki kuantum mekaniğinin klasik formülasyonunu dış gözleme konu olmayan bir sisteme uygulamak için hiçbir kanıt bulunma-

[78] Hugh Everett III, "The Theory of Universal Wave Function", *The Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics* içinde, Bryce S. DeWitt, Neill Graham, (ed.) New Jersey: Princton University Press, 1973, s. 5.

maktadır. Bu nedenle dış gözleme konu olmayan bir sistemin dalga fonksiyonunun çöktüğü ve parçacık fonksiyonunu ortaya çıktığı süreçle tanımlanması imkânsız olur. Everett buna göre dalga fonksiyonunun sürekliliğini çıkış yolu olarak görür.[79] Bunun anlamı, içindeki gözlemcilerle birlikte kapalı olarak tüm evrenin dalga fonksiyonu, ani biçimde hiçbir zaman çökmez.

Bununla birlikte "fiziksel nesneler her zaman bize belirli konumlara sahip olarak görünürler… dalga mekaniği teorisinin bu özelliğini tecrübeyle nasıl uzlaştırabiliriz?"[80] Bu soruyu cevaplamak için Everett gözlem olgusunu analiz eder. "Tüm ardışık gözlem süreçleri boyunca gözlemcinin karşısında tek bir fiziksel sistem yani evren vardır. Fakat gözlemcinin tek bir eşsiz durumu yoktur. Bununla birlikte her öğesi gözlemcinin belirli bir durumu ve ona karşılık gelen sistem durumlarının içeren bir süper pozisyon durumunda karşılaşma var olur. Dolayısıyla gözlemcinin durumu her takip eden gözlemde birçok farklı durumlar arasında dallanır. Her dal, ölçmenin farklı bir sonucuna karşılık gelir. Tüm dallar bir verili gözlem dizisinden sonra süper pozisyonda aynı anda var olur."[81] Buradan anlaşıldığı kadarıyla Everett, dalga fonksiyonunun gereği olarak gözlemcinin takip eden her gözlemde içinde bulunduğu evrenle bir süper pozisyon durumunda bulunmasını, aynı anda var olan sayısız evrenlere ayrılma durumu olarak görür.

John A. Wheeler, ilk teorisyenlerinden olsa da, çoklu evrenler yorumunun gözlem analizinin kuantum mekaniğinin klasik dış gözlemci şartına uymadığını düşünür. Çünkü kuantum mekaniğinde gözlemlere ihtimallerin atfedilmesi dış gözlemciyi şart koşar.[82] Bu nedenle Wheeler, Everett'in yorumunu fiziğin sorularına cevap verir nitelikte bulmaz.

Bryce S. DeWitt ise "sonsuz geriye gidiş felaketi"ne karşı önerilen çözümler içinden dalga fonksiyonunun asla çökmediğini savunan Everett yorumunu doğru bulur. Ona göre kuantum mekaniği açısından belirsizlik veya şans, bizim bilgisizliğimizin bir ölçüsü değildir, aksine mutlaktır. Bu durum "her ölçümün farklı bir sonuç verdiği.. süper pozisyon içinde tasvir edilen tüm eş zamanlı dünyaların gerçekliğine inanmaya bizi zorlar."[83]

Bununla birlikte DeWitt'e göre de dünyanın kendisini sayısız kopyaya bölmesinin sağduyuyla uzlaştırılması zordur ve bu noktada şiddetli bir şizofreni ortaya çıkar. Çünkü her zaman karşımızda tek bir dünya tecrübe ederiz ve kendi bilincimizin sayısız kopyaya bölündüğüne dair bir tecrübemiz yoktur. Buna karşılık olarak çoklu evrenler yorumu ise bizlerin aslında birer otomat kopyalar olduğumuzu ve kuantum mekaniğinin yasalarının bizim sayısız kopyalara bölünmeyi hissetmemizi engellediğini ileri

[79] Hugh Everett III, "Relative State Formulation of Quantum Mechanics", *Reviews of Modern Physics*, 29:3 1957, s. 454.
[80] Everett, "agm", s. 457.
[81] Everett, "agm", s. 459.
[82] John A. Wheeler, "Assesment of Everwtt's 'Relative State' Formulation of Qunatum Theory", *Reviews of Modern Physics*, 29:3, 1957, s. 464.
[83] Bryce S. DeWitt, "Quantum mechanics and reality", Physics Today, 23:9, 1970, s. 161.

sürer. Fakat evrenin, başka evrenlere dallanarak bölünmesi de asla gözlemlenmez.[84] Dahası, çoklu evrenler laboratuarda deneysel desteğe muhtaçtır ve bu sorun yorumun en büyük zayıflığıdır. Öyle ki "hiçbir deney bir süper pozisyondaki 'başka dünyalar'ın varlığını gösteremez."[85]

14. Saklı Değişkenler İçeren Bütüncül Evren Yorumu

Şimdiye kadar gördüğümüz üzere, ölçme sorununa karşı temel iki cevap ortaya çıkmaktadır. Ya dalga fonksiyonunun çökmesinde bilinç etkindir ve bu nihai gözlemci bilinci olarak bizi Tanrı'ya götürür ya da bilincin hiçbir rolü yoktur. Çünkü dalga fonksiyonu hiç çökmez, tüm ihtimallerin gerçek olduğu sonsuz evrenler vardır. Bu iki seçeneğin dışında üçüncü seçenek, Bohm'un savunduğu saklı değişkenler yorumudur. Ona göre de dalga fonksiyonunun çökmesi diye bir şey yoktur. Çünkü kuantum sistemi zaten baştan belirlidir. Ölçmeden sonraki ikinci dalga denklemindeki farklılıklar, şimdi "saklı" olan ölçmeden önceki değişkenlere geri götürülebilir. Buna göre bir elektronun davranışı aslında bu saklı değişkenlere bağlıdır. Öyle ki saklı değişkenler varsayımı bize elektronların gözlemden önceki davranışlarındaki belirsizlikleri açıklayabilir.[86]

Bu doğrultuda Bohm, Von Neumann'ın yorumunu eleştirir. Bohm'a göre, von Neumann'ın insan bilincinin laboratuarda ölçme sonuçlarını etkileyeceğine yani dalga fonksiyonunu çökertenin insan bilinci olduğu iddiasına inanmak zordur. Hele bu düşünceyi kozmolojiye uygulayınca, evrenin büyük patlamadan insanın ortaya çıkışına kadar ki dalga fonksiyonunun çöküşünden sorumlu bir bilinç gerekli olur ki, evrensel bir zihin varsayımı ile bu zorluk giderilebilir. Fakat insan zihni hakkında ne biliyoruz ki, evrensel bir zihin hakkında konuşalım. Böyle bir varsayım bir gizemi diğeriyle yer değiştirmek olur.[87]

Her ne kadar kuantum fiziğini bilince başvurmadan açıklamaya çalışsa da Bohm, ikisinin daha derinden madde ve bilincin birbiriyle ilişkili olduğunu ve kuantum fiziğinde olduğu gibi daha derinde her şeyin arkasında saklı bir düzen bulunduğunu ileri sürer.[88] Her şeye saklı düzen açısından bakılırsa hiçbir şeyin birbiriyle ilişkili olduğu bütüncüllüğe ulaşılır. Örneğin insan varlıksal olarak hem fiziksel hem de zihinsel olarak birbirinden ayrılamaz bütünlüğe sahiptir. Bu bütüncüllük, topluma ve dahası insan türünün ötesinde daha kuşatıcı bir zihne doğru ilerler. O hâlde her şeyin arkasındaki nihai "derin gerçeklik hem madde hem zihnin ötesinde bir şeydir, bu ikisi

[84] DeWitt, *ay.*
[85] DeWitt, "agm", s. 165.
[86] David. Bohm , J. Bub., "A Proposed Solution of the Measurement Problem in Quantum Mechanics by a Hidden Variables Theory", *Reviews of Modern Physics*, 38:3, 1966, s. 457.
[87] David. Bohm, D. J. Hiley, *Undivided Universe*, London&New York: Routledge, 1993, s. 24.
[88] Bohm, Hiley, *age*, s. 382.

sadece görünüşlerdir."[89] Bu yorum bizi her şeyin bütün ve belirli olduğu nihai varlık anlayışına götürür.

15. "Grw" veya Kendiliğinden Çökme Yorumu

Üç İtalyan fizikçi G. C. Ghirardi, A. Rimini ve T. Weber, dalga fonksiyonunun çökmesi sorununa karşı çözüm olarak "standart kuantum fiziksel yorumunu tutmak ve doğal fenomenlerin dualistik bir tanımlamasını kabul etmeye götüren bazı sistemler için süper pozisyon prensibini etkisizleştirmeyi veya ondan vazgeçmeyi" önerirler.[90] Bunun anlamı mikroskobik dünyadan başlayarak makroskopik dünyanın kuantum tanımlamasını yapmaya gerek yoktur. Doğrudan doğada makroskopik nesnelerin durumuna odaklanmak gerekir ki, bu bakımdan onlar için atomik durumların süper pozisyonu olgusundan vaz geçilmelidir. Çünkü onların bu süper pozisyon durumları doğada çökmüş olarak bulunur. Makroskopik nesnelerde doğal bu çökme sonucuna ulaşmak için dalga dinamiği eşitliğine bir ihtimaliyet terimi eklemek gerekir. Bu terimin eklenmesi, bir parçacığın konumuna dair ölçmenin sonuçları ile aynı sonucu doğurur. Bununla birlikte "makroskopik bir nesne için yalıtılmış bir sistem fikri anlamını kaybeder. Çünkü böyle bir nesne yakından kuantum alanlarıyla çevrilidir ki, ne kadar zayıf olursa olsun, herhangi bir ilişki onlar arasında geçişlere neden olmaya yeterlidir." Dolayısıyla bir yerde şans eseri başlayan süper pozisyonların çökmesi, kısa sürede tüm nesnelerde de zincirleme olarak diğer çökme olaylarını tetikler. Bu zincirleme çökme olayının arkasında ise "tüm makroskopik sistemlerin uygun bir frekansla çökme süreçlerine boyun eğdiği varsayımı" vardır. Fakat mikroskobik sistemlerin çökmesinin fiziksel nedeni tartışma konusu değildir. "Onlar" yani bu çökme olayları "kendiliğindendir."[91] Fakat Brain Green'in dikkat çektiği gibi, Schrodinger denkleminde önerilen değişikliğe neden olacak deneysel bir veri yoktur.[92] Yani doğada belirsizliğin kendiliğinden ortadan kalkmasını gerektirecek bir fenomene ihtiyaç vardır.

16. Dağınım Yorumu

H. D. Zeh tarafından önerilen yorum ise makroskopik dünyada süper pozisyon durumunun aslında gözlenmemesinden yola çıkar.[93] Ona göre şimdiye kadarki ölçme

[89] Bohm, Hiley, *age*, s. 387.
[90] G. C. Ghirardi, A. Rimini ve T. Weber, "Unified dynamics for microscopic and macroskopik systems", *Physical Review D*, 34:2, 1986, s. 470.
[91] Ghirardi, Rimini ve Weber, "agm", s. 471.
[92] Brian Green, *The Fabric of Cosmos*, New York: Borzoi Book, 2004, s. 208.
[93] H. D. Zeh, "On The Interpretation Of Measurement In Quantum Theory", *Quantum Theory and Mea-*

teorileri, makroskopik bir sistemin dalga fonksiyonu ile tanımlanması üzerine kuruludur. Fakat bu varsayım geçerli olamaz.[94]

Wojciech H. Zurek'e göre de Schrodinger denklemi, kuantum sistemlerinin durumunun süper pozisyon olarak adlandırdığımız şekilde –yani Schrodinger'in kedisinin hem canlı hem ölü– olduğu bir evren gerektirir, hâlbuki biz sadece tek bir alternatifin gerçekleşmiş olduğu evreni görürüz. Bu noktada sorun, söz konusu dalga fonksiyonunun çökmesinin açıklanması olarak görünür. Dolayısıyla von Neumann ve Wigner gibileri dalga fonksiyonunu çökerten nedeni gözleme ve bilince yükler. Fakat Zurek şunu ileri sürer: Dalga fonksiyonunun çökmesi bizim gözlemimizle ilişkisizdir ve bizim bilincimize ulaşmadan öncedir.[95] Peki, o zaman dalga fonksiyonunu çökerten şey nedir?

Zurek, bu soruya cevap olarak anahtar rolün "çevre" olduğunu ileri sürer. Ona göre makroskopik sistemler hiçbir zaman kendilerini kuşatan bir çevreden yalıtılmış olarak bulunmaz, tam aksine sürekli olarak çevrelerinden etkilenirler. Bu etkilenme onların kuantum bütünlüklerinin çevre tarafından dağınıma uğratılmasıdır. Dağınım dalga fonksiyonunun alternatiflerinden birinin gerçekleşmesi diğerlerinin elenmesini sağlar. Çevre, süper pozisyonlardan sadece birinin gerçekleştirilmesine etki eder. Dolayısıyla gözlemci, tek bir alternatifin gerçekleştiği belirli bir dünya görür.[96]

Peki, bir sistemin kuantum bütünlüğünü yıkan dağınım nedir? Zurek bunu şöyle ifade eder: "Dağınım, süper pozisyonları yıkar. Çevre belirli süper pozisyonların gözlenmesini engelleyen bir süper seçilime neden olur. Bu süreçte yalnızca ayakta kalabilen durumlar klasik (fizik nesneleri) hâli alır."[97]

Buna göre klasik fizik nesneleri ve onlardan oluşan evren dalga fonksiyonuyla tanımlanmazken, dalga fonksiyonu sadece yalıtılmış kuantum sistemleri için geçerli sayılır. Kuantum sistemlerinin çevrelerinden yalıtılmış olmaları, dalga fonksiyonunu sürdürmelerini sağlar. Dalga fonksiyonunu çökerten gözlem etkisi ise kuantum sisteminin bu yalıtılmışlığını sona erdirir. Çünkü gözlem aparatı da aslında çevrenin bir uzantısıdır. Öyle ki, gözlem aparatı sayesinde çevre, kuantum sistemini dağınıma uğratır. Dolayısıyla ölçme bir tür çevrenin etkisinin aktarılışı olarak görülür.[98]

Anlaşılacağı üzere dağınım yorumu, aslında, tüm evrenin klasik fiziğe tâbi olduğunu, fakat bir parçasını çevresinden yalıttığımızda kuantum özelliklerinin ortaya çıktığını varsayar. Bununla birlikte ölçme sorunu, klasik sistemlerin en temele inildiğinde kuantum özellikleri göstermesinden doğmaktadır.

surement içinde, J. A. Wheeler; W. H. Zurek (eds.), Princeton University Press, 1983, s. 342.

94 Zeh, "agm", s. 345.

95 Wojciech H. Zurek, "Decoherence and Transition from Quantum to Classical", *Physics Today*, 1991, s. 36.

96 Zurek, "agm", s. 37.

97 Zurek, "agm", s. 44.

98 Wojciech H. Zurek, "Decoherence and Transition from Quantum to Classical-Revisited", *Los Alamos Science*, 27, 2002, s. 21.

17. Sonuç

Kuantum fiziğinin ortaya çıkardığı büyük tartışma aslında kısaca Einstein'dan nakledilen şu sorunla ifade edilebilir: "Bak! Ben yatak odamda değilken yatağımın odanın her yerine yayıldığına ve ben kapıyı açıp girdiğimde köşeye zıpladığına inanmam."[99] Peki, Einstein'ı buraya getiren şey nedir? Cevap, kuantum dünyasının nesnelerinin belirsizliğidir.

Örneğin bir elektronun olasılık dalgasına baktığımızda ki bu ölçüm yapmak demektir, elektron bir anda tepki verir ve belirli bir konumda birleşir. Orada olma ihtimali yüzde yüze ulaşırken, başka bir yerde olma olasılığı da sıfıra düşer. Bakmayı bırakın, elektronun olasılık dalgası tekrar yayılır. Artık biraz önce olduğu yerde bulunmasının ihtimali diğer noktalarda olmasının ihtimali ile eşit olur. Tekrar bakarsanız, elektron dalgası yeniden çöker ve bir yerde konumlanır. Bu durum sizin yaptığınız her ölçüm için yinelenir.[100] Bu örnek bize elektronun konumunun dalga ile tanımlanan belirsizliğini ifade eder ve ölçme ile dalga tanımının çökerek parçacık konumunda belirlilik kazandığını ifade eder.

İşte Einstein, başlarda Planck'ın kuanta fikrini desteklemişse de kuantum fiziğinin bu sonucunu ölümüne dek kabul etmeye yanaşmamıştır. Ona göre elektron gibi kuantum nesnelerinin gözlemden bağımsız kendinde belirli niceliklere sahip olmadığı doğru değildir. Fakat Aspect deneyleriyle de kanıtlandığı üzere, kuantik nesnelerin ölçümden bağımsız kendinde belirli ölçülebilir nicelikleri yoktur. Bu durum ölçümün bizzat kendisinin ölçülebilir niceliklere neden olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla kuantum fiziği aslında "kendinde" ya da "fiziksel gerçeklik" sorununa yol açar.

Bununla birlikte bu garipliğin elektron için geçerli olduğu, Einstein'ın yatağı gibi makro büyüklükteki nesneler için geçerli olmayacağı düşünülebilir. Çünkü makrofizik nesnelerde gözlemin, kuantum dünyasındaki gibi bir etkisinin olmayacağı makuldür. Örneğin bir futbol maçında seyircilerin ışık altında futbol topunu gözlemeleri maçın seyrini hiçbir şekilde değiştirecek etkiye sahip olamaz.

Fakat buna göre eğer makro ile mikro fizik ayırt edilmeli ise ölçmenin etkileyemeyeceği büyüklüğün nerde başladığının da hesaplaması gerekir. Hâlbuki ölçümün tek bir elektron üzerindeki etkisinin hangi elektron sayısına ulaşıldığında ortadan kalkacağını söylemek imkânsızdır. Bu nedenle dünyanın makro ve mikro şeklinde bu tür bir ayırımı zorluk taşır.[101] Ayrıca açıktır ki, gözlem araçlarından gözlemcilerin bedenlerine kadar tüm evren, kuantum dünyasının gözlem nesneleri olan elektron vb.

[99] Hilary Putnam, "A Philosopher Lokks at Quantum Mechanics (Again)", *Brit. J. Phil. Sci.,* 56, 2005, s. 624.

[100] Brian Green, *The Hidden Reality*, New York: Borzoi Book, 2011, s. 233.

[101] J. S. Bell, *Speakable and Unspeakable, in Quantum Mechanics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 171.

parçacıklardan oluşmuştur. Parçacıkları üzerinde etkiyen bir yasanın bütün üzerinde yürürlükten kaldırılmasını gerektiren başkaca bir yasa yoktur. Dolayısıyla Green'in dediği gibi eğer kuantum mekaniği her şeye uygulanabilen evrensel bir teori ise, gözlenen kadar gözlem araçları ve gözlemcilerin de aynı tarzda ele alınması gerektiğini içerir.[102]

Buna göre elektron hakkında geçerli olan belirsizlik, milyarlarca elektron vb. kuantik nesneden meydana gelen tüm makrofiziksel nesneler üzerinde de geçerli olur ki, bunun anlamı Einstein'in yatağının kapıyı kapatıp çıktığında her yere yayılacağıdır (Einstein'in belirsizliği reddetmesinin nedeni de bir elektron üzerinde belirsizliği kabul edince bunun aslında onlardan meydana gelen tüm makro nesneler için de belirsizlik sonucu doğuracak olmasıdır). Bu durumda eğer kuantik nesnelere belirlilik kazandıran ölçme veya gözlem ise makrofiziksel nesnelere belirlilik kazandıranın ne olduğu sorusu doğar. Bu sorun dalga fonksiyonunun çökmesi olarak adlandırılır ki, buna verilen cevaplar da gerçeklik yorumları olarak kabul edilir.

von Neumann, aranan şeyin de elektron gibi belirsizlik ilkesine tabi nesnelerden meydana gelmemesi yani maddesel olmaması gerektiğinden hareket ederek bilince ulaşır. Einstein da kendi gözlemiyle yatağının bir anda belirlilik kazanacağına inanmayacağını ifade ederken von Neumann'ın bu sonucunu reddetmektedir.[103] Einstein'a göre, fiziksel nesnelerin sırf biz onu görüyoruz diye gerçeklik veya belirlilik kazandığını düşünmek makul olamaz. von Neumann'ın yorumu, bizi, maddesel dünyayı gözlediğimiz için belirli olarak bulduğumuz sonucuna götürür. Kısacası, bu, materyalizmin zıddı olan Berkeley idealizminin yeniden dirilişi anlamına gelir. Bu nedenle Heisenberg de kuantum fiziğinin Kopenhag yorumunun, fizikçileri 19. yüzyılın hâkim bilimsel anlayışı olan materyalizmden uzaklaştırdığını düşünmektedir.[104] D'Espagnat da insan bilincini maddenin bir tür özelleşmesi olarak gören diyalektik materyalizmin zor durumda kaldığını söyler.[105]

Buna karşılık ölçmede bilincin rolünü kabul etmeyenler, ölçmeyle bilinçte ortaya çıkan belirliliği gerçeklikle ilişkilendirmekten vazgeçmeye başlamıştır. Buna göre ölçme ile ortaya çıkan niceliksel belirlilik, gerçeklik yaratmak anlamına gelmez.[106] Aynı şekilde kuantum nesnelerinin ölçüm öncesi belirsizliği de gerçekliğin inkârını gerektirmez. Sadece Einstein anladığı şekliyle klasik realizm kuantum mekaniğinde savunulamaz.[107]

Fakat Einstein'in yatağının gözlemden önceki belirsizliği epistemik bir belirsizlik değil, metafizikseldir. Yatağın "odada olmak" ile "odada olmamak" arasındaki üst üste

[102] Green, *The Fabric of Universe*, s. 203.
[103] Putnam, "agm", s. 624.
[104] Heisenberg, *Physics and Philosophy*, s. 114.
[105] Bernard D'Espagnat, *Conceptual Foundations Of Quantum Mechanics*, Massachusetts: Perseus Books, 1999, s. 286.
[106] Rohrlich, "agm", s. 378.
[107] Rohrlich, "agm", s. 379.

binme durumunun çökmesi anlamında belirlilik kazanması, ancak gözlenmesinden sonra gerçekleşir.[108] Bir gözlemi oluşturan şey ise bilinçtir. Çünkü bilinç, yatağın odada bulunduğunu bilme ve yatağın odada olduğunu bilmeme gibi bir üst üste binme durumunda belirsizlik barındırmaz.[109] Wigner'in arkadaşı paradoksu ise bu koşulu gözlemleyeni gözlemleyen başka bir üst bilinçlerin varlığını gerektirir şekilde genişletir. Bu durum ise üst bilinçlerin geriye gidiş sorunudur ve nihai bir bilinç olarak Tanrı'ya başvuruya kapı açar.

Çoklu evren yorumu, von Neumann'ın koşulunu ve Wigner'in arkadaşı paradoksunu evren için uyarladığında üst bilinçlerin sonsuz bir geriye gidiş sorunu yaratacağını öngörür ve dalga belirsizliğinin hiçbir zaman çökmemesini tercih eder. Bütüncül evren yorumu da tanrısal bir bilince başvurmanın, bir bilincin yerine daha belirsiz olan başkasını koymak anlamına geldiğini ileri sürer. Bu nedenle dalga belirsizliğinin çökmesine hiç gerek olmadığını, zaten kendinde belirli olduğunu savunur. Dahası tüm evreni, madde ve bilinç olarak bir bütünün tezahürleri olarak görür. Bu bütün, sonsuz bir geriye gidiş sorunu ortaya çıkarmayacak nihai varlıktır. Bu varlığın, bize, her şeyi kendinde belirli ve zorunlu bir varlığın nitelikleri olarak gören Spinoza panteizmini hatırlattığı şüphe götürmez. GRW yorumu ise dalga belirsizliğinin çökmesinin kendiliğinden gerçekleşmesini uzay ve zamanda bir şansın gerçekleşmesine bağlamakta ve zincirleme olarak yayılmasını varsaymaktadır. Dağınım yorumu ise dalga tanımının ortaya çıkmasını kuantum fiziğine özel olarak, aslında dalga tanımı zaten çökmüş durumda olan evrenden yalıtılmanın sonucu olarak görmektedir. Çevrenin dalga tanımını çökertme işlevini de Darwinci doğal seçilimle açıklamaktadır. Bu ise soruna diğer taraftan bakmaktan başka bir şey değil gibidir.

Bu hâliyle makro dünyaya belirlilik kazandıranın ne olduğu sorusunun cevaplandırılması, çoktan fizikten çıkmış ve felsefeye dâhil olmuş durumdadır. Görüldüğü üzere yapılan tartışma evrenin nedeni üzerine yapılan felsefi tartışmalardan farklı değildir. Bu doğrultuda evrensel dalga belirsizliğinin çökmesi için evrenin dışında bir bilince gerek duyulması, bizim savunduğumuz üzere, Berkeley'in Tanrı'sını fiziğe yeniden davet eder. Fakat gerçeklik yorumları olarak yapılan tartışma, Tanrı'ya başvurmayan seçenekler üzerinde sürmektedir. Bunun nedeni, bilime Tanrı'yı bulaştırmamak amaçlı natüralizm-materyalizm olduğu kadar, kuantum fiziğindeki belirsizliğin teistik bir Tanrı düşüncesiyle sorun oluşturacağının düşünülmesi de olabilir. Çünkü tüm evren ve madde için dalga belirsizliğini ortadan kaldıracak bir varlık olarak Tanrı'ya başvurduğunuzda bile hâlâ kuantum dünyasındaki belirsizliğin kendisi duruyor olacaktır. Diğer bir deyişle, makrofizik dünyasına belirlilik veren tanrısal bir bilincin, mikrofizik nesnelerini gözlemlemediği sonucuyla karşı karşıya kalınır. Örnek vermek gerekirse,

[108] Jeffrey A. Barrett, "A Quantum-Mechanical Argument For Mind-Body Dualism", *Erkenntnis*, 65, Springer, 2006, s. 99.
[109] Barret, "agm", s. 101.

iki delik deneyinde elektronun dalga deseni oluşturması, onun hangi delikten geçtiğini hiç kimsenin dahası bir Tanrı'nın bile gözlemlemediği anlamına gelir. Einstein'ın ünlü "Tanrı zar atmaz." sözünün bağlamı da tam bu olgunun keşfi üzerinedir. Kendisine Bohr'un cevabı ise "Einstein, Tanrı'ya ne yapması gerektiğini söyleme!" şeklindedir. Bu noktada Wheeler de "Bir fotonun hangi yoldan gideceğini söyleyebilecek hiçbir bilinen sistem yoksa aldığı yolu niçin basitçe Allah'ın istediğini söylemeyelim." diye cevap verir.[110] Bu sonuç kısaca kendi bilgisini sınırlandıran Tanrı'yla karşı karşıya gelmek olarak düşünülebilir.[111] Fakat bu sonucun teizmin her şeyi bilen Tanrı tasavvuruna uygun olup olmadığı ayrı bir teolojik tartışmanın konusu olmayı hak eder.

KAYNAKLAR

A. Einstein, B. Podolsky ve N. Rosen, "Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?" *Physical Review*, 47, 1935.

——, Leopold Infeld, *The Evolution of Physics*, London: Cambridge University Press, 1967.

Alain Aspect, Philippe Grangier ve Gerard Roger, "Experimental Realization of Einstein-Podolsky-Rosen-Bohm Gedankenexperiment, A New Violation of Bell Inequalities", *Physical Review Letters*, 49:2, 1982.

——, Philippe Grangier ve Gerard Roger, "Experimental Tests of Realistic Local Theories via Bell's Theorem", *Physical Review Letters*, 47:7, 1981.

Albert Einstein, "On a Heuristic Point of View about the Creation and Conversion of Light", *The Old Quantum Theory*, D. Ter Haar, Oxford: Pergamon Press, 1967.

Arthur H. Compton, "A Quantum Theory of the Scattering of X-Rays", *The Physical Review*, 21, 1923.

Arthur R. Peacocke, "God's Interaction with The World", *Chaos and Complexity* içinde, R. J. Russel, N. Murphy, A. R. Peacocke (ed.), Vatican, Berkeley: Vatican Observatory Publications, 2000.

Bernard D'Espagnat, "The Quantum Theory and Reality", *Scientific American*, 1979.

——, *Conceptual Foundations Of Quantum Mechanics*, Massachusetts: Perseus Books, 1999.

Brian Green, *The Fabric of Cosmos*, New York: Borzoi Book, 2004.

——, *The Hidden Reality*, New York: Borzoi Book, 2011.

Bryce S. DeWitt, "Quantum mechanics and reality", Physics Today, 23:9, 1970.

C. Davisson, L. H. Germer, "Diffraction of Electrons by A Crystal of Nickel", *The Physical Review*, 30:6, 1927.

——, "The Diffraction of Electrons by a Crystal of Nickel", *Bell System Technical Journal*, 7:1,1928.

David Bohm, "A Suggested Interpretation of Quantum Theory in Terms of Hidden Variables. I", *Physical Review*, 85:2, 1952.

——, "A Suggested Interpretation of Quantum Theory in Terms of Hidden Variables. II", *Physical Review*, 85:2, 1952.

[110] John Archibald Wheeler, "Law without Law", *Quantum Theory and Measurement* içinde, J. A. Wheeler, W. H. Zurek (eds.), Princeton University Press, 1983, s. 188.

[111] Arthur R. Peacocke, "God's Interaction with The World", *Chaos and Complexity* içinde, R. J. Russel, N. Murphy, A. R. Peacocke (ed.), Vatican, Berkeley: Vatican Observatory Publications, 2000, s. 279.

——, J. Bub., "A Proposed Solution of the Measurement Problem in Quantum Mechanics by a Hidden Variables Theory", *Reviews of Modern Physics*, 38:3, 1966.

——, Y. Aharonov, "Discussion of Experimental Proof for the Paradox of Einstein, Rosen and Podolsky", *Physical Review*, 108:2, 1957.

——, D. J. Hiley, *Undivided Universe*, London&New York: Routledge, 1993.

E. Schrodinger, "An Undulatory Theory of The Mechanics of Atoms and Moleculs", *The Physical Review*, 28:6,1926.

——, "The Present Stuation in Quantum Mechanics", çev. John D. Trimmer, *Quantum Theory and Measuremen* içinde, J. A. Wheeler; W. H. Zurek (eds.) Princeton University Press, 1983.

Eugene P. Wigner, "Remarks on Mind-Body Question", *Symmetries and Reflections*, Bloomington: Indiana University Press, 1967.

——, "The Problem of Measurement", *Am. J. Phys*. 31: 6, 1963.

Fritz London ve Edmond Bauer, "The Theory of Observation In Quantum Mechanics", *Quantum Theory and Measurement* içinde, J. A. Wheeler; W. H. Zurek (eds.), Princeton University Press, 1983.

Fritz Rohrlich, "Reality and Quantum Mechanics", *New Techniques and Ideas in Quantum Measurement Theory*, 480, 1986.

G. C. Ghirardi, A. Rimini ve T. Weber, "Unified dynamics for microscopic and macroskopik systems", *Physical Review D*, 34:2, 1986.

G. Kirchhoff, "On Relation between the Radiating and Absorbing Powers of different Bodies for Light and Heat", *The London, Edinburgh and Dublin Philosophical Magazine and Journal of Science*, Taylor and Francis, 20, 1860.

H. D. Zeh, "On The Interpretation Of Measurement In Quantum Theory", *Quantum Theory and Measurement* içinde, J. A. Wheeler; W. H. Zurek (eds.), Princeton University Press, 1983.

——, "The Problem of Conscious Observation in Quantum Mechanical Description", *Foundations of Physics Letters*, 13:3, 2000.

Henry Margenau ve James L. Park, "The Physics and The Semantics of Quantum Measurement", *Foundations of Physcis*, 3:1, 1973.

Hilary Putnam, "A Philosopher Lokks at Quantum Mechanics (Again)", *Brit. J. Phil. Sci.,* 56, 2005.

Hugh Everett III, "Relative State Formulation of Quantum Mechanics", *Reviews of Modern Physics*, 29:3 1957.

——, "The Theory of Universal Wave Function", *The Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics* içinde, Bryce S. DeWitt, Neill Graham (ed.), New Jersey: Princton University Press, New Jersey 1973.

J. S. Bell, "On The Einstein Podolsky Rosen Paradox", *Physics*, 1:3, 1964.

——, *Speakable and Unspeakable, in Quantum Mechanics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Jeffrey A. Barrett, "A Quantum-Mechanical Argument For Mind-Body Dualism", *Erkenntnis,* 65, Springer, 2006.

John A. Wheeler, "Assesment of Everwtt's 'Relative State' Formulation of Qunatum Theory", *Reviews of Modern Physics*, 29:3, 1957.

——, "Law without Law", *Quantum Theory and Measurement* içinde, J. A. Wheeler; W. H. Zurek (eds.), Princeton University Press, 1983.

John Gribbin, *Schrodinger'in Yavru Kedileri*, İstanbul: Metis Yay., 2008.

John von Neumann, *Mathematical Foundations of Quantum Mechanics*, çev. Robert T. Beyer, Princeton: Princeton University Press, 1955.

John William Draper, "On the Production of Light by Heat", *The London, Edinburgh and Dublin Philosophical Magazine and Journal of Science*, Richard ve John E. Taylor, 30, 1847.

L. E. Ballentine, "The Statistical Interpretation of Quantum Mechanics", *Reviews of Modern Physics,* 42:4, 1970.

Leo Szilard, "On The Decrease of Entropy In A Thermodynamic System By Intervention of Intelligent Beings", *Quantum Theory and Measurement* içinde, J. A. Wheeler; W. H. Zurek (eds.), Princeton University Press, 1983.

Louis-Victor de Broglie, *On the Theory of Quanta*, Fransızcadan çev. A. F. Kracklauer, AFK, 2004.

Max Born, "The statistical interpretation of quantum mechanics", *Nobel Lecture,* December 11, 1954.

Max Jammer, *The Philosophy of Quantum Mechanics*, New York: John Wiley&Sons, 1974.

Max Planck, "On the Law of the Energy Distribution in the Normal Spectrum", *Annalen der Physics*, 1901.

——, *The Origin and Development of Quantum Theory*, çev. H. T. Clarke ve L. Silberstein, Oxford: Clarendon Press, 1920.

——, *The Theory of Heat Radiation*, çev. Morton Masıus, P. Blakiston's Son and Co., Philadelphia 1914.

Niels Bohr, "Discussion with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics", *Atomic Phiysics and Human Knowledge* içinde, New York: John Wiley&Sons Inc., 1958.

——, "Atoms and Human Knowledge", *Atomic Phiysics and Human Knowledge* içinde, New York: John Wiley&Sons Inc., 1958.

——, "Discussion with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics", *Atomic Phiysics and Human Knowledge* içinde, New York: John Wiley&Sons Inc., 1958.

——, "The Quantum Postulate and the Recent Development of Atomic Theory", *Supplement to Nature*, 14, 1928.

——, "Unity of Knowledge", *Atomic Phiysics and Human Knowledge* içinde, New York: John Wiley&Sons Inc., 1958.

P. Jordan, "On Process of Measurement In Quantum Mechanics", *Philosophy of Science*, 16: 4, 1949.

Richard Feynman, *The Character of Physical Law*, Massachusetts: The MIT Press, 1985.

Stuart J. Freedman, John F. Clauser, "Experimental Test of Local Hidden-Variable Theories", *Physical Review Letters*, 28:14, 1972.

Thomas S. Kuhn, *Black-Body Theory and Quantum Discontiniuty 1894-1912*, Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

Thomas Young, *A Course of Lectures on Natural Philosophy and The Mechanical Arts*, London: William Savage, 1807.

Werner Heisenber, *Physicist's Concept of Nature*, çev. Arnold J. Pomerans, London: Hutchinson&Co., 1958.

Werner Heisenberg, *Pyhsics and Philosophy*, Ruskin House, London: George Allen&Unvin Ltd., 1971.

——, *The Physical Principles of The Quantum Theory*, çev. Carl Eckhart ve Frank C. Hoyt, New York: Dover Pub., 1930.

Wojciech H. Zurek, "Decoherence and Transition from Quantum to Classical", *Physics Today*, 1991.

——, "Decoherence and Transition from Quantum to Classical-Revisited", *Los Alamos Science*, 27, 2002.

KAOS TEORİSİNE FELSEFİ BİR BAKIŞ*

Semra Uçar**

A PHILOSOPHICAL VIEW OF CHAOS THEORY

ABSTRACT
Chaos theory is a young theory which is still being developed. Having evolved in the last fifty years, chaos theory has contributed significantly to our understanding of micro and macro events, facts and processes of the universe. In this paper I tried to raise attention to the conflicting aspects between the picture of the universe drawn by Chaos Theory and traditional ontological hypotheses by looking at them from a philosophical point of view. To achieve this mission, Chaos Theory is explained with its historical and conceptual characteristics and under the light of this information, picture of the universe drawn by chaos theory and the traditional ontological hypotheses are compared and philosophical interpretation of this theory is discussed.
Key words: chaos theory, the Philosophy of chaos theory, chaos and ontology, Fractal geometry

ÖZET
Bilim dünyasının yeni ilgi alanlarından biri olan kaos teorisi, daha önceki fizik teorilerinin açıklamakta zorlandığı ya da ihmal ettiği birtakım olguları açıklığa kavuşturan ve hâlâ geliştirilmekte olan bir teoridir. Son elli yıl içinde geliştirilen kaos teorisi, evrendeki mikro ve makro olay, olgu ve süreçleri anlamamızda çok önemli bir katkıda bulunmuştur. Bu metinde kaos teorisinin çizdiği evren tablosu ile geleneksel ontolojinin varsayımlarının örtüşmeyen yönlerine felsefi bir eksen etrafında dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Ardından kaos teorisi tarihsel ve

* Bu metin, Prof. Dr. Şafak Ural'ın danışmanlığında hazırladığımız "Kaos Teorisinin Felsefi özellikleri" başlıklı yüksek lisans tezimizin son bölümünün gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hâlidir.

** Dr.

kavramsal özellikleriyle tanıtılmış, bu bilgilerin ışığında kaos teorisinin sunduğu evren tablosu ile geleneksel ontolojinin varsayımları karşılaştırılarak, teorinin felsefi bir yorumu tartışılmaya çalışılmıştır.
Anahtar kelimeler: kaos teorisi, kaos teorisinin felsefesi, kaos ve ontoloji, Fraktal geometri

...

1. Kaos Teorisi'nin Yakın Geçmişine Bakış

Fizik dünyada gözlemlediğimiz olayların içinde bir düzenlilik barındırdığı bugüne kadar kabul edilmiş bir varsayımdır ve bu düzenliliğin olduğunu kabul etmek, fizik dünyaya ilişkin bilgi sahibi olabilmenin ön koşulu durumundadır.

Mitolojiler kadar, felsefi sistemlerin de yine bu varsayımı kullandıklarını söyleyebiliriz. Ne var ki, evrenin ve içinde yaşadığımız dünyadaki küçük ve büyük ölçekli olgular düzeninin, yalnızca çok küçük bir kısmını teorik olarak ifade edebilmiş durumdayız. Ortaya çıkan yeni düşünce formları, yeni dünya görüşlerini de beraberinde getiriyor. Bu düşünce formlarının doğru ve net bir şekilde anlaşılmasının, yeni dünya görüşümüzde, klasik Newtoncu dünya resminden çok daha fazla bir etki yapacağı şüphe götürmez bir durumdur. Bu yeni dünya görüşünün doğmasının nedenlerinden birisi kaos teorisidir.

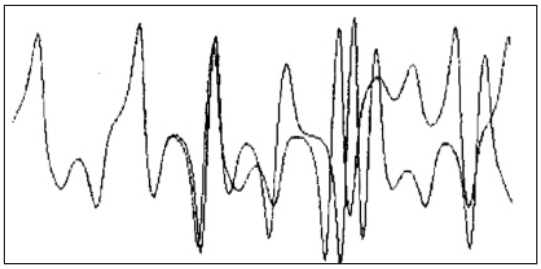
Kaos Teorisi, fizik dünyada alışageldiğimiz düzenlilik yerine, düzenliliğin düzensizlik içinde olduğunu söyler. Bugünkü bilimsel anlamıyla, kaos, doğrusal olmayan (nonlineer) sistemlerin, öngörülemeyen (unpredictable) düzensiz davranışı anlamına gelmektedir. Burada, doğrusal olmayan sistemler, fizik dünyada düz bir çizgi üzerinde devinimini gerçekleştirmeyen ve neden-sonuç ilişkisini saptayamayacağımız sistemlerdir. Akışkanların hareketleri, hava durumu tahminleri, sosyolojik olaylar, borsadaki iniş çıkışlar doğrusal olmayan sistemlere örnek olarak verilebilir. Bu tür sistemler, günümüzde kaos teorisi ile incelenebilmektedir.

Nobel ödüllü kimyacı Ilya Prigogine'e göre Joseph Fourier'in ısının katı maddelerdeki yayılımıyla ilgili çalışması, kaos teorisinin başlangıcı olarak alınmalıdır. Ilya Prigogine, *Kaostan Düzene* adlı kitabında bu konuda şunları söyler: "Biz, 'karmaşıklık biliminin doğumu için Isere valisi Baron Joseph Fourier'in ısının katı maddelerde yayılımına getirdiği matematiksel tanımlama nedeniyle Fransız Bilimler Akademisi'nin ödülünü aldığı 1811 yılını öneriyoruz."[1] Bu tarihlerde fizik biliminde, Newtoncu yaklaşımlardan şüphe edilmiyor ve dolayısıyla farklı varsayımlar ortaya çıkamıyordu. Prigogine bu konuya aşağıdaki gibi bir açıklık getirir:

[1] Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, *Kaostan Düzene*, çev. Senai Demirci, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998, s. 140.

> Belliydi ki, Fourier'nin kanununun evrensel karakteri, Newton kanunlarının tanımladığı dinamik etkileşimlerle doğrudan ilişkili değildir ve dolayısıyla ortaya atılmış olması yeni tür bir bilimin başlangıç noktası sayılabilir. Aslında Fourier'nin matematiksel ısı iletimi tanımlamalarının basitliği maddenin moleküler açıdan bakıldığında görülen karmaşıklığı ile kesin bir çelişki gösterir.[2]

Kaos kavramının günümüzdeki anlamını belirleyen temel referans noktalarından birisi, 1961 tarihinde, Edward Lorenz adında meteoroloji üzerine çalışan bir matematikçinin çalışmaları olmuştur. Lorenz hava tahminlerini, doğrusal olmayan bir fonksiyon üzerinde, bu fonksiyonun tekrarlamalarını bilgisayara girerek yapmıştır. Sonra da bilgisayarda bulduğu sıcaklık değerlerini bir grafikte ifade etmiştir. Lorenz aşağıda Şekil 1'de gösterilen bu grafikte, günleri koordinat sisteminin yatay düzleminde, sıcaklık değerlerini ise düşey düzleminde göstermiştir. Bu grafiğin eğrileri, beklenen iniş ve çıkışları sergilemiştir.[3]



Şekil 1: Lorenz'in Hava Tahmini Grafiği

Lorenz bir rastlantı sonucu olarak ortalama bir sıcaklık değerini yuvarlayıp fonksiyonu tekrar çalıştırmıştır. Bilgisayara sıfırdan sonraki üçüncü basamaktaki değeri yuvarlaması komutunu vermiştir. Lorenz 0,004 derece kadar küçük bir fark olan iki fonksiyonun sonuçları arasında bir fark olmamasını varsaymıştır. Ancak Lorenz, bilgisayarında, 30 gün sonraki sıcaklıkta, farklı başlangıç değerleri için çok büyük bir fark saptamıştır. Lorenz bu saptamasını bir makale olarak yayınlamıştır.[4]

Bu tarihten sonra Kaos, bilim insanlarının dikkatlerini oldukça çeken bir konu olmuştur. Özellikle fizikçiler ve matematikçiler bu alanda ciddi çalışmalar yapmaya başlamışlardır. Fizikçi S. Smale, matematikçi J. York, Lorenz'in makalesini keşfetmekle kalmamış, birtakım fiziksel olaylara uygulamıştır. Özellikle akışkanlarla ilgili olan bu fiziksel olayların özelliği düzensiz yapıda olmalarıdır. Yani bir bakıma determinist özellikler taşırlar; fakat ortada sonuçları öngörülemeyen olaylar mevcuttur.

[2] Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, *ay*.
[3] Bkz. Edward Lorenz, *The Essence of Chaos*, United Kingdom: UCL Press, 1995, s. 32-37.
[4] Bkz. Barry Parker, *Chaos in the Cosmos*, Cambridge: Perseus Publishing, 1996, s. 4-5.

Bu tür olaylar sadece fizik dünyada değil biyolojide, tıpta, ekonomide veya mesela bir bölgedeki hayvan popülasyonun artmasında (veya azalmasında) da mevcutturlar.[5]

Bu konuda yapılan çalışmalar, sadece fizik alanında sınırlı kalmamış, matematikte de yeni kavramlar ortaya çıkmıştır. Ilya Prigogine'nin de dediği gibi, artık insanın tabiatla olan diyalogu değişmeye başlamıştır.[6]

Bu dönemde yine bir rastlantı sonucu Fraktal geometrinin ortaya çıkışı, kaos teorisinin anlaşılmasında önemi yadsınamayacak bir aşamadır. Ayrıntılarına ileride değineceğimiz Fraktal geometri, Öklid geometrisi gibi nesnelerin sadeleştirilmiş görünümlerini değil, gerçekten sahip oldukları biçimleri veren bir geometridir. Bu geometrinin önemli özelliklerinden birisi, "İngiltere sahillerinin uzunluğu nedir?" sorusuna verilecek cevaptan, pamuk fiyatlarındaki dalgalanmaya, bulutların, kayaların oluşumuna veya kanın damar içinden akışından hava akımlarına, ses dalgalarının yayılmasından yeryüzü kabuğunun veya ormanların oluşumuna kadar çok çeşitli sistemlerin incelenmesinde kullanılabilmesidir.[7]

Bu durum, fraktal geometri sayesinde evreni asıl hâliyle anlamamızı mümkün hâle getirmiş ve böylelikle geleneksel ontolojinin varsayımlarını yeniden gözden geçirmemiz gerekliliğini ortaya koymuştur. Bundan sonra ilerleyen zamanlarda birçok konuda kaosa başvurulmuştur. 1975 yılında R. May tarafından biyolojik nüfus artışında kaosun varlığı saptanmıştır. 1990 yılından itibaren kaos kontrolüne yönelik çalışmalar yapılmaya başlanmıştır.

Günümüzde kaos teorisi, disiplinler arası bir araştırma alanı olarak dünyanın her yanındaki bilim insanları tarafından büyük ilgi görmektedir. Fiziğin yanı sıra ekoloji, fizyoloji, biyofizik, dengedışı kimyası gibi alanlarda yeni yaklaşımlar üzerinde çalışmalar devam etmektedir.

2. Fiziksel Bir Kuram Olarak Kaos Teorisi

Kaos teorisi, klasik determinizmin varsayımlarını sarsan bir fizik kuramıdır. Kaos teorisi ile klasik determinizmin öngördüğü neden-sonuç ilişkilerinin evrendeki tüm sistemlere uygulanamayacağı ortaya konulmuştur. Söz konusu klasik deterministik eşitlikler, gezegenlerin uzun vadedeki hareketlerinde, güneş-ay tutulmalarının tarihlerinin tam olarak saptanabilmesinde hâlâ geçerliliklerini korumaktadırlar. Ancak kaotik dinamik sistemlerin kısa vadedeki davranışları öngörülemezdir. David Ruelle'ye göre

[5] Bkz. Şafak Ural, "Kozmozdan Kaosa", *Kaos, Mantık, Matematik ve Felsefe II. Ulusal Sempozyumu*, haz. Şafak Ural, Yücel Yüksel vd., İstanbul: İKÜ Yayınları, 2005, Yayın No: 49, s. 357.

[6] Ilya Prigogine, *Kesinliklerin Sonu*, çev. Süheyla Sarı, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999, s. 14.

[7] Bkz. Prigogine, *ay*.

"günümüzde, bilimde Kaos olarak adlandırılan kuramın ayırt edici özelliği, başlangıç durumuna hassas bağlılığı bulunan bir zamansal evrimdir."[8]

Kaos teorisinin incelediği sistemler, kaotik dinamik sistemlerdir. Kaotik dinamik sistemler periyodik bir hareket düzenini barındırmalıdır. Örneğin salınan bir sarkacın devinimi, dönen veya ısıtılan akışkanların hareketleri, periyodik hareketler olarak ifade edilir. Daha net bir açıklamayla; bir önceki periyottan elde edilen "çıktı", bir sonraki periyot için "girdi"dir. Ancak bu durum kaotik sistemlerde bozulur. Kaotik sistemlerdeki değişkenler arasındaki ilişki doğrusal olmadığı için, neden ve etki arasındaki ilişki düzensizleşir.

Smith'e göre kaotik dinamik sistemler, düzen ve düzensizliğin bir birleşimi olarak tanımlanabilecek geniş ölçekli davranışlar sergilemektedirler. Örneğin ısıtılan bir sıvı belli bir sıcaklığa ulaşıncaya kadar düzenli bir davranış içerisindedir. Bu sıcaklık değerinden sonra düzensiz bir kaynama durumu söz konusudur. Bu tip sistemlerde, sistem geçmişteki davranışını tekrarlamaz.[9]

Kaotik dinamik sistemler, aynı Newton yasalarından türetilenler gibi deterministik eşitlikleri takip ederler. Kaos teorisi determinizmin, düzenli davranışın ya da öngörülebilirliğin işareti olmadığını ortaya koymuştur. O nedenle dünya tasvirimizi kaos teorisi ile gözden geçirmek durumundayız; çünkü Kaotik dinamik sistemler doğada her zaman karşımıza çıkarlar. Örneğin musluktan akan suyun damlaması, kalbimizin atması, hava sıcaklıklarının değişimi, sigara dumanının hareketi kaotik yapılanmalardır. Kaos teorisi bir kuram olarak belli başlı birtakım özelliklere sahiptir. Aşağıda kaos teorisini açıklayabilmek için, kurama ait kavramları sıralayacağız. Bu kavramları açıklamadan önce kaos teorisinin temel önermelerini sıralamakta yarar vardır.

Kaos teorisinin temel önermeleri olarak şunları sıralayabiliriz:

1. Düzeni düzensizliği yaratır.
2. Düzensizliğin içinde bir düzen vardır.
3. Düzen düzensizlikten doğar.
4. Yeni düzende uzlaşma ve bağlılık, değişimin ardından çok kısa süreli olarak kendini gösterir.
5. Ulaşılan yeni düzen, kendiliğinden örgütlenen bir süreç vasıtasıyla kestirilemez bir duruma doğru gelişir.

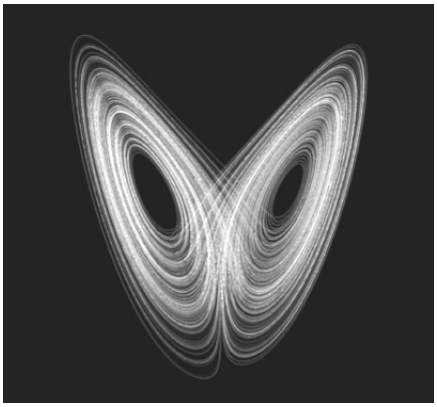
Bu önermeler ışığında kaos teorisinin temel kavramlarını üç başlık altında toplayabilmek mümkündür:

1. Başlangıç koşullarına hassas bağlılık ve kelebek etkisi,
2. Garip çekerler,
3. Fraktal geometri.

[8] David Ruelle, *Rastlantı ve Kaos*, çev. Deniz Yurtören, Ankara: Tübitak Yayınları, 2006, s. 65.
[9] Peter Smith, *Explaining Chaos*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005. s. 4-11.

3.1. Başlangıç Koşullarına Hassas Bağlılık ve Kelebek Etkisi

Kaos teorisinin, köşe taşlarından "kelebek etkisi" olarak bilinen kavram ilk defa Lorenz tarafından 1961 tarihinde kullanılmıştır.[10] Daha önce bahsettiğimiz gibi, Lorenz hava tahminlerine ilişkin verilerini bilgisayara girdikten sonra elde ettiği grafiğin görüntüsü, Şekil 2'de gösterildiği gibi, bir kelebeğin kanatlarına benzer. Edward Lorenz, Kelebek etkisini, 1972 tarihinde Washington'da katıldığı bir toplantıda şu şekilde ifade etmiştir: "Brezilya'da kanat çırpan bir kelebek, Texas'ta bir fırtınanın çıkmasına neden olabilir."[11] Edward Lorenz'in "kelebek etkisi" olarak literatüre dâhil ettiği bu kavram, aynı zamanda "başlangıç koşullarına hassas bağlılık" özelliği olarak da ifade edilir. James Gleick'e göre "Kelebek etkisi bir rastlantı değil, bir zorunluluktur."[12] Kelebek etkisinin ortaya çıkışı rastlantı sonucu olmuştur ancak bu kavramla sadece bilimsel olgularda değil aşağıda örnekleri verilecek olan günlük olaylarda da sıklıkla karşılaşırız.



Şekil 2: Lorenz Çekeri

Başlangıç koşullarına hassas bağlılık kavramını açıklamak için öncelikle bu kavramın kaotik olan ve kaotik olmayan sistemlerdeki durumunu kıyaslamak yerinde olacaktır. Kaotik olmayan sistem tasarımlarında yapılan küçük bir değişiklik, sadece zamanla doğrusal olarak büyüyen başka bir değişikliğe yol açar. Öte yandan kaotik sistemlerde yapılan küçük bir değişiklik, üstel olarak büyür. Bunun anlamı, "sistemin içindeki küçük bir değişikliğin bir süre sonra çok büyük bir değişikliğe neden olabileceğidir, bir başka deyişle sistemin içinde önemsenmeyecek kadar küçük bir olay, sistemin bütününde öngörülemeyecek ölçüde büyük bir etki yaratabilir."[13] Böyle bir durumda, çok kısa bir zaman sonunda sistemin durumu önceden tahmin edilemez.

[10] Bkz. Lorenz, *age*, s. 32-37.
[11] Lorenz, *age*, s. 14.
[12] James Gleick, *Kaos,* İstanbul: Evrim Yayınevi, t.y., s. 31.
[13] Bud A. Mc Clure, *Putting a New Spin on Groups*, London: Lawrence Erbalum Associates Publishers, 2005, s. 30.

Hava, ekonomi, beyin ve merkezî sinir sistemi, sosyal ve yönetimsel yapılar, kaotik denilen, periyodik olmayan (nonperiodic) ya da doğrusal olmayan sistemlerdir. Bu sistemler, tahmin edilemez sistemlerdir; çünkü başlangıç koşullarını tamamen bilmek olanaksızdır. Bu sistemlerin davranışları son derece karmaşıktır. Bunun nedeni sistemin davranışını asla tekrar etmemesidir. Bu tip sistemleri ifade eden denklemler, doğrusal olmayan şekilde ise ortaya çıkan bu durum "başlangıç koşullarına hassas bağlılık" dediğimiz kavramla açıklanır.[14]

Başlangıç koşullarına hassas bağlılık, bilimsel önemi anlamında ilk kez, Fransız matematikçi Jaques Hadamard tarafından saptanmış ve kanıtlanmıştır.[15] Daha sonraları bu durum matematikçiler ve fizikçilerin gözünden kaçmamıştır. David Ruelle'nin, Matematikçi Henri Poincare'nin 1908'de yayınladığı *Science et Methode* adlı eserinden yapmış olduğu alıntıya göre bu durum, kısaca şöyle anlatılmıştır:

> Gözümüzden kaçan çok küçük bir neden, görmezden gelemeyeceğimiz denli büyük bir etkiye yol açar ve biz bu etkinin rastlantısal olduğunu söyleriz. Örneğin, hava tahminlerinin güvenilir olmayışı, başlangıç durumuna hassas bağlılığın yanı sıra başlangıç durumuna ilişkin bilgimizin bir oranda yetersiz oluşuyla da ilgilidir ve bunun sonucunda hava değişikliklerinin rastlantıyla oluştuğu gibi bir izlenim ortaya çıkar.[16]

Oysa ortada bilimsel açıdan böyle bir durum söz konusu değildir. Bu durum başlangıç koşullarına hassas bağlılıkla ilgilidir.

Aslında geçmişten bu yana başlangıç koşullarına hassas bağlılık belki de bilimsel bir kaygı duymaksızın insanların dikkatlerini hep çekmiştir. Nitekim aşağıda verilen klasik deyişte de bu düşünceye rastlanmak mümkündür:

> Bir çivi kaybolduğu için bir nal kayboldu;
> Bir nal kaybolduğu için bir at kayboldu;
> Bir at kaybolduğu için bir atlı kayboldu;
> Bir atlı kaybolduğu için bir haber kayboldu;
> Bir haber kaybolduğu için bir savaş kaybedildi;
> Ve bir savaş kaybedildiği için bir krallık yok oldu![17]

Bu örneği dinamik bir sistem olarak ele aldığımızda, bu sistemin değişkenlerinden biri "krallığın etkisi" diğeri "çivinin etkisi"dir. Klasik deterministik anlayışa göre "çivinin etkisi" "krallığın etkisi"nin yanında ihmal edilebilirdir. Oysaki örneğimize göre, "önemsemediğimiz bu büyüklük yüzünden bir krallık yok olabilir" şeklinde bir açıklama yapılmıştır. Bu örneğe bakarak, bilimsel olarak sınırları yeni yeni çizilmeye

[14] Bkz. Parker, *age*, s. 41-42.
[15] Bkz. Ruelle, *age*, s. 45.
[16] Ruelle, *age*, s. 48.
[17] Gleick, *age*, s. 31.

başlansa da "kaos" kavramının günlük yaşantımızda bazı olayları açıklamak için örtük olarak kullanılan bir kavram olduğu görülmektedir.

Kelebek etkisi ya da "başlangıç koşullarına hassas bağlılık" zaman zaman birtakım yanlış kabullerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Böyle bir yanlış anlaşılmaya, "Jurassic Park etkisi" adını veren Stephen H. Kellert, *Borrowed Knowledge i*simli kitabında bu konuya ilişkin şunları ifade etmiştir:

> Sistemin başlangıç koşullarındaki her bir küçük değişiklik, sonunda mutlaka büyük bir etkiye neden olacaktır, diye bir şey yoktur. Bazen kelebek etkisi denildiğinde, sanki özel güçleri olan bir kelebek varmış da, bu kelebeğin bir kanat çırpışıyla dünyanın diğer tarafında illaki bir fırtına çıkacakmış gibi bir yanlış anlaşılmayla karşılaşmak mümkündür. Burada dikkat edilmesi gereken en açık ve net nokta, sistemin, başlangıç koşullarına göre asla önceden tahmin edilemez olduğuyla ilgilidir.[18]

Başlangıç koşullarına hassas bağlılık olarak adlandırdığımız bu özellik, fizik dünyada olup bitenlerin anlaşılmasında, klasik determinist anlayışın dışına çıkılmasını talep etmektedir; çünkü öngörülemezlik sadece meteorolojik olayları değil, fizik dünyanın yanı sıra insan, toplum ve canlılar dünyasını yani her türlü olguyu da kapsamaktadır. Bir bakıma süreç anlamında kaotik bir işleyiştir. Dolayısıyla determinizmin ve buna bağlı olarak çeşitli kavramların sarsılmasıyla, hemen hemen her şeyin, kısaca evrenin yepyeni bir bakış açısıyla anlamlandırıp yorumlanmasına doğru ilk adım atılmış olmaktadır.[19] Bu veriler ışığında artık evreni anlamada yeni ontolojik saptamalara gerek duymaya başlıyoruz.

3.2. Çekerler

Kaos Teorisi'nin önemli bir diğer kavramı da "çekerler"dir (attractors). Çekerler, dinamik sistemlerin yöneticisidirler. En basit çeker çeşidi sıfır boyutlu sabit bir noktadır. Buna örnek olarak salınım hâlinde olan bir sarkacı verebiliriz. Bir sarkaç salınırken sağa ve sola doğru periyodik bir hareket yapar. Sarkacın başlangıç koşulu ne olursa olsun, sonuçta sarkaç denge konumunda duruyor olacaktır ve durduğu bu nokta, bu sistemin "çeker"idir.

Çeker, dinamik bir sistemin zaman içerisinde ilerlerken vardığı son noktadır. Bir başka deyişle "çeker, incelenen sistemi temsil eden noktanın uzun dönemde (yani 'geçici oluşumlar' ortadan kalktıktan sonra) üzerinde hareket etmekte olduğu kümedir."[20] Bu tanımın yapılabilmesi için sistemi etkileyen dış güçlerin zamandan bağımsız olmaları önem taşır.

[18] Stephen H. Kellert, *Borrowed Knowledge*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2008, s. 9.
[19] Bkz. Ural, "Kozmozdan Kaosa", *age,* s. 356.
[20] Ruelle, *age*, s. 62.

Doğadaki her sistemin kaos teorisinin konusu olduğu söylenemez. Bunun için bazı koşullar gerekir. Örneğin öncelikle sisteme ait parametreler belirlenir: Nitekim yukarıda bahsedilen salınım hâlindeki bir sarkacın hareketindeki parametreler iki boyutludur. Yani faz uzayı iki boyutludur. Konum ve hız olarak ifade edilen bu parametreler koordinat düzlemine yerleştirildikten sonra eğrilerden oluşan bir şekil ortaya çıkar. Bu eğrilerin aralarındaki uzaklık değişimi (ıraksaması) Rus matematikçisi Lyapunov'a ithafen λ, Lyapunov üsteli olarak adlandırılan bir değerdir. Bu değer, yani Lyapunov üsteli λ, negatif yani sıfırdan küçük bir değerde ise sistem kaotik bir yapıda değildir. Buna göre basit sarkaç kaotik bir yapıda değildir. Eğer λ, sıfıra eşitse sistem "kaos eşiğinde"dir. Eğer λ, sıfırdan büyükse sistem kaotik yapıdadır.[21]

λ'nın sıfırdan büyük, yani sistemin kaotik yapıda olduğu bir örnek ise Bird'e göre şu şekilde verilir: "Su ısıtıcısı içinde kaynamakta olan suyu göz önüne alalım. Suyu oluşturan her bir molekülün hareketinin basit bir yörüngesi vardır. Bu yörüngenin şekli faz uzayında olmasına rağmen ne basit bir Öklid şeklidir ne de şekilsizdir. Şaşırtıcı bir şekilde bu sistemin de çekerler tarafından yönetildiği görülür. Ancak buradaki kaotik sistem çekerinin etrafındaki şekiller, basit bir sarkaç salınımının çekerinin çevresindeki çekerlerden çok daha karmaşıktır."[22]

Yukarıda söz edilen çekerler için çeker boyutu, faz uzayının toplamdaki boyutundan küçük bir tamsayıdır. Bunların yanı sıra boyutu kesirli sayı (fraktal) olan çekerler de bulunmaktadır. 1971 yılında F. Takens ve D. Ruelle tarafından bunlara "garip çeker" adı verilmiştir. Lorenz çekeri, bahsedilen özelliklerden ötürü garip çekerdir. Lorenz çekerinin şekli, bir kelebeğin kanatları gibi iki sarmaldan oluşur (Şekil 2).[23]

Kaotik yapıda olan diğer sistemlere göre Lorenz'in Lyapunov üsteli pozitif olan bu çekicisi biraz gariptir. O nedenle buradaki çekere zaman zaman "Lorenz çekeri"nin yanı sıra "garip çeker" denilmiştir. Böylelikle garip çeker üzerindeki bir hareketin "kaotik" olduğunu söyleyebiliriz.[24]

Ruelle'ye göre bahsedilen bu çekerlerin özellikleri şöyledir: Öncelikle garip çekerlerin görünümü gariptir: bunlar düzgün eğriler ya da yüzeyler olmayıp "tam sayı olmayan boyutlara" sahiptirler ya da Benoit Mandelbrot'un deyimiyle, bir sonraki kısımda açıklanacak olan, "Fraktal" nesnelerdir. Garip çekerlerin ikinci ve daha da önemli bir özellikleri bu çekerleri referans olarak alan hareketin başlangıç durumuna hassas bağlılık göstermesidir. Üçüncü özellikleri ise, boyutlarının sonlu olmasına karşılık zaman frekansı analizinde süregiden bir frekanslar dizisine sahip olduklarının görülmesidir.[25]

[21] Bkz. Zaslavsky, *age*, s. 82.
[22] Bkz. Bird, *age*, s. 65-67.
[23] Bkz. Gleick, *age*, s. 177.
[24] Bkz. Ruelle, *age*, s. 65.
[25] Bkz. *age*, s. 63.

Garip çekerlerle ilk kez karşılaşanlar hep hayrete düşmüştür. Buna ilişkin görüşlerini McClure şöyle dile getirir: "Garip çekerlerin şekilleri oldukça girift, zarif ve çok güzeldir. Bu şekiller Marcel Ducham tarafından sanki barok spiralleri ya da örümceklerin Öklidyen olmayan bir geometriyle örmüş oldukları girift bir ağ gibi tasvir edilmiştir."[26]

3. Fraktal Geometri

Kaos teorisi için önemi oldukça büyük olan bir diğer kavram da "Fraktal geometri"dir. Fraktal geometri, ilk olarak 1975'te Polonya asıllı matematikçi Beneoit B. Mandelbrot tarafından ortaya konulmuştur. Fraktal geometri, yalnızca matematik değil fizik, fiziksel kimya, fizyoloji ve akışkanlar mekaniği gibi değişik alanlar üzerinde önemli etkiler yaratan yeni bir geometri sisteminin doğmasına yol açmıştır. Mandelbrot *The Fractal Geometry of Nature* isimli kitabında, Öklid geometrisiyle tasvir edilegelmiş doğanın, bu tasvirlerinin dışında fark edilmemiş olan yüzünü açıklamıştır. Mandelbrot'a göre "klasik Öklid geometrisinin şekilleriyle kıyaslandığında, doğadaki şekiller aslında düzensiz ve parçalıdır."[27]

Öklid geometrisine göre doğada karşımıza çıkan şekiller; doğrular ve düzlemler, daireler ve küreler, üçgenler ve konikler gibi düzgündür. Fizik dünyadaki karmaşık yapıyı anlamak ve modelleyebilmek için yukarıda bahsedilen öklidyen şekillerin yeterli olmadığı artık günümüzde bilinen bir durumdur. Yakından incelendiğinde doğadaki nesnelerin Öklid geometrisindeki şekillere tam olarak benzemediği görülür.[28] Fizik dünyayı daha iyi anlayabilmek ve modelleyebilmek için yeni bir geometriye gereksinim vardır. Bu yeni geometri, "Fraktal Geometri"dir. Fraktal geometri ile fizik dünya basit modellemelerle değil gerçek yönleriyle ifade edebilmektedir.

Fraktal geometrinin tasvir ettiği evren, yuvarlak ya da düz olmayan; girintili çıkıntılı, kırık, bükük, birbirine girmiş, düğümlenmiş vb. şekillerden oluşan bir evrendir. Öklid geometrisi ile kıyaslandığında Fraktal geometri, nesnelerin âdeta sadeleştirilmiş görünümlerini değil, gerçekten sahip oldukları biçimleri veren bir geometridir. Fakat daha da önemlisi, bu nesnelerin oluşumunu ifade edebilecek bir özelliktedir. Fraktal geometri ile fizik dünyanın dingin ve basite indirgenmiş bir tasviri değil, dinamik yönünün ifadesi mümkün hâle gelmiştir. Bu dönüşümü kozmostan kaosa geçiş olarak düşünmek de mümkündür.[29]

[26] Bkz. McClure, *age*, s. 36.
[27] Benoit B. Mandelbrot, *The Fractal Geometry of Nature,* New York: W. H. Freeman and Company, 1983, s. 1.
[28] Bkz. Mandelbrot, *ay.*
[29] Bkz. Ural, "Kozmozdan Kaosa", *age*, s. 358.

Evrenin Öklid geometrisi yerine fraktal geometri ile açıklanabilmesi, kaotik evren görüşünün geliştirilmesi anlamına gelmektedir. "Kaos söz konusu ise, ayrıca, evrenin yapısı eğer kaotik ise, onun dili 'Fraktal geometri' olmalıdır."[30]

Mandelbrot, evrenin kaotik yapısındaki bu şekillere "fraktal" demiştir. Ona göre Fraktal; kırınımlı, parçalı, düzensiz görünümlü anlamına gelen bir sözcüktür. Mandelbrot, Öklidyen olmayan şekillere neden "fraktal" dediğini şöyle anlatır:

> "Fraktal"ı Latince "fractus" sıfatından türettim. Bu sıfat, kırılma anlamına gelen "frangere" fiilinden türemişti. Bu sözcüklerin İngilizcedeki karşılıkları olan "fracture" ve "fraction" sözcükleri çok uygun gözüküyordu. Böylece (hem İngilizce'de hem Fransızcada isim ve sıfat olarak kullanılabilen) "fractal" (kırınımlı) sözcüğü ortaya çıkmış oldu.[31]

Mandelbrot'tan önce matematikçiler doğadaki çoğu şeklin matematiksel olarak açıklanamayacak kadar karmaşık, düzensiz ve parçalı olduğuna inanıyorlardı. Mandelbrot'un geliştirdiği fraktal geometri ise, gerçek dünyanın en düzensiz ve kaotik şekillerinin bile matematiksel olarak açıklanabileceğini göstermiştir. Mandelbrot'a göre dünya düzenli bir düzensizlik sergiler. Düzensizlik derecesi farklı ölçeklerde değişmeden kalır.[32] Fraktalların bu özelliği "kendine benzerlik" (self-similar) kavramıyla açıklanır. Bu yapıların, düzensiz ayrıntıları giderek küçülen ölçeklerde yinelenir ve bu durum sonsuza kadar sürebilir. Bird'e göre "eğrelti otu, karnabahar, brokoli kendine benzerlik özelliği taşıyan fraktal yapılara örnek olarak verilebilir."[33] Bu nesnelerde görüldüğü gibi, yapılar birbirini tekrar ederler. Her bir ayrıntı birbirine benzerdir.

Mandelbrot'un geliştirdiği "tekrarlanan kendi kendine benzerlik" ilkesi günümüz kültüründen antikçağlara uzanan çağrışımlar yapmaktadır. "Leibniz, bir su damlacığında bütün bir evrenin saklı olduğunu, bu su damlacığının içinde başka su damlacıkları ve onların da içinde başka evrenler bulunduğunu hayal etmiştir."[34]

Fraktalların bir başka önemli özelliği de, fraktal boyut olarak adlandırılan matematiksel bir parametredir. Öklidci "boyutun" tersine fraktal boyut, genellikle tam sayı olmayan bir sayıyla, yani bir kesir ile ifade edilir. Fraktal boyut, bir fraktal eğri yardımıyla anlaşılabilir.[35] Mandelbrot, matematik ve grafikler yardımıyla bu fraktal boyutları kullanarak, dünyanın karmaşık ve düzensiz formlarını nasıl oluşturduğunu göstermiştir. Mandelbrot, dördüncü boyutun yalnızca ilk üç boyutu değil, bunların aralarındaki boşluk ve aralıkları yani fraktal boyutları da içine aldığını keşfetmiştir. "Fraktal boyut, çok geçmeden, yüzeyleri tam düz olmayan nesnelerdeki girinti ve çıkıntıların ya da kırınımların derecesi gibi açık olarak tanımlanamayan nitelikleri

[30] Ural, *ay.*
[31] Mandelbrot, *age*, s. 4.
[32] Bkz. Mandelbrot, *age*, s. 6.
[33] Bird, *age*, s. 70.
[34] James Gleick, *Chaos,* Virginia, R. R. Donnelley&Sons Company, 1998, s. 116.
[35] Bkz. Mandelbrot, *age*, s. 29.

ölçme yöntemi hâline gelmiştir."[36] Mandelbrot, fraktal boyut kavramıyla "İngiltere sahillerinin uzunluğu nedir?" sorusuna yanıt aramıştır. Eğer biz, bu soruyu bir cetvel yardımıyla çözmek istiyorsak, Mandelbrot'a göre tam da bu noktada ortaya bir problem çıkar. Mandelbrot bu durumu şöyle anlatır:

> Bulacağınız uzunluk, cetvelinizin uzunluğuna göre değişir. Eğer 1 metre uzunluğunda bir cetvelle ölçüyorsanız bir metrenin altındaki kıvrımlar ölçülmemiş olacaktır. Ölçümünüzü ne kadar hassaslaştırırsanız bulduğunuz sonuç o kadar büyük olacaktır ve bunun sonu her bir kum tanesini ardı ardına ölçmeye kadar gidecektir.[37]

Mandelbrot bu sorunu "fraktal boyut" dediği kavramla çözüme ulaştırmıştır.

Fraktal geometri, doğada karşımıza çıkan küçük ya da büyük ölçekli hemen hemen her alanda, örneğin "metaller üzerindeki mikroskopik boyutlu çıkıntılara, petrol yataklarındaki geçirgen kayaların sünger gibi yapılarına, deprem kuşağındaki bir arazinin belirgin dış hatlarına- bir yaklaşım yöntemi hâline gelmiştir."[38]

Fraktallar ve kaosun gelişimi birbirlerinden bağımsız olmuştur. Başlangıçta ikisi arasında bir bağlantı kurulamamıştır. Ancak zamanla fraktallar ve kaosun birbirlerine sıkıca bağlı olduğu görülmüştür. Bird'in ifadesiyle "Kaos ve Fraktallar birlikte doğanın kilitli kalmış, tekrarlanan yüzünü ortaya çıkarmak adına en önemli iki anahtardır, doğa bilimlerinde yükselmekte olan engelleri aşmak için birlikte önemli bir rol oynarlar."[39]

Öyle görünüyor ki, Fraktal geometri sadece geometrik sistemdeki değişiklik demek değildir. Fraktal geometri, Öklid geometrisinin hatta nonöklidyen geometrilerin üzerine kurulmuş ve başlangıcı Platon'a kadar giden felsefi arka planın değişimi demektir.

Öklid geometrisi, örneğin Newton'da ve onun felsefi yansıması olan Kant'ta fizik dünyanın yapısını hem bilimsel hem de felsefi anlamda temsil etmektedir. Galileo Galilei, "tabiatın dilinin matematik ve geometrik sembollerle yazıldığını" söylemiştir. Galileo'nun düşündüğü de yine Öklid geometrisidir. Kepler, Pitagorasçı düşüncenin bir temsilcisi olarak yine Öklid geometrisini evrenin yapı ve işleyişinde temele koymuştur.[40] Platon ve idealar dünyası, Öklid geometrisine bağlı olarak kurgulanan şekillerdir. Pitagorasçılar, evreni matematik nesneler ve geometrik şekillerle açıklarken yine hep Öklid geometrisini ve Öklid geometrisinin temsil ettiği bir evren tasavvurunu temele koymuşlardır. Yani nesnelerin sahip olduğu formlar, Öklid geometrisi ile adeta özdeşleştirilmiştir. Evren mükemmel daireler, dörtgenler, beşgenler vs. şekillerle dolu muntazam bir harmoniye sahiptir. Evrende uyumlu matematiksel bir yapı vardır. Bu

[36] Gleick, *age*, s. 130.
[37] Mandelbrot, *age*, s. 25-26.
[38] Gleick, *age*, s. 138.
[39] Bird, *age*, s. 55.
[40] Bkz. Ahmed Yüksel Özemre, "Kepler'de Pitagorcu Düşüncenin Evrimi Üzerine Bir Deneme", *Felsefe Arkivi*, S. 21, 1978, s. 58-59.

anlayışa göre kısaca evren bir kozmostur; evren düzenliliktir. Düzenli evren yapısı, Öklid geometrisinin düzgün nesneleri aracılığıyla açıklanabilir. Gerçi bu noktada Öklid dışı geometriler akla gelebilir. Ancak bu geometriler de evreni yine düz çizgiler, yine düzgün eğrilerle tasvir etmişler ve rasyonel, mekanist, öngörülebilir bir fizik nesne dünyası kurgulamışlardır. İşte hedefte olan varsayımlar bunlardır. Bu varsayımlara göre evrenin düzensiz kaotik yapısı ve sunmuş olduğu çeşitlilik, karmaşıklık göz ardı edilmiştir. Bütün bunlar, doğal olarak geleneksel ontolojinin birçok temel varsayımının sallantıda olması anlamına gelmektedir; çünkü evren düzgün değil kaotik yapıdadır ve bu kaotik yapının dili Öklid geometrisi değil, Fraktal geometri olmalıdır.

Doğanın kaotik yapısında yukarıda sözü edilen fraktal şekiller hep varolmuş, ancak doğayı tasvir etmek için Öklid geometrisinin düzgün şekilleri kullanılmıştı. Nasıl ki Newton mekaniğinde, sistemlerdeki sürtünmenin ihmal edildiği idealize koşullar oluşturuluyordu, bu şekiller de aynı düşünceler güdülerek ihmal edildi ve onların bu düzensiz görünümleri sadeleştirildi. Bunun nedeni eksiksiz bir matematiksel tasvirin imkânsız olduğunun düşünülmesiydi. Kaos teorisi ve Fraktal geometri, görünür düzenin altında yatan düzensiz, rastgele olan bu şekilleri ortaya çıkarmıştır. Bu şekiller, evrenin kaotik yapısının tasvirini olanaklı hâle getirmişlerdir.

Sonuç

Kaos teorisi yeni bir dünya görüşünü beraberinde getiren ve hâlâ geliştirilmekte olan bir kuramdır. Birtakım olaylara ilişkin yeni açıklamalar, bu teorinin fiziksel boyutunu ortaya koymaktadır. Kaos teorisi, daha önceki fizik teorilerinin açıklamakta zorlandığı ya da ihmal ettiği birtakım olguları açıklığa kavuşturmaktadır. Fakat bu özellik bu teorinin sadece bir boyutuna işaret etmektedir; çünkü kaos teorisi öyle görünüyor ki, sadece bir fizik teorisi olmanın dışında köklü bir paradigma değişikliğinin gerçekleşmesine yol açacak özelliklere de sahiptir.

Kaos teorisi bugüne kadar inanılagelen birçok varsayımı fark etmemizi ve gözden geçirmemizi sağlamıştır. Kaos teorisi eski fizik yasalarını ortadan kaldırmasa da bugüne kadar kullandığımız anlayışın birçok yönden değişmesi anlamına gelmektedir. Kaosun sınırları yalnızca fizik nesnelerle de sınırlı değildir. Canlılar dünyası, ekonomi, toplumsal yapı ve birtakım sosyolojik olaylar da benzer bir şekilde kaotik bir işleyişe sahiptir. Dolayısıyla yeni evren algımıza ait görüşlerin felsefi yorumlara olan ihtiyacı hızla büyümektedir. Sonuç muhtemelen, bugün elimizde olan bu yeni teori ve yeni geometrinin ortaya koyduklarıyla geleneksel ontolojinin yerini yeni bir ontolojiye bırakması olacaktır.

Bugüne kadar, algı konusu olan fizik dünyanın düzenli bir yapıya sahip olduğu varsayımı, örtük bir önkabul olarak gerek bilim gerekse de felsefenin temelini oluşturmuştur. Kaos teorisi, fizik dünyanın bu önkabulünü yalnızca bilimsel açıdan değil

felsefi açıdan da tartışma gündemine taşımıştır. Fizik nesnelerin artık bir düzenlilik içinde değil, kaos fiziğinin öngördüğü çerçevede algılanması söz konusudur.

Felsefenin başta ontoloji olmak üzere temel birçok sorunu sanki büyük bir sarsıntı ile karşı karşıyadır; çünkü tabiatta düzenlilik değil, karmaşa söz konusudur; evren bir "kozmos" değil, "kaos"tur. Daha yerinde bir deyimle, fizik nesnelerin hareketini anlamak gibi sıkı bir determinist bakış, yerini kaos teorisinin öngördüğü bir determinizme bırakmak durumundadır.

Varlık ve varlığa ilişkin bugüne kadar yapılmış yorumların, bugün ne kadar değişikliğe uğradığı ortada olan bir durumdur. Kaos teorisi ve kavramlarıyla evreni, "varlık"ı yeniden yorumluyoruz; çünkü "varlık"a ilişkin olarak elimizde bulunan bu bilgiler ışığında evreni eskisinden çok daha farklı açıklayabiliyoruz. Bugüne kadar gelmiş kabullerin, göz ardı edilmiş detayların ne kadar büyük bir öneme sahip olduklarını şimdi çok daha net görebilmekteyiz. Bilimin ortaya koyduğu bu kavramlarla algıladığımız fizik dünya, felsefi değerlendirmelere ihtiyaç duymaktadır.

Geleneksel ontolojinin bize sunmuş olduğu evren anlayışı ile bugün, kaos teorisi ve Fraktal geometrinin ortaya koyduğu evren modeli tam olarak örtüşmemektedir. O nedenle değişmesi ve değiştirilmesi gereken ontoloji, öyle gözüküyor ki bu geleneksel ontolojinin evren tablosudur; evrene ilişkin önkabulleridir.

Kaos teorisi, yukarıda kısmen değinildiği gibi geleneksel ontolojinin yepyeni bir yorumunu bize sunmuştur. Fraktal geometri, bu yeni ontolojinin çizdiği evren tablosunun aktarım aracıdır. Böylece klasik ontolojinin örtük olarak üzerine inşa edildiği önkabullerin fark edilmesi ve sorgulanması olanağı elde edilmiş olacaktır.

Kaos teorisi ve bu yeni geometri ile amacımız evrendeki düzen(sizliğ)i kavramaktır. Evren, görülemeyen ama hareketin dokusu içine örülmüş ve ortaya çıkarılmayı bekleyen şekillerle doludur. Newton fiziğinin öngördüğü evren tablosunun, kaos fiziği ile birlikte ortaya çıkan evren tablosuyla ister istemez değiştirilmesi gerekmektedir. İşte bu yeni tabloyu, ancak Fraktal geometri ile "okumak" söz konusudur. Galileo'nun benzetmesini değiştirirsek, "Evrenin dili, Fraktal geometrinin dilidir." dememiz gerekir.

Çünkü fraktal geometri ile ifade edilen değişim, geometrik dilde basit bir değişiklik demek değildir. Bu geometri bize yeni bir evren tasavvuru, evrenle diyalog kurabileceğimiz yeni bir dil, evreni kavramada kullanabileceğimiz yepyeni bir bakış açısı; yani kısaca eskisinden farklı yapı ve işleyişi olan yeni bir ontolojik yapı tasavvuru getirmektedir.

Esasen evren bir kozmos (düzenlilik) olsaydı, değişimin ve hareketin olması da mümkün olmazdı. Kaos, değişimin ve hareketin olabilmesi için önkoşuldur. Sadece bu nokta bile, geleneksel anlayış ile kaos teriminin öngördüğü varsayımın ne kadar derin bir zıtlık içinde olduğunu göstermektedir. Bu durumda, geleneksel ontolojinin üzerine kurulduğu kabullerin bütünüyle gözden geçirilmesi, hiç de sürpriz bir gelişme olmayacaktır.

Yukarıda da işaret edildiği gibi, Fraktal geometri ve onunla tasvir edebileceğimiz olay, olgu ve süreçler, yeni bir ontolojik evren kurgusunun da temel dayanakları durumundadır.

Kaos teorisi ve onun kavramlarından biri olan Fraktal geometri sayesinde doğanın görünür düzeninin altında yatan düzensiz, kaotik yapısının tasviri olanaklı hâle gelmiştir. Dolayısıyla kaos teorisi bugüne kadar inanılan varsayımların yerini alacak yeni bir evren tasavvuru ortaya koyma konusunda çok güçlü bir dayanak elde etmiştir.

Kaos teorisi, ne antik çağdaki gibi düzenli bir evren algısı ne de Ortaçağ'daki gibi Tanrı merkezli evren algısı öngörür. Yeniçağ'daki, fizik dünyaya ilişkin mekanist ve determinist tavır, kaos teorisinin varsayımlarıyla örtüşmemektedir. Bu durum kuşkusuz yeni bir dünya görüşü demektir. Felsefi bir eksen üzerinde ele alınan kaos teorisinin evren tablosu, geleneksel ontolojinin varsayımlarının dışında yeni yorumlara da gereksinim olduğunu göstermektedir. Çalışmamızın ana vurgusu, bu gereksinime dikkat çekmek; yeni evren tablosunun eskisiyle bağdaşmayan özelliklerini ortaya koymak olmuştur.

KAYNAKLAR

Bird, Richard J., *Chaos And Life*, New York: Columbia University Press, 2003.

Gleick, James, *Chaos,* Virginia, R. R. Donnelley&Sons Company, 1998.

——, *Kaos,* İstanbul: Evrim Yayınevi, t.y.

Kellert, Stephen H., *Borrowed Knowledge,* Chicago and London: The University of Chicago Press, 2008.

Lorenz, Edward, *The Essence Of Chaos,* United Kingdom: UCL Press, 1995.

Mandelbrot, Benoit B., *The Fractal Geometry of Nature,* New York: W. H. Freeman and Company, 1983.

McClure, Bud A., *Putting a New Spin on Groups,* London: Lawrence Erbalum Associates Publishers, 2005.

Özemre, Ahmed Yüksel, "Kepler'de Pitagorcu Düşüncenin Evrimi Üzerine Bir Deneme", İstanbul: *Felsefe Arkivi*, S. 21, 1978, s. 55-67.

Parker, Barry, *Chaos in The Cosmos,* Cambridge: Perseus Publishing, 1996.

Prigogine, Ilya, *Kesinliklerin Sonu,* çev. Süheyla Sarı, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999.

——, Stengers, I., *Kaostan Düzene,* çev. Senai Demirci, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

Ruelle, David, *Rastlantı ve Kaos,* çev. Deniz Yurtören, Ankara: Tübitak Yayınları, 2006.

——, *Chance and Chaos,* United States of America: Princeton University Press, 1991.

Smith, Peter, *Explaining Chaos,* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Ural, Şafak, "Kozmozdan Kaosa", *Kaos, Mantık, Matematik ve Felsefe II. Ulusal Sempozyumu,* 21-24 Eylül 2004 Assos-Çanakkale, haz. Ural, Ş., Yüksel, Y., Koç, A., Şen, A., Hacıbekiroğlu, G., Özer, M., İstanbul: İKÜ Yayınları, 2005, s. 353-363.

Zaslavsky, George M., *The Physics of Chaos in Hamiltonian Systems,* Singapore: Imperial College Press, 2007.

KİTABİYAT

KUTADGUBİLİG TÜRKCENİN FELSEFE-BİLİM SÖZLÜĞÜ

Elife Kılıç*

Ş. Teoman Duralı, *Kutadgubilig Türkcenin Felsefe-Bilim Sözlüğü,* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013, 557 sayfa.

Felsefe, kavramlarla yapılır; kavramların anlamları ve sınırları, yapılan felsefenin ne'liğini, nasıl olacağını ve zenginliğini ortaya koymada önemli bir rol oynamaktadır. Kavramlar, düşünce dünyasını ortaya koymanın en iyi ve en etkili yolu olduğu gibi felsefenin de yapılma imkânını oluşturmaktadır. Bu bağlamda felsefede kavramların, tarihleri ve kullanıldıkları bağlamlar göz önünde bulundurularak tanımlanması büyük önem taşır. Bu bakımdan kavram anlamlarının araştırılmasını, en iyi şekilde ortaya koyan eserler ise sözlüklerdir. Söz konusu felsefe sözlükleri, özlelikle belli bir felsefe yapma tarzına uygun oluşturuldukları zaman taşıdıkları önem de iyice artmaktadır.

Prof. Dr. Ş. Teoman Duralı'nın yazdığı *Kutadgubilig Türkcenin Felsefe-Bilim Sözlüğü* adlı çalışma, felsefede önemli bir ihtiyaca yönelik olarak oluşturulmuştur. *Sözlük,* daha önce *Kutadgubilig Dergisi'*nde yayınlanan bazı kavram incelemelerini (A,B,C,Ç) ve daha sonra buna eklenen yeni kavramları içermektedir. Henüz bitmemiş olan bu çalışmada yalnızca A-D harfleri arasındaki kavramlara yer verilmiştir. Eserin yapısına baktığımızda, önce sözcüklerin anlamlarını, daha sonra bu sözlerin tanımlarını, en son da ansiklopedik bilgi verdiği görünmektedir.

Öte yandan bu çalışma, yalnızca bir sözlük olarak değerlendirilemez. Bu çalışmada, felsefe yapma tarzı ve bu tarzı destekleyen dil hassasiyeti birleştirilmiştir. Çalışma, sadece felsefeciler için değil aynı zamanda farklı bilimlerle uğraşanlar için de bir başvuru kaynağı niteliğindedir. Bunun sebebi gerek biyoloji, coğrafya, fizik, kimya, sosyoloji gibi farklı alanları kapsaması gerekse de terimlerin birçok dildeki karşılıklarının verilmesidir. Eser, anatomi gibi bir maddenin açıklamasını sunduğu gibi ay, cebir, çöl, devrim, dil gibi birçok kavramın açıklamasını da okuyucuya sunmaktadır. Eserin bu özelliği, hem onu benzer kaynaklardan ayırmakta hem de felsefe yapmanın bir sözlükte nasıl olabileceğini gözler önüne seren nadir bir örnek sunmak-

* Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

tadır. "Sözbaşı" kısmında Prof. Duralı eseri yazma amacını şu şekilde açıklamaktadır: Varlık öğretisi, bilgi öğretisi, bilim felsefesi, mantık, anlam, ahlâk ile din felsefeleri gibi felsefe ile bilimlere (biyoloji, coğrafya, fizik, kimya, matematik, toplum ile insan araştırmaları) ait Türkçedeki belli başlı terimler sıralanarak bunların anlamlarını tarif etmek; ayrıca Arapça, Farsça, Yunanca, Latince, Fransızca, İtalyanca, İspanyolca, İngilizce, Almanca, Felemenkçe, Danca ile Rusça, zaman zaman da Osmanlı Türkçesi gibi dünyanın başta gelen büyük kültür dillerindeki karşılıklarını vermek (s. 13). Eserden anlaşılmaktadır ki temel amaç, felsefe ve bilimlerde kullanılan temel kavramların anlamlarını ortaya koymak, ayrıca bu kavramların klasik diller başta olmak üzere farklı dillerdeki karşılıklarını vermektir. Eserde, Türkçeye verilen ehemmiyet ve felsefe yapmada dilin taşıdığı önem de öne çıkmaktadır. Bu yüzden, bundan sonraki paragraflarda belirtileceği gibi, önce Prof. Duralı'nın dil problemi ve dilin kültürel önemine dair bazı açıklamalarına yer verilecektir.

Çalışmanın başında, dilin gelişimi, önemi, özellikleri, kültürle ilişkisi gibi konular ele alınmıştır. Eserde, "Sözlük"e geçmeden önce, dil insanlararası bir bildirişme düzeni olarak açıklanır (s. 19), ardından "Kültür Aynası Olarak Dil" başlığı adı altında insanın kültürel özelliği ve dil ile ilişkisi ele alınır (s. 22*)*. "Etkileşim-İletişim-Bildirişim" başlığı ile devam eden eserde, etkileşimin öğeler seviyesinde, iletişimin canlılar düzleminde ve bildirişimin de insan düzleminde olduğu söylenerek bunların farkları açıklanmaktadır (s. 26-34). "Genetikte Mutasyon-Yazıda Devrim" başlıklı bölümde ise, yazının genel gelişimi de (s. 35-63) ele alındıktan sonra, Türkçenin Dil Bilgisi kurallarına dair bazı bilgiler verilip sonra "Kaynaklar" başlığına geçilmiştir. Bundan sonra ise eserin "Sözlük" kısmı başlamaktadır.

"Giriş"te, dil anlatılırken, bunun duyu verilerinin algılanmasından başlayan süreçte, duyu verilerinin başta fizyolojik bir faaliyet, yeti olduğu, bunların giderek anlamlandırılmaları ile artık zihin etkinliğinin alanına giren olaylar oldukları vurgulanır (s. 19). İnsanın kendisi ile çevresinden algıladıklarının anlamlandırılması, dilin işlevi olarak görülmektedir (s. 19). Süreci bu şekilde anlatan Prof. Duralı, dilsiz düşünmenin olamayacağı düşüncesindedir (s. 19). Bu bölümde kısaca duyu verisinden anlamlı sözlere geçiş süreci anlatıldıktan sonra, "Kültürün Aynası Dildir" başlıklı bölüme geçilmekte ve burada insanın özellikle diğer canlılardan en büyük farkının kültür kavramı sayesinde olduğu açığa çıkmaktadır. Kültür ile beraber insanın bu varoluşunda bir kavram daha öne çıkmaktadır ki bu "toplum"dur. "Demek ki kültür ortamında ifâdesini bulan toplumsallık, bireyin oluşumunda başat bir yer tutar." (s. 23) Toplumsallık, davranma, duyma ile düşünüş tarzları; kılık, giyiniş; yeme, içme çeşitleri ile tutumları; üretim-tüketim, yönetenyönetilen ilişkileri ile yönetim şekli vb. birçok özelliği içinde barındıran çok geniş bir yelpaze ise, dil bu yelpazenin birinci kıvrımını oluşturmaktadır (s. 23). Dil, Aristoteles'e dayanılarak belirtildiği gibi, toplumun ortak duyuş ile ile düşünüşünün en açık, en özlü ifadesidir (s. 24). Peki sözler neden bu kadar önemlidir? Çünkü söz, şeylerin neliğine ilişkin olanları, şeylerin hakikatini açığa çıkarır (s. 24). Dolayısıyla dilin aldığı herhangi bir darbe doğrudan kültürü de sekteye uğratmaktadır. "Her dil, bir yaşama tarzını, insan kavrayışını, dünya görüşünü taşıyıp aktardığına göre, onun ölümü, özgün, kendine has bir anlayışın, bir zihniyetin de ortadan kalkması, dolayısıyla insanlığın fakirleşmesi demektir." (s. 24) Dil, görülmektedir ki toplumun en önemli dayanağı hatta belkemiğidir.

"Etkileşim-İletişim-Bildirişim" başlıklı sonraki bölümde, evren, etkileşmelerin tümü olarak yorumlanırken, canlılar arasında iletişimin olduğu ve bundan daha üst seviye de özellikle bildi-

rişmenin esası olan irade ile yönelme ve tercih kavramlarının devreye girdiği görülmektedir (s. 27-29). İnsan düzleminde olan bildirişim, yatay ve dikey bildirişim diye de ayrılmaktadır (s. 33). Etkileşim, iletişim ve bildirişim, varlık düzeyleri arasındaki farklılıklara da işaret etmektedir. Etkileşimden bildirişmeye geçtikçe farklı akıl işlevleri de devreye girmektedir.

"Genetikte Mutasyon-Yazıda Devrim" başlıklı bölümde ise, canlılar arasındaki iletişim, alt seviye olarak kabul edilirken, belleğin bilgideki önemine işaret edilmekte ve canlı bireyler arasındaki malumatı derleyip bunu öğretme işinde her canlının kalıtsal yapılarının farklı olduğu savunulmaktadır (s. 35-40). Sonrasında, insanlık serüveninde en önemli gelişme olan yazının icadı, beşerî iletişim aracı olarak sunulmuş, yazı sistemi şu şekilde tanımlanmıştır:"Bütün bu anlatılanlardan anlaşılacağı üzre, yazı, dile dökülmüş her çeşit düşünce, tasavvur ile hayâl ürününün, kayda geçirilerek kişilerden kişilere aktarılmasını sağlayan senbollere dayalı sistemlerden biridir." (s. 48). Yazının genel gelişimi anlatıldıktan sonra, özel olarak Türklerde yazının serüveni örneklerle açıklanmakta ve Türkçeye dair bazı tartışmalarla bölüm noktalanmaktadır (s. 49-63). Türkçenin farklı özellikleri ve değişimi konu alınarak, felsefe ve bilim için dilin önemi de gözler önüne serilmektedir.

Mevcut sözlükte, ele alınan kavramlardan birkaç örnek verilirse, eserin dil ve sözlük özellikleri daha iyi bir şekilde kavranabilir. Yazarın bir kavramı ele alırken nelere dikkat etmiş olduğu, hangi yönlerden yaklaşmış olduğu gibi sorulara yanıt arayarak gerçekleştirilecek olan bu kavram incelemesi çalışmanın önemini ve özgünlüğünü göstermektedir. Bu bağlamda ahlâk, Aristoculuk ve Çin bilgeliği maddeler incelenerek, çalışmanın genel yapısı anlaşılmaya çalışılacaktır.

Ahlâk kavramı, felsefenin en önemli konularından biri olduğu gibi sürekli tartışlılan ve farklı yaklaşımlarla ele alınan bir araştırma konusudur. "Ahlâk/î" maddesinde önce farklı dillerde kavramın anlamlarını veren yazar, daha sonra bunun açıklamalarına geçmektedir. *Ar.* ve *F.* ahlâk; *Y* ēthica; *L* moralis; *Fr* la morale; *I* ve *Isp* etica; *İng* morals, ethic/al; *Alm* Sittlichkeit/sittlich; *Fel* zedelijk/heid; Dsædelig/hed; *R* nravsvennost', moral, etiçnıi (s. 89). "Ahlâk" ilk anlamıyla, insan yaşamasının başta gelen olayıdır. İkinci olarak ahlâk, felsefenin metafizik ve mantıkla birlikte en önemli sorun sahası olarak açıklanmaktadır (s. 89). "Ahlâk" kavramına farklı dillerdeki karşılıklarından sonra, genel iki tanımı verilip daha sonra felsefe ve yakından ilişkili olduğu kavramlarla (toplum, örf gibi) ilişksi açıklanmıştır. Ancak bundan sonra "ahlâk" kavramının tarihsel gelişimine geçilmiştir. Kişinin gerek kendisiyle ilgili birey hayatında gerekse başkalarına yönelik toplum yaşamında takınmakla yükümlü tavırlarını, ilke ile kurallarını ortaya koyup uygulanma tarzlarını öngören felsefe dalıdır. "Ahlâkın" yanında bu işi örf de görmektedir. Fakat, ikisi arasında fark vardır ki bu da ahlâk kurallarının evrensel olmasıdır (s. 89). Bundan sonra "ahlâk"ın tarihsel gelişimine geçilmekte ve burada her toplumun her zaman belli örf ve âdetlere sahip olduğu, "ahlâk"ın ise sadece tarihin belli bir döneminde ve coğrafyasında ortaya çıktığı belirtilmektedir (s. 89). Bahsedilen "ahlâk" kavramının ebeveyni olarak da tek tanrılı vahiy dini ve felsefe sayılmaktadır (s. 89). Özellikle tohum tek tanrılı vahiy dini olsa da yazara göre gelişip serpilmesi Sokrates, Platon ve Aristoteles felsefesindedir (s. 89). Bundan sonra yine Farabi, İbn Sinâ, Gazalî İbn Rüşt, Descartes ile şekillenen "ahlâk", son biçimlerini David Hume ve Kant'ta bulan, ortodoks felsefe olarak yorumlanmaktadır (s. 89). Burada "ahlâk" konusunda yine unutulmaması gereken önemli bir kavram olarak irade, ödev, buyruklar felsefi bakışla harmanlanarak açıklanmaktadır (s. 89-90). İlgili maddede, ödev

ahlâkı, ilahiyat esaslı ahlâk, mutluluk ahlâkı gibi ahlâk türleri anlatılırken, "ahlâk", kısaca şu şekilde özetlenmektedir: "Önünde sonunda ahlâkın 'hammadde anbarı', dinin yahut ilahiyâtın tersîmlediği örflerin, içerisini doldurdukları 'kültür hayatı'dır." (s. 91) Ahlâk sisteminin kurucusu olan filozof da toplumdaki örf niteliğindeki bu değerleri derleyip toplar, bunlardan hareketle bir akli nizâm inşaa eder (s. 91). Demek ki "ahlâk", felsefenin bir kolu olmakla beraber asıl işlediği malzemeyi toplumun örflerinden almaktadır.

"Ahlâk" maddesinden sonra bir filozof örneği olarak sözlükten ele alacağımız Aristoteles konusu, "Aristoculuk" maddesi altında işlenmektedir. Aristoculuk maddesine yine benzer şekilde, önce kelimenin farklı dillerdeki karışılıkları verilerek açıklanmaktadır (s. 139). Sözlük karşılıklarından sonra Aristoculuk maddesinin farklı açıklamaları sıralanmış, ilk olarak bunun Aristoteles'in kurmuş olduğu yapı, tarih boyunca felsefe-bilim sisteminde örnek felsefe olarak ele alındığı belirtilmiştir. Aristoteles felsefesi, felsefenin temel başvuru kaynağı olagelmiştir (s. 139). M.Ö. 384 yılında Yunanistan'ın kuzeyinde dünyaya gelen Aristoteles'in döneminin en önemli özelliği demokrasi, felsefe ile bilimin Eskiçağ Ege dünyasında ortaya çıkmasıdır (s. 140). Aristoteles'in yaşadığı dönem anlatırlırken, özellikle bilgelikten felsefeye geçişin olduğu vurgulanmış, Platon'un bu konudaki katkısı ve Platon'un belirlediği soruların sistem bağlamı çerçevesinde Aristoteles tarafından cevaplanmaya çalışıldığı fikri ileri sürülmüştür (s. 140). Aristoteles'in felsefeye katkısı sadece bu soruları yanıtlaması değil, aynı zamanda onun kullanmış olduğu yöntemle de olmuştur. Bu yönteminde Aristoteles, bir problemi ele alırken ilk olarak problemin geçmişte nasıl çözüldüğüne, ikinci olarak aklın kurallarına (mantık) son olarak da gözlem zorunluluğuna (deneyim) dikkat etmiştir (s. 140). Aristoteles'in mantık ile yakından ilgilenmesi, mantığı sistem olarak kurması ve mantığın üç temel ilkesini felsefe-bilim yapılanışının esası olarak kabul etmesi, felsefeyi bilimle, bilimi de felsefeyle kurması, felsefesinin diğer özellikleri ve ahlâk anlayışı adı geçen maddede işlenen diğer temel konular arasında sıralanmaktadır (s. 141-146). Söz konusu maddede, Aristoteles felsefesi sadece aktarılmakla kalmaz, yazarın kendi felsefi görüşüyle beraber sunulmaktadır. Yine bu maddeyi ele alırken yer yer filozofun kendi eserlerine de başvurması, eseri benzerlerinden ayırt edici bir özelliğe sahip kılmaktadır. Ancak bunlardan sonra, Aristoteles'in eserleri tek tek sıralanır (s. 149). Aristoteles'i, yaşadığı dönemi, Aristoteles felsefesini anlatan maddede, filozofun felsefeye katkısı ve felsefe tarihindeki yeri de anlatılmaktadır.

Üçüncü örnek madde olarak ele alacağımız kavram "Çin Bilgeliği"dir. Eserde, aynı şekilde yine kavramın diğer dillerdeki karşılıkları verilerek söze başlanmakta (s. 316), ardından üç ana başlık altında madde açıklanmaktadır. Daha sonra ilgili maddede, "Sözbaşı" başlığı altında bilgeliğin ne olduğu anlatılıp bütün toplumlarda bilgeliğin ortaya çıkmış olduğu ancak bazılarında kurumlaşmış olduğu ifade edilmekte ve bilgeliğin genelleşip kurumlaştığı toplumların felsefi kültürler olduğu, Çin'in de bunların en önemli ve ilk örneği olduğu iddia edilmektedir (s. 320). Çin bilgeliği, bundan sonra "Çin'de Bilgeliğin Belirlenişi" ve "Çin Düşünce Tarihinde Çia Dönemi" başlıkları altında incelenmektedir. Eski Çincede felsefe kavramı olmasa da bunun yerine bilgide üstat anlamına gelen hisen-şeng yahut bilgili kişi demek olan şeng-jen kullanılmış ve Milad'dan aşağı yukarı üç bin yıl öncesine kadar uzanan Çin medeniyetinden zamanla kurumlaşacak özgün bir bilgelik geleneği doğmuştur (s. 321). Bu bilgelik de sonuçta devlet ile toplum ahlâkında noktalanacak büyük ile küçük evrenler (makrokosmos-mikrokosmos) arasındaki ilişkiler örgüsünde temellenmiştir (s. 321). Çin düşüncesinde Çia Dönemi'nde

felsefi özellikler taşıyan Çin düşüncesinin hemen hemen tamamı M.Ö. VI.-III. yüzyıllar arasında gelişmiştir. Aileler (Çia) Dönemi (Bunların en önemlileri arasında Taocular, Konfüçyüsçüler, Mençiyuscular, Moçeciler, Adcılar, Yasamacılar…) özellikle etkisi bakımından en önemli dönemdir. Çin bilgeliğinin en önemli özellikleri arasında kişi dimâğı ile elinden çıkması, doğa ile insan gerçekliğini göz önüne alması, felsefenin tersine Taoculuk hariç genellikle soyutlamaya tevessül etmeyip teke ve özele çakılagelmesi, insanî olması sayılabilir (s. 321-322). Meng Çe (Mençiyus), eleştirel tavırla ortaya çıkan ilk kişidir, Konfüçyüs'ün devletin içini boş bıraktığını söyler. Devlet idâresine çekidüzen verme işi kanunlara düşer (s. 322). Mençiyus, hukukun bulunmadığı yere devlet denilemeyecğini ve kanunların bütünleşmiş hâlinin devlet olduğunu savunmaktadır. (s. 322). Çin'in en önemli mezheplerinden biri Taoculuk'tur. Taoculuktan örnekler de sunulan maddede, Tao'nun yol, güzellik ve hakikat olduğu belirtilmektedir (s. 328). Çin bilgeliğinden önemli kişilerin bu görüşleri daha sonra milyonları peşinden sürükleyen mezheplere dönüşmüştür.

Çin "bilgeliği"nde önemli bir yer tutan Konfüçyüs (551-479) ise öncelikle ahlâk sorunlarıyla uğraşmış, Lao Çe'nin aksine toplum hayatına öncelik tanımış, Çin'in üç bin yıllık devlet ve toplum öğretisini belirlemiş, yeniliğe kapalı, bilgeliği geleneğe bağlılık olarak görmüştür (s. 329-330). Konfüçyüs'ün genel felsefesi ve düşüncelerinden sonra, Mençiyus'un hayatının ve görüşlerinin anlatıldığı maddede, onun Konfüçyüs'ün düşüncelerinin devamı olduğu, yaşama bilgeliğine ilişkin gerçekleri dile getirdiği, Konfüçyüs ahlâkını kurallaştırıp hukuku inşa ettiği açıklanmaktadır (s. 333). Ayrıca sadece bununla yetinmemiş, faziletli hükümetin nasıl olması gerektiği konusunda da görüş bildirmiştir. Ona göre, dürüstlük, törecilik, halisi sahteden ayırabilirlik, insan sevgisi vb. faziletlere hâîz mükemmel bir hükümet öngörmüştür (s. 333-334).

Çin bilgeliğinin esasını Yin ile Yang ilkeleri oluşturur. Çin düşünce geleneğinin kaynağı, esas olarak Fu-ki'ye (M.Ö. 2910) değin geri götürülmektedir. O, ömrü boyunca görüp işittiklerinden çıkardığı sonuçları belli bir düzene sokarak Çin düşüncesinin bugün bilinen ilk tohumlarını atmıştır. Aynı zamanda Çin gök araştırmalarının kurucusu olmuş ve kendi çağına ulaşan görgü ile bilgi mirasını derlemiştir. Sezgi yoluyla öz nedeni yakalamaya çalışmış, düşünceye dalarak da evrensel bütünleştiriciliğe varmaya çalışmıştır. İlk olarak da ışık-karanlık ikiliğini tespit etmiş ve birincisine aydınlık, sağlamlık, esneklik, sıcaklık, basınç; ikincisine de bulanıklık, eğrilik, yumuşaklık, soğukluk, genleşebilirlik özelliklerini yüklemiştir. Tao, ışık-karanlık ikiliği hâlinde oluş dünyasına dönüşür. Bu ikilikte de öteki bütün, birbirlerine göre doğarlar. Böylece bir, ikiyi doğurur. Her olayda ve her varolanda değişik miktarda Yin ile Yang etkinlikleri bulunur. Ayrıca her varolan, her olay, bulundurduğu Yin ile Yang arasında, başkalarına göre Yin ya da Yang'dır (s. 346-348). Sonrasında, Çin bilgeliğinde öz bilinç, enerji gibi kavramlar ve Çin bilgeliğinin genel tarihi anlatılıp Çinli bilge ve bilginleri sıralanmaktadır (s. 351-365). Görüldüğü gibi Çin bilgeliğinde ahlâk, toplum, hukuk gibi konular sürekli bilgeliklerde öğreti olarak işlenirken, zıtların uyumu olarak anlaşılabiilecek olan Yin-Yang gibi farklı öğretileri de içermektedir.

Prof. Duralı'nın kaleme aldığı *Kutadgubilig Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü,* sıradan bir felsefe sözlüğü değil, bir felsefe yapma tarzı ve düşünme dünyasının bir bir haritasını çıkarma örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu sözlükte felsefe yapma anlayışı, somut şekilde görülmektedir. Kavramlar derleme şeklinde değil, belli bir felsefi görüş üzerinden sunulmaktadır. Böylece sözlük basit bir felsefe-bilim sözlüğü olmaktan öte belli bir bakış açısını yansıtan iyi bir felsefe kitabı olarak da önem kazanmaktadır.

Sözlük'ün önemli bir yanı da dile yaptığı katkıdır. Yazarın da belirttiği gibi belli bir terim dağarının açımlanması, bir felsefe-bilim geleneğinin oluşturulmasında atılan ilk ve hatta hayati adımdır (s. 15). Dil hassasiyetine sahip olan ve bu dilin gelişiminin felsefe, bilim yapma yolunun temelinde yattığını düşünen yazar için, sözlüğün amacı, bu kaygıyı gidermektir. *Sözlük*'ün dikkat çeken bir yanı da, yazarın da belirttiği gibi maddeler arasında bilgi miktarındaki farklılıktır (s. 16, Bknz. "burkancılık" 13 sf. "denel" 11 satır, "Çin bilgeliği" 51 sf.). Bunun sebebi olarak da yazarın bazı maddelerde kendi felsefi görüşlerini açıklaması ve yorumlamasıdır. Bu özellik, aynı zamanda, sözlüklerin de bir felsefe yapma tarzı olduğunun bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Felsefe yapma örneği olarak sunulan ve Türkçe'nin felsefe yapmak için verimli bir toprak oluşmasına önemli katkı sağlayan bu sözlüğün devamının en yakın zamanda yayımlanmasını bekliyor ve felsefe ile bilime önemli katkı sağlayan sözlüklerin artmasını gönülden diliyoruz.

BORÇLANDIRILMIŞ İNSANIN İMALİ: NEOLİBERAL DURUM ÜZERİNE DENEME

Nedim Yıldız*

Maurizio Lazzarato, *Borçlandırılmış İnsanın İmali: Neoliberal Durum Üzerine Deneme*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Açılım Kitap, 2014, 143 sayfa.

Sosyal ve toplumsal bir varlık olarak insanın, içinde yaşadığı topluma karşı yükümlülükleri olduğu söylenir. İnsanın yükümlülükleri, onun ancak bir toplumda yaşayarak insan olabilmesiyle ilişkilendirilmiştir. Bu bakımdan insan, içine doğduğu topluma, yalnızca o toplumda doğmuş olmakla borçlanmış olarak değerlendirilir. Borç, toplumda belirlenen kurallar üzerinden karşılığını bulacaktır. Burada özgürlüğün sınırı da artık borç-alacak ilişkisi içinde yükümlülüklerin yerine getirilmesi şartı ve sınırlamasıyla belirlenmiştir.

İnsanların yükümlülüklerinin kendileri vasıtasıyla belirlendiği sosyal ve toplumsal düzenlemeler esas itibariyle ekonomik mübadeleyle alakalıdır ve konunun ahlâki yönü önemli olduğu ölçüde, ilkin belirsizdir. Kısaca borç alacak olarak belirlenen ilişkinin, ahlâki anlam kazanmasının aşamalarının ele alınmasının belirgin örneklerinden biri, Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine* adlı çalışmasıdır. Nietzsche'ye göre borçluluk ve alacaklılık, arka planında bulunan ekonomik anlamının yanı sıra psikolojik bir anlam uyarlamasıyla yeni bir boyut kazanmıştır. Bu evrilme, ahlâkla beraber vicdan azabının da yeni bir form kazanmasına yol açmıştır. Yeni form, kendisini ekonomik borçlanmayla ilişkilendirildiği hemen farkedilmeyen bir vicdan azabı olarak gösterirken, aynı zamanda, içinde yaşanan toplumun mevcut yapısına uygun erdemler de yeniden üretilmeye başlanmış olmaktadır. Böylelikle, sosyal ve toplumsal kontrol söz konusu olduğunda, sorumluluk sahibi insan olmak anlamına gelecek biçimde vicdanın sonradan yeniden üretildiği ileri sürülür. Vicdanın bu yeni konumlanışını yöneten ve yönlendiren ilke farklılılaşmış anlamıyla borç alacak ilişkisidir. Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine* adlı çalışması ile birlikte borç alacak ilişkisi belirgin bir biçimde ilk defa ahlâk alanına olan etkileri bakımından ele alınmış olmaktadır.

Maurizio Lazzarato, Deleuzecü düşünceleri merkeze alan *Multitudes* dergisinin kurucu-

* Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi

larından ve editörlerinden birisi olan bir İtalyan düşünürdür. M. Lazzarato'nun ele aldığımız *Borçlandırılmış İnsanın İmali: Neoliberal Durum* Üzerine Deneme adlı bu çalışması Nietzsche'nin izleğinin günümüz dünyasında takip edilmesinin bir örneği olarak, onun *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine* adlı eserinde kullandığı yöntemin Deleuze ve Guattari tarafından yapılmış titiz analizinin çağdaş kapitalizme yeniden uyarlanması olarak da değerlendirilebilir.

M. Lazzarato tarafından Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü*'nde ele aldığı borç alacak ilişkisi incelenmeye başlanmadan önce, ekonomideki ve toplumsal alandaki borç alacak ilişkisi önce ana hatlarıyla incelenip mevcut ekonomik sistemin kısa bir betimlemesi ve değerlendirmesi de verilir. Daha sonra, konunun ahlâk alanına olan yansımaları ele alınır. Bu yapılırken, toplumsal yapının kurulması ve işletilmesinde borç ve alacak ilişkisinin belirgin etkisinin yanı sıra, borçlanma ve borçlandırma ilişkisinin de büyük rol oynadığı belirtilir. Bu ilişki zamanla, iktidarın konumunun sağlamlaştırılmasının ve belirginleştirilmesinin aracına dönüştürülmüştür. İnsanların borçlandırılmasının iki yolu vardır. Özel borçlar ve kamu borçları. Bu sisteme göre her insan kişisel olarak borca sahip olmasa bile, kamu borçlanmasıyla, farkına varmadan yükümlülükler altına girmektedir (s. 8).

M. Lazzarato'ya göre her borcun belirgin bir toplumsal temeli vardır. Bu temel, sermayeye karşı bütün diğer kesimlerin borçlu olarak sınıflandırılmasıyla şekillenmiştir. Günümüzde bu durum, kredi derecelendirme kuruluşlarıyla, bu kuruluşların kendileriyle ilgili raporlar sundukları ülke ve diğer kuruluşlar arasındaki ilişki etrafında şekillenmiştir. Bu ilişki, hem özel borç alacak ilişkisinin hem de kamusal borç alacak ilişkisinin şekillenmesini de belirlemektedir. Bu ana hat üzerinde konumlanmış olan günümüzün ekonomik modeli Neoliberalizm, borç-alacak sisteminin artan gücünü göstermektedir (s. 23). Bu durum, olağan bir ekonomiden ziyade "borç" ve "alacak"ın öne çıktığı ve yalnızca ekonomi ilişkileriyle açıklanamayan bir sistemin oluşmasına yol açmıştır (s. 24). Borç artık, toplumun kontrol ve idare mekanizmasının ana unsuruna ve meşruiyet gerekçesine dönüşmüştür (s. 28). Fakat bu dönüşme ekonomi alanıyla sınırlı kalmamıştır. Dönüşmenin etkileri ahlâk alanında da kendisini gösterir. Artık önceki dönemin iş ve çalışma ahlâkından bambaşka bir ahlâkın oluşmasına yol açılmıştır. Başka bir ifadeyle, ilişkilerin ilk örneklerinin borç alacak olarak görülmesinin ekonomiyle ilgili olmadığı, toplumun iktidar ve yönetilenler ilişkisi içinde algılanmasının bir tezahürü olduğudur. Çünkü bu borç hiçbir zaman ve hiç kimse tarafından ödenemeyecektir. Ödenemeyecek bir borca sahip olmak, şimdi ahlâkla da ilişkilendirilir. Bu, ahlâklı olmakla, ödenemeyecek bir borca sahip olmak arasında görülen doğrudan ilişki ile ilgilidir.

Yazarın vurgu yaptığı kavramlardan birisi de, borç alacak ilişkisi içindeki "özne"dir. Özne, çağdaş ekonomi sisteminde üretilen en önemli ürün olarak görülmekte ve bütün diğer metaların üretimine de katıldığına vurgu yapılmaktadır. Ekonomi ile özne arasında kurulan ilişki esasında neoliberal sistemin karakteristiği ve göstergesi olarak sunulur. Üretime ve mübadeleye dayanan ekonomi özneleşme süreciyle değişime uğramıştır. Bu özne, borçludur. Burada, açıktan yani şahsi veya örtük, başka deyişle kamusal borçtan söz edilmektedir. Ekonomiden alınan ve arka planında Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü*'nde ele aldığı borç alacak temasının bulunduğu yaklaşımın önemi, bu modeli ahlâk alanına da uyarlamasıdır.

Borcun ana dinamik hâline geldiği sistem şimdi artık kendisini üretir hâle gelmiştir. Bu üretim, Nietzsche'nin tabiriyle, kredili borçlandırma yoluyla "vahşi" insanın evcilleştirilmesi sürecidir. İki kavram öne çıkarılır; söz vermek ve sözünü tutmak. Kredili borçlanmanın önemi,

bir vaadi, kişinin kendi kendisini bağladığı bir söz vermeyi içermesidir. Söz vermek, buradaki ilişkinin karakteri olması bakımından belirleyicidir. Söz veren, söz vermiş olmakla kendi kendisini bağlamış olmaktadır. Bu bağlamanın arka planında ise, toplumsal terbiyenin insan zihnine kazıdığı ürkütücü izler bulunur. Bu izler, verilen sözün tutulmasında bireyin ana güdücüsüdür (s. 40). Bütün bu sistem ise, insanın gelecekte yapacaklarına dair kendisine ilişkin ön görüde bulunması, vaadde bulunması ve hatta kendi geleceğini ipotek altına alması anlamına gelecektir. Burada, yazarla beraber Foucould, Deleuze ve Guattari'nin ortak yaklaşımı söz konusudur. Bu yaklaşıma göre, arzunun ana zeminini oluşturduğu, özneliğin ve ona dayalı yaşama biçimlerinin de imalini gerçekleştirmeye yönelik bir ekonomi söz konusudur (s. 41).

Kredili borçlanma, ön görülemez gelecekte geri ödeme sözüdür (s. 43). Borcun ahlâk ve siyasal yönetimle olan ilişkisi, yönetilenlerin ne zaman ne yapabilip yapamayacaklarının ön görülebilir hâle getirilmesi esası üzerine kurulmuştur (s. 43). Borcuna sadık bireyin eğitimi… Bu, ekonomi formunda konumlanmış bir dolaylı müdahale ve yönlendirme aygıtının oluşmasını sağlamıştır. Kredi verilecek kişi bir yandan krediyi geri ödeyebilecek birisi olup olup olmadığının anlaşılması için sosyal ve toplumsal konumu ve erdemleri bakımından değerlendirilmeye başlanmıştır. Bunun yapılması ise, kişilerin sahip olmakla öğündükleri sosyal ve toplumsal erdemlerin, ihtiyaç hâlinde kredi alma ihtimalini güçlendirecek biçimde yeniden şekillendirilmesine ve üretilmesine yol açmıştır. Burada vurgu yapılan geri ödeyebilirlik, esasen ekonominin değil ahlâkın merkezinde bulunan güvenle ilişkilendirilmiştir. Ahlâkilik böylece ekonominin merkezine yerleşir ve artık birbirini üretmeye başlarlar (s. 54). Güven, burada, dünyanın bir bütün olarak tamamlanmış olması anlamına gelmektedir. Bu, belirsiz bir geleceğe yönelik eyleme geçme gücünün de dayanağıdır (s. 61-62). Bu bakımdan güven, geleceğe yönelik doğurgan bir iktidar olarak görülmeye başlanmıştır. Güvenle ilişkili olarak borçlanma ve borçlandırmanın önünü almaya çalıştığı şey, gündelik hayatın, yani şimdi ve burada yaşamanın ve dolayısıyla ahlâkiliğin imkânı olan belirsizliğin ve ön görülemezliğin birey nezdinde ortadan kaldırılmasıdır (s. 63). Borç, açık ve serbest seçim imkânlarını yok etmeye yönelir ve bireyin olabildiğince ön görülebilir birine dönüşmesinin zeminini hazırlar (s. 63).

Çalışmada, Nietzsche'nin kredi teorisi ile Marx'ın kapitalist para teorisine eşlik eden borç teorisi üzerinden bir borçlanma ve borçlandırma tarihi ve onunla ilişkili olarak da, ahlâk alanındaki değişmeler gündeme getirilmektedir. Nietzsche ile ortak tema, bireyin kendini ve geleceğini şimdiden söz verebiliyor olmasıdır. Geleceğin şimdiden söz verilmesi, yükümlülüğün bitmesine kadar geçecek sürede belli bir yaşama tarzının sürdürülmesinin garanti altına alınması anlamına gelmektedir. Fakat konu bu sınırlı süreleri de aşan bir hâl alır. Bu, borcun ödenemez olduğunun kabul edilmesidir. Nietzsche'ye göre asıl borç, ödenebilir olanla benzer forma sahip görünmekle beraber, atalara, devlete, topluma vb. karşı ödenerek bitirilemeyecek olan borçtur.

Tıpkı Nietzsche'nin aydınlama ahlâkını eleştirmesinde olduğu gibi Deleuze de, borç ahlâkının kapitalist sistemde de sürdürüldüğünü belirtir. Nihayetinde mali akışı kontrol eden, bu akış içinde yaşayanları da içsel olarak kontrol etmiş olmaktadır. Borç ekonomisiyle Nietzsche'nin vicdanlı insan anlayışı form olarak ortaklığa sahiptir. Gelecekte kendisinde sorumlu olmaya söz veren bir öznenin bu sözünü tutmaya yönelik bir hayat yaşamayı da söz vermiş olması, onun kendi kendisi üzerinde işleyen bir birey olduğunu göstermektedir (s. 78).

Çalışma, günümüzde olduğu kadar 19. yüzyıldan itibaren ekonominin ana dinamiği olarak gündemde duran borçlanma üzerinedir. Ana hat, ekonomiden sosyal ve siyasal yapıya, ahlâktan

vicdana kadar insanın ilişkili olduğu bütün alanların esasen bir bütünlük oluşturduğu anlayışı üzerine konumlanmıştır. Bu bütünlüğün kavranması söz konusu unsurlar arasında bulunan fakat aleni olarak fark edilmeyen içsel bağların kavranmasıyla mümkündür. Çalışmanın özgün yanı, borcun ve borçlanmanın ekonomik yanının ele alınıp etraflıca anlatılmasının yanı sıra, borç sistemiyle karakterini kazanan ekonomik yapının ahlâki duyuş ve düşünüş üzerindeki etkilerinin disiplinlerarası bir ilişki yaklaşımıyla ele alınıp sunulmuş olmasıdır. Suçluluk üzerine konumlandırılmış bir vicdan ve ahlâkla ilişkili ekonomi anlayışının topyekün eleştirisine yönelinmesinin yanı sıra, bu konumdan çıkış yolları da önerilmektedir. Bu çaba aynı zamanda, suçluluk duygusu üzerine konumlandırılmış ahlâk anlayışlarına ilişkin farkındalık yaratmaktadır.

Çağdaş toplumun mekanikleşen işleyişi, bağımsız özneye yer vermek istememektedir. İnsanlardan bir özne olarak özgür iradesiyle kararlar vermesi veya zihinsel işlemler yaparak sonuçlar çıkarması yerine, önceden belirlenmiş formlara göre doğru ve hızlı tepkiler vermesi beklenmektedir. Bu ise, eylemde bulunmaya değil, tepkiler vermeye yönelten ve bu tarzın alışkanlığa dönüşmesini teşvik eden bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın içselleştirilmesi, eylemleri ahlâki olmaktan çıkardığı gibi, yapılan eleştirel değerlendirmeleri de tepkisel karşı çıkışlara dönüştürerek sığlaştırıp etkisizleştirmektedir. Burada artık vicdanına göre karar verebilen bütünlüklü özne yerine, toplum-sistemi içinde işleyen, her bir alt birime tabiyetiyle kendisini konumlandırmış ve bir bütün olarak göründüğü hâlde aslında bütünlüğünü kaybetmiş birey söz konusudur.